

Geestelijke strijd bij de puriteinen

R.W. de Koeijer

Geestelijke strijd bij de puriteinen - Een spiritualiteit-historisch onderzoek naar Engelse puriteinse geschriften in de periode 1587-1684

© B.V. Uitgeverij De Banier, 2010

Vormgeving binnenwerk: Joke Schippers, De Zetspiegel

Vormgeving omslag: Jolande van Olst

Afbeelding op omslag: frontispice *The Christian Warfare* (1634) van John Downname

ISBN 978 90 336 0893 3

NUR 704

www.debanier.nl

Alle rechten voorbehouden.

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen of op welke andere wijze dan ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

GEESTELIJKE STRIJD BIJ DE PURITEINEN

*Een spiritualiteit-historisch onderzoek naar Engelse
puriteinse geschriften in de periode 1587-1684*

Spiritual warfare in Puritanism: A historical study of
English puritan spiritual writings between 1587 to 1684

(with a summary in English)

Proefschrift

ter verkrijging van de graad van doctor aan de Universiteit Utrecht
op gezag van de rector magnificus, prof. dr. J.C. Stoof,
ingevolge het besluit van het college voor promoties
in het openbaar te verdedigen op
dinsdag 13 april 2010 des middags te 2.30 uur

door

Reinier Wilhelm de Koeijer

geboren 6 december 1965 te Goes

Promotoren: prof. dr. W. Otten
prof. dr. A. de Reuver

Dit proefschrift werd (mede) mogelijk gemaakt met financiële steun van:

de Gereformeerde Bond in de Protestantse kerk in Nederland
de Stichting 'Aanpakken'
de Stichting 'Fonds Legaat "Ad Pias Causas" gemaakt door Pieter Boelen'
Vicariefonds van de Ridderlijke Duitse Orde Balije van Utrecht

*Ter nagedachtenis aan mijn ouders.
Opgedragen aan mijn vrouw Gertruud, onze kinderen*

‘The spiritual attitude which the Puritan preachers endeavored to inculcate was one of active struggle on the part of the individual against his own weakness. The supreme image which, for that purpose, they sought to impress upon the minds of the people was that of the soldier enlisted under the banners of Christ.’

W. Haller, *The Rise of Puritanism*, New York 1938, 150

‘The Puritans saw the Christian calling as, from one standpoint, an unending fight against the world, the flesh, and the devil, and programmed themselves accordingly.’

J.I. Packer, *A Quest for Godliness: The Puritan Vision of the Christian Life*, Wheaton 1990, 334

Inhoudsopgave

Woord vooraf	9
Inleiding	11
I. HISTORISCH DEEL	25
PERIODE c.1530-1625	26
1. De context van de puriteinse strijd: protestantisme en Puritanisme in Engeland, c.1530-c.1625	27
A. Kerkhistorische context	27
B. Spirituele context	38
2. William Perkins (1558-1602) & William Gouge (1578-1653)	57
A. Perkins: grondleggende inzet	57
B. Gouge: de afhankelijke en verantwoordelijke christenstrijder	77
PERIODE 1625-1660	89
Historische Excurs I: Protestantisme en Puritanisme in Engeland, 1625-1660	91
3. John Downname (d. 1652) Geestelijke strijd, <i>ordo salutis</i> , en de ‘weake christians’	101
4. Thomas Brooks (1608-1680) & William Gurnall (1616-1679)	121
A. Brooks: een levendig pastoraal perspectief	121
B. Gurnall: periodisering en intensivering van de van de geestelijke strijd	132
5. John Owen (1616-1683) Het geestelijke conflict als psychologische zelfstrijd in trinitarisch kader	145
PERIODE 1660-1688	165
Historische Excurs II: Protestantisme en Puritanisme in Engeland, 1660-1688	167
6. Isaac Ambrose (1604-1664) & Richard Gilpin (1625-1700)	173
A. Ambrose: geestelijke strijd als een levenslang en onontkoombaar gebeuren	173
B. Gilpin: een neerwaartse spiraal van verleiding en de ‘passions of the soul’	185
7. John Bunyan (1628-1688): Een literair-dramatisch perspectief	201

Inhoudsopgave

II. SYSTEMATISCH DEEL	237
8. Geschriften over de geestelijke strijd in de context van de puriteinse <i>practical divinity</i>	239
9. Geestelijke strijd en bijbelgebruik	259
10. Geestelijke strijd: de vijanden	277
11. Geestelijke strijd: de christenstrijders	309
12. Geestelijke strijd en ‘religious despair’	329
III. VERGELIJKEND–CONCLUDEREND DEEL	355
13. De puriteinse geestelijke strijd vergeleken met laatmiddeleeuwse en (post)reformatorische visies	357
14. Slotbeschouwing: achtergrond en plaatsbepaling van de puriteinse geestelijke strijd	399
A. Achtergrond van de puriteinse geestelijke strijd	399
B. Plaatsbepaling van de puriteinse geestelijke strijd	403
Summary	419
Geraadpleegde literatuur	427
Register van persoonsnamen	441
Curriculum vitae	447

Woord vooraf

In het voorjaar van 1988 bezocht ik als student theologie de jaarlijkse predikantenconferentie in het Engelse Leicester en kwam daar via diverse lezingen voor het eerst in aanraking met puriteinse geschriften. Toen ik deze eigensoortige ‘spiritual world’ eenmaal was binnengestapt, werd ik er blijvend door geboeid. Mijn doctoraalscriptie, die ik in 1990 te Utrecht bij prof. dr. C. Graafland afrondde, was een onderzoek naar de leer van de Heilige Geest bij John Owen (1616-1683), één van de toonaangevende puriteinse theologen. Ik ontdekte dat met name de puriteinse spiritualiteit een tamelijk onontgonnen gebied was en zocht naar een soort dwarsdoorsnede van dit onderzoeksveld. Zo kwam ik uit bij een centraal puriteins thema dat wetenschappelijk nog niet afzonderlijk was bestudeerd: de geestelijke strijd van de gelovigen.

Nu mijn studie is afgerond, gaat mijn dank allereerst uit naar God de HEERE. Hij gaf me in de afgelopen jaren de gezondheid, de kracht en het doorzettingsvermogen om mijn onderzoek verder te brengen en af te ronden. Dankbaar zie ik hierin zijn trouwe leiding van mijn leven. Bij mijn openbare geloofsbelijdenis in 1985 kreeg ik een tweetal verzen uit Efeze 6 (10 en 11) als persoonlijke tekst mee, niet wetend dat het thema van deze Schriftwoorden later het onderwerp van een promotieonderzoek zou worden. Deze opmerkelijke ‘samenloop’ schoot mij te binnen toen ik eenmaal met mijn studie was begonnen.

Vervolgens dank ik in het bijzonder mijn eerste promotor, prof. dr. W. Otten, met wie ik begon toen ze in Utrechtse doceerde en die mij na haar aanstelling in Chicago gelukkig kon blijven begeleiden. Met haar betrokken belangstelling en vakkundigheid heeft zij mij regelmatig aangescherpt in de analyse van de stof. Dankzij haar inzet en wetenschappelijke inzicht is mijn onderzoek geworden wat het is.

Prof. dr. A. de Reuver, mijn tweede promotor, dank ik hartelijk voor zijn betrokkenheid op de thematiek, zijn vragen waarmee hij specifieke aandachtspunten aan de orde stelde, en zijn stimulans om het onderzoek tot een afronding te brengen.

Ik kreeg de gelegenheid om mijn onderzoek te verrichten in de pastorieën van twee hervormde gemeenten. Daarom ben ik de kerkenraden van Giessendam/Neder-Hardinxveld (wijk 3: Zuid) en Putten (wijk 4) dankbaar voor de ruimte om naast het predikantswerk structureel aandacht te geven aan de doordenking van een klassiek thema uit de spiritualiteitsgeschiedenis dat ook het huidige geestelijke leven raakt. Ik dank de broeders die mij op bepaalde momenten aanmoedigden om met de studie door te gaan.

In mijn dank betrek ik ook collega's en vrienden die de jaren door hebben meegeleefd met de voortgang van het onderzoek alsook belangstellende gemeenteleden

die regelmatig vroegen ‘hoe het er voorstond’. Het verheugt mij dan ook dat het resultaat van een periode studie nu zichtbaar is. Ik dank drs. O van Dijk te Putten voor zijn bijdrage aan de vertaling van de samenvatting in het Engels. Ik noem ook ds. J. Plomp, emeritus-predikant te Putten, die in de laatste fase van het onderzoek zijn warme betrokkenheid toonde door regelmatig de helpende hand te bieden bij de tekstverwerking.

Verschillende jaren ben ik betrokken geweest bij het promovendiberaad van de Gereformeerde Bond. De bezinning op aspecten van de promotiestudie alsook de gesprekken over de opzet en de voortgang van mijn onderzoek hebben mij gestimuleerd om door te gaan. Ik dank het hoofdbestuur van de Gereformeerde Bond voor deze mogelijkheid en de betrokkenen bij het promovendiberaad voor hun meelesen en meedenken.

Bij de afronding van dit promotieonderzoek gaan mijn gedachten uit naar mijn ouders, die mij voorgingen in de liefdevolle betrokkenheid op Gods Woord en zijn dienst. Het is erg fijn dat mijn schoonouders het moment van mijn promotie wel mee kunnen maken.

Ik draag deze studie op aan mijn vrouw Gertruud en de kinderen. Heel hartelijk dank ik Gertruud voor de ruimte die ik kreeg om verschillende jaren intensief met de studie bezig te zijn. Ze stimuleerde me meer dan eens om door te gaan, maar gaf ook aan wanneer de tijd was aangebroken om de studeerkamer te verlaten. Dat was vaak het goede moment. Ik denk aan Frans, Samuel, Lydia, Annelinde, Jonathan en Reinier, voor wie het woord ‘studeerkamer’ een vertrouwde klank is. Ik was dikwijls in ‘de andere wereld’ van de puriteinen en dus minder beschikbaar voor hen dan ze graag wilden. Het is dan ook voor hen een mooi moment dat het boek over de puriteinen klaar is.

Putten, februari 2010

Inleiding

In het volumineuze spirituele geschrift van de Engelse puritein John Downname, *The Christian Warfare*, wijst de auteur aan de hand van de paulinische bijbelpassage Efeze 6:10-20 op de werkelijkheid van een geestelijke strijd in het leven van gelovigen:

Whereby hee giueth vs to vnderstand, that as soone as we seeke for assurance of saluation in Christ, and endeauour to serue the Lord in a holy and Christian life, wee are to prepare our selues for a combat, vnlesse we would suddenly be surprised. For the spirituall enemies of our saluation bandie themselue against vs as soone as we haue giuen our names vnto God, and taken vpon vs the profession and practice of Christianitie (...). And this is manifest by the example of Gods children from time to time, who although they liued in peace and securitie before they were intertained into Gods family, yet no sooner were they admitted to be of Gods household seruants but Satan and the World haue raged against them, labouring both by inward temptations and outward furie, either to withdraw them from Gods seruice by flattering inticements, or vtterly to destroy and ouerthrow them by open violence.¹

Volgens Downname wordt de geestelijke strijd actueel zodra het authentieke christenleven gestalte krijgt. Als vijanden worden Satan en de wereld gepresenteerd. Het blijkt dat deze samenwerkende tegenstanders twee tactieken toepassen. Ze kunnen optreden als geestelijke verleiders, maar ook een meer gewelddadige benadering hanteren. In beide gevallen bedoelen ze gelovigen af te brengen van de geloofsweg. Uitvoerig en gedetailleerd gaat Downname vervolgens in op de tactieken van de vijanden en op de noodzakelijke geestelijke weerstand van de gelovigen.

In puriteinse kring is via diverse publicaties uitvoerig aandacht besteed aan het thema van de spirituele geloofsstrijd. Dit onderzoek bespreekt een uitgebreide en gewogen selectie van deze geschriften en bedoelt hierdoor zicht te krijgen op zowel de plaats van de geestelijke strijd in de puriteinse spiritualiteit alsook op de pastorale begeleiding van christenstrijders die wordt voorgestaan. De genoemde geschriften geven ons namelijk zicht op een opvallend en significant thema uit de puriteinse spiritualiteit en ze hebben onmiskenbaar een pastoraal doel, dat we deels kunnen verklaren uit hun herkomst: meestal vonden ze hun oorsprong in de Woordverkondiging en dus in de context van de kerkdienst en het gemeentelven.

1 *The Christian Warfare*, London 1634, 1.

Spiritualiteit

Qua opzet begeeft deze studie zich op het terrein van de christelijke spiritualiteit, te zien als een verbijzondering van algemene spiritualiteit.² Een tweetal definities geeft ons zicht op de structuren ervan:

Christian spirituality concerns the quest for a fulfilled and authentic Christian life, involving the bringing together of the fundamental ideas of Christianity and the whole experience of living on the basis of and within the scope of the Christian faith.³

In deze omschrijving laat christelijke spiritualiteit de samenhang zien tussen de fundamentele opvattingen van de christelijke religie en het geheel van de daarop gebaseerde levenservaringen.

Een tweede definitie staat in dezelfde lijn maar brengt ook een eigen gezichtspunt in:

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.⁴

Deze definitie geeft aan dat christelijke spiritualiteit haar gestalte krijgt in de geestelijke omgang met de bijbel. De woorden ‘die gestalte krijgt in het leven voor Gods aangezicht’ geven aan dat de christelijke spiritualiteit van alle tijden is. De zinsnede ‘die wordt ingekleurd door tijd en omgeving’ wijst er echter op dat maatschappelijke, theologische en biografische factoren invloed uitoefenen op de verschillende historische gestalten van het christelijke spirituele leven, waardoor dit ook steeds een contextuele factor meedraagt.⁵

Uitgaande van beide bovengenoemde definities is de verbinding tussen bijbel, geloofsleer, Geest van God, geloofsleven en (kerk)historische context wezenlijk voor christelijke spiritualiteit. Terwijl de kern van het spirituele bestaan wordt gevormd door een leven voor Gods aangezicht, hebben de contextuele factoren van tijd en omstandigheden in de loop van de geschiedenis diverse uitingvormen van christelijke spiritualiteit naar voren gebracht. Eén daarvan is de spiritualiteit of vroomheid van het Engelse Puritanisme.⁶

2 Voor een omschrijving van spiritualiteit in algemene zin verwijzen we naar o.a. K. Waaijman, *Spiritualiteit. Vormen, grondslagen, methoden*, Kampen/Gent 2000, 3-8, 310.

3 A.E. McGrath, *Christian Spirituality: An Introduction*, Oxford 1999, 2.

4 A. de Reuver, *Verborgene omgang. Sporen van spiritualiteit in Middeleeuwen en Nadere Reformatie*, Zoetermeer 2002, 16.

5 Voor de verbanden tussen spiritualiteit, theologie en geschiedenis verwijzen we vooral naar publicaties van P. Sheldrake: *Spirituality and History: Questions of Interpretation and Method* (revised edition), New York 1995; *Spirituality and Theology: Christian Living and the Doctrine of God*, London 1998; *A Brief History of Spirituality*, Oxford 2007.

6 Het begrip ‘vroomheid’ was tot ver in de twintigste eeuw gangbaar. Het onthult een religieuze grondhouding van eerbiedige aanhankelijkheid aan God, die het totale leven alsook alle lagen van het menselijke gedrag omvat. Zo valt het samen met christelijke spiritualiteit. Het grondwoord ‘devotie’ roept enerzijds een houding van

Puritanisme

Op het uitgestrekte veld van de christelijke spiritualiteit stelt deze studie een zeer bepaald en pregnant thema uit de puriteinse spiritualiteit aan de orde. De puriteinse stroming streefde in het vroegmoderne Engeland naar hervorming van het persoonlijke leven en van daaruit naar hervorming van gezin, gemeente, kerk en samenleving. Wetenschappelijk onderzoek heeft regelmatig aandacht gevraagd voor de kwestie van de meest adequate definiëring van het Puritanisme, maar heeft daarbij aangegeven dat het moeilijk is de precieze contouren van de puriteinse beweging in beeld te brengen. Vanwege deze complexiteit is er momenteel dan ook niet meer de pretentie om tot een definitieve analyse te komen, hoewel men de maatschappelijke, politieke en religieuze context van de beweging aanzienlijk scherper in kaart heeft gebracht.⁷

Aangezien het onderzoek zich lange tijd sterk richtte op de sociaal-economische, politieke en kerkelijke aspecten van het Puritanisme, bleven de theologische en vooral de spirituele kenmerken ervan onderbelicht.⁸ Hoewel de laatste decennia hierin een duidelijke verandering en verbetering te zien geven, is deze historiografische constatering opmerkelijk, want verschillende onderzoekers hebben aangegeven dat de puriteinse stroming sterk werd gestempeld door haar spiritualiteit.⁹ We zouden ook haar systematische theologie kunnen noemen, maar op

innige toewijding en overgave op, anderzijds opent zij het veld van uiterlijke praktijken als rituelen, plaatsen en voorwerpen. Vroomheid en devotie worden nu gevoegd onder het bredere begrip 'spiritualiteit'. Zie: Waaijman, *Spiritualiteit*, 343-349, 358-363. In het kader van spiritualiteit-historisch onderzoek is het naar onze mening goed mogelijk om het begrip 'vroomheid', waar nodig, te blijven gebruiken, terwijl in de bespreking van bepaalde geloofspraktijken ook de term 'devotie' kan worden gemeld.

7 B. Hall, 'Puritanism: the Problem of Definition', in: G.J. Cuming (ed.): *Studies in Church History* 2, London 1965, 283-296; P. Christianson, 'Reformers and the Church of England under Elizabeth I and the Early Stuarts', *Journal of Ecclesiastical History* 31, (1980), 463-484; P. Collinson, 'A Comment Concerning the Name Puritan', *ibid.*, 485-487; P. Lake, 'Puritan Identities', *ibid.*, 35, (1984), 1-25; P. Collinson, *The Puritan Character: Polemics and Polarities in Early Seventeenth Century English Culture*, Los Angeles 1989; P. Lake, 'Defining Puritanism-again?', in: F.J. Bremer (ed.), *Puritanism: Atlantic Perspectives on a Seventeenth-Century Anglo-American Faith*, Boston 1993, 3-30; J. Spurr, *English Puritanism, 1603-1689*, Basingstoke 1998, 3-8; D. Brautigam, 'Prelates and Politics: Uses of 'Puritan', 1625-1640', in: L.L. Knoppers, *Puritanism and Its Discontents*, Newark/London 2003, 49-67; P. Lake, 'Anti-Puritanism: The Structure of a Prejudice', in: K. Fincham, idem (eds.), *Religious Politics in Post-Reformation England: Essays in Honour of Nicolas Tyacke*, Woodbridge 2006, 80-98.

8 G. Rupp, 'A Devotion of Rapture in English Puritanism', in: R.B. Knox (ed.), *Reformation, Conformity and Dissent: Essays in Honour of Geoffrey Nuttall*, London 1977, 119; P. Lewis, *The Genius of Puritanism*, Haywards Heath 1977, 11-18; B.G. Armstrong, 'Puritan Spirituality: The Tension of Bible and Experience', in: E.R. Elder (ed.), *The Roots of the Modern Christian Tradition*, Kalamazoo 1984, 232. Voor de historiografie van het Puritanisme o.a.: P. Lake, 'The Historiography of Puritanism', in: J. Coffey, P.C.H. Lim (eds.), *The Cambridge Companion to Puritanism*, Cambridge 2008, 346-371.

9 G.F. Nuttall, *The Holy Spirit in Puritan Faith and Experience*, Oxford 1946 (reprint, Chicago 1992), passim; J.C. Brauer, 'Reflections on the Nature of English Puritanism: Three Interpretations', *Church History* 23, (1954), 100-102; R.L. Greaves, 'The Nature of the Puritan Tradition', in: Knox (ed.), *Reformation, Conformity and Dissent*, 256-258; C.E. Hambrick-Stowe, *The Practice of Piety: Puritan Devotional Disciplines in Seventeenth-Century New England*, Chapel Hill 1982, 3-4, 23vv; Brauer, 'Types of Puritan Piety', *Church History* 56, (1987), 39-40; D.D. Wallace, *The Spirituality of the Later Puritans. An Anthology*, Macon 1987, xi-xii; J.I. Packer, *A Quest for Godliness: The Puritan Vision of the Christian Life*, Wheaton 1990, 28; K. Deppermann, 'Der englische Puritanismus', in: M. Brecht (ed.), *Geschichte des Pietismus I: Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*, Göttingen 1993, 27-29; D. Sceats, *The Experience of Grace: Aspects of the Faith and Spirituality of the Puritans*, Cambridge 1997; K.M. Kapic, R.C. Gleason (eds.), *The Devoted Life: An Invitation to the Puritan Classics*, Downers Grove 2004, 24-26; J.S. Yuille, *Puritan Spirituality: The Fear*

dit terrein lijkt ze geen opvallende bijdrage te hebben geleverd, omdat ze overwegend het (orthodox) gereformeerde spoor volgde.¹⁰ Haar bijdrage ligt vooral in de praktische toespitsing van de theologie. Het Puritanisme kenmerkte zich door de systematische theologie meestal niet geïsoleerd in te brengen, ofwel als een formele fundering van zijn geloofsovertuiging ofwel in een expliciet polemische setting, maar vertaald in een stijl van *practical divinity*. Dit hield in dat puriteinse predikanten en schrijvers (orthodox) gereformeerde theologische opvattingen van de kathedra op de kansel brachten en via de kerkelijke Woordverkondiging pastoraal vertaalden naar de geestelijke *Sitz im Leben* van hun hoorders c.q. lezers, als stimulans om hun bekering en levensheiliging na te streven.¹¹ De eigen bijdrage van de puriteinse beweging ligt dus veeleer, zowel individueel als collectief, in haar pastoraal-psychologische en ethische begeleiding van het religieuze leven, kortom in de bevordering van een authentieke vroomheid, en op dit terrein heeft ze in de vroegmoderne tijd en later dan ook aanzienlijke internationale invloed uitgeoefend.¹²

De puriteinse spiritualiteit stond in relatie met de vroegmoderne Engelse kerkelijke en maatschappelijke werkelijkheid waarin puriteinse vromen leefden en ze kreeg een praktische doorwerking in hun streven naar kerkelijke en maatschappelijke hervorming, maar ons onderzoek zal duidelijk maken dat ze daarin niet geheel opging. We menen dan ook dat een onderzoeksfocus op de spirituele aanpak van het Puritanisme deze beweging anders benadert dan de systematisch-theologische en historisch-sociologische invalshoek dat doen en het onderzoek naar de specifieke betekenis van deze vroegmoderne Engelse protestantse hervormingsbeweging aanzienlijk verder helpt.¹³

of God in the Affective Theology of George Swincock, Milton Keynes/Waynesboro 2007, 3, 13-17, 214-218; C.E. Hambrick-Stowe, 'Practical Divinity and Spirituality', in: Coffey, Lim (eds.), *Cambridge Companion to Puritanism*, 191-205.

10 Deppermann, 'Der englische Puritanismus', 29. Voor de theologische contouren van het Puritanisme vooral: D.D. Wallace, *Puritans and Predestination: Grace in English Protestant Theology, 1525-1695*, Chapel Hill 1982; idem, 'Puritan Polemic Divinity and Doctrinal Controversy', in: Coffey, Lim (eds.), *Cambridge Companion to Puritanism*, 206-226.

11 P. Lake, *Moderate Puritans and the Elizabethan Church*, Cambridge 1982, 116, 167-168; F.J. Bremer, *Puritanism: A Very Short Introduction*, Oxford 2009, 12, 44.

12 Bijv. W.J. op 't Hof, 'De Internationale Invloed van het Puritanisme', in: W. van 't Spijker, R. Bisschop, idem, *Het puritanisme. Geschiedenis, theologie en invloed*, Zoetermeer 2001, 271-384; J. Coffey, 'Puritan Legacies', in: idem, Lim (eds.), *Cambridge Companion to Puritanism*, 327-345.

13 In reactie op een sterk piëtistische interpretatie van het Puritanisme onderstreept W.J. van Asselt de theologische aspecten ervan. Het Puritanisme vormde deel van de theologische traditie van het westen en in het bijzonder van de postreformatorische beweging. Het verwerkte vruchten van humanistisch taalonderzoek en maakte gebruik van rooms-katholieke theologische methoden. Verder weerspiegelde de beweging ook een veelkleurigheid aan genres. Zie hiervoor zijn: 'Puritanism Revisited: Een poging tot evaluatie', *Theologia Reformata* 44, (2001), 227-232. Hoewel ook in ons onderzoek duidelijk wordt dat de theologische component van het Puritanisme van wezenlijk belang is, hebben we daarmee niet de diepste kern van de beweging getraceerd. Terecht stelt W. van 't Spijker: 'Niettemin zouden we de scala van criteria willen aanvullen omdat, naar het lijkt, de geboden reeks te veel toegesneden is op de theologie en dan nog wel de theologie zoals deze aan de universiteiten werd bedreven. Puritanisme is meer dan theologie. (...) Inderdaad werd zo het puritanisme ook tot een vroomheidsbeweging'. Zie zijn: 'Puriteinen op de Agenda', *Theologia Reformata* 44, (2001), 243-244. In plaats van het Puritanisme ook een vroomheidsbeweging te noemen, zouden we de vroomheid als de kern ervan willen beschouwen.

Eerder onderzoek naar de puriteinse spiritualiteit

Wetenschappelijk onderzoek heeft diverse thema's uit de puriteinse spiritualiteit naar voren gebracht of geanalyseerd. Verschillende studies hebben duidelijk gemaakt dat 'beking' (*conversion*) en 'wedergeboorte' (*regeneration*) als aanduiding van het begin van het spirituele leven kernbegrippen vormen in de puriteinse vroomheid.¹⁴ Om de juiste geestelijke omgang met God en Christus te beoefenen, is innerlijke levensvernieuwing noodzakelijk. Deze existentiële levensverandering gaat gepaard met een in diverse puriteinse geschriften voorkomende notie: de zogeheten 'voorbereidende genade' (*preparation of grace*), waarbij de overtuiging van schuld en het daaropvolgende berouw de zondaar in de juiste positie en vooral tot de juiste dispositie brengen om het heil van vergeving en vernieuwing te ontvangen.¹⁵

In het onderzoek is verder naar voren gekomen dat de gemeenschap met Christus een centraal gegeven vormt binnen de puriteinse spiritualiteit. Deze komt tot stand door de activiteit van de Geest, via de weg van het geloof.¹⁶ Vanwege de even centrale betekenis van het geloof en de geloofszekerheid zijn deze aspecten ook aan een onderzoek onderworpen.¹⁷ Diverse studies bespreken belangrijke

14 De eerste is: W. Haller, *The Rise of Puritanism*, New York 1938, 83vv. Aangezien Hallers onderzoek een sterk literaire spits heeft, werkt hij deze noties theologisch en spiritueel niet uit. Dat gebeurt wel in het latere onderzoek. De puriteinse noties van wedergeboorte en beking zijn vooral geanalyseerd in twee studies. Allereerst: L.B. Tipson, *The Development of a Puritan Understanding of Conversion*, dissertatie Universiteit Yale, 1972. Tipson wijst op de grote invloed van William Perkins (189vv). Als tweede noemen we: C. L. Cohen, *God's Caress: The Psychology of Puritan Religious Experience*, New York 1986. Het belang van Cohens studie is zijn aandacht voor verschillende psychologische aspecten van het puriteinse bekeringsproces (3-111). Een recente analyse van de visie op beking bij de vooraanstaande Richard Baxter (1615-1691) vinden we bij: T.K. Beougher, *Richard Baxter and Conversion: A Study of the Puritan Concept of becoming a Christian*, Fearn 2007. Voor de fundamentele betekenis van beking in egodocumenten: O.C. Watkins, *The Puritan Experience: Studies in Spiritual Autobiography*, London 1972; P. Caldwell, *The Puritan Conversion Narrative: The Beginnings of American Expression*, Cambridge 1983.

15 Vooral: N. Pettit, *The Heart Prepared: Grace and Conversion in Puritan Spiritual Life*, New Haven 1966 (second edition, 1989), 48-125. Volgens Pettit ontvangt de mens juist in de notie van de voorbereidende genade een eigen verantwoordelijkheid en inbreng om de verlossing tot realiteit te maken, een visie die eerder door P. Miller was gepropageerd ('Preparation for Salvation in Seventeenth-Century New England', *Journal of the History of Ideas* 4, (1943), 253-286) en door Pettit met enkele correcties is overgenomen. Latere studie heeft deze semipelagiaanse interpretatie van de puriteinse voorbereidende genade als onhoudbaar beschouwd en juist gewezen op het *sola gratia*-karakter ervan. Zie vooral: Cohen, *God's Caress*, 80-81.

16 J.J. Won, *Communion with Christ: An Exposition and Comparison of the Doctrine of Union and Communion with Christ in Calvin and the English Puritans*, dissertatie Westminster Theological Seminary, 1989; R.T. Jones, 'Union with Christ: The Existential Nerve of Puritan Piety', *Tyndale Bulletin* 41, (1990), 186-208. Enkele studies hebben de geloofsgemeenschap met Christus bij afzonderlijke puriteinen in kaart gebracht: P. de Vries, 'Die mij heeft liefgehad'. De betekenis van de gemeenschap met Christus in de theologie van John Owen (1616-1683), Heerenveen 1999; 'Union and Communion with Christ in the Theology of John Owen', *Reformed Theological Journal* 15, (1999), 77-96; J.S. Yuille, *The Inner Sanctum of Puritan Piety: John Flavel's Doctrine of Mystical Union with Christ*, Grand Rapids 2007; J.R. Beeke, M. Jones, 'A Habitual Sight of Him': *The Christ-centered Piety of Thomas Goodwin*, Grand Rapids 2009.

17 R.T. Kendall, *Calvin and English Calvinism to 1649*, Oxford 1979. In een vergelijking tussen Calvin, diens opvolger Beza, en enkele puriteinse vertegenwoordigers constateert Kendall een ingrijpend verschil. Terwijl Calvin voor de zekerheid van het geloof direct naar de universele betekenis van de dood en de opstanding van Christus verwees, konden Beza en de puriteinen dit vanwege hun beperkte verzoeningsleer niet meer doen. Zij verwezen zoekende gemeentelieden naar de kenmerken van het geloof. Hiertegenover staat de studie van J.R. Beeke, *Assurance of Faith: Calvin, English Puritanism, and the Dutch Second Reformation*, New York 1991. Beeke benadrukt de principiële continuïteit in geloofsleer en spiritualiteit tussen Reformatie, Gereformeerde

spirituele elementen van het christenleven, zoals de mystieke omgang met God, de bewegingen van het vrome hart, de rol van meditatie, de oriëntatie op Gods geboden, en de omgang met tegenslagen.¹⁸

Hoewel diverse aspecten van de puriteinse spiritualiteit inmiddels dus zijn geanalyseerd, zijn andere niet of nauwelijks voor het voetlicht gehaald. We denken hierbij aan de omgang met de bijbel, de ervaring van geestelijke verlating, de rol van het gebed, de aandacht voor huisgodsdienst, maar ook aan een thema dat in diverse geschriften ter sprake komt en in dit onderzoek onze aandacht vraagt: de geestelijke strijd.¹⁹

Geestelijke strijd

De puriteinse spiritualiteit concentreert zich allereerst op de initiële levensverandering. Uitgebreid brengen puriteinse geschriften hier spirituele noties ter sprake als de ontdekking van persoonlijke zonde, de noodzaak van berouw, de innerlijke levensverandering die wordt aangeduid als wedergeboorte of bekering, het geloof in Christus en het belang van vergeving. Voorts heeft de spiritualiteit betrekking

Orthodoxie en Puritanisme.

- 18 Vooral het onderzoek naar spirituele thema's bij John Owen (1616-1683) heeft zich de laatste jaren geïntensiveerd. Zie o.a.: S.B. Ferguson, *John Owen on the Christian Life*, Edinburgh 1987; De Vries, 'Die mij heeft liefgehad'; K.M. Kavic, *Communion with God: The Divine and the Human in the Theology in John Owen*, Grand Rapids 2007; B.K. Kay, *Trinitarian Spirituality: John Owen and the Doctrine of God in Western Devotion*, Milton Keynes/Waynesboro 2007. Voor de omgang met God als centraal thema bij meerdere auteurs: W. van 't Spijker, 'Puritanisme: theologische hoofdlijnen en vertegenwoordigers', in: idem, Bisschop, Op 't Hof, *Het puritanisme*, 236-241, 244-247, 264-270. Een analyse van mystieke elementen in de geloofsomgang met God vinden we bij: J.D. Williams, *The Puritan Quest for Enjoyment of God: An Analysis of the Theological and Devotional Writings of Puritans in Seventeenth Century England*, dissertatie Universiteit Melbourne 1997. Andere noties binnen het kader van de geloofsomgang met God -de eerbied en het kindschap- treffen we aan bij: J.S. Yuille, *Puritan Spirituality*; J.R. Beeke, *Heirs with Christ: The Puritans on Adoption*, Grand Rapids 2008. Voor de bewegingen van het vrome hart bij verschillende puriteinse vertegenwoordigers zie men: P.R. Schaefer, *The Spiritual Brotherhood on the Habits of the Heart: Cambridge Protestants and the Doctrine of Sanctification from William Perkins to Thomas Shepard*, dissertatie Universiteit Oxford 1994; J.H. Primus, *Richard Greenham: Portrait of an Elizabethan Pastor*, Macon 1998, 101-125; K.L. Parker, E.J. Carlson, 'Practical Divinity': *The Works and Life of Revd Richard Greenham*, Aldershot 1998, 87-121; M.E. Dever, *Richard Sibbes: Puritanism and Calvinism in Late Elizabethan and Early Stuart England*, Macon 2000, 135-161. Voor de puriteinse meditatie: S.K.H. Chan, *The Puritan Meditative Tradition, 1599-1691: A Study of Ascetical Piety*, dissertatie Universiteit Cambridge 1986; J.R. Beeke, 'The Puritan Practice of Meditation', in: idem, *Puritan Reformed Spirituality*, Grand Rapids 2004, 73-100. De oriëntatie op Gods wet wordt besproken in: J.S. McGee, *The Godly Man in Stuart England: Anglicans, Puritans, and the Two Tables*, New Haven 1976. De omgang met tegenslagen komt aan de orde bij John Preston: I. Morgan, *Puritan Spirituality: Illustrated from the Life and Times of the Rev. Dr. John Preston* ..., London 1973.
- 19 We gaan niet afzonderlijk in op de kwestie in welke mate de puriteinse spiritualiteit homogeen genoemd kan worden. Deze kwestie is vooral naar voren gekomen in een artikel van J.C. Brauer: 'Types of Puritan Piety', *Church History* 56, (1987), 39-58. De auteur wil de diversiteit van het puriteins-spirituele spectrum aangeven, waarbij hij globaal tot vier stromingen komt: de nomistische, de evangelische, de rationele en de mystieke. De aandacht van Brauer gaat vooral uit naar de vierde stroming: de mystieke. Hoewel Brauer helder aangeeft dat de vroomheid van de puriteinen de nodige diversiteit kende, is het de vraag of de verschillende accenten zo schematisch kunnen worden gerubriceerd, zoals het nogal scherpe onderscheid dat hij aanbrengt tussen de gehoorzaamheid aan de geboden als accent van de eerste stroming en de nadruk op de geloofsverbondenheid met Christus van de tweede. Hij verdisconteert te weinig dat deze aspecten als twee kanten van dezelfde zaak werden beschouwd: de existentiële *unio cum Christo* uitte zich in daadwerkelijke gehoorzaamheid aan de geboden. We kunnen dan ook beter van een accentverschil spreken.

op het christenleven, zowel op de innerlijke als de uiterlijke kant ervan. Haar innerlijke gerichtheid treffen we aan bij de persoonlijke lezing en overdenking van de bijbel, bij meditatie en gebed, en de daarin beoefende gemeenschap met de trinitarische God. Bij haar uiterlijke gerichtheid denken we aan de zondagsheiliging, de betekenis van kerkdienst en prediking, de huisgodsdienst en de huwelijks- en arbeidsethiek.²⁰

In het kader van de innerlijke zijde van de puriteinse spiritualiteit wil dit onderzoek stilstaan bij een thema dat opmerkelijk vaak in geschriften verschijnt: de geestelijke strijd. Deze komt als gezegd reeds ter sprake rond de geloofsovergave, maar wordt vooral belicht in de voortgang van het christenleven. Hoewel de keuze voor de spirituele strijd de lens voornamelijk richt op de innerlijke kant van het christenleven, komen externe aspecten van het geloof eveneens aan de orde.

We hebben dit spirituele thema niet alleen gekozen vanwege de frequentie waarmee het in puriteinse geschriften verschijnt, maar ook om andere redenen. Ten eerste is in diverse studies aangegeven dat de puriteinse geloofsbeleving met behulp van de twee metaforen pelgrimage en strijd goed kan worden doorlicht.²¹ De klassiek-christelijke spirituele notie van pelgrimage, die in het laatmiddeleeuws Engeland een geografische toespitsing had gekregen in de bedevaartstochten naar verschillende heiligdommen, staat in de nieuwe puriteinse optiek voor de geestelijke levensweg van de gelovige naar de toekomstige stad van God.²² Daarmee verbonden krijgt het aspect van de strijd een persoonlijke, existentiële toespitsing. De route door het aardse bestaan is vanwege uitwendige tegenstanders als de duivel en de wereld vol gevaren. Bovendien bevindt zich in de pelgrim zelf het 'vlees': de zondige gevoelens en verlangens die, ondanks de fundamentele geestelijke transformatie van de gelovige, invloed blijven uitoefenen. Geestelijke weerstand is dan ook noodzakelijk. De samenhangende metaforen pelgrimage en strijd bieden dus twee belangrijke karakteristieke gezichtspunten om de puriteinse spiritualiteit in beeld te brengen. Pelgrimage maakt duidelijk dat de gelovige op weg is naar de hemelse volmaaktheid en daarom een principiële afstand in acht dient te nemen ten aanzien van zijn leefwereld. De geestelijke strijd verwijst naar de spanningsvolle werkelijkheid waarin het christenleven staat. In de puriteinse optiek wordt namelijk zwaar getild aan de wereldse verleidingen tot zonde, maar evenzeer aan de innerlijke neiging om aan deze verleidingen toe te geven. Men neemt ook het gevaar van geestelijke moedeloosheid en wanhoop zeer serieus, aangezien de blijvende invloed van de zonde aanleiding kan zijn voor de gelovige om te twijfelen aan zijn persoonlijke heilsparticipatie en te vrezen voor Gods toekomstige oordeel. De gelovige dient in staat te zijn zich tegen dit alles te verweren.

De tweede reden om de geestelijke strijd tot onderwerp van ons onderzoek te

20 I. Green, *Print and Protestantism in Early Modern England*, Oxford 2000, 239-371. Green geeft een uitgebreid overzicht van de verschillende protestantse en puriteinse bronnen. Voor de interne en externe kant: Hambrick-Stowe, 'Practical Divinity and Spirituality', in: Coffey, Lim (eds.), *Companion to Puritanism*, 198-204.

21 Haller, *Rise of Puritanism*, 141vv; Hambrick-Stowe, *Practice of Piety*, 29; Wallace, *Spirituality of the Later Puritans*, xvi; McGrath, *Christian Spirituality*, 95-96.

22 Hambrick-Stowe, *Practice of Piety*, 54vv. Hij noemt pelgrimage 'the principal metaphor running through Puritan spirituality and devotional practice' (54); N.H. Keeble, 'To be a Pilgrim: Constructing the Protestant Life in Early Modern England', in: C. Morris (ed.), *Pilgrimage: The English Experience from Becket to Bunyan*, Cambridge 2002, 238-256.

maken is dat deze spirituele notie nog niet afzonderlijk is onderzocht. Het is bovendien methodologisch goed mogelijk om ons expliciet te richten op de geschriften die de spirituele confrontatie bespreken. Het is eerder merkwaardig dat dit nog niet op grotere schaal is gebeurd, want, hoewel pelgrimage en strijd in spiritueel opzicht samenhangen, stellen puriteinse geschriften het spirituele conflict meestal afzonderlijk aan de orde.

Ten derde biedt dit spirituele thema een heldere doorkijk naar de theologische, maatschappelijke en antropologisch-psychologische aspecten van de puriteinse positie in hun onderlinge samenhang. De geestelijke strijd brengt niet alleen de overmacht van Gods trinitarische genade naar voren, maar ook de verantwoordelijkheid van de christenstrijder. Besproken wordt hoe Gods primaire tegenstander, Satan, op de gelovige inwerkt en met welke middelen weerstand kan worden geboden. In het gevecht met de wereld krijgen we van binnenuit zicht op de context van de puriteinse christen als burger van de Engelse, vroegmoderne kerkelijke en maatschappelijke wereld, terwijl de confrontatie met het vlees puriteinse antropologische en psychologische inzichten voor het voetlicht haalt.

Eerder onderzoek naar de puriteinse geestelijke strijd

Een enkele maal is inderdaad onderzoek gedaan naar de puriteinse visie op de geestelijke strijd. Aandacht verdient allereerst de dissertatie van P.F. Jensen, *The Life of Faith in the Teaching of Elizabethan Protestants*.²³ In deze studie komt de protestants-puriteinse visie op de geestelijke strijd niet afzonderlijk ter sprake, maar als onderdeel van de Engelse, postreformatorische verwoording van het geloofsleven. Om twee redenen heeft dit onderzoek betekenis. Ten eerste besteedt Jensen aandacht aan de positie van zowel de duivel als de zonde in de Engelse protestantse geloofsbeleving. Ten tweede vergelijkt hij de protestantse vroomheid uit de tijd van de Engelse hervorming met die uit de laatste decennia van de zestiende eeuw. Hij komt tot de slotsom dat zich in de loop van de tijd verschuivingen hebben voorgedaan. Terwijl aanvankelijk Gods genade werd benadrukt, kreeg in later tijd de menselijke activiteit steeds meer aandacht. Daarmee verbonden ontstond een gewijzigde visie op de Schrift. Eerst beschouwde men deze als getuigenis van het heil van Christus en het geloof in Hem; later werd de bijbel steeds meer gids voor een devotioneel leven. Als illustratie van een verschuivende protestantse spiritualiteit tekent Jensen ontwikkelingen in de visie op de geestelijke strijd met Satan en zonde. Aanvankelijk werd de vijand niet onderschat, maar niettemin in de schaduw gesteld van de kracht van het geloof in Christus. Later kreeg de tegenstander een steeds grotere plaats ten koste van een direct en helder getuigenis van de Overwinnaar. Bovendien gaf men steeds meer aandacht aan de verantwoordelijkheid en activiteit van de gelovige om de vijand te weerstaan.²⁴ Deze verschuivingen kunnen we met name onder puriteinen aantreffen. Voor ons

²³ Universiteit Oxford, 1979.

²⁴ *Life of Faith in the Teaching of Elizabethan Protestants*, 21-96, 174-286. Zie ook zijn beknopte, gelijklopende analyse in: *Using the Shield of Faith: Puritan Attitudes to Combat with Satan*, London 1995.

onderzoek is de vraag interessant of Satan in de loop van de tijd, ook in de periode na 1600, inderdaad als een tegenstander van steeds groter formaat naar voren komt, waardoor de spirituele strijd een heviger karakter krijgt. Ook de plaats van de menselijke verantwoordelijkheid komt in ons onderzoek voortdurend ter sprake, terwijl de betekenis van de bijbel voor de geestelijke strijd eveneens onze aandacht heeft.

Verschillende onderzoeken hebben zich op afzonderlijke puriteinen gericht. B.G. Zacharias bespreekt het thema van de geestelijke strijd bij William Gurnall: *The Embattled Christian: William Gurnall and the Puritan View of Spiritual Warfare*.²⁵ Zacharias plaatst citaten van deze auteur via een thematische insteek naast die van anderen. Op deze wijze krijgen we in kort bestek zicht op zijn achtergronden en verbanden alsook op de verschillende partijen in het geestelijke conflict. Toch vraagt Zacharias' onderzoek om zowel verbreding als verdieping. Verbreding omdat hij met name één auteur naar voren haalt en anderen slechts summier, via enkele citaten, ter sprake brengt, waardoor de verschillende puriteinse schrijvers over het geestelijke conflict te weinig in hun eigen bijdrage naar voren komen; verdieping omdat bij hem een chronologische bespreking ontbreekt, waardoor een echte vergelijking en eventuele (kerk)historische ontwikkelingen buiten beeld blijven. We krijgen dus te weinig zicht op de eigen plaats van Gurnall en de samenhang met andere auteurs uit puriteinse kring. Bovendien krijgt de vroegmoderne Engelse context nauwelijks aandacht.

Andere studies hebben zich op John Owen, één van de bekendste puriteinse vertegenwoordigers, gericht, zoals R.C. Gleason: *John Owen and John Calvin on Mortification: A Comparative Study in Reformed Spirituality* en S.M. Griffiths: *Redeem the Time: Sin in the Writings of John Owen*.²⁶ Uit deze onderzoeken blijkt dat Owen de geestelijke strijd tegen de zonde groot gewicht geeft. Hoewel beide studies bijdragen tot een nader verstaan van aspecten van de puriteinse geestelijke strijd, treft ons ook hier het nadeel van de beperking tot een enkele auteur. Onze opmerkingen bij de publicatie van Zacharias zijn dus ook van toepassing op de studies van Gleason en Griffiths. Het thema wordt bovendien of in de context van Owens zondebegrip of van een uitvoerige vergelijking met Calvin geplaatst. Daardoor blijven andere kanten van de geestelijke strijd die door andere auteurs uitvoerig zijn besproken, zoals de confrontatie met Satan en de wereld, buiten beschouwing en ligt er te veel nadruk op het systematisch-theologische profiel van de auteurs.

We noemen ook het artikel van F. Luttmer: 'Persecutors, Tempters and Vassals of the Devil: The Unregenerate in Puritan Practical Divinity'.²⁷ Luttmer geeft aan dat de geestelijke strijd een belangrijk element is van de puriteinse spiritualiteit. Na een beknopte algemene analyse laat hij het thema echter grotendeels rusten, omdat hij hoofdzakelijk aandacht heeft voor de verhouding tussen puriteinse vromen en hun medeburgers, door hen als de onbekeerden beschouwd. Deze schijngeelovigen werden door hun puriteinse medeburgers niet gezien als neutrale

25 Edinburgh 1995.

26 Bern/New York 1995; Fearn 2001.

27 *Journal of Ecclesiastical History* 51, (2000), 37-68.

dorps- of stadsgenoten, maar als handlangers van de duivel. Terwijl gelovigen zich bevrijd wisten uit de macht van Satan om vervolgens tegen hem te strijden, bevonden ongelovigen zich onder diens regime, waardoor een forse kloof zichtbaar werd. Onbekeerde medeburgers weerspiegelden op tweeërlei wijze satanische invloed. Ze konden door hun wereldse levensstijl puriteinse volksgenoten tot zonde verleiden, maar hen ook tegenstaan. Toch kwam dit laatste meestal niet in heftige vorm voor, want de mogelijkheid bleek te bestaan om ondanks diepgaande verschillen in levensopvatting vreedzaam met elkaar te leven. Dit nam echter niet weg dat de puriteinse spirituele analyse van onbekeerde volksgenoten bleef bestaan. Ook het artikel van Luttmer analyseert een bepaalde kant van de puriteinse visie op de geestelijke strijd, maar bespreekt haar als geheel slechts tot op zekere hoogte.

De meest recente en uitvoerige studie die de geestelijke strijd van de gelovigen ter sprake brengt, is die van N. Johnstone: *The Devil and Demonism in Early Modern England*.²⁸ Johnstone analyseert de voorstelling van Satan in de vroegmoderne Engelse godsdienstige, literaire en politieke cultuur. Dankzij reformatorische veranderingen werd Satan met name als een onzichtbare, geestelijke verleider gepresenteerd en werd hem een zodanig gewicht toegekend dat gelovigen slechts via een persoonlijke, levenslange strijd de overwinning konden behalen, waarbij de strijdmiddelen van Schriftkennis, inzicht in de diverse satanische intriges en gebed een cruciale rol speelden. Via verkondiging en geschriften oefenden protestantse predikers als *spiritual directors* van vrome zielen aanzienlijke invloed uit.²⁹ De betekenis van Johnstone's onderzoek ligt hierin dat het elementen van de Engelse protestantse visie op de geestelijke strijd in kaart brengt: de duivel als primaire tegenstander; verleiding als het allesbepalende gezichtspunt van zijn activiteit en kernelementen van geestelijke oppositie als geloofskennis, inzicht in tactieken van de tegenstander en gebed. Bovendien brengt Johnstone de context van de protestantse visie op de duivel en de geestelijke strijd goed in kaart door het wijdverbreide antikatholicisme en de politieke spanningen van de vroegmoderne Engelse samenleving te analyseren. Toch heeft ook zijn studie verbreding en verdieping nodig, want de geestelijke strijd komt alleen onder het gezichtspunt van de oppositie tegen Satan aan de orde, terwijl de relatie tot de wereld en de zondige verlangens in de gelovigen buiten beschouwing blijven. Bovendien komt de puriteinse presentatie van de geestelijke strijd grotendeels in het kader van de brede protestantse cultuur ter sprake, waardoor de eigen bijdrage van puriteinse auteurs te weinig uit de verf komt.

Het onderzoek tot nu toe heeft aangegeven dat de geestelijke strijd een kenmerkend element van de puriteinse spiritualiteit vormt, terwijl het aspecten van deze strijd heeft belicht en summier gerelateerd aan de vroegmoderne Engelse context. De tijd lijkt rijp om de puriteinse visie hierop aan de hand van een representatieve selectie geschriften zo volledig en helder mogelijk in beeld te brengen, want gezien het grote aantal publicaties heeft juist deze beweging het thema van de spirituele strijd in protestantse kring op de kaart gezet en het meest diepgaand besproken.

28 Cambridge 2006.

29 *Devil and Demonism in Early Modern England*, 60-142.

Afbakening

Om het onderzoeksveld overzichtelijk te houden, zijn bepaalde afbakeningen onmisbaar. Ten eerste komt de puriteinse spiritualiteit ter sprake onder het gezichtspunt van een afzonderlijk thema. Weliswaar heeft deze benadering als voordeel dat een uitvoerige analyse kan plaatsvinden, maar het nadeel kan zijn dat de puriteinse vroomheid via deze ene lens te beperkt of zelfs eenzijdig in beeld komt. In ons onderzoek wordt echter duidelijk dat de geestelijke strijd in nauwe verbinding staat met andere centrale aspecten van de puriteinse vroomheid, zoals de gemeenschap met Christus, de oriëntatie op de Schrift en op Gods heilsbeloften, de prediking en de rol van meditatie en gebed.

Ten tweede hebben we niet alle publicaties met betrekking tot het spirituele conflict onderzocht. We hebben gekozen voor een brede, representatieve selectie geschriften die volgens onze visie een goed inzicht geven in zowel de eigen puriteinse voorstelling van de geestelijke strijd als in de verschillende accenten die de auteurs leggen.

In de derde plaats komen vooral twee soorten spirituele geschriften aan de orde: tot boekvorm uitgewerkte preken, vaak verhandelingen (*treatises*) genoemd, en meer devotionele handboeken die aan dit specifieke onderwerp zijn gewijd. Voorts betrekken we ook een allegorie over de geestelijke strijd in ons onderzoek: John Bunyans *The Holy War*. Het betekent dat egodocumenten, zoals dagboeken en autobiografieën die de geestelijke strijd rechtstreeks vanuit de geloofservaring verwoorden, geen substantieel onderdeel van ons onderzoek vormen, al geeft het bekendste geschrift in dit genre, Bunyans *Grace Abounding to the Chief of Sinners*, een goede indruk. Niettemin komt de geestelijke strijd meer naar voren vanuit het oogpunt van predikers die dit thema via de Woordverkondiging bij gemeentelieden brachten en via geschriften een kring van lezers zochten dan vanuit het rechtstreekse getuigenis van puriteinse vromen. Reden voor deze keuze is dat geschriften over de geloofsstrijd met een homiletische achtergrond, die het overgrote deel vormden van wat hierover werd gepubliceerd, meestal afzonderlijk op deze thematiek ingingen. Doorgaans werden ze ook vaker herdrukt en leken daarmee invloedrijker dan andere publicaties.

De vierde beperking is een geografische. Hoewel de benaming 'Puritanisme' in strikt historische zin toegepast moet worden op de hervormingsbeweging op Engelse bodem, strekken de meeste onderzoekers het Puritanisme uit tot de gebieden Schotland en Noord-Amerika.³⁰ Om te voorkomen dat het onderzoeksveld van deze studie te breed wordt, beperken we ons tot de oorspronkelijke context van de puriteinse beweging.

De laatste afbakening geldt de tijdsperiode. We onderzoeken puriteinse geschriften over de geestelijke strijd in de periode 1587-1684, een tijdbestek van bijna een eeuw. Aan het begin staat een klein geschrift van William Perkins, de grondlegger van de piëtistische puriteinse beweging, terwijl we de periode afsluiten met Bunyans *The Holy War*. Het geschriftje van Perkins behoort tot de eerste

30 Zie bijv. F.J. Bremer, 'Puritan Studies: The Case for an Atlantic Approach', in: idem (ed.), *Puritanism*, xi-xvii.

publicaties over het thema van ons onderzoek; Bunyans strijdallegorie is één van de laatste. De genoemde periode valt voor een groot deel samen met dat van het optreden van de puriteinse beweging in Engeland, globaal gesproken de periode van 1560-1700, maar dekt niet het totale tijdsbestek.

Route van het onderzoek

Om de puriteinse geestelijke strijd in haar (kerk)historische en spirituele context te plaatsen, beginnen we ons onderzoek met een hoofdstuk over het Engelse protestantisme en Puritanisme in de periode c.1530-1625. Daarin schetsen we tevens de kernpunten van de puriteinse spiritualiteit. Het eerste hoofdstuk besluit met twee Engelse hervormers die over de geestelijke strijd hebben geschreven: Thomas Becon en John Bradford, van wie vooral de laatstgenoemde wordt beschouwd als de voorloper van de piëtistisch-puriteinse beweging.

In de hoofdstukken 2 tot en met 7 komt een representatieve selectie puriteinse bronnen over de geestelijke strijd aan de orde. Aan het begin van ieder hoofdstuk geven we aan waarom we tot de keuze van de desbetreffende auteur en zijn geschrift(en) zijn gekomen. Vanuit de geschriften proberen we zicht te krijgen op wat onder 'geestelijke strijd' wordt verstaan, waarbij we eerst de geestelijke vijanden ter sprake brengen en nagaan welke tactieken ze hanteren. Vervolgens analyseren we de christenstrijder en letten op zijn spirituele positie voor God, zijn mogelijkheden om de vijanden te verslaan en de relatie tussen zijn individuele verantwoordelijkheid en zijn afhankelijkheid van de hemel. Ten slotte kijken we naar het uiteindelijke resultaat en gaan na in hoeverre de uitkomst bepalend is voor de beschrijving van de spirituele confrontatie. In onze overwegend chronologische bespreking van de puriteinse bronnen zijn we benieuwd naar de mate van consistentie. Soms ontvangt de ene auteur meer aandacht dan de andere, afhankelijk van aspecten die we eerder signaleerden en nieuwe accenten die we tot dan toe niet zijn tegengekomen. Bij eventuele ontwikkelingen gaan we na of deze inherent zijn aan de spirituele voortgang van de puriteinse beweging of eerder verklaard moeten worden uit eigensoortige factoren bij de verschillende auteurs.

In het tweede deel van het onderzoek brengen we een systematische verdieping aan van het materiaal uit het eerste deel. In hoofdstuk 8 plaatsen we de besproken geschriften allereerst binnen de pastorale context van de puriteinse *practical divinity*, die zich richt op de geestelijke begeleiding van met name 'weak christians'. We gaan na welke factoren verantwoordelijk zijn voor de geestesgesteldheid van deze categorie, terwijl we ook de rol van de verbeelding in de pastorale begeleiding ter sprake brengen. In hoofdstuk 9 bespreken we het bijbelgebruik in de analyse van het geestelijke conflict, want de meeste onderzochte geschriften nemen hun uitgangspunt in tot de verbeelding sprekende Schriftgedeelten. Vanaf hoofdstuk 10 belichten we enkele aspecten uit de geanalyseerde geschriften systematisch en doen dat steeds aan de hand van enkele geselecteerde schrijvers. We beginnen met de geestelijke vijanden. We plaatsen Satan in de vroegmoderne Engelse context en gaan na of en hoe zijn positie en optreden als geestelijke verleider in de onder-

zochte bronnen zich ontwikkelen. Aan de hand van de tweede tegenstander, de wereld, tekenen we de ambivalente positie van puriteinse vromen in de vroegmoderne Engelse samenleving. Ook de derde vijand, het vlees, krijgt nader aandacht en brengt ons bij aspecten van de puriteinse antropologie en psychologie alsook bij het grote gewicht dat de auteurs aan de strijd tegen de persoonlijke zondige begeerten hangen. Hoofdstuk 11 richt de aandacht op de figuur van de christenstrijder. Hier komt met name de verhouding tussen Gods genade en de verantwoordelijkheid van de gelovige ter sprake. We stellen hier ook het perspectief van de komende triomf aan de orde. Deze blijkt niet alleen verankerd te zijn in de heilshistorische overwinning van Christus via kruis en opstanding, maar ook in de wedergeboorte als principiële heilsordelijke vernieuwing. Niettemin gaat aan de toekomstige triomf een intense strijd vooraf. In hoofdstuk 12 bespreken we afzonderlijk de satanische verleiding tot 'religious despair', een geestelijk gevaar waar vooral de genoemde 'weak christians' vatbaar voor zijn. Satan verleidt aanvankelijk tot zonde, maar vervolgens, wanneer het kwaad eenmaal zijn intrede heeft gedaan, tot geestelijke wanhoop. Als aanklager van de zondaar probeert hij Gods vergevende barmhartigheid te verduisteren, zijn toorn over het kwaad in het middelpunt te plaatsen en de heilsparticipatie van de gelovige in twijfel te trekken. Het blijkt dat de notie van geestelijke wanhoop gaandeweg meer aandacht krijgt. We onderzoeken of deze ontwikkeling inherent is aan de voortgang van de puriteinse spirituele traditie en gaan op die wijze dieper in op haar klimaat.

In het derde, vergelijkende en concluderende deel van ons onderzoek plaatsen we de puriteinse geestelijke strijd in een breder, spiritualiteit-historisch kader door in hoofdstuk 13 de puriteinse opvatting te vergelijken met wat laatmiddeleeuwse en (post)reformatorische auteurs hierover hebben geschreven. We sluiten af met hoofdstuk 14, waarin we de achtergrond van de puriteinse geestelijke strijd samenvatten en haar plaats bepalen als een vroegmoderne Engelse vorm van protestantse spiritualiteit.

I: HISTORISCH DEEL

PERIODE c. 1530-1625

De context van de puriteinse strijd: protestantisme en puritanisme in Engeland, c. 1530-1625

A. KERKHISTORISCHE CONTEXT

De Engelse reformatie

In november 1534 kreeg de Reformatie in Engeland officieel zijn beslag, toen het parlement koning Hendrik VIII (1509-1547) erkende als *Supreme Head* van de Engelse kerk. Daarmee was de verwerping van het pauselijke gezag en de breuk met Rome een feit. Duidelijker dan in andere Europese landen had de Engelse reformatie het karakter van een beslissing door een sterk centralistisch ingestelde autoriteit.¹

Tegelijk kunnen we spreken van een opkomende vroegreformatorische beweging. Van beslissende betekenis voor het ontstaan en de ontwikkeling van deze stroming was de continentaal-reformatorische invloed van Luther, die zichtbaar werd bij de bijbelvertaler William Tyndale (1494-1536), maar ook bij andere Engelse hervormers, vooral in het feit dat zij de rechtvaardiging door het geloof

1 G.W. Bernard, *The King's Reformation: Henry VIII and the Remaking of the English Church*, New Haven/London 2005; Marshall, *Religious Identities in Henry VIII's England*, Aldershot 2006, 1-19. De klassieke visie verklaarde de Engelse reformatie vooral als een beweging 'van onderop': de vroegreformatorische beweging won vanaf de jaren twintig van de zestiende eeuw, mede vanwege de vervallen staat van de middeleeuwse Engelse kerk, in snel tempo aanhangers. Reeds ten tijde van Elizabeth I (1558-1602) hadden de staatskerk en de samenleving een protestants karakter gekregen (vooral: A.G. Dickens, *The English Reformation*, Batsford 1964 (second edition, 1989)). Hiertegenover typeerde de 'revisionistische reactie' de veranderingen in de zestiende eeuw als een reformatie 'van bovenaf'. De Engelse reformatie was een beslissing van staatswege, stuitte bij het merendeel van de bevolking op verzet en voltrok zich als een langzaam proces, terwijl de Engelse kerk aan de vooravond van de Reformatie nauwelijks in een vervallen toestand verkeerde (C. Haigh, *English Reformations: Religion, Politics and Society under the Tudors*, Oxford 1993; E. Duffy, *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England c.1400-c.1580*, New Haven/London 1992 (second edition, 2005)). Recent 'postrevisionistisch' onderzoek heeft de vermeende tegenstelling tussen een hervorming 'van bovenaf' en die 'van onderop' achter zich gelaten (F. Heal, *Reformation in Britain and Ireland*, Oxford 2003, 3, 226; P. Marshall, *Reformation England 1480-1642*, London 2003, 27; W.I.P. Hazlett, *The Reformation in Britain and Ireland: An Introduction*, London/New York 2003, 37-72; E. Duffy, 'The English Reformation after Revisionism', *Renaissance Quarterly* 59, (2006), 720-731) en opnieuw aandacht gevraagd voor de invloed van een vroegreformatorische stroming aan het hof, aan de universiteiten alsook op lokaal en regionaal niveau (P. Marshall, A. Ryrie (eds.), *The Beginnings of English Protestantism*, Cambridge 2002, 1-14). Hoewel de Engelse reformatie uiteindelijk een 'howling success' werd (D. MacCulloch, 'The Impact of the English Reformation', *Historical Journal* 38, (1995), 152), is het overwegende standpunt dat deze vrij lange tijd nodig heeft gehad om haar definitieve beslag te krijgen. Voor een historiografisch overzicht o.a.: P. Collinson, 'The English Reformation, 1545-1995', in: M. Bentley (ed.), *Companion to Historiography*, London 1997, 336-360.

een centrale plaats gaven.² Hervormingsgezinden in hoge kringen beschouwden de huwelijksproblemen van de koning en de resulterende breuk met Rome als een kanaal om veranderingen door te voeren. Vooral de architect van de Engelse reformatie, aartsbisschop Thomas Cranmer (1489-1556), stuwde de kerk in protestantse richting.³ Hoewel Hendriks regering een voortgaande verwijdering van Rome en ontwikkelingen in reformatorische richting te zien gaf, werd de ruimte voor overtuigde protestanten door de *Six Articles Act* van 1539 ingeperkt. Als gevolg daarvan nam een groep radicale hervormers zijn toevlucht tot het Europese vasteland, terwijl ook de in Engeland blijvende hervormingsgezinden tijdens de jaren veertig in radicaler vaarwater terechtkwamen.⁴

Onder Edward VI (1547-1553) zette de Engelse reformatie door.⁵ In 1549 verscheen een nieuw boek voor de eredienst, het *Book of Common Prayer*; terwijl in 1553 het eerste officiële protestantse belijdenisgeschrift van de Engelse kerk, *The Forty-Two Articles*, werd gepubliceerd. Omdat de situatie gunstig was geworden, kwamen protestantse theologen van het Europese continent naar Engeland, onder wie de Straatsburgse hervormer Martin Bucer (1491-1551) en de Italiaanse theoloog Petrus Martyr Vermigli (1499-1562). De aanvankelijk lutherse invloed werd verdrongen door de Zwitserse, die vooral naar voren kwam in de hervormer uit Zürich, Heinrich Bullinger (1504-1575).⁶ De Zwitserse theologie schoof eveneens de rechtvaardiging op een centrale plaats, maar ze gaf ook de levensvernieuwing een zwaar accent.⁷

De regeringsperiode van koningin Maria Tudor (1553-1558) ging gepaard met een ombuiging in rooms-katholieke richting.⁸ In de golf van repressie die volgde

2 C.R. Trueman, *Luther's Legacy: Salvation and English Reformers 1525-1556*, Oxford 1994, 83-205; A. Ryrie, *The Gospel and Henry VIII: Evangelicals in the Early English Reformation*, Cambridge 2003, 134-145. Behalve op Luther wijzen we ook op de Engelse laatmiddeleeuwse protestbeweging van de lollarden. Deze stroming was weliswaar door verscheidene golven van repressie in de eerste decennia van de zestiende eeuw geen factor van betekenis meer, maar kon op diverse plaatsen zowel de ontvankelijkheid voor als de transmissie van een reformatorische boodschap bevorderen (R. Rex, *The Lollards*, Basingstoke 2002; F. Somerset, J.C. Havens, D.G. Pitard (eds.), *Lollards and their Influence in Late Medieval England*, Woodbridge 2003; R. Lutton, *Lollardy and Orthodox Religion in Pre-Reformation England: Reconstructing Piety*, Woodbridge 2006, 149vv). Ook het Engelse humanisme mogen we niet onvermeld laten. Vertegenwoordigers hiervan kritiseerden de huns inziens veelal uiterlijke ceremoniën van kerk en geloof, terwijl ze een terugkeer naar de bijbel als de bron van een persoonlijk geloof en een hoogstaande moraliteit bepleitten. (o.a. R. Rex, 'The Role of English Humanists in the Reformation up to 1559', in: N.S. Amos, A. Pettegree, H. van Nierop, *The Education of a Christian Society: Humanism and the Reformation in Britain and the Netherlands*, Aldershot 1999, 19-41; J. Woolfson (ed.), *Reassessing Tudor Humanism*, Basingstoke 2002; G.D. Dodds, *Exploiting Erasmus: The Erasmus Legacy and Religious Change in Early Modern England*, Toronto 2009).

3 Zie voor Cranmer vooral: D. MacCulloch, *Thomas Cranmer: A Life*, New Haven/London 1996.

4 Ryrie, *Gospel and Henry VIII*, 248-257.

5 D. MacCulloch, *Tudor Church Militant: Edward VI and the Protestant Reformation*, London 1999; C. Davies, *A Religion of the Word: The Defence of the Reformation under Edward VI*, Manchester 2002; K. Fincham, N. Tyacke, *Altars Restored: The Changing Face of English Religious Worship, 1547-c.1700*, Oxford 2007, 8-26.

6 D. MacCulloch, 'Heinrich Bullinger and the English-speaking World', in: P. Opitz, E. Campi (eds.), *Heinrich Bullinger: Life-Thought-Influence* (2 vols.) II, Zürich 2006, 891-934; C. Euler, *Couriers of the Gospel: England and Zurich, 1531-1558*, Zürich 2006.

7 D.D. Wallace, *Puritans and Predestination: Grace in English Protestant Theology, 1525-1695*, Chapel Hill 1982, 4-7.

8 E. Duffy, D. Loades (eds.), *The Church of Mary Tudor*, Aldershot 2006; W. Wizeman, *The Theology and Spirituality of Mary Tudor's Church*, Aldershot 2006; E. Duffy, *Fires of Faith: Catholic England under Mary Tudor*, New Haven/London 2009.

lieten diverse leidinggevende hervormers het leven, terwijl anderen hun toevlucht zochten op het vasteland van Europa en in centra als Frankfurt, Straatsburg en Genève terechtwamen, waar hun theologische en kerkelijke denken in die jaren belangrijke ontwikkelingen onderging.⁹ Dit had betekenis, aangezien diversen onder hen in de tijd van Elizabeth belangrijke kerkelijke posities innamen.

Periode 1558-1603

Onder vurige protestanten leefde de hoop dat met de regering van Elizabeth I (1558-1603) een nieuwe tijd zou aanbreken. Diverse maatregelen wezen namelijk op een verdergaande reformatie, zoals de verschijning in 1563 van de *Thirty-Nine Articles*, een nieuwe, toegespitste versie van de artikelen uit 1553. In deze reformatorische belijdenis werden de rechtvaardiging en de eeuwige verkiezing in voluit protestantse geest uitgesproken. Elizabeth had echter de intentie om een *via media* te bewandelen, wat in de leer een reformatorische koers betekende, maar in eredienst, liturgie en ambtsopvatting een op verschillende punten rooms-katholiek aandoende praktijk.

Met diverse onderzoekers kunnen we stellen dat de kerk onder Elizabeth theologisch een calvinistische geest ademde,¹⁰ hoewel deze hegemonie niet bij voorbaat een monopolie inhield. In de staatskerk werden namelijk niet alleen theologische en spirituele accentverschillen zichtbaar, maar waren ook anticalvinisten present.¹¹ Terwijl enerzijds steeds meer theologische publicaties de predestinatie en een daaraan verbonden *ordo salutis* naar voren brachten,¹² kwam anderzijds

9 Zie vooral: D.G. Danner, *Pilgrimage to Puritanism: History and Theology of the Marian Exiles at Geneva, 1555-1560*, Bern/New York 1999.

10 De invloed van Calvin in Engeland is ten tijde van Elizabeth, gezien het aantal uitgaven en herdrukken van zijn geschriften, aanzienlijk. Zie: R. Peter, J.F. Gilmont (eds.), *Bibliotheca Calviniana. Les Oeuvres de Jean Calvin publiées au XVI Siècle (III. Écrits Théologiques, Littéraires et Juridiques 1565-1600)*, Genève 2000; P. Collinson, 'England and International Calvinism 1558-1640', in: M. Prestwick (ed.), *International Calvinism, 1541-1715*, Oxford 1985, 197-223 (herdrukt in: Collinson, *From Cranmer to Sancroft*, London 2006, 75-100); A. Pettegree, 'The Reception of Calvinism in Britain', in: W.H. Neuser, B.G. Armstrong (eds.), *Calvinus Sincerioris Religionis Vindex*, Kirksville 1997, 267-289; 'The Spread of Calvin's Thought', in: D.K. McKim (ed.), *The Cambridge Companion to John Calvin*, Cambridge 2006, 207-225. Voor het calvinistische karakter van de kerk onder Elizabeth: N. Tyacke: 'Puritanism, Arminianism and Counter-Revolution', in: C. Russell (ed.), *The Origins of the English Civil War*, London 1973 (herdrukt in: Tyacke, *Aspects of English Protestantism, c. 1530-1700*, Manchester 2001, 132-156); F.G.M. Broeyer, *William Whitaker (1548-1595). Leven en Werk van een Anglocalvinistisch Theoloog*, Utrecht 1982, 23-24; Tyacke, *Anti-Calvinists: The Rise of English Arminianism, c.1590-1640*, Oxford 1987, 1; Wallace, *Puritans and Predestination*, 220; P. Collinson, *The Religion of Protestants: The Church in English Society 1559-1625*, Oxford 1982, 39-91; P. Lake, 'Calvinism and the English Church, 1570-1635', *Past and Present* 114, (1987), 32-76; K. Deppermann, 'Der Englische Puritanismus', in: M. Brecht (ed.), *Geschichte des Pietismus I: Der Pietismus von siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*, Göttingen 1993, 18; P. Lake, 'Predestinarian Propositions', *Journal of Ecclesiastical History* 46, (1995), 110-123; D. Como, 'Puritans, Predestination and the Construction of Orthodoxy in Early Seventeenth-Century England', in: P. Lake, M. Questier (eds.), *Conformity and Orthodoxy in the English Church, c.1560-1660*, Woodbridge 2000, 64-88; Heal, *Reformation in Britain and Ireland*, 340-346. Voor uitgebreide kritiek op de bovengenoemde positie vooral: P. White, *Predestination, Policy and Polemic: Conflict and Consensus in the English Church from the Reformation to the Civil War*, Cambridge 1992, xiii, 39-52, 62, 69-85. White spreekt van een breed spectrum van theologische gedachten.

11 Lake, 'Calvinism and the English Church', 44-45.

12 Deze term, die in ons onderzoek regelmatig wordt genoemd, stamt uit de protestantse scholastieke theologie

vanaf de jaren negentig van de zestiende eeuw voor het eerst kritiek op de calvinistische predestinatieleer aan de oppervlakte.¹³ Hoewel in formele zin dus een calvinistische consensus bestond, was er tegelijk een variëteit binnen deze theologische positiekeuze en een onderscheiden behoefte om deze stellingname te propageren, terwijl we tevens afwijkende stemmen moeten verdisconteren.¹⁴ Op grond hiervan is ook de ruimere benaming 'reformed consensus' verdedigbaar. Onderhuidse spanningsvelden konden in een andere context gemakkelijk uitgroeien tot verschillende en zelfs tegengestelde theologische en spirituele posities.¹⁵

Onder de teruggekeerde ballingen bevonden zich meer radicale hervormers die, vanwege scherpe kritiek op de huns inziens grote mate van continuïteit met het recente verleden, de hun aangeboden verantwoordelijkheid in het bestuur van de kerk niet konden aanvaarden. Andere teruggekeerden namen hun plaats in onder de geestelijke leidinggevenden om een nadere reformatie van de kerk te stimuleren.¹⁶ In de jaren zestig ontstond een ondergrondse oppositionele stroming met een radicaal karakter, die stem kreeg in de presbyteriaanse beweging. Deze combineerde de geestelijke vernieuwing met een extern gerichte 'precisianist strain': de strikte regulering van het christenleven, het kerkelijke leven en het volksleven volgens bijbelse lijnen. In de presbyteriaanse beweging kreeg de structurele reformatie van kerk en volk dus een zwaar accent. Hieraan ten grondslag lag een verbondsvisie waarin Gods specifieke relatie met Israël een voorbeeldfunctie krijgt voor de kerk: de heilsbeloften gaan gepaard met de roeping om persoonlijk en gezamenlijk gehoorzaam te zijn aan Gods geboden.¹⁷ De beweging propageerde de invoering van het presbyteriaanse systeem van kerkregering en andere hervormingen van de staatskerk, terwijl een eerste aanzet van een ondergrondse kerkstructuur werd gegeven.¹⁸ Elizabeth greep echter in door in 1573 te beginnen met de vervolging van de groeiende hervormingsbeweging. Niettemin bleven op

en verwoordt de causale samenhang tussen de verschillende componenten van het heil dat de zondige mens redt, zoals roeping, wedergeboorte, geloof, rechtvaardiging, heiliging en volharding. De *ordo salutis* kan men de persoonlijke uitwerking in de tijd van Gods eeuwige verkiezing noemen. Zie hiervoor: R.A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn principally from Protestant Scholastic Theology*, Grand Rapids 1985, s.v. 'ordo salutis'.

13 D. Hoyle, *Reformation and Religious Identity in Cambridge, 1590-1644*, Woodbridge 2007, 41-88.

14 De variëteit wordt benadrukt door: A. Milton, *Catholic and Reformed: The Roman and Protestant Churches in English Protestant Thought, 1600-1640*, Cambridge 1995; S.F. Hughes, 'The Problem of "Calvinism": English Theologies of Predestination c.1580-1630', in: S. Wabuda, C. Litzenger (eds.), *Belief and Practice in Reformation England: A Tribute to Patrick Collinson from his Students*, Aldershot 1998, 229-249; Como, 'Puritans, Predestination and the Construction of Orthodoxy in Seventeenth-Century England', 66-68, 87.

15 Lake, 'Calvinism and the English Church', 45; idem, 'Puritanism, Arminianism and Nicholas Tyacke', in: K. Fincham, P. Lake (eds.), *Religious Politics in Post-Reformation England*, Woodbridge 2006, 11-14.

16 P. Collinson, *The Elizabethan Puritan Movement*, London 1967, 61-70.

17 T.D. Bozeman, *The Precisianist Strain: Disciplinary Religion & Antinomian Backlash in Puritanism to 1638*, Chapel Hill 2004, 29-40.

18 Collinson, *Elizabethan Puritan Movement*, 131-138, 154, 218-239; S. Paas, *De Gemeenschap der Heiligen. Kerk en Gezag bij Presbyteriaanse en Separatistische Engelse Puriteinen 1570-1593*, Zoetermeer 1996, 135-146; 161-164. Voor de controverse tussen presbyterianen en conformisten: P. Lake, *Anglicans and Puritans?: Presbyterianism and English Conformist Thought from Whitgift to Hooker*, London 1988. Presbyteriaanse hervormers onderscheidten zich eveneens doordat ze in de jaren zeventig van de zestiende eeuw optimistisch waren over de participatie van vrome 'laity' in de plaatselijke kerkelijke regering. Later werden ze echter vanwege radicale stemmen sceptischer en pessimistischer. Zie hiervoor: P.I. Kaufman, *Thinking of the Laity in Late Tudor England*, Notre Dame 2004.

de reformatie van de kerk gerichte activiteiten van de puriteins-presbyteriaanse beweging bestaan, zoals *prophesyings*, samenkomsten waarin predikanten elkaar ontmoetten met het oog op bezinning en bemoediging, terwijl ook gemeenteleden hierbij werden betrokken, en *conferences*, bijeenkomsten die zich beperkten tot de geestelijkheid.¹⁹ Gaandeweg groeide een netwerk van presbyteriaanse contacten met de hoofdstad Londen als communicatiecentrum. Aan het eind van de jaren tachtig was de rol van de presbyteriaanse stroming, na diverse ronden van repressie onder aartsbisschop John Whitgift (1532-1604), grotendeels uitgespeeld.²⁰

Onder de opposanten van de Engelse staatskerk bevonden zich ook separatisten die de nadruk legden op een zuivere gemeente, waarin de noties van een heilig leven en gemeenschap van de gelovigen centraal stonden. Men verwierp de idee van een hoger gezag met beslissingsbevoegdheid.²¹ Het standpunt van de separatisten leverde discussie op met de presbyterianen, die een gevaarlijke radicalisering van hun eigen gedachten signaleerden, en riep ook de tot dan toe scherpste repressie van overheidswege op.

Puritanisme

In een schets van de Engelse, postreformatorische theologische en kerkelijke context gaan we afzonderlijk in op de aanduidingen 'puritein' en 'Puritanisme', omdat ons onderzoek zich richt op vertegenwoordigers van deze stroming.

Over de definitie ervan is reeds uitvoerig geschreven.²² Een eerste positie schetst op theologisch, spiritueel, ethisch en kerkordelijk gebied een scherp onderscheid tussen een oppositionele puriteinse beweging en een conformistische 'anglicaanse' stroming, waardoor de eerstgenoemde op meerdere terreinen een (te) sterke profilering krijgt.²³

Het contextuele onderzoek van de puriteinse beweging heeft een tweede benadering opgeleverd, die voor een meer congruent model kiest. Volgens deze visie werd de geloofsleer ten tijde van Elizabeth en Jacobus I (1603-1625) gekenmerkt door een calvinistische consensus en profileerde de puriteinse beweging zich ten tijde van Elizabeth niet zozeer door de aard als wel door de graad van haar godsdienstigheid, vooral door een sterk verlangen naar verdere hervormingen in kerkregering, liturgie en geloofspraktijk, terwijl ze onder Jacobus I een belangrijk aandeel kreeg in de brede protestants-calvinistische traditie van de staatskerk. De benaming 'puritein' was dan ook eerder een scheldwoord in de dagelijkse omgang met medeburgers of een literaire typering met polemische connotaties in de context van theater en toneel, dan de aanduiding van een welomschreven, coherente

19 Zie hiervoor: P. Collinson, J. Craig, B. Usher (eds.), *Conferences and Combination Lectures in the Elizabethan Church: Dedham and Bury St. Edmunds, 1582-1590*, Woodbridge 2003.

20 Collinson, *Elizabethan Puritan Movement*, 263-272, 391-396.

21 S. Brachlow, *The Communion of Saints: Radical Puritan and Separatist Ecclesiology 1570-1625*, Oxford 1988; Paas, *Gemeenschap der Heiligen*.

22 Voor de literatuur verwijzen we naar noot 7 van de inleiding.

23 O.a. J.F.H. New, *Anglican and Puritan: The Basis of their Opposition*, London 1964; J. S. McGee, *The Godly Man in Stuart England: Anglicans, Puritans, and the Two Tables*, New Haven/London 1976.

theologische en spirituele positie.²⁴ Hoewel deze contextuele visie de puriteinse positie in nauwe verbinding brengt met de kerkelijke en maatschappelijke omstandigheden, heeft ze als nadeel dat ze grotendeels voorbijgaat aan de eigen puriteinse theologische en spirituele identiteit.

In een derde visie wordt een tussenweg bewandeld. Tegenover de eerstgenoemde visie wordt ontkend dat er een totaliteit van exclusief puriteinse noties bestond; tegenover de laatstgenoemde opvatting worden duidelijke trekken van een eigen puriteinse stijl onderscheiden, zoals de ernst waarmee vooral de orthodox-gereformeerde leer van de predestinatie werd onderschreven, de nadruk op een existentiële vroomheid en een nauwgezette levenspraktijk. Hoewel deze derde visie dus een herkenbare puriteins-religieuze essentie wil onderscheiden, benadrukt ze dat de betekenis van de benaming 'puritein' het meest duidelijk wordt wanneer men haar poogt te verstaan vanuit het veelkleurige godsdienstige spraakgebruik van het vroegmoderne Engeland, zowel van representanten en medestanders als van tegenstanders.²⁵

In de lijn van de laatste visie kunnen we inderdaad enkele significante trekken van een eigen puriteinse positie ontdekken. Daarbij denken we allereerst aan de fundamentele plaats van de orthodox-gereformeerde leer van de predestinatie als diepste ondergrond van de genade. In de context van een globale 'calvinistische consensus' is het mogelijk de puriteinse eigenheid te typeren als 'experimental predestinarianism', in onderscheid van 'credal predestinarianism',²⁶ wat aangeeft dat de verkiezing niet alleen als een belijdenis fungeerde, maar via de *ordo salutis* werd gekoppeld aan een existentiële vroomheid en nauwgezette levenspraktijk. Tegelijk neemt de geloofsgemeenschap met Christus in de heilsorde de centrale plaats in. Deze *unio cum Christo*, die zich als vrucht van de bovengenoemde verkiezing en onder regie van Gods Geest realiseert via de weg van wedergeboorte en geloof, vormt aldus niet alleen de basis van maar ook de stimulans voor een hervormd christenleven dat uitwaaiert naar gezin, kerk en samenleving. Terwijl deze noties binnen de Engelse staatskerk als belijdenis naar voren kwamen, kregen ze binnen de puriteinse beweging een sterk spirituele toepassing en verwerking. We kunnen de nauwe verbinding tussen orthodox-gereformeerde theologie, *ordo salutis*, persoonlijke ervaring, praktische godsvrucht en disciplinaire inslag kenmerkend noemen voor de eigen puriteinse religieuze identiteit en cultuur.²⁷

24 Deze visie wordt vooral verwoord door P. Collinson: 'Comment Concerning the Name Puritan', *Journal of Ecclesiastical History* 31, (1980), 485-487; 'Ecclesiastical Vitriol: Religious Satire in the 1590s and the Invention of Puritanism', in: J. Guy (ed.), *The Reign of Elizabeth I: Court and Culture in the Last Decade*, Cambridge 1995, 150-170; 'Ben Johnson's *Bartholomew Fair*: The Theatre constructs Puritanism', in: D.L. Smith, R. Strier, D. Bevington (eds.), *The Theatrical City: Culture, Theatre and Politics in London, 1576-1649*, Cambridge 1995, 157-169; 'Antipuritanism', in: Coffey, Lim (eds.), *Cambridge Companion to Puritanism*, 19-33.

25 Vooral Lake heeft deze visie uitgewerkt: 'Puritan Identities', *Journal of Ecclesiastical History* 35, (1984), 112-123; 'Defining Puritanism-again?', in: F.J. Bremer (ed.), *Puritanism: Transatlantic Perspectives on a Seventeenth-Century Anglo-American Faith*, Boston 1993, 3-30; 'Religious Identities in Shakespeare's England', in: D.S. Castan (ed.), *A Companion to Shakespeare*, Oxford 1999, 57-85; idem, M. Questier (eds.), *The Antichrist's Lewd Hat: Protestants, Papists and Players in Post-Reformation England*, New Haven/London 2002, 483vv; 'Anti-Puritanism: The Structure of a Prejudice', in: Fincham, idem (eds.), *Religious Politics in Post-Reformation England*, 80-98.

26 Het onderscheid is van: R.T. Kendall (*Calvin and English Calvinism to 1649*, Oxford 1979, 10).

27 J. Spurr, *English Puritanism 1603-1689*, Basingstoke 1998, 6: 'The connection between theology and experience

Historisch gesproken werd de aanduiding ‘puritein’ voor het eerst gebruikt in de jaren zestig van de zestiende eeuw, als een soort scheldnaam voor hen die hervorming wensten van liturgie, ritueel en kerkinrichting. In de tijd erna kwam het streven naar verdere reformatie vooral naar voren binnen de presbyteriaanse beweging. Hoewel het presbyteriaanse hervormingsprogram van kerk en volk een brug te ver bleek, was het potentieel van de puriteinse beweging niet uitgeput. Weliswaar kozen sommigen de weg van het separatisme en gingen anderen die van het congregationalisme, waarbij alle nadruk op de zelfstandige plaatselijke gemeente viel, maar het merendeel schikte zich in een bepaalde conformiteit aan de bestaande praktijk. Men wilde binnen het raamwerk van de Engelse kerk, via prediking, pastoraat en geloofsondericht, werken aan de bekering en geestelijke opbouw van de gelovige, het gezin en de plaatselijke gemeente.²⁸ In deze fase kwam de nadruk te liggen op iets wat in de knop aanwezig was: de persoonlijke vroomheid en de reformatie van alle terreinen van het leven. Terwijl de puriteinse stroming een reformatie van de kerkelijke structuren noodgedwongen achterwege moest laten, werkte zij in haar piëtistische fase aan een hervorming van binnenuit, die uiteindelijk niet minder verstrekkend was dan die van de presbyteriaanse beweging.²⁹ Deze fase betekende een toenemende aandacht voor individuele ervaringen, introspectie en spirituele zelfdiscipline. De bij Richard Greenham (c.1540-1594) en William Perkins (1558-1602) beginnende traditie legde het accent op het innerlijke spirituele leven door de focus te richten op schuldbesef, bekering, geloof en geloofszekerheid, maar reguleerde deze innerlijkheid via dagelijkse devotionele activiteiten, zoals gebed, bijbellezen, vasten en huisgodsdienst, terwijl ook de praktische vormgeving van het christenleven met name op de terreinen van huwelijk, gezin en zondagsviering aandacht kreeg.³⁰ We kunnen spreken van een soort programma van spiritueel gestructureerd en gedisciplineerd leven dat al in de jaren tachtig van de zestiende eeuw, dus voor de ontbinding van de presbyteriaanse beweging, in gang was gezet.³¹ Ook de separatisten streefden dit na. Weliswaar waren zij buiten de Engelse kerk geraakt, maar zij vertoonden zoveel overeenkomsten in theologie en vroomheid dat zij in bredere zin tot de beweging gerekend moeten worden.³²

was crucial to puritanism’: C. Durston, J. Eales (eds.), *The Culture of English Puritanism, 1560-1700*, Basingstoke 1996, 8-9; K.M. Kapic, R.C. Gleason (eds.), *The Devoted Life: An Invitation to the Puritan Classics*, Downers Grove 2004, 24vv.

28 Voor deze gematigde stroming: P. Lake, *Moderate Puritans and the Elizabethan Church*, Cambridge 1982, passim. Het is niet altijd eenvoudig om de precieze scheidslijn aan te geven tussen gematigde puriteinen en andere Engelse predikers, die eveneens vanuit een protestants-calvinistische overtuiging de innerlijke hervorming van kerkleden nastreefden, een ‘domestication of the Reformation’, maar daarbij de gebreken van de kerk nauwelijks ter sprake brachten. Soms was de grens tussen Engelse protestantse hervormers en puriteinen eerder graauw dan principieel. M.H. Patterson bespreekt de voorbeelden van Thomas Becon, John Norden en Edward Dering (*Domestication the Reformation: Protestant Best Sellers, Private Devotion, and the Revolution of English Piety*, Madison/Teaneck 2007).

29 Collinson, *Elizabethan Puritan Movement*, 433.

30 Voor het disciplinair-ascetische element zie: M.M. Knappen, *Tudor Puritanism: A Chapter in the History of Idealism*, Chicago 1939, 341-346, 424-441; vooral: Bozeman, *Precisianist Strain*, 105-121.

31 M. Winship, ‘Weak Christians, Backsliders, and Carnal Gospellers: Assurance and the Pastoral Origins of Puritan Practical Divinity’, *Church History* 70, (2001), 462-481.

32 G.F. Nuttall, *The Holy Spirit in Puritan Faith and Experience*, Oxford 1946 (reprint, Chicago 1992), 9; Durston, Eales, ‘Introduction’, in: idem (eds.), *Culture of English Puritanism*, 31; Kapic, Gleason (eds.), *Devoted Life*, 17-

Terwijl het laatste decennium van de zestiende eeuw zich op politiek, economisch en sociaal gebied als een tijd van neergang kenmerkte, kunnen we op religieus vlak spreken van verandering en gisting. De presbyteriaanse beweging beleefde in deze jaren haar ontbinding, die werd veroorzaakt door toenemende repressie van hogerhand alsmede door interne polarisatie. Een nieuwe beweging van ‘moderate puritans’ accepteerde diverse uiterlijke vormen of ceremoniën zolang deze de bevordering van een doorgaande reformatie van individu en gemeente niet in de weg stonden. Op deze wijze kan men de piëtistisch-puriteinse beweging beschouwen als een ijverige subgroep binnen een kerk met een overwegend protestants-calvinistisch karakter.³³ Een reïntegratie van haar geloof en leven leek geen onmogelijkheid.

Vanwege een tweevoudige oorzaak lag institutionele incorporatie echter niet direct voor de hand. Allereerst was het niet eenvoudig om de dynamische essentie van het hervormingsgerichte Puritanisme te reduceren tot een piëtistisch accent op het innerlijk, waarbij elk individu was verbonden met zijn gezin en een kring van geestelijk gelijkgezinden. Ten tweede kwamen in de Engelse kerk juist in deze periode nieuwe ontwikkelingen op, die een voortgaande integratie van de gematigde puriteinse beweging dreigden te bemoeilijken. Binnen conformistische kring deed namelijk de gedachte opgeld dat een kerkregering door bisschoppen niet alleen een apostolische herkomst had, maar ook een goddelijke legitimatie (*ius divinum*). Bovendien vond aan de universiteit te Cambridge een controverser plaats die gevolgen had. Er ontstond beroering over opvattingen die ten diepste waren gericht tegen de leer van de predestinatie. In reactie stelde men de *Lambeth Articles* (1595) op, die op diverse punten een meer uitgesproken calvinistisch karakter vertoonden dan de *Thirty-Nine Articles* uit 1563.³⁴ Hoewel deze controverser een incidenteel karakter had en de heersende theologie weerspiegelde, bleek uit haar nawerking dat anticalvinistische opvattingen over de genade zich in de Engelse staatskerk profileerden. Opvallende vertegenwoordigers van deze onderstroom waren Lancelot Andrewes (1555-1626), John Overall (1560-1619) en Richard Hooker (1534-1600).³⁵

De genoemde controverser vormde deels een reactie op ontwikkelingen binnen de Engelse protestantse theologie van die periode. In dezelfde tijd dat deze theologie de grondstructuur vormde voor een vroomheid die zich concentreerde op de genade van God en voor een leven vanuit de *unio cum Christo*, onderging ze een, aan de toenmalige Europese universiteiten gangbare, scholastieke vormgeving.

18; D. Como, ‘Radical Puritanism, c.1558-1660’, in: Coffey, Lim (eds.), *Cambridge Companion to Puritanism*, 241-258.

33 Lake, *Moderate Puritans*; idem, *Anglicans and Puritans?*, 1-6.

34 Voor deze controverser, de uitkomst en de *Lambeth Articles*: H.C. Porter, *Reformation and Reaction in Tudor Cambridge*, Cambridge 1958, 277vv; Lake, *Moderate Puritans*, 201-243; Hoyle, *Reformation and Religious Identity in Cambridge*, 41-88.

35 Tyacke, *Anti-Calvinists*, 29-86; ‘Lancelot Andrewes and the Myth of Anglicanism’, in: Lake, Questier (eds.), *Conformity and Orthodoxy in the English Church*, 5-34; A. Milton, ‘Anglicanism by Stealth: The Career and Influence of John Overall’, in: Fincham, Lake (eds.), *Religious Politics in Post-Reformation England*, 159-177. Voor Hooker o.a. N. Voak, *Richard Hooker and Reformed Theology*, Oxford 2003. Voor een andere visie op Hooker: C.C. Simut, *Richard Hooker and his Early Doctrine of Justification*, Aldershot 2005; idem, *The Doctrine of Salvation in the Sermons of Richard Hooker*, Berlin/New York 2005.

Bij deze van oorsprong middeleeuwse methodische benadering ging het om een systematische ordening en doordenking van de diverse loci van de protestants-orthodoxe geloofsleer.³⁶ Een consequentie van deze systematisering was dat de predestinatie ruimere aandacht kreeg dan voorheen en uitgangspunt werd van een uitgewerkte *ordo salutis*. Geschriften van diverse continentaal-Europese (orthodox) gereformeerde theologen, zoals Theodore Beza (1519-1605), de reeds genoemde Vermigli, Hieronymus Zanchius (1516-1590) en Zacharias Ursinus (1534-1583), kwamen tijdens de laatste decennia van de zestiende eeuw in Engelse vertaling op de markt.³⁷ Terwijl systematische theologie en praktische vroomheid doorgaans onderscheiden terreinen vormden en respectievelijk aandacht kregen van de academicus en de predikant, bracht Perkins als de grondlegger van de puriteinse beweging ze in nauwe verbinding met elkaar. Hij was zowel een Engels orthodox-gereformeerd theoloog met een Europese reputatie als een vooraanstaand spiritueel auteur.

Periode 1603-1625

Puriteinen hadden de hoop op kerkreformatie niet laten varen. Toen de Schotse koning Jacobus VI in 1603 als Jacobus I ook de Engelse troon aanvaardde, kwam een stroom petitie op gang. De bekendste - de *Millenary Petition* - stelde diverse aspecten van de liturgie, kerkregering en praktijk van het kerkelijke leven onder kritiek. Ook bezwaren tegen afwijkingen in de leer, zoals anticalvinistische en crypto-katholieke opvattingen, die in het voorafgaande decennium waren opgekomen, werden herhaald.³⁸ Jacobus leek vatbaar te zijn voor de puriteinse kritiek toen hij in 1604 de *Hampton Court Conference* organiseerde: een soort rondetafelconferentie over de gebreken van de kerk.³⁹ Niettemin bleek het tegendeel waar: de vorst eiste absolute conformiteit aan de geloofsartikelen en het *Book of Common Prayer*, met als uiteindelijk gevolg dat voor 1607 rond de tachtig predikanten werden afgezet.

36 W.J. van Asselt, P.L. Rouwendal, et.al., *Inleiding in de Gereformeerde Scholastiek*, Zoetermeer 1998; C.R. Trueman, R.S. Clark (eds.), *Protestant Scholasticism: Essays in Reassessment*, Carlisle 1999; W.J. van Asselt, E. Dekker (eds.), *Reformation and Scholasticism: An Ecumenical Enterprise*, Grand Rapids 2001. Vooral: R.A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725*, (4 volumes), Grand Rapids 2003.

37 Beza's geschrift over de predestinatie kwam in 1576 in het Engels uit: *The Treasure of Truth, touching the Grounde Worke of Man his Salvation*, terwijl de *Loci Communes* van Vermigli in 1576 en 1583 verscheen, in 1583 in Engelse vertaling: *The Common Places*. Ursinus' *Doctrinae Christianae Compendium*, zijn uitleg van de Heidelbergse Catechismus, werd in 1585 en 1586 in Engeland gedrukt. De Engelse vertaling kwam in 1587 uit: *The Summe of Christian Religion*. Zanchius' *De Religione Christiana Fides* kwam in 1599 in Engelse vertaling op de markt (*H. Zanchius his Confession of Christian Religion*). Voor de continentale orthodox-gereformeerde theologische invloed op de puriteinse positie: Wallace, 'Puritan Polemic Divinity and Doctrinal Controversy', in: Coffey, Lim (eds.), *Cambridge Companion to Puritanism*, 206: 'Puritan theology was an episode in the larger story of international Reformed theology, albeit with its own nuances.'

38 Collinson, *Elizabethan Puritan Movement*, 448-454.

39 O.a. P. Collinson, 'The Jacobean Religious Settlement: The Hampton Court Conference', in: H. Tomlinson (ed.), *Before the Civil War: Essays on Early Stuart Politics and Government*, London 1983, 27-51.

De regeringsperiode van Jacobus I betekende kerkelijk een tijdperk van consensus en politiek van gematigdheid.⁴⁰ Niettemin ontstond er een puriteins-separatistische stroming die Engeland verliet, terwijl anderen de weg van het *semiseparatisme* opgingen. Als separatisten bepleitten deze laatstgenoemden een vrije, niet door een parochiestructuur bepaalde, gemeente van gelovigen, die zelfstandig samenkwamen. De typering *semiseparatisme* geeft aan dat men niet alleen de gemeenten van de Engelse kerk als ware gemeenten erkende, maar ook leden van de separatistische kerken toestond de diensten in de moederkerk bij te wonen.⁴¹

De meeste puriteinen kozen echter voor de weg van gematigdheid. Hoewel bepaalde ceremoniën in de Engelse kerk werden afgewezen, conformeerde men zich met het oog op hervorming: men onderstreepte het grote belang van de preekstoel voor de verkondiging van de zuivere leer en beoogde zo een bevordering van individuele en communale vroomheid. Op deze wijze werkte het gematigde Puritanisme van binnenuit en trok in deze periode sporen in kerk en gemeente.⁴² Dit succes was mede te verklaren uit het netwerk van opgebouwde relaties. Puriteinse predikers en een toegewijde kring van gemeenteleden ontmoetten elkaar veelvuldig rond de prediking, zowel op de zondagen als doordeweeks. Daaruit kwam een opmerkelijke convergentie tussen de agenda van puriteinse hervormers en de aspiraties van de Engelse kerk aan het licht. Zowel bisschoppen als gemeente-predikanten beschouwden het als hun voornaamste roeping om te preken en daarin verzoening en reformatie aan de orde te stellen, niet afscheiding of repressie van non-conformisten. We wijzen ook nog op de verbinding tussen predikanten en leden uit de *gentry*, de voorname stand die zich op de maatschappelijke ladder net onder de adel bevond. Hieruit kwamen de meeste beschermheren (*patrons*) van puriteinse voorgangers, die hen adviseerden en financierden. Aangezien diverse leden van de *gentry* regeringsposten bekleedden, vormde deze connectie tegelijk een verbinding met de lokale of regionale overheid. Aldus doemt ten tijde van Jacobus I het beeld op van een globale consensus tussen een aanzienlijk deel van de geestelijkheid, een kring van toegewijde gemeenteleden, en betrokken overheidspersonen, waarin puriteinse impulsen tot hervorming van individu, gezin en gemeente doorwerking konden vinden, maar waarin ook de status quo van de kerkelijke en politieke constellatie gehandhaafd bleef.⁴³ Het beleid van de koning werkte daaraan mee, want hij wilde weliswaar de radicalen uit de kerk verwijderen, maar tegelijk eenheid bevorderen door de eis tot liturgische uniformiteit niet strikt toe te passen.

Toch is dit beeld van consensus en gematigdheid niet volledig. De puriteinse beweging kon namelijk door haar eigenheid, vooral door haar nadruk op een gedisciplineerd religieus leven met besliste keuzes, lokale en regionale spanningen

40 P. Collinson, *The Religion of Protestants: The Church in English Society 1560-1625*, Oxford 1982; K. Fincham, P. Lake, 'The Ecclesiastical Policies of James I and Charles I', in: Fincham (ed.), *The Early Stuart Church, 1603-1642*, Basingstoke 1993, 23-49; D. Hirst, *England in Conflict, 1603-1660: Kingdom, Community, Commonwealth*, London 1999, 79-103.

41 Spurr, *English Puritanism*, 63-65.

42 Collinson, *Religion of Protestants*, 134.

43 Collinson, *Religion of Protestants*, 187.

oproepen.⁴⁴ In 1618 bereikten deze zelfs een nationaal niveau toen de koning zijn *Declaration of Sports* liet verschijnen, een verklaring waarin hij een te nauwgezette puriteinse zondagsviering tegenging. De plaatselijke kerkelijke gemeenten waren zo gemêleerd dat er meer dan eens schermutselingen waren tussen puriteinen en overige gemeenteleden, die varieerden van betrokkenen tot onverschilligen, crypto-katholieken (*church papists*) en mensen die andere geloofsopvattingen en levenspraktijken voorstonden.⁴⁵ Bovendien manifesteerde de puriteinse gematigdheid zich vooral onder relatief rustige maatschappelijke en kerkelijke omstandigheden. Bij veranderingen was het niet denkbeeldig dat matiging zou omslaan in een meer radicale stellingname. Ook het gematigde Puritanisme dankte zijn opkomst immers aan ontevredenheid met de huidige kerkelijke situatie. Hoewel zijn positie zich onderscheidde van de (semi)separatistische, kende het binnen eigen kring diverse contacten en dwarsverbindingen met deze bewegingen. Dit gaf aan dat men zich, ondanks de verschillende kerkelijke posities, verbonden wist in een gemeenschappelijk streven naar reformatie van kerk en samenleving.⁴⁶

Zolang de puriteinse stroming haar plaats kon innemen binnen de brede religieuze consensus van de Engelse kerk en de op eenheid gerichte politiek van Jacobus I, kon ze dus een vrij sterke invloed uitoefenen op gemeenten, kerk en samenleving. Zodra zij echter een meer radicale positie aannam, kreeg ze te maken met tegenstand, zowel van dat deel van de bevolking dat zich in zijn vrijheden beknot voelde als van het antipuriteins getinte koninklijke beleid.⁴⁷ Spanningen die in een periode van globale consensus latent aanwezig waren konden in andere omstandigheden uitgroeien tot scherpe tegenstellingen.

44 P. Collinson, *The Birthpangs of Protestant England: Religious and Cultural Change in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Basingstoke 1988, 137-141; 'Elizabethan and Jacobean Puritanism as Forms of Popular Religious Culture', in: Durston, Eales (eds.), *Culture of English Puritanism*, 32-58.

45 A. Walsham, *Church Papists: Catholicism, Conformity and Confessional Polemic in Early Modern England*, Woodbridge 1993; C. Haigh, *The Plain Man's Pathway to Heaven: Kinds of Christianity in Post-Reformation England, 1570-1640*, Oxford 2007.

46 Voor deze continuïteit tussen het Puritanisme ten tijde van Elizabeth en Jacobus I: J. Eales, 'A Road to Revolution: The Continuity of Puritanism, 1559-1642', in: Durston, Eales (eds.), *Culture of English Puritanism*, 184-210.

47 J. Spurr, *The Post-Reformation: Religion, Politics and Society in Britain 1603-1714*, Harlow 2006, 40-42.

B. SPIRITUELE CONTEXT

Engelse reformatie: bijbel, psalter, gebedenboeken

Binnen de protestantse geloofsleer en vroomheid kunnen we de betekenis van de bijbel vertaald vanuit de grondtaal nauwelijks overschatten. Vanaf de eerste Engelse vertaling van het Nieuwe Testament in 1526, verzorgd door Tyndale, zagen verschillende uitgaven van de complete bijbel het licht, zoals de bij puriteinen populaire *Geneva Bible* uit 1560, en de *King James-version* uit 1611.⁴⁸ Men beoogde bij de bevolking een spiritualiteit te stimuleren, waarin zij zich bijbelwoorden via lezing, studie en overdenking innerlijk toe-eigende. De puriteinse vroomheid concentreerde zich op een directe omgang met het Woord, maar richtte zich ook in toenemende mate op geschriften die de uitleg van een bijbelgedeelte combineerden met een al dan niet uitgebreide analyse van de kernbegrippen van het geloof. Meestal betrof het omgewerkte preken, maar soms ook verklaringen van bijbelgedeelten waarin de uitleg werd afgewisseld met diverse spirituele toepassingen.⁴⁹

Binnen het geheel van de Schrift kreeg het psalmboek dikwijls afzonderlijke aandacht. In 1599 verscheen de meest populaire berijming van dit bijbeldeel: de *Sternhold en Hopkins*-editie. Puriteinen stimuleerden het zingen van de psalmen, individueel en in gezinsverband, terwijl gebeden van psalmdichters als richtingwijzers werden beschouwd voor de persoonlijke gebedspraktijk.⁵⁰

Vanaf de jaren 1534-1535 verschenen de eerste gebedenboeken in de volkstaal, waarin protestantse trekken duidelijk aan het licht kwamen, zoals het weglaten van de gebeden tot Maria en de doden. Ook de officiële, op gezag van de vorst uitgegeven *primers*, die sinds 1545 in omloop waren, gaven een ontwikkeling in protestantse richting te zien. In de loop van de zestiende eeuw verschenen meerdere, specifiek protestantse gebedenboeken, die de noodzaak van het persoonlijke gebed voor de praktijk van de vroomheid onderstreepten.⁵¹ Speciale vermelding verdient het liturgische gebedenboek van de Engelse kerk, het *Book of Common Prayer*. Het droeg een enigszins ambivalent karakter: reformatorische opvattingen hadden er een plek naast rooms-katholiek aandoende liturgische gebruiken.

48 D. Daniell, *The Bible in English: Its History and Influence*, New Haven/ London 2003, 133vv.

49 J.R. Knott, *The Sword of the Spirit: Puritan Responses to the Bible*, Chicago 1980, passim; Spurr, *English Puritanism*, 171-187; I. Green, *Print en Protestantism in Early Modern England*, Oxford 2000, 42-168.

50 R.A. Leaver, 'Goostly Psalmes and Spirituall Songes': *English and Dutch Metrical Psalms from Coverdale to Utenhove, 1535-1566*, Oxford 1991; I. Green, "'All People that on Earth do dwell. Sing to the Lord with Cheerful Voice': Protestantism and Music in Early Modern England", in: S. Ditchfield (ed.), *Christianity and Community in the West: Essays for John Bossy*, Aldershot 2001, 148-164; B. Quitslund, *The Reformation in Rhyme: Sternhold, Hopkins and the English Metrical Psalter, 1547-1603*, Aldershot 2008. Voor de puriteinse praktijk: G. Mursell, *English Spirituality: From Earliest Times to 1700*, Louisville/London 2001, 300, 302.

51 H.C. White, *The Tudor Books of Private Devotion*, Madison 1951, 87-118, 166-196; C.C. Butterworth, *The English Primers, 1529-1545*, Philadelphia 1953; E. Duffy, *Marking the Hours: English People and their Prayers 1240-1570*, New Haven/London 2006, 147vv.

Niettemin stuwden de verschillende uitgaven de Engelse kerk ook liturgisch steeds verder in reformatorische richting.⁵²

Engelse vroegprotestantse spiritualiteit

Specifiek devotionele geschriften aan protestantse zijde bleven in de zestiende eeuw beperkt tot werken met betrekking tot gebed en meditatie. Tegelijk verschenen echter andere bronnen: preken, maar eveneens publicaties die, hoewel overwegend theologisch en polemisch van karakter, de grondtrekken van een eigen spiritualiteit vertoonden.

Grosso modo concentreerde de spiritualiteit van de vroege Engelse hervormers zich op de soteriologie, waarbij de rechtvaardiging een centrale plaats innam. Daaraan verbonden bracht men het rechtvaardigende geloof ter sprake. Als verlossend antwoord op de zonde van de mens had Christus in zijn dood en opstanding het heil verworven. Bij de rechtvaardiging velde God geen verdiend oordeel over de zondige mens, maar sprak hem vrij om het verzoeningswerk van zijn Zoon. Dit bevrijdende heil kon men zich niet toe-eigenen door goede bedoeelingen of prestaties, maar alleen nederig in geloof aanvaarden, door af te zien van eigen verdiensten en radicaal te vertrouwen op Christus' verlossingswerk. De aspecten van verzoening, rechtvaardiging en geloof hingen op deze wijze onlosmakelijk met elkaar samen, waarbij het ging om een existentiële relatie, de *unio cum Christo*. Daaruit kwam ook het nieuwe leven voort, een even wezenlijk aspect van de genade als de rechtvaardiging. We treffen dit niet alleen aan bij Tyndale, die van de vroege hervormers de ethische dimensies van het geloof het meest accentueerde, maar ook bij de anderen. Ook de eeuwige verkiezing stelde men aan de orde in het kader van de soteriologie, als onderstreping van het genadekarakter van geloof, rechtvaardiging en heiliging.⁵³

In de officiële documenten van de Engelse Reformatie kwam in grondlijnen dezelfde spiritualiteit naar voren. Zowel het *Book of Common Prayer* als het *Book of Homilies* en de *Forty-Two Articles* brachten de beslissende betekenis van de rechtvaardiging met haar uitwerking in de heiliging van het leven ter sprake. Bovendien treffen we hier de belijdenis van de genade in Christus aan, gerelateerd aan de betekenis van het geloof.⁵⁴

Periode 1560-1625

Terwijl de officiële documenten ten tijde van Elizabeth een gematigd calvinisme ademden, benadrukten allerlei leerstellig-polemische publicaties, tegen rooms-

52 MacCulloch, *Thomas Cranmer*, 410-421; R. Targof, *Common Prayer: The Language of Public Devotion in Early Modern England*, Chicago 2001, 14-56.

53 D.B. Knox, *The Doctrine of Faith in the Reign of Henry VIII*, London 1961, 1-71; Wallace, *Puritans and Predestination*, 6-7; Trueman, *Luther's Legacy*, 119-120, 149-150, 155, 196, 200; Bozeman, *Precisianist Strain*, 11-29.

54 *Documents of the English Reformation*, ed. G. Bray, Cambridge 1994; Knox, *Doctrine of Faith*, 138-265.

katholieke, semipelagiaanse opvattingen in, gaandeweg sterker de predestinatie om het genadekarakter van het heil te accentueren. Daarnaast wilde een groep predikers en schrijvers de officiële theologie in Woordverkondiging en geschrift, waaronder verschillende catechismussen die verbindingen legden tussen geloofsleer en geloofservaring, pastoraal bij de gemeente brengen. Deze groep pastorale auteurs bracht de orthodox-gereformeerde *ordo salutis* derhalve niet alleen theologisch-doctrinair naar voren, maar vooral via een daarop gebaseerde specifieke spiritualiteit.⁵⁵

Men beschouwde de eeuwige verkiezing als uitgangspunt, wat voor de spiritualiteit twee dingen betekende: de persoonlijk-existentiële betrokkenheid op het heil kwam volledig voort uit Gods genade, terwijl de heilszekerheid te midden van wisselende levensomstandigheden een vast fundament kende. Op deze wijze kwam de verkiezing als een bemoedigende werkelijkheid voor de gelovigen naar voren. De verwerping werd in de pastorale praktijk niet zozeer geponeerd als een voorafgaand eeuwigheidsbesluit, maar veelmeer als de toekomstige veroordeling van onbekeerden, wat vooral een appel tot geloof inhield. Terwijl men de persoonlijke verkiezing dus als diepste bron van troost tekende, kon niemand hierover rechtstreeks zekerheid vinden. Elke christen was voor zijn heilszekerheid namelijk aangewezen op het geloof in Christus, een element dat bij de vroege Engelse hervormers reeds sterk naar voren was gekomen. Als kerngegeven van de *ordo salutis* kreeg de *unio cum Christo* in vele publicaties de aandacht, waardoor de eeuwige verkiezing en de geloofsgemeenschap met Christus nauw met elkaar werden verbonden. Met de term 'effectieve roeping' (*effectual calling*) gaf men aan dat het heil daadwerkelijk beslag kreeg in het leven van de zondige mens. Via de verkondiging van het evangelie als roep tot het heil bracht Gods Geest een existentieel vernieuwingsproces op gang, doorgaans aangeduid met de naam 'wedergeboorte' (*regeneration*) of 'bekering' (*conversion*). Evenals bij de vroegste Engelse hervormers was ook de 'rechtvaardiging' (*justification*) van fundamenteel belang. Daarnaast bracht de geloofsgemeenschap met Christus vernieuwing van het leven, 'heiliging' (*sanctification*) genoemd, met zich mee. Dit onmisbare element kreeg steeds meer de functie van toetsing van de echtheid van het geloof. Als primaire grond voor de geloofszekerheid beschouwde men de beloften van het evangelie, maar als secundaire grond kregen de kenmerken van het nieuwe spirituele leven geleidelijk een steeds grotere plaats. Ten slotte volgde de 'verheerlijking' (*glorification*) als beloofd eindpunt van het christenleven. Deze uiteindelijke triomf werd gegarandeerd door de onlosmakelijke schakels van de heilsorde, met als middelpunt de *unio cum Christo*.⁵⁶

Hoewel de grondtrekken van deze gereformeerde spiritualiteit dus bij allerlei theologen, predikers en pastorale auteurs in de Engelse kerk zichtbaar werden, brachten de puriteinen die binnen de context van de plaatselijke gemeente actief waren, de genoemde elementen uit de *ordo salutis* en de daaromheen gegroeide

55 Wallace, *Puritans and Predestination*, 53-55; Lake, *Moderate Puritans*; 116-164; I. Green, *The Christian's ABC: Catechisms and Catechizing in England c.1530-1740*, Oxford 1996. Green geeft aandacht aan de relatie tussen predestinatie, zekerheid, rechtvaardiging en genadeverbond (350-422).

56 Wallace, *Puritans and Predestination*, 43-52.

spiritualiteit het meest nadrukkelijk naar voren in Woordverkondiging, pastoraat, catechese en spirituele lectuur.⁵⁷ Dat leverde enkele specifieke accenten op.

Puriteinse spirituele accenten

Puriteinse auteurs bespraken in samenhang met de eeuwige verkiezing ook het bijbelse begrip verbond, als de wederzijdse betrekking tussen God en zijn volk. Daarin kwam zowel de genade van de verkiezende God naar voren als het onmisbare antwoord van de zondige mens. Men bracht de notie van het geloofsantwoord niet in om daarmee de mens tot een medeconstituerende factor van het heil te maken, maar om aan te geven hoe het heil gestalte kreeg in de intieme omgang tussen God en de gelovigen. Verkiezing en verbond werden aldus nauw aan elkaar gerelateerd.⁵⁸

Het geloofsantwoord en -leven kwamen ook aan de orde in directe relatie met Gods Geest, die men verantwoordelijk stelde voor de applicatie van het heil van vergeving en vernieuwing.⁵⁹ Dit hield in dat de Geest niet alleen het spirituele leven tot stand bracht, maar ook garant stond voor de progressie ervan. Regelmatig kwamen vanuit deze invalshoek de noties van wedergeboorte, bekering en heiliging uitvoerig en gedetailleerd aan de orde. Aangezien het centrum van de heilsorde werd gevormd door de *unio cum Christo*, richtte de Geest zich vooral op de realisering en continuering van de geloofsgemeenschap met Christus. Wat logisch in een onlosmakelijk verband tot elkaar stond: wedergeboorte, geloof, unie met Christus, onderscheidde men op bepaalde punten chronologisch. Kenmerkend voor de puriteinse spiritualiteit kunnen we de zogenaamde voorbereidende activiteiten van de Geest (*preparations*) noemen, die ten doel hadden om de mens via de spirituele gestalte van verootmoediging tot de heilstoe-eigening te brengen. Rondom de wedergeboorte overtuigde de Geest, door middel van de wet, de mens zozeer van diens schuldigheid voor God dat deze tot verslagenheid over zijn tot dusver geleefde bestaan kwam en langs deze weg tot aanvaarding van Christus. Puriteinse auteurs konden deze 'preparations of grace' uitvoerig analyseren, maar gaven aan dat de zondige mens daadwerkelijk tot behoud kwam, als hij de grens van wedergeboorte, bekering en geloof overschreed.⁶⁰ Men ging doorgaans

57 Wallace, *Puritans and Predestination*, 55; E.K. Hudson, 'The "Plaine Mans" Pastor: Arthur Dent and the Cultivation of Popular Piety in Early Seventeenth-Century England', *Albion* 25, (1993), 23-35. G.S. Wakefield bespreekt met het oog op deze periode een volgens hem duidelijk te onderscheiden 'anglicaanse' spiritualiteit. De benaming 'anglicaans' is voor de periode vanaf Elizabeth echter anachronistisch, hoewel zij soms wordt gebruikt om het onderscheid met de benaming puriteins aan te geven ('Anglican Spirituality', in: L. Dupré, D.E. Saliers (eds.), *Christian Spirituality: Post-Reformation and Modern*, New York 1989, 257-294).

58 M. McGiffert, 'Grace and Works: The Rise and Division of Covenant Divinity in Elizabethan Puritanism', *Harvard Theological Review* 75, (1982), 463-502; J. von Rohr, *The Covenant of Grace in Puritan Thought*, Atlanta 1986, 113-135; P. de Vries, *Een Vast Verbond. De visie van de puriteinen op het verbond*, Houten 2001, 25, 48-49. De laatste stelt dat men door de verbinding met de verkiezing het genadekarakter en de vastheid van het verbond wilde beklemtonen.

59 Nuttall, *Holy Spirit in Puritan Faith and Experience*, passim; Wallace, *Puritans and Predestination*, 151-157.

60 E.F. Kevan, *The Grace of Law: A Study in Puritan Theology*, London 1964, 79-137; N. Pettit, *The Heart Prepared: Grace and Conversion in Puritan Spiritual Life*, New Haven/London 1966 (second edition, Middletown 1989), 48-86; L.B. Tipson, *The Development of a Puritan Understanding of Conversion*, dissertatie Universiteit

ook uitvoerig in op het belang, de functie en de praktijk van het geloof. Daarbij kwam de geloofs zekerheid als een aangelegen pastorale kwestie regelmatig voor het voetlicht. Predikers poogden hieraan geestelijk leiding te geven door niet alleen te wijzen op de beloften van vergeving en vernieuwing, maar ook op allerlei kenmerken van het authentieke geloof. Op deze wijze werden hoorders en lezers gelijktijdig verwezen naar het heil in Christus buiten henzelf en naar het werk van de Geest in hen, wat deze spiritualiteit een tweeledige, zowel extraverte als introverte, gerichtheid gaf.⁶¹

De unie met Christus vormde als gezegd de centrale notie van de *ordo salutis*. Puriteinse auteurs waren weliswaar niet uniek in deze accentuering, maar wel in de uitgebreide analyse en gevoelsmatige, soms mystieke beschrijving ervan, wat op invloed wijst van de traditionele Bernardijnse bruidsmystiek, al dan niet bemiddeld via reformatorische invloed.⁶² De puriteinen omschreven de *unio cum Christo* doorgaans als een geestelijke huwelijksrelatie, in verklaringen van het bijbelboek Hooglied, in besprekingen van de kerk als lichaam van Christus, en in verhandelingen over het avondmaal, waarmee ze aanduiden dat Christus niet alleen het heil *extra nos*, in kruis en opstanding, had bewerkt, maar ook in het hart van de gelovige present was. Ze maakten daarbij echter wel duidelijk dat een existentieel-mystieke geloofsgemeenschap met Christus geen versmelting van de mens met God betekende.⁶³

De geloofsgemeenschap met Christus schonk niet alleen rechtvaardiging, maar vormde eveneens de basis van het nieuwe leven. Deze christologische fundering van de heiliging gaf aan dat het christenleven een principieel ander karakter kende dan een puur humane moraliteit van hoogwaardig niveau: het kwam niet alleen voort uit Christus, maar was in de praktijk van het bestaan ook op Hem gericht.⁶⁴ Tegelijk werd de levensheiliging gekenmerkt door zowel een disciplinair als een totalitair streven: men zocht naar een doorgevoerde regulering van het geloofsleven, die gepaard ging met een ijver om alle aspecten van het bestaan te voegen onder de gehoorzaamheid aan Gods gebod, zoals huwelijk, gezin, arbeid en vooral een zondagsbesteding die zich concentreerde op kerkdienst en prediking.⁶⁵

Yale, 1972, 238-242, 273-274, 281-288, 303-304; C.L. Cohen, *God's Caress: The Psychology of Puritan Religious Experience*, Oxford 1986, 75-94. De termen wedergeboorte en bekering verbond men nauw aan elkaar.

61 Zie voor een verschillende waardering van deze tweeledigheid: Kendall, *Calvin and English Calvinism*; J.R. Beeke, *Assurance of Faith: Calvin, English Puritanism, and the Dutch Second Reformation*, New York 1991. Zie ook de bespreking bij Bozeman, *Precisianist Strain*, 125vv.

62 Voor de invloed van Bernardus van Clairvaux op bijv. Luther en Calvijn: T. Bell, *Bernardus Dixit. Bernardus van Clairvaux in Martin Luthers Werken*, Delft 1989; D.E. Tamburello, *Union with Christ: John Calvin and the Mysticism of St. Bernard*, Louisville 1994; A.N.S. Lane, *John Calvin: Student of the Church Fathers*, Edinburgh 1999, 87-150.

63 G.S. Wakefield, *Puritan Devotion: Its Place in the Development of Christian Piety*, London 1957, 33-38, 102; J.J. Won, *Communion with Christ: An Exposition and Comparison of the Doctrine of Union and Communion with Christ in Calvin and the English Puritans*, dissertatie Westminster Theological Seminary, 1989, 116-120, 251-256, 331-344; R.T. Jones, 'Union with Christ: The Existential Nerve of Puritan Piety', *Tyndale Bulletin* 41, (1990), 186-208; vooral: J.D. Williams, *The Puritan Quest for Enjoyment of God: An Analysis of the Theological and Devotional Writings of Puritans in Seventeenth-Century England*, dissertatie Universiteit Melbourne, 1997, passim.

64 P.R. Schaefer, *The Spiritual Brotherhood on the Habits of the Heart: Cambridge Protestants and the Doctrine of Sanctification from Perkins to Shepard*, dissertatie Universiteit Oxford, 1994, passim.

65 Bozeman, *Precisianist Strain*, 63vv. Voor de puriteinse huwelijksethiek en -praktijk: P. den Ouden, *Liefde en*

Deze regulering van het leven betrof ook het innerlijk. We wijzen in dit verband op diverse publicaties over het gebed en op meditatieve geschriften.⁶⁶ Binnen deze context verschenen ook werken met een eigensoortig thema: de geestelijke strijd van de gelovigen.

Invloeden

Het gegeven dat de puriteinse spiritualiteit vorm heeft gekregen in de context van een kerk die uit de Engelse reformatie is voortgekomen, plaatst haar allereerst in protestantse kaders. Spiritueel-historisch gesproken kan men haar beschouwen als een belangrijke fase in de ontwikkeling van een onderscheiden protestantse vroomheid, waarbij we zowel de invloed van continentaal-Europese en Engelse hervormers dienen te verdisconteren als die van orthodox-gereformeerde schrijvers.⁶⁷

De ontwikkeling van een onderscheiden protestantse vroomheid brengt ons bij de Europese, postreformatorische beweging van het gereformeerd Piëtisme. Diverse studies hebben de puriteinse stroming juist in haar spiritualiteit beschouwd als beginpunt en Engelse variant van de devotionele stroming die zich aan het eind van de zestiende eeuw op het vasteland van Europa ontwikkelde en

trouw bij de puriteinen, Houten 2007; voor de puriteinse zondagsbeleving o.a.: K.L. Parker, *The English Sabbath: A Study of Doctrine and Discipline from the Reformation to the Civil War*, Cambridge 1988.

66 Wakefield, *Puritan Devotion*, 67-111; C.E. Hambrick-Stowe, *The Practice of Piety: Puritan Devotional Disciplines in Seventeenth-Century New England*, Chapel Hill 1982, 175-186; S.K.H. Chan, *The Puritan Meditative Tradition, 1599-1691: A Study of Ascetical Piety*, dissertatie Universiteit Cambridge, 1986.

67 Wallace, *The Spirituality of the Later Puritans: An Anthology*, Macon 1987, xii: '(...) Puritanism can be seen as an important (perhaps the most important) phase in the development of a distinctly Reformed piety and spirituality'. Voor de invloed van de continentale Reformatie op Engeland verwijzen we o.a. naar: C.R. Trueman, 'The Theology of the English Reformers', in: D. Bagchi, D.C. Steinmetz (eds.), *The Cambridge Companion to Reformation Theology*, Cambridge 2004, 161-174. Van de continentale hervormers heeft men naast Luther vooral Bucer aangewezen als degene die, mede vanwege zijn tweejarig verblijf in Engeland, aanzetten heeft gegeven voor de ontwikkeling van de Engelse protestantse vroomheid in puriteinse richting. Dit zou dan voornamelijk zijn gebeurd via zijn leerling, de Engelse hervormer John Bradford (c.1510-1555), die op zijn beurt belangrijke invloed heeft uitgeoefend op de eerste puriteinse spirituele schrijver William Perkins. Zie voor Bucer en Bradford: A. Lang, *Puritanismus und Pietismus. Studien zu ihrer Entwicklung von M. Butzer bis zum Methodismus*, Neukirchen 1941, 13-22, 54-71; Trueman, *Luther's Legacy*, 243-289. Onder de protestantse auteurs van wie gedurende de tweede helft van de zestiende eeuw werken in Engelse vertaling verschenen, neemt Calvijn verreweg de eerste plaats in. Zie; Pettegree, 'Reception of Calvinism in Britain; Spread of Calvin's Thought'. Van Calvijns opvolger Beza, die op de tweede plaats komt, werden op Engelse bodem vanaf 1580 niet alleen zijn theologische werken gepubliceerd, maar ook zijn meer pastoraal-spirituele geschriften. We wijzen op de Engelse vertalingen van: *Petit Catéchisme* (1578), *De Peste* (1580), *Psalmorum Davidis et Aliorum Prophetarum* (1581), *Chrestiennes Méditations* (1582), *Sermons sur les Trois Premiers Chapitres du Cantique des Cantiques* (1586), *Iobus* (1589), *Ecclesiastes* (1600?). Alleen in Engelse uitgave is bekend: *Maister Beza's Household Prayers* (1603). Zoals Beza's systematisch-theologische werken hebben bijgedragen aan de ontwikkeling van de hoofdstroom van de Engelse protestantse theologie in orthodox-gereformeerde richting, zo kunnen zijn spiritueel-pastoraal getinte publicaties, waarin de notie van de geestelijke strijd meermaals voorkomt, een invloedsbron zijn geweest voor de puriteinse visie op de geestelijke strijd. Op deze wijze zou duidelijk worden dat continentale postreformatorische auteurs ook op spiritueel-pastoraal terrein invloed hebben uitgeoefend op de ontwikkeling van de puriteinse *practical divinity* en de daarmee verbonden vroomheid. Zie voor Beza het genoemde artikel van Pettegree en met name: S.D. Wright, *Our Sovereign Refuge: The Pastoral Theology of Theodore Beza*, Milton Keynes 2004, 235-242. We wijzen hier ook op de spiritueel-theologische toespitsingen in vertaalde geschriften van de orthodox-gereformeerde theoloog Zanchius. Zie hiervoor: P.J. O'Banion, 'Jerome Zanchi, the Application of Theology, and the Rise of the English Practical Divinity Tradition', *Renaissance and Reformation* 29, (2005), 97-120.

via Engeland invloed uitoefende op bijvoorbeeld Nederland en Duitsland.⁶⁸

Naast deze reformatorische en piëtistische context heeft onderzoek gewezen op vroegkerkelijke invloed via met name Augustinus, die van de *patres* het meest wordt geciteerd.⁶⁹ Het blijkt dat deze kerkvader in puriteinse spirituele geschriften doorgaans wordt aangehaald om de samenhang tussen de absolute zondigheid van de mens en de radicaliteit van de genade te accentueren. Verder zou zijn invloed ook naar voren komen in de puriteinse nadruk op introspectie.⁷⁰

Meer aandacht is aan de betekenis van middeleeuwse bronnen gegeven. Als onderdeel van de devotionele revival die aan het eind van de zestiende eeuw door delen van Europa trok, schroomde het Puritanisme niet om zich naast Augustinus op middeleeuwse auteurs uit de spiritualiteitsgeschiedenis te beroepen, waarbij vooral de monastieke theoloog Bernardus van Clairvaux en de moderne devoot Thomas à Kempis moeten worden genoemd. Hoewel de vermeende invloed van deze bronnen tot nu toe niet diepgaand is geanalyseerd, kunnen we hierbij denken aan hun christologische concentratie; hun accent op de zondigheid van de mens en zijn afhankelijkheid van de genade; hun gevoelsmatige vertolking van (het verlangen naar) de gemeenschap met God; hun meditatieve instelling; hun diepe besef van de aardse voorlopigheid en hun verlangen naar de hemelse volmaaktheid.⁷¹

68 H. Heppé, *Geschichte des Pietismus und der Mystik in der Reformierten Kirche, namentlich der Niederlande*, Leiden 1879; Lang, *Puritanismus und Pietismus*; F.E. Stoeffler, *The Rise of Evangelical Pietism*, Leiden 1965, 24-30; W.J. op 't Hof, *Engelse Piëtistische Geschriften in het Nederlands, 1590-1620*, Rotterdam 1987; Bozeman, *Precisianist Strain*, 63-68. Voor het Piëtisme en de gereformeerde variant daarbinnen: W.J. op 't Hof, *Het Gereformeerd Piëtisme*, Houten 2005. Strikt genomen beschouwt hij het Puritanisme als beginpunt en tegelijk als Engelse variant van een Europees gereformeerd Piëtisme.

69 H.C. White, *English Devotional Literature (prose), 1600-1640*, Madison 1931, 75-78. Opmerkelijk genoeg was de devotionele reputatie van Augustinus grotendeels gebaseerd op diverse aan hem toegeschreven werken die in rooms-katholieke kring aanzienlijke opgang maakten: *An Introduction to the Love of God* (1574); *A Right Christian Treatise entituled S. Augustines Praiers* (1581) *The Glasse of Vaine-glorie* (1585). Zijn *Meditations* in verschillende vorm uitgegeven waren het meest populair: *Certaine Select Prayers gathered out of S. Augustines Meditations* (1574); *St. Augustines Manuel* (1581); *A Pretious Booke of Heauenlie Meditations* (1581) Augustinus' *Confessiones* (1581) kwamen in 1620 voor het eerst in Engelse vertaling uit.

70 P. Miller, *The New England Mind: The Seventeenth Century*, Cambridge (MA) 1939. Miller spreekt over de 'Augustinian strain of piety' (3).

71 Van Bernardus verschenen in Engelse vertaling: *The Golden Epistle of Saint Barnarde* (1556); *Saint Bernard his Meditations: or Sighes, Sobbes, and Teares vpon our Sauours Passion, in Memorial of his Death* (verschenen in 1610-11, maar onder deze titel in 1631 gepubliceerd); *Ioy in Tribulation ... Hereto is added, A Golden Treatise of S. Bernard, de Interiiori Domo: Teaching how to build up the Inward Conscience* (1613); *The Forme of an Honest Life* (1613); *A Hive of Sacred Honie-Combes containing most Sweet and Heavenly Counsel: Taken out of the Workes of...S. Bernard* (1631). Thomas' *Imitatio Christi* verscheen in de periode 1502-1580 als *Imitation of Christ* in een viertal Engelse vertalingen, die elk diverse malen werden herdrukt, wat de populariteit van dit werk aangeeft (White: *English Devotional Literature*, 78-88). J.B. Collins traceert de invloed van de bekende middeleeuwse allegorie 'The Pilgrimage of Life' in het laatmiddeleeuwse en vroegmoderne Engeland (*Christian Mysticism in The Elizabethan Age: With its Background in Mystical Methodology*, Baltimore 1940, 64-70). Wakefield wijst vooral in zijn hoofdstukken over meditatie en gebed op middeleeuwse invloed die puriteinen niet kritiekloos overnamen maar een plaats gaven binnen de kaders van de eigen reformatorische spiritualiteit (*Puritan Devotion*, 85-108). Volgens Hambrick-Stowe blijkt de puriteinse ontlening van allerlei middeleeuwse elementen in de Hoogliedinterpretatie en het gebruik van metaforen als pelgrimage en strijd. Ook hij onderstreept continuïteit en discontinuïteit tussen de middeleeuwse en puriteinse vroomheid (*Practice of Piety*, 20vv). Williams ziet middeleeuwse invloed in de puriteinse affectieve, mystieke verwoording van de *unio cum Christo*, toegespitst in de Hoogliedinterpretatie (*Puritan Quest for Enjoyment of God*, passim). Een eigen accent klinkt in het artikel van R.C. Lovelace: 'The Anatomy of Puritan Piety: English Puritan Devotional Literature, 1600-1640', in: Dupré, Saliers (eds.), *Christian Spirituality: Post-Reformation and Modern*, 294-323. Lovelace stelt

Op Engelse laatmiddeleeuwse bodem signaleren we diverse spirituele aspecten die van betekenis kunnen zijn geweest voor het Puritanisme. Allereerst noemen we die activiteiten die een persoonlijke participatie van gemeenteleden stimuleerden. Op het terrein van kerkelijke liturgie verschenen vele teksten die de betrokkenheid van gemeenteleden in de eredienst trachtten te bevorderen. Om de verering van het sacrament van het avondmaal in geordende banen te leiden, beklemtoonde men niet zozeer de verandering van de uiterlijke tekenen, maar moedigde men een meer persoonlijke, op Christus geconcentreerde, devotie aan.⁷² Aan het eind van de veertiende eeuw waren *primers* vervaardigd, gebedenboeken die actieve participatie in het reguliere gebed van kerk en klooster mogelijk maakten. In de ontwikkeling van protestantse *primers* en andere gebedenboeken liet men als gezegd controversiële punten, zoals de devotie van Maria en de gebeden tot heiligen en doden, na verloop van tijd achterwege, maar ander materiaal van de klassieke *primers* bleef behouden, zij het vaak in bewerkte vorm. Er werd dus niet radicaal afscheid genomen van traditionele devotionele geschriften.⁷³ De ontwikkeling van de drukpers bracht nieuwe devotionele teksten op de markt die in toenemende mate beschikbaar werden voor het geletterde deel van de bevolking en de volksvroomheid stimuleerden.⁷⁴ We wijzen hier ook op de beweging van de lollarden, die zowel het gezag van de kerk als de patronen van spiritueel leven uit het verleden kritisch bevroeg. Haar spiritualiteit werd gekenmerkt door de nadruk op persoonlijke integriteit en op persoonlijke hervorming als het essentiële middel tot corporatieve vernieuwing.⁷⁵

Het tweede kenmerkende aspect van de Engelse laatmiddeleeuwse vroomheid betreft haar verinnerlijking. Terwijl de geestelijkheid vasthield aan de rituele kerkelijke praktijken, trachtte zij ook het persoonlijke geestelijke leven van de kerkleden te verdiepen, waardoor innerlijke aspecten een zwaar accent kregen. Met het oog op de biecht verscheen in deze tijd een stroom aan boeteliteratuur, die een toenemende plaats inruimde voor noties als persoonlijke zondigheid en geestelijke genezing, waarbij men de formele belijdenis contrasteerde met grondig, intern zelfonderzoek. Nadruk op innerlijkheid kwam vooral naar voren in

ten eerste dat Engelse protestantse auteurs nogal selectief omgingen met opnieuw gepubliceerde bronnen uit de middeleeuwen. Ten tweede werden in devotionele puriteinse geschriften vooral vroegkerkelijke bronnen geciteerd en veel minder middeleeuwse, met uitzondering van Bernardus. Ten derde uiten puriteinse geschriften regelmatig kritiek op de middeleeuwse vroomheid. Lovelace's artikel maakt duidelijk dat middeleeuwse spirituele invloed in gefilterde vorm is doorgedrongen.

72 Duffy, *Stripping of the Altars*, 53-54; D. Aers, *Sanctifying Signs: Making Christian Tradition in Late Medieval England*, Notre Dame 2004, 1-29.

73 White, *Tudor Books of Private Devotion*, 119-134; 197-216. Duffy ziet juist in de traditionele elementen van de *primers* een soort 'common devotional idiom', dat tijdens het Tudor-tijdperk, ondanks de strijd op het doctrinaire vlak, door rooms-katholieken en protestanten werd gedeeld en dat de religieuze continuïteit met de voor-reformatorische vroomheid aangaf. Aan het eind van de zestiende eeuw werd dit gemeenschappelijke spirituele pad verlaten ('Continuity and Divergence in Tudor Religion', in: R.N. Swanson (ed), *Unity and Divergence in the Church*, Oxford 1996, 171-205).

74 White, *Tudor Books of Private Devotion*; Duffy, *Marking the Hours*, 121-146; A.C. Bartlett, T.H. Bestul (eds.), *Cultures of Piety: Medieval English Devotional Literature in Translation*, Ithaca 1999, 1-17; M.C. Erler, *Women, Reading, and Piety in Late Medieval England*, Cambridge 2002; J. Bryan, *Looking Inward: Devotional Reading and the Private Self in Late Medieval England*, Philadelphia 2008.

75 A. Hudson, *The Premature Reformation: Wycliffite Texts and Lollard History*, Oxford 1988, 278-314; Lutton, *Lollardy and Orthodox Religion in Pre-Reformation England*, 5-39, 149-196.

teksten die de weg van de ziel beschreven, een populair genre binnen de florerende kringen van kluizenaars. Op deze innerlijke weg van de ziel tot God kregen noties als zondigheid, zelfonderzoek, zelfkennis, deemoed en geduld een sterk accent.⁷⁶ Afzonderlijke aandacht verdient in dit verband een kring veertiende-eeuwse mystieke schrijvers: Walter Hilton (d. 1396), Richard Rolle (c. 1305-c. 1349), Julian van Norwich (c. 1342-c. 1416) en Margery Kempe (c. 1373-c. 1440) oefenden met hun mystieke geschriften aanzienlijke invloed uit.⁷⁷

Als derde opmerkelijke aspect geldt de christologische gerichtheid. Daarbij ging het niet zozeer om Christus' hemelse heerlijkheid als wel om zijn aardse lijdensweg, waarbij de devotionele cultus van zijn *stigmata* aanzienlijke aandacht kreeg. We kunnen hier spreken van een humaniseringsproces dat de lijdende Christus dicht bij de mens bracht, al bleef er grote afstand vanwege het unieke lijden van de Gekruisigde.⁷⁸

Aan het eind van de zestiende eeuw zien we ook opvallende rooms-katholieke invloed. Vanaf 1580 brachten Jezuitische missionarissen de contrareformatorische beweging ook op Engelse bodem. Vermelding verdient het geschrift van één van de bekendste vertegenwoordigers, Robert Persons (of Parsons, 1546-1610): *The Christian Directory: The First Booke of the Christian Exercise, appertayning to Resolution*. Het kwam in 1582 op de markt, bleek al vlug een bestseller te zijn en behoorde tot de meest populaire devotionele werken in Engeland tot 1650.⁷⁹ Dit opmerkelijke gegeven kunnen we niet losmaken van een gebeurtenis in 1584, twee jaar na de eerste verschijning. De protestant Edmund Bunny (1540-1618) bracht van Persons' geschrift een geadapteerde versie in protestantse geest op de markt, die aan het eind van dat jaar zestien maal was herdrukt. Dit bracht Persons in 1585 tot een herziening van het geschrift, waarin hij Bunny's aanpassingen scherp bekritiseerde. In 1607 verscheen opnieuw een revisie.⁸⁰

Het gebeuren rond Persons' geschrift brengt ons bij het interessante gegeven van contrareformatorische invloed op de puriteinse spiritualiteit. Vanaf het eind van de zestiende eeuw verschenen namelijk diverse, vooral Spaanse contrareformatorische spirituele werken op de Engelse markt, die de spirituele transformatie tot een leven van gebed, introspectie, zelfdiscipline, en strijd tegen interne zonden centraal stellen. Vooral publicaties van Luis de Granada (1504/05-1588) bleken hun weg in Engeland te vinden. Gesteld is dat diverse puriteinse geschriften contrareformatorische spirituele thema's hebben overgenomen en in protestantse zin bewerkt, terwijl ze ook de jezuïtische nadruk op de disciplinaire

76 Mursell, *English Spirituality*, 177vv.

77 Voor mystieke auteurs en thema's o.a.: D. Knowles, *The English Mystical Tradition*, London 1961; V.M. Lagorio, M.G. Sargent, 'English Mystical Writings', in: A.E. Hartung (ed.), *Manual of the Writings in Middle English, 1050-1500*, New Haven 1993, 3049-3137; N. Watson, 'The Middle English Mystics', in: D. Wallace (ed.), *The Cambridge History of Medieval English Literature*, Cambridge 1999, 539-566.

78 E.M. Ross, *The Grief of God: Images of the Suffering Jesus in Late Medieval England*, New York 1997; C. Peters, *Patterns of Piety: Women, Gender and Religion in Late Medieval and Reformation England*, Cambridge 2003, 60-129.

79 De kritische uitgave is: Robert Persons S.J., *The Christian Directory (1582): The First Booke of the Christian Exercise, appertayning to Resolution*, ed. V. Houliston, Leiden/Boston 1998. De Engelse titelcatalogus vermeldt voor de periode 1582-1640 een veertigtal edities van het geschrift in zijn geheel of in gedeeltelijke vorm.

80 Voor Persons' publicatie en de discussie met Bunny vooral: V. Houliston, *Catholic Resistance in Elizabethan England: Robert Persons's Jesuit Polemic*, Aldershot 2007, 23-47.

vormgeving van het spirituele leven incorporeerden, waarbij we met name wijzen op de puriteinse bestseller van Richard Rogers (c.1551-1618): *Seven Treatises* (1603).⁸¹ Het effect van deze contrareformatorische rooms-katholieke activiteiten op de ontwikkeling van de puriteinse spiritualiteit vergt nader onderzoek.

Veranderingen in de Engelse reformatorische liturgie

Voordat we overgaan tot een behandeling van puriteinse geschriften over de spirituele strijd, staan we stil bij enkele officiële Engelse reformatorische documenten, waarin de notie van de geestelijke confrontatie aan het licht komt, om vervolgens naar een tweetal protestantse auteurs te luisteren die reeds ten tijde van de Engelse reformatie dit thema aan de orde stelden.

We zien de notie van de spirituele strijd reeds in de Engelse reformatorische doopliturgie aan de dag treden, waarbij een opvallend onderscheid met de praktijk van de periode ervoor onze aandacht trekt.

In de ogen van de hervormers hadden de traditionele riten en ceremoniën om de activiteit van Satan als een existentiële ervaring voor het voetlicht te brengen, zoals in de *Sarum Missal*, het liturgische handboek voor de middeleeuwse Engelse eredienst, jammerlijk gefaald. Met het oog op de doeltreffende bestrijding van de primaire tegenstander legden deze het accent vooral op uiterlijke methoden, zoals de hulp van Maria, de heiligen en een quasi-magisch gebruik van doopwater. De protestantse liturgie bedoelde daarentegen de boodschap over te dragen dat slechts God de belaagde mens kon verlossen van duivelse aanvallen. Daarom treften we in het gewijzigde *Book of Common Prayer* van 1552 het dringende verzoek aan de hemel om de mens te sparen ‘from all evyl and mischiefe, from synne, from the craftes and assaultes of the deuyll, from thy wrath, and from euerlastinge damnation’. Even verderop wordt duidelijk dat satanische activiteiten met name bestaan in verleiding: ‘fornication, and all other deadly synnes, and (...) all the deceites of the world, the flesh and the deuyll’. Naast de afhankelijkheid van God kwam de verantwoordelijkheid van elke christenstrijder om zelf het gevecht met

81 Voor De Granada: M. Hagedorn, *Reformation and Spanische Andachtsliteratur. Luis de Granada in England*, Leipzig 1934. P.F. Jensen signaleert opvallende parallellen tussen de protestants-puriteinse en de contrareformatorische spiritualiteit in de grote aandacht voor de menselijke activiteit in het devotionele leven (*The Life of Faith in the Teaching of Elizabethan Protestants*, dissertatie Universiteit Oxford, 1979, 131vv). Chan wijst op contrareformatorische invloed in het kader van de puriteinse meditatie, maar meent dat de puriteinse vroomheid hierdoor niet wezenlijk is veranderd. De integratie van contrareformatorische elementen stond juist in het kader van de ontwikkeling van een Engelse, protestantse spiritualiteit (*Puritan Meditative Tradition*, 174vv). Zie verder: E.K. Hudson, ‘The Catholic Challenge to Puritan Piety, 1580-1620’, *Catholic Historical Review* 77, (1991), 1-20; J.F. Keenan, ‘Jesuit Casuistry or Jesuit Spirituality?: The Roots of Seventeenth Century British Puritan Practical Divinity’, in: J.W. O’Malley, *The Jesuits: Cultures, Sciences and the Arts*, Toronto 1999, 627-640. Bozeman ziet tussen rooms-katholieke, vooral jezuïtische, en puriteinse spiritualiteit een overeenkomstige nadruk op zowel innerlijkheid en introspectie als levensgedrag. Op dat laatste terrein zijn een strakke spirituele discipline en de strijd tegen diverse uitingen van het zondige ego kenmerkend. Volgens hem is de puriteinse spiritualiteit op deze punten beïnvloed door rooms-katholieke spirituele geschriften (*Precisianist Strain*, 74-83, 89-92). Zie vooral het recente onderzoek van C. Ross, *Puritanism’s Ascetic Pedigree: Catholic Treatises and Protestant ‘Counterpoisons’ in Elizabethan England*, dissertatie Universiteit Edinburgh, 2009. Ross komt tot overeenkomstige conclusies als Bozeman, maar toont contrareformatorische invloed concreet aan in het eerste puriteinse spirituele handboek: Richard Rogers’ *Seven Treatises*.

de tegenstanders aan te gaan in het middelpunt te staan. De gelovige werd in de mond gelegd: 'that it maye please thee to strengthen suche as dooe stand, and to comfort and helpe the weake hearted, and to rayse up them that fall, and finallye to beat downe Satan under our feete'.⁸² In dit protestantse gebedenboek van de Engelse kerk zien we dus Satan als de primaire tegenstander in het geestelijke conflict verschijnen, maar wordt ook reeds aandacht besteed aan de wereld en het vlees. De verleiding is de voornaamste activiteit van de vijanden. De christenstrijder is afhankelijk van God, wat vooral aan het licht komt in de centrale betekenis van het gebed, maar tevens persoonlijk verantwoordelijk om het gevecht met de tegenstanders aan te gaan.

Opvallend kunnen we de hervorming op het terrein van de sacramenten noemen. Terwijl het doopritueel volgens het *Sarum Missal* zich concentreerde op de duiveluitdrijving van elke dopeling, werd dit exorcisme in de protestantse doopliturgie geleidelijk afgeschaft.⁸³ Deze verandering had gevolgen voor de visie op de spirituele strijd in het christenleven. Voorheen betekende de doop een daadwerkelijke triomf over Satan, aangezien deze door de rituele handeling letterlijk uit het kind werd gebannen en verdere toegang tot de gedoopte werd ontzegd, ook al gaven heiligenlevens, volksvertellingen en zogeheten *ars moriendi*-lectuur aan dat Satan in later tijd de gedoopte christen opnieuw kon belagen.⁸⁴ In de protestantse liturgie kreeg zij eerder het karakter van een inwijdingsrite in een leven van onophoudelijke strijd met de duivel. In plaats van een via exorcisme bewerkte bevrijding, die de mogelijkheid gaf om de tegenstander in later tijd succesvol te weerstaan, kwam het accent te liggen op de demonische macht in de dagelijkse levenspraktijk.⁸⁵

Terwijl de afschaffing van het exorcismeritueel inhield dat de afgebeelde overwinning op Satan naar de achtergrond verdween, kreeg het kruisteken, dat in de protestantse liturgie naar het einde van de doopplechtigheid werd verschoven, in verbinding met de belofte van de *godparents* het karakter van een verklaring. Via de woorden van deze doopgetuigen klonk in de openlijke belijdenis van de dopeling de intentie door 'manfully to fight under [Christ's] banner against synne, the worlde and the deuill, and to contynue his faythfull soldiour and servaunt unto [his] lyfes ende'.⁸⁶ Het *Book of Homilies*, bestemd voor de verkondiging in de eredienst, gaf aan:

(...) much lesse it is oure office, after that we be once made Christes membres, to lyve contrary to thesame, makying our selves membres of the devil, walking after his inticementes and after the suggestions of the world and the fleshe, wherby we know that we do serve the world and the deuill, and not God.⁸⁷

82 *The Booke of Common Praier* (1552), sig. B4v., B5v; vgl. J. Ketley (ed.), *The Two Liturgies, A.D. 1549, and A.D. 1552*, Cambridge 1844, 232-234.

83 K.V. Thomas, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, London 1971, 62-64; Duffy, *Stripping of the Altars*, 280-281, 473. Voor de sacramenten in de Engelse kerk van de zestiende eeuw: B.D. Spinks, *Sacraments, Ceremonies and the Stuart Divines: Sacramental Theology and Liturgy in England and Scotland 1603-1662*, Aldershot 2002, 1-33.

84 Duffy, *Stripping of the Altars*, 266-280, 313-327.

85 N. Johnstone, *The Devil and Demonism in Early Modern England*, Cambridge 2006, 63.

86 *The Booke of Common Prayer* (1549), fol. 136. Zie: Ketley (ed.), *Two Liturgies*, 108.

87 *Certain Sermons or Homilies* (1547); and, *A Homily against Disobedience and Wilful Rebellion* (1570), ed. R.D.

Deze protestantse ontwikkeling maakt duidelijk dat de geestelijke strijd, waarbij het conflict met Satan op de voorgrond trad, niet meer plaatsvond rond de doopvont of in een andere rituele dan wel sacramentele context, maar in het leven van de individuele gelovige. Het doopgebed vormde immers een verzoek aan God om kracht voor de dopeling zodat deze zelf de duivel kon overwinnen, wat impliceerde dat de bemiddeling van priester en ritueel onnodig was geworden. In het slotgedeelte van bovengenoemd gebed werd de aard van de te verwachten duivelse oppositie helder. Het weerstaan van de vijand bracht met zich mee een '(...) continually mortifying all our evil and corrupt affections (...)'.⁸⁸ Deze zinsnede gaf aan dat de strijd met de duivel tegelijk een gevecht betekende met in de christen aanwezige corrupte gevoelens.

De traditionele liturgische praktijk, die het spirituele conflict bij de doopbediening aanschouwelijk maakte via een quasi-magisch exorcisme, onderging door de protestantse hervorming een belangrijke wijziging: de verwijdering van de uitdrijving illustreerde dat de geestelijke strijd op een ander terrein plaatsvond. De overwinning op Satan was niet als een vrij ongecompliceerd te voltrekken, liturgisch gebeuren gerelateerd aan uiterlijke ceremoniën, maar hield een levenslang, rigoureuus gevecht in met de vijanden.

Thomas Becon en John Bradford

Deze visie op geestelijke strijd treffen we eveneens prominent aan in geschriften van twee Engelse protestantse hervormers: Thomas Becon (1512-1567) en John Bradford (1510-1555).⁸⁹

Becon maakte opgang tijdens de regering van Edward VI, toen hij eerst in Canterbury werd aangesteld als prediker en later in Oxford als *professor of divinity*. Tijdens het bewind van Maria Tudor vluchtte hij naar het Europese vasteland. Onder Elizabeth keerde hij terug en bekleedde als een bekwaam predikant diverse kerkelijke functies. In de jaren 1560-1564 bracht hij zijn tot dan toe gepubliceerde geschriften herzien in drie foliobanden op de markt.

De notie van de geestelijke strijd treffen we aan in twee van zijn geschriften: *The Governance of Virtue* en *The Christian Knight*. Het eerstgenoemde werk dateert uit de jaren veertig, en brengt allerlei satanische verleidingen ter sprake.⁹⁰ Sommige leggen een relatie met dwaalleer, waarbij opvattingen van dopers en vooral 'papists' met name worden genoemd; andere verbinden satanische activi-

Bond, Toronto 1987, 86.

88 *The Booke of Common prayer* (1549), fol. 139; *The Boke of Common Praier* (1552), sig. P6v. Zie: Ketley (ed.), *Two Liturgies*, 113, 290.

89 Zie voor Becon: H.C.G. Matthew, B.H. Harrison, L. Goldman (eds.), *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford 2004, s.v. 'Becon, Thomas'. We wijzen vooral op het recente onderzoek van M.H. Patterson, *Domesticating the Reformation*. Patterson geeft de eigen plaats aan van Becon als een protestantse auteur die het belang en de betekenis van de reformatorische boodschap dicht bij de gewone man heeft gebracht 'by anchoring biblicentric reformist theology in practical realities of day-to-day life' (153). Zij omschrijft dit als 'domesticating the Reformation' en ziet vooral hierin de betekenisvolle bijdrage van hervormers als Becon. Voor Bradford: *Oxford Dictionary of National Biography*, s.v. 'Bradford, John'.

90 *The Early Works of Thomas Becon*, ed. J. Ayre, Cambridge 1843, 393-485.

teiten met wereldse objecten en vleselijke begeerten, zoals hoogmoed, overspel, hebzucht en boosheid. Uit de samenhang van Satan, wereld en vlees komt naar voren dat de tegenstander de christen tot allerlei zonden wil verleiden en hiervoor kennelijk niet alleen de beschikking heeft over een medestander buiten de mens, maar ook een verbinding aangaat met verkeerde neigingen in de mens zelf. Satan wil de gelovige echter ook tot de houding van wanhoop (*despair*) verleiden. In tegenspoed interpreteert hij moeite als een teken van Gods toorn, terwijl hij in andere perioden, zoals rond de bekering of bij het levenseinde, begane zonden uitvergroot en Gods eeuwigdurende oordeel erover sterk op de voorgrond plaatst.⁹¹



Thomas Becon

In dit vroege geschrift valt op dat de auteur de duivelse verleidingen uitsluitend pareert door een rechtstreekse aanhaling van bijbelwoorden en bijbelse voorbeelden. Kennelijk is de Schrift het enige middel om de vijand doeltreffend tegemoet te treden. Een nadere toelichting op de Schriftcitaten en bijbelse illustraties blijft echter achterwege, zodat *The Governance of Virtue* op de lezer overkomt als een werk dat hem met een arsenaal aan bijbelteksten wil wapenen tegen duivelse invloeden.

Het tweede geschrift, *The Christian Knight*, gepubliceerd onder Edward VI, geeft op twee punten blijk van een andere invalshoek.⁹² Ten eerste kiest de auteur niet meer voor een benadering waarbij hij de duivelse verleiding weersprekt met bijbelcitaten, maar voor een tweegesprek tussen 'Satan' en een 'Christian Knight', waarin de suggesties van de tegenstander worden beantwoord door de reactie van de gelovige, onder verwijzing naar verschillende bijbelplaatsen. Ten tweede valt op dat de duivelse verleiding tot wanhoop alle aandacht krijgt, zoals de ondertitel reeds aangeeft: *The Dialogue between the Christian Knight and Satan, wherein Satan moveth unto Desperation, the Knight comforteth himself with the sweet Promises of the Holy Scripture*. De reden voor deze concentratie is autobiografisch, als we tenminste afdaan op de dedicatie van het geschrift:

If I had not by daily experience these few years past proved, yea, and that within mine own breast, right honourable lord, what disquietness, trouble, fear, anguish, the alone remembrance of sin, conjoined with the contemplation and stedfast beholding the righteous and terrible judgments of God, set forth in the holy scriptures against all ungodly and wicked persons, bringeth to weak and troubled consciences; I think verily that no man living, although very excellent in persuading and moving affects, could have brought me in belief, that so great an hell lurk or rather lie buried in the breast of any mortal man, although overwhelmed never so much with the bottomless seas of sin, and estranged from all kind of virtue and godliness.⁹³

91 *The Early Works of Thomas Becon*, 446-456, 475-480.

92 *The Catechism of Thomas Becon*, ed. J. Ayre, Cambridge 1844, 620-640.

93 *The Catechism of Thomas Becon*, 622.

Becon ontdekt satanische invloed vooral in de suggestie dat het bedreven kwaad de gelovige in de kring van de onbekeerden plaatst en daarom onderwerpt aan Gods eeuwige oordeel. Deze verleiding tot 'despair' kan weliswaar op allerlei momenten plaatsvinden, maar wordt doorgaans in crisistijden actueel, vooral rond het levenseinde, wanneer algehele verzwakking optreedt en de gelovige vatbaar is voor spirituele wanhoop.⁹⁴

De duivel begint zijn verleidende activiteit met de beschuldiging dat de 'Christian knight' niet rechtvaardig staat voor God en zelfs als hypocriet valt te typeren, omdat hij de geboden regelmatig heeft overtreden. De gesprekspartner kan niet ontkennen dat de wet hem schuldig stelt, maar mist bij Satan de verwijzing naar het evangelie van vergeving en vernieuwing. Duidelijker dan in *The Governance of Virtue* vindt hier de bijbelse boodschap haar kern in het evangelie van de rechtvaardiging op grond van de dood en opstanding van Christus. Op de hernieuwde beschuldiging van Satan dat de christen niet oppervlakkig voorbij moet gaan aan diens overtreding van Gods wet, wordt geantwoord dat het vertrouwen op Christus' verlossingswerk en de daaruit voortkomende vrijspraak fundamenteel zijn voor de bestrijding van de vijand:

I therefore set nothing by thine accusations; they cannot hurt me: thou mayest indeed lay my sins against me; but I again object and lay against thee infinite merits, even the satisfaction, the fulfilling of the law, the obedience, the death and the resurrection of Christ my Redeemer. This now is my treasure, Christ's righteousness is my righteousness, yea, Christ himself is mine innocency and righteousness. If thou therefore canst accuse Christ of no sin, if thou canst not condemn him, neither canst thou have any power against me to condemn me, and that for Christ, which hath both fully put away and also forgiven me all my sins.⁹⁵

Volgens Becon worden in het evangelie de verdiensten van Christus aan de gelovige toegerekend, zodat deze vergeving van zonden ontvangt en rechtvaardig voor God staat.

Niettemin blijft de gelovige in Satans optiek een zondaar, want ondanks de ervaring van vrijspraak overtreedt hij Gods geboden dagelijks. 'The knight' reageert hierop met de voor hem belangwekkende bijbelse gedachte dat de belijdenis van de rechtvaardiging geen ontkenning van het zondaar-zijn inhoudt. Echter: hoewel hij zowel in werkelijkheid als in eigen waarneming zonde blijft doen, is hij gezien vanuit hemelse optiek zondevrij en mag zich daarom als rechtvaardig beschouwen. Vervolgens betekent de rechtvaardiging voor hem ook het begin van de heiliging, zodat hij anders zondigt dan de niet-bekeerde. Terwijl deze structureel en continu toegeeft aan het verkeerde, kent de gelovige het verlangen en het voornemen om God te dienen. Tegenover de duivelse suggestie dat 'the knight' niet voldoende ernst zou maken met een volgens Gods wet genormeerd bestaan wordt duidelijk dat de gelovige zich erop toelegt om een leven van 'good works' te

⁹⁴ *The Catechism of Thomas Becon*, 623-624.

⁹⁵ *The Catechism of Thomas Becon*, 630.

leiden. Een eerlijke visie op het christenleven is daarbij wel van belang: 'we only begin the law here, we do not fulfil it'.⁹⁶

Wanneer de duivel de geloofsvolharding van zijn gesprekspartner in twijfel trekt door te verwijzen naar zijn gevaarlijke verleidingen, wijst de christenstrijder op de zekerheid dat Gods genadewerk wordt voltooid, wat hem in de geestelijke strijd bewaart voor wanhoop.⁹⁷

Bradford werd geboren rond 1510 en ving als welgesteld persoon in 1547 de studie aan. In die tijd onderging hij een bekeringservaring, die hem zover bracht dat hij radicaal afstand deed van zijn rijkdom en de rechtenstudie inwisselde voor de theologie. Te Cambridge onderging hij invloed van de Europese hervormer



John Bradford

Martin Bucer, die daar van 1549-1551 hoogleraar theologie was. Bradford volgde de colleges van Bucer regelmatig en kwam tot een nauwe vriendschap. In 1551 kreeg hij de bevoegdheid om te preken en werd hij officieel aangesteld als evangeliedienaar voor die delen van Engeland waar de reformatorische leer nog nauwelijks ingang had gevonden. Toen hij twee jaar later in aanmerking kwam voor de aartsbisschopszetel van Durham, overleed Edward VI en brak een andere tijd aan. Bradford kwam met andere protestantse leiders in gevangenschap terecht. Hier schreef hij devotionele traktaten en pastorale brieven. In 1555 stierf hij op de brandstapel.

Meer dan de andere Engelse hervormers gaat Bradford in op de eeuwige verkiezing. Dit accent kunnen we verklaren uit zijn in gevangenschap gevoerde discussies met zogeheten *Freewillers*, een groep vroege separatisten. Spoedig waren de kwesties van de vrije wil en de eeuwige verkiezing hoofdonderwerp van diverse disputen.⁹⁸ Daardoor voelde Bradford zich genoodzaakt om over de laatstgenoemde kwestie expliciet te schrijven, waarbij hij haar vooral ter sprake brengt als een zaak van gevoelvolle vroomheid. De eeuwige verkiezing vormt namelijk de bron van het totale heil van verzoening, geloof, rechtvaardiging, vernieuwing, geloofszekerheid en levensleiding, en functioneert daarom als troostgrond voor de aangevochten gelovige. In samenhang met de persoonlijke *unio cum Christo*, het centrum van Bradfords spiritualiteit, komt ze naar voren als diepste motivatie voor de toewijding aan God en de strijd van de gelovige tegen het kwaad in zijn eigen ziel.⁹⁹

⁹⁶ *The Catechism of Thomas Becon*, 635.

⁹⁷ *The Catechism of Thomas Becon*, 633-634

⁹⁸ D.A. Penny, *Freewill or Predestination: The Battle over Saving Grace in Mid-Tudor England*, Woodbridge 1990, 113-168; T.S. Freeman, 'Dissenters from a Dissenting Church: the Challenge of the Freewillers, 1550-1558', in: Marshall, Ryrie (eds.), *Beginnings of English Protestantism*, 129-157.

⁹⁹ *The Writings of John Bradford I*, ed. A. Townsend, Cambridge 1848, 303; vgl. Tipson, *Development of a Puritan Understanding of Conversion*, 139-141; Trueman, *Luther's Legacy*, 278-288.

Verschillende malen wijst de hervormer erop dat het christenleven wordt gekenmerkt door een intense geestelijke strijd.¹⁰⁰ De gelovige staat in een fundamenteel spanningsveld tussen zijn afstamming uit het zondige nageslacht van Adam, door de auteur aangeduid als ‘oude mens’ (*old man*), ‘vlees’ (*flesh*) of ‘(...) as being earthly and corrupt with Satan’s seed’, en zijn gelovige hoedanigheid van de nieuwe mens, ‘blessed with the celestial seed of God’. Tegenover de existentiële corruptie staat het door de hemel gecreëerde en gedirigeerde vernieuwingsproces. Wanneer deze twee aspecten van de gelovige in gevecht raken, lijkt de overwinning toe te vallen aan de oude mens, omdat deze als een volgroeide man krachtig optreedt, terwijl de nieuwe mens nog moet uitgroeien tot geestelijke volwassenheid. De spirituele confrontatie is dan ook hevig. Toch blijkt de nieuwe mens uiteindelijk de triomf te behalen, omdat hij onder leiding staat van de overmachtige activiteit van Gods Geest. Wanneer de zondaar langs de weg van berouw en gebed vroeg of laat terugkeert, verliest de oude mens.¹⁰¹

Volgens Bradford schuilt achter de verleiding tot zonde doorgaans de invloed van Satan, die tevens de rol van aanklager vervult. In zijn *Dialogue between Satan and Conscience* geeft hij een soort samenspraak weer tussen de duivel en een gelovige die heeft gezondigd en volgens Satan moet sterven. De gelovige wijst echter op de dood van Christus. De tegenstander is daarmee niet tevreden en stelt de vraag: ‘(...) but how knowest thou he died for thee?’ Het antwoord verwijst naar Christus’ sterven voor zondaren en de daaruit voortvloeiende vergeving. De duivel riposteert echter met de vraag of God deze zegen de gelovige wel persoonlijk heeft beloofd. Het antwoord luidt: ‘Because I would fain be forgiven.’ Wanneer de christen de aandacht richt op zijn verlangen om in de vergeving te delen, acht de tegenstander de omvang van de zonde een probleem. Als de gelovige het lijden van Christus dan opnieuw ter sprake brengt, wijst Satan op de frequentie van zijn overtredingen, waarop de aangevochtene belooft zijn leven te beteren. Volgens de tegenstander hoeft zijn gesprekspartner echter niet meer op Gods gunst te rekenen, maar deze haalt slechts de woorden uit het evangelie aan die Gods genadeaanbod benadrukken, zoals Johannes 3:16.¹⁰²

In deze samenspraak komt een belangrijk aspect van de duivelse aanvechting naar voren. Satan wil de gelovige moedeloos maken door hem te confronteren met diens enorme schuldenlast, waardoor wordt getwijfeld aan Gods gunst. Op deze wijze tekent Bradford de geestelijke strijd als een intens gebeuren. In het tweegesprek blijkt echter dat de diepste grond van de overwinning ligt in de heils

100 Te noemen zijn: *The Life of Faith* en *On the Conflict of Faith*, die onderdeel vormen van: *Meditations from the Autograph of Bradford in a Copy of the New Testament of Tyndale* (1548); *Dialogue between Satan and Conscience* behorend tot: *Godly Meditations on the Lord’s Prayer, Belief, and Ten Commandments, with Other Exercises* (1562); *A Comparison between the Old Man and the New, also between the Law and the Gospel*, als onderdeel van: *Godly Meditations upon the Ten Commandments, the Articles of the Faith, and the Lords Prayer* (1567); en *The Flesh and the Spirit* (datum onbekend). Deze zijn verzameld in: *The Writings of John Bradford* I, 210-211, 253-255, 297-304.

101 *The Writings of John Bradford* I, 252-253; 297-298.

102 *The Writings of John Bradford* I, 210-211.

beloften, die in de context van de geloofsgemeenschap met Christus functioneren:

So shall she (conscience, RWdK) be in quiet, when she looketh for it altogether out of herself in God's mercy in Christ Jesu (...). As the wife will keep her bed only for her husband, although in other things she is contented to have fellowship with her servants and others, as to speak, sit, eat, drink, go, &c.; so our consciences, which are Christ's wives, must needs keep the bed, that is, God's sweet promises, alone for ourselves and for our 'Husband', there to meet together, to embrace together, to laugh together, and to be joyful together. If sin, the law, the devil, or any thing, would creep into the bed, and lie there, then complain to thy 'Husband' Christ, and forthwith thou shalt see him play Phineas' part.¹⁰³

De christenstrijder vindt een afgeleide zekerheid in de door Bradford meermaals genoemde wedergeboorte (*regeneration*) als principiële vernieuwing van de mens. Dit proces kan de gelovige weliswaar belemmeren in zijn groei, maar valt uiteindelijk niet te stoppen. De oorzaak hiervan ligt in de werking van de Gods Geest. Verschillende malen wijst de Engelse reformator naar de diepste grond van de zekerheid: de eeuwige verkiezing (*election*). In dit verband krijgen naast de beloften ook bepaalde kenmerken een plaats in de fundering van de geloofszekerheid, waaronder dat van de geestelijke strijd: '(...) for what a comfort is it to see my sorrow and fight to be a demonstration of mine election'!¹⁰⁴

Hoewel het spirituele conflict onder hemelse regie staat, heeft de gelovige volgens Bradford een eigen verantwoordelijkheid. Hij dient dagelijks te vragen om voortgang van de wedergeboorte, terwijl hij geroepen is actief tegen zondige gedachten en gevoelens te strijden en deze onder de gehoorzaamheid van de Geest te brengen. Daarmee is de christenstrijder echter niet op zichzelf teruggeworpen, want bij het geestelijke gevecht komt God de gelovige te hulp, bijvoorbeeld door de tegenstelling tussen wet en evangelie. Wanneer de oude mens zich verheft, moet deze ten onder worden gehouden door een confrontatie met wat de wet als zonde aanwijst. Deze ontdekking vindt weliswaar voortdurend plaats, maar vormt zo een onuitwisbaar bewijs dat de gelovige tot Gods uitverkorenen behoort, want juist hun leven wordt getypeerd als een levenslange strijd tegen alles wat door het gebod als zonde is onthuld.¹⁰⁵

Thomas Becon en John Bradford illustreren hoe de notie van een spiritueel conflict reeds bij Engelse hervormers aan de orde komt. Beiden tekenen Satan als een indrukwekkende persoonlijke, geestelijke macht die gelovigen tot zonde en wanhoop verleidt. Opmerkelijk bij Bradford is de antropologisch-psychologische analyse van de gelovige, die weliswaar een fundamentele vernieuwing heeft ondergaan, maar resterende zondige begeerten in zich bergt die onder satanische invloed tot daadwerkelijke overtredingen kunnen uitgroeien. Vanuit deze antropologisch-psychologische analyse stelt hij voornamelijk het aspect van de verleiding

103 *The Writings of John Bradford* I, 300.

104 *The Writings of John Bradford* I, 303.

105 *The Writings of John Bradford* I, 218-219, 252, 300, 302-304.

tot zonde aan de orde. Becon gaat vooral in op de notie van de geestelijke wanhoop en geeft daarbij aan dat de tegenstander de zonde zodanig kan uitvergrooten dat de gelovige vreest in Gods eeuwige oordeel te onder te gaan.¹⁰⁶ Het meest doeltreffende middel om Satans aanvallen te pareren wordt gevormd door het Schriftwoord, met als kern de persoon en het werk van Christus. Beide auteurs leggen bij de analyse van dit verdedigingsmiddel echter een verschillend accent. Becon vat de Schrift samen in het evangelie van de rechtvaardiging, zoals dat bij Engelse hervormers onder lutherse invloed een prominente rol speelde. Het rechtvaardigende geloof is aan het begin van het christenleven doorslaggevend, maar in het kader van de geestelijke strijd ook daarna. Bij Bradford krijgt de spirituele unie met Christus de grootste nadruk. Deze geestelijke gemeenschap functioneert als de kern van het geloofsleven en als de beslissende voorwaarde om de strijd met duivel en zonde tot een goed einde te brengen. Kenmerkend voor Bradford is verder dat hij de genoemde verbondenheid laat opkomen uit verkiezing en wedergeboorte. De verkiezing komt vooral in pastorale context ter sprake: ze vormt bron van troost voor de aangevochten gelovige en is de diepste grond voor de geestelijke confrontatie. De wedergeboorte is als het door Gods Geest verwekte nieuwe levensbeginsel de garantie dat de beslissende hemelse vernieuwing van het zondaarsbestaan blijvend is. Tegelijk heeft ze in afgeleide zin, naast Gods heilsbeloften, een plaats binnen de geloofszekerheid, want de gelovige kan bepaalde aspecten van het nieuwe leven bij zichzelf ontdekken.

Op grond van het bovenstaande kunnen we vooral de Engelse hervormer Bradford beschouwen als de belangrijkste voorloper van de piëtistisch-puriteinse beweging, die de grondlegger ervan, Perkins, aantoonbaar heeft beïnvloed.¹⁰⁷

Conclusie

Bovenstaande kerkhistorische paragraaf maakt duidelijk dat de puriteinse beweging in de Engelse kerkelijke context een ambivalente positie heeft ingenomen. Enerzijds was er sprake van congruentie. Dit blijkt in de periode van 1560-1625 uit de gezamenlijke protestants-puriteinse oppositie tegen de rooms-katholieke leer en vroomheid (*anti-popery*). Samenhang ontstond ook toen diverse puriteinen vooral in het eerste kwart van de zeventiende eeuw een plaats kregen in de leiding van de Engelse kerk, terwijl puriteinse predikers door hun verkondiging en pastorale activiteit invloed uitoefenden op het geestelijke klimaat van gemeenten. Anderzijds kwamen regelmatig spanningen aan de oppervlakte. Ten tijde van Elizabeth concentreerden deze zich met name rond het kerkelijke hervormings-

106 Jensen stelt dat de latere protestants-puriteinse positie in de zestiende eeuw, in onderscheid met de opvatting van Engelse hervormers, aan Satan een steeds groter gewicht toekende en de geestelijke strijd als een toenemend intensief gebeuren tekende (*Life of Faith in the Teaching of Elizabethan Protestants*, 54-96, 174vv). Dit scherpe onderscheid kunnen we echter in elk geval niet op de vooraanstaande spirituele auteurs Becon en Bradford toepassen, want reeds in hun analyse komt Satan als een grootse tegenstander en het spirituele gevecht als een intensief gebeuren op de lezer over.

107 Lang, *Puritanismus und Pietismus*, 71; W. van 't Spijker, 'Puritanisme: theologische hoofdlijnen en vertegenwoordigers', in: idem, R. Bisschop, W.J. op 't Hof, *Het puritanisme. Geschiedenis, theologie en invloed*, Zoetermeer 2001, 232-233, 244-245.

streven van de presbyteriaanse beweging, maar tijdens het bewind van Jacobus I richtten zij zich meer op het puriteinse ethos, waaronder een strikte zondagsviering. We verwijzen ook naar de context van gemêleerde kerkelijke gemeenten, waarin puriteinse vromen samenleefden met gemeenteleden die andere geloofsopvattingen en levenspraktijken voorstonden, wat meer dan eens tot schermutselingen leidde. Op maatschappelijk terrein konden puriteinse gelovigen in relatieve harmonie hun weg vinden, indien ze maar in staat waren om met afwijkende opvattingen en levenspraktijken hun plaats in te nemen binnen de vigerende sociale en economische verbanden van de leefgemeenschap. Meerdere puriteinen vervulden verantwoordelijke functies binnen het bestuur van dorpsgemeenschappen en steden, terwijl verschillende adellijke families eveneens een invloedrijke rol konden spelen ten dienste van het leefverband. Wanneer puriteinen zich echter sterk afzijdig en afwijzend opstelden, zoals ten aanzien van traditionele gebruiken, kon dit tot spanningen en confrontaties leiden.

In de spirituele context van de puriteinse beweging kunnen we zowel continentale als Engelse invloeden traceren, waarbij het reformatorische accent op de rechtvaardiging door het geloof en de orthodox-gereformeerde notie van de *ordo salutis* primair zijn. Engelse invloed kunnen we traceren in de ontwikkeling van een disciplinair element dat reeds in de Engelse reformatie naar voren komt en nadere uitwerking krijgt in de presbyteriaanse beweging. In de piëtistisch-puriteinse fase wordt dit disciplinaire element toegespitst op de regulering van het innerlijke leven via devotionele activiteiten als gebed, Schriftlezing en vasten, maar ook van het uiterlijke christenleven op de terreinen van met name huwelijk, gezin en zondagsviering. In de context van het hartstochtelijke puriteinse streven naar spirituele zelfdiscipline verschijnen geschriften over het geestelijke gevecht. Daarin wordt het gevaar van interne zondige begeerten en hun nauwe relatie met Satan en de leefwereld voortdurend onder de aandacht van de lezer gebracht om deze op te wekken tot onophoudelijke weerstand. We vinden deze verbinding reeds in diverse officiële liturgische documenten van de Engelse reformatie, waar de geestelijke strijd tegen Satan en wereld als een dagelijkse werkelijkheid wordt gepresenteerd en het gevecht met persoonlijke zonden betekent. Opmerkelijk komt deze notie naar voren in de geschriften van twee markante Engelse reformatoren: Becon en Bradford, van wie vooral de laatste van betekenis is geweest voor Perkins. De piëtistisch-puriteinse beweging heeft de notie van de geestelijke strijd groot gewicht gegeven en uitvoerig uitgewerkt, zoals ons onderzoek zal aantonen.

William Perkins (1558-1602) & William Gouge (1575-1653)

A. PERKINS: GRONDLEGGENDE INZET

Inleiding

We beginnen ons onderzoek naar de puriteinse visie op het spirituele conflict met een analyse van de opvattingen van William Perkins. Dat ligt voor de hand omdat hij als eerste een verbinding tot stand bracht tussen de kathedraal en de kansel. De orthodox-gereformeerde theologie, die hij overtuigd voorstond, bracht hij via prediking, pastoraat en geschrift op een betrekkelijk eenvoudige wijze bij de gemeente, waarbij hij deze sterk toespitste op zowel de persoonlijke innerlijke geloofsbeleving als de praktijk van het christenleven.¹ Bovendien maakte Perkins als prediker gedurende een periode van achttien jaar de onderwijsstad Cambridge tot bakermat van een stroom puriteinse verkondigers, die op hun beurt aanzienlijke invloed uitoefenden in kerk en gemeente.² Zo kunnen we Perkins beschouwen als de hoofdarchitect of geestelijke vader van de piëtistisch-puriteinse beweging, die door velen gevolgd werd. Ruimschoots aanleiding om het onderzoek bij hem te laten beginnen.

Perkinsonderzoek

In het Perkinsonderzoek tot nu toe zijn drie dingen globaal duidelijk geworden. Dat deze puritein ten eerste als theoloog voluit in de gereformeerde traditie stond, blijkt onmiskenbaar uit zijn bronnen. In mindere mate onderging hij invloed van de Geneefse hervormer Calvijn (1509-1564), in meerdere mate van diens opvolger

1 J.I. Packer, *An Anglican to Remember - William Perkins: Puritan Popularizer*, London 1996, 4-16; Van 't Spijker, 'Puritanisme: theologische hoofdlijnen en vertegenwoordigers', in: Idem, Bisschop, Op 't Hof, *Het puritanisme*, 153-154; R.A. Blacketer, 'William Perkins (1558-1602)', in: C. Lindberg (ed.), *The Pietist Theologians: An Introduction to Theology in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Oxford 2005, 48. Blacketer spreekt van een 'succesful blend of scholasticism and piety'.

2 W. Haller, *The Rise of Puritanism*, New York 1938, 63-82. L.B. Wright, 'William Perkins: Elizabethan Apostle of "Practical Divinity"', *Huntington Library Quarterly* 3, (1940), 194; P.R. Schaefer, *The Cambridge Brotherhood on the Habits of the Heart: Cambridge Protestants and the Doctrine of Sanctification from William Perkins to Thomas Shepard*, dissertatie Universiteit Oxford, 1994, 1-33; K. Bruhn, 'Pastoral Polemic: William Perkins, the Godly Evangelicals, and the Shaping of a Protestant Community in Early Modern England', *Anglican and Episcopal History* 72, (2003), 102-127.



William Perkins

Beza (1519-1605) en verder nog van Zanchius (1516-1590), Vermigli (1499-1562) en de Heidelbergse theologen Olevianus (1536-1587) en Ursinus (1534-1583).³ Perkins heeft daarmee min of meer een synthese gegeven van de verschillende accenten die zich op dat moment binnen de gereformeerde traditie bevonden. Van Calvijn en Beza nam hij de nadruk op de predestinatie over, waarmee hij zich op Genève richtte, in het verbond volgde hij de lijn van Bullinger (1504-1575), en in de structuur van wet en evangelie Ursinus en Olevianus, waardoor hij respectievelijk Zürich en Heidelberg eveneens binnen zijn gezichtskring trok. Wanneer we bovendien zowel ramistische als scholastieke invloed op zijn methode in rekening brengen, wordt duidelijk dat deze puritein de trekken van een eclecticus vertoonde.⁴

³ Contra Kendall die op de bijna exclusieve invloed van Beza wijst (*Calvin and English Calvinism*, 1-9, 51-66)

⁴ C. Graafland, *Van Calvijn tot Barth. Oorsprong en ontwikkeling van de leer der verkiezing in het Gereformeerd Protestantisme*, 's-Gravenhage 1987, 71-72. Voor ramistische invloed: D.K. McKim, *Ramism in William Perkins' Theology*, New York 1987; voor scholastieke invloed: C. Graafland, *Van Calvijn tot Barth*, 81-82; idem, 'Gereformeerde scholastiek VI. De invloed van de scholastiek op de Nadere Reformatie' (1), *Theologia Reformata* 30, (1987), 111-117; P.R. Schaefer, 'Protestant 'Scholasticism'' at Elizabethan Cambridge: William

Ten tweede kan men het denken van de theoloog uit Cambridge als tweepolig typeren. Zijn geschriften dragen een scholastiek-theologisch karakter, maar hebben eveneens een pastorale, antropologisch-psychologische spits met een piëtistisch accent.⁵ Voor Perkins waren theologie en vroomheid twee kanten van dezelfde zaak. Toch heeft het wetenschappelijke onderzoek zich sterk gericht op de theologische Perkins, vooral via zijn bekende *Armilla Aurea (A Golden Chaine)*, en veel minder op de praktisch-pastorale Perkins,⁶ waardoor een gedetailleerd overzicht van zijn piëtistische opvattingen in de ogen van één onderzoeker, nl. W.J. op 't Hof, nog steeds ontbreekt. Deze heeft getracht daarvan een overzicht te geven, waarbij het aspect van de geestelijke strijd terloops aan de orde komt.⁷ P.R. Schaefer constateerde dat in Perkins' heiligingsleer het beeld van een hevig gevecht opvalt,⁸ maar dit aspect van diens vroomheid is niet verder onderzocht.

Ten derde hebben Perkins' geschriften door de piëtistische pool ervan een verregaande invloed uitgeoefend in de zeventiende eeuw, niet alleen binnen de puriteinse beweging in Engeland maar ook binnen andere Europese landen, zoals bij het devote publiek in de Nederlanden.⁹

Leven

William Perkins werd in 1558 geboren te Marston Jabbet.¹⁰ In 1577 nam hij te Cambridge zijn universitaire studie ter hand, tijdens welke ook zijn bekering dient te worden gedateerd, zodat Perkins, toen hij in 1584 afstudeerde, zich waar-schijnlijk reeds ophield in puriteinse gelederen. Als *lecturer* te Great St. Andrews

Perkins and a Reformed Theology of the Heart', in: C.R. Trueman, R.S. Clark (eds.), *Protestant Scholasticism: Essays in Reassessment*, Carlisle 1999, 147-164.

- 5 Een significant voorbeeld van deze samenhang op het terrein van de verbondsleer vinden we bij: Y.J.T. Song, *Theology and Piety in the Reformed Federal Thought of William Perkins and John Preston*, Lewiston 1998, 71-144. Voor het Europese gereformeerd Piëtisme en het Engelse Puritanisme: hoofdstuk 1.
- 6 Deze komen o.a. aan de orde bij: Tipson, *Development of a Puritan Understanding of Conversion*; Kendall, *Calvin and English Calvinism*, 55vv; M.R. Shaw, *The Marrow of Practical Divinity: A Study in the Theology of William Perkins*, dissertatie Westminster Theological Seminary, 1981; 'Drama in the Meeting House: The Concept of Conversion in the Theology of William Perkins', *Westminster Theological Journal* 45, (1983), 41-72; J.R. Beeke, *Assurance of Faith: Calvin, English Puritanism, and the Dutch Second Reformation*, New York 1991, 105-118, 129-135; Schaefer, *Cambridge Brotherhood*, 33-82; Beeke, 'William Perkins and his Greatest Case of Conscience: "How a man may know whether he be the child of God, or no"', in: *The Faith that saves: Papers read at the 2004 Westminster Conference*, Stoke-on-Trent 2004, 7-31. Men heeft Perkins' opvattingen beschouwd door een variëteit van lenzen, die strekken van zijn predestinatie- en verbondsleer tot zijn accent op de bekering, zijn pastorale gerichtheid en zijn nadruk op de doorleving van het heil. Voor een evenwichtig verstaan dienen we deze diverse perspectieven in te kaderen binnen het centrale gegeven van de *unio cum Christo* en de gerichtheid op God. Zie: Schaefer, *Cambridge Brotherhood*, 35.
- 7 W.J. op 't Hof, *Engelse Piëtistische Geschriften in het Nederlands 1598-1622*, Rotterdam 1987, 320-388.
- 8 *Cambridge Brotherhood*, 63-68.
- 9 I. Breward, 'The Significance of William Perkins', *Journal of Religious History* 4, (1966), 116; Op 't Hof, *Engelse Piëtistische Geschriften in het Nederlands*, 280-320.
- 10 Zie voor Perkins' leven: J.J. van Baarsel, *William Perkins*, 's Gravenhage 1912, 1-61; I. Breward, 'Introduction', in: *The Work of William Perkins*, ed. idem, Abingdon 1970, 1-129; *Oxford Dictionary of National Biography*, s.v. 'Perkins, William,'; F.J. Bremer, T. Webster (eds.), *Puritans and Puritanism in Europe and America: A Comprehensive Encyclopedia*, Santa Barbara/Oxford 2006, s.v. 'Perkins, William'; J.R. Beeke, R.J. Pederson, *Meet the Puritans: With a Guide to Modern Reprints*, Grand Rapids 2006, s.v. 'William Perkins'.

(Cambridge) kreeg hij volop gelegenheid om in puriteinse geest te preken.¹¹ Hoewel hij hervorming van de staatskerk voorstond, verbond hij zich niet openlijk met de zich in die tijd manifesterende presbyteriaanse stroming. Ondanks aanvankelijke connecties lijkt Perkins zich in een later stadium te hebben onttrokken aan de discussie over de kerkelijke kwestie. Significant is dat hij geen enkele publicatie over kerk en kerkregering samenstelde en in een later stadium separatistische kritiek op het *Book of Common Prayer* van de hand wees.¹² Als theoloog en prediker beoogde hij met deze conformiteit echter een in puriteinse optiek betekenisvol doel, namelijk de vernieuwing van individu, gemeente en samenleving via de weg van prediking en pastoraat. Perkins overleed reeds in 1602, op 44-jarige leeftijd. Hij was gedurende achttien jaar als *lecturer* aan Cambridge verbonden geweest.

Geestelijke strijd

Perkins heeft in een tijdsbestek van ruim vijftien jaar een aanzienlijke hoeveelheid geschriften gepubliceerd, wat tot uiting komt in de standaardedities van zijn complete werken in een drietal forse banden.¹³ Daarin komt een veelheid aan theologische, spirituele en praktische thema's naar voren, variërend van een verhandeling over de predestinatie tot een geschrift over de goede orde in het gezin.

In ons onderzoek richten we ons op een zestal publicaties, waarin het motief van de geestelijke strijd voor het voetlicht treedt. Allereerst is er een traktaat uit 1587: *A Dialogue containing the Conflicts betweene Sathan and the Christian*, dat de vorm heeft van een dialoog tussen Satan en zowel een sterke als een zwakke gelovige.¹⁴ Daarna noemen we één van Perkins' bekendste werken: het in 1591 gepubliceerde *A Golden Chaine*, de Engelse uitgave van het Latijnse *Armilla Aurea* (1590), een bespreking van de predestinatie en vooral haar uitwerking in

11 Een *lecturer* had de taak om buiten de officieel voorgeschreven erediens ten op vaste tijden in de parochiekerk te preken. Hij ontving voor zijn werk geen inkomsten uit kerkelijke goederen en viel in veel gevallen niet onder het gezag van de kerkelijke hiërarchie. Vooral onder puriteinen bevonden zich veel dergelijke voorgangers. Zie hiervoor: P.S. Seaver, *The Puritan Lectureships: The Policy of Religious Dissent, 1560-1662*, Stanford 1970.

12 Voor Perkins' irenische houding ten aanzien van de Engelse kerk: W.B. Patterson, 'William Perkins as Apologist for the Church of England', *Journal of Ecclesiastical History* 57, (2006), 252-269.

13 *The Workes of William Perkins*. De eerste editie in drie delen stamt uit 1608-1609, waarna andere in 1612-1613 en 1616-1618, 1631 volgden.

14 Het traktaat verscheen met drie andere voor het eerst in: *Foure Godly Treatises; very necessary to be considered of All Christians. The first is concerning the End of the Worlde. The second sheweth how farre a Wicked Man and a Reprobate may goe in the Profession of the Gospell. The third is of the Conflicts of Sathan with the Christian. The Fourth, of the right applying of Gods Word to the Conscience*, London 1587. Zij maken verder deel uit van *A Treatise tending vnto a Declaration whether a Men be in the Estate of Damnation or in the Estate of Grace*. Zie hiervoor: A.W. Pollard, G.R. Redgrave (comps.), *A Short-Title Catalogue of Books Printed in England ... 1475-1640* (second edition, 3 vols.), London 1976-1991 (voortaan: *S.T.C.*), 19721.3, 19752-19756. Het traktaat is in de verzamelde edities van Perkins' werk herdukt onder de titel: *A Dialogue containing the Conflicts betweene Sathan and the Christian* (*S.T.C.*, 19646-19651). Opnieuw is het, dan met zeven andere tractaten, onderdeel van *A Treatise tending vnto a Declaration*; vgl. *Work of William Perkins*, ed. Breward, 627, 630-631. I. Green telt voor de periode 1588-1619 tenminste negen edities, zodat het tot de categorie bestsellers/*steady sellers* gerekend kan worden. Volgens zijn indeling behoort een geschrift namelijk tot deze groep wanneer het in een periode van dertig jaar minstens vijf uitgaven kent (*Print and Protestantism in Early Modern England*, Oxford 2000, Appendix I, s.v. 'William Perkins').

het menselijke bestaan.¹⁵ Vervolgens is er een geschrift dat voor het eerst in 1593 verscheen: *Of the Combate of the Flesh and Spirit*, waarin hetzelfde conflict zich afspeelt tussen twee krachten in de gelovige zelf: zijn nieuwe natuur en zijn zondige aard.¹⁶

De volgende werken zagen postuum het licht. In 1604 werd *The Combate betweene Christ and the Devill displayed: or, A Commentarie vpon the Temptations of Christ* gepubliceerd.¹⁷ In dit geschrift treffen we niet alleen een bespreking aan van de woestijnverzoeking van Christus, maar ook van de vele satanische aanvallen op het christenleven. Deze toespitsingen op het persoonlijke geloofsleven legitimeren onze keuze van dit werk.¹⁸ Twee jaar later, in 1606, verscheen: *The Whole Treatise of the Cases of Conscience*, een geschrift dat een belangrijke plaats innam in de laatzestiende-eeuwse ontwikkeling van een Engelse, puriteinse casuïstiek.¹⁹ Te midden van diverse spirituele kwesties staat Perkins stil bij die van de geestelijke benardheid (*distresse of minde*), waardoor de gelovige in vertwijfeling dreigt te vervallen. In dit kader komen directe satanische invloeden aan de orde, die van buitenaf via het verstand het innerlijk van de christen infiltreren, of dat van binnenuit doen als tot zonde verleidende begeerten. In de publicatie uit 1608: *A Discovrse of the Damned Art of Witchcraft* heeft Perkins zich als één van de weinige puriteinen uitgelaten over hekserij en deze gerelateerd aan het thema

- 15 S.T.C., 19657-19663. Green noemt voor de periode 1591-1597 tenminste zes edities. Vooral dit werk is geanalyseerd, o.a. door R.A. Muller, 'Perkins' A Golden Chaine: Predestinarian System or Schematized Ordo Salutis?', *Sixteenth Century Journal* 9, (1978), 69-81; *Christ and the Decree: Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins*, Durham 1986, 129-173; Graafland, *Van Calvijn tot Barth*, 71-85; L.A. Ferrell, 'Transfiguring Theology: William Perkins and Calvinist Aesthetics', in: C. Higley, J.N. King (eds.), *John Foxe and his World*, Aldershot 2002, 160-179.
- 16 Het werd met *Of the Nature and Practice of Repentance* gepubliceerd onder de titel: *Two Treatises* (S.T.C., 19758-19763.3); vgl. *Work of William Perkins*, ed. Breward, 629-631. Green noteert voor de periode 1593-c.1638 in elk geval twaalf uitgaven, zodat ook dit geschrift bij de bestsellers/*steady sellers* thuishoort (*Print and Protestantism*, Appendix I, s.v. 'William Perkins').
- 17 S.T.C., 19747.5-19748. In de editie van 1612-1613 is het gerangschikt in het derde deel, 371-409; vgl. *Work of William Perkins*, ed. Breward, 616. Dit geschrift verscheen in 1604 onder de titel: *Satans Sophisteries answered by Our Saviour Christ and in Diverse Sermons further manifested*. De editie uit 1606 was 'much enlarged by a more perfect copy' en verscheen dus onder een andere titel.
- 18 In diverse puriteinse spirituele publicaties wordt de bijbelse passage van Christus' verzoeking in de woestijn als uitgangspunt genomen om de duivel als geestelijke verleider te tekenen. Zie: Thomas Bentham, *A Notable and Comfortable Exposition, vpon the Fourth of Mathevv; concerning the Tentations of Christ* (1578); John Udall, *The Combate betwixt Christ and the Devill* (1588); Isaac Colfe, *A Comfortable Treatise concerning the Temptations of Christ* (1592); Daniel Dyke, *Two Treatises, the One, of Repentance, the Other of Christs Temptations* (1616); Thomas Taylor, *An Exposition of Christ's Temptations or Christs Combate and Conquest* (1618). Perkins lijkt hierin zowel beïnvloed te zijn door publicaties over deze thematiek voor hem als trendsetter te zijn geweest voor de latere traditie. Zie: Luttmer, 'Persecutors, Tempters and Vassals of the Devil', 44.
- 19 S.T.C., 19668-19676. Green noemt voor de periode 1604-1652 ruim elf edities, waarmee we dit werk eveneens bij de bestsellers/*steady sellers* kunnen voegen (*Print and Protestantism*, Appendix I). Zie voor Perkins en de puriteinse casuïstiek: I. Breward, 'William Perkins and the Origins of Puritan Casuistry', *Evangelical Quarterly* 40, (1968), 3-22; J.F. Keenan, 'William Perkins (1558-1602) and the Birth of British Casuistry', in: idem, T. Shannon (eds.), *The Context of Casuistry*, Washington 1995, 105-30; 'Was William Perkins' Whole Treatise of Cases of Conscience Casuistry?: Hermeneutics and British Practical Divinity', in: H.E. Braun, E. Vallance (eds.), *Contexts of Conscience in Early Modern Europe, 1500-1700*, New York 2004. Hoewel vooral Perkins doorgaans wordt geassocieerd met de oorsprong van deze 'Reformed casuistry', is in het meer recente onderzoek aangegeven dat Richard Greenham (?-1594) daarvoor eerder in aanmerking komt, mede omdat diverse puriteinse casuïsten al vroeg contact hadden met Greenham. Zie hiervoor: K.L. Parker, E.J. Carlson, *Practical Divinity: The Works and Life of Revd Richard Greenham*, Aldershot 1998, 59-85; Bozeman, *Precisianist Strain*, 63-84.

van de geestelijke strijd van de gelovigen.²⁰ Terwijl het bovengenoemde viertal geschriften de spirituele strijd tekent als een persoonlijk gevecht van iedere christen tegen zowel externe, satanische invloeden als interne, zondige begeerten, komt de duivelse invloed hier meer tastbaar naar voren in de gestalte van magie en hekserij, waarbij de confrontatie uitloopt op de vervolging en terechtstelling van de heks als Satans handlanger.

Plaats van de geestelijke strijd

Op twee manieren maakt Perkins duidelijk dat het geestelijke conflict een eigen categorie vormt die voorbehouden is aan de gelovige.

In zijn *The Combate betweene Christ and the Devill displayed* benadrukt hij sterk de parallel tussen Christus en de christen. Waar de Verlosser direct na zijn doop in de Jordaan door de duivel wordt verzocht, valt die lijn van doop naar verzoeking ook bij gelovigen te traceren. De puritein heeft hiermee niet de waterdoop voor ogen, maar de inwendige doop (*inward baptism*), waarbij men daadwerkelijk de zonde aflegt en Christus aandoet. Het conflict met Satan krijgt dus pas na de persoonlijke bekering gestalte. Ter verduidelijking gebruikt Perkins het volgende beeld:

The silly bird that is in the snare, or vnder the net, so long as she lieth stil, feeles no harme; but when she stirs and offers to get away, then begins her paine, and the more shee striues, the more she finds her selfe ensnared: So fareth it with silly men, while they liue in sin securely, they are not troubled with Sathans temptations; but when they begin to leaue their badde courses, and settle themselues to serue the Lord, then presently the Deuill seeks to spread his net to intangle them in the snare.²¹

De toepassing is evident: wie rustig in de zonde leeft, hoeft niet bezorgd te zijn over de verzoeken van de duivel. Wie echter principieel met het verkeerde

20 S.T.C., 19697-19698. Aan dit werk liggen preken ten grondslag die waarschijnlijk in de jaren negentig van de zestiende eeuw zijn gehouden, in een tijd dat heksen en hekserij in Engeland veel belangstelling en discussie ontmoetten. Baanbrekend was de publicatie van Reginald Scot, *Discoverie of Witchcraft* (1584), waarin hij veel volksgeloof bekritiseert door te ontkennen dat heksen bovennatuurlijke gaven bezitten en dus tot opzienbarende dingen in staat zijn. Sterker nog: impliciet geeft hij de overtuiging door dat echte heksen niet bestaan. Deze visie riep protest op. Scot zou hiermee bijbelse gegevens terzijde leggen die aangeven dat duivelse invloed zich ook via hekserij manifesteert. In puriteinse kring verscheen een tweetal geschriften over hekserij van de hand van George Gifford (1548-1600): *A Discourse of the Subtill Practices of Devilles by Witches and Sorcerers* (1587) en *A Dialogue concerning Witches and Witchcraftes* (1593). Hij ontkent niet dat Satan in staat is om via heksen kwaad aan te richten in de materiële wereld, maar wil zijn lezers vooral bepalen bij satanische activiteiten in de menselijke ziel. Zie voor hekserij in het vroegmoderne Engeland: K.V. Thomas, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, London 1971; J.A. Sharpe, *Instruments of Darkness: Witchcraft in England, 1550-1770*, London 1996. Voor Gifford en Scot: T.S. McGinnis, *George Gifford and the Reformation of the Common Sort: Puritan Priorities in Elizabethan Religious Life*, Kirksville 2004, 110-135.

21 *Works of William Perkins III*, 372. We raadpleegden de editie 1612-1613. Voor Perkins' doopleer verwijzen we naar: B.D. Spinks, *Two Faces of Elizabethan Anglican Theology: Sacraments and Salvation in the Thought of William Perkins and Richard Hooker*, Lanham 1999, 69-93.

breekt, krijgt te maken met diens onophoudelijke pogingen hem in zijn net te verstrikken.

In het ‘woord vooraf’ waarmee Perkins zijn *Two Treatises* inleidt, komt eveneens naar voren dat de geestelijke strijd zich afspeelt in het bestaan van de gelovigen. Hij vermoedt dat zijn lezers zich zullen afvragen waarom hij het geschrift *Of the Combate of the Flesh and Spirit* heeft samengevoegd met *Of the Nature and Practice of Repentance* en geeft daarom een korte toelichting. Boetvaardigheid vat hij hier niet op in de betekenis van aanvankelijk berouw dat tot geloofsovergave en bekering leidt, maar als een typering van het christenleven: een levenslang proces van doding en opwekking ten leven. In plaats van een ongestoorde weg voorwaarts, dienen gelovigen terdege rekening te houden met continue overlast van de zondige natuur.²²

Vijanden

Perkins wijt een intens geestelijk conflict in het leven van gelovigen aan de invloed van verschillende vijanden. De primaire externe vijand die het christenleven bedreigt, is de duivel, terwijl ook wordt gewezen op de wereld. Intern treedt een andere tegenstander op: het vlees of de zondige natuur.²³

In *The Combate betweene Christ and the Devill displayed* bespreekt de auteur Satan onder een dubbele naamgeving. Als ‘verzoeker’ (*tempter*) poogt de duivel met alle middelen voortdurend de mensen tot zonde te verleiden, van God af te trekken en zo naar de ondergang te voeren. Als ‘aanklager’ (*accuser*) klaagt hij God aan bij de mens en de mens op zijn beurt bij God. Wanneer de duivel God aanklaagt bij de mens, stelt hij Hem als onbetrouwbaar voor. Perkins verwijst hierbij naar de ontmoeting tussen Eva en de slang in het paradijs aan het begin van de bijbelse geschiedenis, waarbij het woord van God in twijfel werd getrokken. Het omgekeerde vindt ook voortdurend plaats: steeds probeert Satan de mens als zondaar bij God in een kwaad daglicht te stellen.²⁴

In *A Discovrse of the Damned Art of Witchcraft* gaat Perkins uitgebreider op Satan in. Hij huldigt namelijk de overtuiging dat hekserij niet alleen daadwerkelijk bestaat, maar op rechtstreekse duivelse oorsprong wijst. Men kan spreken van een ‘league or covenant made between the witch and the Devill’. Aangezien God wil dat mensen in verbondsrelatie met Hem leven, betekent een nauwe verbinding met Satan de omgekeerde wereld. De schrijver wijst hier op de aanzienlijke macht van de duivel. Hij behoort tot de geestelijke wereld en heeft door ouderdom langdurige ervaring, terwijl hij door zijn kenmerkende snelheid (*quickness*) en behendigheid (*agility*) zich in korte tijd naar verschillende plaatsen kan begeven. Door zijn grote kennis (*knowledge*) en vaardigheid (*skill*) kan hij natuurprocessen beïnvloeden en zelfs bezit nemen van mens en dier. Niettemin is Satans macht ondergeschikt aan die van God. Hoewel hij en zijn ondergeschikte demonen tot

22 *Works of William Perkins* I, 454, 473.

23 *A Golden Chaine (Works of William Perkins* I, 85).

24 *Works of William Perkins* III, 377, 379.

de 'strongest creatures' behoren, kan hij in de letterlijke betekenis van het woord geen bovennatuurlijke tekenen doen, omdat wonderen aan God zijn voorbehouden. Weliswaar heeft Satan de macht om de 'ordinary course of nature' te veranderen door stormen of ziekten op de mens af te sturen, maar niet om een andere orde in het leven te roepen door van het ene lichaam een ander te maken. In *The Whole Treatise of the Cases of Conscience* komen we dezelfde dubbelheid tegen. Satan vormt voor de gelovige een onoverwinnelijke tegenstander, doordat zijn boosaardigheid (*malice*) en macht 'very great and large' zijn. Toch kan hij als scheepsel niet doordringen tot de 'deepe things of God' noch het menselijke hart doorgronden, terwijl hij bij de uitvoering van zijn kwade bedoelingen afhankelijk is van Gods wil.²⁵

Naast de duivel neemt ook de innerlijke vijand, het vlees (*flesh*), deel aan de strijd. Perkins werkt in zijn *Of the Combate of the Flesh and Spirit* dit existentiële conflict uit.²⁶ Men kan in het leven van de gelovige twee tegenover elkaar staande realiteiten aanwijzen: geest (*spirit*) en vlees (*flesh*). De auteur schrijft 'geest' bewust met een kleine letter, want hij denkt daarbij niet aan God maar aan een 'created quality of holinesse' in verstand, wil en gevoel van de mens. Dit betekent echter niet dat de Geest Gods afwezig zou zijn. Integendeel, Perkins noemt de Geest de bewerker van dit geestelijke heiligheidsprincipe, waarmee hij kennelijk doelt op de wedergeboorte die de mens existentieel vernieuwt.²⁷ Toch kan daarmee de gelovige niet puur als nieuwe schepping worden aangeduid, omdat ook het vlees zich presenteert, de 'naturall corruption or inclination of the mind, will, and affections to that which is against the law'. Dit woord 'naturall' geeft aan dat de mens sinds de zondeval in het paradijs van binnenuit geneigd is tot de zonde en tot vijandschap tegen God.

In antwoord op de vraag naar de verhouding van deze twee realiteiten wijst de auteur direct een strakke onderverdeling af, als zou 'geest' zich in het ene deel van de menselijke ziel ophouden en 'vlees' in het andere. Beide bevinden zich in elke component (*faculty*) van de ziel vermengd, waardoor de totale ziel van de gelovige doortrokken is van geest en vlees. Een illustratie verheldert deze complexe realiteit:

In a vessel of luke-warme water, the water it selfe is not onely hotte or only cold, or in one part hotte & another part cold: but heate and colde are mixt together in euery part of the water: So is the flesh and the spirit mingled together in the soule of man: and this is the cause why these two contrary qualities fight together.²⁸

25 *Works of William Perkins* II, 37-38; III, 609-610, 612, 614.

26 Dit naar aanleiding van de bijbeltekst Galaten 5:17: 'For the flesh lusts against the spirit, and the spirit against the flesh: and these are contrary one to another, so that ye cannot doe the things which yee would.'

27 Perkins' visie op de wedergeboorte is representatief voor de puriteinse beweging. De menselijke vernieuwing wordt in scheppingstermen getekend. In de spirituele vernieuwing schenkt de Geest een habitus van geestelijk leven die de totale mens herschept en onverwoestbaar is. Zie hiervoor: C.L. Cohen, *God's Caress: The Psychology of Puritan Religious Experience*, Oxford 1986, 94-97; J. von Rohr, *The Covenant of Grace in Puritan Thought*, Atlanta 1986, 88-89. In hoofdstuk 5 van ons onderzoek (John Owen) komt de notie van de wedergeboorte uitvoeriger aan de orde.

28 *Works of William Perkins* I, 470.

Perkins beschouwt, zoals eerder de hervormer Bradford, het vlees op het eerste gezicht als een aanzienlijk sterkere strijder dan de geest.²⁹ De potentie van de zonde dient dan ook niet te worden onderschat, terwijl het nieuwe scheppingsprincipe van de Geest een klein begin heeft en slechts via een geleidelijk proces uitgroeit. Toch valt de uiteindelijke overwinning aan de geest toe, want het vlees kreeg bij de bekering een dodelijke wond, waardoor het nog slechts als een verminkte, ten dode opgeschreven vijand strijdt. Het nieuwe scheppingsprincipe wordt echter voortdurend geactiveerd en gestimuleerd door Gods Geest, wat de uitkomst van het gevecht bepaalt.³⁰

Strijd met de duivel: verleiding tot zonde

Voor Perkins is hekserij als een concrete, zichtbare duivelse verleiding gevaarlijk. Ten aanzien van hen die als heks worden ontmaskerd past dan ook slechts één doeltreffende reactie: de doodstraf.³¹ Het is echter opmerkelijk dat deze externe satanische activiteiten en de daarbij passende tegenreactie verder nauwelijks aandacht krijgen. De eigenlijke strijd is een geestelijk gevecht met duivelse verleidingen die op het innerlijk van de gelovige inwerken.

In *A Golden Chaine* zien we het opmerkelijke gegeven dat Perkins satanische verleidingen grofweg rangschikt volgens de *ordo salutis*, en daarvan de onderdelen 'effectual calling', 'faith' en 'sanctification' aan de orde stelt.³² De in hoofdstuk 3 te bespreken auteur John Downname zal deze verbinding gedetailleerd uitwerken. Hoewel we de relatie tussen satanische verleiding en de heilsorde dan afzonderlijk in kaart brengen, is het goed te beseffen dat we aanzetten hiertoe al bij Perkins aantreffen.

Satans eerste verleiding tot zonde ligt op het terrein van de nalatigheid. De tegenstander probeert namelijk de effectieve roeping tot bekering te belemmeren door het hart van de mens af te sluiten voor het primaire middel van de 'effectual calling': de evangelieverkondiging. Doeltreffende weerstand wordt geboden als het Woord en de prediking ervan uiterst serieus worden genomen, waarvoor Perkins verwijst naar het verborgen werk van Gods Geest in het hart van de mens maar ook naar de verantwoordelijkheid van elke lezer en hoorder van het Woord.³³

In *The Combate betweene Christ and the Devill displayed* gaat Perkins, als eerder gezegd, zowel in op de verzoeking en de Christus in de woestijn ten deel zijn ge-

29 Zie hoofdstuk 1, p. 53.

30 *Works of William Perkins* I, 470.

31 Hier ligt een opmerkelijk verschil met de andere puriteinse auteur die over hekserij schreef: George Gifford. Deze omgaf de heksenprocessen met zodanige restricties dat men bijna onmogelijk tot vervolging over kon gaan. Volgens Perkins was het echter mogelijk om tot een wettelijk proces te komen. Dit kon men in gang zetten op grond van het vermoeden van de gemeenschap, het getuigenis van een andere heks, de presentie van een duivelsmerk in het lichaam en een tegenstrijdige verklaring van de beschuldigde. Er lijkt op dit punt dus geen eensluidende puriteinse opvatting te bestaan. Zie hiervoor: McGinnis, *George Gifford and the Reformation of the Common Sort*, 129-131.

32 Voor de plaats van de *ordo salutis* in de theologie van het Engelse protestantisme en het Puritanisme verwijzen we naar hoofdstuk 1, p. 32, 35, 40-42.

33 *Works of William Perkins* I, 86.

vallen, als op die van christenen. Duidelijk wordt dat Satan als verleider tot zonde probeert te verlokken via ingevingen die het verstand binnenvallen en doordringen tot het hart, maar ook via externe objecten. Directe duivelse ingevingen komen we tegen bij de tweede verzoeking, als Christus wordt meegenomen naar de tempel en wordt uitgedaagd om van het dak af te springen. Zo wil Satan Hem verleiden tot een hoogmoedige aanspraak op Gods bescherming die voorbijgaat aan de eigen menselijke verantwoordelijkheid om het doodsgevaar niet te zoeken. Perkins ziet dat ook in zijn tijd gebeuren bij mensen die een beroep op de genade van God verbinden met een oppervlakkige houding tegenover de bijbel en een leven van genot. Anderen geven te kennen dat ze niet weten of ze door God verkoren zijn of verworpen. Aangezien ze aan dit onwrikbare besluit niets kunnen veranderen, zoeken ook zij het genot zonder zich serieus om geestelijke zaken te bekommeren. De auteur stelt dat Satan via de verleiding tot hoogmoed en dus tot de zonde dikwijls meer succes behaalt dan via de weg van twijfel, aangezien hoogmoed meer aantrekkingskracht bezit:

Hereby then wee are taught, in speciall manner to beware of presumption: this is the common snare of the Devill wherein he entangles many a soule. It is true indeede that he oft preuailes by bringing men to desperation, but a thousand perish through presumption, almost for one by desperation: for despaire is a painefull thing to flesh and blood, and as the Devill knowes well, doth sometimes turne to a mans more sound conuersion; but to presume is sweete and pleasant to the flesh, and most agreeable to mans corrupt nature.³⁴

Bij de derde verzoeking blijkt volgens Perkins dat de duivel ook via externe objecten tot zonde kan verleiden. Jezus wordt gevraagd te knielen en zo de koninkrijken der gehele aarde te bemachtigen. Gelovigen dienen daarom hun zintuigen, met name de ogen en de oren, goed te bewaken, want bij verwaarlozing kunnen allerlei onreinheden gemakkelijk tot het binnenste doordringen, waarbij de schrijver vooral denkt aan rijkdom en genot.

Perkins geeft op dit punt aan dat elke christen moeite heeft om zich aan de verleiding tot zonde te onttrekken en gebruikt het beeld van het buskruit, dat we bij later te bespreken puriteinse geschriften meermaals zullen aantreffen:

Put a burning match to tinder or gunpowder, and it will kindle presently, but put it into water, & that will quench it straight; so it fareth in temptations; our corrupt hearts like tinder do easily suffer corruption to kindle in vs.³⁵

In *A Golden Chaine* maakt Perkins bij de derde satanische aanval, die betrekking heeft op het christenleven (*sanctification*), duidelijk dat de verleiding tot zonde zich richt op de natuurlijke dispositie van ieder mens. Daarbij verkleint Satan de ernst van de zonde door een beroep op Gods barmhartigheid en verbergt hij de te verwachten straf op het kwaad. In reactie benadrukt Perkins dat men over geen

³⁴ *Works of William Perkins III*, 390-391.

³⁵ *Works of William Perkins III*, 376.

enkele zonde gering moet denken; dat men de 'occasion of sinne' dient te vermijden; dat men het kwaad direct moet bestrijden en Gods toekomstige oordeel over alle ongerechtigheid overwegen.³⁶

Perkins werkt de satanische verleiding tot zonde in *The Combate betweene Christ and the Devill displayed* nader uit, door te stellen dat de neiging die de gelovige heeft om meer naar de ene zonde dan naar de andere over te hellen aan het licht brengt hoezeer en op welke wijze de externe vijand - de duivel - en de interne tegenstander - het vlees - samenspannen in hun destructieve arbeid. De duivel neemt de genoemde werkelijkheid namelijk goed in zich op, om vervolgens de zwakste plek van de gelovige aan te vallen. Perkins noemt als voorbeeld de hang naar hebzucht die iemand spoedig tot financieel bedrog kan brengen. Satan is eveneens goed op de hoogte van het onderscheid in psychische constitutie. De opvliegend gearde christen zal sneller verleid kunnen worden tot een ongeremde woede-uitbarsting, terwijl het meer melancholische type eerder in een geest van ongeremde treurnis kan geraken. Geslepen is bovendien Satans tactiek om geen willekeurige tijdstippen voor de aanval uit te kiezen, maar het meest geschikte moment, doorgaans een periode van lichamelijke of psychische aanvechting of wanneer de doodstrijd is aangebroken.³⁷

Perkins legt hier alle nadruk op de roeping van de gelovige, die, in afhankelijkheid van Gods vernieuwende kracht maar evenzeer vanuit een persoonlijke verantwoordelijkheid, de duivelse verleiding dient te pareren. In het scherpe antwoord van Christus aan Satans adres ziet de auteur een voorbeeld ter navolging: de tegenstander geen enkele kans geven, hem pareren met een bijbelwoord en hem vervolgens wejagen. Dat deze hoge taak de christenstrijder niet tot autonomie brengt, zien we in de concrete aanwijzingen die Perkins hem geeft. Zo dient hij waakzaam te zijn door in het gebed God om bescherming te smeken en vervolgens de hemelse wapenrusting ter hand te nemen. Eén advies is in het geheel aan raadgevingen opvallend concreet: gelovigen moeten de satanische verzoeken direct al bij de aanvang afslaan, omdat ze een tegenstander treffen die zijn destructieve activiteit pas in een later stadium tot volle gelding brengt.³⁸

Strijd met de duivel: verleiding tot wanhoop

In zijn geschrift over Jezus' woestijnverzoeking gaat Perkins uitgebreid in op de eerste satanische verzoeking die betrekking heeft op Jezus' geloof in het Zoonschap, door zijn Vader bij zijn doop bevestigd. De verleider stelt de gevaarlijke eis dat Hij het zoonschap moet bewijzen door van stenen broden te maken. Perkins trekt ook hier de lijn door naar christenen, aangezien de duivel bij hen namelijk het spirituele kinschap in twijfel trekt.³⁹ Deze verleiding die met name via invallende gedachten binnenkomt, bedoelt gelovigen tot wanhoop te voeren.

36 *Works of William Perkins* I, 88.

37 *Works of William Perkins* III, 380-381.

38 *Works of William Perkins* III, 378-380, 398.

39 *Works of William Perkins* III, 382.

In *The Whole Treatise of the Cases of Conscience* gaat de *lecturer* van Great St. Andrews dieper in op de oorzaak van de ‘distresse of mind’, een geestesgesteldheid die niet alleen door een rechtstreekse verzoeking van God of door uiterlijke moeiten (*outward afflictions*) kan ontstaan, maar vooral door duivelse verleidingen tot blasfemie, die eerst de gedachtewereld binnendringen om vervolgens in het hart ‘impure and ungodly thoughts’ te veroorzaken. Deze ingevingen variëren van ontkenning van Gods barmhartigheid tot verdachtmaking van zijn voorzienigheid, met als gevolg geestelijke wanhoop (*desperation*). De vraag ligt voor de hand hoe men satanische suggesties kan onderscheiden van godslasterlijke overwegingen die uit zondige, menselijke gedachten voortkomen. Doorgaans worden de eerstgenoemde gekenmerkt door snelheid, geweld en herhaling, terwijl de laatstgenoemde een gematigder karakter vertonen. Ingevingen van de duivel veroorzaken vaak een ‘extraordinary feare’, wat bij de uit de mens voortkomende gedachten veel minder het geval is. Hoewel de satanische verzoeking door rechtstreekse ingeving dus verregaande geestelijke onrust in de gelovige kan veroorzaken, valt ze hem niet bij voorbaat als zonde aan te rekenen. Dit geldt enkel als hij haar koestert, niet als hij haar afwijst.⁴⁰

De verleiding tot spirituele twijfel en wanhoop komen we ook al tegen in *A Golden Chaine*, bij de tweede satanische aanval. Deze tracht de authenticiteit van het geloof en aldus ten diepste van de persoonlijke verkiezing in twijfel te trekken en gebruikt hiervoor niet alleen moeilijke omstandigheden maar ook begane misstappen. Dit wordt nog onderstreept bij de derde duivelse aanval die de zonde van gelovigen uitvergroot en hen benauwt met het toekomstige oordeel van God. Om spirituele wanhoop tegen te gaan wijst Perkins de aangevochten christen vooral op de betrouwbare bijbelse beloften, die gegrond zijn op Gods barmhartigheid en het verlossingswerk van Christus. Dat ook de geestelijke kenmerken een rol spelen in de spirituele therapie, blijkt in het advies aan hen die in zonde zijn gevallen: ze dienen een oprechte belijdenis van zonden te koppelen aan zelfveroordeling en het verlangen naar volledige vernieuwing, naar gehoorzaamheid aan de geboden en betugeling van het vlees.⁴¹

Dat Perkins de duivelse verleiding tot spirituele wanhoop als gevaarlijk beschouwt en deze met name betreft op de zogenaamde zwakke christen, komt verrijnd reeds naar voren in zijn traktaat uit 1587: *A Dialogue containing the Conflicts betweene Sathan and the Christian*. In de opgevoerde samenspraak tussen Satan en de gelovige wijst Satan op talloze zonden van zijn gesprekspartner, maar deze brengt op zijn beurt de beloften van Gods barmhartigheid ter sprake. De verleider noemt dan de voorwaarde van een echt geloof, waarop de gelovige aangeeft in het bezit daarvan te zijn.⁴² Perkins deelt hier de gelovige op in twee gesprekspartners: een sterke en een zwakke christen. Deze onderverdeling lijkt te maken te hebben met de mate van geloofszekerheid en de daarbij behorende bekwaamheid om kritische vragen omtrent de persoonlijke heilsparticipatie te kunnen beantwoorden. De sterke christen durft namelijk stellig te belijden dat hij thuishoort in de kring

40 *Works of William Perkins* II, 39-41.

41 *Works of William Perkins* I, 87, 89.

42 *Works of William Perkins* I, 405.

van de verlost. Wanneer de duivel deze bewering in twijfel trekt, wijst de sterke christen op diverse kenmerken van een zuiver geloof die hij bij zichzelf waarneemt. Als een volhardend opponent brengt de duivel echter het bezwaar naar voren dat allerlei zonden een ernstige realiteit vormen. De gelovige antwoordt dat hij geleerd heeft dagelijks te bidden om vergeving en dat hij anders zondigt dan voorheen:

I haue sinned heretofore with full purpose and consent of will: but now doubtlesse, I doe not. Before I commit any sinne, I doe not goe to the practising of it with deliberation, as the carnall man doth, who taketh care to fulfill the lusts of the flesh: but if I doe it, it is flat beside my minde and purpose: in doing of any sinne, I would not doe it, my heart is against it, and I hate it, and yet by the tyranny of my flesh being ouercome I doe it: afterward, when it is committed, I am grieved and displeased at my selfe, and doe earnestly with teares aske at Gods hand forgiuenesse of the same sinne.⁴³

De sterke christen zondigt nu dus vanwege de sterke invloed van interne zondige begeerten, maar tegen zijn wil. Als Satan hem confronteert met het verwijt dat hij na berouw en vergeving steeds opnieuw zondigt, wijst de christen zijn tegenstander op Gods bereidheid zijn schuld kwijt te schelden. In de sterke gelovige ontmoeten we dus iemand die vanuit de heilszekerheid tegen de verleider is opgewassen. Bij de zwakke christen ligt de zaak juist op dit punt anders. Enerzijds getuigt hij tegenover Satan van zijn vertrouwen op God, anderzijds wordt hij aangevochten over allerlei zondige uitingen die gepaard gaan met een gemis aan ervaren genade. De duivel maakt daarvan gebruik en bestrijdt hem met de ingeving dat hij tot de hypocrieten behoort en God hem verlaten heeft. Die verleidingen richten kennelijk in zoverre schade aan dat de gelovige de genade uit het verleden te hulp roept om de aanwezigheid van het authentieke geloof in het heden te beklemtonen, hoewel zijn ervaring juist de afwezigheid ervan lijkt aan te geven:

I am no hypocrite: for whereas I haue had heretofore some testimonie of my faith, at this time I am lesse mooued, though faith seem to be absent: like as a man may seem to be dead, both in his own sense, and by the iudgement of the physitian, and yet may haue life in him: so faith may be, though alwaies it doe not appeare.⁴⁴

Alles cirkelt uiteindelijk om de kwestie of Gods ‘merciful promises’, die de ‘humble and contrite’ gelden, ook hem regaderen. Zijn conversatie met Satan eindigt in een gebed om een bevestiging van Gods vroegere zegeningen.

We komen reeds in dit vroege traktaat een spirituele gesteldheid tegen die naar vertwijfeling tendeert. Bovendien wordt duidelijk dat ‘spiritual distresse’ doorgaans op de categorie zwakke gelovigen slaat, een notie die we ook in Perkins’ latere geschriften aantreffen.

Een voorbeeld hiervan is te vinden in *The Whole Treatise of the Cases of Conscience*, waar Perkins ingaat op de gewetensvraag ‘how a man beeing in dis-

43 *Works of William Perkins* I, 406.

44 *Works of William Perkins* I, 407-408.

trousse of minde, may be comforted"? Deze geestelijke moeite kan zowel het gevolg zijn van satanische ingevingen, zoals we eerder zagen, als van persoonlijke zonde. Ze heeft een 'more violent and lesse common' karakter, wanneer het geweten hevige vrees kent vanwege twijfel aan Gods genade. In dit geval dient men de betreffende zonde te onderkennen, te belijden en te beseffen dat ze daadwerkelijk vergeven wordt. De spirituele moeite heeft een 'lesse violent and more common' karakter, wanneer er pijn is over het gebrek aan doorwerking van de genade en de geloofsgehoorzaamheid. De auteur verwijst hier naar het onvolmaakte van de heiliging en naar de wijze van hemelse acceptatie: 'God in mercie accepteth the purpose and will to obey for obedience itself'. In kort bestek komt hier meteen een beslissend kenmerk van echte christenen aan de orde: ondanks hun tekorten en terugkerende zonden kennen ze het welbewuste voornemen om God te dienen.⁴⁵

Volgens Perkins kan ook de conditie van het lichaam verantwoordelijk zijn voor 'spiritual distresse' vanwege de nauwe verbinding tussen lichaam en ziel. Hij denkt voornamelijk aan de invloed van zwaarmoedigheid (*melancholy*), die een gemakkelijke invalspoort vormt voor satanische activiteiten. Via de verbeelding (*imagination*) infiltreert ze het verstand met vrees en wanhoop betreffende de individuele participatie aan het heil om vervolgens het hart te beïnvloeden. Perkins onderstreept echter het verschil tussen 'melancholy' en 'trouble of conscience' op het terrein van de zondekennis:

Secondly, the conscience afflicted, hath a true and certain cause, wherby it is troubled, namely, the sight of sinne, and the sense of Gods wrath: but in Melancholy, the imagination conceiueth a thing to be so, which is not so: for it makes a man feare and despaire vpon supposed and fained causes.⁴⁶

Waar zwaarmoedigheid zonde suggereert terwijl er van overtreding geen sprake is en zonder reden schuldgevoelens en wanhoop stimuleert, richt de gewetensmoeite zich op feitelijke persoonlijke schuld. De eerste is derhalve een psychische categorie die bij wijze van spreken via de reguliere gezondheidszorg moet worden behandeld, terwijl de tweede als een spirituele kwaal uitsluitend door het evangelie kan worden genezen. De intensiteit van de geestelijke moeite heeft vooral te maken met een gebrek aan helderheid omtrent de persoonlijke betrokkenheid op Gods genade.

De puritein onderstreept in *The Combate betweene Christ and the Devill displayed* de ernst van de duivelse verzoeking, omdat de tegenstander de woorden van God verdraait. Wanneer God genade verkondigt, spreekt de duivel veroordeling uit, en omgekeerd. Daarom heeft Christus' antwoord, waarin Hij verwijst naar het spreken van God, voor de auteur een veelbetekenende functie, want in de strijd van het geloof vormt het Woord van God het meest doeltreffende middel.⁴⁷ In *The Whole Treatise of the Cases of Conscience* blijkt dat het in de Schrift vooral gaat om de beloften van het evangelie. Bij duivelse suggesties en aanvallen

⁴⁵ *Works of William Perkins II*, 41-45.

⁴⁶ *Works of William Perkins II*, 47.

⁴⁷ *Works of William Perkins III*, 384.

van het zondige vlees is uiteindelijk slechts één remedie voorhanden: ‘applying the promise of life euerlasting, in and by the blood of Christ’. Perkins acht het echter riskant om deze belofte in algemene zin te verkondigen, omdat dan ook niet-gelovigen of schijnchristenen haar zonder bekering op zichzelf toepassen. Daarom verbindt hij de verkondiging van de evangeliebelofte met typerende geloofskennmerken als berouw over de zonde en bekering.⁴⁸

Strijd met het vlees

Bij Perkins' bespreking van duivelse verleidingen tot zonde zagen we dat deze gevaarlijk kunnen oprukken door de samenwerking met het vlees, toegespitst op de zondige neiging die elk mens krachtens zijn natuurlijke aanleg kent. Tegelijk komt de strijd met het vlees ook als een afzonderlijk gebeuren aan de orde, dat zich afspeelt in de menselijke ziel en richt tegen de daar sluimerende zondige begeerten.

Het spirituele conflict met het vlees wordt door Perkins als heftig getekend. Om het te typeren gebruikt hij het woord ‘begeren’ (*lusting*), wat duidt op neigingen in het hart die voortgebracht en gestimuleerd worden om hetzij goed hetzij kwaad te doen, afhankelijk van wie de aanzet geeft:

Lusting is two-fold: the lusting of the flesh, and the lusting of the spirit. The lusting of the flesh hath two actions, the first is to engender euill motions and inclinations of selfe-loue, enuy, pride, vnbeleefe, anger, &c. (...). The second action of the flesh, is to hinder, and quench, and ouerwhelme all the good motions of the spirit. (...) On the contrary, the lusting of the spirit contains two other actions. The first is, to beget good meditations, motions, inclinations, and desires in the minde, will, and affections. (...) The second action of the spirit, is to hinder and suppress the bad motions & suggestions of the flesh.⁴⁹

Vlees en geest staan hier diametraal tegenover elkaar. Terwijl het vlees kwade neigingen tot ontwikkeling brengt en tegelijk de goede activiteiten van de geest tracht te elimineren, begeeft de geest zich in precies tegenovergestelde richting: deze verwekt en stimuleert goede verlangens in de ziel en probeert de zondige activiteiten van het vlees tegen te houden.

Perkins dringt tot ver in de ziel van de christen door om te kunnen analyseren wat zich daar afspeelt. Hij richt zich eerst op het terrein van het verstand (*mind*), waar een dubbel gevecht wordt gestreden tussen geestelijke kennis en natuurlijke onwetendheid alsook tussen geloof en ongeloof. De puritein ziet deze eerste strijd zich voltrekken in de sfeer van de theologie, waar soms diametraal tegenover elkaar staande opvattingen de blijvende aanwezigheid van natuurlijke verblindende bevestigingen. Maar ook buiten de theologie kan die onwetendheid forse schade aanrichten, wanneer de christen dwaalt met betrekking tot de fundamenten van het geloof. Voor wat betreft het gevecht tussen geloof en ongeloof onderstreept

⁴⁸ *Works of William Perkins* II, 48-49.

⁴⁹ *Works of William Perkins* I, 470.

Perkins dat het levende geloof zich kenmerkt door onvolkomenheid, waardoor het kampt met ongeloof, hoogmoed en twijfel. Wanneer dit ongeloof de overhand krijgt, kan het de gelovige vlagen van wanhoop bezorgen, waardoor hij vreest niet in de verlossing van Christus te delen.⁵⁰

Het tweede strijdterrein binnen de menselijke ziel is de wil (*will*). Opmerkelijk genoeg kent deze een dubbele houding door deels te willen en deels niet te willen wat God vraagt. Bij het gevoel, dat zich eveneens in de menselijke ziel bevindt, kan men een identiek beeld schetsen. Deels heeft het God en de dingen van Gods koninkrijk lief, maar deels ook niet. Als de verdorven invloed op beide terreinen prevaleert, brengt dat in de gelovige een doodsheid en hardheid van hart met zich mee, waarmee de auteur lijkt te doelen op een gebrek aan overtuiging en vreugde in de dienst aan God.

We kunnen nu verwachten dat de auteur analyseert op welke wijze de geest strijd levert met zijn tegenstander. Opvallend genoeg gebeurt dat in *Of the Combate of the Flesh and Spirit* niet, want Perkins wijst eigenlijk direct op de uitkomst van de strijd. Van tevoren staat immers vast dat het overwicht van de geest op het vlees de triomf brengt, zowel tijdens de verschillende etappes van de geloofsroute als bij het levenseinde. Wel geeft de auteur de nodige informatie omtrent het karakter van de strijd en acht hij het van belang de route naar de overwinning niet eenzijdig triomfantelijk te schetsen. Als reden geeft hij aan dat het vlees, als een geduchte tegenstander, op allerlei manieren verzet tracht te bieden en daarin bij tijden de geest zelfs bedwingt. Deze tijdelijke nederlagen vormen niet direct een gevaar voor de overwinning, maar toch brengen ze de christenstrijder meermaals aan het wankelen. Dat desondanks God zelf de regie in handen houdt, blijkt uit het feit dat Hij deze momenten van nederlaag met een tweërlei doel toestaat. Om de gelovigen te beschamen wanneer ze geconfronteerd worden met hun existentiële onzuiverheid, zodat ze geen enkele reden hebben om zich te verheffen, maar ook om hun zelfverloochening te leren.⁵¹

Niettemin stuiten we hier in Perkins' analyse op een zekere ambivalentie. Hoewel het overwicht van de geest de overwinning waarborgt, heeft het vleselijke verzet geen geringe uitwerking. De gelovige kan weliswaar niet meer met volledige toestemming zondigen en na een struikeling in het kwaad blijven liggen, maar hij is daarmee nog niet in staat om naar Gods wil te leven:

In this point the godly man is like a prisoner that is gotten forth of the gayle, and that he might escape the hand of the keeper, desires and striues with all his heart to runne an hundred miles in a day; but because hee hath strait and waightie bolts on his legges cannot for his life creepe past a mile or twaine, and that with chasing his flesh and tormenting himself.⁵²

Het beeld geeft aan dat de geloofsgehoorzaamheid in de praktijk zwak is. Perkins wil duidelijk maken dat een christen niet immuun is voor zondige neigingen in zijn

⁵⁰ *Works of William Perkins I*, 471.

⁵¹ *Works of William Perkins I*, 471-472.

⁵² *Works of William Perkins I*, 473.

ziel of voor misstappen in de uiterlijke levenspraktijk. Zo komt een paradoxale realiteit aan het licht, want een bevrijd christen is tegelijk degene die ‘feeling himselfe laden with the corruptions of his vile and rebellious nature, bewailes them from his heart, and with might and maine fights against them by the grace of Gods Spirit’.⁵³ Door de hulp van Gods Geest wordt de menselijke geest echter gesterkt om het rebelse vlees te overwinnen.

Uitzicht

Hoewel Perkins in *The Combate betweene Christ and the Devill displayed* het accent eerder heeft laten vallen op het exemplarische dan op het soteriologische van Christus’ strijd, vraagt hij voor dit laatste aspect aan het slot van deze publicatie niettemin aandacht. Het troostvolle van de woestijnverzoeking is namelijk dat Gods Zoon de aanvallen van Satan plaatsvervangend voor de gelovigen heeft doorstaan, zodat diens overwinning rechtstreeks ten goede komt aan alle christenstrijders.

We zouden Perkins echter verkeerd interpreteren als we menen dat hij de persoonlijke strijd dus overbodig vindt. De notie van plaatsvervangende geestelijke gevecht van Christus garant voor de kracht en ondersteuning van alle christenen. Perkins vindt het bijzonder bemoedigend dat Christus de zwaarste aanvechtingen heeft moeten incasseren en niettemin zijn zoonschap heeft behouden. Wanneer Gods kinderen met intense verzoeking te maken krijgen, mogen ook zij overtuigd blijven van hun verkiezing.

Vervolgens geeft Jezus’ overwinning aan dat ook de gelovigen zullen triomferen, al kent deze triomf een fasering. Als iemand de verleider geen enkele ruimte geeft, kan men spreken van een initiële overwinning, al betekent dit nog geen definitieve overwinning. Christus ervoer na de woestijntriomf namelijk geen blijvende rust, aangezien Hij later opnieuw werd aangevallen. De schrijver beschouwt ook dit element als exemplarisch. Hoewel de gelovigen tijden van rust ervaren, blijven confrontaties in het christenleven regelmatig terugkomen. Toch is de voorlopige woestijnoverwinning van Christus veelzeggend, want deze geeft zicht op de kracht van God in het heden en biedt uitzicht op de uiteindelijke triomf in de toekomst.

De initiële triomfen in het geloofsleven preluderen dus op de definitieve overwinning.⁵⁴

⁵³ *Works of William Perkins* I, 474.

⁵⁴ *Works of William Perkins* III, 406-408.

Evaluatie

Op grond van het bovenstaande komen we tot een vijftal conclusies:

1. De context waarbinnen Perkins het geestelijke conflict beschrijft, is overwegend die van de christen als menselijk subject. Hij richt de schijnwerper vooral op de innerlijke strijd van elke christen. Een uitzondering hierop vormt zijn visie op het maatschappelijke verschijnsel van hekserij. Hij deelt de opinie van de hoofdstroom van het Engelse, vroegmoderne publiek dat heksen werkelijk bestaan en heeft bovendien de overtuiging dat ze via een persoonlijk verbond in contact met Satan staan. Gelovigen dienen hiertegen concreet op te treden door deze duivelse handlangers te selecteren, te vervolgen en te straffen. Deze opvatting neemt binnen Perkins' oeuvre echter een vrij marginale plaats in. Het subjectieve accent is direct verbonden met het individuele. Het gaat om een persoonlijke strijd, die gevoerd wordt vanuit een individuele herschepping van elke christen en een levenslange leiding door de Geest.⁵⁵ Beide accenten geven aan dat Perkins de Engelse puriteinse hervormingsbeweging in haar piëtistische fase heeft gebracht. Deze accenten op de zelfstandige plek van de christen moeten echter niet worden opgevat als individualisme en subjectivisme *tout court*. De subjectieve toespitsing stond voor Perkins in directe relatie met de innerlijke doorwerking op de gelovige van het Woord en de Woordverkondiging, terwijl het individuele aspect accent kreeg in het midden van de gemeente, het gezin en in de kleinere kring van vromen.
2. Satan vormt de primaire tegenstander in de geestelijke strijd. Hierbij valt de nadruk niet zozeer op zijn prominente zichtbare manifestatie, maar op zijn onzichtbare presentie. Het hoofddaccent ligt op zijn activiteit als geestelijke verleider. Een specifieke vorm van geestelijke verleiding ziet Perkins in het verschijnsel hekserij, aangezien de duivel daarmee mensen tot bijgeloof of tot afdwaling van God poogt te brengen. De tweede tegenstander die uitgebreide aandacht krijgt is het vlees, een verzamelaar van diverse zondige begeerten die in de diverse componenten van het menselijke bestaan doorgaans sluimerend aanwezig zijn, maar gemakkelijk tot gevaarlijke activiteiten kunnen overgaan. Hiermee krijgt de geestelijke verleiding bij Perkins een sterke toespitsing op de menselijke ziel.
3. Globaal gesproken poogt Satan in Perkins' optiek tot twee spirituele wangenestalten te verleiden: hetzij hoogmoed, hetzij moedeloosheid of geestelijke wanhoop. In relatie tot de eerste wangestalte verleidt de duivel tot allerlei concrete zonden, via invallende gedachten of via concrete objecten. Perkins tekent deze externe satanische verleiding in de lijn van de Engelse hervormer Bradford als uiterst gevaarlijk, omdat het vlees als interne vijand en medestander van de duivel de neiging heeft om de verleidingen tot zonde om te zetten in de daad. Juist de coalitie tussen de externe tegenstander en de interne medestander maakt de spirituele confrontatie in de analyse van Perkins tot zo'n heftig en

⁵⁵ Voor een gelijklopende constatering in het kader van Perkins' eindtijdverwachting: W.J. op 't Hof, 'William Perkins over het wereldeinde', *Documentatieblad Nadere Reformatie* 24, (2000), 11.

ingrijpend gebeuren. Er is dan sprake van een dubbel perspectief. Satan komt enerzijds naar voren als de primaire vijand die gebruik maakt van het vlees om de christenstrijder te verleiden; anderzijds wordt de spirituele confrontatie als een gevecht met de zondige begeerten in de gelovige gepresenteerd, waarbij de duivel een meer functionele rol vervult als katalysator van het kwaad. Deze confrontatie met het kwaad in de christenstrijder zullen we ook tegenkomen bij andere auteurs als Brooks en met name Owen.

Satan poogt ook tot spirituele wanhoop te verleiden, een element dat we bij al bij de hervormer Becon aantreffen en bij latere puriteinen als Ambrose, Gilpin en Bunyan eveneens sterk zullen tegenkomen. Deze dispositie treedt op de voorgrond in de zwakke christen uit Perkins' vroege traktaat: *A Dialogue containing the Conflicts betweene Sathan and the Christian* en in de gelovige die in *The Whole Treatise of the Cases of Conscience* worstelt met 'distresse of minde'. Dit type christen mist de geestelijke helderheid omtrent zijn persoonlijke heilsaandeel en loopt het gevaar door satanische suggesties, die - samengevat - zijn persoonlijke betrokkenheid op het heil in diskrediet brengen, in geestelijke moedeloosheid en vertwijfeling terecht te komen. De figuur van de 'weak christian' die in de puriteinse spiritualiteit prominent aanwezig is, komt bij Perkins reeds helder naar voren, maar zal vooral bij Downname uitvoerig aandacht krijgen. Perkins volgt een dubbele route ter bemoediging door zowel op bijbelse heilsbeloften te wijzen als diverse geloofskennmerken te noemen. Daarmee wil hij de aangevochten gelovige bemoedigen, maar voorkomen dat de troost van het evangelie zonder onderscheid wordt toegeëigend.

4. De verhouding tussen goddelijke genade en menselijke verantwoordelijkheid is bij Perkins tweezijdig. Voor het ontstaan en het voortbestaan van het nieuwe leven is de gelovige volledig aangewezen op Gods Geest. In de geestelijke strijd ligt de zaak identiek. Ondanks zijn afhankelijkheid van God heeft de christenstrijder een eigen verantwoordelijkheid, wat blijkt uit het beeld van het christenleven als een actieve strijd. De verhouding tussen het soteriologische en het exemplarische motief staat in deze zelfde context. Constituerend voor de heiliging en derhalve ook voor het geestelijke conflict is de geloofsgemeenschap met Christus, waarmee zowel de prioriteit van de genade als de persoonlijke betrokkenheid en verantwoordelijkheid van de gelovige wordt aangegeven. In *The Combate betweene Christ and the Devill displayed* plaatst Perkins het exemplarische motief echter op de voorgrond. Terwijl het soteriologische motief het uitzicht van de geestelijke strijd bepaalt, maakt de exemplarische notie duidelijk dat Jezus' plaatsvervangende gevecht de roeping van zijn volgelingen insluit om met het Woord de vijand te overwinnen.
5. Ten slotte vermelden we hier de verhouding tussen strijd en overwinning. Perkins onderstreept hoe de overwinning van elke gelovige onlosmakelijk samenhangt met de verschillende componenten van zijn heilsleer. Het principieel heilshistorische van Christus' werk, de stabiliteit van de verbondsbeloften en de nieuwe realiteit van de *unio cum Christo* als scheppingswerk van de Geest waarborgen de toekomstige triomf. Toch dient iedere christenstrijder zijn vijanden serieus te nemen vanuit het besef dat zij het leven in de geloofsge-

meenschap met Christus continu schade kunnen berokkenen. Wie zijn verantwoordelijkheid verstaat door met de hem door God aangereikte middelen te strijden, zal overwinnen. Wie echter zijn roeping verwaarloost, zal pijnlijke nederlagen moeten incasseren. Perkins neemt de overwinning van Christus maar ook het zondige van dit aardse bestaan en van de christelijke existentie op deze wijze uiterst serieus.

In de puriteinse voorstelling van de geestelijke strijd kunnen we Perkins een grondleggende betekenis toekennen. In zijn tekening van het gevecht als een subjectief en individueel gebeuren; als een strijd met zowel duivelse verleidingen tot het kwaad als tot spirituele wanhoop, waarin bijzondere aandacht is voor de categorie 'weak christians'; als een gevecht met de eigen zondige begeerten; als een gebeuren waarin Gods activiteit voorop staat maar de menselijke verantwoordelijkheid en betrokkenheid eveneens een plaats krijgen; en als een uiterst serieuze doch allerm minst hopeloze confrontatie, die niettemin bij voorbaat uitzicht biedt, heeft hij een aanzet gegeven die door andere puriteinse auteurs via rechtstreekse of indirecte beïnvloeding op verschillende manieren is verwerkt.

B. GOUGE: DE AFHANKELIJKE EN VERANTWOORDELIJKE CHRISTENSTRIJDER

Inleiding

Na Perkins krijgt William Gouge om twee redenen eveneens een plaats in ons onderzoek. Vanwege zijn strikte levensopvatting werd hij beschouwd als het prototype van een puritein, waarvoor de ernst en de ijver waarmee hij zijn academische bezigheden als student en docent opvatte gedurende zijn negenjarige verblijf aan de universiteit van Cambridge model staan. Ook zijn stiptheid was opvallend en betrof zowel het gebed aan het begin van iedere collegedag, waarbij hij altijd present moet zijn geweest, als zijn privéleven, waarin hij gewoon was om in zomer en winter de vroege morgenuren te besteden aan persoonlijk gebed en studie.⁵⁶

Daaraan gerelateerd maar van groter belang is het feit dat hij een prominent geschrift heeft gepubliceerd over de geestelijke strijd, *The Whole Armour of God*,



William Gouge

56 B. Brook, *The Lives of the Puritans* III, London 1813, 165-170.

met als uitgangspunt de nieuwtestamentische passage Efeze 6:10-20. Dit gegeven is op zichzelf nog niet doorslaggevend om Gouge op te nemen, want dit bijbelgedeelte vormde in puriteinse kring vaker onderwerp van exegetische, homiletische en spirituele bezinning.⁵⁷ Indien het belangrijkste criterium de bekendheid van de auteur is, zou Gouge weliswaar hoog genoteerd staan, maar niet direct de meerdere zijn van bijvoorbeeld Paul Baynes (?-1617), die een vergelijkbaar geschrift liet verschijnen en binnen de puriteinse kring van Cambridge aanzienlijke bekendheid genoot.⁵⁸ Het werk van Gouge heeft echter de meeste uitgaven gekend, wat als graadmeter kan dienen voor de ingang bij een devoot lezerspubliek: vanaf de eerste verschijningsdatum, 1616, tot 1647 kwam het in een zestal edities uit.⁵⁹

Leven en geschriften

Gouge werd in 1575 geboren.⁶⁰ In 1595 meldde hij zich aan als student te Cambridge, waar hij werd aangesteld als lector in de logica en de filosofie, terwijl hij ook Hebreeuws doceerde. Na zijn studie diende hij als predikant de gemeente van St. Ann Blackfriars te Londen, waar hij naast de zondagse diensten op woensdag bijbellezingen hield. Deze zogenaamde *lectures*, die hij vijfendertig jaar verzorgde, gaven hem grote bekendheid. In 1628 behaalde Gouge de academische graad van *Doctor of Divinity*. Een nieuwe periode brak aan in 1643, toen hij afgevaardigd werd naar de Synode van Westminster (1643-1648) en later als één van haar assessors werd gekozen. In de laatste periode van zijn leven ondervond Gouge dermate hinder van zijn zwakke gezondheid dat hij zijn preekarbeid neer moest leggen, al werkte hij tot enkele dagen voor zijn dood aan een commentaar op de Hebreeënbrief. Hij overleed op 12 december 1653.

Gouge heeft verscheidene publicaties op zijn naam staan met een exegetisch, catechetisch, homiletisch en praktisch-spiritueel karakter. Als voorbeeld van de eerste categorie vermelden we het commentaar op de Hebreeënbrief: *A Commentary on the Epistle of the Hebrews*, postuum in 1655 verschenen. Reeds eerder, in 1632, zag het licht: *The Saints Sacrifice: or, A Commentary on the CXVI Psalme*. Op catechetisch terrein publiceerde Gouge al in 1616: *A Short Catechisme, wherein are briefly laid downe the Fundamentall Principles of Christian Religion*. Ten slotte wijzen we op een viertal spirituele geschriften: *Panoplia tou Theou: The Whole-Armor of God: or, The Spiritual Furniture which God hath provided to keepe*

57 O.a. Thomas Draxe, *The Christian Armorie* (1611); Thomas Broad, *A Christians Warre* (1613); Paul Baynes, *The Spiritual Armour* (1620). Zie ook het geschrift van William Gurnall: *The Christian in Complete Armour* (1655-1662), dat in hoofdstuk 4 aan de orde komt.

58 Schaefer, *Spiritual Brotherhood on the Habits of the Heart*, 85-86.

59 Green, *Print and Protestantism in Early Modern England*, Appendix I, s.v. 'William Gouge'. Een kanttekening bij dit vrij uitputtende overzichtswerk is dat bepaalde geschriften niet tot vijf edities kwamen - de door Green vastgestelde ondergrens om tot de categorie bestsellers/*steady sellers* te worden gerekend -, terwijl deze toch aanzienlijke invloed hadden. Het aantal edities vormt niettemin een indicatie.

60 Gebruik is gemaakt van: W.S. Barker, *Puritan Profiles: 54 Influential Puritans at the Time When the Westminster Confession of Faith was Written*, Fearn 1996, 35-42; *Oxford Dictionary of National Biography*, s.v. 'Gouge, William'; *Puritans and Puritanism in Europe and America*, s.v. 'Gouge, William'; *Meet the Puritans*, s.v. 'William Gouge'.

safe euery Christian Souldier from all the Assaults of Satan (1616); *Of Domesticall Duties: Eight Treatises* (1622); *A Guide to goe to God: or, An Explanation of the Lords Prayer* (1626); en *Gods Three Arrowes: Plagve, Famine, Sword, in Three Treatises* (1631). Deze praktisch-spirituele geschriften hebben alle hun oorsprong in door Gouge gehouden preken, maar zijn voor publicatie bewerkt.

Geschrift over de geestelijke strijd

We richten onze aandacht op Gouges geschrift over de geestelijke strijd uit 1616, *The Whole-Armor of God*, met als uitgangspunt het bijbelgedeelte Efeze 6:10-20, waarin de apostel zijn lezers aanspoort tot strijd tegen hen bedreigende geestelijke machten en hun een hemelse wapenrusting aanreikt. Een tweede, uitgebreide editie kwam uit in 1619. Deze uitgave was materieel uitgebreid door de toevoeging van een geschrift over de zonde tegen de Heilige Geest en kende formeel een onderverdeling in afzonderlijke verhandelingen alsook een aanzienlijke hoeveelheid paragrafen.⁶¹ Een derde editie is waarschijnlijk verloren gegaan, want de *Short-Title Catalogue* noemt vervolgens de vierde uit 1627, die slechts op enkele, ondergeschikte punten is aangevuld. Een vijfde uitgave verscheen in 1639 en een zesde in 1647. De vierde editie is samengevoegd met *Of Domesticall Duties*, terwijl de vijfde uitgave samengaat met *A Brief Method of Catechizing*.⁶² Om een niet te achterhalen reden is dan *Of Domesticall Duties* verdwenen.

Voor Gouge had het geschrift over de geestelijke strijd een speciale betekenis. In zijn *Epistle to the Reader* maakt hij hiervan melding:

(...) I begin with the last part of my labors, because they are freshest in your memories that heard them preached, and containe points more largely discussed, and, as I take it, of greater use than any other, which throughout the course of my Ministry I haue handled. For the time of our life being a time of warre, a time wherein our spiritual enemies (who are many, mighty, malicious, sedulous, and subtile) put forth their strength, and bestir themselues to the vttermost that possibly they can, seeking whom to deuoure, what can be more behauefull, then to discouer their cunning stratagems and wiles, to declare wherein their strength lieth, to furnish Christs Souldiers with compleat Armour and sufficient defence, and to shew how our enemies may be disappointed of their hopes, and wee stand fast against all their assaults?

Kennelijk voelde Gouge zich vanwege het grote gewicht van de materie gedwongen tot publicatie. Het christenleven wordt immers gekenmerkt door oorlog (*war-*

61 S.T.C., 12123: 'The Whole-Armor ... and now the Second Time published and enlarged ... whereunto is added a Treatise of Sinne against the Holy Ghost'. Omdat het geschrift in 1616 voor het eerst werd gepubliceerd maar vanaf de tweede editie van 1619 aanzienlijk was uitgebreid, lijkt ons in de chronologische aanduiding een vermelding van beide jaartallen voor de hand te liggen.

62 S.T.C., 12109 (vierde); 12110.5, 121130.5 (vijfde). Voor ons onderzoek hebben we gebruikgemaakt van de vierde editie uit 1627, die, als onderdeel van *The Workes of William Gouge*, de titel weergeeft als: *The Whole Armour of God*. In het vervolg schrijven we de titel van het geschrift dan ook op deze wijze.

re) tegen geduchte, geestelijke tegenstanders. Daarom is het van belang dat de gelovigen worden gewaarschuwd voor de strategieën van de tegenstanders, worden opgewekt tot de strijd en worden voorzien van een afdoende wapenrusting. Zo beoogt *The Whole Armour of God* leiding te geven aan het spirituele leven van gelovigen.

Het geschrift is in drieën onderverdeeld. In het eerste inleidende deel (*Of arming a christian soldier*) gaat Gouge in op het spirituele conflict. In het tweede deel (*Of the particular pieces of armour*) bespreekt hij de afzonderlijke onderdelen van de christelijke wapenrusting, terwijl hij in de laatste afdeling (*Of the means to use spiritual armour aright*) aandacht vraagt voor de hantering van deze uitrusting.

Redenen van de strijd

Als Gouge ingaat op de redenen van het geestelijke gevecht, valt op dat hij dit ingrijpende gebeuren allereerst beschouwt vanuit Gods bedoelingen. Blijkbaar komen de macht, de barmhartigheid en de trouw van God juist in de bedreigende omstandigheden van het christenleven pas goed aan het licht en maakt een gevechtssituatie pas duidelijk welke gaven aan de gelovigen zijn toevertrouwd. Terwijl geloof, liefde en hoop in tijden van rust gemakkelijk een sluimerend bestaan leiden, worden ze in een situatie van oorlog gedwongen zich te bewijzen. Vanuit Gods bedoeling wordt bovendien de losmaking van de wereld beoogd. Terwijl rustige tijden meestal een sterke verkleefdheid aan het aardse bewerken, roept de geestelijke strijd bij de gelovige het besef op dat zijn aardse bestaan een onvolkomen karakter draagt en wekt verlangen naar de hemelse heerlijkheid.⁶³

Niettemin ligt de directe reden voor het spirituele conflict elders. Satan doet onophoudelijk pogingen om ieder christen af te leiden van de juiste weg. Bij de bespreking van de samenhangende grondtrekken die de duivel tot een sterke tegenstander maken, vermeldt Gouge aspecten die Perkins al naar voren bracht, zoals diens macht (*power*), boosaardigheid (*malice*) en arglistigheid (*subtily*). Hij gaat echter uitvoeriger dan Perkins in op de volgorde van Satans methodiek. Aanvankelijk gaat de primaire vijand te werk op de wijze van de list (*wile*) en komt daarmee als geestelijke verleider naar voren. Lukt deze werkwijze via schijnbaar onschuldige suggesties niet, dan kan hij zijn methode snel aanpassen en overgaan tot een meer gewelddadige tegenstand. De auteur maakt dit laatste concreet: indien Satans verkapte uitnodiging om te zondigen door het kwaad als een onschuldig gebeuren voor te stellen geen kans van slagen heeft, probeert hij de christen er vervolgens van te overtuigen dat de zonde een te ingrijpend karakter heeft om ooit door God vergeven te kunnen worden.⁶⁴ De ware aard van de vijand treedt dus duidelijker aan het licht bij de verleiding tot spirituele wanhoop dan bij de verleiding tot zonden, want uit de poging om Gods genade te verduisteren blijkt dat Satan de ondergang van de gelovige bedoelt.

Opvallend is dat Gouge typeringen uit Efeze 6 als 'overheden' (*principalities*),

63 *The Whole Armour of God*, 7, 10.

64 *The Whole Armour of God*, 19-21.

‘machten’ (*powers*) en ‘geweldhebbers der wereld’ (*worldly governours*) niet betreft op enige aardse overheid of macht, maar als kenmerkend beschouwt voor de verhouding van de duivelen tot de mensenwereld. De term ‘geweldhebbers der wereld’ geeft daarbij aan dat het bestuur van Satan als hoofd van een ondergeschikte menigte duivelen zich ook uitstrekt over de ongelovigen. Er bestaat echter eveneens een relatie tussen Satan en de gelovigen, waarbij de auteur denkt aan directe duivelse ingevingen in de gedachtewereld maar ook aan de satanische inwerking op zondige begeerten in de gelovigen zelf. Hoe deze zondige verlangens en de satanische invloed zich tot elkaar verhouden, interpreteert Gouge bijna hetzelfde als Perkins:

That which is said of *flesh and bloud*, in regard of others solliciting vs to sinne, or hindring vs from good, may be applyed to our selues, in regard of our corruption and euill lusts, which prouoke vs to euill: Satan hath an hand in them; yea, he is the Author and finisher of the mischiefe which they doe; (...) for as the Spirit of God stirreth vs vnto euery good thing, so the spirit of the Deuill suggesteth vnto vs euery euill thing. (...) It is the Devill which bloweth vp in vs the fire of lust, pride, couetousnesse, and all other vices (...).⁶⁵

Satan brengt de in de mens aanwezige verkeerde verlangens tot ontwikkeling door verleidelijke objecten naar voren te schuiven, en staat zo diametraal tegenover de Geest van God, die van binnenuit aanzet tot het goede.

De confrontatie met Satan en diens medestanders kan volgens Gouge worden gekarakteriseerd als een intense worsteling (*wrestling*). Wie een te oppervlakkige visie heeft op de kracht van Satan, vervalt dan ook spoedig tot een risicovol vertrouwen op zichzelf (*presumption*). Wie anderzijds teveel gewicht toekent aan Satans kracht, denkt te gering over de macht van Christus en vervalt spoedig tot wanhoop (*despair*). Gouge wijst daarom bij voorbaat op de troost van Christus' overwinning:

For our comfort, note, that though wrestling imply a sore combate, yet it implieth not a conquest ouer vs: of this there is no feare: for Christ our head hath ouercome our enemy (...) that wee might bee free from being *ouercome*, though not from *wrestling*.⁶⁶

Hoewel het geestelijke gevecht dus zwaar is, zal de christenstrijder dankzij de triomf van Christus geen definitieve nederlaag lijden.

Genade - verantwoordelijkheid

We bespreken Gouges analyse van de spirituele strijd aan de hand van twee aandachtspunten: ten eerste de verhouding tussen Gods werkzaamheid en de verant-

⁶⁵ *The Whole Armour of God*, 29.

⁶⁶ *The Whole Armour of God*, 26.

woordelijkheid van elke christenstrijder en ten tweede de wapenrusting waarmee het gevecht moet worden gestreden.

In de strijd met Satan acht de auteur een evenwichtige visie op de verhouding tussen Gods kracht en de verantwoordelijkheid van elke gelovige van groot belang. Men kan natuurlijk aan beide het volle gewicht toekennen, maar de vraag is hoe dit dan gebeurt. Beide kunnen immers onafhankelijk naast elkaar of zelfs in concurrerende positie geplaatst worden, wat volgens Gouge een ernstige misvatting is. In Efeze 6 beluistert hij juist een harmonieus samengaan: ‘Gods assistance and mans endeauour concurre together’, wat aangeeft dat God niet optrekt met ‘stockes and stones’ maar de mens het vermogen geeft om Hem te dienen. Gouge schroomt niet om in dit verband te stellen: ‘Without Gods mighty power man can doe nothing: vnlesse man put on the whole Armour of God, God will doe nothing’. Om misverstanden te voorkomen, maakt hij duidelijk dit gezegde niet in pelagiaanse zin te willen verstaan, alsof God afhankelijk zou zijn van de keuze van de mens:

Before God quickneth vs, wee are dead in sinnes, no more able to doe any spirituall function, then a dead corpse to doe any naturall function: yea, after wee are quickned, we are still supported by Gods grace, which worketh in vs: yet being quickned, we most doe our endeauour, because of that order which the Lord hath in wisdom appointed to bring vs to glory.⁶⁷

De hemel creëert niet alleen het geloof, maar garandeert en stimuleert ook zijn voortgang. Tegelijk waarschuwt de auteur voor libertijns drijfzand, waarbij de genade als een alibi voor verderfelijke praktijken dient, terwijl elke verantwoordelijkheid van de mens wordt uitgeschakeld.

Gouge beseft de correlatie tussen de absolute prioriteit van de genade en de onmisbaarheid van de menselijke medewerking niet doorzichtig te kunnen maken. Beide staan voor hem weliswaar in een harmonieuze verbinding met elkaar, maar gaan het verstandelijke inzicht te boven. De menselijke verantwoordelijkheid krijgt haar relevante betekenis niet in het kader van de verdienstelijkheid of redelijke autonomie, maar enkel binnen een door God gestelde orde, waarin de actieve inzet van de christenstrijder voortkomt uit Gods vernieuwende genade en gestalte krijgt in continue afhankelijkheid van de hemel.

Wapenrusting

De samenhang van Gods genade en de verantwoordelijkheid van de gelovige komt het treffendst naar voren wanneer vervolgens het belangrijkste middel om de geloofsstrijd te voeren aan de orde komt: een wapenrusting van hemelse makelij. De christen dient volgens Efeze 6:11 dit strijdmiddel actief te gebruiken (*put on*). Neemt hij zijn verantwoordelijkheid niet serieus, dan zullen er nederlagen

⁶⁷ *The Whole Armour of God*, 15.

volgen. Het gegeven dat deze uitrusting van hemelse oorsprong is, onderstreept nogmaals dat elke christen volledig van God afhankelijk is.⁶⁸

Voordat Gouge de elementen van de hemelse wapenuitrusting analyseert, wijst hij op de betekenis van het geheel. Aangezien de strijd met Satan een spiritueel karakter draagt, heeft de krijgsuitrusting eveneens een geestelijke betekenis: ze bestaat in 'spirituall sanctifying graces'. Uit de omschrijving die vervolgens wordt gegeven, blijkt dat de wedergeboorte (*regeneration*) een constituerende betekenis heeft voor het christenleven. Dragende grond voor het leven als christenstrijder vormt de gedachte dat de gelovige een nieuwe, geestelijke schepping van Gods Geest is. De schrijver trekt ter illustratie een vergelijking met onze menselijke geboorte. Zoals de geboorte een schepsel ter wereld brengt dat in de regel alle essentiële menselijke lichaamsdelen bezit, zo laat de wedergeboorte een nieuwe mens verschijnen, die alle geestelijk gaven - de verschillende delen van de wapenuitrusting - ontvangen heeft: geloof, gerechtigheid, liefde, en hoop.⁶⁹ Verbonden met deze lijn van de volstreckte genade zien we echter ook hier weer die van de menselijke verantwoordelijkheid:

Christians ought to bee well furnished alwaies, and well prepared with the graces of Gods Spirit: they must euer haue them in readinesse at hand to vse them, and make prooffe of them. In this sense is this phrase of *putting on* oft vsed, and applied to many particular graces, yea, to Christ himselfe: whereby is implied, that wee should apply Christ vnto our selues: and so make vse of him, and of all his actions and sufferings: yea also of all those graces, which hee conueyeth into vs.⁷⁰

De opdracht om de spirituele uitrusting aan te doen betekent dat iedere christen in de confrontatie met Satan en diens gevolg onophoudelijk met de geestelijke gaven uitgerust dient te zijn en geroepen is om deze in hun kracht zichtbaar te maken.

Een drietal elementen van de geestelijke wapenuitrusting speelt in Gouges optiek de meest centrale rol in de geestelijke strijd. Uitgebreid staat hij stil bij 'het schild van het geloof' (*shield of faith*). Hij vindt dat vanzelfsprekend, omdat de apostel de woorden 'about all' gebruikt en daarmee het grote belang van dit onderdeel aangeeft. Dit biedt Gouge de gelegenheid om diverse aspecten van het geloof uitgebreid te analyseren, zoals de wijze waarop het verkregen wordt, het onderscheid tussen echt en vals geloof, en de geloofszekerheid.⁷¹ Hij noemt geloof de meest relevante genade van de Geest, omdat alle overige genadegaven als liefde, blijdschap en hoop hieruit voortkomen, en definieert het als volgt: 'I say, this *Faith is a beliefe of the Gospell, whereby Christ and all his benefits offered therein, are receiued*'.⁷² Hierin zijn de instemming van het verstand (*assent of the mind*), de toestemming van de wil (*consent of the will*), en de omhelzing van het hart (*embracing of the heart*) alle betrokken, zodat waarachtig geloof de totaliteit van het

68 *The Whole Armour of God*, 11-13.

69 Voor de puriteinse visie op de wedergeboorte verwijzen we naar hoofdstuk 1, p. 40-41 en hoofdstuk 2, noot 27. Zie vooral hoofdstuk 5 (John Owen).

70 *The Whole Armour of God*, 13.

71 *The Whole Armour of God*, 98-135.

72 *The Whole Armour of God*, 104.

mens-zijn omvat. De vergelijking met een schild is voor de auteur evident: zoals een schild belangrijke organen van het lichaam beschermt door scherpe pijlen op te vangen, zo biedt het geloof bescherming tegen de verleidingen van Satan, van de wereld en van verkeerde begeerten.

Gouge vindt het opvallend dat juist de hevigste aanvallen van de vijand zich op dit schild richten. Satan komt onophoudelijk met diverse soorten verleidingen, waardoor hij de gelovigen tot fundamentele twijfel aan Gods beloften van redding en tot geestelijke radeloosheid poogt te brengen. De auteur rangschikt deze aanvallen in twee categorieën. De duivel wil mensen zowel van het geloof afhouden als, indien ze tot geloof gekomen zijn, ervan afbrengen. Binnen beide categorieën laat Gouge diverse verleidingen de revue passeren. Om mensen van het geloof af te houden confronteert Satan bijvoorbeeld geestelijke zoekers met hun schuld en suggereert hij dat het geloof voor ellendige zondaren (*wretched sinners*) dan ook veel te hoog is gegrepen. Toch geeft het evangelie onomwonden aan dat menselijke onwaardigheid geen enkele beletsel vormt voor Gods genade. Indien de vijand op deze wijze niet in staat is om mensen van het geloof af te houden, stelt hij vervolgens alles in het werk om het geloof aan de gelovigen te ontfutselelen, waarbij hij wijst op het onvolkomen karakter ervan. Gouge geeft echter aan dat oprechtheid en onvolkomenheid naast elkaar kunnen bestaan, terwijl Gods oordeel over de resterende gebreken van zijn kinderen mild is: alle scheuren en barsten zijn bedekt door Christus' lijden en sterven. Toch wil Gouge het gebrek aan volkomenheid niet kritiekloos aanvaarden: 'Know that euery thing here is imperfect, yet that truth and imperfection may stand together: striue against these imperfections, and vse the meanes for encrease of Faith'.⁷³

We zien ook hier dat de verantwoordelijkheid van de christenstrijder zwaar wordt aangezet, omdat hij zelfstandig gebruik moet maken van de middelen die de geloofsgroei bevorderen. Tegelijk schuift Gouge opnieuw de afhankelijkheid van Gods genade naar voren:

All meanes are subordinate to Gods Prouidence, and guided thereby: therefore in the vse of them we must looke vnto God, and depend on him, and call vpon him for a blessing: neither supply of meet meanes, nor want of them, must any whit lessen our trust in God, but to God must all the glory be giuen, whtasoeuer the meanes be.⁷⁴

Met welke middelen de gelovige de strijd moet aangaan, zien we in Gouges bespreking van het zwaard van de Geest (*sword of the Spirit*). Aangezien het zwaard naar Gods Woord verwijst, neemt de schrijver hier de gelegenheid te baat om dieper op verschillende aspecten van de bijbel in te gaan. Doorslaggevend is dat het wapen in nauwe relatie staat tot de Geest en daarom slechts op spirituele wijze gehanteerd kan worden. Opnieuw valt de samenhang tussen Gods genade en de menselijke verantwoordelijkheid op:

⁷³ *The Whole Armour of God*, 141.

⁷⁴ *The Whole Armour of God*, 142.

For by the holy Scriptures onely and alone wee may attaine to the knowledge of the whole Will of God. (...) For this, obserue these directions. 1. Reade the Word diligently and frequently (...). 2. Meditate of that which thou hast read. (...) 3. Attend to the preaching of Gods Word: and bring thereunto a mind willing to learne. This is Gods ordinance, in the vse whereof wee may well wait and depend vpon God for his blessing, and that, 1. To enlighten our vnderstanding. 2. To worke vpon our affections. 3. To teach vs how to apply it.⁷⁵

De spirituele houding van de gelovige bestaat in diens actieve concentratie op het Woord, waardoor hij de bijbelse boodschap op een goede manier kan toepassen en de duivel kan pareren met een arsenaal aan Schriftwoorden. Tegelijk baseert Gouge deze houding op de innerlijke activiteit van Gods Geest, de auteur van de Schrift.

De satanische aanvallen tegen dit geestelijke zwaard vat de schrijver onder één hoofd samen: ze zijn gericht tegen de belijdenis dat de bijbel het Woord van God is. Gouge reageert hierop door verschillende argumenten te noemen die de autoriteit van de bijbel juist bevestigen, alsmede door aan te geven dat een innerlijke overtuiging van de Geest noodzakelijk is om de Schrift gezag toe te kennen.⁷⁶

Gebed

In het derde deel van zijn geschrift besteedt Gouge afzonderlijk aandacht aan het gebed, dat door de apostel direct met de krijgsuitrusting wordt verbonden. Gouge vat het gebed niet op als een onderdeel van de uitrusting, maar als middel om deze goed te kunnen hanteren. Hoewel de uitrusting afdoende is om Satan effectief te bestrijden, bezit geen enkele strijder voldoende kennis om haar naar behoren te gebruiken. Gelovigen gaan echter een begaanbare weg indien ze hun verantwoordelijkheid verstaan en hun afhankelijkheid van God tonen door voortdurend kracht bij Hem te zoeken.⁷⁷

We treffen in deze enigszins losstaande verhandeling enkele passages aan die refereren aan de realiteit van de geestelijke strijd en aan de te hanteren wapenuitrusting. De eerste komen we tegen in het hoofdstuk dat de verschillende motieven om te bidden aan de orde stelt. Naast de noties van het gebed als een goddelijk gebod en de betekenis ervan binnen de eredienst staat het nut voor de bidder zelf. Een daarvan is 'to preserue, nourish, and strengthen all spiritual graces'. Deze gaven van de Geest zijn we reeds eerder tegengekomen als een omschrijving van de krijgsuitrusting. Daarbij legde Gouge het accent op de hemelse oorsprong, maar gaf tegelijk aan dat de gelovigen zelf verantwoordelijk zijn om de genoemde gaven ook te gebruiken.⁷⁸ Kennelijk komen in het gebed beide lijnen samen. De bidder neemt daarin zijn roeping serieus om de wapenuitrusting te hanteren, maar weet zich tegelijk geheel van God afhankelijk. Men kan de gaven dus slechts

⁷⁵ *The Whole Armour of God*, 156.

⁷⁶ *The Whole Armour of God*, 159-160.

⁷⁷ *The Whole Armour of God*, 166.

⁷⁸ Zie p. 83 van dit hoofdstuk.

correct gebruiken wanneer men bidt of God ze wil bewaren en versterken.

Een ander nut voor de gelovige is dat hij via de weg van gebed de macht van de zonde kan beteugelen. Hoe sterker hij namelijk zijn hart tot God verheft, hoe minder de satanische verleidingen vat op hem hebben:

I dare boldly auouch (and I doubt not but euery Christian soule, that is aquainted with this holy exercise of prayer, can by experience iustifie the truth of what I shall anouch) that the more constant and powerfull a man is in prayer, the lesse power sinne hath in him (...). If by prayer they keepe their hearts aloft, they are the more free from being intangled by Satan. Faithfull prayer, and purpose to sinne, cannot stand together.⁷⁹

Op deze manier krijgen we zicht op de situering van het gebed binnen een meditatieve en contemplatieve praktijk. Juist in het naderen tot God beseft de bidder, die zijn verantwoordelijkheid om met de wapenrusting tegen Satan te strijden serieus neemt, dat hij voor de geestelijke strijd volledig op de hemel is aangewezen.

Conclusie

Op grond van het bovenstaande komen we tot de volgende concluderende opmerkingen:

1. Gouges analyse van Efeze 6:10-20 maakt duidelijk dat we deze puritein in de lijn van Perkins kunnen plaatsen, waarvoor we drie argumenten aanvoeren. Ten eerste situeert hij het geestelijke conflict hoofdzakelijk binnen het innerlijke geloofsleven, wat helder wordt in zijn spirituele toespitsing van deze bijbelpassage. Gouge gaat namelijk vrij summier in op de oorsprong en de rangorde van de duivelse wereld, om vervolgens uitgebreid de relatie tussen Satan en de gelovige als subject aan de orde te stellen. Als hoofd van een leger demonen wordt Satan getekend als een verleider, die hetzij direct - door influisteringen -, hetzij indirect - via tegenstanders onder de mensen of wereldse objecten - invloed poogt uit te oefenen op de christen. De toespitsing op de individuele gelovige betekent echter geen individualisme, want de christenstrijder leeft uit de Woordverkondiging in de kerkelijke gemeente en maakt deel uit van de collectieve kring van vromen. Ten tweede legt ook Gouge een nauwe relatie tussen de duivel als externe tegenstander en het vlees als interne vijand. De slagkracht van duivel is niet alleen te danken aan zijn macht en listigheid, maar eveneens aan de coöperatie van sluimerende zondige begeerten in de gelovige. Ten derde ontdekken we de invloed van Perkins in de tweeledige duivelse tactiek van een overmatig zelfvertrouwen dat enerzijds tot zonde leidt en anderzijds tot twijfel aan Gods genade die tot moedeloosheid en wanhoop voert.

79 *The Whole Armour of God*, 173.

2. In Gouges analyse van het geestelijke conflict is de relatie tussen Gods genadige activiteit en de verantwoordelijkheid van de christen een opmerkelijk punt dat uitvoeriger aan de orde komt dan bij Perkins. Hoewel Gouge beide als op elkaar betrokken in kaart tracht te brengen, tekent hij ze enigszins ambivalent.

Hij acht het van primair belang dat de gelovige volstrekt van de hemel afhankelijk is, omdat zijn geestelijke vernieuwing Gods scheppingswerk is en omdat zijn actuele strijd met Satan perspectief krijgt vanuit Gods kracht. Tegelijk legt de verantwoordelijkheid van de gelovige zoveel gewicht in de schaal dat, indien deze nalaat om de hemelse wapenrusting te gebruiken, de strijd bij voorbaat tot mislukken is gedoemd. Gouge weet van deze ambivalentie, maar tracht aldus aan de gegevens van Efeze 6 recht te doen. Als de nadruk ligt op de allesbeslissende kracht van God, zijn bemoediging en troost noties van kennelijk belang. De strijder wordt immers met zijn totale activiteit nooit op zichzelf teruggeworpen. Valt echter het accent op de verantwoordelijkheid van de gelovige, dan treedt de gedachte op de voorgrond dat genade nooit tot gemakzucht en oppervlakkigheid mag leiden. Zij is juist bedoeld om de persoonlijke roeping tot strijd gestalte te geven, waarbij Gouge aan de hand van de wapenrustingonderdelen 'geloofsschild' en 'zwaard van de Geest' vooral denkt aan actieve bijbellezing, luisteren naar de Woordverkondiging en gebed. Juist in de gebedspraktijk blijkt dat de christenstrijder met al zijn inzet weer volstrekt van Gods genade afhankelijk is. Op deze wijze wordt de gelovige binnen een door God ingestelde orde voluit ingeschakeld, niet als een autonome medewerker, maar als een van genade afhankelijk mens, die geroepen is om zich op het Woord en daarin vooral op de heilsbeloften te concentreren en zo de tegenstander voldoende bewapend tegemoet te treden.

3. Reeds aan het begin van zijn geschrift stelt Gouge dat de overwinning van Christus de gelovigen heeft bevrijd van de uiteindelijke nederlaag, maar niet van de strijd. Op deze manier wil hij zowel recht doen aan de intensiteit van het geestelijke conflict als aan het gegeven dat elke gelovige hoopvol mag zijn op de overwinning. Zo vaart hij het liefst tussen de Scylla van de overmoed en de Charybdis van de wanhoop door. Hij beoogt een houding van de christen te stimuleren die, hoewel doordrongen van de onophoudelijke activiteit en slagkracht van de vijand, niet in moedeloosheid terechtkomt, maar de goede strijd onophoudelijk voert in de wetenschap van de eens behaalde triomf van Christus.

PERIODE 1625-1660

Historische Excurs I

PROTESTANTISME EN PURITANISME IN ENGELAND, 1625-1660

Personal Rule en Laudianism

De religieuze situatie van Engeland in de periode 1625-1660 wordt gekleurd door de ingrijpende burgeroorlog (1642-1649), waarin koning en parlement tegenover elkaar kwamen te staan. In het onderzoek naar de oorzaken hiervan zijn reeds diverse verklaringen naar voren gebracht, maar de heersende opvatting is dat de kerkelijke en religieuze politiek van koning Karel I, die in 1625 aan de macht kwam, en aartsbisschop William Laud (1573-1645) een belangrijk aandeel heeft geleverd aan de verdeeldheid binnen de Engelse samenleving.¹

¹ Een uit de negentiende eeuw stammende opvatting beschouwt het crisisgebeuren als een 'puriteinse revolutie' tegen een anglicaans establishment, maar deze gedachte werd vanaf de jaren zeventig van de vorige eeuw bekritiseerd door de revisionistische these dat juist de koning en de bisschoppen verantwoordelijk waren voor de revolutie. Zij verstoorde de calvinistische consensus door arminiaanse gedachten te propageren en binnen de kerkelijke eredienst rooms-katholiek aandoende elementen te introduceren (zie vooral: N. Tyacke, *Anti-Calvinists: The Rise of English Arminianism, c.1590-1640*, Oxford 1987). Op haar beurt riep deze stellingname vanaf circa 1990 tegenspraak op bij re-revisionistische onderzoekers die een calvinistische consensus ontkennen en overtuigd zijn dat de ceremoniële veranderingen in de jaren dertig van de revolutie-eeuw niet samenhangen met een 'nieuwe' arminiaanse theologie, maar eerder stem gaven aan traditionele opvattingen binnen de hoofdstroom van de Engelse kerk (recent: C. Prior, *Defining the Jacobean Church: The Politics of Religious Controversy, 1603-1625*, Cambridge 2005). Bovendien onderstreept men de leidende rol van Karel I: de koning had zowel een hoge ambtsopvatting als de intentie het Puritanisme uit te schakelen door de liturgie boven de prediking te verheffen. Weliswaar riep deze politieke en kerkelijke koers wijdverbreide kritiek op, maar van een volledig nieuwe koers kan men niet spreken. De Engelse burgeroorlog werd zodoende niet veroorzaakt door een decennium-lang conflict tussen Karel I met zijn bisschoppen tegenover parlement en puriteins-gezinde burgers, maar door korte-termijn-gebeurtenissen (zie vooral K. Sharpe, *The Personal Rule of Charles I*, New Haven 1992; J. Davies, *The Caroline Captivity of the Church: Charles I and the Remoulding of Anglicanism 1625-1641*, Oxford 1992). In antwoord op deze kritiek hebben revisionistische onderzoekers aangegeven dat zo de anachronistische stelling van een door de puriteinse beweging bedreigde anglicaanse *via media* opnieuw opgang heeft gemaakt (vooral Tyacke, 'Anglican Attitudes: Some Recent Writings on English Religious History, from the Reformation to the Civil War', *Journal of British Studies* 35, (1996), 139-167 (herdrukt in: idem, *Aspects of English Protestantism, c.1530-1700*, Manchester 2001, 176-203). In plaats van de inbreng van aartsbisschop Laud te minimaliseren, wil de revisionistische positie de grote inbreng van deze kerkleider onderstrepen. De vraag blijft over of deze *Laudian style* vooral vereenzelvigd dient te worden met de arminiaanse theologische positie of meer een verzamelnaam is voor opvattingen waarin het ceremoniële en liturgische aspect van de eredienst, de voorname plaats van sacramenten en geestelijkheid, en een gematigde visie op Rome centraal stonden. Het blijkt dat de mening over de oorzaken van de revolutionaire ontwikkelingen in het midden van de zeventiende eeuw sterk samenhangt met de vraag of de Engelse staatskerk zich daarvoor kenmerkte door een leerstellige calvinistische consensus, die door het optreden van kroon en kerkleiding vanaf 1630 werd ondermijnd. In elk geval vormde het door de koning gesanctioneerde kerkelijke beleid van de bisschoppen in de jaren dertig van de zeventiende eeuw een breuk met het verleden, wat door velen in die tijd ook zo werd gezien. Tegelijk werd de Engelse kerk sinds 1560 gekenmerkt door een zekere ambiguïteit: het was een kerk met een protestants-calvinistische leer en rooms-katholiek aandoende ceremoniën, wat regelmatig spanningen opriep. In die zin had de Engelse kerk van de Reformatie inderdaad iets eigens, zodat de stelling dat opkomende arminiaanse opvattingen verantwoordelijk dienen te worden gehouden voor de opvallende koerswijziging van kerk en kroon, rekening moet houden met andere elementen die los staan van een al dan niet arminiaanse overtuiging. Zie voor deze discussie: P. Marshall, *Reformation England, 1480-1642*, London 2003, 194-205.

Ten eerste kon een kring geestelijken en leden van de adel in Londen, de *Durham House group*, haar anticalvinistische, arminiaans getinte opvattingen voortaan ongehinderd uiten, wat aangaf dat het tweeledige beleid van Jacobus I om een balans aan te brengen tussen verschillende stromingen in de kerk, waarbij de kerkelijk-conformistische, calvinistische stellingname domineerde, begon te veranderen. In 1626 verbood een koninklijke uitspraak de verbreiding van nieuwe, onorthodoxe opvattingen. Ondanks de conservatieve teneur van de proclamatie werd deze vooral gebruikt om calvinistische opvattingen over de predestinatie het zwijgen op te leggen. Bovendien kwamen anticalvinistische geestelijken op de bischopszetels. De onrust die deze ontwikkelingen veroorzaakten in het parlement uitte zich in beschuldigingen van arminiaanse en rooms-katholieke infiltratie. Toen de koning in 1629 besloot om zonder het parlement te regeren, waarmee de jaren van de *personal rule* (1629-1640) werden ingeluid, kregen anticalvinistische sentimenten de gelegenheid om de Engelse kerk te hervormen.²

Het beleid van deze jaren was er niet alleen op gericht het aanzien van kerk en geestelijkheid te vergroten, maar ook om de eredienst te verfraaien. Uit een toenemend gevoel van antiklerikalisme wilde men non-conformistische predikers en anderen onder controle stellen, wat concreet inhield dat de zondagmiddagdienst werd vervangen door onderwijs van gemeenteleden en doordeweekse *lecturers* voor de preek de orde van het *Book of Common Prayer* moesten volgen. De verfraaiing van de eredienst leidde tot de restauratie van menig kerkgebouw in traditionele stijl, maar ook tot de herintroductie van religieuze beelden die ten tijde van Edward en Elizabeth juist waren verwijderd. Controversieel was vooral het beleid met betrekking tot de plaatsing van de avondmaalstafels. Sinds de Engelse reformatie had men deze doorgaans in het midden van de kerk, in de richting oost-west, geplaatst, om het onderscheid met de traditionele positie aan de oostkant van de kerk, in noord-zuid richting, aan te geven. In de jaren dertig kwam een overheids campagne op gang om de tafels permanent aan de oostkant van het kerkgebouw te plaatsen en wel in de richting noord-zuid. Dit werd beschouwd als een maatregel die het belang van sacrament en ceremonie boven die van de prediking verhief.³ Deze reformatie van de eredienst bleek behoorlijk effectief, want vele kerkgebouwen kregen van binnen een ander aanzien.

Terwijl de beoogde ceremoniële hervorming, *Laudianism* genoemd, medestanders won onder delen van de clerus, stuitte deze elders uit praktische maar ook uit religieuze overwegingen op veel weerstand. Het verzet richtte zich met name op de omkering van de avondmaalstafel, het geknield ontvangen van het sacrament en de buiging in de richting van de tafel, die als rooms-katholieke elementen werden beschouwd. De ceremoniële reformatie onder Laud bracht hierdoor een radicalisering teweeg onder voorheen gematigde puriteinen en zich conformerende calvinisten.⁴ Hoewel vervolging van de puriteinse beweging in de jaren dertig slechts op vrij beperkte schaal plaatsvond, was er sprake van reële druk, waardoor de

2 Tyacke, *Anti-Calvinists*, 106vv; K. Fincham, P. Lake, 'The Ecclesiastical Policies of James I and Charles I', in: Fincham (ed.), *The Early Stuart Church, 1603-1642*, Basingstoke 1993, 37-38.

3 K. Fincham, N. Tyacke, *Altars Restored: The Changing Face of English Religious Worship, 1547-c.1700*, Oxford 2007, 126vv.

4 J. Spurr, *English Puritanism 1603-1689*, Basingstoke 1998, 79.

meer radicale tegenstanders van Lauds hervormingsprogramma voor emigratie naar Nederland of Amerika kozen.⁵ De indruk dat het kerkelijke en religieuze beleid van Karel I en Laud aanzette tot de herinstructie van het rooms-katholicisme, helpt de uiteindelijke mislukking van het Engelse reformatieprogramma te verklaren.

Burgeroorlog, Republiek en Protectoraat

Aanvankelijk leken de hervormingen goede kans van slagen te hebben, maar gebeurtenissen in Schotland leidden een ommekeer in. Karels poging om ook daar kerkelijke uniformiteit op te leggen, leidde tot rebellie en de daaruit voortkomende oorlog (*Bishop's War*) luidde het einde in van de *personal rule*. Toen de koning genoodzaakt werd met het parlement op te trekken, kwam een tegenbeweging op gang: het parlement draaide in korte tijd de meeste elementen van de kerkelijke reformatie onder Laud terug en had bovendien groeiende kritiek op het regeerbeleid van de koning.

Hoewel diverse politieke factoren bijdroegen aan het uitbreken van de Engelse burgeroorlog, had de religieuze component zwaar gewicht.⁶ Een overwegend puriteins-parlementaire theorie dat het koninkrijk werd bedreigd door een arminiaans-katholieke samenzwering stond tegenover een koninklijke visie die een puriteins complot zag om de hiërarchie in kerk en staat omver te werpen. In korte tijd voltrok zich een proces van radicalisering aan beide kanten. De zich in deze jaren manifesterende radicale oppositie tegen koning en bisschoppen kan worden verklaard vanuit een jarenlange onvrede in vooral puriteinse kringen van de Engelse kerk tegen de *iure divino*-theorie van de bisschoppelijke hiërarchie. Voor velen uit die kringen betekende de ineenstorting van de hervormingsbeweging onder Laud in 1640 een bevrijding, die een tijd inluidde waarin men verder kon gaan dan de kerkelijke compromisstructuur sinds de dagen van Elizabeth. De wens van velen om tot radicale hervormingsmaatregelen te komen, werd vooral gevoed door angst voor terugkeer naar Rome. Niet alleen het huwelijk van Karel I in 1625 met een Franse, rooms-katholieke prinses, maar ook de toenemende presentie van rooms-katholieken in de Engelse samenleving droegen bij aan een herlevend antikatholicisme. Men zag de Engelse zaak bovendien in het Europese kader van de dertigjarige oorlog, waarin verschillende rooms-katholieke heersers via identificatie met de kerkelijke autoriteiten het protestantisme in hun gebied poogden te elimineren.⁷ Sinds 1625 was de nauwe relatie en zelfs identificatie die

5 Zie voor puriteinse reacties in die periode: T. Webster, *Godly Clergy in Early Stuart England: The Caroline Puritan Movement, c.1620-1643*, Cambridge 1997, 149vv.

6 J. Morrill, 'The Religious Context of the English Civil War', in: R. Cust, A. Hughes (eds.), *The English Civil War*, London 1997, 166-176; C. Durston, J. Maltby, 'Introduction: Religion and Revolution in Seventeenth-Century England', in: idem (eds.), *Religion in Revolutionary England*, Manchester 2006, 1-19; N. Tyacke, 'Locating the English Revolution', in: idem (ed.), *The English Revolution c.1590-1720: Politics, Religion and Community*, Manchester 2007, 1-25.

7 J. Scott, *England's Troubles: Seventeenth-Century English Political Instability in European Context*, Cambridge 2000, 43-161.

werd gesuggereerd tussen arminianisme en katholicisme dan ook een krachtige stimulans voor felle oppositie.⁸

Aanvankelijk zag de puriteins-parlementaire zaak er somber uit, maar met de komst van de *New Model Army* onder leiding van Oliver Cromwell (1599-1658) namen de zaken een gunstige keer, wat leidde tot een beslissende overwinning op de koninklijke troepen in de slag bij Naseby (1645). De definitieve omslag kwam in 1649, toen de koning werd terechtgesteld.⁹

De periode 1650-1660 vormde een decennium van politieke crisis. De in 1649 ontstane republiek (*Commonwealth*) had een wankel evenwicht, wat te maken had met militaire gevaren vanuit Ierland en Schotland, met spanningen tussen parlement en leger alsmede tussen de politieke standpunten van presbyterianen en independenten en met verschil van mening over de richting en het tempo van de hervormingen. Na de ontbinding van verschillende tussenparlementen werd de positie van Cromwell in 1653 nog invloedrijker door zijn aanstelling als *Lord Protector*.¹⁰ Tijdens de jaren tot 1658 lag het bewind in de verschillende Engelse districten in handen van de *Major Generals*, die geacht werden snel en adequaat te reageren op ongeregelde toestanden of opstanden. Naast hun veiligheidstaak hadden ze de opdracht het christelijke leven te bevorderen en allerlei vormen van wetteloosheid, vooral zondagsontheiliging en dronkenschap, te straffen alsook bordelen en illegale bierhuizen te verbieden. Deze vorm van overheidsbeleid vond geen sympathie bij het merendeel van de bevolking en na verloop van tijd kwamen dan ook aanzienlijke spanningen tussen parlement en leger aan het licht.

Toen Cromwell in 1658 stierf, bezat zijn zoon en opvolger Richard niet de gewenste capaciteit om leger en parlement onder controle te houden. Gedreven door het vooruitzicht van anarchie, greep het leger in en herstelde het *Long Parliament* uit het begin van de jaren veertig. Maar dat bleek onvoldoende, want de vrees voor chaos en een sektarische greep naar de macht maakte de roep om de monarchie sterk. Met de komst van Karel II in 1660 werd het koningschap inderdaad hersteld.

De Engelse kerk in de periode 1640-1660

De Engelse staatskerk was door de gebeurtenissen van de jaren veertig in een diepe crisis geraakt, terwijl de nieuwe ontstane religieuze ruimte de komst van onafhankelijke, vrije gemeenten en andere groeperingen mogelijk maakte. Een in 1643 bijeengeroepen nationale synode, de *Westminster Assembly*, kreeg de opdracht om de grondslag, kerkorde en belijdenis voor een nieuwe, nationale kerk te creëren. Daarbij werd het verschil zichtbaar tussen een gevarieerde presbyteriaanse stroming, die een landelijke kerk voorstond, en een independente, die, vanuit de

8 Tyacke, *Anti-Calvinists*, 157-159, 227-228, 243-244.

9 Voor de burgeroorlog zie: A. Woolrich, *Britain in Revolution 1625-1660*, Oxford 2002; A.I. MacInnes, *The British Revolution 1629-1660*, Basingstoke 2005; D. Cressy, *England on Edge: Crisis and Revolution, 1640-1642*, Oxford 2006; B. Donagan, *War in England 1642-1649*, Oxford 2008.

10 Zie: B. Coward, *The Cromwellian Protectorate 1653-1659*, Manchester 2002.

gedachte dat elke plaatselijke gemeente vrijheid had, een dergelijk overkoepelend lichaam overbodig achtte.¹¹ Deze laatste stroming bestond uit congregationalistische gemeenten, die een relatie onderhielden met de plaatselijke kerk waaruit ze waren voortgekomen, en separatistische groepen, die een volledig zelfstandig karakter hadden.¹² Dit gegroeide onderscheid bracht met zich mee dat een nieuwe, voluit presbyteriaanse kerk van Engeland een te hoog gegrepen ideaal was. Het werd een partiële presbyteriaanse kerk die naar binnen toe rekening diende te houden met allerlei plaatselijke gemeenten, terwijl ze onder leiding stond van geestelijken die vertrouwd waren met een episcopale kerk, en naar buiten toe met de presentie van diverse vrije religieuze groeperingen.

Doorgaande reformatie diende dus te geschieden binnen de context van een nieuw verworven vrijheid. In de jaren vijftig bleek dat deze vrijheid verregaande vormen kon aannemen in de opvattingen van radicale groeperingen als de baptisten, *ranter*s, *quakers*, *diggers*, *seekers* en de *fifth monarchy men*, waarvan de meeste werden gekenmerkt door een sterk accent op de directe verlichting en leiding door de Geest, wat vaak met persoonlijke openbaringen gepaard ging. Bovendien zochten deze groeperingen een directe toegang tot de Schrift, hadden zij een sterk antiklerikale instelling en koesterden radicale apocalyptische opvattingen.¹³

Aangezien de Engelse staatskerk was afgeschaft en een nieuw-gevormde landelijke presbyteriaanse kerk een te hoog ideaal bleek, stond de plaatselijke gemeente in het middelpunt. De belangrijkste verandering kwam naar voren in het praktische onderscheid dat men in verschillende plaatsen maakte tussen een toegewijde kern van de gemeente, die toegang had tot de sacramenten en samenkwam in gebedssamenkomsten, en alle overigen. Op deze wijze brachten predikers de 'voluntary gathered congregations' onder binnen de structuur van de gemeente.

In deze context van vrijheid zocht de overheid een doorgaande reformatie te bevorderen door tegenover dwalingen, zoals de ontkenning van het gezag van de bijbel of van het laatste oordeel, de vrije menselijke wil of de universele redding, kernen van orthodoxie te formeren en tegelijk 'godly preaching' te stimuleren. De overheid wilde een ruime mate van vrijheid geven, maar tegelijk aperte dwalingen tegengaan, waarbij vooral werd gedacht aan sociniaanse en antinomianse opvattingen. Het ging Cromwell niet om complete tolerantie, maar om eenheid op basis van de grondwaarheden van het christelijk geloof in een 'godly nation'. De maatregelen konden echter het tij van sektarische 'lay preaching' niet keren en brachten de mensen evenmin terug naar hun kerkgebouwen. Volgens veler opvatting was de prijs van de vrijheid hoog: dwaling, verwarring en onkunde onder het volk, moedeloosheid bij de geestelijkheid. Dit laatste dreef een deel van de predikanten in *clerical associations*, bedoeld om elkaar te bemoedigen en het onderwijs

11 J. Spurr, *The Post-Reformation: Religion, Politics and Society in Britain 1603-1714*, Harlow 2006, 102-105. Voor de theologische discussies op de synode verwijzen we naar: C.B. van Dixhoorn, *Reforming the Reformation: Theological Debate at the Westminster Assembly 1643-1652*, dissertatie Universiteit Cambridge, 2004.

12 Zie voor de congregationalisten: G.F. Nuttall, *Visible Saints: The Congregational Way 1640-1660*, Oxford 1957 (second edition, Weston Rhyn 2001).

13 N. Smith, *Perfection Proclaimed: Language and Literature in English Radical Religion, 1640-1660*, Oxford 1991; N. McDowell, *The English Radical Imagination*, Oxford 2003; D. Como, 'Radical Puritanism, c.1558-1660', in: Coffey, Lim (eds.), *Cambridge Companion to Puritanism*, 241-258.

van gemeenteleden te stimuleren. De bekendste was de *Worcester Association* en haar protagonist, de puritein Richard Baxter (1615-1691).¹⁴

Theologie en spiritualiteit

Tegenover de theologische en spirituele positie van de *Laudian divines*, die armijniaanse trekken kende en grote waarde hechtte aan de sacramenten en aan de uiterlijke vormgeving van kerk en eredienst,¹⁵ stond de orthodox-gereformeerde theologie van de genade, zoals die sinds de Engelse reformatie tot ontwikkeling was gekomen met aanhangers onder conformistische bisschoppen, predikers en gemeenteleden. Deze stond in de puriteinse beweging centraal en ging samen met een zwaar accent op de kerkelijke prediking alsook met een spiritualiteit rondom de verschillende elementen van de *ordo salutis*: roeping, geloof, bekering, rechtvaardiging en heiliging.

Hoewel de puriteinse positie werd gedragen door een gemeenschappelijk theologisch gebinte en een gezamenlijke spirituele eigenheid, kwam er vanaf 1620 meer onderlinge diversiteit aan het licht. We kunnen hiervan enkele voorbeelden noemen. Het eerste onderscheid bevond zich op het terrein van de theologie. De hoofdstroom van de puriteinse beweging in de eerste decennia van de zeventiende eeuw ging in orthodox-gereformeerde zin uit van een predestinatieleer die een particuliere verzoeningsleer met zich meebracht: Christus is ten diepste alleen voor de uitverkorenen gestorven. Het daardoor verworven heil van vergeving en vernieuwing werd vervolgens via de bovengenoemde heilsordelijke route door de Geest toegepast. Deze theologische en spirituele positie was aan het eind van de zestiende eeuw vooral naar voren gebracht door Perkins. Recent onderzoek heeft echter uitgewezen dat men op bepaalde punten tot andere positiekeuzes kon komen. Een voorbeeld is John Preston (1587-1628), die met betrekking tot de theologische thema's van verzoening en evangelieroeping tot het zogenaamde 'hypothetisch universalisme' kwam. Terwijl door Perkins en anderen zowel de particulariteit als de effectiviteit van de verzoening vanuit de eeuwige verkiezing werden geaccentueerd, kreeg de verzoening bij Preston een meer universele en conditionele spits. Hij meende zo meer recht te kunnen doen aan de algemene uitnodiging van het evangelie en het gewicht van de menselijke verantwoordelijkheid.¹⁶

14 P.C.H. Lim, *In Pursuit of Purity, Unity, and Liberty: Richard Baxter's Puritan Ecclesiology in its Seventeenth-Century Context*, Leiden/Boston 2004, 117-156.

15 Wallace, *Puritans and Predestination*, 79-104; I.M. MacKenzie, *God's Order and Natural Law: The Works of the Laudian Divines*, Aldershot 2002.

16 J.D. Moore, *English Hypothetical Universalism: John Preston and the Softening of Reformed Theology*, Grand Rapids 2007, 71-173. Moore wijst in dit verband op de heterogeniteit van het Engelse calvinisme en ziet aan het begin van de zeventiende eeuw een globale ontwikkeling van de supralapsarische predestinatieleer van Perkins naar de meer infralapsarische. Bij Preston en anderen, zoals zijn leermeesters James Ussher (1581-1656) en John Davenant (1572-1641), kan men dan ook spreken van een 'softening' op de punten van de uitgestrektheid van de verzoening en de aard van de 'gospel call' aan het adres van de ongelovigen (224-227). Zie voor de variëteit binnen de calvinistische positie ook: S.F. Hughes, 'The Problem of "Calvinism": English Theologies of Predestination c.1580-1630', in: S. Wabuda, C. Litzenberger (eds.), *Belief and Practice in Reformation England: A Tribute to Patrick Collinson by his Students*, Aldershot 1998, 229-249; D. Como, 'Puritans, Predestination

Op het terrein van de rechtvaardiging kwam een verschil aan het licht tussen de reeds genoemde Richard Baxter en andere puriteinse vertegenwoordigers, onder wie John Owen (1616-1683). Baxter benadrukte tegenover zijn gesprekspartners de rol van het geloof bij de rechtvaardiging en kende aan het menselijke geloofsantwoord en de daaraan verbonden bekering een geringe inbreng ('a hot peppercorn') toe in de heilstoe-eigening. Zijn tegenstanders trokken hieruit de conclusie dat de door Christus bewerkte verzoening dan voorwaardelijk was en beschuldigden Baxter van arminiaanse sympathieën.¹⁷

Het geheel van de puriteinse stroming wordt theologisch nog veelkleuriger als we in ogenschouw nemen dat sommigen, onder wie John Goodwin (1594-1665/66), openlijk in het arminiaanse spoor gingen.¹⁸

De tweede vorm van diversiteit manifesteerde zich meer op het spirituele veld. Onder de puriteinse hoofdstroom bleek zich een antinomiaanse ondergrond te bevinden. Tijdens de decennia die aan de burgeroorlog voorafgingen, vonden onder de Londense puriteinen discussies plaats over theologisch-spirituele thema's, zoals de verhouding tussen geloof en twijfel, tussen geloof en werken, en de betekenis van de wet voor het christenleven.¹⁹ De antinomiaanse positie was weliswaar gevarieerd maar kon in hoofdzaak teruggebracht worden tot twee hoofdvormen. Sommige groeperingen propageerden het perfectionisme, vooral onder invloed van Hendrik Niclaes (1502?-1580), de stichter van de *Family of Love*, een sekte die vanuit het Europese vasteland ook in Engeland opdook.²⁰ Vanuit hun gemeenschap met Christus mochten gelovigen zich bevrijd weten van de claims van wet en zonde en zich als geestelijk 'volmaakten' beschouwen. De inherente perfectie interpreteerde men als een vervulling van de wet. Binnen deze kringen werden ook heterodoxe opvattingen aangetroffen.

Anderen, onder wie met name John Eaton (c.1575-1630?) en Tobias Crisp (1600-1643), erkenden weliswaar dat de gelovige tijdens zijn totale aardse leven zondig bleef, maar stelden dat hij zich, op grond van Christus' verlossingswerk, voor Gods oog als rechtvaardig mocht beschouwen.²¹ Deze zuiverheid diende men echter meer als toegerekend (*imputative*) dan als inherent aan te merken. Vooral deze laatstgenoemde, meer orthodoxe variant bleek invloedrijk.²² Zij kan worden

and the Construction of Orthodoxy', in: P. Lake, M. Questier (eds.), *Conformity and Orthodoxy in the English Church, c.1560-1660*, Woodbridge 2000, 64-68, 87.

17 Zie voor deze discussie vooral: H. Boersma, *A Hot Pepper Corn: Richard Baxter's Doctrine of Justification in its Seventeenth-Century Context of Controversy*, Zoetermeer 1993.

18 Voor Goodwin: J. Coffey, *John Goodwin and the Puritan Revolution: Religion and Intellectual Change in Seventeenth-Century England*, Woodbridge 2006. We wijzen ook op een deel van de Engelse baptisten, de 'General Baptists'. Zie hiervoor: S. Wright, *The Early English Baptists, 1603-1649*, Woodbridge 2006.

19 D. Como, P. Lake, 'Puritans, Antinomians and Laudians in Caroline London: The Strange Case of Peter Shaw in its Contexts', *Journal of Ecclesiastical History* 50, (1999), 684-715; 'Orthodoxy and its Discontents: Dispute Settlement and the Production of 'Consensus' in the London (Puritan) 'Underground'', *Journal of British Studies* 39, (2000), 34-70; Lake, *The Boxmaker's Revenge: 'Orthodoxy', 'Heterodoxy', and the Politics of the Parish in Early Stuart London*, Stanford 2001, voor de sociale en theologische implicaties van het conflict.

20 C. W. Marsh, *The Family of Love in English Society, 1550-1630*, Cambridge 1994.

21 Voor Eaton: T.D. Bozeman, *The Precisianist Strain: Disciplinary Religion and Antinomian Backlash in Puritanism to 1638*, Chapel Hill 2004, 188-196; voor Crisp: D. Parnham, 'The Humbling of 'High Presumption': Tobias Crisp Dismantles the Puritan *Ordo Salutis*', *Journal of Ecclesiastical History* 56, (2005), 50-74.

22 D. Como, *Blown by the Spirit: Puritanism and the Emergence of an Antinomian Underground in Pre-Civil-War England*, Stanford 2004, 33-73.

beschouwd als een reactie op het disciplinaire element in de puriteinse *practical divinity* vanaf het eind van de zestiende eeuw. Tegenover een soms tot in detail doorgevoerde spirituele regulering van de innerlijke vroomheid, via bijbellezing, meditatie en gebed, en van haar meer praktische kant, via kerkdienst, huisgodsdiensdienst en een strikte levensstijl, benadrukte men juist de vrijheid die voortkwam uit de verlossing van schuld bij de rechtvaardiging. Deze antinomiaanse onderstroom bepaalt ons bij de vraag in hoeverre de puriteinse beweging in de eerste helft van de zeventiende eeuw radicale spirituele elementen in zich droeg die later, ten tijde van de burgeroorlog, de republiek en het protectoraat in de verschillende radicale groepen als de quakers tot volle bloei kwamen.²³

Als we de bovenstaande diversiteit in oenschouw nemen, dan komt het Puritanisme in de eerste helft van de zeventiende eeuw naar voren als een beweging waarin discussies over theologische en spirituele noties werden gevoerd, onderscheiden posities werden ingenomen en zelfs een antinomiaanse onderstroom aan de oppervlakte kon komen. Bij alle onderscheid dienen we echter niet uit het oog te verliezen dat dergelijke theologische en spirituele accentverschillen een legitieme plaats hadden, juist omdat de brede middenstroom het theologische gebinte en de vroomheid weerspiegelde die we in ons onderzoek naar de geestelijke strijd in puriteinse geschriften zo vaak tegenkomen.

Na de druk van de jaren dertig werd de calvinistische, orthodox-gereformeerde positie aan het begin van het volgende decennium weer dominant. In de loop van de jaren veertig en gedurende de jaren vijftig kreeg deze theologische positie met toenemende kritiek van drie groepen te maken: afgezette geestelijken van de Engelse kerk, die de liturgische en kerkbestuurlijke veranderingen sinds de revolutie niet konden aanvaarden; een jongere generatie die zich weliswaar conformeerde aan de nieuwe kerkelijke discipline maar innerlijk de calvinistische opvattingen ontgroeide; radicale groeperingen die tot eigen standpunten over de genade en het christenleven kwamen, terwijl ze het gezag van kerkelijke ambtsdragers niet accepteerden.

In deze tijd van religieuze fragmentatie voltrok de theologische discussie zich langs twee lijnen. Calvinistische auteurs die de theologische positie van de staatskerk sinds de Engelse reformatie verdedigden, waarschuwden voor arminiaanse en sociniaanse tendensen, die tot ongeloof zouden leiden. Meer arminiaanse schrijvers daarentegen legden de vinger bij de onder calvinisten gesignaleerde beïnvloeding door antinomiaanse opvattingen, die gemakkelijk tot geestelijk fanatisme en libertinisme konden voeren. De theologische discussies hadden voor-

23 In het onderzoek naar de puriteinse spiritualiteit heeft men ook aandacht gevraagd voor de relatie tussen het Puritanisme en beweging van de quakers. Hierbij is de kwestie interessant in hoeverre de door puriteinse geschriften bepleite persoonlijke en existentiële betrokkenheid op het heil raakvlakken heeft met de onder quakers en andere radicale groepen geaccentueerde directe verlichting door en leiding van de Geest. Aandacht voor deze relatie is met name gevraagd door G.F. Nuttall, in zijn klassieke studie: *The Holy Spirit in Puritan Faith and Experience*, Oxford 1946 (reprint, Chicago 1992). Zie ook zijn: 'Puritan and Quaker Mysticism', in: idem, *Studies in English Dissent*, Weston Rhyn 2003, 83-96. Nuttall is van mening dat radicale puriteinen en de onder hen gearticuleerde nadruk op het innerlijke werk van de Geest overeenkomsten te zien geven met de quakers. De primaire vraag is dan of de puriteinse context van verkiezing, genade en gemeenschap met Christus een andere focus te zien geeft dan die van de quakers. Die vraag wordt voorzichtig bevestigend beantwoord door Wallace, *Puritans and Predestination*, 234.

namelijk betrekking op de aard van de relatie God-mens en de verhouding tussen verstand en geloof bij de godskennis, of cirkelden om de relatie tussen genade en menselijke activiteit in het christenleven, terwijl ook de plaats van de ethiek ruime aandacht kreeg.²⁴

Binnen de puriteinse context van de *ordo salutis* en de daarin geaccentueerde genade nam de ethiek een belangrijke plaats in, omdat deze zowel de eer van God als de zekerheid van het geloof diende. Op dit punt viel een opmerkelijke tweeledigheid te constateren. Enerzijds had de ethiek pas werkelijke betekenis wanneer ze vrucht was van genade en dus geen menselijke oorsprong bezat, aangezien de menselijke natuur gekenmerkt werd door een fundamentele en existentiële verdorvenheid. Anderzijds schakelde Gods genade de verantwoordelijkheid van de gelovige in bij de navolging van de geboden. Op deze wijze trachtte de puriteinse positie de beide uitersten van een uit de mens voortkomende moraliteit, die de voorschriften van het evangelie accentueerde, en van een antinomiaanse positie, waarin het appel tot christelijke ethiek naar de achtergrond verdwijnt, te vermijden. Kenmerkend voor de puriteinse theologie en spiritualiteit was de aandacht voor de genade en de geloofspraktijk alsmede voor de meer innerlijke dimensie van het christenleven, waarbij introspectie en ook een sterk gevoelsmatig element naar voren kwamen.²⁵

Andere leden van de Engelse kerk, die de klassiek-Engelse vorm van liturgie en kerkregering voorstonden en daarom werden uitgesloten van prediking en onderwijs, beschouwden deze positie als destructief voor een gezonde ontvouwing van de geloofspraktijk en ontwikkelden een afwijkende theologische en spirituele visie. Belangrijke representanten van deze 'anglicaniserende' stroming waren Henry Hammond (1605-1660), Jeremy Taylor (1613-1667) en Richard Allestree (1619-1681). In hun publicaties vormde de menselijke reactie op Gods genade, als onmisbare bijdrage tot het heil, een cruciale factor. Deze arminiaanse trek ging samen met nadruk op de praktische kant van het geloofsleven, die men minder liet opkomen uit de hemelse activiteit van wedergeboorte en rechtvaardiging dan uit de menselijke, morele dispositie van geloof en bekering.²⁶

Calvinistisch-puriteinse en anticalvinistische, anglicaanse geschriften waren de meest opvallende en populaire teksten uit het midden van de zeventiende eeuw. Hoewel beide typen geschriften de ethiek als een essentieel deel van de religie beschouwden - geloof viel immers niet te scheiden van de praktijk - en beide de betekenis van een heilig leven onderstreepten, ontvouwdde zij een geheel verschillende kijk op de religieuze fundering ervan. Terwijl de puriteinse traditie nauwkeurig naging hoe de verschillende componenten van de menselijke ziel reageerden op Gods genade, legden anglicaanse auteurs nadruk op de onmisbare menselijke

24 Wallace, *Puritans and Predestination*, 112-158.

25 I. Rivers, *Reason, Grace, and Sentiment: A Study of the Language of Religion and Ethics in England, 1660-1780*, Volume I: Whichcote to Wesley, Cambridge 1991, 15-18.

26 C.J. Stranks, *Anglican Devotion: Studies in the Spiritual Life of the Church of England between the Reformation and the Oxford Movement*, London 1961; C.F. Allison, *The Rise of Moralism: The Proclamation of the Gospel from Hooker to Baxter*, New York 1966, 63-115; J. Spurr, *The Restoration Church of England, 1646-1689*, New Haven/London 1991, 279-311; Wallace, *Puritans and Predestination*, 120-130.

bijdrage aan de totstandkoming en continuering van de relatie met God en gaven zij groot gewicht aan de morele dispositie van de mens om het goede te kiezen.²⁷ Beide posities bleken in het vervolg van de zeventiende eeuw invloedrijk te zijn.

27 Rivers, *Reason, Grace, and Sentiment*, 24.

John Downname (d. 1652)

GEESTELIJKE STRIJD, *ORDO SALUTIS*, EN DE ‘WEAKE CHRISTIANS’

Inleiding

De reden om John Downname te onderzoeken, ligt niet in het feit dat hij een geschrift over de geestelijke strijd liet verschijnen, want daarin was hij niet de enige. Zijn geschrift behoorde evenmin tot de categorie van de veel verkochte werken.¹

Er is dus een andere verklaring. Toen *The Christian Warfare* in 1634 voor de vierde keer op de markt kwam, was het uitgegroeid tot het meest volumineuze geschrift over dit onderwerp: een folio-editie van meer dan duizend bladzijden. Voor of na hem heeft geen enkele auteur deze omvang geëvenaard. Downname dankt aan dit geschrift dan ook zijn bekendheid.² Binnen het puriteinse kader van een individueel, existentieel gevecht tegen diverse vijanden kunnen we zijn behandeling van dit thema niet alleen kwantitatief, maar ook kwalitatief uitputtend noemen. De auteur analyseert tot in detail zowel de onderscheiden verbanden waarbinnen de strijd zich afspeelt en de tactieken waarvan Satan en zijn medestanders zich bedienen als de methoden waarmee gelovigen weerstand bieden. Tussen het jaar van de eerste editie (1604) en dat van de vierde lag niet minder dan dertig jaar, waarmee *The Christian Warfare* Downnames levenswerk is. Steeds breidde hij zijn geschrift uit en gaf de laatste editie, waarin hij de deeluittaken samenvoegde, het karakter van een herzien eindproduct.

Leven en geschriften

Biografische gegevens over John Downname (of Downham) zijn zo schaars dat we zijn geboortejaar niet kennen.³ Na in Cambridge zijn universitaire opleiding te

1 Terwijl de besproken publicaties van Perkins en Gouge, hetzij afzonderlijk, hetzij in combinatie met andere geschriften, zes edities of meer bereikten, kwam de publicatie van Downname in haar uiteindelijke samengestelde vorm tot een vierde uitgave. Het verschil tussen Gouge en Downname is niet groot. Volgens Green bevindt Gouge zich met zes edities juist boven de ondergrens van de benodigde vijf uitgaven om tot de categorie bestsellers/steady sellers gerekend te kunnen worden, terwijl Downname deze net niet haalt (*Print and Protestantism in Early Modern England*, Appendix I, s.v. ‘William Gouge/John Downname’).

2 Haller, *Rise of Puritanism*, 152, 155-157; H. Davies, *Worship and Theology in England I: From Cranmer to Hooker, 1534-1603*, Princeton 1970, 320; Hambrick-Stowe, *Practice of Piety*, 29.

3 Gebruik is gemaakt van: *Oxford Dictionary of National Biography*, s.v. ‘Downname, John’; *Meet the Puritans*, s.v. ‘John Downname’.

hebben gevolgd, werd hij in 1599 predikant te Jewry en in 1601 te Lothbury. Om onbekende redenen was hij van 1618 tot 1630 niet verbonden aan een gemeente, maar in 1630 werd hij predikant te Londen, waar hij tegelijkertijd als *lecturer* optrad. Samen met andere puriteinse predikanten bood hij in 1640 de kroonraad (*privy council*) een petitie aan tegen het door aartsbisschop Laud geïntroduceerde kerkelijke wetboek (*book of canons*). Vier jaar later behoorde hij tot de Londense



Frontispice *The Christian Warfare* (1634)

predikanten die belast waren met het examineren en bevestigen van nieuwe predikanten. Hij overleed in 1652.

Waren Downames eerdere publicaties herziene preken uit zijn tijd in Jewry en Lothbury (1599-1618), in 1631 verscheen met *A Brief Concordance to the Bible of the Last Translation* een andersoortig werk. Met tien edities was het één van de best verkochte concordanties in die jaren en Downames meest verkochte werk.⁴ Naast enkele kleinere geschriften over aspecten van het christenleven,⁵ verdient een tweetal werken aparte vermelding. Downames *Lectures upon The First Four Chapters of Hosea* (1608) gaat uit van enkele bijbelhoofdstukken, terwijl *A Guide to Godlynesse: or, A Treatise of a Christian Life* (1622) een devotionele gids is.

The Christian Warfare

Downame beschrijft het geestelijke conflict met Satan en diens medestanders vooral in *The Christian Warfare*. Oorspronkelijk verschenen in 1604, beleefde het tot 1612 drie uitgaven, steeds met correcties en uitbreidingen.⁶ Hoewel de titelpagina van de eerste editie aangeeft dat ook het gevecht met de wereld en het vlees aan de orde zullen komen, richt bijna alle aandacht zich op Satan. Vanaf 1611 werden nog drie delen gepubliceerd: *The Second Part of the Christian Warfare: or, The Contempt of the World* (1611); *Consolations for the Afflicted: or, The Third Part of the Christian Warfare* (1613) en ten slotte: *The Conflict between the Flesh and the Spirit: or, The Last Part of the Christian Warfare* (1618).⁷ Pas in 1634 werd dit kwartet samengevoegd in een vierde, gecorrigeerde en uitgebreide editie.⁸

Het doel van het werk blijkt uit de volledige titel:

The Christian Warfare, wherein is first generally shewed the Malice, Power and the Politike Stratagems of the Spirituall Enemies of our Salvation, Satan and his Assistants, the World and the Flesh; with the Meanes also whereby the Christian may withstand and defeat them. And afterwards more specially their Particlar Tentations, against the Seuerall Causes and Meanes of our Salvation, whereby on the One Side they allure vs to Securitie and Presumption, and on the Other Side, draw vs to Doubting and Desperation, are expressed and answered. Written especially for their Sakes who are exercised in the Spirituall Conflict of Tentations, and are afflicted in Conscience in the Sight and Sense of their Sinnes.

Downame heeft kennelijk een bepaald publiek op het oog gehad voor dit boek. Gaat zijn aandacht in het algemeen uit naar christenen die zich in dit geestelijke

⁴ Green, *Print and Protestantism*, 126

⁵ We noemen hier: *Spiritual Physicke to cure the Diseases of the Soule, arising from Superfluitie of Choller* (1600); *Four Treatises, tending to dissuade All Christians from Swearing, Drunkenness, Whoredome, and Briberie* (1608); *The Plea of the Poore: or, A Treatise of Beneficence and Almes-deeds* (1616); *A Treatise of Securitie: Divided into Two Books* (1622); *A Treatise against Lying* (1636).

⁶ S.T.C., 7133-7136.

⁷ S.T.C., 7138-7138,5 (deel 2); S.T.C., 7140 (deel 3); S.T.C., 7139 (deel 4).

⁸ S.T.C., 7137. Omdat deze vierde editie alle kenmerken heeft van een herzien eindproduct, hebben we haar voor ons onderzoek niet alleen gebruikt, maar ook als ijkpunt voor de datering genomen.

conflict herkennen, in een bijzondere toespitsing richt de auteur zich op die gelovigen die vanwege schuldbesef kampen met gewetenskwelling (*afflicted in conscience*), vooral in de eindeditie van 1634. In zijn ‘To the Christian Reader’ geeft hij aan welke toevoegingen hij heeft opgenomen in deze uitgave:

(...) as diuers other Stratagems of Sathan vsed in his assaulting weake Christians. As also certaine generall meanes whereby the weake Christian may bee enabled to withstand our spirituall enemies (...) & some comfortable preseruatiues against desperation.

De schrijver gebruikt hier de term ‘weake christians’ om duidelijk te maken dat zijn aandacht vooral uitgaat naar duivelse pogingen om deze gelovigen te verleiden tot geestelijke wanhoop en naar de middelen om dit te voorkomen.

In zijn tweede aanbevelingsbrief (*Epistle Dedicatorie*) komt deze toespitsing opnieuw naar voren. Als eerste intentie van het geschrift meldt hij de bemoediging van met schuldbesef geconfronteerde gelovigen via de accentuering van de zekerheid van hun heil. Als tweede reden voor publicatie, die mogelijk wijst op een alternatief lezerspubliek, maakt de schrijver duidelijk dat niet alleen geestelijke moedeloosheid maar ook hoogmoed tot de duivelse verleidingen behoort. Hij wijst op het reële gevaar dat de hoogmoedige gelovigen en zelfverzekerde onbekeerden voor wie de bemoediging niet is bestemd, deze annexeren, terwijl de ‘weake christians’ haar juist niet durven aanvaarden. Daarom zal zijn geschrift dieper ingaan op de kenmerken van hen voor wie de bijbelse beloften bestemd zijn. Aangevochten gelovigen kunnen zich de troost van het evangelie aldus toe-eigenen, terwijl hoogmoedigen dienen te erkennen dat ze zich op een dwaalweg bevinden en uitsluitend via bekering aanspraak kunnen maken op de troost van het evangelie.

Het accent van Downames publicatie valt dus op zwakke, naar moedeloosheid neigende christenen die hij wil behoeden voor geestelijke wanhoop en tot geloofs-zekerheid leiden. Behalve als troostboek voor aangevochten christenen dient *The Christian Warfare* echter ook als appelschrift tegen spiritueel hoogmoedigen en zelfverzekerde onbekeerden, terwijl het boek in algemene zin een leidraad vormt voor de progressie van het christenleven, zowel via de bewapening tegen dreigende gevaren als via de tekening van waarachtige vroomheid.

Strijd is typerend

Aan het begin van zijn geschrift stelt Downame dat de geestelijke strijd typerend is voor het christenleven en wijst hij op enkele wezenlijke leerelementen. Eén daarvan is het fundamentele onderscheid tussen aangevochten gelovigen en zelfverzekerde ongelovigen. Terwijl de laatstgenoemden de werkelijkheid van het geestelijke conflict niet kennen en daarmee van schijn geloof blijf geven, herkennen de eerstgenoemden de strijd met Satan en diens medestanders onmiddellijk, waarmee ze tot de kring van gelovigen behoren.⁹

9 *The Christian Warfare*, 4-5.

Voor Downame is Satan de belangrijkste vijand. Zonder zoals Gouge expliciet op diens herkomst in te gaan, kiest Downame zijn vertrekpunt in een schets van Satans aard. Deze valt omvattend te typeren met het woord 'boosaardigheid' (*malice*), die tot gelding komt in combinatie met het grote, drievoudige voordeel van zijn macht: hij staat aan het hoofd van een legioen duivelen (een kwantitatief voordeel); vormt met deze troepen een geestelijke legermacht (een kwalitatief voordeel); en opereert vanuit niet te ontwaren hogere regionen (een strategisch voordeel).

Satans belangrijkste tactiek is dat hij niet met iedere gelovige op dezelfde wijze omgaat, maar bij de afstemming van zijn verleidingen zowel op aard en aanleg (*nature and disposition*) van de gelovige let als op diens omstandigheden (*state and condition*). Zo komt de vijand op het eerste terrein hebzuchtige gelovigen tegemoet met begerenswaardige objecten. Op het tweede veld vergeet men in tijden van voorspoed (*prosperity*) God gemakkelijk door een te grote liefde tot deze wereld, terwijl men in tegenspoed (*adversity*) het risico loopt verbetering aan te willen brengen met ongeoorloofde middelen. Op geestelijk vlak komt het door de auteur gemaakte onderscheid tussen zwakke en sterke christenen opnieuw naar voren. De duivel confronteert zwakke christenen met dwalingen om hen te verwarren of met individuele schuld om hen tot spirituele vertwijfeling te brengen. Gerijpte christenen zijn weer ontvankelijker voor zonden uit hoogmoed (*presumption*). Downame wijst, evenals Gouge, vooral op de sluwheid van de duivel. Hij begint met een bijna vriendelijke verleiding tot 'lichte zonden' als ongelooft, hoogmoed en nalatigheid in het lezen van de bijbel. Heeft hij via deze weg succes behaald, dan toont hij zijn ware aard en voert tot grovere zonden.¹⁰

Satan kan zelfstandig opereren, maar doorgaans maakt hij gebruik van twee handlangers: de wereld en het vlees. De eerste staat voor de levenssfeer van alle ongelovigen op aarde. Deze handlanger tracht in voorspoedige tijden tot zonde te verleiden door wereldse eer, waardering en rijkdom voor te spiegelen en daarmee allerlei onverzadigbare begeerten te voeden en treedt in tijden van tegenspoed op in de vorm van concrete tegenslagen en vijandschap. De tweede handlanger, het vlees, typeert de interne neiging van de mens om allerlei verleidingen tot zonde te onthalen. In Downames optiek is er sprake van een levensgevaarlijk samenspel tussen drie tegenstanders, waarbij Satan en de wereld de verleidingen aanreiken, terwijl het vlees ze ontvangt en tot zonde verwerkt.¹¹

Hoewel de confrontatie met een drievoudige sterke vijand ingrijpend is, geeft Downame aan het begin van zijn geschrift reeds aan dat iedere gelovige de geestelijke strijd met vertrouwen tegemoet mag zien. De uiteindelijke triomf baseert hij niet alleen op de kracht van Christus in het heden, maar *a fortiori* ook op diens fundamentele overwinning in het verleden. Toch bedoelt hij met dit perspectief geen overmoedige overschatting bij de lezers te kweken, maar de kwestie evenwichtig te benaderen:

And therefore let vs so much feare the tentations, as that wee doe not securely contemne them; and not so much feare them, as that wee should despaire of victory;

¹⁰ *The Christian Warfare*, 11, 30-36.

¹¹ *The Christian Warfare*, 14-16, 42-46.

let vs feare them so much as that thereby wee bee stirred vp with more care and diligence to resist and ourcome them; but not so much as that wee should cowardly faint, distrusting Gods helpe. Let vs feare them in respect of our weaknesse and their violence; but let vs boldly striue against them, trusting in Gods almightie power and mercifull promises of his aide and assistance, being hereby assured of certaine victory.¹²

Terwijl het besef van individuele zwakheid vrees oproept, bewaart de wetenschap van hemelse bijstand in het heden en toekomstige triomf de gelovigen voor al te grote zorg. Wel moet de gelovige zijn roeping tot strijd uiterst serieus nemen, zodat Downname ook kan stellen dat de beloofde triomf mede afhangt van diens actieve inzet met een wapenrusting van hemelse makelij. Wanneer hij de juiste middelen veronachtzaamt of verkeerd gebruikt, ondervindt hij nederlagen. Dat de onmisbare inbreng van de christenstrijder geen uiting van verdienste of autonomie is maar ingebed ligt in Gods genade, komt vooral naar voren in het gebed.¹³

Juist hier brengt de auteur de ‘weake christians’ weer in. De zwakke gelovigen vatten hun verantwoordelijkheid in de geestelijke strijd serieus op, maar ervaren dat ze steeds toegeven aan zonden, waardoor ze gemakkelijk in geestelijke vertwijfeling terechtkomen. Ze worden door de auteur pastoraal bemoedigd:

If we haue an earnest desire of ouercomming our spirituall enemies, and withstanding their temptations, whereby they labour to draw vs to sinne; we may be assured we are Christs souldiers, how weakly soeuer we fight when wee come to the encounter. (...) And so if through sinne we haue our spirituall man so weakned, that he is readie to faint at the first incounter with our spirituall enemies, yet if we march vnder Christs standerd, and fight the batailles of the Lord of Hosts, hauing an earnest desire euen aboue our strength to ouercome our enemies, surely Christ our grand Captaine will acknowledge vs for his souldiers, and will giue vs our pay, euen a crowne of victorie (...).¹⁴

Ondanks al hun gebrek in de geestelijke strijd mogen de ‘weake christians’ weten dat God veel minder op hun uiterlijke daden let dan op de verlangens en voorneemens van hun hart, een overtuiging die we ook al bij Perkins tegenkwamen.

Bijzondere verleidingen

Het meest uitgebreid - in een betoog van bijna driehonderd bladzijden - analyseert Downname een bijzondere categorie verleidingen van Satan ‘which hee suggesteth against the seuerall causes of our saluation’, samen met de antwoorden waarmee ze gepareerd kunnen worden. Met deze ‘causes of our saluation’ doelt de schrijver op de *ordo salutis*, waarin de onderscheiden componenten van het

12 *The Christian Warfare*, 50.

13 *The Christian Warfare*, 6-7, 27-29.

14 *The Christian Warfare*, 61.

heil, zoals verkiezing, roeping, rechtvaardiging en heiliging in een samenhangend verband bijeen zijn gebracht.¹⁵

In vergelijking met Perkins en Gouge is deze gedetailleerde verbinding tussen satanische verleidingen en heilsorde opvallend te noemen. Terwijl deze relatie bij de eerder besproken auteurs in kleinere geschriften verspreid aan de orde komt of vanuit een specifiek bijbelgedeelte aandacht ontvangt, krijgt ze bij Downname een afzonderlijke, gedetailleerde en systematische toespitsing. Aangezien de heilsorde alle hoofdelementen van de geloofsrealiteit naar voren brengt, bieden de daarop gerichte duivelse aanvallen ons een gevarieerd inzicht in de aard van de persoonlijke, geestelijke confrontatie. Vooral Downames bespreking van eeuwige verkiezing, roeping, geloof en heiliging is van belang.

Eeuwige verkiezing

Bovenaan de *ordo salutis* staat de eeuwige heilsverkiezing. Dat Downname hier uitgebreid op duivelse verleidingen ingaat, zal niet alleen te maken hebben gehad met de fundamentele betekenis van de verkiezing als theologische locus, maar ook met zijn pastorale insteek, omdat op dit punt kennelijk bij gemeenteleden vragen en onzekerheden leefden.

Duivelse verleidingen kunnen aangevochten gelovigen tot wanhoop brengen met de gedachte dat ze toch niet zijn uitverkoren en sorteren daarmee meermaals effect. De auteur verbeeldt de spirituele toestand van ‘weake christians’ in de vlucht van een vogel die uiteindelijk neerstort:

Like vnto a silly bird which flieth ouer the maine Ocean, and one while hopeth to attaine vnto the land, another while feareth, seeing no place where to light till at last being so weary that she can fly no further, she falleth downe and is drowned in the Sea: So these one while hope, and soone after finding their owne infirmities, and not seeing where they may rest their wauering minds, doubt and feare, till at last through wearines they sinke downe and are swallowed vp in the gulfe of desperation, where they are drowned and destroyed, if it doe not please the Lord to lift them vp againe, and to shew them the firme Rocke Iesus Christ, wherevpon they may rest their weary mindes and refresh their fainting soules, which hee alwayes doth performe to those that belong to his election (...).¹⁶

Bij wijze van replek verbindt Downname Christus en de kennis van de verkiezing nauw met elkaar. Wie in Christus gelooft, ontvangt vergeving en een nieuw leven, maar mag zich ook beschouwen als uitverkoren. Hoewel Satan dit niet kan ontkennen, werpt hij vervolgens de brandende vraag op naar de echtheid van het geloof om zwakke christenen, die vanwege een vermeend gebrek aan vruchten

¹⁵ Zie hoofdstuk 1, p. 32, 35, 40-42.

¹⁶ *The Christian Warfare*, 101.

van een authentiek christenleven daaraan twijfelen, te overtuigen dat dit inderdaad ontbreekt.¹⁷

Hoewel Downname zich aanvankelijk richtte op de betrouwbare beloften van God, verlegt hij in antwoord op de duivelse tegenwerpingen zijn blikrichting naar het verschil tussen oprecht geloof en schijngeloof. Als middelen waarmee de gelovigen zekerheid vinden, wijst hij ook op de zogenaamde effecten van de verkiezing: roeping, rechtvaardiging en heiliging. Vooral de heiliging heeft groot gewicht. Niemand moet denken de zekerheid van zijn verkiezing veilig te kunnen stellen door rechtstreeks de diepste bron van het heil aan te boren. De omgekeerde richting vormt de enig juiste:

(...) but to begin where the Lord endeth, and so ascend from the lowest degree till wee come to the highest. (...) And therefore if we would haue any true assurance of our election, wee must examine our selues whether wee be sanctified; and if we find in our selues sanctification by the fruits thereof, we may vndoubtedly conclude that wee are justified, called, elected, and shall be saued.¹⁸

We kunnen dus stellen dat de heilsbeloften primair zijn, terwijl de levensheiliging als toetssteen secundaire waarde heeft.

Bij de effecten van de verkiezing wijst Downname niet alleen op de kritische betekenis van de zichtbare levensheiliging, maar eveneens op meer innerlijke kenmerken zoals het verlangen naar de heilsmiddelen, de schuldbelijdenis en de geestelijke honger naar Christus alsmede op de innerlijk-spirituele strijd tussen de Geest van God en het naar zondige gedachten en praktijken neigende vlees. We zien hier een verbinding ontstaan tussen de *sylogismus practicus*, waarbij de geloofs-zekerheid mede wordt gebaseerd op een heilig leven, en de *sylogismus mysticus*, waarbij innerlijke geloofsactiviteiten een fundamentele betekenis hebben.¹⁹

Effectieve roeping en geloof

De volgende schakel in de heilsorde, de roeping (*vocation*), bergt in Downames optiek de gehele toepassing van het heil via wedergeboorte, geloof, bekering en heiliging in zich.²⁰ De term verwijst naar de prediking, want juist daar worden hoorders geroepen het heil in Christus gelovig te aanvaarden. Door onderscheid te maken tussen effectieve (*effectuall*) en algemene (*generall*) roeping geeft Downname aan dat de verkiezing beslissende betekenis heeft voor de roeping. Immers, dezelfde verkondiging stuit bij de niet-uitverkorenen op ongelovige afwijzing, terwijl haar werking bij de uitverkorenen tegenovergesteld is. Dit laatste valt te verklaren

¹⁷ *The Christian Warfare*, 103-104.

¹⁸ *The Christian Warfare*, 120, 139.

¹⁹ Zie voor dit onderscheid dat in de orthodox-gereformeerde scholastiek opgang deed en betrekking had op de geloofszekerheid: C. Graafland, 'Van syllogismus practicus naar syllogismus mysticus', in: W. Balke (e.a.), *Wegen en Gestalten in het Gereformeerd Protestantisme*, Amsterdam 1976, 105-123.

²⁰ Deze visie op de roeping was onder puriteinen gangbaar. Zie: Von Rohr, *Covenant of Grace in Puritan Thought*, 87-88; Cohen, *God's Caress*, 75.

uit de verborgen activiteit van Gods Geest, die het hart ontvankelijk maakt om de boodschap van verlossing te aanvaarden.²¹ Dat de auteur uitgebreid ingaat op satanische aanvallen rond de prediking, geeft aan hoe belangrijk de evangelieverkondiging voor hem is.²²

Downname bespreekt vervolgens de satanische tactieken om hen die effectief worden geroepen van de geloofsovergave aan Christus weg te houden. Terwijl God de zondige mens van individuele schuld overtuigt om hem daarmee tot bekeering en geloof te brengen, confronteert Satan hem met zijn vele gebreken om hem tot wanhoop (*desperation*) te leiden. Hij tracht dit doel te bereiken door Gods eeuwige toorn over de zonde naar de voorgrond te halen en zijn vergevende liefde naar de achtergrond te verplaatsen. Voor de auteur is er slechts één remedie tegen dit duivelse doel: wie wordt aangevallen, dient zich rechtstreeks tot Christus te wenden. Downname geeft echter aan dat juist degenen die vatbaar zijn voor spirituele wanhoop niet licht in Gods vergeving zullen geloven en onderstreept daarom haar waarachtigheid met verschillende argumenten. De belangrijkste ligt in God zelf. Waar zijn toorn in de regel een bijkomende, min of meer oneigenlijke, reactie vormt op de menselijke schuld, gaat zijn barmhartigheid rechtstreeks terug tot zijn hart:

(...) why therefore should wee make question of his mercy, because of our hainous Sins? Why should wee vnto our other Sins adde this which is more hainous then all the rest, in doubting and distrusting his word and promise, and in extenuating his infinite and endlesse mercies?²³

Via het berouw komt de vijand nu bij het geloof. Hij probeert zowel te verleiden met de suggestie dat het echte geloof ontbreekt als met de veronderstelling dat het vanwege een aanzienlijke imperfectie ontoereikend is tot behoud, natuurlijk opnieuw met de bedoeling om tot wanhoop te voeren. Deze suggesties raken de gelovige doorgaans diep, aangezien het geloof en de vruchten ervan in zijn innerlijke beleving soms ver weg kunnen zijn. Om hierop pastoraal te kunnen ingaan, maakt Downname onderscheid tussen de 'habits of grace' en de 'acts of grace':

Neither doe I speake of the acts and operations of these sanctifying and sauing graces, by which they are made sensible vnto vs, and subiect to our feeling & comprehension; for in regard hereof they are oftentimes, either all of them ioynly or any of them seuerally increased and diminished; yea, some of them quite lost in our sense and feeling, when as the other doe still remaine without any great alteration; (...) but I only vnderstand it of the inward habits of these graces which hold still their proportion, euen when their acts and operations doe most differ.²⁴

21 *The Christian Warfare*, 155.

22 Voor het belang dat puriteinen aan de prediking als heilsbemiddeling hechtten: T.H. Park, *The Sacred Rhetoric of the Holy Spirit: A Study of Puritan Preaching in a Pneumatological Perspective*, Apeldoorn 2005.

23 *The Christian Warfare*, 206.

24 *The Christian Warfare*, 254. De scholastieke onderscheiding 'habit of grace' – 'act of grace' is in het Puritanisme bekend. De 'habit of grace' wordt in de wedergeboorte gegeven en daaruit komt de 'act of grace' voort. Hoewel de laatstgenoemde wisselend kan zijn in kracht en helderheid, vormt de eerstgenoemde de onwankelbare vast-

Downame spitst dit onderscheid toe op het geloof. De geloofspraktijk kan dus in eigen waarneming ernstig tekortschieten, terwijl het geloof zelf present is. Toch lijkt niet iedereen aanstonds geholpen met deze pastorale handreiking. De auteur geeft een stem aan zwakke christenen die twijfelen aan hun geloofsexistentie wanneer ze in plaats van liefde, vertrouwen en ijver, eerder koudheid, twijfel en traagheid ontwaren en komt hen tegemoet met de troostvolle notie dat de eens door de hemel gegeven geloofshabitus onverwoestbaar van karakter is.²⁵

Aangezien de duivel uit genoemd gebrek aan ervaring echter nog steeds de conclusie trekt dat het waarachtige geloof ontbreekt, legt Downame, die de innerlijke beleving van het heil steeds zowel rechtstreeks met het geloof verbindt als haar een kritisch-toetsende positie voor de heilszekerheid toekent, nu een ander accent. Immers, geloof en existentiële ervaring kunnen ook haaks op elkaar staan, vooral in geestelijk dorre tijden.²⁶ Hier komt een interessante ambivalentie naar voren. Enerzijds geeft Downame ruimschoots plaats aan de ervaring als bevestiging van de individuele participatie aan het heil en accentueert hij de onmisbaarheid ervan. Anderzijds schiet ze als fundament voor de geloofszekerheid beslist tekort. Het lijkt alsof de context hierbij een belangrijke rol speelt. Bij het verschil tussen gelovigen en ongelovigen - de context van de gehele gemeente - heeft de ervaring van het geloof een beslissende betekenis. Maar voor de zwakke, aangevochten gelovige, de 'weake christian' die tobt met een vermeend gebrek aan heilzame beleving, treden juist de beloften van het evangelie op de voorgrond.

Heiliging

Downame geeft uitvoerig aandacht aan de uit de effectieve roeping (*effectual calling*) voortkomende heiliging als het door God geïnitieerde en gedirigeerde vernieuwingsproces van de gelovige. Dit hoeft ons niet te verbazen, want het christenleven met de daarop afkomende duivelse verleidingen treedt nu expliciet naar voren. Het proces van heiliging wordt gekenmerkt door dubbelheid. Door participatie aan het heilshistorische verlossingswerk van Christus valt het te typeren als een *vernieuwingsproces*: zijn sterven betekent de actuele doodsteek voor de zonde, zijn opstanding de opwekking tot een nieuw leven. Toch is de zonde nog steeds present en vertoont in combinatie met satanische verleidingen een te duchten macht. Daarom duidt Downame de heiliging ook als een *vernieuwingsproces* met twee componenten: doding van het vlees (*mortifying*) en verlevendiging van de geest (*quickning*).²⁷

De verleidingen van Satan gaan ook hier in twee richtingen. Allereerst beweegt hij christenen het pad van de zonde op te gaan door zowel het gewicht van het kwaad te verkleinen als Gods barmhartigheid sterk uit te vergroten, waardoor

heid van Gods werk. We vinden dit vooral bij Perkins en Owen. Zie hiervoor: Tipson, *Development of a Puritan Understanding of Conversion*, 228v; Von Rohr, *Covenant of Grace in Puritan Thought*, 83, 88-89, 147-148. In het hoofdstuk over Owen gaan we hierop dieper in.

25 *The Christian Warfare*, 247-248, 253-254.

26 *The Christian Warfare*, 258.

27 *The Christian Warfare*, 281-283.

zondigen een aantrekkelijk gebeuren wordt. Is het kwaad eenmaal realiteit geworden, dan tracht hij vervolgens de hoop op vergeving en herstel onbereikbaar te maken door het aangerichte kwaad uit te vergroten en Gods bewogenheid te verkleinen.

Bij de tweede verleiding komt de ‘weake christian’ opnieuw ter sprake. Het blijkt dat deze worstelt met gebreken in de dagelijkse geloofspraktijk en daardoor in twijfel verkeert over zijn persoonlijke aandeel aan het heil. Downname geeft echter ter bemoediging aan dat de heiliging een onvolkomen karakter draagt. God rekent de zondige restanten (*reliques of sin*) de gelovigen niet toe, omdat Hij in de context van het evangelie geen exacte en perfecte gehoorzaamheid vereist maar genoeg neemt met een streven naar zuiverheid. We kwamen deze notie ook bij Perkins tegen.²⁸ Bovendien kan het ernstig of veelvuldig zondigen na eerder berouw of tegen beter weten in evenmin bepalend zijn voor de grootte van de vergeving als voor de ruimte voor bekering. Het beslissende verschil tussen ongelovigen en gelovigen is immers dat de eerstgenoemden een structureel zondig levenspatroon kennen, terwijl bij de laatstgenoemden het kwaad een incidenteel karakter draagt:

So that this point is cleere and manifest, that the deare childe of God, after his true conuersion and vnfaigned repentance may fall into grieuous sins, and yet truly repenting of them, may haue them remitted, and bee receiued againe into Gods wonted loue and fauour. (...) So that it is not the often falling into the same Sin, that excludeth vs out of the number of Gods children, or debarreth vs of pardon, so that we often repent and lay hold vpon Christ with a liuely faith.²⁹

Tot slot gaat Downname nog in op duivelse verleidingen met betrekking tot de volharding, aangezien de duivel gelovigen wil overtuigen dat ze ondanks de gaven van verkiezing, rechtvaardiging en heiliging toch van het geloof kunnen afvallen. Voor Downname is dit echter uitgesloten. De eeuwige, onveranderlijke liefde en almachtige kracht van de Vader, de intercessie van de Zoon in de hemel en de inwoning van de Geest op aarde vormen de onmiskenbare garantie voor de volharding.³⁰

Strijd met de wereld

In het tweede deel van *The Christian Warfare* gaat Downname uitgebreid in op de wereld als spirituele grootheid, waarbij hij op de titelpagina denkt aan verleidingen die door materiële voorspoed worden veroorzaakt (*tentations of prosperitie*). Zijn boek beoogt dan ook de relativiteit van aardse goederen tegenover Gods geestelijke gaven te onderstrepen.

²⁸ Zie hoofdstuk 2, p. 70.

²⁹ *The Christian Warfare*, 303, 306.

³⁰ *The Christian Warfare*, 345.

In zijn ‘To the christian reader’ verbreedt de auteur het begrip ‘wereld’ door het te interpreteren als de door de zonde aangetaste menselijk samenleving. Hij noemt hier niet alleen wereldse zaken, maar wijst ook op het gevaar van tegenspoed en geeft bovendien aan dat individuen blijkbaar zo onder duivelse invloed kunnen staan dat ze oppositie kiezen tegen God en de gelovigen. Hij kan hierbij gedacht hebben aan diverse vormen van oppositie tegen de Engelse vromen in die tijd.

Het beeld van een belegerde stad brengt in kaart hoe de schrijver de precieze relatie tussen Satan en de wereld beschouwt. De duivel is de opperbevelhebber, terwijl de wereld hem als zijn instrument de middelen aanreikt voor zijn bedreigende activiteiten: ‘Sathan ordereth the battaile, and guideth all these forces to his best advantage, and our ruine; the World ministreth vnto him weapons and munition, whereby his fight is maintained’.³¹ Satans aanvallen komen dus dikwijls niet rechtstreeks op de gelovigen af, maar indirect en versluierd via de wereld als diens voorname medestander.

De wereld komt dus in de context van het spirituele conflict via twee wegen naar voren, te weten via voorspoed (*prosperitie*) die tot verleiding brengt en via tegenspoed en vervolging (*affliction and persecution*) die de gelovige ontmoedigen. In dat laatste geval verschijnt de wereld als een openlijke vijand.

Voorspoed

De verleidingen van de voorspoed (*prosperitie*) vallen bij Downname uiteen in twee categorieën. De eerste heeft betrekking op kwaliteiten van de mens zelf, zoals bestuurlijke wijsheid en wetenschappelijke kennis op het niveau van de geest, maar ook lichamelijke kwaliteiten als schoonheid en gezondheid. Hoewel goed als goddelijke gaven, bezitten deze zaken in ongelovigen een zondige voedingsbodem, waardoor ze gemakkelijk als het hoogst begerenswaardige worden nagestreefd. In de tweede categorie komen de ‘worldly tentations’ van buitenaf, bijvoorbeeld wanneer onbekeerde medemensen de gelovige tot zonde verleiden. Hoewel Downname terdege beseft dat in een samenleving niet elk verkeer met onbekeerden kan worden verboden en bewogen is om de eeuwige bestemming van anderen, waarschuwt hij zijn lezers indringend tegen een te nauwe omgang of zelfs vriendschap met hun onbekeerde omgeving vanwege de mogelijkheid van geestelijke infectie.³²

Downname reduceert de wereldse *zaken* die tot zonde verleiden tot drie kernbegrippen: eer van mensen (*honour*), rijkdom (*riches*) en genot (*pleasure*). Een totale levensvernieuwing door de gemeenschap met Christus vormt opnieuw de voorwaarde om deze ‘worldly things’ als gaven te accepteren. Dan nog geldt dat men ze niet de voorkeur moet geven boven ‘Gods spirituall and sanctifying graces’. Op dit punt citeert Downname uitgebreid Augustinus’ onderscheiding tussen *uti* en *frui*, waarbij hij benadrukt dat de gelovige van de geestelijke gaven mag genieten,

31 *The Christian Warfare*, 350.

32 *The Christian Warfare*, 372, 378-379, 387, 404, 424, 427.

terwijl wereldse schatten primair bedoeld zijn voor gebruik ten dienste van Gods eer, het welzijn van kerk, naaste en samenleving en de voortgang van het persoonlijke heil. Anders gezegd: de ‘worldly things’ hebben geen intrinsieke waarde maar uitsluitend binnen de geloofsrelatie met God:

For whatsoeuer we haue without our God, it is not sweet; neither are we to esteem any thing which he giveth vnles also he giue vs himself who giueth all. And as the Infant being richly adorned with precious jewels, and costly clothing, doth not at all esteeme them when he is hungry, but taketh all his delight in sucking the mothers brest: so a Christian man, euen when he aboundeth in all worldly things, taketh little pleasure in them, in comparison of that wonderfull delight, which his hungry soule taketh in God his heauenly Father.³³

We signaleren hier bij Downname een ambivalentie. Weliswaar verdienen ‘worldly things’ als gaven van God waardering, maar hij waarschuwt ook voor het gevaar dat ze door de menselijke neiging om ze na te jagen spoedig prevaleren boven de geestelijke gaven, waarna Satan ze kan gebruiken als instrumenten om tot zonde te verleiden. Bovendien brengt een sterke gerichtheid op aardse schatten andere zonden met zich mee, zoals ondankbaarheid jegens God, verachting van de geestelijke gaven en allerlei vormen van maatschappelijk onrecht. De vergankelijke waarde van aardse schatten in vergelijking met de duurzaamheid van geestelijke gaven draagt verder bij aan deze gesignaleerde dubbelheid. Ook het leven van de gebruikers is vergankelijk, waarbij het eveneens augustijnse beeld van het leven als pelgrimstocht naar voren komt:

And as wee are to esteeme the World our way, wherein like pilgrims we travell towards our heauenly countrie, so also wee are to account the things of this life as necessities for our iourney, and like that prouision which wee find in our way when wee come to our lane, the which we cannot carrie with vs, but leaue it where wee found it.³⁴

Gelovigen dienen zo met aardse zaken om te gaan dat ze erdoor voortgeholpen worden op hun tocht. Indien ze echter zodanig worden gefascineerd dat hun reis oponthoud ondervindt, moeten ze radicaal afstand nemen. Het bijbelse en augustijnse beeld van het hemelse burgerschap geeft aan de reis van de vreemdeling een duidelijk doel: de hemelse glorie. De overdenking van deze toekomstige realiteit dient voor de gelovigen elke overwaardering van de wereld bij de wortel af te snijden.³⁵

³³ *The Christian Warfare*, 433.

³⁴ *The Christian Warfare*, 693.

³⁵ *The Christian Warfare*, 638-641, 667, 677, 679, 688, 695.

Tegenspoed

Het derde deel van *The Christian Warfare* besteedt Downname aan de bespreking van de andere invalspoort voor wereldse verleidingen: de tegenspoed (*adversity/affliction*). Opmerkelijk is dat hij hier nauwelijks ingaat op tegenstand van medeburgers, waarover hij aan het begin van zijn levenswerk schreef, maar bijna uitsluitend de levensmoeiten in algemene zin bespreekt.

Hoewel tegenspoed eveneens kan fungeren als instrument van Satan om de gelovige te verleiden, meent Downname dat deze levensomstandigheid niet zo risicovol is als voorspoed. De reden hiervan is evident: de hoogmoed en oppervlakkigheid die in tijden van moeite voor de hand liggen zijn ernstiger dan de moedeloosheid die in perioden van tegenspoed op de loer ligt. Bovendien kan Downname zo spreken, lijkt het, omdat hij niet, zoals we zouden verwachten, eerst de genoemde relatie tussen Satan en tegenspoed analyseert, maar direct God ter sprake brengt. Was hij eerder terughoudend om de voorspoed als hemelse gave sterk aan te zetten, over tegenspoed spreekt hij zich duidelijk uit: zij heeft ten diepste een hemelse origine. Gelovigen kan men namelijk beschouwen als ‘kinderen van God’, wat betekent dat tegenspoed voor hen het karakter draagt van vaderlijke straf (*chastisement*) of beproeving (*trial*) en is gericht op geloofsversterking en uiteindelijk behoud. Tegenspoed kan zo in relatieve zin goed worden genoemd voor wie het op een juiste wijze verwerkt en daardoor tot een diepere afhankelijkheid van God komt.³⁶

Volgens de schrijver sluit een providentieel motief echter niet uit dat tegenspoed op zichzelf beschouwd iets kwaads is, terwijl het een nog gevaarlijker instrument wordt in de handen van Satan, wereld en vlees. De eerstgenoemde staat gereed om aan te geven dat elke tegenslag een teken is van Gods bestraffende toorn; wereldse individuen maken ervan gebruik om gelovigen vals te beschuldigen van godsverlating, terwijl het collaborerende en corrupte vlees maar al te graag klaar staat om dergelijke dwaalsuggesties binnen te laten. Ook in het kader van de wereldse verleidingen komen we dus de tweevoudige satanische verleiding tot hoogmoed (*presumption*) en wanhoop (*desperation*) tegen: terwijl hoogmoed in tijden van voorspoed op de loer ligt, is in perioden van tegenspoed wanhoop de gevaarlijkste verleiding:

And as the world doth exceedingly enforce this tentation of afflictions, partly as the means of inflicting them, and partly as it doth aggrauate and increase them being inflicted: so the corrupt flesh is as ready to admit and entertain this tentation; (...) so in the time of aduersitie and affliction, it is as basely dejected and plunged into the bottomles gulfe of horroure and despaire, perswading men that they are forsaken of God, and pursued with his wrath, which now beginneth to take vengeance against them.³⁷

³⁶ *The Christian Warfare*, 753-754, 757-759.

³⁷ *The Christian Warfare*, 761.

In de lijn van wat Downname eerder schreef lijkt het gevaar van wanhoop ook in dit verband met name actueel te zijn voor de 'weake christians'.

Downname typeert de juiste opstelling van de gelovige voor de spirituele confrontatie in tegenspoed met het woord 'geduld' (*patience*), als volgt omschreven:

Patience is our passiue obedience, or the obedience of the crosse, which is a fruite and grace of Gods holy Spirit, arising from the true knowledge of God, and of our selues, as also from a liuely faith, affiance, hope and vnfained loue of God, whereby we beare our crosse imposed vpon vs by God, quietly, constantly, and willingly.³⁸

Uit de nadere omschrijving van deze gelovige houding - het kruis dragen geschiedt 'quietly, constantly and willingly' - kunnen we de indruk krijgen dat Downname eenzijdig de nadruk legt op een instelling die de intense nood eerder smoort dan stem geeft. Hij wil echter waken voor zowel een droefheid die in opstandig gemopper of in wanhoop vervalt als voor een stoïcijnse gevoelloosheid. Het gaat hem om een gematigde droefheid (*moderate sorrow*), die kan zuchten onder zware lasten maar zich toch in liefdevolle gehoorzaamheid aan God onderwerpt.

De auteur gaat uitgebreid in op de notie van het kruis als 'imposed vpon vs by God'. Hij geeft aan dat men in tijden van moeite altijd weer de neiging kent om te vergeten dat de 'chief and supream cause of all our afflictions' God is. Voor Downname geeft het troostaspect de doorslag: hoewel Satan en zijn medestanders hun eigen kwaadaardige bedoelingen hebben, staan ze onder Gods voorzienigheid en dus onder beheersing van de hemel.³⁹ In deze context kunnen tegenslagen als beproevingen dienen, zonder dat er een directe lijn is naar begane zonden. Toch overheerst bij Downname de notie van straf op de zonde. Dit betekent echter geen vergelding van een vonnissende rechter, maar tuchting van 'our most deare and gracious Father', die vanuit pedagogisch oogpunt het welzijn van zijn kinderen nastreeft. Tegenslagen kunnen namelijk de mens tot bekering brengen, voor de eerste keer of opnieuw, terwijl ze bovendien een losmakingproces van aardse 'vanities' bevorderen en het verlangen naar de hemelse heerlijkheid stimuleren. De gelovige kent juist dan vaak een rijk gebedsleven en een diepe beleving van schuldbelijdenis en dank.⁴⁰

Met de bovengenoemde visie, waarin tegenspoed naar voren komt als onderdeel van Gods providentie en gericht is op het geestelijke welzijn van de gelovigen, staat Downname in de puriteinse traditie, al neemt hij een eigen plaats in door tegenspoed te rangschikken onder wereldse oppositie en zo te verbinden met de spirituele strijd van de gelovige. Binnen puriteinse kring verschenen diverse geschriften over de plaats en betekenis van tegenslagen in het christenleven. De aandacht voor de plaats van het lijden is echter al ouder dan deze 'treatises on the godly life' uit de zeventiende eeuw, want reeds laatmiddeleeuwse Engelse geschriften lieten zich over tegenslagen uit, terwijl enkele Engelse vroegreformatische publicaties en vertalingen dezelfde inhoudelijke accentuering vertonen als de latere

³⁸ *The Christian Warfare*, 791.

³⁹ *The Christian Warfare*, 828-829.

⁴⁰ *The Christian Warfare*, 910-913, 919-942, 962, 806.

puriteinse publicaties.⁴¹ Toch moeten we de opvatting waarin zowel levensmoeiten als Satans activiteit worden gevoegd onder een voorzienigheidsleer die alles positioneert onder Gods bestuur, niet losmaken van de in puriteinse kring vigerende orthodox-gereformeerde godsleer. Daarin passen Gods almacht en verkiezende liefde het heil via de *ordo salutis* niet alleen toe, maar bepalen zij ook de invulling van het christenleven als arena van de geestelijke strijd. Deze visie zou in de loop van de zeventiende eeuw in toenemende mate op kritiek stuiten van opvattingen die tegenspoed niet meer rechtstreeks onder Gods voorzienigheid voegden.⁴²

Strijd met het vlees

In het laatste deel van de *Christian Warfare* bespreekt Downname het conflict met de derde vijand: het vlees (*flesh*). Hij doet dit aan de hand van Galaten 5:17, waarin het vlees tegenover de Geest van God wordt geplaatst.

Downname geeft aan dat de externe vijanden Satan en wereld niets kunnen uitrichten zonder de assistentie van het vlees. Deze term staat volgens hem voor de existentiële verdorvenheid van de mens, die met de zondeval in het paradijs aan het begin van de mensheidsgeschiedenis werkelijkheid is geworden.⁴³ Voor de wedergeboorte regeert deze verdorvenheid het totale individu. Door de innerlijke vernieuwing moet het vlees genoeg nemen met een ondergeschikte positie, hoewel het als handlangers van Satan en wereld nog verraderlijk kan opereren. Al met al wordt het geestelijke conflict pas actueel door de existentiële vernieuwing van de Geest. In een analyse van de confrontatie tussen vlees en geest geeft Downname aan dat vlees en geest op het terrein van het begeren (*lusting*) diametraal tegenover elkaar staan. Terwijl het vlees zondige verlangens poogt te stimuleren, streeft de geest ernaar om juist die neigingen te bevorderen die overeenstemmen met Gods bedoelingen.⁴⁴

Downames visie op het vlees als interne menselijke verdorvenheid, op de wedergeboorte als een crisisgebeuren en een principiële transformatie en op de strijd met het vlees als een confrontatie met persoonlijke zondige begeerten, ligt in de lijn van Perkins. Aangezien hiervan een uitvoeriger analyse zal volgen bij Owen, beperken we onze bespreking van Downname tot de bovengenoemde punten.

Afloop

Downname neemt het gegeven dat gelovigen in de geestelijke strijd verlies kunnen lijden serieus, al acht hij het onmogelijk dat zij definitief het onderspit delven.

41 Voor een analyse van Engelse laatmiddeleeuwse, vroegreformatische en puriteinse geschriften verwijzen we naar: A. Thompson, *The Art of Suffering and the Impact of Seventeenth-century Anti-Providential Thought*, Aldershot 2003. Voor de voorzienigheidsleer in de Engelse vroegmoderne protestantse wereld zie: A. Walsham, *Providence in Early Modern England*, Oxford 1999.

42 Thompson, *Art of Suffering*, 111-169.

43 *The Christian Warfare*, 1018.

44 *The Christian Warfare*, 1081-1082.

De eindoverwinning staat bij voorbaat voor hem vast, omdat de door de Geest geschonken en geactiveerde genadegaven immers afdoende zijn. Vooral de geloofsunie met Christus heeft doorslaggevende betekenis, want zijn reeds behaalde overwinning garandeert de toekomstige triomf van de gelovigen.⁴⁵

Niettemin heeft de gelovige een eigen verantwoordelijkheid, die in de context van de strijd tegen het vlees betekent dat hij zich via een strakke en totale waakzaamheid over de eigen existentie verre houdt van alles wat voeding geeft aan de zonde, zoals oppervlakkig genot, vleselijk plezier, zelfverzekerdheid, hebzucht en wellust. Zo bestrijdt hij op doeltreffende wijze ook Satan en de wereld. In positieve zin moet de nieuwe geestelijke habitus actief worden gestimuleerd door het luisteren naar de Woordverkondiging, het deelnemen aan de sacramenten, door goede gesprekken, beoefening van de gemeenschap met God en vooral door voortdurend gebed. Downame noemt het gebed 'the last and principall meanes', aangezien juist dit middel duidelijk maakt dat gelovigen in de geestelijke strijd volledig van de hemel afhankelijk zijn.⁴⁶

Evaluatie

1. Downame heeft in *The Christian Warfare* het thema van de geestelijke strijd niet slechts bijzonder uitgebreid maar ook *omvattend* behandeld. Voor het eerst wordt bij hem het drietal vijanden: duivel, wereld en (eigen) vlees, dat we reeds bij Perkins en Gouge tegenkwamen, niet alleen afzonderlijk gepresenteerd, maar ook in hun onderlinge verbondenheid. Satan geeft aan deze tegenstanders de leiding. De auteur tekent hem als een geestelijke verleider *pur sang* die poogt op diverse manieren, rechtstreeks of met assistentie van de wereld en het vlees, de christenstrijder tot zonde te brengen en die hem, wanneer de zonde eenmaal realiteit is geworden, als aanklager tot geestelijke wanhoop tracht te voeren.
2. Dat Downame de tegenstand van Satan uitgebreid analyseert aan de hand van de theologische *ordo salutis* is in vergelijking met Perkins en Gouge opvallend. Ook deze puriteinen vroegen aandacht voor duivelse bestrijding op de terreinen van verkiezing, geloof en levensheiliging, maar gaven geen bespreking volgens de *complete* heilsorde. Bij Downame is dat wel het geval, wat een dubbele nadruk legt op theologische systematisering én pastorale begeleiding. We menen de volgende redenen voor de uitgebreide behandeling van satanische activiteiten rond met name de componenten roeping, geloof en heiliging te kunnen noemen:
 - a. Aangezien de (effectieve) roeping als kanaal waarlangs de verkiezing zich realiseert in nauwe samenhang staat met de wedergeboorte als initiële vernieuwing van de menselijke existentie, vond Downame het kennelijk van belang om de 'effectuall vocation' te accentueren en haar effecten duidelijk in kaart te brengen. De inbreng van de theologische heilsorde leidt bij Downame niet tot

45 *The Christian Warfare*, 1135-1140.

46 *The Christian Warfare*, 1143, 1157-1158, 1167.

een soort nieuwe puriteinse scholastiek, maar tot een spiritualiteit waarin de toepassing van het heil van vergeving en vernieuwing ruimschoots aandacht krijgt.

b. Gezien de pastorale intentie van dit geschrift ligt het voor de hand aan te nemen dat juist rond de toepassing van het heil existentiële vragen leefden van gemeenteleden die tobden over hun persoonlijke aandeel aan het heil. Downame zag hier levensbedreigende satanische verleidingen actief, gericht op spirituele vertwijfeling. Met zijn geschrift tracht hij zijn lezers geestelijke leiding te geven door duivelse suggesties te ontmaskeren en bijbelse beloften en kenmerken te honoreren.

c. Ook in de context van het christenleven zelf lagen er knelpunten. Ondanks vergeving en vernieuwing bleken misstappen en zondige praktijken nog steeds een gevaarlijke optie. Hoewel de duivel geen exclusieve verantwoordelijkheid heeft voor het kwaad in de christen - wereld en eigen vlees zijn de overige daders - vervult hij volgens Downame de belangrijke externe rol van inspirator en katalysator. Wanneer de gelovige eenmaal aan de verleiding heeft toegegeven en berouwvol wil terugkeren, poogt Satan hem als aanklager tot geestelijke wanhoop en uiteindelijke ondergang te voeren.

3. Het publiek waarvoor de schrijver *The Christian Warfare* heeft bestemd, kunnen we, globaal gesproken, in twee categorieën onderscheiden. Ten eerste is er een groep die door Satan - direct of via wereld en vlees - wordt verleid tot geestelijke hoogmoed. Hieronder rekent de puriteinse auteur schijnengelovigen, maar hij doelt ook op christenen die gemakkelijk te verleiden zijn tot een leven volgens wereldse maatstaven. Doorlopend waarschuwt de schrijver tegen een geestelijke houding die door overmatig zelfvertrouwen ten prooi kan vallen aan duivelse intriges. De samenstelling van Downames spirituele agenda heeft echter vooral te maken met zijn specifieke aandacht voor de zwakke, aangevochten gelovigen die vanwege duivelse suggesties het risico lopen tot moedeloosheid te vervallen. Hij wil deze groep die we reeds bij Perkins signaleerden tot geloofszekerheid brengen en verschaft hun daarom allerlei praktisch-geestelijke tips om de diverse satanische intriges gericht op spirituele vertwijfeling te kunnen pareren. Daarbij valt op dat Downame de heilsbeloften noemt als primaire grond van de geloofszekerheid, maar interne en externe kenmerken van het authentieke geloof zowel een bevestigende als een kritisch-toetsende betekenis toekent.

De categorie zwakke, aangevochten gelovigen neemt overigens bij diverse puriteinse auteurs een vooraanstaande plaats in. Ten minste een deel van de puriteinse publicitaire arbeid beoogde juist deze christenen pastoraal te begeleiden en tot geloofszekerheid te brengen.⁴⁷ Aangezien de puriteinse *practical divinity* bijzondere aandacht voor deze categorie kwetsbare gelovigen ontwikkelde, gaan we in de hoofdstukken 8 en 12 nader in op de achtergronden van deze christenen en hun kenmerkende vatbaarheid voor 'religious despair'.

47 Zie hiervoor: M.P. Winship, 'Weak Christians, Backsliders, and Carnal Gospels: Assurance of Salvation and the Pastoral Origins of Puritan Practical Divinity in the 1580s', *Church History* 70, (2001), 462-481; Bozeman, *Precisianist Strain*, 121-180.

Downname maakt in ieder geval helder dat een drievoudige vijand verantwoordelijk is voor de dreiging dat kwetsbare gelovigen de hoop op behoud verliezen.

4. In *The Christian Warfare* krijgt 'de wereld' voor het eerst ruimschoots afzonderlijke aandacht. Deze handlanger van Satan verschijnt in voorspoedige tijden ten tonele om gelovigen te verleiden tot een sterke gerichtheid op aardse schatten, maar eveneens bij tegenslagen om christenen tot neerslachtigheid, verbittering en wanhoop te brengen. Downnames analyse raakt hier aan een afzonderlijke pastorale behandeling van de leer van Gods voorzienigheid, terwijl ook de kwestie hoe gelovigen met tegenspoed moeten omgaan uitgebreid aan de orde komt. Deze uitvoerige aandacht voor de wereld geeft aan dat het geestelijke conflict in *The Christian Warfare* weliswaar, net als bij Perkins en Gouge, getekend wordt als een individueel en existentieel gebeuren, maar dat deze piëtistische invalshoek niet losstaat van de contemporaine maatschappelijke context. De verleidingen tot zonde via ervaringen uit de dagelijkse realiteit en via de levensstijl van onbekeerde medeburgers, de tegenslagen die het leven in deze wereld met zich meebrengt, geven zicht op de bredere verbanden. Omdat de plaats van de gelovige in de samenleving ter sprake komt binnen de context van een conflict, draagt ze een sterk antithetisch karakter en accentueert ze de kloof die er bestaat tussen de christen en de hem omringende wereld.
 5. In Downnames visie op de kracht van de vijanden en de uiteindelijke afloop van het conflict valt een zekere tweeledigheid op. De overwinning van de gelovigen is bij voorbaat gegarandeerd door Gods verkiezende liefde, het heilshistorische verlossingswerk van Christus en de assistentie van de Geest in het heden, wat vooral als bemoediging voor de 'weake christians' dient. Tegelijk worden de vijanden als bijzonder krachtig, sluw en derhalve levensgevaarlijk gepresenteerd, waardoor de geestelijke strijd dringend, relevant en intensief wordt. Bovendien maakt de omvang van Downnames geschrift duidelijk dat het spirituele gevecht met een drievoudige vijand de serieuze en consciëntieuze aandacht van de lezer verdient, te meer omdat de activiteit van de christenstrijder daarin een belangrijke plaats inneemt.
- Downname heeft door in één geschrift Satan, wereld en vlees afzonderlijk te presenteren en hun onderlinge samenhang te accentueren, de puriteinse spiritualiteit van de geestelijke strijd een distinctief karakter gegeven. In toegepitste zin heeft hij dit gedaan door zijn verbinding van satanische intriges met de verschillende onderdelen van de heilsorde, met name in zijn aandacht voor zowel de aanvechtingen rond de applicatie van het heil als de knelpunten in het dagelijkse christenleven. Door zijn voortdurende en uitgebreide pastorale aandacht voor de geestelijke positie van de 'weake christians' heeft hij niet alleen de puriteinse spirituele agenda maar ook de textuur van de puriteinse spiritualiteit duidelijker vorm gegeven.

Thomas Brooks (1608-1680) & William Gurnall (1616-1679)

A. BROOKS: EEN LEVENDIG PASTORAAL PERSPECTIEF

Inleiding

Gaven we Downame een plek vanwege zijn grondige en uitgebreide behandeling van de geestelijke strijd, bij Thomas Brooks verdient vooral zijn populariteit aandacht. Afgaande op het aantal edities van zijn *Precious Remedies against Satan's Devices* valt het geschrift zonder meer in de categorie bestsellers.¹

De redenen voor Brooks' voorspoedige ingang bij een spiritueel-georiënteerd lezerspubliek betreffen vooral de geringe omvang, de bondige schrijfstijl en het levendige betoog van *Precious Remedies*, waardoor de drempel van dit geschrift voor de gemiddelde lezer lager lag dan bij *The Christian Warfare*. In vergelijking met de meer dan duizend pagina's van Downames werk is de omvang van *Precious Remedies* met honderdzesestig pagina's even bescheiden als handzaam. Tegenover Downames uitgebreide analyse van het spirituele conflict, dat van alle kanten wordt belicht, typeert Brooks de duivelse verleidingen en de 'remedies' in kort bestek. Bovendien vertoont zijn betoog door de beginstellingen, die hij op eenvoudige wijze uitwerkt en illustreert met tal van citaten en beelden, meer levendigheid en concreetheid dan Downames vrij strakke en betogende discours. De populariteit van *Precious Remedies* kan mede te danken zijn aan Brooks' reputatie als prediker, al is moeilijk na te gaan hoe zijn grotere persoonlijke faam dan die van Downame zich verhoudt tot het beduidend grotere aantal edities van zijn werk over de geestelijke strijd.

Leven en geschriften

Geboren in 1608 studeert Brooks vanaf 1625 aan de universiteit te Cambridge, waarna in 1640 zijn bevestiging als predikant volgt.² Waarschijnlijk heeft hij de eerste periode gediend als vlootpredikant, maar acht jaar later bevindt hij zich te Londen als 'Preacher of the Gospel at St. Thomas the Apostle'. Hij wordt dan

1 Green vermeldt voor de periode 1652-1705 in elk geval tien edities. In de tijd erna volgde het aantal uitgaven elkaar snel op (*Print and Protestantism*, Appendix I, s.v. 'Thomas Brooks').

2 Gebruik is gemaakt van: *Oxford Dictionary of National Biography*, s.v. 'Brooks, Thomas'; *Puritans and Puritanism in Europe and America*, s.v. 'Brooks, Thomas'; *Meet the Puritans*, s.v. 'Thomas Brooks'.



Thomas Brooks

ook gevraagd om voor het Engelse parlement te preken. Later verbindt hij zich aan de gemeente van *Margaret Church*. Hoewel populair binnen de Londense puriteinse gemeenschap en erkend in hogere kring, ondervindt Brooks oppositie in zijn gemeente, wat samenhangt met zijn weigering om de sacramenten te bedienen aan gemeenteleden wier levensstijl haaks staat op het evangelie. Het jaar 1662 vormt een cesuur als Brooks weigert zich te conformeren aan de eis tot liturgische en kerkrechtelijke uniformiteit en hij met vele andere puriteinse predikanten zijn plaats binnen de Engelse staatskerk verliest. Hij wordt

voorganger van een naburige non-conformistische gemeente en overlijdt in de leeftijd van 72 jaar op 27 september 1680.

Ook Brooks' geschriften vinden hun oorsprong grotendeels in zijn Woordverkondiging en zijn veelal bewerkingen van wekelijkse preken. Naast *Precious Remedies* zijn zijn bekendste publicaties:

- *Heaven on Earth* (1654), waarin de kwestie van de geloofszekerheid aan de orde komt;
- *Apples of Gold* (1657), gericht op de bekering van jonge mensen;
- *The Mute Christian under the Smarting Rod* (1659), over de geloofshouding onder tegenslagen;
- *The Privy Key of Heaven* (1665), over het persoonlijke gebed.

Precious Remedies

De volledige titel van Brooks' bekendste werk, dat in 1652 op de markt kwam, luidt:

*Precious Remedies against Satan's Devices: or, Salve for Believers and Unbelievers Sores. Being a Companion for those that are in Christ, or out of Christ; that slight or neglect Ordinances, under a Pretence of living above them; that are growing (in Spirituals) or decaying; that are tempted, or deserted; afflicted or opposed; that have Assurance, or that want Assurance, etc.*³

3 D. Wing (comp.), *Short-Title Catalogue of Books Printed in England ... 1640-1700*, (second edition, 3 vols.), New York 1982-1994 (voortaan: *Wing*), B4953A. We maakten gebruik van de achtste editie (London 1676), opnieuw uitgegeven als onderdeel van: *The Complete Works of Thomas Brooks*, ed. A.B. Grosart, Edinburgh/London 1861-1867. Volgens de heruitgave van 1861 heeft de redacteur de tekst van de achtste editie vergeleken met respectievelijk de eerste en tweede. Deze uitgave was de laatste die tijdens het leven van de auteur uitkwam,

Satanische verleidingen raken hier zowel gelovigen als ongelovigen, al zal Brooks de verleidingen van gelovigen beduidend meer aandacht geven. Eigenlijk komt dat reeds in de titel tot uitdrukking, want de laatste zinsnede ‘that have assurance, or that want assurance’ kan enkel slaan op gelovigen. Dat Brooks zijn geschrift vooral op deze categorie heeft toegespitst, komt ook naar voren in de aanbevelingsbrief (*epistle dedicatory*) die hij richt aan ‘his most dear and precious ones, the sons and daughters of the Most High God’ en de ‘beloved in our dearest Lord’. Toch heeft hij blijkbaar gehoopt dat zijn boek ook in handen zou komen van hen die hier niet direct onder vallen.

Brooks gaat uitgebreid in op de redenen die hem tot het schrijven van zijn boek hebben gebracht, waarvan de meest relevante betrekking hebben op de duivel. Kennis van Satans grote voordelen ten opzichte van de mens is voor een effectieve bestrijding van deze primaire tegenstander onmisbaar. Bovendien heeft Brooks de wens van gelovigen binnen en wellicht ook buiten zijn gemeente kennelijk goed tot zich door laten dringen, want, hoewel hij zelf niet voornemens was om te publiceren, drong een zeker ongeduld van ‘precious sons of Sion’ hem tegen zijn eigen overwegingen in te gaan.

Over de intentie van zijn boek zegt de schrijver dat het zijn diepste verlangen is, dat een vrome concentratie op Christus, het eigen hart en de eeuwige toekomst samengaat met een grondig inzicht in wat deze toewijding bedreigt: Satans listen. Met zijn analyse van wat de tegenstander wil ondernemen en met de daarop afgestemde remedies poogt de schrijver de kwaliteit van het spirituele leven te bevorderen.

Satan

Terwijl Downname een drietal geestelijke tegenstanders voor het voetlicht bracht, concentreert Brooks zich op Satan. Hij gelooft niet dat de duivel zelfstandig handelt, dat wil zeggen, onafhankelijk van Gods leiding en uiteindelijke verlossing. Satan kan zijn afbrekende activiteiten namelijk slechts verrichten met verlof van ‘him who is their sweetest Saviour, their dearest husband and their choicest friend’. Brooks traceert echter eveneens een lijn naar de mens. Het heeft voor de vijand slechts zin om de mensheid met zijn listen te benaderen als hij kan rekenen op haar medewerking. We stuiten hier op een interessante spanning. Weliswaar heeft de duivel grote macht over de mens, maar hij blijft afhankelijk van diens toestemming, wat de schrijver doet opmerken:

Sathan hath only a persuading sleight, not an enforcing might. He may tempt us, but without ourselves he cannot conquer us; he may entice us, but without ourselves he cannot hurt us. Our hearts carry the greatest stroke in every sin. Satan can

en is vergeleken met de tweede, gecorrigeerde en uitgebreide editie, omdat daarna waarschijnlijk geen nadere redactie heeft plaatsgevonden, maar tekstuele oneffenheden zijn binnengeslopen. Zie: *Complete Works of Thomas Brooks* I, 1.

never undo a man without himself; but a man may easily undo himself without Satan.⁴

Als de duivelse listen slagen, heeft de mens dat dan ook geheel aan zichzelf te wijten. In die zin is Satan niet exclusief verantwoordelijk voor het kwaad.

De aandacht van Brooks richt zich met name op de listige methoden (*devices*) van deze vijand. Deze hebben gerede kans van slagen doordat de mens in Adam van God is afgefallen. Voor de zondeval wordt een beeld gebruikt dat we reeds bij Bradford aantreffen: 'Satan hath cast such sinful seed into our souls, that now he can no sooner tempt, but we are ready to assent; he can no sooner have a plot upon us, but he makes a conquest of us'.⁵ Het gevolg van de zondeval is blijkbaar dat verleidingen van buitenaf, die op zichzelf gemakkelijk gepareerd zouden kunnen worden, levensgevaarlijk zijn vanwege een innerlijke neiging ze toe te laten.

Brooks brengt de verleidingen waarmee de duivel het meeste onheil berokkent onder de aandacht en verdeelt ze in vier categorieën:

1. Listen die tot zonde pogen te verleiden;
2. Verleidingen die willen afhouden van 'all holy and heavenly services';
3. Listen waarmee hij mensen in een toestand van verdriet en twijfel tracht te houden;
4. Methoden waardoor hij individuen op maatschappelijke posities wil verleiden.

Typerend voor Brooks is dat hij duivelse verleidingen tot zonden van overtreding en nalatigheid uitvoerig en concreet aan de orde stelt. Daarom bespreken we vooral de eerste twee categorieën.

Verleidingen tot overtreding

Brooks heeft zijn geschrift gebaseerd op 2 Korinthe 2:11, waarin hij Satans listen om mensen in zijn greep te krijgen helder ziet verwoord.⁶ Satan kan bijvoorbeeld tot zonde verleiden via de methode die wordt getypeerd met de woorden 'to present the bait and hide the hook', waarbij hij de zonde aantrekkelijk voorstelt, maar de tijdelijke misère die eruit voortkomt en de eeuwige toorn van God verhult. Genoemde verleiding is het meest effectief in tijden van voorspoed, wat de schrijver tot de uitspraak brengt die herinnert aan het bijbelverhaal van David en Saul: 'Adversity hath slain her thousand, but prosperity her ten thousand'.⁷ Om deze valkuil te ontlopen is het belangrijk om de zonde op zo groot mogelijke afstand te houden door te beseffen dat haar genot tijdelijk is, maar haar noodlottige consequenties blijvend.⁸

4 *Complete Works of Thomas Brooks* I, 152-153.

5 *Complete Works of Thomas Brooks* I, 3.

6 '... opdat de Satan over ons geen voordeel krijgt; want zijn gedachten zijn ons niet onbekend'.

7 1 Samuël 18: 6,7.

8 *Complete Works of Thomas Brooks* I, 13-14.

Satan kan de zonde ook verkleinen. Hoewel ogenschijnlijk een barmhartige benadering, vormt dit in werkelijkheid een uiterst gevaarlijke methode. Voor Brooks staat namelijk vast dat ‘kleine’ misstappen en schijnbaar ongevaarlijke praktijken uiteindelijk Gods eeuwige toorn bewerken. Hij kan zich zo sterk uitdrukken omdat hij de zonde als een cumulatief proces ziet. Doorgaans begint deze in het gedachteleven en tast van daaruit het blikveld aan om vervolgens de woorden en uiteindelijk de concrete menselijke levenspraktijk te bepalen:

Sin is of an encroaching nature; it creeps on the soul by degrees, step by step, till it hath the soul to the very height of sin. (...) He (Satan, RWdK) will first draw thee to be unclean in thy thoughts and then be unclean in thy looks, and then to be unclean in thy words, and at last to be unclean in thy practices. (...) By this all we see, that the yielding to lesser sins, draws the soul to the committing of the greater.⁹

De auteur roept hier, zoals regelmatig in zijn geschrift, een beeld uit de medische wereld te hulp. Hoewel een ziekte in de beginfase doorgaans ongevaarlijk lijkt, is het van belang direct in te grijpen om te voorkomen dat het kwaad zich doorzet en uiteindelijk levensbedreigende gevolgen heeft.

Dat het kwaad een cumulatief effect heeft, vindt zijn oorzaak in Satans aansporingen om situaties die tot zonde uitlokken (*occasions of sin*) onbevangen tegemoet te treden, waarbij hij suggereert dat terugtreden op ieder zelfgekozen moment mogelijk is. Zowel tegen de oppervlakkige analyse van de zonde als tegen de daarmee verbonden optimistische mensvisie protesteert de schrijver scherp:

Ah, souls, often remember how frequently you have been overcome by sin, when you have boldly gone upon the occasions of sin; look back, souls, to the day of your vanity, wherein you have been as easily conquered as tempted, vanquished as assaulted, when you have played with the occasions of sin.¹⁰

Wie consequent de aanleiding tot de zonde ontvlucht, geeft blijk van de doorwerking van Gods genade en staat daarmee op een ander niveau dan het gros van de mensen.

De verschillende duivelse verleidingen tot zonde regarderend volgens Brooks ten diepste een scheefgetrokken, onbijbelse godsvoorstelling. Satan tracht de vrees voor de zonde te verminderen met een beroep op Gods onuitputtelijke barmhartigheid. Weliswaar geeft Brooks de duivel geen ongelijk wanneer deze Gods barmhartigheid op de voorgrond plaatst, maar hij wil evenzeer het bijbelse gegeven verdisconteren dat geen zonde het oordeel van de hemel sterker oproept dan misbruik van de genoemde barmhartigheid om het kwaad ongemoeid te laten. Ook rechtvaardigheid is een bijbelse realiteit, al treedt deze pas in laatste instantie naar voren, als het kwaad niet wordt beleden en bestreden. Ter illustratie gebruikt Brooks hier het beeld van een belegering: ‘God is like a prince, that sends not his army against rebels before he hath sent his pardon, and proclaimed it by a herald

9 Complete Works of Thomas Brooks I, 19-20.

10 Complete Works of Thomas Brooks I, 40.

of arms (...).¹¹ Gods barmhartigheid heeft nooit de bedoeling de zonde goed te praten en te stimuleren, maar juist de weerbaarheid tegen het kwaad te bevorderen.

Verleiding tot nalatigheid

Behalve tot actieve overtreding poogt de duivel de christenstrijder tot de zonde van nalatigheid te brengen: '(...) to keep souls from holy duties, to hinder souls in holy services, and to keep them off from religious performances'. Hierbij denkt hij met name aan Schriftlezing, gebed en een nauwgezette levenswandel.

Als voornaamste reden voor dergelijke nalatigheid noemt Brooks de aantrekkingskracht van de wereld. Dikwijls verliezen ogenschijnlijk betrokken christenen door een sterke gerichtheid op aanzien en weelde geleidelijk hun aandacht voor 'holy things' met het risico zich uiteindelijk daarvan af te keren. De verbinding tussen Satan en de wereld, die we bij Gouge en vooral bij Downname tegenkwamen, komt hier weer terug, omdat Satan de wereld als instrument kan inschakelen. In reactie daarop wil Brooks zijn lezers doordringen van de betrekkelijkheid van aardse zaken: wie vandaag iets heeft, kan het morgen al weer kwijt zijn. Bovendien brengen de 'things here below' vanwege het bedorven menselijke hart dikwijls eerder bezorgdheid of jaloezie voort dan vrede en dankbaarheid: 'Though they have full purses, though their chests are full of silver, yet their hearts are empty of grace'. De auteur zou graag zien dat zijn lezers de hemelse dingen ver boven de aardse waarderen.¹²

Satan tracht de omgang met het Woord, het gebed en de christelijke levenspraktijk ook te belemmeren door te wijzen op hun moeilijkheidsgraad. Brooks kan niet ontkennen dat de 'holy duties' de totale mens in beslag nemen, maar legt de nadruk op hun noodzakelijke betekenis voor het geloofsleven. Dit accent op de noodzaak van de spirituele oefeningen kan het risico met zich meebrengen dat de gelovige verzandt in vormen van kille, zakelijke plichtsbetrachting. De auteur beschouwt het echter als een satanische verleiding om de gelovigen zover te brengen dat ze zich tevreden stellen met uiterlijke godsdienst, los van de levende geloofsomgang met God. Voor Brooks ligt het geheim van een vruchtbare beoefening van de 'holy duties' daarentegen in de gerichtheid op Christus, vooral op diens liefde, verlossingswerk en presentie:

So poor souls that see not the excellency of that resting-place that God hath appointed for their souls to lie down in, they wander from mountain to hill, from one duty to another, and here they will rest and there they will rest; but souls that see the excellency of that resting-place that God hath provided for them, they will say, Farewell prayer, farewell hearing, farewell fasting, &c., I will rest no more in you, but now I will rest only in the bosom of Christ, the love of Christ, the righteousness of Christ.¹³

11 *Complete Works of Thomas Brooks* I, 28.

12 *Complete Works of Thomas Brooks* I, 66, 70.

13 *Complete Works of Thomas Brooks* I, 90-91.

Brooks brengt de noodzaak ter sprake om tijdens ‘holy duties’ intensief gericht te zijn op Gods grootheid en genade. Blijkbaar beweren satanische suggesties het tegenovergestelde, waarbij we vooral kunnen denken aan een sterk besef van zondige onwaardigheid bij de gelovige, waardoor hij vreest dat God afziet van zijn hulp. Satanische listen lijken ook bij Brooks ten diepste betrekking te hebben op de godsvoorstelling, al is het opmerkelijk dat hij deze activiteiten van de vijand niet nader uitwerkt.

Verleidingen tot moedeloosheid

In de categorie verleidingen die moedeloosheid beogen, tracht de duivel de aandacht van christenen meer te richten op hun zonden dan op hun Redder. Brooks onderstreept daarom de troost van het evangelie. Hoewel Christus de gelovigen niet definitief heeft bevrijd van de zonde, heeft Hij hen wel verlost van haar heerschappij en haar oordeel. Brooks maant de twijfelende gelovigen om op de belofte van vergeving te vertrouwen:

Ah! you lamenting souls, that spend your days in sighing and groaning under the sense and burden of your sins, why do you deal so unkindly with God, and so injuriously with your own souls, as not to cast an eye upon those precious promises of remission of sin which may bear up and refresh your spirits in the darkest night, and under the heaviest burden of sin?¹⁴

De verleider probeert christenen eveneens ervan te overtuigen dat hun geestelijke staat niet de rechte is, aangezien ze voortdurend door verleidingen worden achtervolgd en gekweld. Voor Brooks vormt dit juist een bewijs van Gods liefde, want Gods meest geliefde kinderen hebben doorgaans het meest te verduren gehad van Satans listen. Voor wie de verleidingen weerstaat, gelden ze slechts als aanvechtingen, niet als zonden.¹⁵

Verleidingen van diverse soorten mensen

Brooks bespreekt ook duivelse verleidingen jegens verschillende categorieën mensen: de aanzienlijken (*honourable*), de geleerden (*learned*), de vromen (*saints*) en de onwetenden (*ignorant souls*). Hier zien we duidelijker wat hij al op de titelpagina aangaf, namelijk dat zijn publicatie zich zowel op gelovigen als op verschillende soorten schijn-gelovigen richt.

Opmerkelijk bij hem is echter dat duivelse verleidingen zich niet alleen richten op de aard en omstandigheden van mensen, zoals bij Downname en Gouge, maar ook op hun intellectuele en maatschappelijke positie. De aanzienlijken vallen doorgaans in de satanische valkuilen van zelfverheerlijking en zelfverrijking, terwijl

¹⁴ *Complete Works of Thomas Brooks* I, 93.

¹⁵ *Complete Works of Thomas Brooks* I, 115.

de tweede categorie het risico loopt om zich op haar intellectuele bekwaamheden te verheffen en anderen minderwaardig te achten.¹⁶ Ten aanzien van de gelovigen wil Satan eerst onderlinge vervreemding bewerkstelligen, daarna verdeeldheid en ten slotte bitterheid en jaloezie.¹⁷ Voor de laatste categorie, de onwetenden, ligt de satanische verleiding op de loer om hun gebrek aan kennis te koesteren.

Andere satanische verleidingen

Opmerkelijk genoeg heeft Brooks in een appendix nog een vijftal satanische verleidingen aan zijn geschrift toegevoegd, die alle pogen te verhinderen dat men tot geloof komt.

We hebben de indruk dat de auteur ook hier recht wil doen aan het dubbele doel van zijn geschrift, zoals aangegeven op de titelpagina. Hoewel *Precious Remedies* zich vooral richt op satanische aanvallen in het christenleven, wil het duivelse verleidingen in het leven van hen die nog niet tot geloofsovergave zijn gekomen er duidelijk bij betrekken. Maar deze passage kan ook betrekking hebben op vromen die in hun worsteling met de geloofszekerheid worden aangevochten door verleidingen die hen van Christus en de geloofszekerheid pogen af te houden. We zouden in dat geval bij Brooks op dezelfde categorie van 'weak christians' stuiten, die we eerder bij Downname tegenkwamen. Toch geeft dit deel van *Precious Remedies* meer aanleiding om te denken aan een categorie spiritueel zoekenden die weliswaar van de eigen schuld overtuigd is maar nog niet tot de geloofsovergave aan Christus is gekomen, omdat ze kennelijk moeite heeft met de applicatie van het heil, dan aan tobbede gelovigen; dit vanwege de steeds terugkerende opmerking over het afhouden van de overgave aan Christus. Waarom de schrijver deze opvallende kwestie in een appendix heeft ondergebracht, maakt hij niet duidelijk.

Satan tracht de zondaren weg te houden bij Christus door hen vooral te confronteren met de grote omvang van hun zonden. Maar volgens Brooks correspondeert de aanzienlijke menselijke schuld precies met de in het evangelie gerepresenteerde Verlosser. Hij concludeert dat de in Gods barmhartigheid en het verlossingswerk van Christus gefundeerde beloften van vergeving zelfs de grootste zondaar uitnodigen tot het heil.¹⁸ Opnieuw is hier ten diepste de godsvoorstelling in het geding.

Een andere verleiding die Satan hanteert, regardeert een vermeend gebrek aan noodzakelijke geestelijke voorbereiding. In de visie van de tegenstander is het blijkbaar nodig om eerst een bepaalde mate van schuldbesef en deemoed te hebben voordat men bij de Verlosser kan worden ontvangen. De auteur meent echter dat deze kwestie vanuit bijbels perspectief genuanceerder ligt:

16 *Complete Works of Thomas Brooks* I, 123-126.

17 Wellicht speelt hier Brooks' persoonlijke ervaring mee, getuige zijn opmerking: 'Our own woful experience is too great a proof of this'. We kunnen denken aan de oppositie binnen zijn gemeente, die juist in de periode van afronding van *Precious Remedies* tot uitbarsting kwam. Zie hiervoor de biografische opmerkingen.

18 *Complete Works of Thomas Brooks* I, 139.

God brings in some by the sweet and still voice of the gospel, and usually such that are thus brought into Christ are the sweetest, humblest, choicest, and fruitfullest Christians. God is a free agent to work by law or gospel, by smiles or frowns, by presenting hell or heaven to sinners' souls. God thunders from mount Sinai upon some souls, and conquers them by thundering. God speaks to others in a still voice, and by that conquers them. (...) Some are brought to Christ by fire, storms and tempests, others by more easy and gentle gales of the Spirit.¹⁹

Sommigen leren geloven omdat ze indringend worden geconfronteerd met Gods oordeel over hun zonden, terwijl anderen vooral worden gewonnen door de lokstem van het evangelie.

Uitkomst

De uitkomst van dit gevecht staat reeds bij voorbaat vast. Aangezien Christus de tegenstander in principe heeft overwonnen, is de definitieve triomf slechts een kwestie van tijd. Niettemin houdt Brooks de spanning erin en wijst toch nog een keer op het actuele gevaar van Satans verleidingen. Die vragen om een kenmerkende geestelijke habitus, vooral een leven uit de Schrift en regelmatig gebed. Alleen het bijbelwoord kan als afdoende middel tegen de verleider dienen, terwijl de christenstrijder als bidder zijn persoonlijke zwakheid bij God mag brengen om Hem vervolgens te hulp te roepen

In vergelijking met andere auteurs is Brooks' gerichtheid op de toekomstige glorie opmerkelijk:

Shall the espoused maid long for the marriage day? the servant for his freedom? the captive for his ransom? the traveller for his inn? and the mariner for his harbour? and shall not the people of the Lord long much more to be in the bosom of Christ? there being nothing below the bosom of Christ that is not surrounded with Satan's snares.²⁰

Dit eschatologische verlangen wordt zowel bepaald door de positieve uitkomst van een christenleven - uitgebeeld door de blijdschap van een huwelijksdag en de verkwikking van een herberg - als door de moeite van dit bedreigde bestaan. Satans listen zullen pas definitief tot het verleden behoren wanneer gelovigen dit tijdelijke leven inwisselen voor de eeuwige vreugde met Christus.

¹⁹ *Complete Works of Thomas Brooks* I, 146.

²⁰ *Complete Works of Thomas Brooks* I, 164.

Evaluatie

1. Een verschil met vooral Downname is dat Brooks geen uitgewerkte kwalitatieve analyse van de geestelijke strijd geeft. Waar Downname uitgebreid ingaat op de relatie van duivel, wereld en zonde, beperkt Brooks zich tot Satans listen en geeft hij ons in korte antwoorden de doeltreffende remedies. Voor beiden is Satan de primaire tegenstander. Een duidelijke overeenkomst met de tot nog toe besproken auteurs is dat ook Brooks de strijd met de vijand afschildert als een innerlijk en existentieel gebeuren. Terwijl de oorzaak van het gevecht in een externe tegenstander ligt, die voor de ondergang van de gelovige hem tot zonde wil brengen, speelt de eigenlijke confrontatie zich af in de ziel van de christen.
2. Tot het eigene van de auteur van *Precious Remedies* behoort vooral dat hij uitgebreid aandacht besteedt aan Satans verleidingen tot de zonden van overtreding en nalatigheid. Zijn geschrift is dan ook een boek dat de gevaren van de zonde indringend aan de orde stelt en de geestelijke strijd ertegen van het hoogste belang acht. Omgekeerd betekent de worsteling met de zonde strijd tegen de verleider. Deze verbinding kwamen we bij de tot nog toe behandelde auteurs eveneens op het spoor, maar krijgt bij Brooks voor het eerst nadere uitwerking, terwijl dit specifieke thema het uitvoerigst en grondigst aan de orde komt bij Owen. Opvallend is dat onder zonden niet alleen de 'bekende' misstappen in het licht van Gods wet worden gerangschikt, maar ook nalatigheid op het terrein van de 'holy duties' als bijbellezing, gebed en de concrete levenspraktijk. Doorgaans doelt Brooks dan op slordigheid, traagheid en oppervlakkigheid in het gebruik van de middelen, en een gebrek aan toewijding in de dienst aan God. De eigenheid van *Precious Remedies* betreft bovendien de grote variatie aan satanische listen, de bondigheid, levendigheid en de concreetheid waarmee zij worden beschreven, en de even zovele daartegen gerichte remedies. Op deze wijze brengt Brooks' geschrift duivelse verleidingen op een eenvoudige, toegankelijke wijze dichtbij de ervaringswereld en het niveau van een brede kring lezers en wordt het appel tot actieve weerstand concreet en toepasbaar. Deze aspecten geven aan Brooks' presentatie van de geestelijke strijd een levendig pastoraal perspectief en zijn dan ook met name verantwoordelijk voor de populariteit van *Precious Remedies*.
3. Brooks is trouw gebleven aan de titel van zijn geschrift door niet alleen aandacht te vragen voor satanische verleidingen in het leven van gelovigen maar ook voor diverse suggesties die spirituele zoekers van de overgave aan Christus afhouden. Opvallend is in beide gevallen dat de vragen rond persoonlijke schuld en Gods reactie daarop uitgebreid ter sprake komen. Wat we reeds eerder bij Perkins en Downname signaleerden, zien we ook bij Brooks: kennelijk bestond een deel van het lezerspubliek uit mensen die de worsteling met hun eigen zonden herkenden. Dat gold zowel 'weak christians', die tobden met de geloofszekeerheid in hun tekortschietende leven, als personen die vanwege hun schuldbesef nog aarzelden het evangelie te aanvaarden. Brooks nodigt deze laatste groep mensen doorgaans rechtstreeks uit tot Christus.
4. Met het oog op de uitkomst van het conflict is Brooks' eschatologische ge-

richtheid opvallend. Auteurs die we tot nu toe tegenkwamen baseerden de te verwachten triomf met name op de heilshistorische overwinning van Christus in kruis en opstanding of op diens hemelse bijstand in de actualiteit van het gevecht. Brooks echter legt een sterke nadruk op het verlangen naar de volmaaktheid, bepaald door het blijde gebeuren van de hemelse vereniging en de moeite van het aardse bestaan.

B. GURNALL: PERIODISERING EN INTENSIVERING VAN DE GEESTELIJKE STRIJD

Inleiding

De analyse van het thema ‘spirituele strijd’ in puriteinse context kan niet voorbijgaan aan William Gurnalls geschrift *The Christian in Complete Armour*. Zijn werk over de geloofsstrijd beleefde reeds in de zeventiende eeuw diverse herdrukken en is daarmee een geschrift in de categorie bestsellers/*steady sellers*.²¹ Dit zal ongetwijfeld te danken zijn geweest aan de populaire spirituele thematiek, maar niet minder aan zijn levendige schrijfstijl met vele illustraties uit de alledaagse werkelijkheid.

Gurnall analyseert het geestelijke conflict uitvoerig en gedetailleerd aan de hand van Efeze 6:10-20, wat ons de gelegenheid biedt tot een vergelijking met Gouge, die al eerder, zij het minder uitgebreid, een verklaring van dit schriftgedeelte had gepubliceerd. Mogelijk beantwoordt deze vergelijking de vraag of en in hoeverre we kunnen spreken van een ontwikkeling in de behandelde thematiek.



Kerk te Lavenham, waar Gurnall van 1644-1679 voorging

21 Green, *Print and Protestantism*, Appendix I, s.v. 'William Gurnall'.

Leven en geschriften

Geboren in 1616 te Lynn begon Gurnall in 1632 zijn studie aan het Emmanuel College te Cambridge.²² Tijdens de Engelse burgeroorlog werd Gurnall verbonden aan de gemeente te Lavenham, waar hij vanaf 1644 tot aan zijn dood in 1679 bleef. De periode vanaf 1662 kan een sleutel zijn om de intrigerende vraag te beantwoorden waarom over deze klassiek-puriteinse auteur zo weinig biografische gegevens voorhanden zijn. Terwijl het overgrote deel der puriteinen door overheidsbesluiten buiten de Engelse staatskerk terechtkwam, tekende Gurnall de verplichte verklaring van conformiteit en ontving bisschoppelijke wijding in Lavenham. Hij nam daarmee een aparte positie in die slechts door een kleine minderheid gelijkgezinden werd gedeeld: hij behoorde tot de Engelse staatskerk, maar legde in prediking, pastoraat en spiritualiteit een voluit puriteins accent, waardoor hij zowel door leden van de eigen kerk als door tegenstanders daarbuiten kon worden bekritiseerd. Zijn besluit om binnen de staatskerk te blijven, zou dan de belangrijkste reden hebben gevormd dat er weinig behoefte bestond in puriteinse kring om zijn leven op schrift te stellen.²³

Naast zijn geschrift over de geestelijke strijd staan slechts twee publicaties op Gurnalls naam, beide preken bij bijzondere gelegenheden. De eerste, *The Magistrate's Portraiture drawn from the Word*, dateert uit 1656 en werd gehouden rond parlamentsverkiezingen, terwijl *The Christian's Labour and Reward*, een begrafenispreek, uit 1672 stamt.²⁴

The Christian in Complete Armour

Zijn grootste bekendheid verwierf Gurnall echter door het boek waarvan de volledige titel luidt:

The Christian in Complete Armour; A Treatise of the Saint's War against the Devil: wherein a Discovery is made of that Grand Enemy of God and his People, in his Policies, Power, Seat of his Empire, Wickedness, and Chief Design he hath against the Saints. A Magazine opened, from whence the Christian is furnished with Spiritual Arms for the Battle, helped on with his Armour, and taught the Use of his Weapon: together with the Happy Issue of the Whole War.

22 In 1829 publiceerde Hugh McKeon: *An Inquiry into the Rights of the Poor, of the Parish of Lavenham, in Suffolk*, waarin ook een biografische schets van Gurnall is opgenomen. In 1830 kwam zijn meer op Gurnall gerichte publicatie op de markt: *An Inquiry into the Birthplace, Parentage, Life, and Writings of the Rev. William Gurnall, M.A. formerly Rector of Lavenham, in Suffolk, and Author of 'The Christian in Complete Armour'*. Vervolgens wijzen we op de biografische schets van de hand van J.C. Ryle (1816-1900), de latere bisschop van Liverpool, voorafgaand aan een negentiende-eeuwse editie van Gurnalls geschrift (Glasgow 1864): *A Biographical Account of the Author*. Zie ook: *Oxford Dictionary of National Biography*, s.v. 'Gurnall, William'; *Meet the Puritans*, s.v. 'William Gurnall'.

23 Ryle, *A Biographical Account of the Author*, xv-xvi.

24 Deze beide preken zijn opgenomen in de editie van *The Christian in Complete Armour* uit 1864.

De oorspronkelijke editie verscheen in drie delen: de eerste werd gepubliceerd in 1655, de tweede in 1658, de laatste in 1662. De laatste editie die tijdens Gurnalls leven uitkwam, de vijfde, waarin de drie afzonderlijke delen waren samengevoegd, dateert uit 1669, terwijl een zesde postuum in 1679 op de markt kwam. Tot in de vorige eeuw bleven herdrukken volgen.²⁵

Een drietal aanbevelingsbrieven bij dit geschrift zet ons op het spoor van zijn puriteinse kenmerken. Daarin komt naar voren dat *The Christian in Complete Armour* zijn oorsprong heeft in preken voor de gemeente, een stevast gegeven bij de tot nu toe geanalyseerde werken. Verder is de concentratie van de geestelijke strijd op de menselijke ziel opvallend: 'The stage whereon this war is fought, is every man's own soul'. Weliswaar is dit gevecht via de primaire tegenstander Satan verbonden aan een geestelijke, wereldomvattende werkelijkheid en heeft het via de botsing tussen medeburgers die onder leiding staan van de duivel en door Gods Geest geleide gelovigen maatschappelijke gevolgen, maar het krijgt een existentiële toespitsing. De aanbevelingsbrieven maken voorts duidelijk dat Gurnalls geschrift zich op het terrein van de *practical divinity* bevindt en daarom niet is gericht op controversiële kwesties en uitvoerige polemieken, maar veeleer de bedoeling heeft het geloofsleven op te bouwen. Het wekt dan ook geen verbazing dat Gurnall de met Satan strijdende gelovigen zijn geestelijke leiding wil bieden, al laat de auteur de opwekking tot geloof van hen die de band met Christus missen niet achterwege. Vanwege het gewicht van de spirituele confrontatie acht de schrijver de verschijning van zijn werk over de geestelijke strijd noodzakelijk. In het vervolg van dit hoofdstuk schetsen we eerst Gurnalls beschrijving van de deelnemers aan de strijd, waarna we zijn visie op het gevecht zelf geven.

Satan en de christenstrijder

Evenals Gouge beschouwt Gurnall termen uit Efeze 6:10-13 als aanduidingen voor de totale groep duivels en legt hij met name een relatie met de ongelovige mensheid. Hoewel de auteur aangeeft dat satanische invloed valt te traceren in natuurgeweld en in de aantasting van het menselijke lichaam, wijst hij er vooral op dat Satan zijn geroofde macht op aarde uitoefent in de harten van de ongelovigen. De meeste belangstelling van Gurnall gaat dan ook uit naar de toegang die de duivel tot de menselijke ziel heeft - door hem de 'intellectual world' genoemd -, hetzij direct hetzij indirect via het lichaam. De zondeval heeft bewerkstelligd dat de duivel daar macht uitoefent, zodat goddelozen door hem worden geregeerd, terwijl gelovigen voortdurend worden geconfronteerd met zijn gevaarlijke verleidingen.²⁶

25 *Wing*, G2251 (part one), G2253 (part two), G2255 (part three), G2257 (fifth edition); G2257A (sixth edition). We maakten gebruik van de editie uit 1864 (zie noot 22). Deze kritische uitgave is gebaseerd op vergelijking van de eerste en de vijfde editie, de laatste tijdens Gurnalls leven. De oorspronkelijke drie delen zijn hierin samengevoegd tot twee in één band. De reeds vermelde biografische schets van Ryle gaat hieraan vooraf.

26 *The Christian in Complete Armour* I, 131-132, 141-143, 151, 176-180; vgl., B.G. Zacharias, *The Embattled Christian: William Gurnall and the Puritan View of Spiritual Warfare*, Edinburgh 1995, 33.

De in zonde gevallen en onder duivelse overheersing levende mens heeft geestelijke verlossing nodig. Dat deze niet gemakkelijk wordt gerealiseerd, is volgens de auteur vooral te wijten aan de middelen die Satan aanwendt om zijn onderdanen vast te houden. Hij probeert ten eerste te voorkomen dat een mens serieus over zijn spirituele situatie nadenkt en stuurt vervolgens aan op uitstel van bekeering: 'God saith, 'To-day, while it is called to-day. The devil saith, To-morrow'. Verlossing betekent primair een nieuwe spirituele Godskennis die gerelateerd is aan de existentiële concentratie op bijbellezing, Woordverkondiging en gebed, en een vernieuwd leven.²⁷ Opvallend hierbij is dat Gurnall veel minder plaats inruimt voor een analyse van de geestelijke wedergeboorte, zoals Downname en de nog te bespreken Owen.

De intensiteit van het spirituele conflict heeft volgens Gurnall niet alleen te maken met de macht van de duivel, maar ook met de kwaliteit van de christenstrijder. Op zichzelf beschouwd is de gelovige namelijk een zwakke vechter. Achter deze opvatting gaat een tweeledige visie op Gods genade schuil. Enerzijds heeft de genade een dusdanig beslissende betekenis dat ze de mens fundamenteel vernieuwt, in de zin dat alle componenten van de menselijke ziel onder haar beheersing staan.²⁸ Anderzijds is ze kwetsbaar van karakter. De habituele genade (*habitual grace*) die bij de wedergeboorte is geschonken, bewijst haar nut alleen als ze wordt geactiveerd door Gods Geest. Bovendien beheerst ze niet alle componenten van de gelovige volledig, waardoor er een 'unregenerate part' in de ziel overblijft dat rebelleert tegen Christus.²⁹ Hierdoor ontstaat ruimte voor het samenspel tussen de primaire vijand en de overblijvende zondige neigingen in het menselijke hart. Terwijl de existentiële corruptie die zich nog in de geestelijk vernieuwde gelovige bevindt duivelse verleidingen dankbaar aangrijpt om allerlei zonden tot ontwikkeling te laten komen, vormen de satanische verleidingen zelf als het ware de katalysatoren die de zondige begeerten tot ontbranding laten komen en sterk aanwakkeren.³⁰

We kunnen nu de indruk krijgen dat het accent op de genade de roeping en verantwoordelijkheid van de gelovige sterk reduceert. Toch is dat niet het geval. Een aanzienlijk deel van Gurnalls geschrift analyseert de geestelijke wapenuitrusting en onderstreept de noodzaak deze actief te hanteren. Het gaat Gurnall echter steeds om de blikrichting. Geestelijke autonomie heeft als consequentie dat de gelovige zelfstandig strijdt en zelf in het middelpunt staat, terwijl deemoed leidt tot erkenning van de hemelse afhankelijkheid. Gurnall acht de *pro me*-toespitsing van Gods almacht door gelovige toepassing onmisbaar, want alleen dan weet de gelovige dat Gods kracht zich volledig inzet voor zijn volk.³¹

27 *The Christian in Complete Armour* I, 157-160, 171-173.

28 Gurnall wijkt niet af van de gangbare puriteinse visie dat Gods genade in de wedergeboorte als basisprincipe en begin van het nieuwe leven wordt geschonken. Zie de hoofdstukken over Downname en vooral over Owen.

29 *The Christian in Complete Armour* I, 21.

30 *The Christian in Complete Armour* II, 76-77.

31 *The Christian in Complete Armour* I, 29-30.

Satanische verleidingen

Hoewel de geestelijke strijd het totale christenleven omspannt, probeert Satan zijn verleiding te realiseren door de meest geschikte levensfase te kiezen, een element waaraan Perkins, Gouge en Downname minder aandacht besteedden.

De beste tijd voor de duivel noemt Gurnall met name de eerste periode na de bekering, omdat de gelovige dan over een nieuwe geestelijke dispositie beschikt die nog weinig ervaring heeft in het bieden van weerstand. De jonggelovige is daarom vatbaar voor allerlei dwalingen op geloofsterrein en onvoldoende bestand tegen de activiteiten van zijn innerlijke 'contrary corruption'. Zijn geestelijke strijd is dan ook niet eenvoudig. Gurnall verduidelijkt de onvolwassenheid van de nieuwe geestelijke habitus in jongelovigen met beelden van pas aangestoken vuur dat veel rookontwikkeling kent en bier dat pas in een vat is gedaan en stroperig wordt:

(...) how much more advantage hath Satan of the new convert! In him he finds every grace in a great indisposition to make resistance, both from its own weakness, and the strength of the contrary corruption, which commonly in such is much unmortified. This makes it act with more difficulty and mixture, as in a fire newly kindled, where the smoke is more than the flame, or like beer newly tunned which runs thick.³²

De pasbekeerde kent doorgaans een sterkere gevoelsmatige betrokkenheid op de geestelijke dingen en legt daarom een grote ijver aan de dag, maar tegelijk zijn bij hem allerlei 'carnal passions' waarop Satan gemakkelijk kan inspelen sterker aanwezig dan bij dan de meer geestelijk gerijpte christenen. Het mag volgens de auteur dan ook een wonder heten dat de jonggelovige niet wordt meegesleurd door deze spirituele tegenkrachten.

Wat Gurnall met eerdere puriteinse schrijvers verbindt is de gedachte dat Satan ook in een tijd van tegenspoed bijzonder actief is. Zijn verleiding heeft dan een gevaarlijke aantrekkingskracht, omdat de verandering van de levensomstandigheden die hij de gelovigen voorspiegelt juist via de door hem gepresenteerde verleiding komt. Dit is bijvoorbeeld het geval in een situatie van armoede, als hij diefstal voorstelt: '(...) when one is poor and Satan comes, What! wilt starve rather than step over the hedge and steal for thy supply? this is enough to put flesh and blood to the stand'.³³

Ook rond het levenseinde komen dikwijls satanische aanvallen voor, omdat de tijd om te verleiden kort is en de gelovige zwak:

At the hour of death, when the saint is down and prostrate in his bodily strength, now this coward falls upon him. It is the last indeed he hath for the game; now or never; overcome him now and ever. (...) The saint is even stepping into eternity, and now he treads upon his heel, which if he cannot trip up so as to hinder his arrival in heaven, yet at least to bruise it, that he may go with more pain thither.³⁴

³² *The Christian in Complete Armour* I, 72-73

³³ *The Christian in Complete Armour* I, 73.

³⁴ *The Christian in Complete Armour* I, 74.

Hoewel Satan de hemelse thuiskomst van de gelovige niet kan verhinderen, is hij wel in staat om het laatste levenstraject pijnlijk te maken.³⁵

In de verschillende categorieën zonden waartoe Satan verleidt, neemt de geestelijke een vooraanstaande plaats in. Gurnall noemt deze zonden niet alleen 'geestelijk' omdat ze onder satanische invloed voortkomen uit zondige bewegingen op de bodem van de menselijke ziel, maar ook omdat ze met spirituele zaken te maken hebben. Hij vindt dat gelovigen meer last hebben van deze gebreken dan van meer 'vleselijke' (*carnal*) zonden als dronkenschap en hebzucht. Een belangrijke zonde is vooral geestelijke trots (*spiritual pride*). Wie zich op de genade van vergeving en vernieuwing verheft, wordt gemakkelijk overmoedig en hard ten opzichte van medechristenen. Men kan echter ook op een andere wijze zelfverheffing nastreven. De schrijver doelt hier zowel op degenen die door een voortdurende concentratie op hun zonden en gebreken niet tot de overgave aan Christus komen als op hen die in hun onrustige geloofsleven voortdurend geconfronteerd worden met hun terugkerende gebreken. Het betreft hier een milder vorm van zelfverheffing (*mannerly pride*), die Gurnall in onderscheid van andere puriteinse schrijvers scherp kritiseert.³⁶

Onder Satans verleidingen voegt Gurnall ook diens aanklagende activiteiten en wel in een bepaalde volgorde: 'first a tempter, then a troubler'. Is het de duivel eenmaal gelukt om tot zonde te verleiden, dan speelt hij vervolgens de rol van beschuldiger door reeds begane zonden uit te vergroten en zo tot moedeloosheid te voeren.³⁷ Vooral bij zijn bespreking van het geloofsschild als onderdeel van de geestelijke wapenrusting schenkt Gurnall aan Satans aanklachten ruime aandacht.

Weerstand

In Gurnalls behandeling van het spirituele conflict treedt Satan op als een gevaarlijke tegenstander die gemakkelijk de triomf kan behalen. Zover komt het echter niet. Met zijn tekening van de vijand wil de apostel geen overmatige angst bij de lezers veroorzaken, maar hen juist opwekken tot moedig verzet.³⁸

De garantie dat de vijand niet zal zegevieren, ligt volgens Gurnall verankerd in de kwaliteit van de genade, dus ten diepste in God. Naast de eerder onderstreepte kwetsbaarheid van de genade krijgt hier haar hemelse herkomst en dus haar onoverwinnelijke karakter nadruk. De 'sanctifying graces', waaruit de hieronder te bespreken wapenrusting bestaat, komen voort uit een 'beginsel van goddelijk leven' (*principle of divine life*) dat op transformerende wijze het bestaan vernieuwt,

35 Voor zowel satanische activiteiten als het geloofsantwoord rond het 'puriteinse sterfbed' zie men: R. Houlbrooke, 'The Puritan death-bed, c.1560-c.1660', in: Durston, Eales (eds.), *Culture of English Puritanism*, 136-137.

36 *The Christian in Complete Armour* I, 205.

37 *The Christian in Complete Armour* I, 86-87, 92.

38 *The Christian in Complete Armour* I, 100; vgl., Zacharias, *Embattled Christian*, 76-78.

vanuit de relatie met Christus voortdurend nieuwe geestelijke energie put, en zo onverwoestbaar is:

The Christian is born a conquerer, the gates of hell shall not prevail against him. He that is 'born of God, overcometh the world'. Mark from whence the victory is dated, even from his birth. There is victory sown in his new nature; even that seed of God, which will keep him from being swallowed up by sin or Satan.³⁹

Evenals de eerder besproken auteurs plaatst ook Gurnall deze innerlijke verandering in het kader van zijn totale geloofsleer, waarbij Gods verkiezende liefde, het werk van Christus in verzoening en voorbede, en de activiteit van de Geest fundamenteel zijn.

Wapenrusting

Voor de predikant van Lavenham houdt deze gegarandeerde overwinning echter geen automatisme in. Het tweetal eerder vermelde realiteiten: de kracht van de vijand en de kwetsbaarheid van elke gelovige, nopen de christenstrijder hulp bij God te zoeken.

Deze hemelse assistentie is beschikbaar in de vorm van de wapenrusting uit Efeze 6, volgens Gurnall een omschrijving van Christus en de genadegaven (*graces*) die in verbondenheid met Hem aan de gelovigen worden meegedeeld, zoals geloof, oprechtheid, hoop en gebed. Met nadruk poneert hij dat elke christen slechts met dit door God geschonken middel kan overwinnen. Eigen menselijke vindingen, waarbij hij denkt aan rooms-katholieke praktijken als pelgrimage, vasten, kastijding en vrijwillige armoede, maar ook aan protestantse, zoals het pogen om het kwade te compenseren met goede daden, zijn ontoereikend.⁴⁰

Naast bezit van de juiste uitrusting is haar alerte hantering van groot belang. De schrijver neemt het apostolische appel tot actieve en onophoudelijke strijd zeer serieus. Hoewel de genade van God doorslaggevend is, kan Gurnall tegelijk stellen: 'The Christian's safety lies in resisting'.⁴¹ Hier stuiten we op een ambivalentie die het geheel van *The Christian in Complete Armour* doortrekt: valt de gelovige zonder hemelse vernieuwing en assistentie weerloos ten prooi aan zonde en duivel, de hulp van Gods genade schakelt de verantwoordelijkheid van de christenstrijder juist in. Als de strijder hierin niet serieus meegaat, dan is geestelijke neergang de onlosmakelijke consequentie.

Vanuit Gurnalls analyse van vooral het geloofsschild en het zwaard van de Geest krijgen we duidelijker zicht op specifiek satanische verleidingen alsmede op het geestelijke verzet van de christenstrijder.

39 *The Christian in Complete Armour* I, 263.

40 *The Christian in Complete Armour* I, 50-54.

41 *The Christian in Complete Armour* I, 277.

Schild van het geloof (shield of faith)

Gurnall heeft ruime aandacht voor het geloofsschild, omdat hij het geloof beschouwt als vooraanstaand onder de ‘graces’. Hij gaat zo uitgebreid in op dit onderdeel van de geestelijke wapenrusting omdat de levensgevaarlijke verleidingen van Satan hierbij expliciet ter sprake komen: ‘waarmee gij al de vurige pijlen van de boze zult kunnen uitblussen’ (Efeze 6:16). Verleidingen die onder de vurige pijlen van Satan vallen, zijn of ‘pleasing’ of ‘affrighting’. Onder de eerstgenoemde categorie kunnen listen worden gerangschikt die vleselijk genot (*sensual pleasure*) aanbieden, zoals verleidingen tot drankmisbruik, overspel of materiële zelfverrijking.

Gurnall besteedt echter vooral aandacht aan de tweede categorie. Als Satan er niet in slaagt om de gelovige via ‘vriendelijke’ verleidingen mee te voeren in het verderf, poogt hij dit met zijn schrik aanjagende pijlen. Satan kan de ‘imagination’ van de gelovige binnendringen met onheilige ingevingen die Gods bestaan ontkennen (*atheism*) of Hem in een kwaad daglicht plaatsen (*blasphemies*). Blasfemische gedachten grijpen de christen niet alleen aan omdat ze een vertekend beeld van God geven, maar ook omdat ze hem kwellen en innerlijk verwarren over hun oorsprong. Soms heeft de gelovige de neiging ze aan zichzelf toe te schrijven, hoewel ze van duivelse origine zijn. Het geloof is echter in staat onderscheid te maken tussen satanische activiteit en de ‘sparks of corruption’ van de christenstrijder, waarmee de duivelse verleidingen worden omgezet in daadwerkelijke zonden. Het richt zich dan ook op de bijbelse verzekering dat deze zondige overwegingen vergeeflijk zijn, dat ze niet strijdig zijn met de ‘state of grace’, en een minder ernstig karakter hebben dan zonden waarin de menselijke wil de hoofdrol speelt.⁴²

Gurnall geeft vooral aandacht aan de derde ‘affrighting temptation’, die tot wanhoop (*despair*):

This cursed fiend thinks he can neither revenge himself further on God, nor engrave his own image deeper on the creature, than by this sin; which at once casteth the greatest scorn upon God, and brings the creature nearest the complexion of devils and damned souls, who, by lying continually under the scorching wrath of God, in hell’s horrid zone, are blacked all over with despair. This is the sin that of all Satan chiefly aims at.⁴³

De eerder genoemde zonden maken de christenstrijder zeer vatbaar voor deze meest ingrijpende verleiding. Het is voor Gurnall duidelijk dat Satan vooral tot deze zonde wil verleiden, omdat ‘religious despair’ het uitzicht op de genade verhindert en op deze manier de dreiging van de eeuwige ondergang dichtbij brengt. Opmerkelijk is hoe Gurnall via een sterk uitgewerkte verbeelding deze aangrijpende geestelijke werkelijkheid bij zijn lezers onder de aandacht brengt:

As it is faith’s excellency to give a being to the word of promise; so it is the cruelty of despair that it gives an existence to the torments of hell in the conscience. (...)

⁴² *The Christian in Complete Armour* II, 99-103.

⁴³ *The Christian in Complete Armour* II, 103.

Despair puts a soul beyond all relief; the offer of a pardon comes too late to him that hath turned himself off the ladder. Other temptations have their way to escape. Faith and hope can open a window to let out the smoke that offends the Christian in any condition, be it at present never so sad and sorrowful; but then the soul must needs be choked, when it is shut up within the despairing thoughts of its own sins, and no crevice of hope left to be an outlet to any of that horror with which they fill him.⁴⁴

In beide citaten is ten diepste de godsvoorstelling in het geding. Het wrede van wanhoop is namelijk dat ze de zondaar het zicht op Gods genade ontnemt en hem benauwt met de gedachte dat redding niet meer tot de mogelijkheden behoort, wat Satan tracht te bereiken door de aandacht te vestigen op de 'greatness and multitude of the creature's sins'. Daartegenover biedt alleen het geloof uitkomst:

Faith ascribes mercy to God with an overplus (...). Faith quenches this temptation to despair, drawn from the greatness of sin, *by opposing the greatness of the promises to sin's greatness*. Faith only can see God in his greatness; and therefore none but faith can see the promises in their greatness, because the value of promises is according to the worth of him that makes them.⁴⁵

Het geloof wordt hier geconcentreerd op de bijbelse heilsbeloften, waarin het Gods grootheid ziet. Deze wordt vervolgens toegespitst op de diepste grond van het heil, Gods 'merciful heart', en de daaruit voortkomende oneindige genade.

Gurnall besluit zijn passage over de geestelijke wanhoop met de opmerking dat deze zonde voor de gelovige het meest gevaarlijk is - 'despair is unbelief at the worst' - en met de opwekking haar onophoudelijk en fel te bestrijden.

Zwaard van de Geest (sword of the Spirit)

Dat het geloof zich in zijn concentratie op de heilsbeloften op de bijbel baseert, komt naar voren in de bespreking van 'het zwaard van de Geest', volgens Gurnall een bijzonder belangrijk wapen in de geestelijke strijd. De Schrift wordt vergeleken met een zwaard, omdat het zowel voor de verdediging als de aanval dient. De toevoeging 'van de Geest' maakt duidelijk dat Gods Geest niet alleen auteur en ware uitlegger van de Schrift is, maar deze ook effectief maakt in de menselijke existentie.

Gurnall beschouwt Satan als primaire vijand. Toch beschrijft hij hem niet afzonderlijk, maar via zijn instrumenten, waaronder de verleiding. Gurnall denkt aan dwalingen op geloofsterrein en verwijst naar Rome maar eveneens naar socinianen en quakers. Het Woord biedt hier de enige uitkomst. Gelovigen dienen zich niet te laten beïnvloeden door vooropgezette meningen maar via het gebed

⁴⁴ *The Christian in Complete Armour* II, 104.

⁴⁵ *The Christian in Complete Armour* II, 105-106, 113-114.

de sleutel te vinden om de Schrift te ontsluiten. Een andere duivelse tegenstander - 'our own lusts' - valt nog moeilijker te bestrijden, omdat hij zich binnen in de mens bevindt.

Het zwaard van de Geest functioneert als een doeltreffend strijdmiddel om gelovigen te beschermen tegen bovengenoemde verleidingen. Zo dienen christenstrijders gelovige kennis te bezitten van de juiste bijbelse antwoorden op allerlei vormen van dwaalleer. Bovendien vormt een nauwe omgang met het Woord tegengif tegen allerlei zondige verleidingen, aangezien de Schrift zowel de bagatellisering van een enkele zonde als de uitnodiging haar desnoods in het verborgene te doen weerspreekt en waarschuwt voor Gods oordeel over het kwaad. Daarentegen troost zij boetvaardigen met de beloften van vergeving en hulp.⁴⁶

Gebed

De apostolische vermelding van het gebed ten slotte toont volgens Gurnall aan dat de afhankelijkheid van een christen daarin het sterkste tot uiting komt. Het gebed is bijzonder relevant voor Gurnall, want hij besteedt er bijna driehonderd bladzijden aan.⁴⁷

Wanneer Satan de gelovige niet van bidden kan afhouden, probeert hij diens gebed te interromperen met verkeerde gedachten. In reactie geeft Gurnall aan dat men dergelijke 'wandering thoughts' van duivelse origine of eigen makelij onmogelijk geheel kan voorkomen. Maar de christen heeft een eigen verantwoordelijkheid om zijn verstand door de Geest te laten leiden en vanuit ontzag voor Gods majesteit en heiligheid 'holy thoughts' te bevorderen. Gelovigen die desondanks nog steeds door zondige of afdwalende gedachten worden aangevochten, mogen weten: 'The affliction of thy spirit for them *speaks more comfort to thee, than the presence of them discomfort*'. Vervolgens kan de duivel de hoop op verhoring nog belemmeren door het gebed als gebrekkig te zien, waarbij de auteur denkt aan zonden die zowel de christen als diens gebed aankleven. Gurnall pareert echter: '(...) this granted, for thy comfort know thy prayers are not so offensive to God as to thyself'.⁴⁸

Gurnall gaat in de context van het persoonlijke gebed uitgebreid in op het verzoek om afwending van alle zonde en schuld (*deprecatory prayer*) als een specifiek onderdeel van het vraaggebed. Hieruit blijkt hoezeer hij niet alleen Satan maar ook de overblijvende zonde een gevaar voor het christenleven vindt. Het gebed om afwending van de zonde dient zich namelijk niet alleen tegen de schuld van de zonde te richten, maar ook tegen de 'defiling power' ervan. Eigenlijk bidt de gelovige dus tegen zijn eigen verkeerde begeerten. Op dit punt zien we hoe een dergelijke notie diep ingebed ligt in het geheel van Gurnalls puriteinse overtuiging. Het gebed tegen de resterende zonde kan namelijk pas werkelijk functioneren wanneer de bidder in berouw en geloof tot Christus komt en in gemeenschap

46 *The Christian in Complete Armour* II, 262-272.

47 *The Christian in Complete Armour* II, 288-600; vgl. Zacharias, *Embattled Christian*, 105-112.

48 *The Christian in Complete Armour* II, 329, 345.

met Hem leeft. Binnen de context van deze relatie biedt Gods belofte van hulp een krachtig tegenwicht tegen de zonde, terwijl van daaruit de verantwoordelijkheid van de gelovige om het kwaad daadwerkelijk en totaal te bestrijden niet alleen van onmisbare betekenis is maar ook elan krijgt. We zien ook hier weer dat afhanke-lijkheid en verantwoordelijkheid onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn.⁴⁹

Dat Gurnall aan het gebed een uiterst betekenisvolle plaats toekent, blijkt uit het volgende: zelfs indien een christen het bidden als enig wapen overhoudt, kan hij de duivel nog steeds verslaan:

Indeed the soul never falls fully into his hands till it throws up this duty. (...) Sometimes the city is taken, and the enemy is forced back again, by those in the castle which commands the city. Prayer is like such a castle. Sometimes the Christian hath nothing left him but a spirit of prayer, and with this he beats back the devil out of all his advantages, and wrings out of his hands his new-gotten victories.⁵⁰

Het beeld van de versterkte stad ter omschrijving van de gelovige ziel kwamen we reeds bij eerdere auteurs tegen. Voor Gurnall wijst het kasteel binnen haar muren op de cruciale betekenis van het gebed: zoals de stadsverdediging vanuit het kasteel de binnengevallen vijand kan verjagen, zo drijft de hevig aangevochten maar biddende gelovige de duivel beslissend terug.

Vergelijking Gurnall - Gouge

Aangezien zowel Gurnall als de eerder besproken Gouge een verklaring hebben geschreven van Efeze 6:10-20, is het interessant om beiden aan een kort vergelijkend onderzoek te onderwerpen.

We wijzen eerst op de grote mate van overeenkomst tussen beider analyse van de geestelijke strijd. Hoewel Gurnall slechts een enkele keer direct naar Gouge verwijst, dienen we er rekening mee te houden dat hij invloed van zijn oudere tijdgenoot heeft ondergaan. Deze gedachte wint aan kracht doordat Gurnall in de beschrijving van Satan en diens listen maar ook in de analyse van de geestelijke wapenrusting en de vele geestelijke adviezen die hij zijn lezers geeft, regelmatig dezelfde accenten legt en soms identieke opmerkingen plaatst. Daarbij heeft het geschrift van Gurnall een bijna vier maal zo grote omvang als dat van Gouge, wat aangeeft dat de predikant van Lavenham allerlei aspecten veel uitvoeriger heeft beschreven. We wijzen vooral op de zeer uitgebreide behandeling van het gebed.

We stuiten eveneens op diverse verschillen:

1. Hoewel Gouge in de beschrijving van de vijand beknopter is dan Gurnall, gaat hij veel sterker in op zowel de persoon, de aard en de macht van de tegenstander als op de relatie tussen Satan en zijn demonen. Dit zou erop kunnen wijzen dat Gouge de duivel als een meer te duchten vijand presenteert. Als

⁴⁹ *The Christian in Complete Armour* II, 377, 431, 436-438.

⁵⁰ *The Christian in Complete Armour* II, 501.

we daarbij bedenken dat de predikant van St. Ann Blackfriars minder aan de uiteindelijke triomf refereert dan die van Lavenham, wint deze overweging aan kracht. Toch moeten we ervan uitgaan dat het niet meer dan een accentverschil betreft. Zowel Gouge als Gurnall zijn overtuigd van de slagkracht van Satan, maar geloven ook en vooral in de overwinning van de christenstrijder.

2. Zowel Gouge als Gurnall staan binnen de bespreking van de geestelijke wapenrusting het meest uitgebreid stil bij het schild en het zwaard van de strijder, waarmee zij het puriteinse geloof van diverse kanten belichten. Gouges *The Whole Armour of God* analyseert allerlei kanten van het geloof echter uitgebreider dan Gurnall, zoals de wijze waarop het wordt verkregen, het onderscheid tussen echt en vals geloof en de kwestie van de geloofs zekerheid. Daarbij gaat Gouge ook veel uitgebreider in op de satanische aanvallen die de geloofsovergave proberen te voorkomen, terwijl Gurnall het accent meer legt op verleidingen van gelovigen.

In het kader van de 'vurige pijlen van de boze' geeft Gouge weliswaar aan dat de duivel tot wanhoop tracht te leiden, maar hij werkt dit gegeven nauwelijks uit. Hij noemt kort twee listen: ten eerste stelt de tegenstander dat het geloof te hoog gegrepen is voor zondige individuen; ten tweede wijst hij op de onvolkomenheid ervan. Gurnall gaat op de kwestie van de wanhoop veel uitgebreider in en stelt dat Satan via directe ingevingen van atheïsme en blasfemie de zonde zozeer tracht uit te vergroten dat het zicht op de genade van God wordt verduisterd. Zodoende komt het aspect van spirituele wanhoop bij Gurnall sterker naar voren.

Uit deze beknopte vergelijking tussen de geschriften van Gouge en Gurnall over de spirituele strijd blijkt een aanzienlijke overeenkomst tussen beide auteurs, wat kan wijzen op onderlinge beïnvloeding. Het meest in het oog springende accentverschil is wel dat de auteur van *The Christian in Complete Armour* uitvoeriger aandacht schenkt aan de notie van geestelijke wanhoop dan de schrijver van *The Whole Armour of God*.

Evaluatie

1. Volgens Gurnall is Satan de voornaamste vijand van elke christen. Ook bij hem spitst de duivelse activiteit zich niet zozeer toe op de bredere structuren van samenleving en overheid, maar hoofdzakelijk op de individuele gelovige, zoals in ons onderzoek steeds naar voren komt. Twee accenten zijn bij hem opvallend. In de eerste plaats kiest Satan twee momenten van het christenleven uit als de meest geschikte tijd voor zijn verleidingen: de periode direct na de bekering, als de kracht van de interne zondige begeerten sterk is en de gelovige zich nog onvoldoende heeft gewapend tegen de verleiding; en de periode van het sterfbed, wanneer de gelovige doorgaans op zijn zwakst is en de vijand in korte tijd alles op alles zet. Ten tweede gaat Gurnall bij de bespreking van het geloofsschild uitgebreid in op de verleiding tot spirituele wanhoop.

Hij beschouwt deze zelfs als de voornaamste ‘vurige pijl van de boze’. We kwamen deze verleiding reeds eerder tegen, vooral bij Downname, maar zowel de gedachtegang dat spirituele wanhoop de gevaarlijkste verleiding van de tegenstander vormt als de uitgebreidheid waarmee dit aspect aan de orde wordt gesteld, zijn elementen die bij Gurnall opvallen. Van de ontkenning van Gods bestaan komt de tegenstander bij suggesties die God in een kwaad daglicht plaatsen, om de christenstrijder vervolgens zozeer te benauwen met diens grote hoeveelheid schuld en de te verwachten goddelijke toorn daarover dat hij het zicht op de genade verliest. Bij deze levensgevaarlijke verleiding tekent Gurnall de duivel als een sterke en te geduchte tegenstander. Dit lijkt erop te wijzen dat zich een dubbele ontwikkeling aftekent in de literatuur over geestelijke strijd, die het geloofsgevecht intensiveert: terwijl Satan in kracht wint, wordt de geestelijke wanhoop een reëel gevaar.

2. In *The Christian in Complete Armour* treffen we een bijzondere ambivalentie aan. Enerzijds is de gelovige wedergeboren en derhalve ontrukt aan de macht van duivel en zonde. Deze fundamentele verlossing, die verankerd ligt in de bescherming van de Vader, de verzoening en voorbede van Christus en de kracht van Gods Geest, biedt perspectief op de uiteindelijke overwinning. Tegelijk neemt Gurnall de kracht van de vijanden en de ernst van hun listen serieus. Bovendien vormen de ‘remaining corruptions’ in de gelovige zelf een belangrijke invalspoort voor de tegenstander om gevaarlijk op te rukken. Zo ontstaat het beeld van een intensieve geestelijke strijd, waarin de gelovige niet alleen Satans verleidingen dient te weerstaan maar ook zijn eigen zondige begeerten dient te bestrijden. Dit kan ook in Gurnalls optiek alleen gebeuren vanuit de gedisciplineerde omgang met de bijbel en de gelovige concentratie op Gods heilsbeloften.

Dezelfde dubbelheid die Gouge tekent in de relatie tussen Gods genade en de verantwoordelijkheid van de christenstrijder, treffen we aan bij Gurnall. Hoewel God de vernieuwde mens inschakelt bij de uitwerking van het christenleven, betekent deze eigen verantwoordelijkheid van de gelovige geen autonomie, zodat zij los van God en de heilsmiddelen zou kunnen functioneren. Integendeel: de christenstrijder kan slechts goed strijden in afhankelijkheid van God. Deze samenhang komt vooral naar voren bij de bespreking van de geestelijke wapenrusting. Haar hemelse herkomst geeft aan dat de strijder het gevecht niet met eigen middelen tot een goed einde kan brengen, terwijl ze alleen maar effectief is indien de strijder haar actief gebruikt. De genoemde samenhang komt tot een hoogtepunt in Gurnalls bespreking van het gebed. Juist het gebed maakt duidelijk dat de gelovige bij de hantering van de uitrusting volstrekt afhankelijk is van God, maar ook dat de christenstrijder vanuit een biddende houding geroepen is om de geestelijke strijd consciëntieus aan te gaan.

John Owen (1616-1683)

HET GEESTELIJKE CONFLICT ALS PSYCHOLOGISCHE ZELF-STRIJD IN TRINITARISCH KADER

Inleiding

In het onderzoek naar de geestelijke strijd binnen de puriteinse spiritualiteit verdient ook John Owen een plaats en wel om twee redenen. Ten eerste was hij één van de vooraanstaande Engelse theologen van de zeventiende eeuw en één van de belangrijkste representanten van de puriteinse beweging.¹ Samen met de vroege vertegenwoordiger van het Puritanisme, Perkins, kunnen we hem tot de invloedrijkste spirituele schrijvers van deze stroming rekenen. Ten tweede heeft hij diverse geschriften gepubliceerd die of expliciet het geestelijke conflict aan de orde stellen of hiervoor aandacht vragen binnen de context van theologische loci, zoals de pneumatologie of de zondeleer. De desbetreffende geschriften zullen verderop in dit hoofdstuk aan een analyse worden onderworpen.

Owenonderzoek

Hoewel Owen dus als een belangrijke vertegenwoordiger van de puriteinse stroming kan worden beschouwd, heeft men zijn theologie en spiritualiteit tot laat in de vorige eeuw nauwelijks onderzocht.² De laatste decennia is het Owenonderzoek echter aanzienlijk geïntensiveerd, waarbij men vooral zijn systematisch-theologische opvattingen in kaart heeft gebracht. Zijn Schriftvisie en -uitleg, zijn theologische methodologie, triniteitsleer, verbondsleer, christologie, verzoenings- en rechtvaardigingsleer, pneumatologie, genadeleer en antropologie zijn achtereenvolgens door verschillende onderzoekers bestudeerd.³ Er verschenen studies op

1 C.R. Trueman, *John Owen: Reformed Catholic, Renaissance Man*, Aldershot 2007, 1, 5-12, 127-128.

2 Hierbij noemen we vooral het onderzoek van D.D. Wallace, *The Life and Thought of John Owen to 1660: A Study of the Significance of Calvinist Theology in English Puritanism*, dissertatie Universiteit Princeton, 1965. Deze studie heeft nog steeds betekenis vanwege het overzicht van Owens theologie in de context van zijn tijd.

3 J.I. Packer, 'John Owen on Communication from God', in: idem, *A Quest for Godliness: The Puritan Vision of the Christian Life*, Wheaton 1990, 81-97; H.M. Knapp, *Understanding the Mind of God: John Owen and Seventeenth-Century Exegetical Methodology*, dissertatie Calvin Theological Seminary, 2002; S. Rehnman, *Divine Discourse: The Theological Methodology of John Owen*, Grand Rapids 2002; C.R. Trueman, *The Claims of Truth: John Owen's Trinitarian Theology*, Carlisle 1998; A.J. Spence, 'John Owen and Trinitarian Agency', *Scottish Journal of Theology* 43, (1994), 157-173; D.W. Wong, *The Covenant Theology of John Owen*, dissertatie Westminster Theological Seminary, 1998; R.K.M. Wright, *John Owen's Great High Priest: The Highpriesthood*

het snijvlak van theologie en spiritualiteit over zijn opvattingen omtrent de zonde, over de plaats van de gemeenschap met God en Christus alsook over het avondmaal en het christelijke leven,⁴ terwijl op spiritueel terrein zijn leer omtrent de geloofs zekerheid en de doding van de zonde (*mortification*) is onderzocht.⁵

Uit het tot nog toe gedane onderzoek selecteren we enkele relevante resultaten. De studies van Rehnman en Trueman hebben de theoloog Owen neergezet als een Engelse vertegenwoordiger van de postreformatorische, internationale beweging van de Gereformeerde Orthodoxie. Zijn theologische loopbaan besloeg een aanzienlijk deel van de periode die wel getypeerd is als de tijd van de *High Orthodoxy*, wat betekent dat zijn theologisch denken, evenals dat van vele tijdgenoten, een scholastieke vormgeving bezat.⁶ Naast de invloed van deze op de middeleeuwen teruggaande onderzoeksmethode kunnen we wijzen op de betekenis van Owens humanistische, reformatorische en vroegkerkelijke bronnen, waarbij op het laatste vlak Augustinus toonaangevend genoemd kan worden.⁷ Zoals vele orthodox-

of Christ in the Theology of John Owen (1616-1683), dissertatie Universiteit Denver, 1989; C.R. Trueman, 'John Owens Dissertation on Divine Justice: An Exercise in Christocentric Scholasticism', *Calvin Theological Journal* 33, (1998), 87-103; S.B. Ferguson, 'John Owen and the doctrine of the person of Christ', in: idem, e.a., *John Owen: The Man and his Theology*, Darlington/Phillipsburg 2002, 69-101; R.W. Daniels, *The Christology of John Owen*, Grand Rapids 2004; A.J. Spence, *Incarnation and Inspiration: John Owen and the Coherence of Christology*, Edinburgh 2007; A.C. Clifford, *Atonement and Justification: English Evangelical Theology 1640-1790: An Evaluation*, Oxford 1990; R.W. de Koeijer, 'Pneumatologia'. Enkele aspecten van de leer van de Heilige Geest bij de puritein John Owen (1616-1683), *Theologia Reformata* 34, (1991), 226-246; S.B. Ferguson, 'John Owen and the doctrine of the Holy Spirit', in: idem, e.a., *John Owen: The Man and his Theology*, 101-131; R.M. Hawkes, *The Logic of Grace in John Owen, D.D.: An Analysis, Exposition and Defence of John Owens Puritan Theology of Grace*, dissertatie Westminster Theological Seminary, 1987; G.J. McGrath, *Puritans and the Human Will: Voluntarism within Mid-Seventeenth Century English Puritanism as seen in the Works of Richard Baxter and John Owen*, dissertatie Universiteit Durham, 1989.

- 4 S.M. Griffiths, *Redeem the Time: Sin in the Writings of John Owen*, Fearn 2001; J.I. Packer, 'The Spirituality of John Owen', in: idem, *A Quest for Godliness*, 191-218; J.J. Won, *Communion with Christ: An Exposition and Comparison of the Doctrine of Union and Communion with Christ in Calvin and the English Puritans*, dissertatie Westminster Theological Seminary, 1989; P. de Vries, 'Die mij heeft liefgehad'. De betekenis van de gemeenschap met Christus in de theologie van John Owen (1616-1683), Heerenveen 1999; 'Union and Communion with Christ in the Theology of John Owen', *Reformed Theological Journal* 15, (1999), 77-96; J.I. Packer, 'A Puritan Perspective: Trinitarian Godliness according to John Owen', in: T. George (ed.), *God the Holy Trinity: Reflections on Christian Faith and Practice*, Grand Rapids 2006, 91-108; K.M. Kopic, *Communion with God: The Divine and the Human in the Theology of John Owen*, Grand Rapids 2007; idem, 'Introduction: Worshiping the Triune God: The Shape of John Owens Trinitarian Spirituality', in: *Communion with the Triune God*, by John Owen, ed. idem, J. Taylor, Wheaton 2007, 17-46; B.K. Kay, *Trinitarian Spirituality: John Owen and the Doctrine of God in Western Devotion*, Milton Keynes/Waynesboro 2007; H. Burger, *Being in Christ: A Biblical and Systematic Investigation in a Reformed Perspective*, Eugene 2009, 30-85 (hoofdst. 2: John Owen); J.D. Payne, *John Owen on the Lord's Supper*, Edinburgh 2004; S.B. Ferguson, *John Owen and the Christian Life*, Edinburgh 1987.
- 5 J.R. Beeke, *Assurance of Faith: Calvin, English Puritanism, and the Dutch Second Reformation*, New York 1991, 213-263; R.C. Gleason, *John Calvin and John Owen on Mortification: A Comparative Study in Reformed Spirituality*, New York 1995; K.M. Kopic, 'Introduction: Life in the Midst of Battle: John Owen's Approach to Sin, Temptation, and the Christian Life', in: *Overcoming Sin and Temptation: Three Classic Works by John Owen*, eds. idem, J. Taylor, Wheaton 2006, 23-35.
- 6 R.A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725*, Volume I: Prolegomena to Theology, Grand Rapids 2003, 73-81. Muller typeert deze periode, 1640-1725, als een tijd van bewerking, consolidatie en verdediging: door de discussie met, enerzijds, oude oponenten, zoals rooms-katholieken en lutheranen, anderzijds nieuwe, zoals arminianen en socinianen, voelde men zich gedrongen om in academische context allerlei reformatorische opvattingen nader te preciseren in het veld van de theologische taal en de leerstellige onderscheidingen.
- 7 S. Rehnman, 'John Owen: A Reformed Scholastic at Oxford', in: W.J. van Asselt, E. Dekker (eds.), *Reformation and Scholasticism: An Ecumenical Enterprise*, Grand Rapids 2001, 181-203; idem, *Divine Discourse*, 21-45; Trueman, *Reformed Catholic, Renaissance Man*, 5-35.

gereformeerde theologen uit die tijd had Owen eclecticische trekken en weerspiegelde hij de tendens om datgene te selecteren uit het traditionele en eigentijdse denken wat hij kon integreren binnen de kaders van zijn reformatorisch-puriteins georiënteerde gedachtegoed.

Daarnaast valt de typisch piëtistisch-puriteinse verbinding op tussen Owens orthodox-gereformeerde theologische positie en zijn spiritualiteit, waarin de persoonlijke, gevoelvolle omgang met God en de praktische levensheiliging centraal staan.⁸ Kern van deze vroomheid vormt de *unio cum Christo*,⁹ een notie die Owen verbindt met de brede spirituele traditie van de westerse kerk, waarin het augustijnse accent op de genade en de bernardijnse bruidsmystiek met elkaar verbonden waren geraakt.¹⁰ We kunnen dit punt ook aldus formuleren: Owen is wel gepresenteerd als een 'anthroposensitive' theoloog, omdat zijn theologische reflectie van meet af aan verweven is met antropologische belangen en implicaties. Dit betekent dat zijn principiële gerichtheid op God niet losstaat van de daaruit voor het mens-zijn voortkomende consequenties. Zoals bij de gehele puriteinse stroming, gaat het ook bij deze vertegenwoordiger om een wederkerige relatie tussen theologie en praktijk, *doctrina* en ervaring, goddelijke activiteit en menselijke reactie.¹¹

Leven en geschriften

John Owen werd in 1616 te Stadham geboren.¹² Hij studeerde aan de universiteit te Oxford, die hij in 1637, onder invloed van een groeiende antipuriteinse sfeer, verliet. Na zijn verblijf als huispredikant in twee adellijke gezinnen vestigde hij zich in 1642 te Londen. Van 1643-1651 was Owen respectievelijk predikant te Fordham en Coggeshall. In die laatste periode is een aantal zaken van belang. Zo wisselde hij de presbyteriaanse visie op het kerkbestuur uit één van zijn eerste geschriften in voor een congregationalistische.¹³ Ook nam zijn invloed gaandeweg

8 D.M. King spreekt van een 'Puritan affective mysticism' ('The Affective Spirituality of John Owen', *Evangelical Quarterly* 68, (1996), 226, 232). Trueman geeft expliciet aan dat hij de puriteinse, ervaringsgerichte dimensie van Owens denken niet medebepalend acht voor diens positie als orthodox-gereformeerd theoloog, wat blijkt uit zijn weglating van de term in de titel van zijn studie (*Reformed Catholic, Renaissance Man*, 5). Hoewel een uitsluitend theologische analyse van Owen mogelijk is en zicht geeft op diens plaats binnen de zeventiende-eeuwse, West-Europese beweging van de Gereformeerde Orthodoxie, krijgen we hiermee geen volledig beeld. Dit verschijnt pas wanneer zijn sterk geaccentueerde ervaringsgerichte spiritualiteit en haar verwevenheid met zijn theologie in beeld worden gebracht, zoals de bij noot 4 aangegeven onderzoeken van Kapic en Kay duidelijk maken. De eigen bijdrage van de puriteinse beweging ligt volgens onze opvatting immers voornamelijk in de spirituele applicatie en uitwerking van de orthodox-gereformeerde positie. Zie hiervoor de inleiding.

9 Zie hiervoor: Won, *Communion with Christ*, 258-291; De Vries, 'Die mij heeft liefgehad', passim; Kapic, *Communion with God*, 176-193; Kay, *Trinitarian Spirituality*, 145-169; Burger, *Being in Christ*, 65-75.

10 A. Zumkeller, 'The Spirituality of the Augustinians', in: J. Raitt, B. McGinn, J. Meijendorf (eds.), *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation*, New York 1988, 63-74; A. de Reuver, *Verborgene Omgang. Sporen van spiritualiteit in Middeleeuwen en Nadere Reformatie*, Zoetermeer 2002, 21-54; M. Schrama, 'Mystiek in de Augustijnenorde. Een overzicht tot de 17^e eeuw', in: J. Baers e.a., *Encyclopedie van de Mystiek. Fundamenten, tradities, perspectieven*, Kampen/Tielt 2003, 603-621.

11 Kapic, *Communion with God*, 33-34, 107-146.

12 Voor Owens leven vooral: P. Toon, *God's Statesman: The Life and Work of John Owen*, Exeter 1971; *Oxford Dictionary of National Biography*, s.v. 'Owen, John'.

13 Zie voor de eerstgenoemde visie: *The Duty of Pastors and People distinguished* (1643); voor de laatstgenoemde opvatting: Eshcol, *A Cluster of the Fruit of Canaan* (1647).

toe. In 1646 ontving hij de eerste uitnodiging om voor het Britse Lagerhuis te preken en tijdens de tweede Engelse burgeroorlog, die in 1648 begon, kreeg hij contact met Oliver Cromwell, de latere staatsman. Owens vroege theologische geschriften beleden overtuigd de orthodox-gereformeerde positie, zoals tot uiting kwam in de uitvoerige weerlegging van het arminianisme in zijn eerste publicatie uit 1643, en in zijn verdediging van de particuliere verzoeningsleer in twee andere vroege werken.¹⁴

De jaren vijftig waren Owens meest invloedrijke periode. In 1651 werd hij zowel decaan (*dean*) als vice-kanselier (*vice-chancellor*) van de universiteit van Oxford.



John Owen

14 Tegen het arminianisme: *A Display of Arminianism*. Voor de beperkte verzoeningsleer: *Salus Electorum, Sanguis Jesu: or, The Death of Death in the Death of Christ* (1647); *Of the Death of Christ, the Price He paid* (1650).

Hij ging voor in de universiteitskerk en bereikte de studenten rechtstreeks met een verkondiging waarin het thema van de geestelijke strijd ruimschoots aandacht kreeg. Owen speelde ten tijde van Cromwell niet alleen een rol als adviseur voor kerkelijke zaken, maar kreeg ook een steeds voornamer positie binnen congregationalistische kring. Behalve over de geestelijke strijd verschenen in de jaren vijftig andere, vooral polemische publicaties van zijn hand.¹⁵ Afzonderlijke vermelding verdienen een spiritueel geschrift uit 1657: *Of Communion with God the Father, Son and Holy Ghost*, dat de gelovige omgang met de drie-enige God analyseert en een bijbelse theologie in het Latijn uit 1661 (*Theologoumena Pantodapa*).

Na het herstel van de monarchie in 1660 verdween Owen grotendeels van het publieke toneel en werd hij meer nog dan voorheen de geestelijke leider van de congregationalisten, verdedigde hun kerkelijke positie en drong aan op tolerantie van de overheid. In woord en geschrift gaf hij leiding aan de opbouw van deze gemeenten, waarbij hij het aan kracht winnende rooms-katholicisme zag als een bedreiging voor het protestantse karakter van kerk en natie.¹⁶ In deze laatste periode van Owens leven verschenen vooral geschriften die geestelijke leiding geven aan het geloofsleven. Daarbij kunnen we onderscheid maken tussen commentaren op diverse Schriftgedeelten, waaronder zijn uitgebreide verklaring van de brief aan de Hebreeëën, systematische geschriften over christologie, pneumatologie en rechtvaardiging en werken die de praktijk van het christenleven aan de orde stellen.¹⁷ In deze laatste categorie kwamen opnieuw twee geschriften op de markt over de geestelijke strijd. In de jaren zeventig werd Owen voorganger van een kleine congregationalistische gemeente te Londen, waar hij overleed op 24 augustus 1683.

Publicaties over de geestelijke strijd

We richten ons nu op een vijftal geschriften waarin Owen geheel of gedeeltelijk het thema van de geestelijke strijd aan de orde heeft gesteld en vermelden deze in chronologische volgorde. De eerste twee werken dateren uit de tijd dat hij aan de

15 Tegen arminiaans getinte opvattingen van John Goodwin (1594-1665) publiceerde Owen in 1654: *The Doctrine of the Saints' Perseverance*. Ter weerlegging van het aan invloed winnende socianisme schreef hij het scholastiek getinte werk: *A Dissertation of Divine Justice* (1653) en *Vindiciae Evangelicae: or, The Mystery of the Gospel vindicated* (1655), terwijl hij in *Of the Death of Christ, and of Justification* (1655), een aanhangsel bij het laatstgenoemde geschrift, opnieuw in discussie ging met Richard Baxter. Ten aanzien van de Schriftleer schreef hij zowel tegen de quakers als tegen afwijkende opvattingen in wetenschappelijke kring: *Pro Sacris Scripturis Exercitationes adversus hujus Temporis Fanaticos* (1658); *Of the Divine Original, Authority, Self-Evidencing Light, and Power of the Scriptures* en *Of the Integrity and Purity of the Hebrew and Greek Text of the Scripture* (1659).

16 Diverse geschriften heeft Owen aan de verhouding tot Rome gewijd. De eerste reeks verscheen in 1662-1663, de laatste in de jaren 1679-1683.

17 De commentaar op de Hebreeënbrief, *Exercitationes on the Epistle to the Hebrews* (1668-1684), werd in vier afzonderlijke folio's gepubliceerd. Zie ook zijn *A Practical Exposition upon Psalm CXXX* (1668). Over de christologie heeft Owen in drie werken geschreven waarvan twee postuum werden gepubliceerd: *A Declaration of the Glorious Mystery of the Person of Christ* (1678); *Meditations and Discourses on the Glory of Christ* (1684) en *Meditations and Discourses on the Glory of Christ applied* (1691). De pneumatologie heeft hij in een vijftal geschriften geanalyseerd, waarvan de eerste: *Pneumatologia: or, A Discourse concerning the Holy Spirit* (1674), een uitgebreide diepte-analyse geeft van de vernieuwende activiteit van de Geest. Enkele jaren later verscheen het geschrift over de rechtvaardiging: *The Doctrine of Justification by Faith* (1677).

universiteit van Oxford was verbonden: *Of the Mortification of Sin in Believers* (1656) en *Of Temptation: The Nature and Power of it* (1658). In de tweede periode van zijn leven, na het herstel van de monarchie, verschenen: *The Nature, Power, Deceit and Prevalency of the Remainders of Indwelling Sin in Believers* (1667), het uitvoerige geschrift over de Heilige Geest: *Pneumatologia: or, A Discourse concerning the Holy Spirit* (1674). Postuum werd *A Treatise of the Dominion of Sin and Grace* (1688) gepubliceerd.¹⁸

In dit verband verdient een drietal algemene aspecten aandacht. Ten eerste vindt de meerderheid van deze geschriften zoals inmiddels gebruikelijk haar oorsprong in preken. Werd het Oxfordse het publiek van hoorders gevormd door studenten aan de universiteit, de context van twee later verschenen geschriften moeten we zoeken in de gemeenten waar Owen na het herstel van de monarchie werkte. *Pneumatologia* neemt binnen deze pastorale context een eigen plaats in door de Geest te verbinden met wedergeboorte en spiritueel leven, maar op systematisch-theologische wijze ook de toenmalige discussie over de aard van het christelijke leven te verdisconteren.

Ten tweede valt op dat Owen het spirituele conflict in deze vijf geschriften voornamelijk tekent als een strijd tegen de zonde. Terwijl hij in *Of Temptation* slechts gedurende enkele bladzijden ingaat op de positie van Satan in de geestelijke verleidingen en in de overige geschriften alleen terloops verwijst naar duivel en wereld, beschrijft hij de aard, omvang en strategie van de zonde daarentegen uitgebreid. Weliswaar maken de incidentele verwijzingen naar Satan en de wereld duidelijk hoezeer de zonde gerelateerd is aan deze tegenstanders van de gelovige, maar het sterke accent op de confrontatie met de zonde is zonder meer opvallend.

In de derde plaats beschrijft Owen het conflict met de zonde vooral als een individueel en existentieel gebeuren, al blijft het geestelijke conflict niet tot deze componenten beperkt. In zijn studie over Owens zondeleer heeft de Engelse onderzoeker S.M. Griffiths aangegeven hoe Owen eveneens de realiteit van de zonde in kerk en samenleving aan de orde heeft gesteld, vooral in zijn preken voor het parlement. Op maatschappelijk terrein verwees hij naar corrupte bestuurders, naar de ingrijpende gevolgen van de Engelse burgeroorlog voor de onderlinge verhoudingen tussen burgers, naar een gebrek aan doorwerking van het evangelie onder diverse lagen van de bevolking die tot uiting kwam in een 'wereldse' levensstijl, en, na het herstel van de monarchie, naar overheidsrepressie van de dissenters, naar de opkomst van een modern, niet-gereformeerd wetenschappelijk

18 Wing, 0785 (*Of the Mortification of Sin in Believers*), 0782 (*Of Temptation*), 0774 (*The Nature, Power, Deceit and Prevalency of the Remainders of Indwelling Sin*), 0793 (*Pneumatologia*), 0812 (*A Treatise of the Dominion of Sin and Grace*). We raadpleegden: *The Works of John Owen*, ed. W.H. Goold, London 1850-1853. Op grond van de verschijningsdata van deze publicaties lijkt Owen evenzo goed besproken te kunnen worden in de periode 1660-1688. Toch hebben we ervoor gekozen hem een plaats te geven in de periode 1625-1660. Het eerstgenoemde geschrift, *Of the Mortification of Sin in Believers*, en in mindere mate *Of Temptation* gaan rechtstreeks in op de geestelijke confrontatie, terwijl twee van de drie geschriften na 1660, *Pneumatologia* en *A Treatise of the Dominion of Sin and Grace*, niet direct de geestelijke strijd bespreken, maar de spirituele context analyseren waarbinnen het gevecht zich afspeelt. Zodoende blijft alleen *The Nature, Power, Deceit and Prevalency of Indwelling Sin in Believers* over en dit werk gaat grotendeels in op de positie van de zonde. Op grond van deze overwegingen menen we dat het goed mogelijk is om Owen aan het einde van de periode die voorafgaat aan het herstel van de monarchie te plaatsen.

denken in hogere kringen en naar groeiende immoraliteit onder het volk. Op kerkelijk gebied zag hij de zonde vooral naar voren komen in vormen van dwaalleer binnen de muren van de Engelse staatskerk als het arminianisme of daarbuiten als het socinianisme, of bij de quakers en de rooms-katholieken. Niettemin erkent Griffiths dat zonde, geestelijke strijd en heiligheid in Owens geschriften een sterk individuele toespitsing krijgen en geeft hij aan dat Owen primair een pastor was die aandacht voor de individuele mens en zijn geestelijke ervaring een overheersende plaats gaf.¹⁹

Dat het conflict met de zonde bij Owen vooral een persoonlijke toespitsing krijgt, valt bij een globale lezing van zijn publicaties direct op. Daarom zullen we in ons onderzoek naar de geestelijke strijd de relatie tussen zonde en individu nader analyseren, waarbij we voor de bredere verbanden verwijzen naar de studie van Griffiths.

Verbond en heilsorde

Aangezien Owens opvattingen over het geestelijke conflict verweven zijn met het geheel van zijn theologische ideeën in zijn diverse geschriften, schetsen we eerst de verbondsléer en de heilsorde als de meest directe verbanden waarbinnen dit thema bij hem geplaatst dient te worden.

De orthodox-gereformeerde theologische positie typeerde de verhouding tussen God en de eerste mensen in het paradijs als een werkverbond, waarin Gods belofte van zegen aan Adam afhankelijk werd gemaakt van diens strikte gehoorzaamheid.²⁰ Toen de zonde dit verbond verbrak, trad het genadeverbond tussen God en de nu zondige mens in werking, waarmee werd aangegeven dat hun verhouding niet definitief verbroken kon worden. Om dit te garanderen, geloofden diverse orthodox-gereformeerde theologen in het verbond der verlossing (*pactum salutis*) dat voor het begin van de tijd tussen de Vader en de Zoon was gesloten.²¹ Op deze wijze kwam het genadeverbond in de geschiedenis onder het bestuur van Gods eeuwige verkiezing te staan. Via dit verbond trad God in contact met de zondige mens en wekte hem op tot geloof waarbij Hij zijn genade realiseerde

19 Griffiths, *Redeem the Time*, 100-143, 146-193, 204, 206. Het is hiermee dan ook niet in overeenstemming als de auteur de lijnen naar kerk en samenleving uitgebreider analyseert dan die naar de individuele gelovige.

20 Voor de orthodox-gereformeerde verbondsléer: S. Strehle, *Calvinism, Federalism, and Scholasticism: A Study of the Reformed Doctrine of Covenant*, Bern/New York 1988, 215vv; L.D. Bierma, 'The Role of Covenant Theology in Early Reformed Orthodoxy', *Sixteenth Century Journal* 21, (1990), 453-462; C. Graafland, *Van Calvijn tot Comrie. Oorsprong en Ontwikkeling van de leer van het verbond in het Gereformeerd Protestantisme, deel 3 & 4*, Zoetermeer 1994, 11-107; deel 5 & 6, Zoetermeer 1996, 11-87; W.J. van Asselt, *Johannes Coccejus. Portret van een zeventiende-eeuws theoloog op oude en nieuwe wegen*, Heerenveen 1997, 95-96, 187-202; *The Federal Theology of Johannes Coccejus (1603-1669)*, Leiden/Boston 2001, 248-269; 'Christus Sponsor. Een bijdrage tot de geschiedenis van het coccejanisme', *Kerk en Theologie* 53, (2002), 108-124; R.A. Muller, *After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition*, Oxford 2003, 175-189.

21 Voor het *pactum salutis*: B. Loonstra, *Verkiezing-Verzoening-Verbond. Beschrijving en beoordeling van de leer van het pactum salutis in de gereformeerde theologie*, 's Gravenhage 1990; Van Asselt, *Johannes Coccejus*, 213-227; *The Federal Theology of Johannes Coccejus*, 219-246; 'Christus Sponsor', 113vv. Een recent onderzoek naar de invloed van het *pactum salutis* op de christologie van de puritein Thomas Goodwin is: M. Jones, *Why Heaven Kissed Earth: The Christology of Thomas Goodwin (1600-1680)*, dissertatie Universiteit Leiden, 2009.

in diens geloofsreactie. Het resultaat van dit eenzijdige, hemelse initiatief was dus een tweezijdige liefdesrelatie.

De puriteinen namen de opvatting dat het genadeverbond onder beheersing stond van de eeuwige verkiezing weliswaar over, maar verbonden het sterk met de eigen verantwoordelijkheid van de mens, zowel in het appel tot geloof als in de omgang met God. Het genadeverbond vormde niet alleen het kader waarin de onverbrekelijke liefdesverhouding van God tot zijn volk tot uiting kwam, maar bood ook de ruimte om de gelovige en zijn existentiële reactie ruimschoots aandacht te geven.²² Toegespitst op de thematiek van ons onderzoek fungeert Gods genadeverbond bij Owen daarmee als het kader waarbinnen de triomf van Christus over de zonde de richting van het spirituele conflict bepaalt, maar ook als de ruimte waarin de menselijke verantwoordelijkheid in de strijd voluit gewicht krijgt.

Maar het genadeverbond was in de Gereformeerde Orthodoxie ook de bedding waarbinnen de *ordo salutis* gestalte kreeg. Zoals diverse van zijn geschriften aan-geven, concentreert Owens theologie zich op de verschillende elementen van deze orde.²³ Hoewel hij in reactie op het toenemende moralisme uitgebreid aandacht geeft aan de beslissende betekenis van de spirituele vernieuwing door Gods Geest, geworteld in de wedergeboorte van het hart en tot uiting komend in de heiliging van het leven, beschouwt hij de geloofsgemeenschap met Christus als het centrale punt van de heilsorde.²⁴ De heilshistorische vereniging die Christus bij zijn incarnatie met het menselijke geslacht is aangegaan, krijgt in de onderdelen van de *ordo salutis* een subjectieve uitwerking: 'roeping', 'wedergeboorte' en 'geloof' zijn bedoeld om de unie met Christus in het leven van mensen existentieel gestalte te geven. Op haar beurt vormt deze unie weer de basis voor de rechtvaardiging en de levensheiliging. Unie met Christus, wedergeboorte en levensheiliging hangen dan ook nauw met elkaar samen.²⁵

Wedergeboorte en heiliging

Binnen de heilsorde zijn wedergeboorte en heiliging dus van eminent belang voor zowel de positie van de zonde als de strijd ertegen.

22 Voor de puriteinse verbondsleer: R.A. Muller, 'Covenant and Conscience in English Reformed Theology: Three Variations on a 17th Century Theme', *Westminster Theological Journal* 42, (1980), 308-334; M. McGiffert, 'Grace and Works: The Rise and Division of Covenant Divinity in Elizabethan Puritanism', *Harvard Theological Review* 75, (1982), 463-502; 'The Perkinsian Moment of Federal Theology', *Calvin Theological Journal* 29, (1994), 117-148; Von Rohr, *Covenant of Grace in Puritan Thought*; Graafland, *Van Calvijn tot Comrie*, deel 3 & 4, 111-315; Wong, *Covenant Theology of John Owen*; P. de Vries, *Een vast verbond. De visie van de puriteinen op het verbond*, Houten 2001. Zie voor Owens verbondsleer vooral zijn uitleg van de Hebreeënbrieff.

23 Wallace, *Puritans and Predestination*, 150-151: 'Owens theology both defended the main points of the Calvinism of Dort and revolved around the main topics of the order of salvation that has been seen as long dominant in the reformed theology of England'. Zie hiervoor de noten 14, 15 en 17.

24 Vooral in zijn geschriften over de christologie komt dat naar voren. Terwijl hij in *Of Communion with God the Father, Son and Holy Ghost* (1657) de geloofsomgang met Christus een plaats geeft binnen de gemeenschap met de drie-enige God, schenkt hij later meer expliciet aandacht aan de gemeenschap met de persoon en het werk van Christus. Voor Owens christologische geschriften: noot 17.

25 Zie voor deze aspecten: De Koeijer, 'Pneumatologia', 244.

Owens visie op de mens is via de Gereformeerde Orthodoxie beïnvloed door de zogenaamde Aristotelische ‘faculty psychology’, die de menselijke ziel globaal onderverdeelt in de vermogens van verstand, wil en gevoel. Deze klassieke antropologisch-psychologische opvatting was door middeleeuwse theologen in christelijke zin bewerkt tot de ‘faculty psychology of Christian Aristotelianism’,²⁶ zoals in de loop van de christelijke traditie ook ten aanzien van andere opvattingen van de Griekse filosoof een omwerkingsproces plaatsvond. De Gereformeerde Orthodoxie, waarvan Owen als een Engelse vertegenwoordiger geldt, nam deze indeling over, die ook in het vroegmoderne Engeland en binnen de puriteinse beweging breed werd geaccepteerd.²⁷ Bij Owen spelen echter ook bijbels-reformatische noties van de menselijke constitutie mee, zoals de onderscheiding tussen geest, hart en vlees. Zijn visie op het mens-zijn vormt dus een amalgaam van bijbelse en scholastieke elementen.²⁸

Ook Owens antropologisch-psychologische opvattingen gaan uit van bovengenoemde driedeling, waarbij hij een centrale plaats heeft ingeruimd voor het verstand (*mind*) als het leidinggevende aspect van de menselijke ziel dat externe objecten via de zintuigen of het voorstellingsvermogen recipieert, deze als goed of kwaad aanduidt en aan de wil (*will*), het tweede vermogen (*faculty*) van de menselijke ziel, voorlegt.²⁹ Wanneer het verstand bij zijn receptieve activiteit ten prooi valt aan misleiding, heeft dat vanzelfsprekend ingrijpende gevolgen voor de wil en het gevoel of de emoties (*affections*), de derde hoofdcomponent:

That nothing in the soul, nor the will and affections, can will, desire, or cleave unto any good, but what is presented unto them by the *mind*, and as it is presented. (...) so where the mind is *practically* deceived, or any way captivated under the power of prejudices, the will and the affections can no way free themselves from entertaining that *evil* which the mind hath perversely assented unto.³⁰

De wil is eveneens van cruciale betekenis voor de ziel, want zij beslist over het oordeel van het verstand en bepaalt daarmee de reactie van het gevoel. Zodoende is haar keuze van doorslaggevende betekenis voor het totale menselijke handelen, waardoor de morele zijde van het menselijke leven sterker met de wil wordt verbonden dan met het verstand. Ook al neemt het gevoel bij Owen een eigen plaats in, het staat sterk onder beheersing van de koers die de beide andere vermogens van de ziel inslaan. Wel kunnen de ‘affections’ binnen het wederzijdse verkeer in de ziel invloed uitoefenen. Zoals de primaire beïnvloeding van het verstand naar de wil loopt en via de wil naar het gevoel, zo is er ook sprake van een omgekeerde beweging: het gevoel kan invloed uitoefenen op de wil en zo op het verstand inwerken.³¹

26 Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics* I, 355.

27 Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics* I, 356; Cohen, *God's Caress*, 25.

28 Cohen beschouwt dit als wezenlijk voor alle puriteinen: ‘Grafting the two models together yielded a hybrid that combined scriptural concepts with the psychology's categories’ (*God's Caress*, 26).

29 *Works of John Owen III (Pneumatologia)*, 250-252; vgl. Cohen, *God's Caress*, 29.

30 *Works of John Owen III*, 281.

31 Vooral: *Works of John Owen I (Meditations and Discourses on the Glory of Christ, 1684)*, 401.

In een uitgebreide antropologisch-psychologische analyse beschrijft Owen hoe de zonde, voordat de wedergeboorte realiteit wordt, de verschillende componenten van de menselijke ziel domineert. Het verstand wordt beheerst door spirituele duisternis en verblinding (*spirituall darkness and blindness*). Owen typeert de corruptie van het verstand als een natuurlijk onvermogen (*natural impotency*) het evangelie geestelijk te verstaan, maar ook als morele onmacht (*moral impotency*), waarbij het een constante antipathie tegen het evangelie koestert. De keuze van het verstand bepaalt de richting van de overige vermogens van de ziel.³² Om aan te geven dat niet-wedergeboren mensen ook op de terreinen van wil en gevoel door de zonde worden beheerst, gebruikt Owen de metafoor van de 'geestelijke dood' (*spiritual death*). Sinds de zondeval mist de mens principieel het geestelijke leven met God, waardoor het vermogen en de wil om God te dienen afwezig zijn. Sterker nog: de mens verzet zich in vijandschap tegen Gods wil.³³

De menselijke ontaarding heeft een zo ingrijpend karakter dat men haar niet kan herstellen door een puur uiterlijke hervorming of welke vorm van morele overtuigingskracht (*moral suasion*) dan ook die de geloofsbeslissing in handen van het individu legt. Slechts een spirituele vernieuwing van binnenuit, als werk van Gods Geest, brengt reële verandering, aangeduid als 'wedergeboorte' (*regeneration*):

(...) the infusion of a new, real, spiritual principle into the soul and its faculties, of spiritual life, light, holiness, and righteousness, disposed unto and suited for the destruction or expulsion of a contrary, inbred, habitual principle of sin and enmity against God, enabling unto all acts of holy obedience, and so in order of nature antecedent unto them (...).³⁴

Toegepast op de diverse onderdelen van de ziel betekent dit een verlichting (*illumination*) van het verstand, waardoor de geestelijke realiteiten van het evangelie op een geestelijke wijze kunnen worden onderscheiden. Vervolgens geeft de auteur het nieuwe geestelijke principe vooral een plaats in de wil, waardoor halsstarheid en onwilligheid worden ingewisseld voor vrijwillige gehoorzaamheid. Uit

32 *Works of John Owen* III, 249, 267, 269-271.

33 *Works of John Owen* III, 287-297. Naast de typering van de menselijke verworping als 'duisternis' en 'geestelijke dood' komen we bij Owen ook de omschrijving tegen dat niet-gelovigen onder de macht van de zonde leven. Zie daarvoor: *Works of John Owen* VII (*Treatise of the Dominion of Sin and Grace*), 512, 520-522.

34 *Works of John Owen* III, 218-219; zie ook: 307, 316, 321, 329. De omschrijving van de wedergeboorte als uitstorting van een nieuw, geestelijk principe (*principle*), ook wel 'habitus' (*habit*) genoemd, is ontleend aan de protestantse scholastiek. Zie: R.A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn principally from Protestant Scholastic Theology*, Grand Rapids 1985, s.v. 'habitus' en aanverwante scholastieke termen, zoals 'habitus gratiae', 'habitus infusus' en 'habitus supernaturalis sive spiritualis' (134-135); *Post-Reformation Reformed Dogmatics* I, 357: 'In the scholastic vocabulary, *habitus* indicates any spiritual capacity or disposition of the soul, whether of mind or of will, to be informed by things or beings external to it.' De termen 'habitus gratiae' en 'habitus infusus' geven aan dat de geestelijke capaciteit geen kwaliteit van de mens vormt, maar genadegave. Om alle risico van synergisme tegen te gaan, trachtte men zo nauwkeurig mogelijk te definiëren: 'Rather, however, than speak directly of a *habitus infusa*, the Protestant scholastics tend rather to speak of the divine act of infusing the habit in regeneration or in calling' (*Post-Reformation Reformed Dogmatics* I, 358-359). Owen spreekt ook diverse malen van een 'physical work'. Met dit alles wil hij duidelijk maken dat God in de wedergeboorte de mens daadwerkelijk vernieuwt. Deze terminologie komt veelvuldig voor onder zeventiende-eeuwse Engelse theologen. Zie hiervoor: Ferguson, *John Owen on the Christian Life*, 42-43.

Owens uitvoerige analyse van de reactie van de menselijke wil wordt duidelijk dat de wedergeboorte zich beslissend voltrekt als deze component wordt vernieuwd.³⁵ Ten slotte komt het gevoel dan onder beheersing van de liefde te staan.

In de weg van deze wedergeboorte komt men tot het persoonlijke geloof in Christus en de daarmee gepaard gaande rechtvaardiging, waarmee de macht (*dominion*) van de zonde in principe is gebroken.³⁶ Weliswaar heeft de fundamentele verandering door wedergeboorte en geloof in Christus niet tot gevolg dat de zonde tot het verleden behoort, maar ze bezit geen absolute zeggenschap meer. Hoewel ze een greep naar de macht kan doen, bestaat er een fundamenteel verschil tussen rebellie en heerschappij.

Als uitwerking van de wedergeboorte definieert Owen in zijn *Pneumatologia* vervolgens de heiliging:

*Sanctification is an immediate work of the Spirit of God on the souls of believers, purifying and cleansing of their natures from the pollution and uncleanness of sin, renewing in them the image of God, and thereby enabling them, from a spiritual and habitual principle of grace, to yield obedience unto God, according unto the tenor and terms of the new covenant, by virtue of the life and death of Jesus Christ. Or more briefly: It is the universal renovation of our natures by the Holy Spirit into the image of God, through Jesus Christ.*³⁷

In deze omschrijving valt vooral het procesmatige karakter van de heiliging op. Terwijl de wedergeboorte zich als een plotselinge innerlijke verandering voltrekt (*instantaneous*), wordt de heiliging door het woord 'groeï' getypeerd: het nieuwe levensbeginsel of genadeprincipe (*principle of grace*) wil dieper wortelen om zo vrucht te dragen. Gods Geest is niet alleen verantwoordelijk voor het beslissende gebeuren van de wedergeboorte, maar ook voor haar uitwerking in de levensheiligung. Deze prioriteit van de Geest ontzenuwt de gedachte dat het nieuwe levensbeginsel een autonoom gegeven zou zijn. De relatie is eerder als volgt: de Geest woont in de gelovigen, bewaart het ontvangen nieuwe leven en laat het groeien door de diverse, eruit voortkomende, genadegaven, zoals geloof, liefde en gehoorzaamheid, door regelmatige oefening te versterken. Daarbij verwijst de auteur naar de onmisbare rol van Christus. De Geest kan namelijk slechts de genade meedelen die Christus heeft verdiend, terwijl Hij haar alleen in de relatie met Christus gestalte geeft.³⁸ De op het eerste gezicht materieel - vanuit een nieuw levensprincipe - geschetste heiliging valt derhalve niet los te zien van haar relationele bepaaldheid.

35 *Works of John Owen* III, 334. Vooral McGrath wijst op de prominente plaats van de menselijke wil bij Owen en plaatst hem in een filosofische stroming die kan worden getypeerd met de term 'voluntarism' (*Puritans and the Human Will*, 3).

36 Owen behandelt in zijn *Pneumatologia* de betekenis van het geloof in Christus niet uitgebreid. Zijn aandacht gaat hier voornamelijk uit naar het belang van de wedergeboorte en de daaruit voortkomende heiliging van het leven. Zijn *Pneumatologia* dient echter verbonden te worden met zijn geschriften over de christologie om de onlosmakelijkheid tussen wedergeboorte en *unio cum Christo* te zien.

37 *Works of John Owen* III, 386.

38 *Works of John Owen* III, 393, 415-416.

Met de heiliging onder gezag van de Geest rijst de vraag naar de plaats van de gelovige. Terwijl Owen het menselijke werken en de genade van God binnen het kader van de rechtvaardiging diametraal tegenover elkaar stelt, is er op het terrein van de heiliging eerder sprake van coöperatie, omdat de gelovige een eigen verantwoordelijkheid heeft. Deze opdracht werpt hem echter niet op zichzelf terug, want juist de belijdenis dat het christenleven volledig van de hemel afhankelijk is, creëert het besef ‘that we ought continually to wait and depend on God for supplies of his Spirit and grace, without which we can do nothing’.³⁹ De eigen verantwoordelijkheid van de christen in de heiliging komt primair naar voren in het gebruik van door God gegeven middelen als bijbellezing, prediking en gebed, waarbij de oriëntatie op de hemel beslissende betekenis heeft.

Wedergeboorte en heiliging hangen aldus in Owens optiek nauw samen. De nieuwe geestelijke habitus is het ontkiemende christenleven dat in de levensheiligung zowel bewaard als ontwikkeld dient te worden. We kunnen spreken van een wederkerige relatie tussen de habitus en activiteit van het nieuwe leven. De habitus heeft prioriteit, want een leven van heiligheid kan slechts gestalte krijgen vanuit een, door de Geest geplant, nieuw beginsel. Niettemin groeit dit beginsel van heiligheid alleen in kracht door een voortdurende beoefening van gehoorzaamheid in de praktijk.⁴⁰

Inwonende zonde

Bij onze schets van Owens opvatting van heiliging ontdekten we al dat de zonde in het christenleven een blijvende werkelijkheid vormt. Met Romeinen 7:21 als leidraad vat Owen in zijn *The Nature, Power, Deceit and Prevalency of the Remains of Indwelling Sin in Believers* de overblijvende zonde zelfs op als een ‘wet’ (*law*):

And for this reason doth the apostle here call indwelling sin a law. It is a powerful and effectual indwelling principle, inclining and pressing unto actions agreeable and suitable unto its own nature. (...) Now, that which we observe from this name or term of a ‘law’ attributed unto sin is, That *there is an exceeding efficacy and power in the remains of indwelling sin in believers, with a constant working towards evil*.⁴¹

De woorden ‘powerful’ en ‘effectual’ wijzen op een ambivalentie die we bij Owen steeds tegenkomen. Enerzijds heeft de levensvernieuwing een zo fundamenteel karakter dat ‘grace hath the sovereignty in their souls’, terwijl de macht van de zonde beslissend en voorgoed is gebroken. Anderzijds opereert de zonde nog zo krachtig dat ze aanzienlijke schade in het geloofsleven kan veroorzaken. Niet voor niets heeft de auteur aan deze thematiek een afzonderlijk geschrift gewijd.

³⁹ *Works of John Owen* III, 395.

⁴⁰ *Works of John Owen* III, 436-437, 469-476; vgl. Ferguson, *John Owen on the Christian Life*, 61-66.

⁴¹ *Works of John Owen* VI, 158-159.

Dat de apostel de inwonende zonde typeert als een wet, geeft volgens Owen aan dat ze het karakter heeft van een existentieel principe. Hij geeft haar verschillende benamingen: ‘old man’, ‘flesh’, ‘lust’, ‘body of death’. Ze verzet zich niet alleen tegen het nieuwe levensbeginsel en zijn uitingen, maar vormt de bron waaruit elke vorm van kwaad voortkomt. Het gegeven dat deze wet in het binnenste van de gelovige actief is, maakt duidelijk dat er sprake is van een geduchte tegenstander. Externe zondige verleidingen halen te voorschijn wat reeds in de christen resideert. Het onveranderlijke karakter van deze wet is daarmee in het voordeel van de zondige habitus, wat de schrijver tot de opmerking brengt: ‘Grace changeth the nature of man, but nothing can change the nature of sin’.⁴² Owen doet zijn best om te onderscheiden tussen de ‘habitual frame of the heart’ en de ‘natural propensity or habitual inclination of the law of sin in the heart’. Hij bedoelt hiermee dat het hart van de gelovige weliswaar wordt gedomineerd door de nieuwe geestelijke habitus en dus geen natuurlijke neiging meer kent tot de zonde, maar dat de in haar residerende ‘indwelling sin’ constant de begeerte tot het kwaad opwekt. Een onophoudelijk spiritueel conflict is het gevolg.

De oppositie van het zondige principe manifesteert zich in een optreden dat zowel krachtig als misleidend is. Het aspect van kracht komt naar buiten in zijn regelmatige en gevarieerde pogingen om de deur voor allerlei verleidingen te openen, maar eveneens in zijn rebellie tegen de algemene koers en de concrete uitingen van de regerende geestelijke habitus. Daardoor kunnen afzonderlijke zonden gedurende een bepaalde tijd de overhand krijgen. De kracht die het resterende, zondige beginsel op deze wijze manifesteert, neemt nog toe doordat zij gepaard gaat met misleiding. De zonde kan namelijk het verstand afleiden van de bijbelse visie op het kwaad van de zonde door een verkeerde opvatting van de genade, waarbij het toegeven aan de zonde bij voorbaat wordt gedekt door de belofte van vergeving. Dat het kwaad op deze wijze steeds meer terrein wint, staat voor Owen vast. Ten aanzien van de ‘especial duties’, zoals persoonlijk gebed en meditatie, waarin het verstand de taak heeft de gedachten te ordenen, poogt de zonde het hoofdprincipe van de ziel af te leiden van geconcentreerde oefening. Bovendien poogt ze te bewerkstelligen dat het verstand juist die bijbelse elementen uit het oog verliest die doeltreffend zijn tegen de kracht van de zonde, zoals de notie dat zonde overtreding betekent van Gods wet; dat zij hemelse straf oproept; dat zij haaks staat op Gods liefde en barmhartigheid; dat zij het verzoeningswerk van Christus miskent en de inwoning van de Geest op het spel zet.⁴³

Ook op het terrein van het gevoel is de zonde actief. Zij kan het gevoel door de presentatie van zondige objecten zo verlokken dat het verstrikt (*entangled*) raakt in ‘frequent imaginations about the object of their lust’. De auteur gebruikt het beeld van een net:

And in vain should the deceit of sin spread its snares and nets for the entanglement of the soul, whilst the eyes of the mind are intent upon what it doth, and so stir up

⁴² *Works of John Owen* VI, 177.

⁴³ *Works of John Owen* VI, 188-202; vgl. Gleason, *John Calvin and John Owen on Mortification*, 116-117. Ook bij Owen komen we in dit verband het beeld van een belegerde stad tegen.

the wings of its will and affections to carry it away and avoid it. But if the eyes be put out or diverted, the wings are of very little use for escape; and, therefore, this is one of the ways which is used by them who take birds or fowls in their nets. They have false lights or shows of things, to divert the sight of their prey; and when that is done, they take the season to cast their nets upon them.⁴⁴

Op deze wijze laat Owen de tactiek van de inwonende zonde gedetailleerd zien. Na eerst het verstand te hebben afgeleid van de noodzakelijke waakzaamheid, waardoor corrupte verlangens speelruimte krijgen, verstrikt de inwonende zonde met behulp van de verbeelding, die haar als begerenswaardig afschildert, vervolgens het gevoel. Diezelfde verbeelding verhult echter de gevaren van het kwaad.

Bij Owens analyse van de inwonende zonde blijkt de wil een cruciale plaats in te nemen. De zonde kan namelijk pas realiteit worden als ook deze component van de menselijke ziel haar toestemming (*consent*) geeft. De puritein noemt deze toestemming in gelovigen partieel, aangezien het genadeprincipe de ziel op het goede richt, terwijl in niet-gelovigen de toestemming een volledig karakter draagt. Maar de toestemming van de wil vormt het gevolg van wat voorafging: als het verstand eenmaal is afgeleid en het gevoel verstrikt, ligt de participatie van de wil voor de hand.

De auteur beschrijft hoe dit proces in zijn werk gaat. Ten eerste wordt het verstand verleid door de corrupte gedachte dat het altijd Gods vergeving kan inroepen, terwijl het oogmerk van het evangelie, distantie van de zonde, achterwege blijft. Hierdoor raakt het verstand zijn waakzaamheid tegenover de zonde kwijt. Het tracht vervolgens de wil mee te trekken door het genot van de zonde op de voorgrond te plaatsen en het gevaar van het kwaad op de achtergrond. Doorgaans gebeurt dit in acute situaties van verleiding, of geleidelijk, in een periode van groeiende oppervlakkigheid. Door de verleiding van het verstand oefent ook het verstrikte gevoel invloed uit op de wil, soms door haastige impulsen, soms door de hoge frequentie van zijn pogingen. Als de wil eenmaal toestemming heeft gegeven, lijkt de zondige daad een feit.⁴⁵ Toch is dat volgens Owen niet per definitie het geval. De reden hiervoor moet worden gezocht in de vernieuwende genade, 'special assisting grace' genoemd, waarmee God de zonde zo kan indammen dat de wil tot zondigen niet overgaat in de actuele daad.

Naast deze belijdenis van Gods macht onderschat Owen de kracht van de vijand niet. Hij ziet deze zich op pijnlijke wijze manifesteren in gelovigen die in openlijke zonde vallen of een zichtbare teruggang vertonen in geestelijke ijver en blijdschap. De zonde is zodoende in staat om Gods werk te belemmeren:

And this, if any thing, is a notable evidence of the efficacy of indwelling sin, that it is able to give such a stop and check to the mighty and effectual power of grace, so that notwithstanding the blessed and continual supplies that we receive from our Head, yet many believers do decline and decay, and that habitually, as to what they had attained unto, their *last* ways not answering their *first*.⁴⁶

44 *Works of John Owen* VI, 247.

45 *Works of John Owen* VI, 251-257; vgl. Ferguson, *John Owen on the Christian Life*, 134-135.

46 *Works of John Owen* VI, 287-288.

Weliswaar komt de uiteindelijke verlossing hierdoor niet in gevaar, maar zowel de kwaliteit als het welzijn van het geloofsleven ondervinden een zorgelijke terugval.

Satan en de inwonende zonde

Hoewel Owens aandacht hoofdzakelijk uitgaat naar de betekenis van de zonde, geeft hij ons in enkele passages ook zicht op de relatie tussen de zonde en de duivel.⁴⁷ Hij heeft dit met name gedaan in een geschrift uit 1658: *Of Temptation*, waarin hij naar aanleiding van Mattheüs 26:41: 'Waakt en bidt, opdat gij niet in verzoeking komt', bespreekt wat de aard is van verleiding; hoe gelovigen daarin terecht kunnen komen en hoe ze haar door waakzaamheid kunnen voorkomen of onderdrukken. Hij definieert haar als volgt:

Temptation, then, in general, is *any thing, state, way, or condition that, upon any account whatever, hath a force or efficacy to seduce, to draw the mind and heart of a man from its obedience, which God requires of him, into any sin, in any degree of it whatever*.⁴⁸

De verleiding, die de gelovige op het dwaalspoor van de zonde wil brengen, beslaat potentieel alles en kan uit diverse bronnen komen, zoals Satan, de wereld of menselijke individuen. Daarbij kan de duivel zelfstandig opereren of wereldse zaken en personen in dienst nemen. Hij kan echter ook een coalitie vormen met de 'own corruptions' van de gelovige, 'a sure party within our own breasts'. De auteur werkt deze notie in *Of Temptation* verder niet uit, maar vermeldt slechts dat de duivel zich soms extra inspannt om tot zonde te verleiden, daartoe aangezet door aantrekkelijke objecten of geschikte gelegenheden. Satan kan de gelovige in 'the hour of temptation' in situaties brengen of met zaken confronteren die de in hem aanwezige zondige verlangens meer dan gewoonlijk prikkelen. Geeft de verzochte in een dergelijke situatie toe, dan wordt de inwonende zonde realiteit.⁴⁹

In *The Nature, Deceit and Prevalency of the Reminders of Indwelling Sin in Believers* analyseert Owen eveneens de verhouding tussen de inwonende zonde en Satan. Wanneer Gods Geest in de wedergeboorte het nieuwe levensbeginsel geeft, brengt dit een principiële nederlaag voor Gods tegenstander met zich mee. Zijn vertrek betekent echter geen definitief afscheid, want vanaf dat moment tracht hij het bewind over de gelovige te herwinnen. Deze dient zodoende voortdurend waakzaam te zijn. Het zondebeginsel blijft echter actief om de gelovige van die alertheid af te brengen, wat de duivel een aanzienlijk voordeel oplevert. Het maakt de christen slordig en nalatig in het uitoefenen van gelovige plichten

47 Op de persoon en herkomst van Satan gaat Owen in de hier besproken publicaties nauwelijks in. Enkele opmerkingen daarover, die dezelfde strekking hebben als bij de tot nu toe besproken auteurs, vinden we in: *The Nature (and Causes) of Apostasy from the Profession of the Gospel and the Punishment of Apostates declared, in an Exposition of Hebrews VI. 4-6* (*Works of John Owen* VII, 1-259; zie 139-140, 143).

48 *Works of John Owen* VI, 96.

49 *Works of John Owen* VI, 135.

als de eerder genoemde bijbellezing, meditatie en gebed. Daaraan verbonden kan het een achteruitgang in de oorspronkelijke liefde en het geloof bewerkstelligen. Het zondebeginsel kan eveneens een begeerte in het hart koesteren of een ziel verstrikken in wereldse aangelegenheden, die voor de duivel een uitnodiging zijn om toe te slaan.⁵⁰

Kennelijk bestaat er dus een wederzijdse relatie tussen de inwonende zonde en Satan. Gods primaire tegenstander kan door de connectie met deze handlanger en met de wereld gevaarlijk oprukken in de menselijke existentie. De zonde kan op haar beurt deuren openen om de vijand binnen te laten.

Doding van de zonde (mortification)

Ondanks het vernieuwende werk van de Geest woont de zonde nog altijd als beginsel en concrete daad in de existentie van de gelovige, terwijl ze gevaarlijk kan opereren, al dan niet in coöperatie met wereld en Satan. Daarom is volgens Owen de enig passende reactie die van totale bestrijding.

In het kader van de levensheiliging schenkt de schrijver afzonderlijke aandacht aan het gevecht met de inwonende zonde en noemt dit ‘mortification’: doding of afsterving. Hij definieert deze in zijn *Pneumatologia* als volgt:

There being this universal contrariety, opposition, contending, and warfare, between grace and sin, the Spirit and the flesh, in their inward principles, powers, operations, and outward effects, the work and duty of *mortification* consists in a constant *taking part* with grace, in its principle, actings, and fruits, against the principle, actings, and fruits of sin.⁵¹

Met de term ‘grace’ geeft de auteur aan dat het om een gebeuren gaat dat gebaseerd is op het verlossingswerk van Christus en onder regie staat van Gods Geest. De Geest vormt de verbindende schakel tussen de overwinning van Christus, de positie van de gelovige en de praktische kant van dit gevecht en smeedt deze tot een geestelijk geheel.

In zijn geschrift *Of the Mortification of Sin in Believers* gaat Owen uitvoerig in op het spirituele afstervingsproces.⁵² Vanuit zijn opvatting van de mortificatie als een door de Geest geleid proces neemt Owen stelling tegen de rooms-katholieke monastieke praktijk waar de mortificatie zijns inziens is uitgegroeid tot een door de mens uitgedachte en veruiterlijkte aangelegenheid: puur menselijk, omdat men media heeft uitgekozen die het evangelie niet vermeldt, zoals geloften (*vows*), boetedoeningen (*penances*) en kastijding (*discipline*); veruiterlijkt, doordat men zaken

⁵⁰ *Works of John Owen* VI, 294-302.

⁵¹ *Works of John Owen* III, 543.

⁵² *Works of John Owen* VI, 1-86. Dit geschrift is gebaseerd op de bijbelplaats Romeinen 8:13: ‘Want indien gij naar het vlees leeft, zo zult gij sterven; maar indien gij door de Geest de werkingen van het lichaam doodt, zo zult gij leven’.

die ten dienste staan van de geestelijke afsterving, zoals gebed, vasten en meditatie, tot doel in zichzelf heeft gemaakt.⁵³

Als Owen het afstervingsproces onder bestuur stelt van de Geest, komt de vraag op naar de plaats van de gelovige. In dit kader komen we dezelfde dubbelheid tegen als bij de analyse van de totale heiliging: terwijl de afsterving volledig onder leiding staat van Gods Geest, rust ze tegelijk op de schouders van de christen, zoals de omschrijving 'work and duty' aangeeft. Het betekent dat Gods Geest de gelovige van binnenuit bezielt en hem zodanige assistentie verleent dat deze vrijwillig en met volle overtuiging meewerkt, in de definitie hierboven omschreven als: 'constant taking part with grace'. Deze verantwoordelijkheid bestaat vooral in het gebruik van door God aangewezen middelen en een daaraan gekoppelde verwachting van zijn zegen.

Voor de praktische vormgeving van het proces wijst de auteur op de fundamentele betekenis van de geestelijke habitus, in de definitie omschreven als 'grace in its principle', aangezien deze het zondebeginsel bij de wortel aantast. Vervolgens is belangrijk dat de Geest dit principe van heiligheid in de gelovige ziel laat floreren, want hoe sterker het zich manifesteert in allerlei innerlijke en uiterlijke activiteiten, des te meer het de zondige habitus met de daarbij behorende uitingen verzwakt.⁵⁴

Owen verbindt deze meer formele beschrijving, waarin de Geest en het door Hem gecreëerde levensbeginsel centraal staan, met een meer relationele analyse, waarbij Christus en het geloofsleven het middelpunt vormen. De gelovige verbondenheid met Christus betekent gemeenschap met een levende, maar ook met een gestorven Redder, wat de doodsteek voor de zonde inhoudt. Dit laatste zou de indruk kunnen wekken dat het afstervingsproces daadwerkelijk tot ondergang van de zonde leidt, maar dat blijkt toch niet het geval. Hoewel het onder leiding van de Geest in staat is tot constante triomfen, kan het de zonde niet uit het hart verwijderen. Voor Owen heeft dat met de onvolkomenheid van de aardse realiteit te maken: wat na de dood werkelijkheid zal zijn, is tijdens het aardse leven niet haalbaar.⁵⁵

Vanuit zijn formele en relationele omschrijvingen stelt Owen richtlijnen voor de praktijk van de afsterving. Het is voor de christenstrijder van primair belang dat hij zich bewust is van zowel het gevaar als het kwaad van de zonde. Haar kwaad bestaat in een miskenning van de liefde van de Vader, in het bedroeven van Gods Geest, en in een opnieuw verwonden van Christus. De schrijver tekent met name dit laatste als een existentieel gebeuren:

(...) look on Him whom thou hast pierced, and be in bitterness. Say to thy soul, 'What have I done? What love, what mercy, what blood, what grace have I despised and trampled on! (...) What can I say to the dear Lord Jesus? How shall I hold up my head with any boldness before him? Do I account communion with Him of so little value, that for this vile lust's sake I have scarce left him any room in my heart?

53 *Works of John Owen* VI, 17-19; vgl. Gleason, *John Calvin and John Owen on Mortification*, 122.

54 *Works of John Owen* III, 543-44, 551-552; VI, 19.

55 *Works of John Owen* III, 560-562; VI, 19, 25, 37-38.

(...) In the meantime, what shall I say to the Lord? Love, mercy, grace, goodness, peace, joy, consolation,- I have despised them all, and esteemed them as a thing of nought, that I might harbour a lust in my heart. (...) Shall I endeavour to disappoint the end of the death of Christ?⁵⁶

Zonde in het christenleven betekent dus ten diepste weerstand tegen het werk van de drie-enige God, waarbij de miskenning van Christus' lijden aan het kruis en zijn dood centraal staat. Omgekeerd heeft voor de christenstrijder de gelovige gerichtheid op de gekruisigde Christus de hoogste prioriteit om de zonde te kunnen doden. Zijn sterven betekent namelijk de heilshistorische doding van de zonde en vormt de ultieme kracht- en inspiratiebron om de dagelijkse zonde in het christenleven te bestrijden:

Let faith look on Christ in the gospel as he is set forth dying and crucified for us. Look on him under the weight of our sins, praying, bleeding, dying; bring him in that condition into thy heart by faith; apply his blood so shed to thy corruptions: do this daily.⁵⁷

Niet alleen is de verbinding tussen het afstervingsproces en de gelovige concentratie op Christus zeer nauw, ook de samenhang met de Geest is sterk. Owen benadrukt nogmaals dat het totale proces van mortificatie onder diens leiding staat. De Geest geeft inzicht in het kwaad van de zonde; onthult de volheid van Christus; brengt het kruis als een zondedodende kracht in het hart en belooft de strijd tot een goed einde te brengen. Deze laatste notie is doorslaggevend: hoewel het een totalitair en intensief proces betreft, garandeert de regie van Gods Geest zijn uiteindelijke voltooiing.

Evaluatie

1. Nog systematischer dan Perkins en Downname brengt Owen naar voren dat de geestelijke strijd als spiritueel-puriteins thema ligt ingebed in een vast omlijnd theologisch kader, te weten de klassieke visie op de Triniteit, zoals die een structurele plaats had gekregen binnen de protestantse Gereformeerde Orthodoxie van de zeventiende eeuw. Dit kader hangt nauw samen met de *historia salutis*, waarin de verkiezende liefde van de Vader, de verzoening en voorbede door de Zoon en de vernieuwing door de Geest zijn uitgewerkt. Deze trinitarisch-heilshistorische context komen we in het geheel van Owens geschriften en dus ook bij de analyse van de geestelijke strijd doorlopend tegen en maakt van meet af aan duidelijk dat deze strijd in het perspectief van de uiteindelijke overwinning staat. In engere zin stempelt de orthodox-gereformeerde opvatting van de *ordo salutis* Owens wedergeboorte- en heilingsleer, waarin zowel de positie en potentie van de zonde als de plaats van de christenstrijder dui-

⁵⁶ *Works of John Owen* VI, 58.

⁵⁷ *Works of John Owen* VI, 85.

delijk worden. Specifiek puriteins is vooral de existentieel-affectieve toespitsing te noemen. De geestelijke strijd wordt gevoerd vanuit de persoonlijke, gevoelvolle gemeenschap met de drie-enige God. De combinatie van Triniteit, *historia salutis* en affectieve vroomheid is gezichtsbepalend voor de puriteinse positie in de Westeuropese spiritualiteitsgeschiedenis en bepaalt de interpretatie van de geestelijke strijd.⁵⁸

2. Owen biedt een kleurrijke illustratie bij het gegeven dat de Engelse puriteinen het geestelijke gevecht hebben beschouwd als een zelfstrijd, in de zin van een confrontatie met de eigen zondigheid.⁵⁹ We zagen dat eerder, met name bij Brooks, maar bij Owen is dit het bijna allesbepalende gezichtspunt geworden. Het innerlijke kwaad krijgt zoveel aandacht omdat het als antitype van de spirituele focus fungeert en in die hoedanigheid de kwaliteit van het geloofsleven ernstig bedreigt. Opmerkelijk is dat, terwijl de tot nu toe besproken auteurs steeds de relatie met Satan legden, Owen dit weliswaar summier in *Of Temptation* doet maar doorgaans direct ingaat op de confrontatie met de inwonende zonde. Kennelijk heeft dit thema hem gedurende zijn hele leven bezig gehouden, want vanaf 1650 verschenen in elk decennium één of meer geschriften die het in zijn geheel of zijdelings behandelden. Hoewel de invloed van de zonde niet beperkt blijft tot het terrein van de menselijke existentie, want ook de lijn naar kerk en samenleving is aanwezig, valt hierop niettemin het accent. In die zin is Owen de meest letterlijke belichaming van het gegeven dat puriteinse auteurs zwaar hebben getild aan de zonde in het christenleven.
3. Geen andere puriteinse auteur heeft de strijd met de zonde op individueel-existentieel niveau zo uitgebreid en diepgravend geanalyseerd als Owen, zodat we zijn bijdrage aan ons onderzoek gerust kunnen typeren als een antropologisch-psychologische diepteboring van de zelfstrijd. Hij beschouwt de menselijke ziel als samengesteld uit de componenten van verstand, wil en gevoel en analyseert hoe de eerstgenoemde een leidende rol vervult, maar de tweede en derde in de conceptie en bestrijding van de zonde een even fundamentele betekenis hebben.

Kenmerkend voor Owens wedergeboorteleer is de gave van een geestelijke habitus als wortel van het geheiligde christenleven. Met deze term geeft hij aan dat de genade van God daadwerkelijk vernieuwend is voor de menselijke existentie. De heiliging valt hierdoor ten diepste als een hemelse activiteit aan te merken en niet als een hoge vorm van menselijke moraliteit. In de wedergeboorte wordt de zonde in haar macht beslissend gebroken, maar niet volledig weggenomen. De heiliging beoogt het nieuwe leven vanuit de gemeenschap met Christus verder te laten groeien.

Owens geschriften over de geestelijke strijd maken duidelijk dat de zonde, ondanks het verlies van haar dominantie, een gevaarlijke werkelijkheid blijft. Daarom wil de auteur haar tactieken uitgebreid analyseren om aan het spirituele gevecht doeltreffend leiding te kunnen geven. De zonde kan slechts op de goede wijze worden bestreden door doding of afsterving (*mortification*). Dit

58 Zie voor deze plaats van Owen in West-Europees spiritueel kader: Kay, *Trinitarian Spirituality*, 124-185.

59 Zie ook: McGrath, *Christian Spirituality*, 94-95.

betekent geen volledige vernietiging, maar haar geleidelijke verzwakking. In dit afstervingsproces staat het kruis van Christus centraal. Christus' dood aan het kruis vormt in Owens analyse niet zozeer de heilshistorische doodsteek voor de zonde, wat een logisch-theologische verklaring zou zijn, maar fungeert als het persoonlijke spirituele appel van de drie-enige God op de gelovige om de ernst van zijn eigen innerlijke kwaad te onthullen en radicaal te bestrijden. Deze praktisch-persoonlijke toepassing van het kruis is gebaseerd op de heilshistorische gebeurtenis van de verzoening en de centrale heilsordelijke schakels van wedergeboorte en *unio cum Christo*. De heilshistorische gedachte treedt in de bespreking van de mortificatie weliswaar niet op de voorgrond, maar ze vormt wel de veronderstelde theologische basis voor het praktische appel.

4. Het spirituele afstervingsproces staat onder regie van Gods Geest. Deze overtuiging ligt voor de hand, aangezien de Geest verantwoordelijk is voor zowel wedergeboorte als heiliging. In zijn geschrift *Of the Mortification of Sin in Believers* beschouwt Owen het afstervingsproces echter tevens als een directe roeping van de christen. Indien de gelovige deze roeping veronachtzaamt, heeft dat onmiskenbare gevolgen voor de kwaliteit van het geestelijke leven. Deze verantwoordelijkheid betekent echter opnieuw geen autonomie, want de christen dient zich in zijn spirituele oefeningen zowel volledig op het verlossingswerk van Christus te oriënteren als op de kracht en leiding van de Geest. Daarbij heeft hij de verantwoordelijkheid om die middelen aan te wenden die het proces van heiliging bevorderen, waarbij de lezing en overdenking van de Schrift en het gebed een vooraanstaande plaats innemen. Afgaande op de hoeveelheid bladzijden die Owen aan de eigen plaats van de gelovige heeft gewijd, kunnen we stellen dat de auteur deze verantwoordelijkheid van de gelovige zeer serieus nam.

Owen plaatst als geen andere puritein het geestelijke gevecht dus in het theologische raam van de Triniteit alsook de *historia salutis* en formuleert het daarbinnen als een psychologische zelfstrijd. Deze strijd is weliswaar gericht tegen externe satanische verleidingen en tegen kerkelijke en maatschappelijke uitingen van de zonde, maar is primair een gevecht met de verkeerde begeerten in de eigen ziel. Deze zelfstrijd wordt op uiterst gedetailleerde wijze verbeeld, doordat de activiteiten van het zondige principe en de daaruit voortkomende zondige verlangens uitvoerig ter sprake komen. De lezer raakt op deze wijze gemobiliseerd om daartegen te strijden. Hoewel het spirituele gevecht zeer intensief is, staat het tegelijk in een hoopvol perspectief, omdat Gods zorg voor de onderhouding van het geestelijke principe en de daaraan gecorreleerde gemeenschap met Christus van doorslaggevende betekenis zijn.

PERIODE 1660-1688

Historische Excurs II

PROTESTANTISME EN PURITANISME IN ENGELAND, 1660-1688

Restoration

Na de turbulente jaren vijftig leek vanaf de *Restoration* in 1660, te weten het herstel van het Engelse koningschap met de komst van Karel II, een nieuwe periode aan te breken.¹ De voortekenen voor een evenwichtig politiek en kerkelijk compromis, waarbij presbyterianen een plek kregen binnen een gematigde episcopale kerk, waren gunstig. Binnen een jaar echter veranderde de situatie drastisch doordat de eis tot kerkelijke uniformiteit werd gesteld, met ambtelijke wijding door een bisschop en gebruik van het *Book of Common Prayer* als verplichte elementen. De hoop op ruimte voor presbyterianen, congregationalisten en andere groepen binnen de Engelse staatskerk bleek ongegrond, want door de *Act of Uniformity* (1662) kwamen rond de tweeduizend ambtsdragers buiten de officiële kerk te staan. Opnieuw claimde de Engelse kerk de trouw van het Engelse volk en kreeg die ook, want onder Karel II behoorde het overgrote deel van de onderdanen tot de staatskerk, vooral welgestelden. Men was op zondagen en andere momenten verplicht om kerkelijke betrokkenheid te tonen. Hoewel de *Church of England* als een instituut grotendeels haar positie van voor de revolutiejaren terugwon, was de staatskerk kwetsbaarder dan voor de burgeroorlog, doordat de verbondenheid van de koning en de betrokkenheid van diverse groepen kerkleden leken af te nemen.²

Dissenters

Zij die de Engelse staatskerk na de *Restoration* niet konden aanvaarden, waren vanaf nu *dissenters*. Deze benaming sloeg op verschillende groepen: op presbyteriaanse en congregationalistische non-conformisten, die in 1662 uittraden, maar ook op groepen die al langere tijd buiten de kerk samenkwamen, zoals baptisten en quakers. Afzonderlijke vermelding verdienen de *neutralists*: presbyteriaanse predikers en gemeenteleden die zowel non-conformistische samenkomsten bezochten als diensten binnen de staatskerk bijwoonden.³

De verzameling wetten met de benaming *Clarendon Code* onderstreepte het

1 Voor deze jaren zie men vooral: R. Hutton, *The Restoration: A Political and Religious History of England and Wales, 1658-1667*, Oxford 1985; N.H. Keeble, *The Restoration: England in the 1660s*, Oxford 2002.

2 J. Spurr, *The Restoration Church of England, 1646-1689*, New Haven/London 1991, 29-80; *The Post-Reformation: Religion, Politics and Society in Britain 1603-1714*, Harlow 2006, 148-149.

3 M.R. Watts, *The Dissenters: From the Reformation to the French Revolution*, Oxford 1978, 221-263; N.H. Keeble, *The Literary Culture of Nonconformity in Later Seventeenth-Century England*, Leicester 1987, 33-45.

overheidsstreven naar religieuze eenvormigheid, doordat het andere vormen van kerk-zijn onwettig verklaarde. Op grond hiervan kregen de dissenters op gezette tijden te maken met repressie. Voor het bijwonen van verboden religieuze samenkomsten kon men beboet worden en bij wanbetaling zijn huisraad kwijtraken, terwijl men in het uiterste geval gevangenschap riskeerde. Globaal genomen ondervonden radicale groepen meer repressie dan presbyterianen, terwijl de intensiteit sterk afhing van de bereidwilligheid van lokale en regionale bestuurders om de bestaande wetten toe te passen.⁴

We kunnen onder de dissenters een algemeen gevoel van desillusie aannemen over het feit dat de religieuze vrijheid uit de jaren vijftig en de destijds hooggespannen eschatologische verwachtingen waren uitgemond in onvrijheid, achteruitzetting en marginalisering. Dat bracht bovendien onzekerheid voor de toekomst met zich mee.⁵ Het is zeer waarschijnlijk dat de dissenters door de ervaring van repressie, diverse Schriftpassages over lijden en strijd op zichzelf toepasten om daarmee de overheidsvervolgung passief te weerstaan. Deze ervaring sterkte hun gevoel van geestelijke eigenheid en afzondering en stimuleerde zo een verdere uitbouw van hun groepsidentiteit.⁶ Op deze wijze leidde externe vervolging tot grotere eenheid, hoewel interne theologische en liturgische kwesties deze anderszijds ook bedreigden.

In 1672 gaf de *Declaration of Indulgence* de dissenters vrijheid van openbare eredienst op voorwaarde dat hun predikanten en kerkgebouwen werden geregiistreerd, maar de koning trok deze gunst een jaar later alweer in. Niettemin beleefden degenen die buiten de Engelse staatskerk terecht waren gekomen in de jaren zeventig meer rust dan in het decennium na de *Restoration* en konden ze op bescheiden schaal een eigen kerkelijk leven opbouwen.

Periode 1678-1688

Het decennium voorafgaand aan de revolutie van 1688 kenmerkte zich door politieke en maatschappelijke beroering.⁷ Een belangrijk element daarvan werd gevormd door een vermeende rooms-katholieke samenzwering tegen Karel II in de zomer van 1678, waardoor men vreesde voor het lot van de protestantse religie en een golf van antikatholicisme teweeg werd gebracht. Deze vrees vormde de achtergrond van een langdurige discussie tussen koning en parlement over de vraag of de zoon van de koning, de katholieke sympathieën koesterende *Duke of York*, wel troonopvolger kon zijn. Twee tegenover elkaar staande politieke groeperingen kwamen nu op: de door veel dissenters gesteunde *Whig party*, die fel gekant was tegen rooms-katholieke invloed in de Engelse kerk, en de *Tory party*, die werd gesteund door veel leden van de *Church of England*, en, hoewel ook antikatho-

4 Voor repressie vooral: G.R. Cragg, *Puritanism in the Period of the Great Persecution, 1660-1688*, Cambridge 1957.

5 Keeble, *Literary Culture of Nonconformity*, 23-24, 49-50.

6 Keeble, *Literary Culture of Nonconformity*, 68-93; idem, *Restoration*, 138-144.

7 Voor de politieke en maatschappelijke ontwikkelingen in de tweede helft van de jaren zeventig verwijzen we naar: J. Spurr, *England in the 1670s: 'This Masquering Age'*, Oxford 2000, 241vv.

liek, vooral bevreesd was voor een nieuwe, kerk en kroon bedreigende, puriteinse revolutie.

De jaren 1681-1685 gaven in korte tijd een nieuwe, autoritaire stijl van de monarchie te zien en een sterke opmars van de *Tory party*. Het gevolg was dat politieke tegenstanders werden verwijderd en religieus andersgezinden de heftigste vervolging sinds de *Restoration* meemaakten. Hierdoor raakten de meeste dissenters ervan overtuigd dat vrijheid van godsdienst onder het Stuartregime onmogelijk was. De ontdekking van een samenzwering van politieke en religieuze radicalen in 1683, de zogenaamde *Rye House Plot*, en de daarop volgende overheidsreactie betekende het definitieve einde van de hoop op verandering en leidde tot een versterking van de positie van de koning.

Karels onverwachte dood in 1685 bracht Jacobus II, een rooms-katholieke autocraat, op de troon. Hoewel hij niet de intentie had om Engeland terug te brengen tot het rooms-katholicisme, streefde hij naar afschaffing van antikatholieke wetten om ruimte te scheppen voor de prereformatorische boodschap. In navolging van Karel II gaf hij in 1687 een *Declaration of Indulgence* uit, die niet-leden van de Engelse staatskerk vrijheid van openbare godsdienst gaf en maatschappelijke restricties voor dissenters ophief. In reactie waren de dissenters weliswaar dankbaar voor de hun verleende vrijheid, maar toonden zij zich bezorgd dat deze ook aan rooms-katholieken werd gegeven. Velen verkeerden bovendien in tweestrijd of ze een overheidsbeslissing met een prokatholieke strekking moesten honoreren of zich beter konden aansluiten bij de kritische stemmen binnen de protestantse staatskerk. Deze kritiek, die vooral voortkwam uit vrees voor toekomstige rooms-katholieke suprematie, groeide gestaag, want vrijheid van godsdienst hield voor velen op bij de grens van de protestantse religie.

De opgelopen spanningen tussen Jacobus II enerzijds en parlement en kerk anderzijds resulteerden in de *Glorious Revolution* van 1688, die werd ingeluid door de Hollandse invasie van stadhouder Willem III. Deze omwenteling wilde de toekomst van het Engelse protestantisme garanderen door de protestantse prinses Maria Stuart als troonopvolgster naar voren te schuiven en de bevolking een vrij parlement in het vooruitzicht te stellen.⁸ Velen begroetten niet alleen de nieuwe monarch, maar eveneens het nieuwe tijdperk van religieuze tolerantie. Hierbij kregen protestantse dissenters niet dezelfde burgerrechten als leden van de staatskerk, maar wel vrijheid van openbare eredienst in door de overheid geregistreerde kerkgebouwen. Vanaf nu konden ze hun kerkelijke leven institutionaliseren en uitbouwen.

Theologie en spiritualiteit

Na de *Restoration* ademde de theologische hoofdstroom een gematigd calvinistische sfeer en zocht discussie met andere meer arminiaanse leidinggevende stem-

⁸ Te midden van de uitgebreide literatuur over deze revolutie verwijzen we naar: O.P. Grell, J.I. Israel, N. Tyacke (eds.), *From Persecution to Toleration: The Glorious Revolution and Religion in England*, Oxford 1991; Israel (ed.), *The Anglo-Dutch Moment: Essays on the Glorious Revolution and its World Impact*, Cambridge 1991.

men.⁹ De groeiende arminiaanse invloed betekende een afbuiging van de orthodox-gereformeerde positie of ‘calvinistische consensus’ die de zeventiende-eeuwse kerk tot dan toe had gekenmerkt.¹⁰

Deze afbuiging manifesteerde zich vooral onder de *latitudinarians*, een invloedrijke beweging van theologen die op gespannen voet stond met de kerkelijke leidinggevendenden, of *high churchmen*, maar qua gedachtegoed tot de *mainstream* van de *Church of England* behoorde, hoewel ze een radicaler spoor trok. Gedurende de jaren zestig was deze kring relatief klein en haar invloed beperkt, maar rond 1690 namen de *latitudinarians* een dominante intellectuele positie in binnen de Engelse kerk, hoewel ze geen meerderheid vormden. Voor hun opposenten vormden hun standpunten steeds meer een gevaarlijke brug naar de heterodoxe positie van socinianisme, deïsme en uiteindelijk atheïsme.¹¹

Hoewel onderling verschillend, deelden de *latitudinarians* een gezamenlijke aversie tegen de calvinistische leerstellingen van predestinatie, totale verdorvenheid van de menselijke natuur, onweerstaanbare genade en toegerekende gerechtigheid door Christus’ zoenoffer. Ze gingen verder dan het arminianisme en wilden de christelijke religie baseren op enkele fundamentele morele uitgangspunten, die ‘redelijk’ denkende mensen eenvoudig konden begrijpen en in praktijk brengen. Daarnaast waren ze gewoon om de Schrift naast en in het licht van zowel klassieke auteurs en kerkvaders als vroegmoderne schrijvers van humanistische en arminiaanse signatuur te lezen, die hun stellingname bevestigden dat religie een ‘redelijk’ en ‘natuurlijk’ karakter heeft en dat haar voorschriften heilzaam zijn voor de mens. Leek een bij pagane moralisten voorkomende natuurlijke theologie, met een daarop gebaseerde natuurlijke ethiek, bijna identiek aan de bijbelse openbaring, de *latitudinarians* wezen ook op cruciale verschillen. De onderscheiden waarheid van het christendom lag voor de hen in de evangelische fundering van een moreel hoogstaand leven, waarbij echter niet de genade van de verzoening maar de voorbeeldfunctie van Christus en de beloofde goddelijke hulp in het middelpunt staan. Hun interpretatie van het christelijk geloof was daarmee in essentie moralistisch van aard.

Hoewel diverse elementen in het denken van de *latitudinarians* kunnen worden gezien als voorbereidingen op het latere deïsme, hielden deze denkers en predikers wat daarin van elkaar losgemaakt zou worden in een spanningsvolle relatie bijeen: rede en openbaring, geluk en heiligheid, genade en menselijke inbreng, deze wereld en de toekomst. Hun optimisme over de menselijke natuur en de ‘aan-trekkelijkheid’ van religie voor de wereld betekende een nieuwe en belangrijke

9 S. Hampton, *Anti-Arminians: The Anglican Reformed Tradition from Charles II to George I*, Oxford 2008, passim.

10 Spurr, *Restoration Church of England*, 279-376; J.L. Quantin analyseert de eigen ontwikkeling van de *Church of England* rond het beroep op de *patres* en stelt dat, terwijl men zich na de Engelse reformatie op vroegchristelijke auteurs had beroepen om de reformatorische positie te verdedigen, men dit voor en vooral na de *Restoration* deed om de eigen theologische positie van de staatskerk te onderbouwen. In de praktijk bracht dit een ondermijning van de orthodoxe positie met zich mee (*The Church of England and Christian Antiquity: The Construction of a Confessional Identity in the 17th Century*, Oxford 2009, passim).

11 I. Rivers, *Reason, Grace, and Sentiment: A Study of the Language of Religion and Ethics in England 1660-1780*, Volume I: Whichcote to Wesley, Cambridge 1991, 25-30.

ontwikkeling in het theologische denken van na 1660, die verregaande invloed zou uitoefenen in de volgende eeuw.¹²

De dissenters ontwikkelden zich in dezelfde periode theologisch langs twee wegen: sommigen namen bepaalde rationele en morele aspecten van de *latitudinarians* op in hun eigen opvattingen, terwijl anderen hun sterke oppositie ten aanzien van de opkomende nieuwe orthodoxie verwoordden.

Het meest uitgesproken verschil tussen deze groepen vormde de verhouding tussen Gods genade en de menselijke verantwoordelijkheid in het bekeringsproces. Uit angst voor semipelagiaanse en arminiaanse gedachten wezen congregationalisten en calvinistische baptisten elke poging om de rechtvaardiging voor te stellen als een coöperatief en conditioneel proces tussen God en mens af als afbreuk van Gods genade. Presbyterianen legden juist een sterker accent op de rol van het verstand en de menselijke keuze, omdat de congregationalistische en baptistische nadruk op de imputatie van Christus' verlossingswerk gemakkelijk kon leiden tot morele passiviteit en een antinomiaanse levenspraktijk, waarin de kwaliteit van het christenleven nauwelijks invloed had op de uiteindelijke redding. Dit verschil in opvatting over de verhouding tussen genade en verantwoordelijkheid kwam opnieuw naar voren in de discussie rond de opvattingen van Baxter over de rechtvaardiging die ook voor 1660 voorwerp van controversen waren geweest.¹³ Daarnaast waren er ecclesiologische punten van verschil, zoals de verhouding tot de *Church of England*, de definitie van het kerklidmaatschap en de rol van de predikant. Deze theologische en kerkelijke kwesties verhinderden de dissenters om in de periode van repressie tot onderlinge eenheid te komen.¹⁴

Niettemin waren er diverse verbindingslijnen en had men gezamenlijke oogmerken. Presbyteriaanse en congregationalistische predikers ontmoetten elkaar vanaf 1672 in gezamenlijke, wekelijkse preekbijeenkomsten te Londen waar theologische verschillen werden besproken. De dissenters zagen bovendien een belangrijker front voor zich in de staatskerk, waar veelal arminiaans denkende *high churchmen* samen met aan invloed winnende *latitudinarians* in diverse geschriften kritiek uitoefenden op de theologische en kerkelijke positiekeuzes van de afgescheiden groepen. In hun reactie op deze kritiek kwam aan het licht dat de presbyterianen een onderscheiden plaats binnen de dissenters innamen.

Ondanks theologische verschillen legde het merendeel van de dissenters grotendeels gelijklopende spirituele accenten. Men legde grote nadruk op de noodzaak van persoonlijke bekering of wedergeboorte als beginpunt van het christenleven, en stelde in verband daarmee het rechtvaardigende geloof aan de orde. Beide - persoonlijke bekering en rechtvaardigend geloof - stonden in nauwe relatie met het centrale thema van de latere, zeventiende-eeuwse puriteinse spiritualiteit: de gemeenschap met Christus, bedoeld als constant rustpunt voor de gelovige ziel en als concentratiepunt voor een geheiligd leven. Het christenleven, dat regelmatig werd beschreven aan de hand van de metaforen 'pelgrimage' en 'geestelijke strijd',

12 Rivers, *Reason, Grace, and Sentiment*, 59-88.

13 H. Boersma, *A Hot Pepper Corn: Richard Baxter's Doctrine of Justification in its Seventeenth-Century Context of Controversy*, Zoetermeer 1993, 57-65. Zie de inleiding op de periode 1625-1660.

14 Wallace, *Puritans and Predestination*, 158-191.

diende in het teken te staan van heiligheid in huwelijk, gezin en werk. Tegelijk ontwikkelde de puriteinse spiritualiteit een sterk innerlijke, soms zelfs mystieke trek door haar accent op persoonlijke, gevoelvolle meditatie over de hemelse heerlijkheid, 'heavenly mindedness' genoemd, en haar aandacht voor de verbondenheid met Christus. Hoewel men zowel bij de oorsprong van het christenleven als de voortgang ervan de mens verantwoordelijkheid toekende, stond het totale spirituele leven onmiskenbaar onder beheersing van de genade. Voortdurend klinken in puriteinse geschriften van na de *Restoration* dan ook uitroepen over Gods allesovertreffende genade.¹⁵

Deze kenmerken geven aan dat we weliswaar niet kunnen spreken van een nieuwe puriteinse spiritualiteit, maar wel van een ontwikkeling waarin de geestelijke ervaring van de individuele ziel, binnen de context van een doorgaans kleine gemeenschap, sterk op de voorgrond trad.¹⁶ Ten opzichte van de periode hiervoor zien we dan ook een accentverschuiving die tegelijkertijd een reductie betekent van een eerder hervormingsstreven dat was gericht op de reformatie van kerk en bevolking. De hierboven uiteengezette kerkelijke en maatschappelijke situatie vormt hiervoor een aannemelijke verklaring: na het herstel van de monarchie gaven de puriteinen het theocratische ideaal van de Engelse gereformeerde staatskerk op en hielden zij zich overwegend op in kleinere, zelfstandige gemeenten, die door repressie van overheidswege en *dédain* van meer welgestelde medeburgers buiten het centrum van de toenmalige samenleving stonden.

15 D.D. Wallace, *The Spirituality of the Later English Puritans*, Macon 1987, xvi-xix.

16 Wallace, *Spirituality of the Later English Puritans*, xiii-xiv.

Isaac Ambrose (1604-1664) & Richard Gilpin (1625-1700)

A. AMBROSE: GEESTELIJKE STRIJD ALS EEN LEVENSLANG EN ONONTKOOMBAAR GEBEUREN

Inleiding

De reden om een geschrift over de geestelijke strijd van Isaac Ambrose in ons onderzoek te betrekken, vindt zijn oorzaak in de originaliteit van diens bijdrage. Hoewel qua intellectuele grondigheid de geschriften van Owen superieur zijn, qua omvang het werk van Downname de boventoon voert en qua populariteit dat van Brooks, verdient Ambrose niettemin aparte aandacht.

In vergelijking met de hiervoor besproken auteurs analyseert hij Satans aanval-
len in de verschillende fasen van het mensenleven. Van geboorte tot levenseinde is de tegenstander bezig de mens in te palmen. Opvallend is vooral de situering van de duivelse activiteiten tijdens de eerste levensfase. Maar we treffen ze eveneens aan in latere periodes van het menselijke leven rond karakterzonden en als plotselinge, onberekenbare ingevingen.

Leven en geschriften

Ambrose zag het levenslicht in 1604.¹ Na zijn theologische studie te Oxford werd hij in 1627 predikant in het dorpje Castleton, verhuisde in 1631 naar Garstang en rond 1640 naar Preston, waarna hij na enkele moeilijke jaren daar vanwege burgeroorlog, vervolging en gevangenschap terugkeerde naar Garstang. In 1662 werd hij als gevolg van de *Act of Uniformity* afgezet, waarna hij in 1664 overleed.

Ambrose publiceerde vier geschriften met typisch puriteinse thema's. In 1650 verscheen *Prima, Media, & Ultima: or, The First, Middle and Last Things*, waarin drie elementen uit de *ordo salutis*, namelijk wedergeboorte, heiliging en verheerlijking, aan de orde komen. Zijn bekendste geschrift, dat een vaste plaats in de puriteinse meditatieve traditie heeft, is: *Looking unto Jesus*, dat in 1658 op de markt kwam.² De derde publicatie die wij hier onderzoeken is: *War with Devils*,

¹ Zie voor Ambroses leven: *Oxford Dictionary of National Biography*, s.v. 'Ambrose, Isaac'; *Meet the Puritans*, s.v. 'Isaac Ambrose'.

² Voor deze meditatieve traditie: J.R. Beeke, *Puritan Reformed Spirituality*, Grand Rapids 2004, 73-101.

verschenen in één band met: *Ministration of and Communion with Angels*. Beide werken waren gereed in 1661, maar werden waarschijnlijk pas in 1674 voor het eerst op de markt gebracht.³ In 1674 werd eveneens een editie van zijn verzamelde werken gepubliceerd.⁴

Voor ons onderzoek is het belangrijk te weten waarom Ambrose zijn geschrift over de geestelijke strijd combineerde met dat over de engelen. In het aan de uit-



Isaac Ambrose

3 *Wing*, A2972A. Beide geschriften verschenen in 1797 voor het eerst afzonderlijk. In 1837 zag een verkorte uitgave van *War with Devils* het licht, waarin de redacteur lange passages inkortte en een nieuwe indeling aanbracht. De titel werd: *The Christian Warrior, wrestling with Sin, Satan, the World and the Flesh*.

4 *The Compleat Works of that Eminent Minister of GODS Word Mr. Isaac Ambrose* (*Wing*, A2952). We hebben in ons onderzoek gebruikgemaakt van deze editie.

gave van 1674 voorafgaande 'To the Christian Reader' legt de auteur een verbinding tussen beide, waarin hij ook het reeds verschenen *Looking unto Jesus* betreft:

(...) I observe three Ordinances made little use of, though most necessary. The first is *War with Devils* held forth in *Ephes.* 6.12. the second is *Ministration of and Communion with Angels*, held forth in *Heb.* 1.14. the third is *Looking unto Jesus*, held forth in, *Heb.* 12.2. (...) In themselves it is suitable that *War with Devils* should have encouragement from holy *Angels*, and yet that we should not stay there, or dwell on them, but *look* a little further, and rest on nothing on this side Jesus Christ.

Op welke wijze konden de twee andere geschriften 'encouragement' betekenen voor *War with Devils*? Het antwoord zal te maken hebben met de verschillende accenten van genoemde publicaties. In het werk over de geestelijke strijd ligt sterke nadruk op de verantwoordelijkheid van de christenstrijder, al blijft de betekenis van Gods genade doorslaggevend. Wordt in zijn boek over de engelen het behoud van de gelovigen sterk verbonden met de beschermende dienst van hemelse boden, in *Looking unto Jesus* fundeert Ambrose hun heil in de door Christus volbrachte verlossing. De twee naast *War with Devils* genoemde geschriften hebben dan ook een aanvullende en verhelderende betekenis. Of de schrijver deze samenhang al voor zich zag bij de compositie van *Looking unto Jesus* en daarom deze volgende publicaties heeft vervaardigd of dat hij deze verbinding naderhand heeft gelegd - in verband met zijn geschrift over de geestelijke strijd -, wordt niet duidelijk.

Er is dus in ieder geval sprake van een zekere samenhang tussen de beide geschriften uit 1661 en het is daarom nuttig om bij de analyse van *War with Devils* aan Ambroses aanvullende boek over de engelen te denken. Dat men beide werken later afzonderlijk heeft gepubliceerd, geeft echter aan dat de samenhang niet als onverbreekbaar is ervaren. Daarom zullen we ons tot *War with Devils* beperken.

Geestelijke strijd

Uitgangspunt voor *War with Devils* is het bijbelgedeelte Efeze 6:10-20, dat ook bij Gouge en Gurnall centraal stond.

Volgens Ambrose liggen hier enkele leermomenten. Duidelijk is dat Satan of de duivels - Ambrose spreekt afwisselend in het enkelvoud en meervoud - al dan niet in samenwerking met het vlees (*flesh*), de term voor de innerlijke zondige begeerten van de gelovige, risicovolle tegenstanders zijn. Sinds de zondeval hebben ze macht over de aarde. Deze kunnen ze uitoefenen over de elementen van vuur, water, wind en aarde, waardoor ze verantwoordelijk zijn voor onweer, overstromingen, storm en aardbevingen. Het terrein van de menselijke ziel (*soul*) is evenmin onbereikbaar gebied. Duivels kunnen zowel door verkeerde voorstellingen het verstand beïnvloeden als door overreding de wil bewegen, wat bij niet-gelovigen openbaar wordt. De overste van de duivels is levensgevaarlijk, aangezien hij met

zijn spirituele substantie rechtstreeks in de menselijke gedachtewereld kan doordringen.⁵

Ambrose leest in Efeze 6 echter ook een appel tot strijd. Hij draagt daarom allerlei bemoedigende motieven voor de christenstrijder aan die zijn gebaseerd op het werk van de drie-enige God. De Vader stemt de omvang van de verzoeking af op de draagkracht van de gelovige, die onder alle omstandigheden op zijn presentie kan rekenen. De principiële overwinning van Christus op de duivel in kruis en opstanding vormt eveneens een beslissend gegeven voor Ambrose. Hij verwijst voorts naar de kracht van Gods Geest in de verzoeken. Hij beklemtoont dat de in Efeze 6 aangewezen wapenrusting deugdelijk is en belooft aan de gelovigen de uiteindelijke overwinning.⁶ Samengevat: hoewel de geestelijke strijd een intense worsteling is op leven en dood, staat de genade van de drie-enige God garant voor de uiteindelijke triomf.

Aanval bij het begin

In vergelijking met de tot nu toe besproken auteurs die Satans verleidingen voornamelijk rond de bekering of in het geloofsleven analyseerden, legt Ambrose een eigen accent door de activiteiten van de tegenstander gedurende het totale leven in kaart te brengen.

Vooraf zijn aandacht voor de tijd die aan de geboorte voorafgaat is opvallend. Aangezien de oorsprong van het leven tevens oorsprong van de zonde (*original sin*) betekent, ziet de auteur Satan reeds bij het ontstaan van de mens present:

For Satans first assaults; certain it is, that then he begins, when we first begin to live, and move, and have our being: (...) which relates not so much to the actual conception, as to the time that his Mother did bear, and warm him in the womb. (...) that so soon as the mass of the body is enlivened, and animated, so soon is original sin in a man; and when original sin, like a Leprosie, spreads itself over the whole man, the Devil also doth seize upon him as his own: So that as a man is said to dwell in his own house, it is his home, he may do there what he will, such a Right and Claim hath the Devil to a man by nature; he dwells in him, reigns in him, and leads him captive at his will.⁷

In Ambroses optiek bevindt elk kind zich vanwege de erfzonde al in de moederschoot onder de macht van Satan. Deze macht zet zich door in de jeugd, als het 'seed of corruption' uitgroeit tot rijpheid. Doorgaans kan de duivel zonder al te grote tegenstand in deze periode zijn werk doen en opgroeiende kinderen geleidelijk tot een zondige levensrichting stimuleren:

⁵ *Compleat Works of Isaac Ambrose*, 4-7.

⁶ *Compleat Works of Isaac Ambrose*, 10-12

⁷ *Compleat Works of Isaac Ambrose*, 15.

He knows well enough that till they are actually regenerated, he is their Lord; he needs not plant any of his strongest Batteries, main temptations against them yet; and therefore in that respect, as a Keeper of such Prisoners, he may sleep securely; he commands with ease, he keeps the house quiet, and all are obeysant to his will.⁸

Kinderen die nog niet geloven, bevinden zich weliswaar onder duivelse beheersing, maar bezitten tegelijk privileges, zoals de in de doop betuigde tweevoudige belofte van wedergeboorte en rechtvaardiging, 'the inward part of baptism', die worden onderscheiden van het uiterlijke teken.

Ambrose plaatst de verantwoordelijkheid van ouders en kinderen binnen het raamwerk van een strijd tussen Satan en God. Voor de geboorte dienen ouders zich geestelijk te vernederen vanwege de zonde die ze op hun kinderen overdragen. Vervolgens moeten ze de beloften van het verbond geestelijk verwerken. Hoe Ambrose zich dit voorstelt, blijkt uit het volgende gebed:

(...) O Lord of Hosts, God of *Israel*, thou hast covenanted to be my God, and the God of my Seed (...) Hast thou not said, that *Children are an Heritage of the Lord, and that the fruit of the Womb is thy reward?* Oh, that this Child may be one of thy Heritage, of the Society of Saints, and that thou wouldst be to it a God and Father in the Lord Jesus Christ; I press thee with thy promise, and I relye on thy promise (...).⁹

Het 'geestelijk verwerken' betekent hier een spirituele worsteling om de vervulling van Gods beloften, die als basis dienen voor het geloof van de ouders en hun nageslacht. Na de geboorte moeten ouders hun kinderen opnieuw aan God overgeven, wat het duidelijkst tot uiting komt bij de aangifte voor de doopbediening.

Op hun beurt dienen kinderen allereerst de erfzonde te betreuren, hoewel de auteur beseft dat men eerder berouw toont over actuele misstappen dan over de van Adam geërfde zonde, waaraan men slechts medeplichtig is. Vervolgens worden ze opgewekt te bidden voor de vervulling van de heilsbeloften van Gods verbond, die via hun ouders ook henzelf gelden. Deze worden bekrachtigd in de doop, zodat de schrijver evenzeer oproept om dit sacrament geestelijk te verwerken. De uiterlijke reiniging (*outward washing*) verwijst immers naar de hemelse genade die zich in de mens realiseert door de 'inwendige afwassing' (*inward washing*):

*It is true, the Sacramental washing in water is not enough; and is it not high time for me now to make out after Sacramental Grace to cleanse my filthy nature? Had I not need to apply my self to these promises, whereby I may be made partaker of a new nature? Lord, I come to the Fountain opened in the Gospel for sin, and for uncleanness: O sprinkle clean water upon me, regenerate me (as thou hast already with water, so) now with the spirit: bestow on me the inward and spiritual part of my Baptism, sanctifie me in pursuance of thy promise sealed therein by the Word (...).*¹⁰

8 *Compleat Works of Isaac Ambrose*, 16.

9 *Compleat Works of Isaac Ambrose*, 19.

10 *Compleat Works of Isaac Ambrose*, 21-22.

In dit gebed wordt de sacramentele afwassing van de doop als een onderstreping van Gods belofte van inwendige genade beschouwd, maar ook als een aansporing om de beloofde zaak in geloof toe te eigenen.

Verleiding rond de bekering

De tweede levensfase die Ambrose bespreekt, bestrijkt de tijd van de jeugd tot de eerste volwassenheid, zo tussen het achttiende en dertigste levensjaar. Doorgaans vindt hierin de bekering plaats. Opvallend is hoe uitvoerig en gedetailleerd Ambrose de duivelse verleidingen die op de bekering zijn gericht analyseert, terwijl hij ook de weerstand van de gelovige bespreekt.

De bekering wordt ingeleid door bezinning (*consideration*) over de tot dan toe afgelegde levensweg. Voor Ambrose is deze 'consideration' nog geen onderdeel van Gods heilsactiviteit. Wanneer de ontwaakte mens eenmaal deze weg van fundamentele bezinning inslaat, komt hij onder de leiding van Gods Geest stapsgewijs tot geloofsvertrouwen in Christus. De Geest bepaalt de ontwaakte mens allereerst bij diens persoonlijke schuld. In reactie tracht Satan de zonde te verkleinen of uit te vergroten. Maar volgens de auteur leiden beide van het heil af. Tegenover de verkleining van zonde dient men te stellen dat zelfs het geringste kwaad Gods eeuwige oordeel oproept. Tegenover de uitvergroting moet worden opgemerkt dat God net zo gemakkelijk de grootste zonde als de kleinste kan vergeven, wat wordt gefundeerd in zijn onbegrensde barmhartigheid:

What, do thy sins cry up to Heaven? yet is Gods mercy above the Heavens: indeed Gods mercy is infinite, for as God is an infinite God, so every mercy of God is as infinite as himself: his attributes and his Essence are but one and the same: and therefore no wonder if it be all one with infinite mercy to forgive sins of the greatest size, as well as the least; thy sin is but the sin of a finite creature, but Gods mercy is the mercy of an infinite Creator; thy greatest sins are but the sins of a man, but the least of Gods mercies is the mercy of God.¹¹

Overtuiging van schuld vervult de mens met vrees voor Gods toorn. Ook hier tracht Satan op twee manieren te verleiden: door de vrees te verzachten met wereldse afleiding of - en dit heeft Ambroses speciale aandacht - door verder te gaan dan geestelijke schrik en de benarde mens door uitvergroting van Gods toorn over de zonde tot wanhoop te voeren. De vrees waarmee de Geest de mens tot Christus wil brengen moet goed worden onderscheiden van die waarmee Satan tot de ondergang wil leiden:

By this time we may discern the difference betwixt the Holy Spirit, and the evil spirits workings (...). Again, the bondage or fears of the holy Spirit are destinate for conversion, they are not penal only, but medicinal also; they are a sort of Gods Rods, by which he brings men within the bonds of the Covenant, and makes them

11 *Compleat Works of Isaac Ambrose*, 31-32.

to enquire what they shall do to be saved; but the bondage, fears, and horrors, which Satan sets home on souls, are merely for destruction, they are not medicinal, but only penal.¹²

Terwijl de hemelse vrees een therapeutisch doel heeft als voorbereiding op het verzoek om genade en vermengd is met hoop en uitzicht, richt de duivelse vrees zich op de eeuwige ondergang.

Hoewel de duivel de intrede van het geloof niet kan voorkomen, probeert hij het welzijn van de christen in de eerste periode daarna ernstig aan te tasten: 'but if he cannot keep the Edifice of faith being built in the soul, yet he will keep it (if possible) from standing sure'. Dit welzijn is de geloofs zekerheid, gebaseerd op Gods beloften. Nu eens verduistert Satan het zicht op de beloften door een diepe droefgeestigheid, dan weer suggereert hij dat ze niet voor de gelovige bestemd zijn. Soms lukt het hem om de gelovige ziel zover te krijgen dat deze haar eigen geloof niet voor waarachtig kan houden. In de worsteling met Satan is het daarom allereerst relevant om de bijbelse beloften toe te eigenen, waarbij het gebod van Christus om te geloven een ontegenzeggelijke aansporing vormt. Ambrose beseft dat het geloofsvertrouwen zijn 'flowings and ebbings' kent, maar dat tast de zekerheid van het geloofsvertrouwen niet aan, want het geloof wordt immers gedragen door de altijd aanwezige en onverwoestbare habitus.¹³

Verleiding in de volwassenheid

De derde periode die Ambrose bespreekt, beslaat de 'riper years', de tijd na de bekering die globaal loopt vanaf het dertigste levensjaar tot aan de dood. In die jaren doemen drie gevaren voor de gelovigen op: vervolging, verleiding en duivelse ingevingen.

Aan het tweede gevaar, verleiding, schenkt Ambrose extra aandacht. Hier opereert Satan via zijn andere handlanger, het vlees, zodat ook in *War with Devils* een nauwe relatie wordt gelegd tussen de primaire tegenstander en de innerlijke zondige begeerten van de christenstrijder. Opmerkelijk is dat de auteur hier verhoudingsgewijs uitvoerig ingaat op de duivelse kennis van de zonde waartoe de gelovige krachtens zijn natuurlijke aanleg is geneigd. Hij zou op dit terrein vele voorbeelden kunnen noemen maar beperkt zich tot slechts enkele belangrijke. 'Wereldse' naturen worden geprikkeld met zaken die het geldelijke vermogen of het aanzien van de gelovigen kunnen vergoten, terwijl naturen die snel tot boosheid vervallen worden geprikkeld tot woedeaanvallen. Wellustige individuen worden geconfronteerd met begerige objecten en overgehaald aan hun verlangens toe te geven. Op deze laatste categorie gaat de auteur nogal uitgebreid in, want het blijkt dat vooral duivelse aanvallen op seksueel terrein ingrijpend zijn:

12 *Compleat Works of Isaac Ambrose*, 37.

13 *Compleat Works of Isaac Ambrose*, 48.

Sometimes he sets before such a one a taking object; he presents or holds up a sight and spectacle suitable of his temper. (...) I make no question but Satan had an hand in this: Many a time such a wanton object is cast into the way by Satans sleight, and he needs do no more to overcome a lascivious mind, if he but say, *See yonder is a naked breast, a naked arm, a naked neck, and if such signs hang at the door, you may guess what immodesty is within*: This he knows is taking, and thus he overcomes thousands of men, by stirring up their lusts even through their eyes. Satan deals with a man a degree further, he not only presents such and such an object, but he casts in, and injects the motion, he stirs and moves the imagination (surely that is the devils room wherein he doth often appear) he works upon the imagination many an impression, and many a suggestion to this and that base lust (...).¹⁴

We zien hier hoe Ambrose de duivel aanzienlijke macht toedeelt. De tegenstander is in staat om verleidelijke objecten te presenteren, maar ook via directe ingevingen sterk op het voorstellingsvermogen in te werken, waardoor de verleiding tot een seksuele zonde gemakkelijk de totale ziel van de christenstrijder binnendringt en tot kwaad verleidt. In al deze situaties klinken aansporingen om de zondige neigingen direct tegen te gaan en zich daarbij te oriënteren op de levensrichting van het evangelie.

Te midden van deze praktisch-spirituele leiding, geeft Ambrose, evenals Owen, aan dat de geestelijke gemeenschap met Christus het kernelement in de geestelijke strijd vormt. Deze wordt getekend als een huwelijksrelatie en richt zich op Christus' kruisdood, die aldus de doodsteek voor de zonde betekent:

Act all thy affections of desire, and love, and joy, on Jesus Christ: Is not he thy Bridegroom? hath not he married thee to himself in holiness? and wilt thou espouse thy self to the devil his enemy, by the meditation of filthy and base lusts? Oh what indignity is this to Jesus Christ? (...) Art thou troubled with a spirit of uncleanness? go to the Cross of Christ, contemplate his death, consider seriously and sadly his bitter, shameful, painful sufferings, and then cry: *O that virtue may come out of this death of Christ to mortifie my lusts*.¹⁵

Naast vervolging en verleiding behoren in de jaren na de bekering ook directe blasfemische ingevingen tot Satans activiteiten. Een voorbeeld van blasfemie is de euvel gedachte dat Christus onmogelijk Gods Zoon kan zijn. Deze ingevingen hanteert de vijand pas als zijn eerdere verleidingen tot concrete zonden ineffectief blijken te zijn en vormen dus uiterst gevaarlijkste aanvallen:

We may call them blasphemies, blasphemous thoughts, which the devil throws into the fantasie, infinitely against our wills, and by which he sets all within on fire; they are shot in like thunderboults, as thick and quick as can be imagined, and they

14 *Compleat Works of Isaac Ambrose*, 57-58.

15 *Compleat Works of Isaac Ambrose*, 59, 61

cause a trembling, even to flesh as well as the spirit, seeing there is neither pleasure nor profit in them, but a fearful expectation of speedy vengeance.¹⁶

Het gevaarlijke van Satans blasfemische ingevingen is dat ze de christenstrijder gemakkelijk tot vertwijfeling brengen, omdat hij vreest dat Gods toorn juist tegen dergelijke overwegingen gericht is.

Ambrose brengt de vraag ter sprake hoe de gelovige externe satanische ingevingen kan onderscheiden van zijn eigen zondige gedachten en wijst dan zowel op het gewelddadige als het snelle optreden van de blasfemieën, dit in onderscheid van de innerlijke begeerten die meer geleidelijk opereren:

They may be differenc'd by the manner how these blasphemies arise in Christians thoughts; Satans injections are usually violent and sudden, they come like lightning flashing into the Christians thoughts, before he hath time to deliberate with himself what he is doing; whereas that lust, which is the ebullition of our own hearts, is ordinarily gradual in its motion, it moves in a way more still and suitable to nature, it enticeth the soul, and by degrees slightly inveigles it into a consent.¹⁷

Het gewelddadige en snelle optreden van satanische ingevingen heeft kennelijk een aanzienlijke impact op de gelovige. Als we in het woord 'sudden' ook de plotselinge komst van de ingevingen verdisconteren waardoor de gelovige meermaals wordt verrast, zien we hun onberekenbaarheid, wat hun dreiging onmiskenbaar versterkt. De gelovige kan ze namelijk elk moment verwachten.

De gelovige die blasfemische satanische ingevingen herkent, meent dat hij een vrij zeldzame aanvechting meemaakt en schaamt zich daarom melding ervan te maken, maar volgens Ambrose vormen ze geen uitzondering in het spirituele leven en teisteren ze de gelovige bovendien tegen zijn wil. Omdat blasfemische ingevingen gevaarlijk zijn vanwege de spirituele schade die ze bij de christenstrijder kunnen aanrichten, is het belangrijk om ze direct te weerstaan:

Let us not dispute or reason the case with Satan, but at the very first approach bid Satan avoid: (...) The Devil is an old Sophister, of above five thousand years standing, in the School of hideous temptations, and hellish policies; and we are but novices of yesterday and but a little acquainted with his *methods, devices, and depths* (...).¹⁸

Wat we bij eerder besproken auteurs als Perkins en Brooks tegenkwamen, zien we ook bij Ambrose: als gelovigen satanische suggesties direct weerstaan, worden die niet als zonden toegerekend.

Opmerkelijk is Ambroses praktische advies om tijdens deze satanische aanval- len het isolement en stille plaatsen te vermijden, want deze kunnen in bepaalde tijden de impact van duivelse ingevingen versterken. De auteur brengt hier nogal uitgebreid zijn eigen ervaringen in en geeft daarmee aan dat stille plaatsen welis-

16 *Compleat Works of Isaac Ambrose*, 83.

17 *Compleat Works of Isaac Ambrose*, 84.

18 *Compleat Works of Isaac Ambrose*, 84.

waar meestal spirituele gedachten bevorderen, maar ook gelegenheden zijn voor gevaarlijke duivelse aanvallen. Wanneer gelovigen deze kunnen verwachten geeft de auteur niet aan. Kennelijk kunnen ze op elk willekeurig moment toeslaan, wat de dreiging van Satan nog aanzienlijker maakt.

Verleiding rond het levenseinde

Ambrose belicht tot slot de laatste periode van het mensenleven: die van de eindfase waarin de duivelse verleidingen het hevigst zijn.

Van de diverse satanische aanvallen rond het sterven selecteert hij er twee die we ook bij zijn analyse van eerdere levensfasen tegenkwamen: hoogmoed (*presumption*) en wanhoop (*despair*). Wanneer bij het levenseinde de balans wordt opgemaakt, kan vertwijfeling de stervenden parten spelen als ze rust proberen te vinden in wat ze tijdens hun leven menen te hebben gepresteerd. Het goede van de mens is echter nooit zijn eigen verdienste, aldus Ambrose, maar uitsluitend een genadegave van de hemel. Daarom dienen gelovigen niet op hun eigen werken te steunen, maar op het verlossingswerk van Christus:

Indeed all the Saints are taught the same Lesson, to renounce their own righteousness, and to expect all from the pure mercy of God in Christ, which act of faith is so pleasing to God, that such a soul shall never be ashamed. (...) O take me into the bosome of thy love for Christs sake!¹⁹

Wanhoop treedt op wanneer Satan de stervende juist rond de dood zijn grootste zonden voor ogen stelt en daarmee diens zicht op Gods genade tracht te verduisteren. Christenen mogen zich in die benauwende werkelijkheid troosten door te overdenken dat God grote zonden even gemakkelijk vergeeft als kleine. De worsteling wordt beslissend in het voordeel van de gelovige beslecht als hij de tegenstander steeds naar Christus verwijst:

Our Faith will do wonders, if thereby we take Christ Jesus, and set him against the Tempter, we are not so weak in the hands of Satan, as Satan is in the hands of Jesus Christ; turn him then over to Jesus Christ, and let Christ alone with him: (...) What, is Satan busie to work our souls into despair? let us then stir up our selves to believe, and rowl our souls upon Jesus Christ for life and salvation, and Satan will avoid.²⁰

De geloofservaring van de christen tijdens de laatste fase van zijn leven geeft in toegespitste vorm aan wat ook uit de andere perioden duidelijk werd: tegen de aanvallen van Satan kan slechts het verlossingswerk van Christus uitkomst bieden. Juist rond het sterfbed verwijst Ambrose het meest direct naar de Verlosser.²¹

¹⁹ *Compleat Works of Isaac Ambrose*, 88.

²⁰ *Compleat Works of Isaac Ambrose*, 91

²¹ Voor satanische activiteiten en het geloofsantwoord rond het 'puriteinse sterfbed': R. Houlbrooke, 'The Puritan Death-bed, c.1560-1660', in: Durston, Eales, (eds.), *Culture of English Puritanism*, 122-144. Zie ook hoofdstuk 4 (Gurnall).

Evaluatie

1. Ambroses geschrift over de geestelijke strijd levert een originele bijdrage aan ons onderzoek, aangezien het Satans verleidingen uitsplitst naar de verschillende leeftijdsfasen van de mens. Schonken geschriften van eerder besproken puriteinen bijna uitsluitend aandacht aan Satans activiteiten rond de bekering en in het christenleven, *War with Devils* analyseert deze ook tijdens de jaren ervoor. De bespreking ervan in het leven van ongeboren en opgroeiende kinderen vormt een nieuw element, wat zijn geschrift moralistisch-pedagogische trekken geeft. De erkenning dat satanische invloed zich uitstrekt over het totale leven betekent tegelijk de ontwikkeling naar een meer uitgewerkte, omvattende en verfijnde visie op duivelse verleidingen, waarbij de macht van Satan indrukwekkender en vooral onontkoombaarder naar voren komt: ze bestrijkt niet alleen het geheel van de menselijke existentie, maar dirigeert de totale levensloop. De geestelijke strijd krijgt daardoor een heftiger karakter.
 2. Ambroses analyse van de duivelse verleidingen vertoont in andere verbanden eveneens meer uitwerking en verfijning. Dit is het geval bij duivelse verleidingen rond de bekering en toe-eigening van het heil, als ze mensen die hun geestelijke verlorenheid op het spoor zijn gekomen op verschillende momenten van Gods verlossing pogen af te houden. Zo trachten ze eerst de overwegingen van de wakker geworden zondaar te ontcrachten; vervolgens stellen ze alles in het werk om de ernst van de zonde zodanig te bagatelliseren dat men aan het heil van vergeving en vernieuwing voorbij dreigt te gaan, of ze vergroten het kwaad en Gods toorn daarover zodanig uit dat men in wanhoop terecht komt. Verder pogen ze hetzij de noodzaak van berouw te ontcrachten, hetzij tot overmatig schuldbesef te leiden. We troffen deze aspecten eerder aan bij Downname, maar het gaat bij Ambrose om een totaalbeeld waarin Satan een steeds bedreigender, onontkoombare tegenstander is.
- Bij de bespreking van de verleidingen in het geloofsleven valt vooral op hoe Ambrose de analyse van het vlees verfijnt. De tot nog toe besproken auteurs, onder wie vooral Owen, gaven hieraan allemaal ruimschoots aandacht en bespraken in dat kader ook de relatie tussen Satan en de aard van elke gelovige. Opmerkelijk is dat Ambrose hierop verhoudingsgewijs het meest gedetailleerd ingaat doordat hij de verschillende disposities van christenstrijders de revue laat passeren. Hij toont aan hoe de duivel deze natuurlijke neigingen vrij eenvoudig kan laten ontvlammen tot daadwerkelijke zonden. Dit maakt de geestelijke strijd opnieuw heftiger en vooral nog onontkoombaarder, want het is voor de gelovige zeer moeilijk zijn eigen karakterzonden te bestrijden. Wat bij Owen meer algemeen naar voren kwam, namelijk dat de geestelijke confrontatie ten diepste een psychologische zelfstrijd is, zien we bij Ambrose toegespitst: de zelfstrijd is vooral een gevecht tegen de eigen karaktergebreken.
- We wijzen ten slotte op Ambroses aandacht voor directe duivelse ingevingen, die we ook bij Gurnall aantreffen. Kwamen ze bij Gurnall vrij zelden voor na een reeks van meer 'gewone' duivelse verleidingen, bij Ambrose blijken ze regelmatig te verschijnen en worden ze vooral in heftige bewoordingen be-

schreven. Vooral de notie dat de ingevingen op elk willekeurig moment de christenstrijder belagen, is een opmerkelijke trek bij Ambrose, waardoor hun onberekenbare karakter wordt onderstreept. Bovendien versterkt deze opvallende trek de noodzaak van een continue psychologische oorlogsvoering.

Door deze uitwerking en verfijning op diverse punten lijkt de impact van duivelse intriges op de mens c.q. de christenstrijder te groeien en de geestelijke strijd onwillekeurig heftiger te worden. De bespreking van de laatste auteurs, Gilpin en Bunyan, zal meer licht moeten werpen op de vraag of we met name vanaf Ambrose te maken hebben met een zich doorzettende ontwikkeling van de puriteinse geloofsstrijd.

3. Ambroses analyse van de geestelijke strijd wordt gekenmerkt door een evenwicht tussen heilshistorische, heilsordelijke en eschatologische componenten. Hoewel de duivel als een gevaarlijke vijand optreedt en het gevecht hevig maakt, is de overwinning bij voorbaat gegarandeerd. Ambrose wijst regelmatig op de evangelische werkelijkheid dat Satan in principe reeds door Christus verslagen is, wat de garantie vormt voor de uiteindelijke triomf. In de tussentijd garandeert de hulp van Gods Geest dat de christenstrijder voorlopige overwinningen kan behalen.

Door zijn uitgewerkte en verfijnde analyse van Satans verleidende activiteiten, uitgestrekt over de totale duur van het mensenleven, kent Ambrose zowel aan de vijand als aan de geestelijke strijd een zwaar gewicht toe. Tegelijk echter geeft hij daarmee preciezer en gefaseerder aan dat Gods genade levenslang beschikbaar is en de doorslaggevende factor vormt in de confrontatie met deze tegenstander.

B. GILPIN: EEN NEERWAARTSE SPIRAAL VAN VERLEIDING EN DE 'PASSIONS OF THE SOUL'

Inleiding

Ook Richard Gilpin valt met zijn publicatie *Daemonologia Sacra: or, A Treatise of Satan's Temptations* binnen ons onderzoekskader en wel om drie redenen. Ten eerste heeft hij een enigszins eigen benadering doordat zijn geschrift geen beschrijving in eigenlijke zin vormt van het spirituele conflict, maar Satans diverse strijdmethoden analyseert. Dit is een beperking, aangezien de reactie van de gelovigen nauwelijks aan bod komt, maar deze concentratie geeft hem ook de gelegenheid om de activiteiten van de tegenstander uitputtend te behandelen. Na de volumineuze geschriften van Downname en Gurnall lag dit niet voor de hand, wat zijn werk des te opmerkelijker maakt.

Ten tweede wordt uit Gilpins geschrift zowel diens theologische als diens medische opleiding duidelijk. Naast zijn erkenning dat de geestelijke worsteling van christenen voor een belangrijk deel te wijten valt aan de activiteiten van Satan betoogt hij dat hun psychische constitutie de mate en duur van verschillende spirituele gesteldheden mede bepaalt.

Het gegeven dat een deel van Gilpins publicatie Christus' verzoeking in de woestijn bespreekt (Mattheüs 4:1-11), biedt ons ten derde een nieuwe gelegenheid tot vergelijking, omdat Perkins hierover zeventig jaar eerder had geschreven.²²

Leven en geschriften

Richard Gilpin kwam in 1625 te Strickland ter wereld.²³ Het feit dat hij een medische opleiding liet volgen door een theologische, vormt een onder puriteinse predikanten nauwelijks voorkomende combinatie. Na predikantswerk te Lambeth en Durham, kwam Gilpin in 1652-1653 in de gemeente van Greystoke terecht. In deze periode - de jaren vijftig - verdienen twee zaken vermelding. Zo kwam Gilpin in aanvaring met quakers die in de regio van Greystoke vrij sterk waren vertegenwoordigd. Verschillende passages uit *Daemonologia Sacra* vormen een directe dan wel indirecte afwijzing van de opvattingen van deze vrije groep. Daarnaast groeide zijn reputatie als geleerde en werd hij aangesteld als visitator van de districtsuniversiteit te Durham. Toen de *Restoration* aanbrak, behoorde Gilpin tot de meest prominente geestelijke leiders van Noord-Engeland, zoals blijkt uit het feit dat hij bij de reorganisatie van het kerkelijke leven na 1660 de bisschopszetel van Carlisle kreeg aangeboden, welk aanbod hij afwees. Door de *Great Ejection* van 1662 kwam hij buiten de Engelse staatskerk te staan en werd hij non-conformistisch predikant te Newcastle. Hij bouwde daar een reputatie op

²² Zie hoofdstuk 2.

²³ Gebruik is gemaakt van: *Oxford Dictionary of National Biography*, s.v. 'Gilpin, Richard'; *Meet the Puritans*, s.v. 'Richard Gilpin'.

als medicus voor een kring van aanzienlijken.

Dat Gilpin niet alleen predikant was maar zijn leven lang ook medisch georiënteerd bleef, blijkt uit zijn promotie tot *Medical Doctor* (M.D.) te Leiden in 1676. Zijn dissertatie was getiteld: *Disputatio Medica Inauguralis de Hysteria Passione*. Hij overleed op 13 februari 1700.

Gilpins schriftelijke nalatenschap bestaat voornamelijk uit zijn medische dissertatie en zijn boek over satanische verleidingen. Daarnaast heeft hij nauwelijks iets geschreven: drie uitgegeven preken, een kerkordelijk stuk en een verloren gegaan manuscript.²⁴



Richard Gilpin

Daemonologia Sacra

In 1677 verscheen: *Daemonologia Sacra: or, A Treatise of Satan's Temptations*.²⁵ Deze titel kan de indruk wekken dat Gilpins geschrift een uitvoerige demonologie

²⁴ De drie preken zijn alle gelegenheidspreken: *The Temple Rebuilt* (1658), gericht tot een kring van predikanten; *The Comforts of Divine Love* (grafpreek, 1700)), en *An Assize Sermon* (een preek voor rechters, 1700). Het kerkordelijke stuk dateert uit 1646: *The Agreement of the Associated Ministers and Churches of Cumberland and Westmerland*. Het verloren gegaan manuscript heet: *Treatise on the Pleasantness of the Ways of Religion*.

²⁵ Wing, G777. We gebruiken: Richard Gilpin, *Daemonologia Sacra: or, A Treatise of Satan's Temptations*, ed. A.B. Grosart, Edinburgh/London 1867.

geeft en daarbij zowel de relatie tussen de duivels onderling als die tussen Satan en God ter sprake brengt, maar dat is niet het geval. De intentie van de auteur is vooral om de aard en de activiteiten van Satan in kaart te brengen via ‘heilige woorden over de duivel’, dus via bijbelwoorden.

Direct aan het begin van het werk wordt al duidelijk dat Gilpin in de puriteinse traditie staat. Zijn aandacht gaat niet zozeer uit naar bredere verbanden van de geestelijke strijd, maar vooral naar wat zich afspeelt in de menselijke ziel:

Among those things that religion offers to our study, God and our own hearts are the chief. (...) upon this little spot of earth (het hart, RWdK) doth God and Satan draw up their several armies; here doth each of them shew their power and wisdom; this is treated by both; each of them challenge an interest in it; it is attacked on the one side and defended on the other. So that here are skirmishes, battles, and stratagems managed.²⁶

Gilpin onderscheidt zich van zijn voorgangers door wel verschillende activiteiten van Satan te bespreken, maar niet of nauwelijks, zoals andere puriteinen voor hem deden, de middelen waarmee de gelovige strijder zich succesvol kan verdedigen. Het is een eigenheid die in het licht van de titel van het boek niet hoeft te verbazen. Er is immers slechts sprake van: *A Treatise of Satan's Temptations*, zonder vermelding van afweermethodes. Beseffend dat hij met deze keuze de beschuldiging kan oproepen slechts één kant van de zaak ter sprake te brengen, stelt Gilpin dat andere auteurs reeds uitvoerig hebben stilgestaan bij (het verweer van) de christenstrijder. Hij wil op dit punt kennelijk niet in herhaling vallen, maar is tegelijk van mening dat de tactieken van de duivel nog onvoldoende uitputtend zijn behandeld:

It may perhaps seem a defect, that the several directions, remedies, or counsels which are requisite to be observed in making resistance against Satan are not added (...); but such may be pleased to consider that several have performed that part very fully, to whose labours I had rather refer the reader than trouble him with a repetition. It was only my design to endeavour a more full discovery, though every way short of the thing itself, of Satan's craft, because the knowledge of this is so necessary, and withal others have done it more sparingly.²⁷

Het is opmerkelijk om na de publicatie van geschriften over de geestelijke strijd van bijvoorbeeld Downname en Gurnall te horen dat Satans kracht tot dan toe kennelijk ‘more sparingly’ is behandeld. Gilpins medische invalshoek lijkt verantwoordelijk voor deze opmerking, want we vinden in *Daemonologia Sacra* uitvoerige aandacht voor de menselijke ziel en de positie van de ‘passions’ als invalspoort voor satanische invloed. Opvallend zijn ook de verwijzingen naar de melancholie als een natuurlijke psychische aanleg waardoor de duivelse verleiding tot spirituele wanhoop aanzienlijke schade kan aanrichten in het leven van gelovigen.

²⁶ *Daemonologia Sacra*, 3-4.

²⁷ *Daemonologia Sacra*, 6.

Om Gilpins analyse in *Daemonologia Sacra* in het juiste verband te kunnen plaatsen, verwijzen we naar zijn medische dissertatie, *Disputatio Medica Inauguralis de Hysterica Passione*, die de ‘passion’ van de hysterie als onderwerp heeft, maar daarbij ook het verschijnsel melancholie bespreekt. Daarin blijkt Gilpin beïnvloed door de fysiologische analyse van de ‘sensitive soul’ van de hand van de in zijn dagen invloedrijke geneeskundige Thomas Willis (1621-1675). In zijn analyse van de aard van de ‘passions of the soul’ rangschikte Willis ook de ‘habitual melancholy’ daaronder, waardoor hij deze als een geestesziekte benaderde.²⁸ Waar de medische diagnose van hysterie enerzijds steeds meer werd gebruikt om vermeende demonische bezetenheid via een puur fysiologische interpretatie af te doen, kon zij anderzijds worden gehanteerd om aan te geven met welke middelen de duivel zoal op de menselijke natuur inwerkte. Gilpin gebruikt in *Daemonologia Sacra* zijn medische opvattingen uit de ‘natural philosophy’, met name die van Willis over de menselijke hartstocht en melancholie, om daarmee aan vroegmoderne sceptici te kunnen aangeven dat er werkelijk geesten present zijn in de natuurlijke wereld.²⁹ Hoewel de duivel geen directe macht bezit over de menselijke ziel, stelt Gilpin dat zijn potentie om het individu fysiek en psychisch te beïnvloeden hem ‘a nearer access to our Passions’ geeft ‘than every one is aware of’. Gilpins medisch-psychologisch georiënteerde analyse van de menselijke ziel en de plaats die hij toekent aan satanische activiteiten hangen dus nauw samen:

I will make it evident thus: our passions in their workings do depend upon the fluctuations, excursions, and recursions of the blood, and animal spirits, as naturalists do determine. Now that Satan can make his approaches to the blood, spirits, and humours, and can make alterations upon them, cannot be denied by those that consider what the Scripture speaks in Job’s case (...) for if he could afflict Job with grievous boils, chap. ii.7, it is plain he disordered and vitiated his blood and humours (...) and these were much more than the disorderly motions of blood, spirits, or humours which raise the passions of men.³⁰

Ook Gilpins geschrift gaat terug op preken, al zegt de auteur inleidingen en terloopse toepassingen te hebben weggelaten. Het boek heeft drie delen. Het eerste bevat een analyse van Satans karakter en methoden om zowel het verstand als de wil van de gelovige te beïnvloeden. Het tweede deel gaat uitgebreid in op Satans doel het menselijke verstand door dwaling te verleiden, waarmee hij de geestelijke vrede verstoort. In het laatste deel wordt de confrontatie tussen de duivel en Christus beschreven aan de hand van Mattheüs 4:1-11, waarbij ook praktische toepassingen naar voren komen.

28 Zie voor Willis’ opvattingen en zijn invloed in het Engelse vroegmoderne medisch-filosofische circuit: J. Schmidt, *Melancholy and the Care of the Soul: Religion, Moral Philosophy and Madness in Early Modern England*, Aldershot 2007, 38-46.

29 *Oxford Dictionary of National Biography*, s.v. ‘Gilpin, Richard’.

30 *Daemonologia Sacra*, 237.

De tegenstander

Hoewel spirituele therapieën die de duivelse invloed in de menselijke ziel traceerden en middelen aanreikten om haar te weerstaan in het laatste kwart van de zeventiende eeuw in Engeland op hun retour waren, zet Gilpin de puriteinse traditie van een duidelijke satanische presentie voort.³¹ Hij neemt als uitgangspunt voor zijn analyse 1 Petrus 5:8, waar de duivel wordt vergeleken met een brullende leeuw die zijn prooi wil verslinden. Het staat voor hem vast dat de duivel een tegenstander van formaat is die de eeuwige ondergang van mensen op het oog heeft.

De schrijver gaat vooral op de kracht van de vijand in en ziet deze mede gelegen in diens kennis. Hij stelt daarbij de vraag of de duivel op de hoogte kan zijn van de menselijke gedachtewereld. Volgens hem bestaat er een duidelijk verschil tussen Gods alomvattende kennis en de daaraan ondergeschikte kennis van een geschapen engel. Dat Satan het niveau van hemelse kennis mist, blijkt uit het feit dat hij niet weet welke toekomstige gedachten de mens zal koesteren en dat hij evenmin de mogelijkheid heeft om de actuele overwegingen van het verstand (*immediate and immanent acts of the mind*) direct te peilen. Dit kan alleen indien deze gedachten op een of andere manier openbaar worden. Hoe we ons dit onderscheid exact moeten voorstellen, is niet helemaal duidelijk, maar het gaat Gilpin erom dat alleen God directe inzage heeft in de menselijke gedachtewereld. Toch kan de duivel een heel eind komen. Hij kent namelijk de zaken van de verbeelding (*fancy*), terwijl hij ook grondige kennis heeft van de verleidingen van het menselijke verstand. We zien de invloed van Willis in Gilpins grote aandacht voor de ‘passions’. Het blijkt namelijk dat Satan ook op de hoogte is van de ‘secret workings of our passions’, zoals liefde, verlangen en vrees, omdat deze in directe verbinding staan met het bloed en de geest van de mens.³² In zijn verleiding tot zonde blijkt de tegenstander dan ook sterk op dit aspect van de menselijke ziel in te werken.

Verleiding tot de zonde van overtreding

In het kader van de geestelijke strijd ziet Gilpin voornamelijk Satans bedrieglijke karakter (*deceitfulness*) naar voren komen, wat aangeeft dat de vijand zijn ware aard als verleider tot zonde verbergt onder de schijn van het goede.³³

Dat Satans activiteit in Gilpins optiek gelieerd is aan de verleiding tot zonde maakt duidelijk dat *Daemonologia Sacra* primair geen natuurfilosofische verhandeling is over de invloed van geesten in de ‘natural world’ of een uitvoerige medische analyse van de menselijke ziel, maar een puriteins geschrift in de sfeer van de *practical divinity*.

Hoewel Satan door Gilpin als de primaire tegenstander wordt getekend, kan hij slechts krachtig in de mens doordringen via diens begeerten (*lusts*). Wat we in ons

³¹ Schmidt, *Melancholy and the Care of the Soul*, 129vv.

³² *Daemonologia Sacra*, 25.

³³ *Daemonologia Sacra*, 53-54.

onderzoek steeds ontdekten, blijkt ook voor deze auteur een relevant gegeven: ‘Satan is the tempter, but our lusts are the advantages by which he draws and enticeth’. Hij doet dit door verborgen begeerten te stimuleren tot zondige activiteiten en volgt daarbij een vaste route. Hij maakt een object aantrekkelijk en kan de menselijke zintuigen (*senses*) dusdanig bewerken dat ze deze attractie toelaten. De verleiding krijgt een vervolg door Satans invloed op het voorstellingsvermogen (*imagination*) of de verbeeldingskracht (*fancy*):

Our fancy is as a glass, which, with admirable celerity and quickness of motion, can present before us all kinds of objects; it can in a moment run from one end of the earth to the other; and besides this, it hath a power of creating objects, and casting them into what forms and shapes it pleaseth, all which our understanding cannot avoid the sight of. (...) This is no less a powerful instrument in Satan’s hand, than commonly and frequently made use of. (...) When he propounds an object to our lust, he doth not usually expose it naked under the hazard of dying out for want of prosecution, but presently calls in our fancy to his aid, and there raiseth a theatre, on which he acts before our minds the sin in all its ways and postures.³⁴

Door de zonde te laten spreken tot de menselijke verbeelding, oefent Satan niet alleen grotere invloed uit op het verstand dan in het geval van rationele argumenten, maar zet hij ook de wil in beweging. In onderscheid met Owen, die de wil een cruciale rol toebedeelde in de acceptatie van het kwaad, laat Gilpin deze opvallend genoeg verder grotendeels buiten beschouwing. Het menselijke gevoel of de emoties (*affections*) hebben kennelijk een grotere relevantie. De auteur spitst deze ‘affections’ toe op de ‘passions’, die hij ‘violent motions of the heart’ noemt: ze spelen vaak plotseling op en vormen een belemmering voor de suggesties van het verstand. De auteur beschrijft hoe deze ‘passions’ onder duivelse invloed gemakkelijk tot ‘lusts’ worden, het verstand verduisteren en een zuivere gedachtegang belemmeren. Vervolgens pogen ze het verstand te corrumperen door het zover te krijgen dat het zaken goedkeurt die het aanvankelijk afkeurde. Dat laatste bereiken ze door het verstand te overtuigen van de ‘pleasures of sin’.³⁵

Al met al zien we in Gilpins analyse van Satans verleiding twee bewegingen. De ene gaat via de zintuigen naar de verbeelding en beïnvloedt zo het verstand en de wil. Via de route van de emoties, toegespitst op de hartstochten, tekent zich echter een tweede beweging af die eveneens een aanval doet op het verstand. De uitkomst hiervan laat zien dat Satan bij de totstandkoming van de zonde een vooraanstaande plaats inneemt, maar laat ons met de vraag achter hoe beide bewegingen met elkaar in verbinding staan. Het meest voor de hand ligt de veronderstelling dat het verstand, als leidend principe van de menselijke ziel, van twee kanten wordt bewerkt: ten eerste via de zintuigen en de verbeelding, ten tweede via het gevoel. De wil speelt hierbij een dubbelrol. Zij wordt beïnvloed door het verstand om de zonde te kiezen, maar stuurt op haar beurt het verstand de verkeerde kant op door de aandrang van de emoties.

34 *Daemonologia Sacra*, 65-66.

35 *Daemonologia Sacra*, 67-68, 70-72.

Intussen blijkt in deze passage van *Daemonologia Sacra* dat Gilpin opvallende aandacht inruimt voor de mogelijkheid die Satan heeft om via de ‘passions’, als deelterrein van de ‘affections’, de zonde (*lust*) tot ontwikkeling te laten komen. We komen deze opmerkelijke positie van het gevoel ook in het verband met de spirituele droefheid en wanhoop tegen.

Verleidingen tot dwaling

Naast satanische verleidingen die zich richten tegen ‘religious services and duties’, waaronder vooral bijbellezing en gebed, behandelt Gilpin ook dwalingen op het terrein van de geloofsleer. Hij denkt hierbij niet alleen aan Rome, maar ook aan diverse vrije groepen in Engeland. Hij lijkt vooral op de quakers te doelen, want al in de jaren vijftig kwam hij in aanvaring met vertegenwoordigers van deze beweging. Het traceren van satanische invloed op het terrein van de geloofsleer is onder onze spirituele auteurs geen nieuwe ontwikkeling omdat ze allen terloops meerdere doctrinaire en spirituele dwalingen bespreken, maar de uitvoerigheid waarmee Gilpin dit aspect aan de orde stelt is opmerkelijk. Dit zou heel goed kunnen samenhangen met de situatie van de dissenters na 1660: naarmate puriteinse groepen meer los kwamen te staan van de staatskerk, kreeg de orthodoxie in eigen kring sterker de nadruk. Toch denken we eerder aan Gilpins persoonlijke ervaring uit de jaren vijftig, toen hij in botsing kwam met opvattingen van groepen quakers, wier opvattingen hij in *Daemonologia Sacra* lijkt te bestrijden.

Constateren we eerder dat de auteur weinig aandacht besteedt aan de wil, juist rond de satanische verleiding tot dwaling brengt hij deze wel ter sprake en gaat hij in op haar dubbele verhouding met het verstand. Enerzijds heeft de wil een belangrijke positie, omdat zij op diverse terreinen tegen de keuze van het verstand kan ingaan en daardoor verantwoordelijk is voor een andere koers. Anderzijds vervult het verstand in het kader van de dwaling duidelijk een leidende rol en wordt de wil gedwongen te volgen.³⁶ Het blijkt dat Satan in staat is om door een ‘power of spiritual fascination’ het verstand op directe en indirecte wijze te beïnvloeden. In directe zin confronteert hij het met argumenten die de dwaling plausibel moeten maken, zoals het feit dat vertegenwoordigers van valse waarheden zich op inspiratie kunnen beroepen of zich door een heilig leven onderscheiden. Op indirecte wijze beïnvloedt de duivel het verstand via het gevoel. Hier doet zich een opvallende parallel met de verleiding tot de zonde van overtreding voor. We zagen al hoe de tegenstander de directe route via invloed op de zintuigen en het voorstellingsvermogen kon kiezen, maar eveneens de omweg via het gevoel ging. Deze laatste route komen we ook hier tegen. Satan tracht de ‘affections’ voor zich te winnen door een nauwelijks merkbare, geleidelijke introductie van de dwaling, zoals binnen de rooms-katholieke kerk naar voren kwam in de stapsgewijze ontwikkeling naar een ceremonieel bijgeloof.³⁷ Ook nu blijkt dat Satan via de ‘passions’, met name via die van trots en boosheid, grote invloed op het verstand kan

³⁶ *Daemonologia Sacra*, 153.

³⁷ *Daemonologia Sacra*, 158-189, 200-201.

uitoefenen. Religieuze controversen en dwalingen komen namelijk dikwijls voort uit trots, die haar eigen ongelijk niet wil erkennen alsook boosheid, die haar eigen gelijk koste wat kost wil halen:

So great is the power of these two passions over the understanding, that we have cause to wonder at their success. Seldom or never can it be shewn that any ring-leader in error was not visibly tainted with pride, or not apparently soured with discontents and emulation.³⁸

Verstoring van het geestelijke welzijn

Gilpin beschouwt de poging om het spirituele welzijn van de gelovigen te verstoren (*attempts against the peace and comfort of the children of God*) als een vierde duivelse verleiding. Het wekt geen verbazing dat hij hieraan uitgebreid aandacht besteedt, aangezien eerdere schrijvers het spirituele conflict mede toespitsten op de aanvechting rond de persoonlijke toepassing en zekerheid van het heil. Toch treffen we bij de auteur van *Daemonologia Sacra* eigen accenten aan, die we kunnen verklaren uit zijn medische achtergrond. Meer dan eerder besproken auteurs legt hij namelijk verbindingen tussen de lichamelijke en psychische gesteldheid van gelovigen. In het verlengde hiervan treft ons zijn uitgebreide aandacht voor de ‘melancholy’, een natuurlijke kwaal (*natural distemper*) die als invalspoort fungeert voor gevaarlijke duivelse aanvallen.

Gilpin erkent dat Satan allerlei voordelen heeft ten opzichte van de gelovigen vanwege hun vaak onrustige hart. Weliswaar is het gelovige hart de locus voor spirituele vrede, maar door interne en externe zorgen blijkt het eveneens bron van moeite te zijn. De duivel sluit daarbij aan en versterkt deze onrust tot een staat van geestelijke verwarring en zelfs wanhoop.³⁹ Gilpin noemt een viertal specifieke spirituele ‘troubles’: verstoring (*discomposure*), vrees (*affrightment*), neerslachtigheid (*sadness*) en kwelling (*distress*).

Voor het veroorzaken van geestelijke onrust of verstoring (*discomposure of soul*) kan de duivel volgens Gilpin aansluiten bij de natuurlijke aanleg van iedere christen. We stuiten opnieuw op de ‘passions’, die hier ook worden aangeduid als ‘natural dispositions’, ‘tempers’ en ‘humours’. Via deze route heeft Satan gemakkelijk toegang tot de mens. De zinsnede van het eerder vermelde citaat (p. 187): ‘Now that Satan can make his approaches to the blood, spirits, and *humours* (curisief RWdK), and can make alterations upon them, cannot be denied’, ontleent haar betekenis aan dit verband. Satan prikkelt een neiging tot boosheid gemakkelijk tot woedeaanvallen, terwijl hij een jaloerse natuur brengt tot het afgeven op andermans geluk. Allerelei ‘occasions’ staan hem ten dienste, zoals aangedaan onrecht, maatschappelijke tegenslagen en ziekte. Satan kan op dit terrein veel schade berokkenen, aangezien chronische geestelijke verstoring doorgaans overgaat in spirituele droefgeestigheid (*melancholy*). Later zal de auteur afzonderlijk

³⁸ *Daemonologia Sacra*, 207.

³⁹ *Daemonologia Sacra*, 211-212.

op deze geestelijke nood ingaan, maar nu reeds beschrijft hij haar als een spirituele gesteldheid waarbij de over zijn geestelijke welzijn bezorgde gelovige door de voortdurende confrontatie met eigen schuld vreest tot de onbekeerden te behoren.⁴⁰ Kennelijk kent Gilpin dus twee soorten droefgeestigheid: een natuurlijke en een geestelijke, die hij met elkaar zal verbinden.

Spirituele vrees

Spirituele angst (*affrightment*) vormt een tweede bron van onrust. Ook hier kan Satan ervoor kiezen een natuurlijke dispositie tot verdere ontwikkeling te brengen, maar hij kan angstwekkende gedachten ook rechtstreeks het verstand van de gelovige laten infiltreren. Volgens Gilpin bestaat er wel onderscheid tussen beide. Terwijl vreeswekkende gedachten die uit een natuurlijke neiging voortkomen meestal een geleidelijk en bedaard karakter vertonen, worden rechtstreekse satanische gedachten gekenmerkt door haast en gewelddadigheid, een notie die we ook bij Ambrose tegenkwamen:

(...) and this is usually made a note of distinction betwixt wicked, blasphemous thoughts rising from our natural corruption, and darted in by Satan; the former being more leisurely, orderly, and moderate, according to the usual course of the procedure of human thoughts, the latter usually accompanied with a hasty violence, subtly and incoherently shooting into our understandings, as lightning into a house; so that all the strength we have can neither prevent them nor expel them, nor so much as mitigate the violence of them.⁴¹

Gilpin tilt aan deze laatstgenoemde oorzaak van geestelijke onrust zwaar. Het betreft namelijk gedachten dat God niet bestaat (*atheistical thoughts*); dat Hij niet barmhartig is; dat men buiten Gods verkiezing valt; en dat men gerust een afschuwelijke zonde kan bedrijven. Een opvallend onderscheid met Ambrose is dat Gilpin deze vreesaanjagende satanische activiteit vooral bij gelovigen met een melancholische aanleg ziet voorkomen:

Melancholy persons do very frequently meet with this kind of trouble, Satan having a great power upon their imagination, and great advantages, from the darkness of that humour, to make the fear arising from such thoughts the more astonishing, and to delude them into an apprehension that they are guilty of all that passeth through their thoughts, and also to work this perplexity to more dismal effects.⁴²

Hieruit blijkt dat Gilpin aandacht heeft voor de melancholie als een 'humour', waarmee hij haar impliciet rangschikt onder de 'passions' en beschouwt als een opmaat tot de spiraal van duivelse verleidingen die tot spirituele wanhoop leiden.

40 *Daemonologia Sacra*, 231.

41 *Daemonologia Sacra*, 239. Voor Ambrose: p. 180-181.

42 *Daemonologia Sacra*, 245.

Melancholische mensen hebben dikwijls een natuurlijke neiging tot vrees en zijn daarom het meest gevoelig voor duivelse verleidingen die angst inboezemen. Ook hier is de invloed van Willis, die uitvoerig aandacht besteedde aan de melancholie als menselijke aanleg, tastbaar.

Spirituele neerslachtigheid

De derde door Satan veroorzaakte vorm van onrust is geestelijke neerslachtigheid (*spiritual sadness*). Deze onderscheidt zich van de twee vorige, doordat Satan haar bewerkt via de spirituele toestand en het geweten van de gelovige. Al eerder maakte Gilpin onderscheid tussen de geestelijke nood van de ziel (*trouble of soul*) en van het geweten (*trouble of conscience*), waarbij de laatstgenoemde een ingrijpende karakter heeft.⁴³ De reden hiervan is dat ‘trouble of soul’ meestal haar oorzaak vindt in van buiten komende factoren. We zijn dan op het terrein van de reeds besproken spirituele verstoring. Hoewel deze verstoring wel inbreuk maakt op het geestelijke welzijn van de gelovige, kan hij de innerlijke vrede met God bewaren. Wanneer deze situatie echter voortduurt, verdiept de zielennoed zich tot gewetensnood.

Ook al werkt de schrijver dit onderscheid niet helemaal uit, hij lijkt deze gewetensnood op te vatten als een innerlijke onrust die direct betrekking heeft op de verhouding tot God en zich toespitst op de wedergeboorte. De gewetensnood kent verschillende niveaus. Op het eerste niveau kan een christen twijfelen of hij tot de kring van de spiritueel vernieuwden behoort, waarna hij zichzelf op het volgende niveau voor niet-wedergeboren houdt, zij het op verkeerde gronden. Wanneer hij is afgedaald tot het laagste niveau, is zijn toestand het meest ernstig, aangezien hij nu ten stelligste ontkent dat hij een spirituele transformatie heeft ondergaan:

Hereby a man that is really regenerate, is concluded to be yet ‘in the gall of bitterness, and bond of iniquity’; his former hopes are taxed for self-delusion, and his present state to be a state of nature. This trouble is far greater than the two former, because the party is judged to be in greater hazard, and by many degrees more remote from hope. It is the frequent and sad thought of such, that if death should in that estate cut off their days, oh, then they were for ever miserable!⁴⁴

Gilpin maakt duidelijk dat Satan deze geestelijke moeite niet continu veroorzaakt, maar via verschillende levenssituaties mogelijkheden heeft om de gelovigen hiertoe te verleiden, waarbij Gilpin denkt aan de tijd van bekering, van berouw na een misstap, van tegenslag en van het levenseinde. Juist dan kan de tegenstander de gelovigen immers bepalen bij hun gebreken.

De schrijver heeft ook aandacht voor de middelen waarmee Satan deze geestelijke neerslachtigheid bewerkt. Naast een misbruik van bijbelteksten zijn dat diverse onjuiste denkbeelden over de wedergeboorte, zoals de gedachte dat men

⁴³ *Daemonologia Sacra*, 219.

⁴⁴ *Daemonologia Sacra*, 257.

de tijd en plaats ervan moet kunnen aangeven of dat ze altijd gepaard dient te gaan met ‘great fear and terror’:

Upon this mistake the devil disquiets those that have not felt these extreme agonies of sorrow in themselves, and tells them that it is a sure sign that they are not yet converted. Though it is easy for a man that sees the falsehood of the notion to answer the argument, yet he that believes it to be true cannot tell what to say, because he finds he never was under such troubles, and now he begins to be troubled because he was not troubled before, or, as he supposeth, not troubled enough.⁴⁵

Ten slotte kan de verleider bepaalde zonden zo uitvergrooten dat ze eerder bewijzen vormen van een niet-wedergeboren existentie dan van een onvolmaakt christenleven.

Geestelijke kwelling

De laatste vorm van geestelijke onrust neigt bij Gilpin naar ontreddering:

The last sort of troubles by which Satan overthrows the peace of the soul, are *spiritual distresses*. These are more grievous agonies of soul, under the deepest apprehensions of divine wrath, and dreadful fears of everlasting damnation (...). This is a trouble of a high nature, making them believe that they are eternally reprobated, cut off from God for ever, and under an impossibility of salvation.⁴⁶

Ze komt minder voor dan de eerder genoemde, maar is wel de meest ernstige. Een gemis aan troostvolle spirituele godservaring gaat samen met de ervaring van Gods toorn en met vrees voor de toekomstige situatie van verlorenheid. Deze intense geestelijke kwelling komt soms voor bij door God verworpen mensen, maar is eveneens te vinden bij gelovigen met een melancholische inslag:

For sometimes the imagination is so exceedingly depraved, the fears of heart so great, and the sorrows so deep, that the melancholy person, crying out of himself that he is damned, under the curse of God, &c., appears to be wholly besides himself, and his anguish to be nothing else but a delirious, irrational disturbance. There are too many sad instances of this. Some I have known that for many years together have laboured under such apprehensions of hell and damnation, that they have at last proceeded to curse and blaspheme God in a most dreadful manner, so that they have been a terror to all their friends and acquaintance.⁴⁷

Kennelijk heeft Satan bij de melancholische mens een gemakkelijker ingang via diens natuurlijke ‘passion of the soul’ dan elders, omdat negatieve suggesties door

⁴⁵ *Daemonologia Sacra*, 270.

⁴⁶ *Daemonologia Sacra*, 287.

⁴⁷ *Daemonologia Sacra*, 289-290.

hem eerder worden geloofd en uitvergroot, met alle gevolgen ervan. De middelen die Satan gebruikt om deze kwelling te bewerken, zoals bijbelmisbruik, een verkeerde godsvoorstelling en uitvergroting van de zonde, zijn weliswaar niet anders dan bij de vorige vorm maar hebben meer effect.

Na eerder een spirituele neergaande spiraal bij Gilpin te hebben signaleerd, kunnen we nu preciezer aangeven hoe de geestelijke onrust die kan uitlopen op neerslachtigheid en wanhoop volgens de auteur in kracht toeneemt:

They that at first only troubled themselves for losses or crosses, forget these troubles and take up fears for their souls. Sometime this ariseth from a natural softness and timorousness of spirit. Such are apt to misgive upon any occasion, and to say, Surely if I were his child, he would not thus forsake me; his fatherly compassions would some way or other work towards me. Sometime this ariseth from melancholy, contracted or heightened by outward troubles. These, when they continue long, and pierce deep, put men into a 'spirit of heaviness,' which makes them refuse to be comforted. Here the devil takes his advantage. Unlawful sorrows are as delightfully improved by him as unlawful pleasures; (...). When for temporal losses or troubles men fall into melancholy, if they be not relieved soon, then their grief changeth its object, and presently they disquiet themselves, as being out of God's favour, as being estranged from God, as being of the number of the damned; such against whom the door of mercy is shut, and so cry out of themselves as hopeless and miserable.⁴⁸

Satan kan een situatie van uiterlijke zorg aangrijpen om Gods leiding onder verdenking te stellen. Hij poogt wantrouwen bij gelovigen over Gods zorg te verdiepen tot twijfel over hun geestelijke positie als kinderen van God. Gebrek aan vertrouwen op Gods zorg kan volgens Satan namelijk niet samengaan met het geloof dat men tot de kring van Gods kinderen behoort. Op deze wijze ligt de geestelijke wanhoop voor de deur.

We zien in dit citaat hoe Gilpin als medicus een verbinding legt tussen spirituele melancholie als een schakel in de neerwaartse spiraal van satanische verleiding, waarin een gemis aan godservaring leidt tot vrees voor Gods oordeel, en een mogelijke melancholische aanleg. Juist melancholische naturen zijn extra vatbaar voor de neergaande spiraal richting wanhoop en kampen dan ook het meest met vrees voor de toekomstige verlorenheid. Bij het toepassen van de juiste spirituele therapie dient men bij hen een helder onderscheid te maken tussen de spirituele en de psychische component. De groep 'weak christians' die we bij eerder besproken auteurs, met name bij Downname, tegenkwamen, zijn bij Gilpin intussen vooral melancholische christenen geworden.

Voor Gilpin hadden diverse puriteinen het thema van de spirituele neerslachtigheid (*spiritual depression*) reeds aan de orde gesteld. Doorgaans spraken ze dan over geestelijke verlating (*spiritual desertion*), wat volgens hen inhield dat gelovigen de levendige, gevoelvolle ervaring van Gods aanwezigheid misten.⁴⁹ Wanneer

⁴⁸ *Daemonologia Sacra*, 369.

⁴⁹ Bijvoorbeeld: William Perkins, *A Declaration of Certain Spiritvall Desertions*, in: *The Workes of ... William*

deze geestelijke nood langere tijd aanhield en in kracht toenam, kon ze na verloop van tijd aan wanhoop grenzen vanwege de vrees in Gods toorn onder te gaan. Doorgaans bespraken puriteinse publicaties over deze thematiek hooguit zijdelings het spirituele conflict en satanische activiteiten. Wel viel ons op dat bijna alle auteurs van ons onderzoek - onder wie vooral Downname - aandacht gaven aan duivelse verleidingen die tot geestelijke wanhoop leiden.

De predikant van Newcastle vormt op dit patroon geen uitzondering. Voor zover we weten, analyseert hij als enige de kwestie van geestelijke depressie en verlating in het kader van de geestelijke strijd tegen Satan en beschrijft hij de spirituele wanhoop als uiterste uitloper ervan. Ook legt hij een eigen accent met zijn uitgebreide beschrijving van de satanische activiteit als een neerwaartse spiraal en met zijn diagnose dat de psychische constitutie van melancholie een belangrijke invalspoort is voor de duivelse verleiding tot spirituele wanhoop. Samenvattend brengt Gilpin zijn medische achtergrond opvallend in.

Vergelijking Gilpin - Perkins

Het laatste deel van *Daemonologia Sacra* is gewijd aan een bespreking van Christus' verzoeking in de woestijn (Mattheüs 4:1-11). Dit geeft Gilpin de gelegenheid om opnieuw diverse satanische verleidingen te bespreken. We analyseren deze niet, aangezien wat de auteur hier te berde brengt grotendeels een herhaling is van wat hij eerder aan de orde heeft gesteld. Wel maken we een beknopte vergelijking met Perkins, die aan het begin van de zeventiende eeuw een analyse van de woestijnverzoeking gaf en daarbij niet alleen inging op de verleidingen ten aanzien van Christus maar ook jegens christenen.⁵⁰

We wijzen op een tweetal overeenkomsten. Ten eerste geven beiden aan dat Satan de grootste geestelijke moeite - ze kan tot wanhoop voeren - veroorzaakt doordat hij de spirituele adoptie van christenen in twijfel trekt. Perkins maakt op dit punt onderscheid tussen de sterke en zwakke christen. De eerstgenoemde kan deze verleiding met een keur aan bijbelse argumenten pareren, terwijl de laatstgenoemde snel in verlegenheid geraakt en zo gemakkelijk in grote geestelijke problemen komt. Gilpin geeft aan dat niet alle christenen in aan wanhoop grenzende geestelijke nood terechtkomen, maar ziet deze situatie zich vaker voordoen dan Perkins. Bij hem is de zwakke christen dan ook vooral de melancholische.

Dit brengt ons bij een tweede overeenkomst: Satan sluit in de regel aan bij de psychische constitutie van de gelovige. Zowel Perkins als Gilpin heeft hierbij aandacht ingeruimd voor het melancholische type mens, hoewel de laatstgenoemde dit element veel sterker heeft uitgewerkt. Hij maakt uitvoerig duidelijk dat

Perkins (1612-1613); Robert Bolton, *Instructions for the Right Comforting Afflicted Consciences* (1626); Thomas Goodwin, *A Child of Light walking in Darkness* (1630); Richard Sibbes, *The Soul's Conflict and Victory over itself by Faith* (1635); Joseph Symonds, *The Case and Cure of a Deserted Soul: or, A Treatise concerning the Nature, Kinds, Degrees, Symptoms, Causes, Cure of and Mistakes about Spiritual Desertions* (1641); William Bridge, *A Lifting up for the Downcast* (1648); Christopher Love, *The Dejected Soul's Cure* (1657). Zie voor deze thematiek: P. Lewis, *The Genius of Puritanism*, Haywards Heath 1977.

50 Zie hoofdstuk 2.

mensen met een dergelijke psychische constitutie meer ontvankelijk zijn voor de satanische verleiding tot moedeloosheid en wanhoop. Zodoende werpt de overeenkomst tussen beide puriteinen tegelijk licht op een opvallend accentverschil. Immers, Perkins benadrukt vooral het globale onderscheid tussen Satans verleiding tot hoogmoed of tot moedeloosheid, een element dat in de verdere puriteinse traditie voortdurend terugkomt, terwijl Gilpin dit verschil niet loslaat, maar de verleiding tot moedeloosheid veel sterker benadrukt, waarbij hij bovendien het melancholische element karakterologisch en spiritueel toespist.

Als een verschil tussen beide auteurs merken we ook op dat Perkins in zijn analyse van de strijd tussen Christus en Satan in de woestijn uitgebreid stilstaat bij de middelen waarmee de gelovige zijn tegenstander kan pareren. Gilpin beperkt zich tot een analyse van de duivelse aanvallen en verwijst voor de verdediging naar andere schrijvers, al vermeldt hij in de loop van zijn bespreking enkele toepassingen (*applications*) en aanwijzingen (*directions*) voor zijn lezers.⁵¹ De overeenkomst met Perkins betreft vooral de verhouding tussen genade en verantwoordelijkheid. Ook bij Gilpin is duidelijk dat Gods genade prioritair is, maar dat de verantwoordelijkheid van de christenstrijder voluit moet worden ingeschakeld. Het accentverschil tussen beiden betreft met name de verhouding tussen het soteriologische en het exemplarische element in de verzoeking van Christus. Terwijl bij Perkins het eerste element fundamenteel is, al krijgt het tweede ruime aandacht, lijkt bij Gilpin het exemplarische veel sterker. Hierdoor komt de heilsbetekenis van de woestijnverzoeking bij Gilpin minder sterk naar voren.

Samenvattend achten we de overeenkomsten tussen Perkins' en Gilpins analyse van Christus' woestijnverzoeking dermate groot dat de eerstgenoemde een invloedsbron lijkt te zijn geweest voor de laatstgenoemde. Het opmerkelijkste verschil tussen beiden is dat Gilpin een sterkere relatie legt tussen psychische constitutie en satanische verleiding, wat kan worden verklaard uit zijn medische gerichtheid. Bovendien brengt hij het proces waarlangs de duivel gelovigen tot wanhoop tracht te voeren verfijnder in kaart. Dat hij bijna uitsluitend satanische verleidingen analyseert en de middelen tot oppositie slechts summier bespreekt, maakt de kracht van de tegenstander bij hem voorts dreigender dan bij Perkins.

Evaluatie

Gilpins spreken over het spirituele conflict heeft diverse aspecten naar voren gebracht die we bij eerder besproken auteurs tegenkwamen. Tegelijk neemt hij door eigen accenten een opvallende plaats in binnen de kring van door ons besproken auteurs.

1. In de bespreking van Satans verleidingen ruimt Gilpin uitgebreid aandacht in voor het aspect van de dwaling (*error*). We zijn dat aspect bij eerdere schrijvers niet zo sterk tegengekomen. Het maakt duidelijk hoe de puriteinse traditie van de *practical divinity* ook op het terrein van de geloofsinhoud duivelse intriges

51 *Daemonologia Sacra*, 372, 359, 422, 434, 437, 438-470.

zag, al kregen deze doorgaans weinig aandacht. Gilpin gaat hierop het uitvoerigst in. Dat lijkt niet zozeer voort te komen uit de kerkpolitieke situatie van de dissenters na 1660 alswel uit zijn persoonlijke ervaringen van de jaren vijftig. Hij lijkt met name opvattingen van de quakers te willen bestrijden.

2. Gilpins medische achtergrond blijkt vooral uit zijn analyse van de satanische verleiding tot zonde, waarbij hij opvallende aandacht heeft voor de 'passions' van de menselijke ziel. Daaruit blijkt de invloed van de opvattingen over de menselijke ziel van Thomas Willis. In *Daemonologia Sacra* volgt Satan in de verleiding tot zonde niet alleen de route via de zintuigen en het voorstellingsvermogen, maar kan hij ook via de hartstochten het verstand en de wil sterk beïnvloeden. Waarschijnlijk wilde Gilpin hiermee tegen opkomende vroegmoderne fysiologische verklaringen die de presentie van Satan in de 'natural world' ontkenden aangeven dat en hoe Satan op de 'natural world' inwerkt. De gelijkschakeling van satanische activiteit en de verleiding tot zonde maakt overigens duidelijk dat de *Daemonologia Sacra* primair thuishoort in de traditie van de puriteinse *practical divinity*.

Gilpins medische achtergrond duikt ook op in zijn aandacht voor de melancholie als een natuurlijke menselijke aanleg en als een kwaal (*distemper*). Ook op dit punt dienen we rekening te houden met de invloed van Willis, die eerder afzonderlijk inging op de melancholie als een 'passion of the soul'. Satanische invloed kan ook via dit aspect van de menselijke ziel sterk inwerken, omdat de melancholische mens extra vatbaar is voor de neerwaartse spiraal van satanische verleiding. Wanneer hij in spirituele neerslachtigheid terechtkomt en wordt aangevochten over zijn verhouding tot God c.q. wedergeboorte, dient men bij de keuze voor de beste therapie zowel de psychische als de spirituele component te verdisconteren.

3. Op de voorgrond treedt vooral Gilpins uitvoerige en verfijnde analyse van duivelse verleidingen die spirituele onrust bewerken en uiteindelijk tot wanhoop willen voeren. Zo gedetailleerd is dit proces nog niet eerder in kaart gebracht. De aanvankelijke vrede van de ziel verandert in 'trouble of spirit', die een aanvechting veroorzaakt over Gods leiding, waarna zij zich kan verdiepen tot 'trouble of conscience', een geestelijke neerslachtigheid waarbij de gelovige twijfelt aan zijn spirituele adoptie door God. De 'trouble of conscience' is daarom zo riskant omdat ze, wanneer de christen niet meer gelooft in zijn persoonlijke betrokkenheid op de genade, kan eindigen in spirituele wanhoop. Gilpins uitvoerige en gedetailleerde presentatie van satanische verleidingen kunnen we zien als een levensgevaarlijke neerwaartse spiraal die tendeert naar spirituele wanhoop.
4. De predikant van Newcastle heeft amper aandacht ingeruimd voor hoe gelovigen op deze duivelse aanvallen moeten reageren. Hij verwijst hiervoor naar eerdere publicaties, vanuit de kennelijke gedachte dat hij op het punt van Satans listen wel nieuwe inzichten te bieden heeft. Dat laatste is inderdaad het geval, maar door deze opmerkelijke keuze kan de lezer zich moeilijk aan de indruk onttrekken dat de duivel steeds beter in staat lijkt te zijn de gelovigen geestelijke schade toe te brengen, waardoor de christenstrijder met de duivel

letterlijk en figuurlijk nog niet klaar is.

De verfijnde tekening die we in Gilpins geschrift van Satans activiteiten krijgen, met uitgebreide aandacht voor melancholie en geestelijke wanhoop, zou kunnen wijzen op een ontwikkeling: naarmate de zeventiende eeuw vorderde, werd Satan binnen de puriteinse opvatting als een steeds krachtiger tegenstander geschilderd, de geestelijke strijd derhalve als een steeds heftiger conflict gezien en de spirituele wanhoop als een steeds reëler gevaar. Tegelijk blijkt Gilpins eigen medische specialisatie verantwoordelijk voor zijn diverse invalshoeken en accenten. Daarom moeten we nagaan of de door ons gesignaleerde ontwikkeling inherent zou kunnen zijn aan de spirituele gang van de puriteinse beweging of eerder te verklaren valt uit meer incidentele factoren, in het geval van Gilpin dus zijn medische achtergrond. Maar eerst bespreken we nog enkele publicaties van John Bunyan, die hopelijk meer duidelijkheid bieden over deze kwestie.

John Bunyan (1628-1688)

EEN LITERAIR-DRAMATISCH PERSPECTIEF

Inleiding

We kunnen tegen het eind van ons onderzoek niet om John Bunyan heen, die dankzij de populariteit van zijn *The Pilgrim's Progress* één van de bekendste puriteinen is. Geen Engels geschrift heeft een breder lezerspubliek gehad en is over een langere periode gelezen dan juist dit werk,¹ dat is uitgebracht in talloze edities, vertaald in ruim 200 talen en object is geweest van talloze pogingen tot navolging, aanpassing en inkorting. Diverse typen, beelden en termen uit *The Pilgrim's Progress* genieten tot in de eenentwintigste eeuw in het Engelse taalveld bekendheid.²

Niet alleen in dit geschrift, maar ook in zijn autobiografie *Grace Abounding to the Chief of Sinners* (1666) en zijn allegorie *The Holy War* (1682) heeft Bunyan aandacht geschonken aan de geestelijke strijd, waarin Satan steeds prominent naar voren komt. Dit maakt de vraag interessant of we Bunyan kunnen aanvoeren voor een ontwikkeling waarin de duivel als een steeds krachtiger tegenstander wordt getekend, de spirituele wanhoop als dreigender en het spirituele conflict zodoende als steeds ingrijpender.

Bunyanonderzoek

Meer dan bij enige andere puritein wordt vanuit diverse invalshoeken onderzoek gedaan naar de verschillende aspecten van Bunyans leven en denken.³ Opmerkelijk is dat deze multi-disciplinaire wetenschappelijke opbloei dateert van de laatste twintig jaar. De driehonderdste gedenkdag van Bunyans dood in 1988 leidde tot de publicatie van verschillende relevante bundels,⁴ terwijl voltooiing van

1 W.R. Owens, 'Introduction', in: *John Bunyan: The Pilgrim's Progress*, ed. idem, Oxford 2003, xiii.

2 Voor de Bunyanreceptie: N.H. Keeble, "'Of Him Thousands Daily Sing and Talk': Bunyan and his Reputation", in: idem (ed.), *John Bunyan: Conventicle and Parnassus. Tercentenary Essays*, Oxford 1988, 241-263; W.R. Owens, S. Sim (eds.), *Reception, Appropriation, Recollection: Bunyan's Pilgrim's Progress*, Bern/New York 2007, passim.

3 Voor een overzicht van het Bunyanonderzoek in de twintigste eeuw zie men vooral: R.L. Greaves, 'John Bunyan: The Present State of Historical Scholarship', in: M. van Os, G.J. Schutte (eds.), *Bunyan in England and Abroad: Papers delivered at the John Bunyan Tercentenary Symposium, Vrije Universiteit Amsterdam, 1988*, Amsterdam 1990, 29-44.

4 Keeble (ed.), *John Bunyan: Conventicle and Parnassus*; R. Collmer (ed.), *Bunyan in our Time*, Kent 1989; Van

de wetenschappelijke editie van zijn werken zijn teksten voor kritisch onderzoek beschikbaar maakte.⁵ De oprichting van de *International John Bunyan Society* in 1992, de door haar driejaarlijks georganiseerde wetenschappelijke congressen, en het door haar uitgegeven tijdschrift *Bunyan Studies* zijn voor de ontwikkeling van het onderzoek eveneens van groot belang.⁶

Grosso modo kunnen we drie wijzen van benadering van Bunyan en zijn werk traceren. Aan de ene kant van het methodologische spectrum staat de historische aanpak, die hem vooral positioneert in relatie tot de sociale en politieke gebeurtenissen van zijn tijd en hem een sleutelrol toekent in de geschiedenis van het zeventiende-eeuwse Engelse non-conformisme, maar aan de analyse van zijn teksten minder aandacht besteedt. Aan de andere zijde van het spectrum vinden we de



John Bunyan

Os, Schutte (eds.) *Bunyan in England and Abroad*; A. Laurence, W.R. Owens, S. Sim (eds.), *John Bunyan and his England, 1628-1688*, London 1990; G.J. Schutte e.a., *Bunyan in Nederland. Opstellen over de waardering van John Bunyan in Nederland*, Houten 1989.

5 *The Miscellaneous Works of John Bunyan*, Volumes I-XIII, Oxford, 1976-1994.

6 De congressen hebben enkele belangrijke bundels artikelen opgeleverd: D. Gay, J.G. Randall, A. Zinck (eds.), *Awakening Words: John Bunyan and the Language of Community*, Newark/London 2000; N.H. Keeble (ed.), *John Bunyan: Reading Dissenting Writing*, Bern/New York 2002; Owens, Sim (eds.), *Reception, Appropriation, Recollection*; V.J. Camden (ed.), *Trauma and Transformation: The Political Progress of John Bunyan*, Stanford 2008.

meer literaire benadering, waarbij de tekst van Bunyans geschriften uitgangspunt van onderzoek vormt - al dan niet geanalyseerd via een theoretisch paradigma -, maar de theologie-historische context van de geschriften veel minder in beeld komt. Tussen deze uitersten in bevindt zich een stroming die de tekstuele, theoretische en contextuele aspecten methodisch zoveel mogelijk wil integreren.⁷

Een opmerkelijke trek in het moderne, literaire Bunyanonderzoek is het scherpe onderscheid tussen zijn doctrinair-pastorale geschriften, die zijn orthodox-gereformeerde theologische opvattingen en zijn in kleinkerkelijke dissenterkring vigerende puriteinse spiritualiteit uitdragen, en zijn literaire, narratieve werken. Bijgevolg leest men ofwel de laatstgenoemde geschriften los van Bunyans specifieke theologisch-spirituele gedachtewereld en accentueert hun meer universele religieuze en morele aspecten, ofwel men wijst bepaalde geloofsaspecten, waaronder vooral zijn calvinistische predestinatieleer, af. Op deze wijze wordt veel meer aandacht gegeven aan Bunyan als literator voor een breder publiek dan aan Bunyan als een orthodox-gereformeerd, puriteins theoloog en prediker. Verschillende onderzoekers pleiten echter juist ook weer tegen deze dichotomie en vóór een meer inclusieve lezing van Bunyans narratieve werken, waarin een literair verstaan van de teksten wordt geïntegreerd met de eraan ten grondslag liggende theologie. Wanneer zijn totale oeuvre integraal aan de orthodox-gereformeerde, puriteinse theologie en spiritualiteit wordt gerelateerd, wordt het mogelijk ook zijn narratieve teksten te lezen vanuit deze geloofsleer en haar vroomheid.⁸

Het aannemen van een nauwe verbinding tussen Bunyans theologisch-spirituele opvattingen en zijn narratieve teksten brengt ons bij een verschillend verstaan van zijn theologie en spiritualiteit. Naast een visie die het bevrijdende genadekarakter van het heil en de centrale betekenis van het geloof (tegenover de goede werken) accentueert en die daarmee zowel de opwekking om het heil te aanvaarden als de pastorale intentie om het geloofsleven op Gods genade te funderen in Bunyans geschriften aanwezig acht,⁹ staat een opvatting die donkere noties als spirituele onzekerheid, onrust en angst sterker op de voorgrond ziet treden. Men wijt deze noties ofwel aan een 'specific point of doctrine', te weten de centrale positie van de calvinistische predestinatieleer, die leidde tot verregerende intro-

7 Voor de historische benadering: C. Hill, *A Turbulent, Seditious, and Factious People: John Bunyan and his Church, 1628-1688*, Oxford 1988; R.L. Greaves, *John Bunyan and English Nonconformity*, London 1992; *Glimpses of Glory: John Bunyan and English Dissent*, Stanford 2002. Voor de literaire benadering: S. Sim, *Negotiations with Paradox: Narrative Practice and Narrative Form in Bunyan and Defoe*, Hemel Hempstead 1990; T. Spargo, *The Writing of John Bunyan*, Aldershot 1997; S. Sim, D. Walker, *Bunyan and Authority: The Rhetoric of Dissent and the Legitimation Crisis in 17th-century England*, Bern 2000. De tussenpositie wordt ingenomen door: J. Stachniewski, *The Persecutory Imagination: English Puritanism and the Literature of Religious Despair*, Oxford 1991, 127-219; K.M. Swaim, *Pilgrim's Progress, Puritan Progress: Discourses and Contexts*, Urbana 1993; T.H. Luxon, *Literal Figures: Puritan Allegory and the Reformation Crisis in Representation*, Chicago 1995; Keeble (ed.), *John Bunyan: Reading Dissenting Writing*; G.K. Johnson, *Prisoner of Conscience: John Bunyan on Self, Community and Christian Faith*, Carlisle/Waynesboro 2003; B. Lynch, *John Bunyan and the Language of Conviction*, Woodbridge 2004; A. Dunan-Page, *Grace Overwhelming: John Bunyan, The Pilgrim's Progress and the Extremes of the Baptist Mind*, Bern/New York 2006; Camden (ed.), *Trauma and Transformation*.

8 M. Davies, *Graceful Reading: Theology and Narrative in the Works of John Bunyan*, Oxford 2002, 1-16; P. de Vries, *John Bunyan on the Order of Salvation*, Bern/New York 1994; B.E. Horner, *The Pilgrim's Progress: Themes and Issues*, Darlington/Auburn 2003, 95-221.

9 Davies, *Graceful Reading*, 17vv.

spectie en geloofsonzekerheid,¹⁰ ofwel men verklaart ze uit de ‘texts’ rhetorical and narrative strategies’. Volgens deze laatste visie wilde Bunyan als pastor zijn lezers tot geloof brengen en hen stichten, maar geven zijn teksten via de ‘language of conviction’ eerder inzicht in zijn eigen persoonlijke spirituele onzekerheid of definiëren zij het schijngeloof van anderen.¹¹ Ook wordt erop gewezen dat volgens tijdgenoten spirituele uitersten, zoals ‘enthousiasm’ en ‘madness’ tegenover angst, wanhoop en ‘geestelijke verlating’, in Bunyans kring op de voorgrond traden. Na het herstel van de monarchie nam de baptistische groep waartoe Bunyan zich rekende immers een marginale en geïsoleerde positie in, en werd zij vanwege haar vermeend spiritueel radicalisme in de Engelse samenleving kritisch bekeken. In een dergelijke onderzoeksoptiek geeft de pelgrimsallegorie niet de evenwichtige balans weer van ‘disturbing and comforting episodes’, hoewel dit de verklaarde intentie van de schrijver was, maar slaat de balans door naar noties als spirituele vrees en onrust. De auteur van *The Pilgrim’s Progress* bedoelt door zijn aandacht voor geestelijke uitersten echter niet zozeer excessieve emoties tegen te gaan of te genezen, maar de presentie ervan in het menselijke leven juist te erkennen en wegen te vinden om ze dragelijk te maken. Diverse pastorale middelen, zoals een preek, een spirituele autobiografie of een droomallegorie kunnen helpen leiding te geven aan zwakke gelovigen door op bepaalde momenten de beslissende en hoopvolle betekenis van het geloof te vertolken.¹²

Voor ons onderzoek naar de geestelijke strijd bij Bunyan zijn twee punten uit bovenstaande discussie van belang. In de analyse van zijn narratieve publicaties dienen de theologie-historische en spirituele context goed te worden verdisconteerd, zodat we een vollediger zicht op de betekenis van deze werken krijgen dan in een louter literaire benadering. Daarnaast streven we naar duidelijkheid over de vraag of Bunyan de culminatie vormt van een ontwikkeling die we bij Ambrose en vooral bij Gilpin signaleerden, waarin de kracht van de tegenstander toeneemt, de geestelijke strijd een heftiger karakter krijgt en de notie van spirituele wanhoop sterker naar voren treedt.

Leven en geschriften

John Bunyan kwam in 1628 als zoon van een ketellapper te Elstow ter wereld.¹³ Na als soldaat direct betrokken te zijn geweest bij de Engelse burgeroorlog, keerde hij in 1647 terug naar zijn geboortestreek en verrichtte het beroep van zijn vader. In de daaropvolgende jaren maakte hij een existentieel-spiritueel conflict door, dat hij later in zijn autobiografie, *Grace Abounding*, gedetailleerd heeft beschreven. Na een geestelijke doorbraak trad Bunyan te Bedford toe tot een gemeente van congregationalistische signatuur en begon hij binnen enkele jaren te preken. In

10 Stachniewski, *Persecutory Imagination*, 127-219.

11 Lynch, *John Bunyan and the Language of Conviction*, passim.

12 Dunan-Page, *Grace Overwhelming*, passim.

13 Men zie o.a.: J. Brown, *John Bunyan (1628-1688): His Life, Times, and Work*, (rev. ed. F.M. Harrison), London 1928; Hill, *Turbulent, Seditious, and Factious People*; Greaves, *Glimpses of Glory*; H. van ’t Veld, *De Pelgrimsstaf is in mijn hand. John Bunyan (1628-1688), een biografie*, Utrecht 2004.

deze nieuwe periode onder koning Karel II kwam Bunyan meer dan menig ander puritein in aanraking met de gevolgen van de nieuwe wetgeving, die erop gericht was om religieus non-conformisme te onderdrukken. In 1660 werd hij tijdens het leiden van een verboden samenkomst gearresteerd, waarna hij ruim twaalf jaar doorbracht in de gevangenis. Daar schreef hij diverse werken, waaronder *The Pilgrim's Progress*. In 1672 volgde zijn vrijlating. De jaren erna ontwikkelde hij zich als een actief leider van de dissenters. Zijn tweede gevangenschap, van slechts een half jaar, dateert uit 1677. In deze periode bleef hij schrijven en publiceren, zodat zijn totale oeuvre uitkwam op bijna zestig titels, waarvan er veertien postuum het licht zagen. De laatste jaren van Bunyans leven stonden opnieuw in het teken van overheidsrepressie, maar daarin kwam in 1687 verandering toen koning Jacobus II zowel protestantse als rooms-katholieke dissenters ruimte gaf. Toen in 1688 de *Glorious Revolution* plaatsvond met volledige godsdienstvrijheid voor de dissenters, was de auteur van *The Pilgrim's Progress* even daarvoor overleden.

Bunyans schriftelijke nalatenschap bevat werken van uiteenlopende aard: uitgewerkte preken (*sermon treatises*), theologische verhandelingen, polemische werken, een autobiografie, bijbeluitleg, poëzie en allegorieën. Weliswaar wordt het grootste deel van zijn oeuvre gevormd door werken uit de eerste drie categorieën,¹⁴ maar zijn autobiografie en zijn drie allegorische werken zijn het meest bekend geworden: *Grace Abounding to the Chief of Sinners* (1666); *The Pilgrim's Progress, part one* (1678); *The Holy War* (1682); en *The Pilgrim's Progress, part two* (1684). Vooral in deze geschriften brengt de puritein het geestelijke conflict ter sprake.¹⁵

Alvorens deze te bespreken, gaan we echter eerst in op autobiografie en allegorie als literaire genres, waarna we enkele relevante theologische en spirituele verbanden aangeven.

Spirituele autobiografie en allegorie

We kunnen de vroegmoderne (spirituele) autobiografie niet verstaan zonder de aandacht voor het individu die zich in de elfde en twaalfde eeuw begon te ontwikkelen.¹⁶ Deze aandacht zette zich door in de renaissance, als onderdeel van een

14 De bekendste 'sermon treatises' zijn: *A Few Sighs from Hell* (1658); *The Barren Fig-Tree* (1673); *Come, & Welcome to Jesus Christ* (1678); *A Discourse upon the Pharisee and the Publicane* (1685); *Good News for the Vilest of Men* (1688); postuum gepubliceerd: *The Acceptable Sacrifice* (1689) en *The Heavenly Foot-Man* (1698). Theologische verhandelingen: *The Doctrine of the Law and Grace unfolded* (1659) en *A Defence of the Doctrine of Justification, by Faith* (1672). Polemische werken: *Some Gospel-Truths opened* (1656) en *A Vindication of Some Gospel-Truths Opened* (1657), beide tegen de quakers; discussie met baptisten leidde tot: *A Confession of my Faith, and A Reason of my Practice* (1672), *Differences in Judgment about Water-Baptism, No Bar to Communion* (1673). Voorbeelden van Bunyans Schriftuitleg: *The Holy City* (1665), en zijn postuum gepubliceerde *An Exposition on the Ten First Chapters of Genesis* (1692). Poëtische geschriften: *Profitable Meditations* (1661), *Prison Meditations* (1663), *One Thing is Needful* (1665) en *Ebal and Gerizzim* (1665).

15 *Wing*, B5523 (*Grace Abounding*), B5557 (*Pilgrim's Progress, part one*), B5538 (*Holy War*), B5576 (*Pilgrim's Progress, part two*). De allegorie *The Life and Death of Mr. Badman* (1680) blijft buiten beschouwing, aangezien in dit geschrift het geestelijke conflict niet of nauwelijks aan de orde komt.

16 Voor de ontdekking van het individu in deze periode: C. Morris, *The Discovery of the Individual 1050-1200*, Toronto 1987; I. van 't Spijker, *Fictions of the Inner Life: Religious Literature and Formation of the Self in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Turnhout 2004. Voor de (spirituele) autobiografie, haar geschiedenis en methodologie verwijzen we o.a. naar G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, Leipzig/Frankfurt 1907-1969; K.J.

breder culturele omwenteling in de richting van individuele expressie. Terwijl voor 1500 een betrekkelijk gering aantal autobiografieën verscheen en daarna enkele voorbeelden meer, ontstond na 1600 een brede stroom autobiografisch materiaal dat in toenemende mate populair werd. In deze ontwikkeling nam Engeland een vooraanstaande plaats in, waarbij de religieuze impuls een cruciaal element vormde.¹⁷

Terwijl we bij de westerse kerkvader Augustinus in zijn *Confessiones* (387) een vroeg voorbeeld van spirituele autobiografie aantreffen, komen we vanaf de elfde eeuw dergelijke persoonlijke levensbeschrijvingen opnieuw tegen, zoals bij Otloh van St. Emmeram (1010-1070, *De Confessione Actuum Meorum*) en Petrus Abelardus (1070-1142, *Historia Calamitatum*),¹⁸ maar ook bij Guibert de Nogent (c.1055-1124, *De Vita Sua*), Dante Alighieri (1265-1321, *La Vita Nuova*), Francesco Petrarca (1304-1374, *Secretum*) en bij de Engelse vrouwelijke auteurs Julian van Norwich (1342-1416, *Showings*) en Margery Kempe (1373-1438, *Book of Margery Kempe*). Liet Augustinus het accent vallen op de existentiële verandering van heiden tot christen, middeleeuwse voorbeelden hadden meer aandacht voor bekering als de overgang naar het religieuze leven van de kloosterorden of als het verlangen naar geestelijke vervolmaking. Hoewel de theologische opvattingen van zestiende-eeuwse reformatoren als raamwerk zouden dienen voor de latere Engelse spirituele autobiografie, schreven dezen zelf geen afzonderlijke bekeringsverhalen. De eerste religieuze persoonlijke levensbeschrijvingen in protestantse kring waren martelarenverhalen, die in fragmentarische vorm verschenen, gebundeld werden en postuum gepubliceerd.¹⁹

Op Engelse bodem verschenen in de zeventiende eeuw tal van egodocumenten, waaronder vooral het spirituele dagboek (*diary*) en de spirituele autobiografie.²⁰ In dit laatste genre krijgt de eerste bekeringservaring een opvallende nadruk, wat te verklaren is uit puriteinse invloed. Door haar accent op religieuze ervaring en

Weintraub, *The Value of the Individual: Self and Circumstance in Autobiography*, Chicago 1978; J. Sturrock, *The Language of Autobiography: Studies in the First Person Singular*, Cambridge 1993; R. Folkenflik (ed.), *The Culture of Autobiography: Constructions of Self-Representation*, Stanford 1993; R. Bedford, L. Davis, P. Kelly (eds.), *Early Modern Autobiography: Theories, Genres, Practices*, Ann Arbor 2006.

17 D.B. Hindmarsh, *The Evangelical Conversion Narrative: Spiritual Autobiography in Early Modern England*, Oxford 2005, 17-18, 22.

18 W. Otten, 'The Bible and the Self' in Medieval Autobiography: Otloh of St. Emmeram (1010-1070) and Peter Abelard (1079-1142)', in: D.E. Aune, J. McCarthy (eds.), *The Whole and Divided Self: The Bible and Theological Anthropology*, New York 1987, 130-157.

19 Hindmarsh, *Evangelical Conversion Narrative*, 22-28.

20 Zie voor het spirituele dagboek, ook wel 'spiritual journal' genoemd: T. Webster, 'Writing to Redundancy: Approaches to Spiritual Journals and Early Modern Spirituality', *Historical Journal* 39, (1996), 33-56; A. Cambers, 'Reading, The Godly, and Self-Writing in England, circa 1580-1720', *Journal of British Studies* 46, (2007), 796-825. Cambers geeft aan dat de individuele gerichtheid van de dagboeken geen individualisme betekent, aangezien ze gericht waren op en circuleerden binnen de puriteinse 'religious community' (824). Dezelfde kanttekening kunnen we plaatsen bij de spirituele autobiografie. Voor de Engelse, zeventiende-eeuwse (spirituele) autobiografie: P. Delany, *British Autobiography in the Seventeenth Century*, London 1969; D. Ebner, *Autobiography in Seventeenth-Century England*, The Hague 1971; O.C. Watkins, *The Puritan Experience: Studies in Spiritual Autobiography*, London 1972; P. Caldwell, *The Puritan Conversion Narrative: The Beginnings of American Expression*, Cambridge 1983; M. Mascuch, *Origins of the Individualist Self: Autobiography and Self-Identity in England, 1591-1791*, Cambridge 1997; Hindmarsh, *Evangelical Conversion Narrative*, 35-60; R. Bedford, L. Davis, P. Kelly (eds.), *Early Modern English Lives: Autobiography and Self-Representation 1500-1660*, Aldershot 2007.

haar ontwikkeling van een ‘theology of conversion’, gaf de puriteinse beweging een belangrijke aanzet tot de ontwikkeling van de spirituele autobiografie waarbij die eerste, principiële levensverandering sterk op de voorgrond trad. Tegen de theologie-historische achtergrond van de orthodox-gereformeerde *ordo salutis* kreeg de notie van wedergeboorte of initiële bekering uitgebreide aandacht, waarbij de overtuiging van schuld voor Gods wet, het daaruit voortkomend berouw, en de verlossing door een persoonlijke toe-eigening van de evangeliebeloften een terugkerende trits vormen. Noties zoals introspectie en geloofs zekerheid kunnen eveneens typerende elementen van geestelijke autobiografieën genoemd worden. Vooral in de tweede helft van de zeventiende eeuw verscheen een toenemend aantal van dit soort persoonlijke levensbeschrijvingen, waarvan Bunyans autobiografie, *Grace Abounding to the Chief of Sinners*, tot de bekendste zou uitgroeien. Het boek vormt een treffende illustratie van het bekeringspatroon zoals dat in puriteinse kring opgang had gemaakt. Het geeft diepe religieuze indrukken tijdens de jeugd jaren weer en beschrijft vervolgens een periode van verharding en afdwaling. Breekt de spirituele bezinning eenmaal door, dan volgen pogingen van uiterlijke reformatie die de situatie verergeren en ten slotte tot geestelijke wanhoop aan de persoonlijke verlossing voeren. In die uitzichtloze situatie vindt de zondaar pas bevrijding door het evangelie van Gods rechtvaardiging in Christus, dat de introductie vormt tot een nieuw leven.²¹

Drie van de vier hier besproken geschriften, *The Pilgrim's Progress, part one and two* en *The Holy War*, kunnen we als allegorie typeren, een literaire stijlform die vanaf de late oudheid tot in de vroegmoderne tijd aanzienlijke populariteit genoot. De allegorie onderscheidt zich door haar indirecte schrijfwijze, die een divergentie inhoudt tussen wat de letter en de geest van de tekst zeggen, maar tegelijkertijd rust op correspondentie hiertussen.²² In de geschiedenis kan men twee tradities van allegorie onderscheiden. In de eerste plaats allegorische *interpretatie*, die haar oorsprong vindt in de filosofische uitleg van de Griekse dichter Homerus en de verborgen waarheid achter een tekst tracht te onthullen.²³ Vervolgens is er de allegorische *compositie*. In onderscheid van de filosofische methode van de allegorische interpretatie, berust deze variant meer op grammaticale en retorische techniek, waarbij men in haar meest opvallende verschijning een abstracte werkelijkheid personifieert en daaromheen een verhaal construeert. Hoewel personificatie reeds in de klassieke literatuur tot ontwikkeling kwam, vindt ze haar eerste volle ontplooiing bij de overgang van de vierde naar de vijfde eeuw na Christus in

21 R. Sharrock, ‘Introduction’, in: *John Bunyan: Grace Abounding to the Chief of Sinners*, ed. idem, Oxford 1962, xxix. Sharrock spreekt van een globaal patroon van vijf fasen: vroege religieuze indrukken (1), ‘werelds’ leven en verzet tegen het evangelie (2), bekering (3), roeping tot de evangelieprediking (4) en beschrijving van het predikantschap (5).

22 Voor de geschiedenis en methodologie van allegorie verwijzen we vooral naar: A. Fletcher, *Allegory: The Theory of a Symbolic Mode*, Ithaca 1964, 70-180; M. Quilligan, *The Language of Allegory: Defining the Genre*, Ithaca 1979; J. Whitman, *Allegory: The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique*, Oxford/Cambridge (MA) 1987, 1-13, 275-272; T. M. Kelley, *Reinventing Allegory*, Cambridge 1997. Visuele allegorie komt ter sprake in: C.L. Baskins, L. Rosenthal (eds.), *Early Modern Visual Allegory: Embodying Meaning*, Aldershot 2007. Voor het vroegmoderne Engeland: J.S. Pendergast, *Religion, Allegory, and Literacy in Early Modern England, 1560-1640: The Control of the Word*, Aldershot 2006.

23 Zie voor deze allegorische traditie het overzichtswerk onder redactie van J. Whitman, *Interpretation and Allegory: Antiquity to the Modern Period*, Leiden/Boston 2000.

de *Psychomachia* van de vroegchristelijke auteur Prudentius (348-413).²⁴ Bunyans allegorieën kunnen het best worden geplaatst in de traditie van de allegorische compositie.²⁵

Hoewel allegorische composities sinds de vroegchristelijke periode werden geschreven vanuit de gedachte dat het mogelijk is om onder de tekst de verhulde waarheid te ontdekken, is het gevaar van misvatting altijd onderkend. Daarom gaan allegorieën meermaals vergezeld van een interpretatie, waardoor de auteur een interactie op gang brengt tussen verhaal, interpretatie, feitelijke waarheid en lezer.²⁶ Aangezien het commentaar van de auteur een essentieel onderdeel van de allegorie vormt, betekent het voorbijgaan hieraan dat men niet doordringt tot de boodschap van het fictieve verhaal. In het geval van Bunyan is dat de spirituele werkelijkheid die gebaseerd is op en geïllustreerd wordt door bijbelwoorden en die samenhangt met zijn orthodox-gereformeerde, puriteinse theologie.

Bunyans bekendste allegorie handelt over een concrete reis van de ene stad naar de andere en vertolkt ten diepste de fundamentele levensverandering van de mens die naar zijn eschatologische redding leidt. *The Holy War* is een geschrift in soldateske stijl waarin de verovering van een stad door duivelse legers, haar bevrijding en daaropvolgende nieuwe belegering worden verhaald, maar beschrijft in werkelijkheid eveneens de bekering, gevolgd door een spirituele strijd. Op deze wijze wordt een herkenbare, concrete wereld geschapen die tot de verbeelding van de lezer spreekt, maar die tegelijk op verhullende wijze een ideële boodschap vertolkt.²⁷

De lezer van Bunyans allegorieën wordt door de auteur in de richting van deze boodschap gestuwd via de interpretatie van het beeldverhaal in de *marginal notes*, die in het onderzoek helaas lange tijd buiten beschouwing zijn gebleven. Deze aantekeningen in de kantlijn beogen ofwel een lezing van de allegorie zonder kennis van haar diepere betekenis, ofwel een niet-bedoelde uitleg van het geschrevene te voorkomen. Aan het begin van *The Holy War* wijst de auteur op het belang van de kanttekeningen:

Nor do thou go to work without my Key,
(In mysteries men soon do lose their way)
And also turn it right if thou wouldst know
My riddle, and wouldst with my heifer plow.

24 Whitman, *Allegory*, 3-4.

25 Bunyan kan in aanraking zijn gekomen met de allegorische stijlform via laatmiddeleeuwse volksvertellingen en preken, maar we wijzen hier ook op de invloed van Luthers verklaring op de Galatenbrief, waarin de allegorie van Galaten 4:20-31 uitgebreid wordt becommentarieerd. Voor de invloed van Luthers interpretatie van deze bijbel passage op Bunyan zie men: D.V. Runyon, *John Bunyan's Masterstory: The Holy War as Battle Allegory in Religious and Biblical Context*, Lewiston 2007, 44-55.

26 Fletcher, *Allegory*, 305; Quilligan, *Language of Allegory*, 33, 46, 154-157, 226-227, 241. Deze uitleg kan ingebed zijn in de narratieve tekst als bij de bekendste middeleeuwse allegorie, Dante Alighieri's *La Divina Commedia* (1306-1321), of bij een Engelse voorloper van *The Pilgrim's Progress*, Edmund Spensers *A Faerie Queen* (1596), maar kan ook in het tweevoudige, interactieve formaat van William Langlands *Piers Plowman* (1372-1389) worden gepresenteerd.

27 Zie voor een bespreking van het genre allegorie bij Bunyan o.a.: E.B. Batson, *John Bunyan: Allegory and Imagination*, Croom Helm 1984, 28vv; Luxon, *Literal Figures*, 130-209; Swaim, *Pilgrim's Progress, Puritan Progress*, 19-41; Davies, *Graceful Reading*, 175-223.

It lies there in the window, fare thee well,
My next may be to ring thy Passing-Bell.²⁸

De sleutel tot het verstaan van de allegorieën ligt dus in de kantlijn, die als een raamwerk fungeert om de lezer de betekenis van het geschrevene te helpen zien.

We kunnen de *marginal notes* hermeneutisch typeren als snijpunten tussen de narratieve tekst, de bijbelse voorbeeldtekst, de pastorale intentie van de auteur en de ervaringswereld van de lezer. In de narratieve tekst komt de lezer in aanraking met een werkelijkheid die evenzeer tot zijn verbeelding spreekt als om uitleg en verheldering vraagt. Via de kantlijn komt dan de interpretatie van het geschrevene naar voren.

Als we Bunyans *marginal notes* inhoudelijk in ogenschouw nemen, blijkt dat sommige een nadere reflectie op de tekst ten doel hebben (*text-reflexive*), terwijl andere de lezer uitnodigen om de betekenis van het verhaal in lijn te brengen met de Schrift en andere theologisch-spirituele elementen, of het geschrevene toe te passen op diens eigen ervaring (*text-extensive*).²⁹ Aan de hand van rechtstreekse bijbelcitaten of bijbelse verwijzingen doemen daaruit de te distilleren theologisch-spirituele noties op die in de vertelling zijn uitgebeeld, zoals de menselijke verlorenheid, de redding door het verlossingswerk van Christus, de betekenis van het Woord, en de hoogte en dieptepunten van het spirituele leven dat zich afspeelt onder leiding van de Geest en dus in de sfeer van de genade. Zo wordt de lezer ten eerste bepaald bij de bijbelse boodschap van zonde en verlossing

Via de *marginal notes* vindt echter ook een ontmoeting plaats tussen de verteller en de lezer van het verhaal. Doordat de auteur de ervaring die het verhaal oproept via zijn interpretatie bemiddelt naar zijn lezers, verraaft hij zijn pastorale intentie om spirituele leiding te geven. Bij de bedoelde lezer kunnen we denken aan de 'gewone man' die, hoewel geletterd, publicaties zoals uitgewerkte preken en verhandelingen niet snel ter hand zou nemen, maar door een beeldverhaal zeer werd geboeid. Dit zou kunnen wijzen op een evangeliserende doelstelling, zoals de 'Apology' van *The Pilgrim's Progress* naar voren brengt:

This Book will make a Traveller of thee,
If by its Counsel thou wilt ruled be;
It will direct thee to the Holy Land,
If thou wilt its Directions understand.

Het doel van Bunyans narratieve teksten reikt dus verder dan alleen de beschrijving van een door Gods genade bepaalde spiritualiteit en de herkenning daarvan door een geestelijk-georiënteerd lezerspubliek. De teksten pogen de lezers de wereld van Gods heil werkelijk binnen te leiden en verwoorden daarom zowel Bunyans achterliggende 'spiritual imperatives' als zijn al genoemde 'language of conviction'.³⁰ Deze motieven komen echter niet alleen aan het licht in de ontmas-

28 *Holy War*, 'To the Reader'.

29 M. Hancock, *The Key in the Window: Marginal Notes in Bunyan's Narratives*, Vancouver 2000, 87-94.

30 Davies, *Graceful Reading*, 80; Lynch, *John Bunyan and the Language of Conviction*, passim.

kering van onbekeerden en het impliciete appel tot geloof aan hun adres, maar ook in de concrete leiding die aan het christenleven wordt gegeven via allerlei waarschuwende en bemoedigende momenten in het leven van de hoofdpersonen. Een aanzienlijk deel van Bunyans bekendste allegorie is immers gewijd aan de reiservaringen onderweg, zodat we de pastorale opwekking tot spirituele volharding eveneens een kenmerkende trek van het geschrift kunnen noemen.

Bunyans gebruik van de allegorie is opmerkelijk, aangezien puriteinse geschriften zich doorgaans kenmerken door een hermeneutiek die de directe uitleg van Schriftgedeelten centraal stelt en bijbelse metaforen reduceert tot *doctrine*. Het gaat er voornamelijk om dat de bijbelse leer tot de lezer komt, waarbij de beelden uitsluitend ten dienste staan van de evangelieboodschap. Het lijkt er op dat Bunyan deze concentratie op woorden als een te sterke reductie heeft beschouwd en de zeggingskracht van de klassiek-literaire stijlform hoger heeft aangeslagen.³¹ In de 'Apology' die aan *The Pilgrim's Progress* voorafgaat, verdedigt de auteur het gebruik van de allegorie door naar bijbelse voorbeelden te verwijzen en maakt hij bovendien duidelijk dat hij dergelijke bijbelse stijlfiguren, zoals typen, gelijkenissen, metaforen en allegorieën, als literaire middelen ziet om belangrijke spirituele zaken op eigen wijze naar voren te brengen. De lezer krijgt op deze manier de spirituele realiteiten op een aansprekende wijze tot zich, via beelden die zijn voorstellingsvermogen (*imagination*) raken en die een verbinding leggen met het concrete menselijke bestaan,³² maar behoeft tegelijkertijd Bunyans uitleg en doordenking via raadpleging en verwerking van de 'marginal notes'.

Niettegenstaande deze verklarende werking van de notities in de kantlijn, blijft de lezer die zich niet oriënteert op de bijbelse voorbeeldtekst en de orthodox-gereformeerde, puriteinse *doctrine* zonder de sleutel tot de theologisch-spirituele betekenis van het geschrevene en de daarin besloten pastorale intentie van de auteur.³³

Theologisch en spiritueel verband

Om Bunyans narratieve publicaties op de juiste betekenis in te schatten, dienen we hun theologische en spirituele grondlijnen en verbanden adequaat te verdisconteren.³⁴

Ten eerste kan de betekenis van de bijbel voor het totale oeuvre van de puritein nauwelijks onderschat worden. Hij citeert de bijbel frequent, maar geeft haar ook meer indirect een plek door allerlei bijbelse uitdrukkingen en zinsneden in zijn geschriften te verwerken of in de kantlijn de lezer regelmatig naar

31 U.M. Kaufmann, *The Pilgrim's Progress and Traditions in Puritan Meditation*, New Haven/London 1966, 3-15, 25-60; Batson, *John Bunyan*, 29-31. Luxon verklaart het gebruik van allegorie bij Bunyan uit 'anxiety' over de ontoereikendheid van taal om de betekenis van de bijbelse boodschap en de spirituele ervaring doeltreffend te verwoorden (*Literal Figures*, 159vv).

32 Owens, 'Introduction', in: *John Bunyan: The Pilgrim's Progress*, ed. idem, xxi-xxii.

33 Hancock, *Key in the Window*, 13-22.

34 Zie voor een bespreking van Bunyans theologie vooral: R.L. Greaves, *John Bunyan*, Abingdon 1969; De Vries, *John Bunyan on the Order of Salvation*, passim; Davies, *Graceful Reading*, 17-80.

bijbelse vindplaatsen te verwijzen. Eén van de thema's van *Grace Abounding* en in zeker opzicht ook van *The Pilgrim's Progress* is hoe de hoofdpersonages de bijbelse boodschap hebben leren verstaan en uitleggen.³⁵ We vermelden hierbij dat de metafoor van het christenleven als pelgrimage bijbelse wortels heeft in Hebrreeën 11, waar de gelovigen van het Oude Testament worden getypeerd als pelgrims die op weg zijn naar de toekomstige stad van God.

Ten tweede wordt de theologische ondergrond van Bunyans geschriften gevormd door de orthodox-gereformeerde heilsleer, hier verbonden met een puriteins accent. Bij dit orthodox-gereformeerde element denken we niet alleen aan godsleer en christologie, maar ook aan de samenhangende elementen van de *ordo salutis* binnen de pneumatologie. Bij het puriteinse accent denken we vooral aan het onderscheid tussen wet en evangelie, dat de totaliteit van zijn geschriften doortrekt. Dit op Luther teruggaande element treedt in de totale puriteinse beweging naar voren, maar is bij Bunyan vanaf het begin structureel en nadrukkelijk aanwezig.³⁶ Verschillende onderzoekers hebben aangetoond dat de invloed van Luther op Bunyan inderdaad aanzienlijk was. De vroege kennismaking met Luthers verklaring van de Galatenbrief, die in 1535 voor het eerst in een Engelse vertaling verscheen, heeft diepe sporen bij de ketellapper getrokken.³⁷ Daarin gaat deze uitgebreid in op de dichotomie van wet en evangelie: de wet veroordeelt de zondige mens en brengt hem tot spirituele wanhoop, terwijl het evangelie hem rechtvaardigt.

Men kan Bunyans theologie met recht typeren als 'theology of grace'. Die rol van de genade komt niet alleen in zijn christologie en rechtvaardigingsleer naar voren, maar eveneens in zijn visie op het verbond. Het genadeverbond, dat zijn wortels heeft in de eeuwige verbinding tussen Vader en Zoon teneinde de uitverkorenen te redden - het zogenaamde *pactum salutis* -, maakt duidelijk dat Christus door zijn verlossingswerk aan alle vereisten heeft voldaan, vormt Gods medium om met zondige mensen in relatie te treden en schenkt hun het heil. Zij kunnen dit dan ook slechts in geloof aanvaarden. In deze context is Gods eeuwige verkiezing niet bedoeld als een abstract theologisch principe noch als een vreesaanjagende slagschaduw, maar als een positieve geloofswerkelijkheid. Zij vormt de krachtigste onderstreping van het genadekarakter van het heil en dient tot troost voor de gelovigen. Het feit dat hun behoud ten diepste in Gods handen ligt, houdt een krachtige stimulans voor de geloofszekerheid in.³⁸

Spiritueel gezien gaat het in Bunyans geschriften steeds om 'the experience of religious conversion'.³⁹ In beperkte zin kan deze ervaring slaan op de existentiële levensverandering van de berouwvolle zondaar die zijn zonden belijdt en, na vergeving te hebben ontvangen, zich principieel afkeert van zijn oude leven. Zij omvat dan wedergeboorte en rechtvaardiging. Wanneer we deze ervaring echter breed nemen, dan regardeert ze niet alleen het christenleven en de daarbij

35 J.R. Knott, *The Sword of the Spirit: Puritan Responses to the Bible*, Chicago 1980, 131-164.

36 Zie hiervoor Bunyans vroege en relevante geschrift: *The Doctrine of the Law and Grace unfolded* (1657).

37 Greaves, *John Bunyan*, 18,25; *Glimpses of Glory*, 108-109: 'Notwithstanding the indisputable Calvinist influence on Bunyan's exposition of the covenants, the spirit of Luther looms large'.

38 Zie de uitgebreide analyse van Davies, *Graceful Reading*, 47vv.

39 Owens, 'Introduction', in: *John Bunyan: The Pilgrim's Progress*, ed. idem, xxvii.

behorende componenten van verlangen naar heiligheid, strijd tegen vijanden en volharding, maar ook de uiteindelijke hemelse heerlijkheid. Deze aandacht voor de gang van het heil en de daardoor getekende spiritualiteit treffen we ook in het viertal hieronder te bespreken geschriften aan.

Grace Abounding

Voor de analyse van de spirituele strijd bij Bunyan prefereren we een chronologische behandeling van de geschriften die hiervoor van belang zijn om daarmee een eventuele ontwikkeling in de doordenking van het thema goed in beeld te krijgen.

Allereerst is er de autobiografie: *Grace Abounding to the Chief of Sinners* (1666).⁴⁰ Deze analyseert op uitgebreide wijze hoe Gods genade het leven van de auteur beslissend heeft veranderd en dient daarmee zowel een leerstellig als een pastoraal doel: zij accentueert de geloofsovertuiging dat de menselijke verlossing geschenk van God is en geeft tegelijk aan op welke wijze deze genade zich realiseert en de mens fundamenteel transformeert. Met zijn pastorale oogmerk wil Bunyan de gelovige, aangevochten lezer verzekeren dat ‘grace abounding’ niet alleen het geloofsleven tot stand brengt, maar het continu motiveert en uiteindelijk tot voltooiing brengt.⁴¹ Globaal verdeelt de schrijver zijn leven in drie perioden: de tijd voor zijn verandering, de tijd van zijn bekering en de periode erna, waarbij het tijdsbestek tot en met zijn bekering het overgrote deel van het geschrift in beslag neemt.⁴²

De notie van het spirituele conflict doortrekt het geheel van *Grace Abounding* en wordt gesitueerd op de route tot bekering alsook in de context van het geloofsleven. Deze strijd komt voornamelijk voort uit activiteiten van Satan, steeds aangeduid als ‘the Tempter’. Nu eens brengt Bunyan de tegenstander indirect ter sprake door diens verleidingen als zijn werk te betitelen, dan weer voert hij de duivel in directe zin ten tonele door hem woorden in de mond te leggen. Satan is in *Grace Abounding* nadrukkelijk aanwezig en brengt de auteur meermaals tot vertwijfeling.

Bunyan brengt de vijand reeds ter sprake in de beschrijving van zijn jeugdjaren. Zo ziet hij diens invloed naar voren komen in praktijken als vloeken, zweren, liegen en godslastering, waaraan hij zich bezondigt. Ook beleeft hij hem in nachtmerries, wat hij beeldend verwoordt:

40 Wing, B5523. Gedurende Bunyans leven zijn er zes edities van dit geschrift verschenen, steeds opnieuw bijgewerkt. We raadpleegden de standaardeditie: John Bunyan: *Grace Abounding to the Chief of Sinners*, ed. R. Sharrock, Oxford 1962.

41 Davies, *Graceful Reading*, 96, 98.

42 Deze globale drievoudige verdeling was in spirituele autobiografieën gebruikelijk. Zie hiervoor Watkins, *Puritan Experience*, 37vv. We kunnen deze eveneens een vijfvoudige noemen, wanneer we de tijd voor de bekering en de periode erna uiteen laten vallen in tweeën, zoals Sharrock doet. Zie noot 21.

For often, after I had spent this and the other day in sin, I have in my bed been greatly afflicted, while asleep, with the apprehensions of Devils, and wicked spirits, who still, as I then thought, laboured to draw me away with them; of which I could never be rid.⁴³

Door zijn huwelijk met een gelovige vrouw krijgt Bunyan 'some desires to Religion', wat resulteert in kerkgang, bijbellezing en een ontwakend schuldbesef. Tegelijkertijd blijft hij aan diverse zonden vasthouden. Tijdens een spel op zondag wordt plotseling een hemelse stem in zijn ziel hoorbaar die hem met de consequenties van zijn levensweg confronteert. Opmerkelijk genoeg brengt deze ervaring de auteur tot wanhoop (*despair*): hij voelt zich uitgesloten van zondevergeving en dus van de hemel. Bunyan interpreteert deze wanhoop en de daaruit voortkomende gevolgtrekking als duivelse verleiding. De schrijver komt niettemin tot een uiterlijke hervorming: 'from prodigious profaneness to something like a moral life', die hij echter als deficiënt beschouwt. Deze overtuiging dringt door wanneer hij te Bedford een klein aantal vrouwen hoort converseren over hun levensverandering, hun existentiële geloofsomgang met Christus en hun verzet tegen duivelse verleidingen. De onzekerheid die in hem opwelt omtrent de authenticiteit van zijn geloof brengt hem tot de vraag of hij wel echt tot de kring van Gods uitverkorenen behoort. De tegenstander suggereert dat dit misschien niet het geval is en wijst er vervolgens op dat de tijd voor bekering wel eens voorbij kon zijn, wat bij de ik-persoon grote verwarring teweeg brengt. Opmerkelijk is de dramatische verwoording van deze crisis:

Now was I in great distress, thinking in very deed that this might well be so: wherefore I went up and down bemoaning my sad condition, counting myself far worse then a thousand fools, for standing off thus long, and spending so many years in sin as I have done; still crying out, Oh that I had turned sooner! Oh that I had turned seven years agoe; it made me also angry with my self, to think that I should have no more wit but to trifle away my time till my Soul and Heaven were lost.⁴⁴

Wanneer de bijbelse roep tot bekering in het heden van de genade echter goed tot hem doordringt, gelooft hij alsnog dat er voldoende plaats en tijd is.

Vervolgens breekt de moeilijkste periode in het leven van de auteur aan voor de geloofsovergave aan Christus. Vast overtuigd dat God hem heeft verworpen, brengt een hevig schuldbesef over een diepgewortelde verdorvenheid hem tot wanhoop.⁴⁵ Wanneer satanische twijfels omtrent het bestaan van God, de betrouwbaarheid van de bijbel en de uniciteit van het christelijk geloof verder om zich heen grijpen, door de schrijver 'blasphemies' genoemd, komt hij terecht in een

43 *Grace Abounding*, 6.

44 *Grace Abounding*, 22. Voor de notie dat de tijd om behouden te worden voorbij kan gaan, de daarmee samenhangende dreiging, en de overeenkomst met Luther, zie men: D. Haskin, 'Bunyan, Luther, and the Struggle with Belatedness in *Grace Abounding*', *University of Toronto Quarterly* 50, (1981), 300-313.

45 A.H. Hawkins beschouwt de samenhang tussen een diep schuldbesef en 'abundance of grace' als typerend voor Bunyans autobiografie, die hiermee sterke parallellen vertoont met Augustinus' *Confessiones* (*Archetypes of Conversion: The Autobiographies of Augustine, Bunyan, and Merton*, Lewisburg/London 1985, 83).

‘very deep despair’: hij meent de onvergeeflijke zonde tegen Gods Geest te hebben gepleegd. Als Bunyan door een groeiend verstaan van het evangelie uiteindelijk tot geloofsovergave komt, spitst de confrontatie met Satan zich het meest toe. Een zeer ernstige verleiding gedurende een periode van ongeveer een jaar brengt een intense geestelijke crisis teweeg die op beeldende, dramatische wijze, zelfs met trekken van een agonie, naar voren wordt gebracht:

And that was to sell and part with this most blessed Christ, to exchange him for the things of this life; for any thing: the temptation lay upon me for the space of a year, and did follow me so continually, that I was not rid of it one day in a month, no not sometimes one hour in many dayes together, unless I was asleep. (...) for it did alwayes in almost whatever I thought, intermix itself therewith, in such sort that I could neither eat my food, stoop for a pin, chop a stick, or cast mine eye to look on this or that, but still the temptation would come, *Sell Christ for this, or sell Christ for that; sell him, sell him*. Sometimes it would run in my thoughts not so little as a hundred times together, *Sell him, sell him, sell him*; (...) and sometimes also the Tempter would make me believe I had consented to it, then should I be as tortured on a Rack for whole dayes together.⁴⁶

De uitdrukking ‘to sell Christ’ vormt een verwijzing naar het Hebreeën 12:16-17, waar het voorbeeld van Ezau, die zijn eerstgeboorterecht had verkocht voor een maaltijd, ter sprake komt. Ondanks getoond berouw, werd hij toch door God verworpen. Het blijkt dat Bunyan in deze periode geruime tijd geworsteld heeft met de interpretatie van dit Schriftgedeelte.⁴⁷ Door zijn twijfel aan God en de Schrift vreesde hij een onvergeeflijke zonde te hebben gepleegd en net als Ezau te zijn verworpen.

De heftigste crisis in *Grace Abounding* kan worden herleid tot twee samenhangende, duivelse factoren. In de eerste plaats poogt de tegenstander het kwaad van de auteur onder de categorie onvergeeflijke zonden te scharen, hem daarmee het zicht op Gods genade te ontnemen om hem ten slotte in geestelijke wanhoop achter te laten. De verleiding wint nog aan kracht wanneer Satan, ten tweede, zijn hand blijkt te hebben in een verkeerd begrip van de Schrift en de schrijver tot de overtuiging brengt dat het heil niet meer voor hem bestemd is. Het einde van deze ingrijpende crisis is voornamelijk te danken aan Bunyans groeiend verstaan van het *pro me*-karakter van het evangelie, waarbij een passage uit het Johannesevangelie (6:37) van beslissende betekenis is:

This Scripture also did now most sweetly visit my soul, *And him that cometh to me I will in no wise cast out*, John 6.37. O the comfort that I have had from this word, *in no wise!* (...). But Satan would greatly labour to pull this promise from me, telling of me, that Christ did not mean me, and such as I, but sinners of a lower rank, that had not done as I had done. (...) If ever Satan and I did strive for any word of

⁴⁶ *Grace Abounding*, 41-42.

⁴⁷ Zie hiervoor: V.J. Camden, “‘That of Esau’: the Place of Hebrews xii. 16, 17 in *Grace Abounding*”, in: Keeble (ed.), *John Bunyan: Reading Dissenting Writing*, 133-165.

God in all my life, it was for this good word of Christ; he at the one end and I at the other. Oh, what work did we make! It was for this in *John*, I say, that we did so tug and strive: he pull'd and I pull'd; but, God be praised, I got the better of him, I got some sweetness from it.⁴⁸

Opnieuw treft ons in dit citaat de visueel-dramatische wijze waarop de auteur de satanische verleiding verhaalt en pareert. De uitkomst van zijn worsteling is dat de ik-persoon voortaan overal in de Schrift de persoonlijke betekenis van het werk van Christus ontdekt, waarbij het *pro me*-karakter van de beloften van het evangelie doorslaggevend blijkt.

In het vervolg van zijn leven worden andere satanische verleidingen actueel. In een ziekteperiode bijvoorbeeld poogt Satan de vroegere ervaring van Gods goedheid te verbergen en de verschrikking van zowel dood als goddelijk oordeel op de voorgrond te plaatsen. Steeds geeft de auteur nu aan dat Schriftwoorden hem overtuigen dat de genade van God voor hem bestemd is. Als Bunyan geroepen wordt tot de evangeliedienst, overvalt hem de verleiding om opkomende blasfemische gedachten vanaf de preekstoel uit te spreken. Ook schiet hem meermaals de gedachte te binnen dat hij niet de aangewezen is om de boodschap van Gods oordeel te verkondigen. Wanneer de genoemde verleidingen niet het gewenste doel bereiken, kiest Satan andere wegen. Hij kan bijvoorbeeld overheden inschakelen om gelovigen gevangen te zetten, wat Bunyan overkwam. Detentie kan bovendien uitlopen op de dood. Satans verleiding probeert hem anderzijds de zekerheid van de hemelse heerlijkheid te ontnemen door de noodzakelijke kenmerken van het echte geloof bij hem in twijfel te trekken. De auteur beschouwt zijn gevangenschap echter als bewijs dat hij de consequenties van zijn overtuiging heeft aanvaard; zijn geloof is derhalve niet ingebeeld.⁴⁹

Plaatsbepaling

Grace Abounding tekent de bekering van de auteur, zijn diverse confrontaties met 'the Tempter' en de daarmee gepaard gaande perioden van vertwijfeling op heftige, dramatische wijze, soms zelfs met de trekken van een agonie. Sinds haar publicatie heeft men Bunyans autobiografie dan ook regelmatig vanuit een medische invalshoek benaderd en gesteld dat het dramatische karakter van dit geschrift verklaard moet worden vanuit de psychisch zieke geest van de schrijver, waarbij verschillende ziektebeelden de revue zijn gepasseerd. Deze visie wordt in een recente studie over Bunyan opnieuw verdedigd: de schrijver van *Grace Abounding* zou langere tijd geleden hebben aan een vrij ernstige depressie.⁵⁰

48 *Grace Abounding*, 67-68. Bunyan zou aan deze tekst later een afzonderlijk geschrift weiden: *Come, & Welcome to Jesus Christ* (1678). Hawkins maakt onderscheid tussen Bunyans eerste bekering, nadat hij is geconfronteerd met zijn geestelijke hulpeloosheid, en zijn tweede bekering, nadat hij heeft geworsteld met diverse bijbelteksten (*Archetypes of Conversion*, 90, 95). Hoewel dit onderscheid te schematisch is, geeft het aan dat de interpretatie van bijbelverzen een opvallende plaats in *Grace Abounding* inneemt.

49 *Grace Abounding*, 89-90, 100-101.

50 Greaves plaatst de psychiatrische interpretatie naast de religieuze: 'Grace Abounding is the drama of Bunyans

Andere onderzoekers hebben juist de theologische en spirituele betekenis van deze autobiografie geaccentueerd. Ten eerste is gewezen op de aanzienlijke invloed van Luthers commentaar op de Galatenbrief, waarin niet alleen het evangelie van de rechtvaardiging uit het geloof in Christus centraal staat, maar tevens een beduidende plaats is ingeruimd voor geestelijke aanvechtingen, die bij tijden aan spirituele wanhoop raken en voortkomen uit de convergerende invloeden van wet, Satan, doodsangst en hel. Hierdoor gaan zowel een sterk psychoanalytische interpretatie van *Grace Abounding* als een verklaring die - enigszins anachronistisch - in Bunyan een voorloper ziet van het modern-autonome subjectivisme in onze optiek mank.⁵¹ Ten tweede is aangegeven dat we Bunyans autobiografie het best kunnen positioneren in het geheel van zijn orthodox-gereformeerde, puriteinse theologie, waarin de lutherse dialectiek van wet en evangelie verbonden is met een eigen, ook pneumatologisch bepaalde accentuering van de *ordo salutis*. Bunyans levensbeschrijving brengt dan spiritueel in kaart hoe de auteur Gods genade gaandeweg, via de verschillende elementen van de heilsorde, heeft leren verstaan.⁵² Ten derde kunnen we wijzen op de autobiografische traditie in de tweede helft van het zeventiende-eeuwse Engeland, die een spirituele grondstructuur laat zien van wanhoop door de wet en bevrijding door het evangelie, maar ook een zekere dramatiek weerspiegelt.⁵³ *Grace Abounding* onderscheidt zich niet zozeer principieel als wel gradueel van soortgelijke geschriften, aangezien de ervaring van wanhoop bij Bunyan vaker en sterker naar voren komt dan bij andere auteurs.

Wanneer we de oorspronkelijk lutherse tweeslag van wet-evangelie en de leerstellige ondergrond van de orthodox-gereformeerde *ordo salutis* in ogenschouw nemen en overwegen dat diverse eerder besproken puriteinse auteurs veelvuldig en heftig over spirituele strijd hebben geschreven, pleit veel voor een theologie-historische en spirituele interpretatie van *Grace Abounding*. Parallellen met andere contemporaine spirituele autobiografieën maken duidelijk dat dramatiek aan dit genre niet vreemd was. Tegelijk roepen de intensiteit van de ervaringen - regel-

struggle with depression no less than a record of his spiritual experience' (*Glimpses of Glory*, 60). Greaves' diagnose wordt gedeeld door V.J. Camden: 'Young Man Bunyan', in: idem (ed.), *Trauma and Transformation*, 41-63. Camden volgt echter meer een psychoanalytisch spoor en zoekt naar eventuele oorzaken. Aangezien de mentale crisis later lijkt te zijn verdwenen, acht zij traumatische jeugdervaringen, waaronder - in politieke zin - de militaire participatie in de Engelse burgeroorlog, en - in gezinsverband - zowel het verlies van zijn moeder als de spanningsvolle verhouding met zijn vader, verantwoordelijk voor de crisisjaren. Zie voor een recente psychologische interpretatie ook: J. Sneep, A. Zinck, 'Learning to Read Salvation: Psychological and Spiritual Change in Bunyan's *Grace Abounding* and *The Pilgrim's Progress*', *Journal of Psychology and Christianity* 24, (2005), 156-164. Voor de historie van de medische verklaring: Davies, *Graceful Reading*, 81-94.

- 51 Johnson, *Prisoner of Conscience*, 47-89. Bunyan verwijst in *Grace Abounding* (40-41) expliciet naar Luthers commentaar en spreekt zijn grote waardering voor dit geschrift uit: 'But of Particulars here I intend nothing, only this methinks I must let fall before all men, I do prefer this book of mr. *Luther* upon the *Galathians* (excepting the Holy Bible) before all books that ever I have seen, as most fit for a wounded Conscience'. Zie hiervoor ook: V.J. Camden, "'Most Fit for a Wounded Conscience": The Place of Luther's *Commentary* on *Galatians* in *Grace Abounding*', *Renaissance Quarterly* 50, (1997), 819-849.
- 52 Davies, *Graceful Reading*, 93-116. Men zie zijn stelling: '*Grace Abounding* is, then, nothing less than an *ordo salutis* not merely considered but actually lived, a record charting the painful progress of Bunyan towards his understanding of grace' (103).
- 53 Watkins, *Puritan Experience*, 1-18, 37-53; J. Stachniewski, A. Pacheco, 'Introduction', in: John Bunyan: *Grace Abounding, with Other Spiritual Autobiographies*, eds. idem, Oxford 1998, xxvii-xliii; Hindmarsh, *Evangelical Conversion Narrative*, 51-52.

matig is er geestelijk sprake van wanhoop (*despair*) en lichamelijk van uitputting - en de directheid waarmee Satan als 'the Tempter' vele malen ten tonele wordt gevoerd de vraag op of de medisch-psychiatrische interpretatie van een sterk naar depressiviteit neigende psychische constitutie, of de meer psychoanalytische van traumatische jeugdervaringen, elementen inbrengen die de dramatiek waarmee de aanvechtingen worden beschreven afdoende verklaren. Het probleem is vooral dat beide interpretaties buitentekstueel zijn en derhalve niet uit de teksten gestaafd kunnen worden.

Daarentegen is onze mening dat met name Bunyans literaire verbeelding verantwoordelijk is voor de dramatiek van *Grace Abounding*. Door Satan als 'the Tempter' prominent ten tonele te voeren, diens verleiding als onontkoombaar te presenteren en bovendien de spirituele aanvechting en nood van de ik-persoon uitvoerig te tekenen, geeft Bunyan zowel de duivelse aanvechting van de menselijke ziel als de geestelijke strijd regelmatig een dramatisch karakter.

Pilgrim's Progress, part one

Hoewel we Bunyans meest bekende werk niet direct kunnen beschouwen als een beschrijving van zijn leven in allegorische vorm, bewijzen allerlei opvallende parallellen tussen *Grace Abounding* en het eerste deel van *The Pilgrim's Progress* (1678) dat de autobiografie aan de basis van de bekende allegorie heeft gestaan.⁵⁴

Ook de pelgrim krijgt te maken met satanische verleidingen, geestelijke strijd en bij tijden met wanhoop, maar deze ervaringen hebben daar vooral een plaats in de context van het christenleven, terwijl de autobiografie ze meer situeerde rond de bekering. Dit hangt samen met een verschil in accent: terwijl *Grace Abounding* hoofdzakelijk een verslag vormt van Bunyans bekering en rechtvaardiging, analyseert *The Pilgrim's Progress* met name de heiliging en verheerlijking.⁵⁵ Beide geschriften kunnen we echter beschouwen als uitingen van dezelfde orthodox-gereformeerde theologie, aangezien zij zowel de activiteit als de uitwerking van Gods genade willen aantonen.⁵⁶

54 Wing, B5557. De standaardtekst is: *The Pilgrim's Progress from this World to that which is to come*, (second edition), eds. J.B. Wharey, R. Sharrock, Oxford 1960. We gaan hier voorbij aan de bronnen voor het pelgrimsmotief, zoals bijbelse noties van pelgrimage, lijnen vanuit de vroegchristelijke en middeleeuwse traditie, volksverhalen en een geschrift van Bunyan waarin de notie van het christenleven als reis naar voren komt: *The Heavenly Foot-Man*, weliswaar postuum gepubliceerd maar te dateren voor *The Pilgrim's Progress* (zie Greaves, *Glimpses of Glory*, 211-216). Bovendien staan we ook niet uitgebreid stil bij het opmerkelijke gegeven dat Bunyan zijn pelgrimsallegorie in de vorm van een droom presenteert en dit reeds op de titelpagina aangeeft. Hij kon beseffen dat hij door deze vormgeving de geloofwaardigheid van zijn geschrift zou verminderen, aangezien hiermee de suggestie van tijdgenoten werd gevoed dat *The Pilgrim's Progress* thuishoorde in de kring van radicalen die zich beriepen op bijzondere openbaringen. Zo liep hij het risico zich van gematigde dissenters en leden van de staatskerk te vervreemden. Tegelijk is aangegeven dat Bunyan verwijst naar bijbelse precedenteren en zich zo wil beroepen op hemelse inspiratie (zie Dunan-Page, *Grace Overwhelming*, 103-149).

55 Greaves, *Glimpses of Glory*, 229-230. Wanneer Johnson aangeeft dat *The Pilgrim's Progress, part one*, voornamelijk een verslag is van 'how one becomes a Christian' (*Prisoner of Conscience*, 162), doet hij daarmee tekort aan de nadruk van de schrijver op wat na de persoonlijke bekering volgt.

56 Greaves, *Glimpses of Glory*, 261.

Verwijzingen naar het spirituele gevecht treffen we aan in Bunyans bekendste allegorie, te weten in het ‘Huis van de Uitlegger’ (*House of the Interpreter*). Een brandend vuur blijkt ‘the work of Grace, that is wrought in the heart’ aan te duiden, terwijl een blusser Satan uitbeeldt die Gods werk poogt te elimineren. Het vuur blijft echter branden, omdat aan de andere kant van de muur op ongeziene wijze olie wordt toegediend. De toediener is Christus die zijn heilswerk in de gelovige continueert. In ‘Prachtig Paleis’ (*Palace Beautiful*) treffen we de heer aan van het paleis, beeld van Christus, die wordt getypeerd als een ‘great Warrior, and had fought with and slain him that had the power of Death’. De geloofsgemeenschap houdt rekening met strijd, terwijl de wapenkamer (*Armory*) de wapenrusting van een soldaat toont. De hoofdpersoon, *Christian*, wordt uitgedost met een harnas en een zwaard en verandert daarmee in een goed bewapende strijder.⁵⁷

De primaire tegenstander is Satan, die we dan ook op diverse plaatsen in *The Pilgrim's Progress* tegenkomen. De duivelse verleidingen zijn erop gericht de geloofsovergave te voorkomen en het geestelijke welzijn van het christenleven te verstoren. Wanneer *Christian* bij de toegangspoort tot de pelgrimsweg (*Wicked-gate*) komt, duwt de poortwachter hem naar binnen. In de nabije omgeving van de toegang bevindt zich namelijk een kasteel van waaruit *Beelzebub* reizigers die bij de poort arriveren met zijn pijlen dodelijk wil treffen. Een kanttekening geeft aan dat Satan zondaren van de geloofsovergave wil afhouden.⁵⁸

Op meer indirecte wijze vindt het gevecht met de duivel plaats via ontmoetingen met personages die verkeerde geloofsopvattingen voorstaan, zoals ‘Wereldwijze’ (*Worldly-Wiseman*), die het heil baseert op een deugdzaam leven, en ‘Atheïst’ (*Atheist*), die de werkelijkheid waarop het geloof van de pelgrim zich richt, de hemelse stad, ontkent.⁵⁹ Duivelse verleidingen zijn dus herhaaldelijk te traceren op het terrein van de dwaalleer en worden steeds door de hoofdpersoon tegengesproken.

Bunyan werkt de geestelijke strijd met Satan vooral uit in de passages waar *Christian* een tweetal valleien doorkruist. In de ‘Vallei van de Vernedering’ (*Valley of Humiliation*) ontmoet de pelgrim *Apollyon*, een bijbelse typering voor Satan (Openbaring 9:11), die hier door de auteur als een gevaarlijk monster wordt getekend. Eerst poogt hij *Christian* in een tweegesprek met vleierij over te halen tot hem terug te keren. Wanneer hij hem niet overtuigt, wijst hij hem op zijn afdwalingen. *Christian* ontkent ze niet, maar geeft blijk op Gods vergeving te vertrouwen. Dan toont *Apollyon* zijn ware aard en tracht hij op gewelddadige manier de overwinning te behalen. Bunyan brengt de heftige en spannende strijd via de beeldtaal dichtbij de lezer:

This sore Combat lasted for above half a day, even till *Christian* was almost quite spent. For you must know, that *Christian*, by reason of his wounds, must needs grow weaker and weaker. Then *Apollyon* espying his opportunity, began to gather up close to *Christian*, and wrestling with him, gave him a dreadful fall; and with

57 *Pilgrim's Progress*, 32-33, 52-55.

58 *Pilgrim's Progress*, 25.

59 *Pilgrim's Progress*, 17-20, 25, 135.

that *Christian's* Sword flew out of his hand. Then said *Apollyon*, *I am sure of thee now*; and with that, he had almost prest him to death; so that *Christian* began to despair of life. (...) In this Combat no man can imagine, unless he had seen and heard as I did, what yelling, and hideous roaring *Apollyon* made all the time of the fight, he spake like a Dragon: and on the other side, what sighs and groans brast from *Christians* heart.⁶⁰

Christian incasseert diverse wonden, maar haalt alsnog de overwinning en schrijft deze volledig op rekening van God.

De hoofdpersoon wacht nog een ingrijpend gebeuren in de 'Vallei van de Doodsschaduw' (*Valley of the Shadow of Death*), een duivels gebied waar hij worstelt met godslasterlijke gedachten en de vrees voor Gods verwerping:

Seen! Why the Valley itself, which is as dark as pitch; we also saw here the Hobgoblins, Satyrs, and Dragons of the Pit: (...). About the midst of this Valley, I perceived the mouth of Hell to be, and it stood also hard by the way side: Now thought *Christian*, what shall I do? And ever and anon the flame and smoke would come out in such abundance, with sparks and hideous noises, (things that cared not for *Christians* Sword, as did *Apollyon* before) that he was forced to put up his Sword, and betake himself to another weapon called *All-prayer*: (...). Just when he was come over against the mouth of the burning Pit, one of the wicked ones got behind him, and stept up softly to him, and whisperingly suggested many grievous blasphemies to him, which he verily thought had proceeded from his own mind.⁶¹

De nood op deze plaats is dermate groot dat bijbelgedeelten geen troost meer bieden en alleen nog het gebed om Gods hulp overblijft. Via de beeldtaal worden zowel de worsteling van de hoofdpersoon als de dramatiek van het gebeuren dichtbij de lezer gebracht.

Met een andere tegenstander, de wereld, speelt de spirituele strijd zich af in de ontmoeting met personages die trekken van een onbekeerd leven vertonen. In 'Praatgraag' (*Talkative*) en anderen zien we het beeld van medeburgers die weliswaar godsdienstige kwesties bespreken, maar geen persoonlijke relatie met Christus hebben. Het beeld van de wereld komt zeer pregnant naar voren in de 'Markt van de IJdelheid' (*Vanity-Fair*). Deze markt is gearrangeerd door kwade machten, 'Beelzebub, Apollyon, and Legion, with their companions', en illustreert de nauwe samenhang tussen Satan en wereldse verleidingen. De pelgrims -*Christian* heeft gezelschap gekregen van 'Getrouw' (*Faithful*)- vallen al spoedig op door hun kleding en taalgebruik, terwijl ze weerstand oproepen door hun weigering iets te kopen. Ze komen ten slotte in de gevangenis terecht. Het rechtsproces veroordeelt hen voor verachting van de 'Law of their Prince', die door *Faithful* wordt aangeduid als 'Beelzebub, the Enemy of our Lord'. Ten slotte vindt deze metgezel van *Christian* de dood. In de beschrijving van *Vanity-Fair* vernemen we Bunyans visie op de wereld, *in casu* de Engelse samenleving van na 1660. Niet

60 *Pilgrim's Progress*, 59-60.

61 *Pilgrim's Progress*, 62-63.

alleen is de wereld vol van verleidingen, maar zij kan ook een overheid voortbrengen die tot repressie van andersdenkenden overgaat. Met het weerspreken van onjuiste beschuldigingen dient een houding gepaard te gaan die vervolging geduldig draagt en zelfs de bereidheid kent zijn leven op te geven.⁶²

Een andere vijand, het vlees, komt naar voren wanneer *Faithful* verslag doet van zijn gedeeltelijk andere reiservaringen, die voorafgingen aan zijn ontmoeting met *Christian*. Ook voor deze pelgrim verliep de route echter geenszins zonder confrontaties, eerst met 'Wellust' (*Wanton*) en daarna met een oude man, 'Adam de eerste' (*Adam the first*). Gezien diverse Schriftverwijzingen in de kanttekeningen doelt Bunyan met *Wanton* op wereldse, van buiten komende verleidingen tot ontucht en met *Adam the first* op zondige neigingen in de gelovige die herinneren aan de corrupte menselijke existentie sinds Adams val. Vooral met laatstgenoemde heeft hij veel moeite. Hij kan zich ontworstelen, maar wordt even later door Mozes, vertegenwoordiger van de wet, tegen de grond geslagen 'because of my secret inclining to Adam the first'.⁶³ Kennelijk treedt de existentiële verdorvenheid als een sterke verleider op, zodat deze, evenals de duivel, dient te worden weerstaan en ontvlucht.

De notie van spirituele wanhoop komen we in *The Pilgrim's Progress* diverse malen tegen. Reeds aan het begin, als de hoofdpersoon zijn geboortestad heeft verlaten met de vraag: 'What shall I do to be saved?' en het pad naar de hemelstad nog niet heeft bereikt, komt hij terecht in het 'Moeras van de Wanhoop' (*Slow of Dispond*). Wanneer de zondige mens overtuigd raakt van zijn 'lost condition, there ariseth in his soul many fears and doubts, and discouraging apprehensions'.⁶⁴ Het gaat hier om twijfel of de genade van God wel voor de berouwvolle zondaar beschikbaar is en om vrees voor de eeuwige verlorenheid. De overeenkomst met *Grace Abounding* is opvallend, omdat daarin eveneens een periode van spirituele wanhoop voorafgaat aan de geloofsovergave.

Hoewel bovengenoemde valleipassages dus geestelijke wanhoop laten zien, komt deze tijdens het verblijf van *Christian* in 'Kasteel Twijfel' (*Doubting-Castle*) het meest ingrijpend en dramatisch aan de orde. Vergezeld van een nieuwe medereiziger, 'Hoopvol' (*Hopeful*), slaat *Christian* een verkeerde weg in. Ze worden overvallen door 'Reus Wanhoop' (*Giant Despair*), die hen in een donkere kerker van zijn kasteel foltert:

So when he arose, he getteth him a grievous Crab-tree Cudgel, and goes down into the *Dungeon* to them; and there, first falls to rateing of them as if they were dogs, although they gave him never a word of distaste; then he falls upon them, and beats them fearfully, in such sort, that they were not able to help themselves, or to turn them upon the floor. This done, he withdraws and leaves them, there to condole their misery, and to mourn under their distress: so all that day they spent the time in nothing but sighs and bitter lamentations.⁶⁵

62 Greaves, *Glimpes of Glory*, 246-247.

63 *Pilgrim's Progress*, 70.

64 *Pilgrim's Progress*, 15.

65 *Pilgrim's Progress*, 114.

De reus moedigt de reizigers aan zelfmoord te plegen. Aangezien twijfel bij hem overgaat in wanhoop - de gedachte vat post dat God hem verlaten heeft -, kent *Christian* daartoe zeker de neiging, maar *Hopeful* kan hem na een uitgebreide dialoog weerhouden. De bevrijding komt pas, wanneer hij met de sleutel van 'Belofte' (*Promise*) de deur van de kerker opent. Bunyan tekent de wanhoop als een dramatische macht die zo sterk kan oprukken dat bijbelwoorden tijdelijk ineffectief zijn, maar die door Gods beloften van redding later toch verdwijnt. De parallel met passages uit Bunyans autobiografie, waarin zijn worstelingen met spirituele vertwijfeling uitgebreid zijn verwoord, is treffend.

De laatste confrontatie vindt plaats wanneer *Christian* in de 'Doodsrivier' (*River of Death*) dreigt weg te zinken. De zonden van zijn leven overziende, worstelt hij opnieuw met grote wanhoop, die via de verbeelding van de auteur als een ware strijd op leven en dood overkomt:

Then said *Christian*, Ah my friend, the sorrows of death have compassed me about, I shall not see the Land that flows with Milk and Honey. And with that, a great darkness and horror fell upon *Christian*, so that he could not see before him; also here he in great measure lost his senses, so that he could neither remember nor orderly talk of any of those sweet refreshments that he hath met with in the way of his Pilgrimage. (...) Here also, as they that stood by, perceived, he was much in the troublesome thoughts of the sins that he had committed, both since and before he began to be a Pilgrim. 'Twas also observed, that he was troubled with apparitions of Hobgoblins and Evil Spirits, For ever and anon he would intimate so much by words.⁶⁶

Aan het eind van *The Pilgrim's Progress* zien we hetzelfde verband dat ook in *Grace Abounding* steeds naar voren kwam: vertwijfeling ontstaat wanneer Satan de persoonlijke schuld zo manipuleert dat het zicht op Gods genade verdwijnt. *Hopeful* weet echter het hoofd van *Christian* boven water te houden, zodat beiden ten slotte behouden in de hemelse stad aankomen.

Plaatsbepaling

Binnen het kader van dit onderzoek zijn drie dingen in de bespreking van *The Pilgrim's Progress* opvallend te noemen. Ten eerste wijzen we op de sterke samenhang tussen pelgrimage en strijd. De *scopus* van de allegorie markeert het gebied waarin een geestelijk gevecht tussen goed en kwaad plaatsvindt. Daar ontmoet de hoofdpersoon diverse tegenstanders die hem tot confrontatie nopen. Ten tweede wijzen we op diverse parallellen met *Grace Abounding*, met name in passages die handelen over geestelijke strijd en wanhoop. Er is echter ook een onderscheid. Terwijl in de autobiografie de aanvechtingen de auteur hoofdzakelijk voor zijn bekering treffen, vinden ze in de allegorie vooral na de bekering van *Christian* plaats, waardoor ze worden getransformeerd tot onderdelen van de geloofsrou-

66 *Pilgrim's Progress*, 157.

te.⁶⁷ In de derde plaats treft ons ook in *The Pilgrim's Progress* het dramatische karakter van de spirituele ervaring. De strijd met *Apollyon* heeft een heftig karakter en lijkt aanvankelijk voor *Christian* op een nederlaag uit te lopen. Pas op het allerlaatst behaalt hij de overwinning. Op diverse plekken worstelt de hoofdpersoon met vertwijfeling, zoals in de *Slow of Dispond*, de *Valley of the Shadow of Death*, *Doubting-Castle* en de *River of Death*.⁶⁸

Deze dramatiek die regelmatig rechtstreeks levensbedreigende trekken heeft, dient onzes inziens echter ook in *The Pilgrim's Progress* met name te worden toegeschreven aan Bunyans literaire verbeelding. Via de stijlform van de allegorie, die de ideële werkelijkheid volledig visualiseert, krijgt ze een sterk accent en komt daardoor dreigender op de lezer af. Ook de voorlopige overwinningen die *Christian* behaalt komen echter via de allegorie sterker naar voren, waardoor de daarmee gepaard gaande vreugde evenredig wordt versterkt en de uiteindelijke verlossing dichterbij gebracht.

The Holy War

In 1682 schrijft Bunyan een allegorie waarin de spirituele strijd tot hoofdthema is uitgegroeid: *The Holy War*.⁶⁹

Het onderzoek naar dit geschrift heeft enkele kenmerkende zaken aan het licht gebracht. Ten eerste worden theologisch-spirituele interpretaties van diverse passages en personages in *The Holy War* via de *marginal notes* sterker onder de aandacht van de lezer gebracht dan in *The Pilgrim's Progress*. Terwijl we de pel-

67 Deze elementen maken volgens Dunan-Page duidelijk dat de pelgrimsallegorie, ondanks de intentie van de auteur, niet kan functioneren als een model voor alle gelovigen. Er zou meer aandacht zijn voor zowel de dalingen waarin de hoofdpersoon vervalt als zijn oppositie tegen Satan dan voor 'ecstatic union with the Redeemer'. De voorbeeldfunctie van *The Pilgrim's Progress* zou hoofdzakelijk hierin bestaan dat het dient als een compendium van duivelse verleidingen die pelgrims moeten vermijden (*Grace Overwhelming*, 299-300). Het aanzienlijke onderscheid dat zij maakt tussen Bunyan, die de noodzakelijke oppositie tegen Satan uitgebreid analyseert, en overige puriteinse auteurs, die juist zouden opwekken om deze confrontatie uit de weg te gaan of deze met gewone, alledaagse middelen te voeren, is onjuist. De puriteinse geschriften over dit thema bewijzen juist dat Bunyan onderdeel vormt van een traditie. Hoewel de pelgrimsallegorie van meerdere intenties blijkt geeft, zoals de vertolking van autobiografische ervaringen van de auteur, de opwekking om de pelgrimsroute te kiezen, de proclamatie van de genade en de creatie van herkenningsmomenten bij de gelovige lezer, kent ze ook het modelelement. We treffen dit aan in de noodzakelijke toegang via de *Wicked-gate*, in de verlossing van zonde bij het kruis, in de wijze waarop diverse tegenstanders worden bestreden vanuit Schriftwoorden, in de gelovige toe-eigening van bijbelse beloften die de gevaarlijke reis regelmatig tot een blij gebeuren maakt, en in de betekenis van de gemeenschap van pelgrims.

68 Dunan-Page verbindt 'despair' in de *Pilgrim's Progress* sterk met 'desertion' als een verlaten zijn door God, maar heeft daarbij te weinig aandacht voor de samenhang tussen duivel-schuld-wanhoop (*Grace Overwhelming*, 263-299). Hoewel we op enkele plaatsen de relatie tussen wanhoop en 'geestelijke verlaten' kunnen aannemen, vormt deze naar onze mening geen hoofdverbinding in de pelgrimsallegorie.

69 *Wing*, B5538. De standaardtekst is: *The Holy War, made by Shaddai upon Diabolus. For the Regaining of the Metropolis of the World. Or, the Losing and Taking again of the Town of Mansoul*, eds. R. Sharrock, J.F. Forrest, Oxford 1980. In onderscheid met *The Pilgrim's Progress* verschenen tijdens Bunyans leven 'slechts' twee edities: de eerste in 1682, de tweede in 1684. Voor de literaire, theologische en historische invloeden en context verwijzen we naar: Runyon, *John Bunyan's Master Story*. Runyon typeert *The Holy War* als een 'battle allegory' in de traditie van het vroegchristelijke geschrift *Psychomachia* van Prudentius (geb. 348). Op invloed van het dramatische epos van de Engelse dichter John Milton, *Paradise Lost* (1667), wordt gewezen door: N. Rosenfeld, *The Human Satan in Seventeenth-Century English Literature: From Milton to Rochester*, Aldershot 2008, 54-55.

grimsallegorie als een boeiend reisverslag kunnen lezen zonder al te veel aandacht voor haar theologisch-spirituele context, kan *The Holy War* moeilijk als een uitsluitend narratief geschrift worden opgevat.⁷⁰ Ten tweede gaat het hier om een veel complexer geschrift, omdat het aantal lees- c.q. interpretatieniveaus groter is dan in de pelgrimsallegorie. Naast het herkenbare individueel-soteriologische interpretatieniveau, waarop de centrale stad verwijst naar de menselijke ziel die door de zonde onder duivelse beheersing staat en de komst van *Emanuel* persoonlijke vergeving en vernieuwing betekent, staat een universeel-heilshistorische uitleg. Daarbij weerspiegelt de val van de stad de zondeval aan het begin van de mensheidsgeschiedenis en wijst de komst van *Emanuel* op het verlossingswerk van Christus, terwijl de activiteiten van *Diabolus* om de stad te heroveren duiden op Satans pogingen in de geschiedenis om deze redding ongedaan te maken.⁷¹ Op een derde niveau zijn sociaal-politieke lijnen te traceren. Het beleid van de Engelse overheid om in het begin van de jaren tachtig ingrijpende wijzigingen in het stadsbestuur door te voeren, die voor de dissenters uiteindelijk nieuwe vervolging met zich meebrachten, wordt in *The Holy War* onder scherpe kritiek gesteld.⁷²

Gezien de betekenis van de verklarende, Bunyans puriteinse theologie weerspiegelende, kanttekeningen heeft een individueel-soteriologische interpretatie ook hier groot gewicht,⁷³ al is het sterker dan de pelgrimsallegorie ingekaderd in het bijbels-heilshistorische raamwerk van zondeval, profetie, verlossing door Christus en eschatologische voleinding. Daarbij verbreedt het beeld van een stad de soteriologie op exemplarische wijze, wat overeenkomstig de positie is van het individu in de context van de gemeente als een geheel van gelovigen. We moeten er rekening mee houden dat de schrijver met deze allegorie de sociaal-politieke gebeurtenissen van zijn afkeurende commentaar wilde voorzien.

In *The Holy War* wordt strijd gevoerd om de stad 'Mensziel' (*Mansoul*). Volgens de kanttekeningen verwijst deze stad naar de mens en het paleis in het centrum naar het menselijke hart. De muren duiden zijn lichaam aan, terwijl de vijf poorten, waaronder 'Oorpoort' (*Ear-gate*) en 'Voelpoort' (*Feel-gate*), zijn zintuigen verbeelden. Op het eerste gezicht lijkt Bunyan hier tijdloos de individuele mens te beschrijven, maar dat blijkt toch niet het geval. De lezer wordt meegenomen naar het begin van de bijbelse mensheidsgeschiedenis, toen de zonde nog geen realiteit was.

Vervolgens voert de auteur de primaire vijand ten tonele: *Diabolus*, in een kant-

70 Davies, *Graceful Reading*, 322.

71 Sharrock, Forrest staan een interpretatie voor waarbij het heilshistorische en individuele element worden verbonden ('Introduction', in: *Holy War*, eds. idem, xxvi-xxxiv). Vgl. Lynch, *John Bunyan and the Language of Conviction*, 138. De heilshistorische interpretatie, waarbij Bunyan aanzienlijke invloed van de Engelse martelaren-geschiedschrijver John Foxe via diens *Acts and Monuments* zou hebben ondergaan, is recent sterk naar voren gebracht door Runyon, *John Bunyan's Master Story*, 55-91.

72 Zie voor deze opvatting en de toenmalige maatschappelijk-politieke gebeurtenissen vooral Greaves, *Glimpses of Glory*, 401-414, 433-438; 'Bunyan and the Holy War', in: N.H. Keeble (ed.), *The Cambridge Companion to Writing of the English Revolution*, Cambridge 2001, 268-286. Greaves acht de politieke uitleg weliswaar ondergeschikt aan de soteriologische, maar pleit voor een sterker verstaan van *The Holy War* in de Engelse context van conflict tussen overheid en non-conformisten.

73 N.H. Keeble, *The Literary Culture of Nonconformity in Later Seventeenth-Century England*, Leicester 1987, 206: 'Similarly, in *The Holy War*, the paraphernalia of social and political dealings and all the 'luggage' of war are transmuted into a metaphor for the individual's attainment of resolute patience: its military campaigns are an individual's spiritual struggle with doubt'.

tekening aangeduid als *The Devil*. Deze hemelse dienaar kwam in opstand tegen God -aangeduid met de Hebreeuwse naam *El Shaddai*- en werd daarop met medesamenzweerders uitgeworpen. Uit wraak poogt hij daarop *Mansoul* te veroveren. Via een listig gesprek krijgt hij de stad in handen en vormt een nieuw bestuur. Hoewel Bunyan met zijn reminiscentie aan de zondeval zowel de factor van tijd -de aanvang van de geschiedenis- als de collectieve context -de eerste mens staat symbool voor de totale mensheid- inbrengt, voorziet hij het geheel van een existentiële dynamiek: de slavernij van de zondige mens valt terug te voeren op het begin van de geschiedenis en bestaat in een gewillig ingaan op de verleiding van Satan. Opvallend in de descriptie van spirituele slavernij is de vooraanstaande bestuurlijke positie van de wil (*Lord Willbewill*).⁷⁴

Nadat enkele generaals tevergeefs gepoogd hebben haar in te nemen, brengt *Prince Emanuel*, Gods Zoon, na een felle strijd *Mansoul* onder zijn bewind en verdrijft *Diabolus*. Voordat *Emanuel* bevrijding brengt, groeit de situatie in de stad echter naar dramatische vertwijfeling en vrees, elementen die herinneren aan *Grace Abounding*. Na herhaalde smeekschriften verleent *Emanuel* de bevolking algehele amnestie, neemt zijn intrek in het kasteel van de stad en installeert een nieuw stadsbestuur onder leiding van de gerehabiliteerde heren 'Verstand' (*Understanding*), *Willbewill* en 'Rapporteur' (*Recorder*).⁷⁵ Bunyan geeft met deze rehabilitatie aan dat verlossing uit duivelse macht gepaard gaat met innerlijke vernieuwing van de mens, waardoor dezelfde geestelijke vermogens nu in dienst van God staan.

Tot hier heeft Bunyan de spirituele confrontatie vooral getekend als een strijd tussen God en de duivel om het bewind over *Mansoul*. Als God de stad heeft veroverd, begint binnen haar poorten een gevecht met de zogenoemde *Diabolonians*. Deze duivelse handlangers behoren niet tot de oorspronkelijke inwoners van *Mansoul*, maar hebben tijdens het bewind van *Diabolus* vooraanstaande posities weten in te nemen. Tijdens de overwinningssrijd van *Emanuel* sneuvelden velen van hen, maar anderen bleven in leven. De auteur schetst nu een ambivalente situatie: enerzijds is hun machtspositie gebroken, anderzijds zijn ze nog steeds binnen de muren aanwezig. We ontdekken hier een visie op de gelovige die we bij eerder besproken puriteinse auteurs ook tegenkwamen: binnen de muren van het gelovige hart bevinden zich zondige begeerten die weliswaar niet in staat zijn de overwinning te behalen, maar in verbondenheid met Satan gevaarlijk kunnen oprukken.

Zover is het aanvankelijk nog niet en de leiders van de *Diabolonians* worden ter dood gebracht. Niettemin laat *Emanuel* een ernstige waarschuwing uitgaan om onophoudelijk de strijd aan te binden tegen de overgebleven vijanden:

I am *now* sure, and you will know *hereafter* that there are yet of the *Diabolonians* remaining in the Town of *Mansoul*; (...) they are the avowed friends of *Diabolus*, therefore look about you: they used heretofore to lodg with their Prince in the

⁷⁴ *Holy War*, 7-9, 14-17, 22. Zie voor de centrale positie van de wil: Runyon, *John Bunyan's Master Story*, 128-129, 174, 208-215.

⁷⁵ *Holy War*, 117-118.

Castle (...) but since my coming hither, they lye more in the outsides, and walls, and have made themselves dens, and caves, and holes, and strong holds therein. Wherefore, Oh *Mansoul*! thy work as to this, will be so much the more difficult and hard. That is, to take, mortifie, and put them to death according to the will of my Father.⁷⁶

De ondergeschikte positie van de *Diabolonians* blijkt uit het gegeven dat ze zich op verborgen plaatsen in en rond de muur ophouden. Men dient hen continu op te sporen en te doden, waarbij de legeraanvoerders (*Captains*) een voorname rol vervullen. Toch zijn deze *Capains* op een bepaalde manier kwetsbaar, wanneer hun aandacht verslapt. Daarom wekt *Emanuel* de bewoners op hen volledig en voortdurend te ondersteunen. Bunyan verwijst hier in een kanttekening naar de 'graces' van de gelovige, zoals geloof en liefde. De gelovige heeft blijkbaar tot taak deze te versterken, want zodra ze wegwijnen, verliest de strijd tegen de resterende zonden aan kracht.⁷⁷

Het lukt de stad niet om alle gevangen genomen handlangers van Satan terecht te stellen. Een tegenstander, 'Ongelovigheid' (*Incredulity*), ziet kans te ontsnappen en beraadslaagt vervolgens met *Diabolus* hoe ze *Mansoul* opnieuw in kunnen nemen. Bovendien weet een overgebleven handlangers van de duivel, 'Heer Vleselijke Zekerheid' (*Mr. Carnal-Security*), de stad zover te krijgen dat ze het contact met *Emanuel* verwaarloost. In een andere kanttekening wijst de schrijver op een relevant gegeven voor de spirituele strijd: 'Tis not Grace received, but Grace improved, that preserves the soul from temporal dangers'.⁷⁸ Geestelijke weerbaarheid is niet alleen te danken aan geschonken genade, maar ook aan versterking ervan door oefening. Vanwege haar toenemende liefdeloosheid trekt *Emanuel* zich geleidelijk terug uit de stad. Daardoor kunnen de overgebleven *Diabolonians* uit hun schuilplaatsen te voorschijn komen om de ondergang van de stad te beramen. Ze sturen een brief naar *Diabolus* die hun op zijn beurt de vrije hand geeft. We zien hier de door Bunyan geaccentueerde nauwe samenhang tussen de vijanden binnen de poort en de tegenstander erbuiten: slechts bij medewerking van de zondige begeerten in de gelovige kan Satan serieus naar voren treden. Omgekeerd wint het kwaad in de christen pas werkelijk terrein indien het goed samenwerkt met de duivel.

In de strijdallegorie komen we naast de duivel, het vlees en de samenhang tussen beide ook de notie van spirituele wanhoop weer tegen. De leider van de duivelse handlangers in *Mansoul*, 'Heer Bedrog' (*Mr. Deceit*), stelt namelijk voor om de stad tot wanhoop (*desperation*) te brengen door middel van een leger van 'Twijfelaars' (*Doubters*). Dit leger moet de stad binnenvallen en de inwoners zover brengen dat ze de liefde van de *Prince* onder verdenking stellen, zodat hun wederzijdse verbondenheid definitief wordt verbroken. Op dergelijke wijze verzwakt, zal de stad een gemakkelijke prooi voor *Diabolus* vormen. De aanval van het duivelse leger van *Doubters* brengt *Mansoul* tot de rand van de ondergang. De stad boekt

76 *Holy War*, 144.

77 *Holy War*, 142-143.

78 *Holy War*, 152.

een triomf, doordat na een zware vervolging van *Diabolonians* onder leiding van *Lord Willbewill* vele *Doubters* het leven verliezen. De kanttekening vermeldt hierbij: ‘Mortification of sin is a sign of hope of life’.⁷⁹ Opnieuw geeft Bunyan aan dat afsterving van de zonde actieve doding inhoudt, waardoor Satans tegenstand verzwakt. Toch krijgt *Diabolus* toegang tot de stad, doordat zijn leger de *Feelgate* met succes bestormt, wat in heftige beelden wordt gepresenteerd:

So the night was come, and all things by the Tyrant made ready for the work, he suddenly makes his assault upon *Feelgate*, and after he had a while struggled there, he throws the Gates wide open. (...) The *Captains* therefore being fled into the Castle, the enemy without much resistance, possess themselves of the rest of the Town, and spreading themselves as they went into every corner, they cried out as they marched according to the command of the Tyrant, *Hell-fire, Hell-fire, Hell-fire*, so that nothing for a while throughout the Town of *Mansoul* could be heard but the direful noise of *Hell fire*; together with the roaring of *Diabolus’s* Drum.⁸⁰

Een kanttekening duidt deze kwetsbare poort als ‘the sense and feeling of the Christian’, waarmee Bunyan aangeeft dat de gevoelens van de gelovige kennelijk een gemakkelijke toegangsweg zijn voor Satan. Het gevolg van de doorbraak is een even dramatisch verwoorde noodtoestand:

And now did *Mansoul* seem to be nothing but a den of Dragons, an emblem of Hell, and a place of total darkness. Now did *Mansoul* lye (almost) like the barren wilderness; nothing but nettles, briars, thorns, weeds, and stinking things seemed now to cover the face of *Mansoul*. (...) Oh the fearful state of *Mansoul* now! now every corner swarmed with outlandish *Doubters*; Red-coats, and Black-coats, walked the Town by clusters, and filled up all the houses with hideous noises, vain Songs, lying stories and blasphemous language against *Shaddai* and his Son. Now also those *Diabolonians* that lurked in the walls and dens, and holes that were in the Town of *Mansoul*, came forth and shewed themselves; yea, walked with open face in company with the *Doubters* that were in *Mansoul*.⁸¹

Duivelse oppositie kan de mens tot spirituele wanhoop brengen, die volgens een kanttekening bestaat in een groot aantal verkeerde, onbijbelse gedachten over God en Christus. Dit laatste wordt duidelijk uit de diverse categorieën vijandelijke *Doubters*: *Election-doubters*, *Vocation-doubters*, *Grace-doubters*, *Faith-doubters*, *Perseverance-doubters*, *Resurrection-doubters*, *Salvation-doubters*, *Glory-doubters* en *Felicity-doubters*. Van belang is ook te wijzen op hun verschillende aanvoerders: *Captain Rage*, *Fury*, *Damnation*, *Torment*, *No-ease*, *Past-hope* en de vlaggendrager *Mr. Despair*. Al refereert de schrijver hier aan dwalingen die de bijbelse geloofsleer betreffen, de *fides quae*, we kunnen er in deze context van uitgaan dat hij met het satanische leger vooral heeft gedoeld op tot wanhoop leidende

79 *Holy War*, 196.

80 *Holy War*, 203-204.

81 *Holy War*, 204-205.

twijfel omtrent de persoonlijke kennis van het heil, de *fides qua*.⁸² Aan het slot van *The Holy War* komen we dit eveneens tegen. De *Election-Doubter*, *Vocation-Doubter*, *Salvation-Doubter* en *Grace-Doubter* blijken zich na de eindoverwinning nog steeds in de stad te bevinden, in gezelschap van een belangrijke *Diabolonian*: *Evil-questioning*. Ze worden echter opgespoord en ter dood gebracht. De beschuldiging aan het adres van *Evil-questioning* is dat hij de ondergang van *Mansoul* beoogde: 'For, thou hast questioned the truth of her Doctrine and State'. Uit deze formulering blijkt opnieuw dat de satanische twijfel zowel betrekking heeft op de leer als, vooral, op de persoonlijke toe-eigening van het heil. Deze dubbelheid komt ook tot uiting in de berechting van het viertal *Doubters*. De aanklacht betreft namelijk niet alleen hun ontkenning van onderdelen uit de *ordo salutis*, maar vooral het feit dat ze *Mansoul* deden twifelen aan haar eigen betrokkenheid hierop.⁸³

Hoewel de vijand *Mansoul* beheerst, heeft hij geen definitieve triomf behaald. Ten eerste kanten de inwoners zich tegen zijn presentie door hem in het verborgen tegen te werken. Ten tweede blijkt het hem niet mogelijk de centrale burcht, waarin het leger zich heeft verschanst, in te nemen. Deze situatieschets geeft aan dat gelovigen ten diepste tegen hun wil door duivelse activiteiten worden overrompeld. Bunyans kanttekening verwijst hier naar Romeinen 7, uitgelegd als de plaats waar de apostel aangeeft dat hij zich tegen zijn wil liet meevoeren door zondige begeerten.

Herhaalde verzoeken om hulp aan het adres van *Emanuel* worden steeds afgewezen. Wanneer 'Heer Schrijver' (*Lord Secretary*), aanduiding voor Gods Geest, echter een nieuwe brief opstelt en deze door 'Kapitein Geloof' (*Captain Credence*) bij het hemelhof laat bezorgen, verandert de situatie. Bunyan onderstreept de afhankelijkheid van de genade: hoewel de Geest zich vanwege geestelijke afglijding in de stad heeft teruggetrokken, blijft Hij verantwoordelijk voor de terugkeer van *Emanuel*. Intussen breekt een nieuw gevecht uit tussen het leger van de stedelingen en het gevolg van *Diabolus*. Maar wanneer *Emanuel* te hulp schiet, wordt het gevecht spoedig in het voordeel van de stad beslist. Een gevolg van deze triomf is dat men, onder aanvoering van *Lord Wilbewill*, de overgebleven handlangers van Satan in *Mansoul* scherper vervolgt.

Een andere handlanger van Satan, de wereld, komen we meer aan het eind van de strijdallegorie tegen. *Diabolus* heeft de strijd namelijk niet opgegeven. Hij vormt een leger van zowel *Doubters* als 'Bloeddorstigen' (*Bloodmen*), waarbij zijn hoop voornamelijk op de laatsten gevestigd is: '(...) and the names of their Captains were Captain *Cain*, Captain *Nimrod*, Captain *Ishmael*, Captain *Esau*, Captain *Saul*, Captain *Absalom*, Captain *Judas*, and Captain *Pope*'.⁸⁴ Deze 'Bloeddorstigen' moeten we, gezien de vele bijbelse persoonsnamen, opvatten

82 Greaves gaat op dit punt eenzijdig uit van theologische opvattingen (*Glimpses of Glory*, 419-420), terwijl Sharrock, Forrest ('Introduction', in: *Holy War*, eds. idem, xxxi), Keeble (*Literary Culture of Nonconformity*, 206) en Davies (*Graceful Reading*, 324) stellen dat 'misgivings about the authenticity of personal experience' aan de orde zijn. Voor Bunyan vormden deze zaken echter geen tegenstelling. Dwalingen in de leer kunnen gemakkelijk twijfel over persoonlijk heil bewerkstelligen; vgl. Runyon, *John Bunyan's Master Story*, 204-205.

83 *Holy War*, 238, 240-242.

84 *Holy War*, 228.

als vervolgers. Het ligt voor de hand om hierin een verwijzing te zien naar de overheidsrepressie van dissenters, die juist in 1681-1682 tot een nieuwe climax kwam en de vrees voor rooms-katholieke overheersing sterk deed toenemen.⁸⁵ Hoewel deze nieuwe troepenmacht oprukt, lijdt ze spoedig een beslissende nederlaag. Bunyan tekent de wereld hier, zoals ook in de *Vanity-Fair*-episode van *The Pilgrim's Progress*, als een oppositionele kracht.

De strijdallegorie sluit af met een zekere ambivalentie. Het merendeel van de *Diabolonians* is na de terugkeer van *Emanuel* gedood, zodat de toestand aanzienlijk verbeterd is. Maar het is niet gelukt om *Unbelief* en 'some few more of the subtillest of the Diabolonian tribe' in de kraag te vatten, waardoor in de toekomst waakzaamheid van belang blijft. In zijn slotrede opent *Emanuel* voor *Mansoul* het eschatologische perspectief van een hemels koninkrijk zonder duivelse intriges. Gepaard met een sterk accent op de genade gaat de nadruk op de persoonlijke verantwoordelijkheid van de stadsbewoners. Zij mogen onder geen beding aan de zonde toegeven:

*Nothing can hurt thee but sin; nothing can grieve me but sin; nothing can made thee base before thy foes but sin: Take heed of sin, my Mansoul. And dost thou know why I at first, and do still suffer Diabolonians to dwell in thy walls, O Mansoul? it is to keep thee wakening, to try thy love, to make thee watchful, and to cause thee yet to prize my noble Captains, their Souldiers, and my mercy.*⁸⁶

Het lijkt alsof de presentie van een aantal duivelse handlangers ten diepste een providentieel doel dient. Op deze wijze komen namelijk zowel de prioriteit van de genade als de verantwoordelijkheid van de gelovige tot uiting. De inwoners mogen niet vergeten dat ze ook in de toekomst volledig van de strijdmacht van *Emanuel* afhankelijk zijn. Tegelijk wordt de stad vanwege de vijanden gemaand wakker te blijven en ook zelf tegen de overgebleven *Diabolonians* te strijden.

Plaatsbepaling

Hoewel het opmerkelijk is dat Satan in *The Holy War* in menselijke gedaante optreedt, te weten als een tiran en legeraanvoerder, is zijn verschijning niet minder dreigend te noemen dan in *Grace Abounding* en *The Pilgrim's Progress, part one*. Hij blijft in staat om *Mansoul* in te nemen en, na zijn verdrijving door *Emanuel*, later opnieuw dreigend tegen haar op te rukken en gedeeltelijk in bezit te nemen.⁸⁷

⁸⁵ Greaves, *Glimpses of Glory*, 401-414.

⁸⁶ *Holy War*, 249.

⁸⁷ Rosenfeld stelt dat er bij Bunyan, evenals bij zijn tijdgenoot Milton, sprake is van een ontwikkeling waarin Satan gaandeweg in een meer menselijke gestalte en zo als minder gevaarlijk wordt getekend. De gevallen aartsengel van *Grace Abounding* is in *The Holy War* veranderd in een tegenstander met sterk menselijke trekken. Dit zou corresponderen met de visie van de auteur op zichzelf. Volgens Rosenfeld vormt de duivel gedeeltelijk een projectie van zijn persoonlijke zondige begeerten. Aangezien Bunyans existentiële corruptie naar het einde van zijn leven noodgedwongen door hem is geaccepteerd, krijgt ook de duivel een minder dreigende uitstraling (*Human Satan in Seventeenth-Century English Literature*, 31-79, 101-126). Op grond van ons onderzoek komen

Vanuit de verklarende kanttekeningen komt Bunyans orthodox-gereformeerde leer van de genade in *The Holy War* explicieter naar voren dan in *The Pilgrim's Progress*. Dat wordt onder meer duidelijk uit de karakterisering van de tegenstanders. Ze moeten aanvankelijk de stad prijsgeven en kunnen haar in een later stadium niet volledig in bezit krijgen. Het kasteel, het hart van de gelovige, blijkt namelijk onneembaar. Het accent op de genade komt ook naar voren in de verhouding tussen *Emanuel* en de stad. Hoewel *Mansoul* zelf, zij het samen met *Emanuel*, de strijd moet aanbinden met de tegenstanders, geeft de komst van de prins de doorslag. Ook voor de toekomst heeft *Emanuel's* protectie beslissende betekenis, met welke gedachte *The Holy War* afsluit. Niettemin blijft er sprake van een dialectiek: slechts wanneer *Mansoul* waakzaam blijft, zal de relatie met *Emanuel* goed zijn; indien de stad toegeeft aan de zonde, zal deze verhouding snel verslechteren.⁸⁸

Ook in de strijdallegorie worden we dus getroffen door de dramatiek waarmee Bunyan de geestelijke confrontatie beschrijft, bijvoorbeeld in de passage waar *Emanuel Mansoul* voor de eerste keer bevrijdt, maar vooral in de episode waar *Diabolus* met het leger van de *Doubters* via de *Feelgate* de stad voor de tweede keer inneemt en haar vervolgens in zijn greep houdt. Vooral op grond van dit laatste gedeelte zijn we van mening dat Bunyans literaire verbeelding de dramatische voorstelling van de geestelijke strijd en de geestelijke wanhoop, soms met de trekken van een agonie, in *The Holy War* tot een hoogtepunt brengt.

Pilgrim's Progress, part two

In 1684 verscheen het tweede deel van *The Pilgrim's Progress*, waarin *Christiana*, de vrouw van *Christian*, met haar kinderen eveneens de reis naar de hemelstad onderneemt.⁸⁹ Vergelijken we beide delen met elkaar, dan is het verschil in personages en gebeurtenissen al vlug duidelijk, wat onderzoekers ertoe heeft gebracht om de betekenis van deel twee in vergelijking met het eerste deel als minder substantieel aan te merken. Deze visie doet echter tekort aan de fundamentele eenheid van *The Pilgrim's Progress* als geheel.⁹⁰

we echter tot de slotsom dat Satans dreiging in de strijdallegorie nog onverminderd hevig is, zodat de these van Rosenfeld in onze optiek een te speculatief karakter heeft.

88 Volgens Lynch vertolkt ook *The Holy War* 'spiritual uncertainty', doordat aan het eind van de allegorie zowel *Diabolus* buiten de stad als de *Diabolonians* erin nog steeds een bedreiging vormen (*John Bunyan and the Language of Conviction*, 144, 151-152). Deze samenhang dient echter te worden verklaard uit Bunyans theologie van de genade. Hoewel Satan en zondige neigingen nog steeds aanwezig zijn, geeft dit volgens de puritein aan het geloofsleven geen onzeker, wel een serieus karakter. De zekerheid van de toekomstige triomf is namelijk gebaseerd op de Gods genade, al sluit dit continue waakzaamheid in.

89 *Wing*, B5576. Gezien het hoger aantal uitgaven na Bunyans dood vond het een groter lezerspubliek dan *The Holy War*. Zie: Wharey, Sharrock, 'Introduction', in: *The Pilgrim's Progress*, eds. idem, Oxford 1960, xcix; Green, *Print and Protestantism*, Appendix I, s.v. 'John Bunyan'.

90 Voor de eenheid van beide geschriften: G.F. Nuttall, 'The Heart of *The Pilgrim's Progress*', in: idem, *Studies in English Dissent*, Whetton Rhyn 2003, 67-79; N.H. Keeble, 'Christiana's Key: The Unity of *The Pilgrim's Progress*', in: V. Newey (ed.), *The Pilgrim's Progress: Critical and Historical Views*, Liverpool 1980, 1-18; Davies wijst op dezelfde theologie, ondanks verschillende accenten (*Graceful Reading*, 329). Johnson leest het eerste deel in het licht van het tweede, omdat in het geschrift uit 1684 een meer rijpe visie op het christenleven naar voren zou komen (*Prisoner of Conscience*, 164). Deze interpretatie valt echter niet uit de teksten op te maken.

Onrustig gemaakt door een droom, besluit *Christiana* met haar kinderen de weg van haar man te gaan. Al vlug komen ze bij de 'Nauwe poort' (*Wicked-Gate*). Hondengeblaf schrikt hen aanvankelijk af, maar als ze opnieuw aankloppen, worden ze binnengelaten in een ommuurde ruimte. Volgens de 'Deurwachter' (*Keeper of the Gate*) - Christus - stelt de hond Satan voor. Hoewel deze vijand de pelgrims poogt te weerhouden door de poort naar binnen te gaan, bezorgt hij hun slechts angst. De schrijver geeft hiermee aan dat de duivel niemand kan weerhouden om tot Christus te komen.

In *House of the Interpreter* ontmoeten de reizigers 'Grootmoedig' (*Great-heart*). Hij krijgt de opdracht om het gezelschap naar *House Beautiful* te brengen en wordt hiervoor uitgerust met zwaard, helm en schild, want op weg naar het huis zal het gezelschap enkele leeuwen tegenkomen. Het blijkt dat de dieren worden bijgestaan door de reus 'Wreed' (*Grim*), die echter in *Great-heart* zijn meerdere moet erkennen. Bunyan zou hiermee kunnen doelen op de overheidsrepressie die rond 1683-1684 tot een nieuw hoogtepunt kwam en het lidmaatschap van gemeentes los van de Engelse staatskerk bemoeilijkte.

De verbinding met het eerste deel van *The Pilgrim's Progress* blijkt uit het feit dat *Christiana* dezelfde plaatsen aandoet die haar echtgenoot bezocht. Aan zijn ervaringen wordt vooral gerefereerd op de plaatsen die aan heftige strijd herinneren, zoals de *Valley of Humiliation* en de *Valley of the Shadow of Death*:

This is the place where *Christian* your Husband met with the foul Fiend *Apollyon*, and where they had that dreadful fight that they had. (...) But be of good Courage, as long as you have here Mr. *Great-heart* to be your Guide and Conductor, we hope you will fare the better. (...) Verily *Christian* did here play the Man, and shewed himself as stout, as could, had he been here, even *Hercules* himself. (...) Then said *Christiana* to *Mercie*, Now I see what my poor Husband went through. I have heard much of this place, but I never was here afore now; poor man, he went here all alone in the night; he had night almost quite through the way, also these Fiends were busie about him, as if they would have torn him in pieces.⁹¹

Opmerkelijk genoeg valt de moeite voor de vrouwen en kinderen op deze gedenkwaardige plaatsen mee, aangezien ze *Great-heart* als reisleider hebben.

Great-heart weerstaat voor de reizigers verscheidene gevaren: een boze geest, een leeuw - volgens de kanttekeningen beelden beide de duivel uit - en een reus, *Maull a Gyant*, een handlanger van Satan die waarschijnlijk een personificatie van de rooms-katholieke kerk is, aangezien van hem vermeld staat: 'This Maull did use to spoyl young Pilgrims with Sophistry'.⁹² In het gesprek dat volgt op de

Dat geldt ook voor de visie van K.M. Swaim. Zij maakt het onderscheid tussen beide delen te groot als ze stelt dat, terwijl in het eerste deel sprake is van een persoonlijke roeping tot het heil waarbij 'imputed righteousness' op de voorgrond treedt, het tweede wordt gekenmerkt door een kerkelijke cultuur met een roeping tot 'moral righteousness' (*Pilgrim's Progress, Puritan Progress*, 219).

91 *Pilgrim's Progress*, 236, 240, 242.

92 Sharrock vermeldt in zijn aantekening bij deze pagina dat de uitdrukking 'did use to spoyl young Pilgrim's with Sophistry' een bekende aanklacht vormde tegen bijvoorbeeld jezuïtische apologeten (*Pilgrim's Progress*, 347-348).

overwinning op de reus, onderstreept *Great-heart* dat hij zich tegenover zijn geduchte vijand afhankelijk wist van de hemel. De overwinning is dan ook aan God te danken.

De ervaring van *Christiana* is ook in de *Town of Vanity* minder heftig van karakter dan die van haar echtgenoot. Terwijl de stad redelijk leefbaar is, vormt ze bovendien de plaats waar het gezelschap in het huis van *Mr. Manson* een goed onderkomen krijgt. Historisch gezien zou dit kunnen wijzen op de veranderde situatie sinds de *Declaration of Indulgence* uit 1672, waarin dissenters meer vrijheid werd geboden. Tegelijk is de gedachte aannemelijk dat in Bunyans optiek de ene christen meer oppositie ervaart in de samenleving dan de andere.

Het strijdmotief duikt opnieuw op in de confrontatie tussen een groep strijders onder leiding van *Great-heart* en een monster (*Monster*) dat de stad periodiek terroriseert. Gelukkig slaagt men erin het draakachtige beest terug te dringen. Omdat de auteur het beest modelleert naar Openbaring 17, moeten we hierbij waarschijnlijk denken aan Rome.⁹³

Een belangrijk verschil in perspectief met het eerste deel van *The Pilgrim's Progress* komt naar voren in de confrontatie met *Gyant-Dispair*. Werden *Christian* en *Hopeful* nog door de reus gegrepen en geterroriseerd, de reizigers in deel twee rekenen onder leiding van *Great-heart* nu definitief met deze vijand af:

Then these six men made up to him, and beset him behind and before; also when *Diffidence*, the *Gyantess*, came up to help him, old *Mr. Honest* cut her down at one Blow. Then they fought for their Lives, and *Gyant-Dispair* was brought down to the Ground, *but was very loth to die*. He struggled hard, and had, as they say, as many Lives as a Cat, but *Great-heart* was his death, for he left him not till he had severed his head from his shoulders. Then they fell to demolishing *Doubting Castle*, and that you know might with ease be done, since *Gyant-Dispair* was dead.⁹⁴

Terwijl Bunyan in het eerste deel aangeeft hoezeer geestelijke vertwijfeling hem meer dan eens beheerst, maakt hij in het tweede deel duidelijk dat de wanhoop is overwonnen.

De ontmoeting met 'Moedig voor de Waarheid' (*Valiant-for-Truth*) brengt echter een nieuw moment van strijd. Op weg naar de hemelstad heeft deze *Valiant-for-Truth* diverse malen moeten vechten met tegenstanders die hem van de juiste route wilden afbrengen. Zoals zijn naam echter aangeeft, weerstond hij deze verleidingen manhaftig. Hij reist vanaf nu met het gezelschap mee. De notie van strijd komen we ten slotte nog tegen wanneer men het gebied 'Betoverde grond' (*Enchanted Ground*) bereikt. Uit vrees voor vijanden trekt ieder op dit gevaarlijke terrein zijn eigen zwaard.⁹⁵

Hoezeer Bunyan in het tweede deel van *The Pilgrim's Progress* inderdaad andere accenten legt dan in het eerste, blijkt ook uit de passage waar *Christiana* voor de doodsrivier staat:

93 Aldus Sharrock, *Pilgrims' Progress*, 350.

94 *Pilgrim's Progress*, 282.

95 *Pilgrim's Progress*, 289, 296.

Now the Day drew on that *Christiana* must be gone. So the Road was full of People to see her take her Journey. But behold all the Banks beyond the River were full of Horses and Chariots, which were come down from above to accompany her to the City-Gate. So she came forth and entered the *River* with a *Beck'n* of Fare well, to those that followed her to the River side. The last word she was heard to say here was, *I come Lord, to be with thee and bless thee.*⁹⁶

In onderscheid van de hevige aanvechting van haar man, vindt haar overtocht naar de hemelstad plaats zonder enige strijd.

Plaatsbepaling *Pilgrim's Progress*, part two

Vanuit de eerder gesuggereerde theologisch-spirituele eenheid van beide delen van *The Pilgrim's Progress* kunnen we niettemin enkele verschillen opmerken. Ten eerste treedt in het tweede deel de figuur van *Great-heart* sterker als geestelijke leidsman op de voorgrond dan *Evangelist* in het eerste deel. Hij duidt de figuur van de voorbeeldige 'dissenting pastor' aan, die vanuit eigen ervaring onderwijst, leidt en beschermt, en zou heel goed een verwijzing naar de auteur zelf kunnen zijn. Deze nam namelijk als 'bishop Bunyan' tijdens de laatste jaren van zijn leven steeds meer een vooraanstaande plaats als geestelijk leider in binnen de kring van baptistengemeenten.⁹⁷ Ten tweede is het genderverschil opvallend. In het eerste deel van de allegorie zijn de hoofdpersonages bijna voornamelijk mannen, terwijl in het tweede deel veelal vrouwen op de voorgrond treden.⁹⁸ Ten derde komt het accent op de gemeenschap in deel twee aanzienlijk sterker naar voren dan in het eerste deel uit 1678. Hoewel aspecten van gemeenschap ook aan het eerste deel niet vreemd zijn, zoals blijkt uit de ervaringen in *House Beautiful* en uit *Christians* lotgevallen met de reisgenoten *Faithful* en *Hopeful*, komen ze in het tweede deel veel duidelijker aan de orde.⁹⁹ Ten vierde merken we een accentverschil in spiritualiteit op. De bij tijden ingrijpende en dramatische geestelijke ervaringen van *Christian* ontbreken bij zijn vrouw. Haar bekering heeft een minder schokkend karakter: zij komt niet in het moeras van wanhoop; de strijd op leven en dood met *Apollyon* hoeft zij niet te voeren en haar ervaring in de doodsvallei is veel minder ingrijpend. In autobiografisch opzicht zou dit verschil erop kunnen wijzen dat Bunyan in de laatste periode van zijn leven de vertwijfeling te boven was gekomen. Spiritueel zou het kunnen betekenen dat binnen dezelfde puriteinse geloofs-ervaring verschillende accenten konden voorkomen. Beide geschriften zouden we dan kunnen beschouwen als op punten nagenoeg identieke, maar evenzeer op punten verschillende puriteinse verwoordingen van het christenleven.

96 *Pilgrim's Progress*, 306.

97 Greaves, *Glimpses of Glory*, 501.

98 Zie voor dit aspect: N.H. Keeble, "'Here is her Glory, even to be under Him': The Feminine in the Thought and Work of John Bunyan", in: Laurence, Owens, Sim (eds.), *John Bunyan and his England*, 131-149.

99 Voor het gemeenschapsaspect: M.D. Aaron, "'Christiana and her Train': Bunyan and the Alternative Society in the Second Part of *The Pilgrim's Progress*", in: Gay, Randall, Zinck (eds.), *Awakening Words*, 169-185.

Evaluatie

Er bestaan tal van overeenkomsten tussen Bunyans visie op de geestelijke strijd en die van eerder besproken medeauteurs. Tegelijk geven twee aspecten hem een bijzondere eigenheid.

1. Opmerkelijk bij Bunyan is dat hij de handlanger van Satan, de wereld, niet alleen als plaats van verleidingen tekent maar, sterker dan de andere auteurs in dit onderzoek, ook onder het gezichtspunt van repressie. Dit komt in het eerste deel van *The Pilgrim's Progress* vooral naar voren in de confrontatie tussen *Christian*, *Faithful* en de bezoekers van *Vanity-Fair*. In *The Holy War* tracht de duivel het verlorene *Mansoul* niet alleen door vertwijfeling te overmeesteren, maar later door het geweld van de *Bloodmen*, eveneens een aanduiding van repressie. De reactie op deze vijandschap is openlijke geloofsverdediging en, indien nodig, martelaarschap, zoals het voorbeeld van *Faithful* duidelijk maakt. We kunnen dit accent niet los zien van de historische situatie van de dissenteren na het herstel van de monarchie in 1660, toen deze groep meerdere perioden van vervolging ondervond. Van belang is dat juist Bunyan deze verdrukking aan den lijve heeft ervaren door zijn jarenlange gevangenschap. Het ligt dan ook voor de hand dat deze ervaring zijn visie op de wereld sterk heeft ingekleurd.
2. Kenmerkend voor Bunyans tekening van de geestelijke strijd is verder zijn dramatische presentatie ervan. Enerzijds staat de strijd door het accent op de genade van de drie-enige God bij voorbaat en doorlopend in een hoopvol perspectief. De autobiografie is een getuigenis hoe Gods genade de auteur verlost uit de greep van de zonde en hem daarna verder leidt. Beide delen van *The Pilgrim's Progress* geven aan hoe de pelgrims in moeilijke tijden hulp ontvangen en regelmatig hun reisdoel te zien krijgen. De lezer van *The Holy War* krijgt nieuwe hoop voor de stad wanneer hij haar verlossing door *Emanuel*, diens daaropvolgende presentie te *Mansoul* en diens slotrede in ogenschouw neemt. Daaruit blijkt ook in zijn narratieve publicaties de duidelijke invloed van zijn orthodox-gereformeerde, puriteinse achtergrond. Anderzijds is uit ons onderzoek naar voren gekomen hoe Bunyan de geestelijke strijd meermaals als een dramatisch gebeuren tekent, soms met trekken van een agonie. Dit is vooral het geval bij de spirituele wanhoop. We kwamen deze geestelijke gesteldheid al bij de Engelse hervormer Becon tegen en voorts bij elke puriteinse auteur van ons onderzoek, vooral bij Gilpin. We signaleerden dat aanvechting over hun geestelijke positie bij gelovigen kan uitlopen op de vrees dat zij buiten het heil staan en de eeuwige verlorenheid tegemoet gaan. Bij Bunyan komt deze hoogste gradatie binnen de geestelijke strijd regelmatig voor, zowel in zijn autobiografie als in beide allegorieën. Hij heeft de diepe wanhoopservaringen uit *Grace Abounding* een plaats weten te geven in *The Pilgrim's Progress* en *The Holy War*, zoals in de *Slow of Dispond*, in de strijd met *Apollyon*, in de *Valley of Shadow of Death*, in *Doubting-Castle*, en in de kritieke momenten die aan de overwinningen van *Emanuel* voorafgaan.

Als we een verklaring zoeken voor de opvallende dramatiek waarmee Bunyan de spirituele gesteldheid van de wanhoop schildert, kunnen we op verschillende factoren wijzen. Ten eerste de theologische. We denken hierbij met name aan de invloed van Luther via diens commentaar op de Galatenbrief en de daarin verwoorde dichotomie van wet en evangelie. We veronderstellen dan dat het accent op de veroordelende kracht van de wet en de daarmee gepaard gaande geestelijke schrik Bunyan ofwel actief heeft beïnvloed ofwel herkenning bij hem heeft opgeroepen in zijn eigen geestelijke worsteling. Een tweede factor is van psychologische aard. De medisch-psychiatrische interpretatie van Bunyan stelt een naar depressie neigende psychische constitutie mede verantwoordelijk voor de dramatiek van de geestelijke strijd en de sterke presentie daarbinnen van de wanhoopsgedachte, terwijl de meer psychoanalytische analyse verwijst naar traumatische jeugdervaringen die het leven en het schrijverschap van Bunyan zouden hebben gestempeld. In hoeverre deze opvattingen van psychologische aard ons meer helderheid kunnen geven omtrent de eigenheid van Bunyans narratieve geschriften is moeilijk te verifiëren, omdat we bij een psychologische analyse van een zeventiende-eeuwse auteur aan de hand van veelal modern begrippenmateriaal afhankelijk zijn van een behoorlijke dosis veronderstellingen. Toch is het aannemelijk dat Bunyans psychische constitutie de door ons onderzochte geschriften heeft ingekleurd en dat dit heeft bijgedragen aan de dramatiek van de daarin verwoorde geestelijke ervaringen.

We plaatsen bij deze tweede factor overigens wel een kanttekening. De ervaring van *Christiana* en haar medereizigers in het tweede deel van de bekendste allegorie vertoont in het algemeen minder heftigheid dan die van *Christian*. Op autobiografisch niveau zou dit kunnen betekenen dat Bunyan in zijn laatste levensjaren verlost was van zijn eigen spirituele wanhoop en zo een geschikte leidsman kon zijn voor een uiteenlopende kring van 'vrije' gemeenten. Het zou echter eveneens kunnen aangeven dat hij zijn levensweg met de vele ingrijpende ervaringen, uitgebeeld in *Grace Abounding* en *The Pilgrims' Progress, part one*, als onderdeel zag van een exemplarische puriteinse geloofservaring, die weliswaar verliep via een vast sjabloon van onmisbare momenten, maar tegelijk werd gekenmerkt door een opvallende variëteit. In een exemplarische lezing zou de laatste allegorie het eerste, wereldberoemd geworden beeldverhaal in een ander daglicht plaatsen.

Hoewel beide genoemde factoren hun betekenis hebben, lijkt ons een derde factor van groter belang. Vooral in zijn narratieve geschriften lijkt Bunyans grote literaire verbeelding van doorslaggevend belang te zijn voor de intensivering en dramatisering van de geestelijke strijd. Door deze schildering worden zowel de externe tegenstanders van de christenstrijder -met name Satan- en hun invloed als zijn innerlijke aanvechtingen -met name spirituele wanhoop- uitvergroot, waardoor ze aan kracht winnen en de geestelijke strijd niet alleen onontkoombaar is maar ook dramatischer trekken vertoont. De verbeelding is overigens een significant aspect dat we bij alle onderzochte auteurs aantreffen, maar in Bunyan lijkt de rol van de *imagination* binnen

het Puritanisme te culminerende, zowel waar het de duivelse aanvechting van de menselijke ziel betreft als waar het gaat om de literaire verbeelding van de puriteinse auteur.

Hoewel John Bunyan met behulp van zijn literaire verbeelding de ingezette ontwikkeling naar een steeds intensiever geestelijk conflict tot een nieuw hoogtepunt heeft gebracht, hangt dit eerder samen met factoren die eigen zijn aan Bunyans talent en situatie dan dat het inherent is aan specifieke factoren die kenmerkend zijn voor de spirituele ontwikkelingsgang van de puriteinse beweging. De dramatische tekening van de vijanden, met name Satan, en de op de voorgrond tredende notie van spirituele wanhoop maken het geestelijke klimaat bij Bunyan regelmatig drukkender dan tot nog toe. Op andere momenten kunnen we de spirituele sfeer echter ook weer opgewekter en hoopvoller noemen dan bij andere auteurs, omdat Bunyan de momenten van intense verwondering en blijdschap die voortkomen uit Gods genade eveneens sterker op de lezer weet over te brengen.¹⁰⁰ Bunyans sterk gestileerde literaire teksten hebben dus enerzijds een geheel eigen profiel, maar passen anderzijds toch goed binnen de beweging van het Puritanisme als interpretatief kader. Dit komt voort uit een fundamentele theologische en spirituele overeenstemming tussen beide.

100 Daarom dienen we voorzichtig te zijn met verstreckende conclusies op dit punt, zoals die van J. Stachniewski, B. Lynch en A. Dunan-Page. Stachniewski accentueert de presentie van spirituele wanhoop bij Bunyan en ziet deze voortkomen uit diens allesbeheersende calvinistische predestinatieleer (*Persecutory Imagination*, 127-216), terwijl Lynch een sfeer van spirituele 'anxiety' vooral verklaart uit retorische aspecten van het tekstmateriaal, toegespitst op de 'language of conviction' (*John Bunyan and the Language of Conviction*, passim). Dunan-Page is van mening dat Bunyans narratieve geschriften geen evenwicht vertonen tussen 'disturbing and comforting episodes', maar dat de balans doorslaat naar de negatieve ervaringen. De allesbeheersende invloed van Bunyans predestinatieleer in zijn narratieve geschriften is echter discutabel, terwijl we de verklaring voor 'negatieve' leeservaringen niet alleen dienen te zoeken in bepaalde verwoordingen en retorische strategieën van de teksten, maar eveneens dienen te koppelen aan de theologisch-spirituele intentie van de auteur en aan de waardering van Bunyans totale orthodox-gereformeerde, puriteinse theologie en spiritualiteit bij de lezer. Hoewel Bunyan veel aandacht heeft voor 'disturbing episodes' en daarbij behorende ingrijpende ervaringen, komt de vreugde van de 'comforting episodes' eveneens regelmatig naar voren. Zijn literaire tekening van spirituele vertwijfeling maakt de leeservaring van zijn geschriften wel intenser dan die van andere puriteinen, maar niet wezenlijk anders. De interpretatie van Stachniewski komt in hoofdstuk 12 uitvoeriger aan de orde.

II: SYSTEMATISCH DEEL

Geschriften over de geestelijke strijd in de context van de puriteinse *practical divinity*

Inleiding

We kunnen de puriteinse literatuur die we in het eerste deel van ons onderzoek hebben geanalyseerd rubriceren als een vorm van theologiseren die wel is getypeerd als ‘practical divinity’. Een aanzienlijke hoeveelheid puriteinse publicaties die vanaf het laatste kwart van de zestiende eeuw tot diep in de zeventiende verscheen, kan hiertoe worden gerekend. Het betreft werken die, hoewel niet exclusief, voornamelijk betrekking hadden op het geloof, de vroomheid en het meer praktische christenleven en die de intentie hadden om door zowel onderwijs als persoonlijk appel een breed lezerspubliek spirituele leiding te geven.¹

Zoals we eerder zagen, vonden deze geschriften dikwijls hun oorsprong in preken voor de gemeente. Aangezien puriteinse predikers de overtuiging hadden dat hun gehoor van gemengde samenstelling was en zich uitstreckte van onverschillige onbekeerden tot betrokken gelovigen, poogden ze met hun verkondiging het geheel van de gemeente te bereiken. Ook de tot geschriften omgewerkte preken en verhandelingen bestrijken een breed gebied en beogen niet alleen de opbouw van overtuigde christenen, maar willen eveneens geestelijke leiding geven aan zwakke, aarzelende gelovigen, terwijl ze bij weer anderen volledige geloofsovergave ten doel hebben of daarentegen zelfs ‘hardened sinners’ aanspreken.²

Bij de bespreking van de geselecteerde geschriften over het spirituele conflict viel ons meer dan eens op dat één categorie gelovigen verhoudingsgewijs veel aandacht krijgt: christenen die vanwege satanische tegenstand worden aangevochten en daardoor de geloofszekerheid missen. We zagen dat reeds bij Perkins, vooral bij Downname en voorts bij Brooks. Men kon hierdoor zelfs tot spirituele wanhoop geraken, zoals sterk op de voorgrond trad bij Gilpin en Bunyan. Naar nu blijkt treden deze christenen binnen het genoemde kader van de *practical divinity* voortdurend voor het voetlicht. We zouden hen kunnen typeren als zwakke chris-

1 Hoewel onderzoekers diverse aspecten van de *practical divinity* hebben geanalyseerd - van de bekeringservaring tot de praktijk van het geloofsleven -, heeft men tot nu toe geen omvattend overzicht geboden van deze hoofdzakelijk puriteinse geschriften. Voor een nuttig overzicht van belangrijke thema's en metaforen kan men terecht bij: Haller, *Rise of Puritanism*; Lake, *Moderate Puritans and the Elizabethan Church*, 116-164; Green, *Print and Protestantism in Early Modern England*, 239-371. Een nadere analyse van deze geschriften vindt men in: J. Yiannikou, *Protestantism, Puritanism and Practical Divinity in England, c.1570-c.1620*, dissertatie Universiteit Cambridge, 1999. De auteur gaat in de bespreking echter niet verder dan het eerste kwart van de zeventiende eeuw.

2 F. Luttmer, 'Persecutors, Tempters and Vassals of the Devil: The Unregenerate in Puritan Practical Divinity', *Journal of Ecclesiastical History* 51, (2000), 40.

tenen of aanduiden als gelovigen met een 'afflicted conscience'.³ Wat we bij de geschriften over de spirituele strijd in het bijzonder aantreffen, vinden we in de literatuur van de *practical divinity* meer in het algemeen: kwesties als persoonlijke zonden, gebrek aan kwaliteit in het christenleven en tegenslagen brengen mensen tot twijfel omtrent de zekerheid van het geloof alsmede van de verschillende, daarmee samenhangende loci uit de heilsorde, zoals rechtvaardiging en verkiezing.

Alvorens enkele thema's die we in de studie van de geschriften over het spirituele conflict aantreffen nader te analyseren, willen we in het vervolg van dit hoofdstuk eerst een inhoudelijke plaatsbepaling van de uit deze *practical divinity* voortgebrachte literatuur geven. We doen dit aan de hand van een bespreking van enkele recente benaderingen, waarna we tot een eigen standpunt zullen komen.

Theologie-historisch onderzoek

In de geanalyseerde geschriften over de geestelijke strijd komt op diverse punten een samenhang tussen theologie en spiritualiteit naar voren. Aangezien vroomheid doorgaans in nauwe relatie staat met theologische opvattingen en deze op diverse plaatsen weerspiegelt, ligt een dergelijke samenhang voor de hand.

Theologie-historisch onderzoek van de puriteinse beweging heeft, globaal genomen, haar theologische c.q. dogmatische positie sterk belicht, maar daarbij minder oog gehad voor haar spirituele en praktische kant. Deze invalshoek valt weliswaar goed te verdedigen, maar een gevolg van de genoemde concentratie is dat vroomheidsgeschriften onvoldoende op hun eigen waarde worden onderzocht en beoordeeld, omdat thema's binnen de puriteinse *practical divinity* uitsluitend als een uitvloeisel van vigerende systematisch-theologische opvattingen worden beschouwd.

Een voorbeeld van een dergelijke exclusief-leerstellige benadering biedt de studie van R.T. Kendall, *Calvin and English Calvinism in England to 1649*.⁴ Hierin stelt de auteur dat de postreformatorische, calvinistische traditie, waarbinnen de puriteinse beweging gepositioneerd dient te worden, in vergelijking met Calvijn een afbuiging betekende. Op theologisch terrein kwamen de predestinatie en een beperkte verzoeningsleer - Christus is alleen voor de uitverkorenen gestorven - in het middelpunt te staan, waardoor het niet meer mogelijk bleek mensen rechtstreeks op te roepen tot geloof in de belofte van het evangelie. Deze theologische afbuiging had ingrijpende consequenties voor de spiritualiteit. Gelovigen dienden vooral te speuren naar kenmerken van het nieuwe leven en aan de hand daarvan te komen tot persoonlijke zekerheid omtrent hun participatie in het heil van Christus. Dit betekende een ontwikkeling naar meer introspectie, meer nadruk op vrome activiteiten van de christen en een toenemende geloofsonzekerheid.

Een latere studie die in het verlengde hiervan ligt en in het vervolg uitgebreider

3 Zie voor deze omschrijving: Haller, *Rise of Puritanism*, 33; Yiannikou, *Protestantism, Puritanism and Practical Divinity*, passim; Bozeman, *Precisianist Strain*, 125vv.

4 Oxford 1979.

aandacht zal krijgen, is: J. Stachniewski, *The Persecutory Imagination: English Puritanism and the Literature of Religious Despair*.⁵ Stachniewski gaat een stap verder dan Kendall en stelt dat de centrale plaats van de predestinatie in de calvinistisch-puriteinse geloofsleer voor de vroomheid tot gevolg heeft gehad dat de notie van 'religious despair' een overheersende plaats kreeg. 'Anxious believers' die serieus op zoek waren naar zekerheid omtrent hun verkiezing, zouden verstrikt raken in de vrees buiten de kring van uitverkorenen te vallen en kwamen bijgevolg terecht in spirituele vertwijfeling. De auteur ziet deze ontwikkeling onder puriteinse auteurs vooral bij Bunyan.

Bovenstaande theologie-historische stellingname is om twee redenen bekritiseerd. In de eerste plaats lijkt zij gedreven te worden door een vorm van reductio-nisme: de opvatting dat de predestinatie het centrale, alles bepalende theologische axioma van de latere calvinistische traditie zou zijn, staat intussen te boek als een te smal inzicht. De positie van de postreformatorische periode ten aanzien van de Reformatie moet dan ook anders aangeduid worden dan als een afbuiging.⁶ Ten tweede wordt de *practical divinity*-literatuur op deze wijze te eenzijdig beschouwd als uitvloeisel van een systematisch-theologische positie, in dit geval één die zich al dan niet concentreert op de predestinatie, waardoor aan haar praktische spiritualiteit zowel een relatieve inhoudelijke zelfstandigheid als een eigen methodiek van onderzoek wordt onzegd. Praktisch-spirituele geschriften werden immers geconstrueerd in de context van verschillende 'pressures' en behoeften, zoals pastorale opbouw en troost. Daarmee hing samen de behoefte om de protestantse, orthodox-gereformeerde leer op een toegankelijke wijze voor het gros van gemeenteleden te ontvouwen en deze tevens te verdedigen tegen binnen- en buitenlandse opposanten. Bovendien is er sprake van een streven om lezers vertrouwd te maken met een compendium van relevante bijbelgedeelten.⁷

Een voorbeeld waaruit blijkt dat concentratie op de predestinatie en de daarmee gepaard gaande spirituele onzekerheid en vertwijfeling een te beperkte *scopus* vormen om de *practical divinity*-literatuur te interpreteren, vinden we bij Perkins. Voor hem vormt de predestinatie geen allesbeheersend, losstaand axioma, maar een locus die op systematisch-theologisch terrein verbonden is met de christologie en op spiritueel terrein met de overige elementen van de *ordo salutis*, waaronder vooral de geloofskennis:

(...) that every member of the Church is bound to beleue his owne election. It is the commandement of God binding the very conscience, I.Ioh.3.23. *that we should beleue in Christ*. Now to beleue in Christ, is not onely to put our affiance in him, and to be resolved that we are iustified and sanctified, and shall be glorified by him, but also that we are elect to saluation in him before the beginning of the world, which is the foundation of the rest.⁸

5 Oxford 1991.

6 Zie vooral de publicaties van R.A. Muller: *Christ and the Decree: Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins*, Durham 1986; *After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition*, Oxford 2003; *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, Grand Rapids 2003.

7 Yiannikou, *Protestantism, Puritanism and Practical Divinity*, 3-4, 65-70.

8 *Works of William Perkins* I, 290 (*An Exposition of the Symbole*).

Voorts heeft de neiging tot geestelijke vertwijfeling die bij individuen met een ‘afflicted conscience’ naar voren komt meer oorzaken dan alleen onzekerheid inzake de predestinatie. Een andere oorzaak kan de afwezigheid van geloofservaringen zijn, zoals die in de analyse van puriteinse spirituele geschriften aan de orde komen en het beslissende onderscheid vormen met de ‘general, speculative and superficial knowledge’ van schijngelovigen. Om aangevochten gelovigen tegemoet te komen, zou Perkins ervaringscategorieën hebben kunnen inbrengen om het onderscheid in geloof tussen christenen helder te maken. Toch doet hij dat niet, omdat een focus op ervaring ook kan leiden tot ‘hypocrisy and counterfeit faith’ als die ervaring haar aan het geloof ondergeschikte plaats mist. In de aanvechting is het volgens Perkins mogelijk om geloof te bezitten zonder het directe gevoel ervan. Sterker nog: geloof dient in zijn optiek principieel present te zijn voordat het gevoel gestalte krijgt:

In Philosophie wee first see a thing true by experience, & afterward giue our assent vnto it: as in natural Philosophy; I am perswaded that such a water is hot, because when I put mine hand into it, I perceiue by experience an hot quality. But in the practise of faith it is quite contrary. For first, wee must consent to the word of God, resisting all doubt and diffidence, & afterward wil an experience & feeling of comfort follow. (...) They therefore doe very ill, who are still in a doubt of their saluation, because as yet, they feele not in themselues, especiall motions of Gods spirit.⁹

Perkins’ accent op de prioriteit van het op de Schrift gefundeerde geloof ten opzichte van het gevoel staat dus in een pastoraal kader, waarin hij de gelovige met een ‘afflicted conscience’ die worstelt met de afwezigheid van spirituele ervaringen juist wil troosten. Eén van de bedoelingen van aanvechtingen is immers de beproeving van het geloof. Deze analyse maakt duidelijk dat de aanwezigheid van de neiging tot geestelijke vertwijfeling kan voortkomen uit vragen rond geloof, ervaring en geloofs zekerheid en niet per definitie verwijst naar geïsoleerde dominantie van de predestinatie.

Wanneer de theologiegeschiedenis verbanden weet te leggen tussen elementen uit de geloofsleer en haar praktische toespitsing zonder daarbij te vervallen in een reductionisme waarin deze relatie eenzijdig vanuit de systematische theologie wordt bepaald, kan ze een waardevolle bijdrage leveren aan de plaatsbepaling van de *practical divinity* en haar kenmerkende spiritualiteit binnen de Engelse religieuze context, met name in het Puritanisme.¹⁰

9 *Works of William Perkins I*, 80 (*A Golden Chaine*).

10 Een voorbeeld hiervan vinden we bij P.J. O’Banion, ‘Jerome Zanchi, The Application of Theology, and the Rise of the English Practical Divinity Tradition’, *Renaissance and Reformation* 29, (2005), 97-120. O’Banion legt niet alleen verbindingslijnen tussen systematisch-theologische opvattingen van de vooraanstaande orthodox-gereformeerde theoloog Zanchius en de verwerking ervan in de Engelse *practical divinity*, maar ziet ook binnen Zanchius’ theologische positie al diverse toespitsingen richting de vroomheid, met name via de *usus doctrinae*. De praktische applicatie van leerstellige opvattingen betreft dan zowel de predestinatie als andere loci uit de geloofsleer.

Spiritualiteitonderzoek

Andere onderzoekers hebben de essentie van de puriteinse beweging juist gezocht in haar spiritualiteit en deze niet primair gepositioneerd in relatie tot de theologie, maar tot de Europese en Engelse vroomheidsgeschiedenis. Als gevolg hiervan wordt de *practical divinity* als gezichtsbepalend gezien voor het Puritanisme, met name voor zijn vitaliteit.¹¹

Deze alternatieve visie komt het meest tot uiting in een tweetal studies die het inzicht in de puriteinse vroomheid aanzienlijk hebben vergroot. Als eerste noemen we hier: C.E. Hambrick-Stowe, *The Practice of Piety: Puritan Devotional Disciplines in Seventeenth-Century New England*.¹² Hambrick-Stowe traceert parallellen tussen de puriteinse vroomheid en respectievelijk Augustinus, middeleeuwse mystici en vroegmoderne rooms-katholieke auteurs. Zijn bijdrage bestaat voornamelijk hierin dat hij de puriteinse devotie structureert aan de hand van twee lijnen: bekering en pelgrimage geven de lineaire lijn van fundamentele levensverandering en doelmatig christenleven aan, terwijl de cyclische lijn wordt gevormd door de participatie in de dood en opstanding van Christus. Een gevolg van deze tweevoudige structurering is dat elementen als voorbereiding (*preparation*) en bekering (*conversion*) niet beperkt blijven tot de aanvang van het christenleven, maar zich in een cyclisch proces uitstrekken over het totale bestaan, terwijl pelgrimage vooral de voortgang van het christenleven aanduidt. Ten tweede wijzen we op C.L. Cohen, *God's Caress: The Psychology of Puritan Religious Experience*.¹³ Twee accentverschillen met de studie van Hambrick-Stowe lopen in het oog. Cohen analyseert het puriteinse spirituele leven minder vanuit de relatie met Christus en meer vanuit de noties van wedergeboorte (*regeneration*) en bekering en de daarmee gepaard gaande ervaringen, al is het christocentrische element niet afwezig. Verder verbreedt hij de theologische context waarbinnen men de puriteinse vroomheid formuleerde. Daarbij reduceert hij de *practical divinity* en de daarin tot uiting komende vroomheid niet tot uitvloeisel van een enkel leerstellig axioma, zoals de predestinatie, maar laat hij zien dat systematisch-theologische noties als erfzonde, verbond en geloof nauw gerelateerd zijn aan een levenslang bekeringsproces waarin de zwakke gelovige zich aangewezen weet op hemelse kracht.

Hoewel bovengenoemde studies van de puriteinse beweging de eigen positie van haar spiritualiteit duidelijker voor het voetlicht brengen dan de eerder genoemde theologie-historische onderzoeken, gaan ze overwegend voorbij aan de politieke, sociale en culturele context van de *practical divinity* in Engeland. Ze bespreken namelijk vooral de vroomheid van het Puritanisme in New England dat door de ervaringen van afscheiding en emigratie een eigen stempel droeg. Een belangrijk gegeven van de Amerikaanse vertakking is dat ze de toekomst van de 'nieuwe wereld' op allerlei terreinen in eigen hand had, terwijl de puriteinse stroming in

11 Belangrijke aanzetten hiervoor gaven: Haller, *Rise of Puritanism* en P. Miller, *The New England Mind: The Seventeenth Century*, Cambridge (MA) 1939.

12 Chapel Hill 1982.

13 New York 1986.

Engeland zich ontwikkelde binnen een sociaal, kerkelijk en cultureel grotendeels al bepaalde context van confrontatie en vervreemding.¹⁴ Hiermee ontkennen we niet dat de Amerikaanse en Engelse puriteinse traditie grote overeenkomsten vertonen noch dat men de eerstgenoemde dient te verstaan vanuit haar Engelse wortels. Niettemin vertoont de context van beide bewegingen op bepaalde punten significante verschillen, wat ook zijn weerslag heeft gehad op de vroomheidtraditie.

Het vroomheidonderzoek brengt te weinig in rekening dat de Engels-puriteinse *practical divinity* niet slechts een spiritualiteit verwoordde voor de binnenkant van het vrome leven, maar één die gericht was op de reformatie van individu, gezin, kerk en samenleving binnen de Engelse context. Zowel schrijvers van puriteinse, praktisch-spirituele geschriften als een devoot lezerspubliek stonden in veelzijdige betrekking tot een kerkelijk en maatschappelijk bepaalde wereld waarmee ze zich in een voortdurend proces van onderhandeling, overreding en confrontatie bevonden over de juiste persoonlijke en publieke plaats van hun puriteinse geloofsopvattingen en praktijken.¹⁵

Contextueel onderzoek: polemiek, sociaal-culturele positie

Hoewel zeventiende-eeuwse Engelse protestanten allerlei gemeenschappelijke religieuze opvattingen deelden, zoals een sterk geloof in Gods voorzienigheid en de gedachte dat diverse tegenspoeden hemelse straffen waren voor individuele of collectieve zonden,¹⁶ bestonden er als gezegd spanningen tussen de opvattingen en de levenspraktijk van puriteinen en van anderen. Dit heeft diverse onderzoekers ertoe gebracht om een relatie te zien tussen geschriften uit de sfeer van de *practical divinity* en polemische publicaties als twee elkaar complementerende manieren waarop een 'godly worldview' voor het voetlicht trad.

Een voorbeeld is P. Lake, die heeft aangegeven dat de verschillende protestantse theologische posities in het vroegmoderne Engeland niet los konden worden gezien van de dominante overtuiging dat de paus als de antichrist moest worden beschouwd, een vooral door puriteinen vaak geuite stelling. Deze opvatting was verantwoordelijk voor een reeks antikatholieke argumenten en sentimenten en werd gekenmerkt door een basisdynamiek die zich bewoog tussen de zekerheid van de toekomstige triomf over de vijand en de vrees voor de verraderlijke kracht

14 Zie hiervoor: P. Collinson, 'The Cohabitation of the Faithful with the Unfaithful', in: O.P. Grell, J.I. Israel, N. Tyacke (eds.), *From Persecution to Toleration: The Glorious Revolution and Religion in England*, Oxford 1991, 51-76; P. Lake, "'A Charitable Christian Hatred': The Godly and their Enemies in the 1630s", in: Durston, Eales (eds.), *Culture of English Puritanism*, 145-184.

15 In de context van een globale 'calvinistische consensus' vonden er diverse confrontaties plaats tussen puriteinen en andere protestanten op de terreinen van geloofsleer en praktijk. Voor de 'doctrinal consensus' zie men hoofdstuk 1. Voor de confrontatie tussen de verschillende stijlen van geloven verwijzen we vooral naar: P. Collinson, *The Puritan Character: Polarities and Polemics in Early Seventeenth-Century English Culture*, Los Angeles 1989 (herdrukt in: idem, *From Cranmer to Sancroft*, London 2006, 101-128); P. Lake, 'Defining Puritanism-again?', in: F.J. Bremer (ed.), *Puritanism: Transatlantic Perspectives, on a Seventeenth-Century Anglo-American Faith*, Boston 1993, 3-30.

16 A. Walsham, *Providence in Early Modern England*, Oxford 1999.

van de pauselijke antichrist. Binnen deze polemische context trof men verschillende theologische opvattingen aan - soms op zichzelf genomen tegenstrijdig - die in een dynamische spanningsverhouding tot elkaar stonden. Een vergelijkbare 'creative tension' treft men ook aan in diverse praktisch-pastorale geschriften. Lake heeft dan ook de stelling verdedigd dat men 'the internal dynamic of puritan religion' nauwelijks kan verstaan als men de leerstellige onderbouwing van die positie geïsoleerd bespreekt en voorbijziet aan het gegeven dat geloofsopvattingen geïntegreerd zijn in het christenleven en zijn verschillende verbanden. In deze samenhang kan Lake op het terrein van de *practical divinity* productieve spanningen traceren waar anderen slechts verlammende contradicties ontdekken. Het lijkt aannemelijk dat men in de genres van polemieken en *practical divinity* hetzelfde verschijnsel tegenkomt: opvattingen die elkaar zouden tegenspreken indien men ze terugbrengt tot 'basic propositions', worden in een dynamische spanningsverhouding geplaatst, waardoor niet alleen de complexe politieke, religieus-spirituele context waarbinnen puriteinse auteurs schreven naar voren komt, maar ook een genuanceerder beeld van hun theologisch-spirituele positie ontstaat.¹⁷

Hoe nuttig het ook is om de polemische implicaties in tal van geschriften te verdisconteren, vanuit het besef dat de auteurs zich in diverse spanningsvelden bevonden, de ontleding van polemische teksten zelf biedt geen omvattende methode om de eigen plaats van de *practical divinity* te bepalen. Daarvoor waren polemieken en pastoraat te onderscheiden van aard. Geschriften die de toenmalige discussie zochten, vormden doorgaans een reactie op publicaties van anderen en namen derhalve vanzelf een confronterend karakter aan. Geschriften uit de praktisch-theologische sfeer bevatten weliswaar momenten van discussie en uitspraken die de afwijzing van andersoortige opvattingen impliceerden, maar kenmerkten zich toch voornamelijk door een pastoraal-opbouwend karakter en schuwden als zodanig uitgebreide polemieken.

Een voorbeeld hiervan treffen we aan bij Gouge. In het kader van de apostolische oproep om de geestelijke wapenrusting te hanteren gaat hij in op de relatie tussen Gods genade en de verantwoordelijkheid van de christenstrijder. Hierbij stelt hij dat de genade primair is voor de geestelijke vernieuwing en de ontwikkeling van het geloofsleven, maar hij neemt de verantwoordelijkheid van de gelovige eveneens serieus:

Before God quickneth vs, wee are dead in sinnes, no more able to doe any spirituall function, then a dead corpse to doe any naturall function: yea, after wee are quickned, we are still supported by Gods grace, which worketh in vs: yet being quickned, we must doe our endeauour, because of that order, which the Lord hath in wisdome appointed to bring vs to glory.¹⁸

17 P. Lake, 'The Significance of the Elizabethan Identification of the Pope as Antichrist', *Journal of Ecclesiastical History* 31, (1980), 161-178; *Moderate Puritans and the Elizabethan Church*, 116-168; 'Anti-Popery: The Structure of a Prejudice', in: R. Cust, A. Hughes (eds.), *Conflict in Early Stuart England*, London 1989, 72-106.

18 *The Whole Armour of God*, 15.

Op dit punt brengt Gouge een polemisch element in door de afwijzing van zowel de rooms-katholieke als de libertijnse opvatting. In zijn optiek heeft de eerste positie een te optimistische mensvisie, waarbij Gods genade weliswaar de grondleggende inzet is van het christenleven, maar de menselijke vrije wil eveneens een onmisbare component vormt van de ontwikkeling ervan. De tweede positie daarentegen legt zoveel nadruk op Gods activiteit dat de menselijke verantwoordelijkheid in de verdrukking komt. Volgens Gouge heeft de gelovige een onmisbare inbreng, maar staat deze niet in een verdienstelijk kader, maar is onderdeel van een goddelijk bepaalde orde waar de genade gerelateerd is aan het gebruik van middelen als Schriftlezing, meditatie en gebed:

As wee presume not trusting to our owne strength, lest wee prouoke God to resist vs, so neither tempt wee God in neglect of the meanes which he hath appointed, lest we cause God to forsake vs: but as wee looke for helpe and strength of God, so must we be carefull in well vsing all those meanes which God hath ordained for our helpe and safety. To this purpose tend all the exhortations in the Scripture, whereby any duty is required at our hands.¹⁹

Het voorbeeld van Gouge maakt duidelijk dat het polemische element aanwezig is in geschriften binnen de sfeer van de *practical divinity*, maar anders functioneert dan in specifiek polemische publicaties. In reactie op andere geschriften heeft men immers niet de intentie om uitsluitend een theologische positie te verhelderen. Men beoogt ook via polemische momenten primair het geloofsleven op te bouwen en daarom blijft het bij terloopse verwijzingen naar theologische opvattingen die worden afgewezen.

Op sociaal-cultureel terrein heeft vooral P. Collinson de tweezijdige aard van de puriteinse stroming in de eerste helft van de zeventiende eeuw aangegeven. Enerzijds vormde ze binnen de calvinistische consensus van de Engelse staatskerk een invloedrijk element door de ontwikkeling van puriteinse activiteiten, zoals vasten en doordeweekse samenkomsten rond de Woordverkondiging, anderzijds raakten haar leden door een strikte levensstijl en ethische keuzes regelmatig in conflicten met de omgeving verzeild en werden daarom door tegenstanders niet voor niets werden aangeduid als 'puritans' of 'precisians'.²⁰

Collinson geeft terecht aan dat puriteinse praktisch-theologische publicaties het licht zagen in een sociaal-culturele context waarin puriteinen en anderen ambivalent tegenover elkaar stonden. De auteurs ervan waren vaak als voorgangers verbonden aan gemeenten van een sterk gevarieerde spirituele samenstelling. Puriteinen en anderen hoorden dezelfde prediking en vroegen dezelfde pastorale

19 *The Whole Armour of God*, 16.

20 P. Collinson, *The Religion of Protestants: The Church in English Society 1560-1625*, Oxford 1982; 'Lectures by Combination: Structures and Characteristics of Church Life in 17th-Century England', in: idem, *Godly People: Essays on English Protestantism and Puritanism*, London 1983, 467-498; 'Towards a Broader Understanding of the Early Dissenting Tradition', in: *ibidem*, 527-562; 'Elizabethan and Jacobean Puritanism as Forms of Popular Religious Culture', in: Durston, Eales (eds.), *Culture of English Puritanism*, 32-57; vgl. C. Haigh, *The Plain Man's Pathways to Heaven: Kinds of Christianity in Post-Reformation England, 1570-1640*, Oxford 2007, 101-141.

zorg. Het sociaal-cultureel onderzoek geeft inderdaad meer zicht op de mogelijke gevolgen van de specifiek puriteinse activiteiten: terwijl deze de verbondenheid tussen 'preciezen' verstevigden, sloten ze de rest van de gemeenschap buiten, al kon dit onderscheid verschillend gestalte krijgen en vormde de puriteinse stroming niet altijd een geheel afgesloten, welomlijnde groep. Bij een analyse van geschriften uit de sfeer van de puriteinse *practical divinity* dienen we daarom ook de spanningen ten gevolge van de boven geschetste ambivalentie van de beweging op sociaal-cultureel terrein zoveel mogelijk te verwerken.

Tekstueel-pastoraal onderzoek

Een eigen benadering vormt ook de studie van J. Yiannikou, *Protestantism, Puritanism and Practical Divinity in England, c.1570-c.1620*.²¹ Hoewel de auteur diverse contextuele benaderingen voor een adequaat begrip van puriteinse praktisch-theologische geschriften onontbeerlijk acht, meent hij niettemin dat de *practical divinity* allereerst geanalyseerd moet worden vanuit de categorieën die deze traditie zelf heeft aangelegd. Met andere woorden, Yiannikou opteert voor een nauwkeurig lezen van de teksten zelf en niet vanuit een van buitenaf ingebracht begrippenapparaat. Hij formuleert zijn uitgangspunt niet in geabstraheerde termen uit de geloofsleer als 'verkiezing', maar in eigen begrippen van puriteinse auteurs als 'affliction', 'conscience', 'faith' en 'experience'.²² Het grootste deel van zijn onderzoek bestaat dan ook uit een uitgebreide analyse van dergelijke kernwoorden. In overeenstemming hiermee dienen we volgens deze onderzoeker puriteinse geschriften van praktisch-theologische aard te typeren als 'a kind of pastoral intervention in printed form'. Problematisch is dan echter wel dat de onderzoeker veel meer kennis heeft van de auteur dan van de lezer. Yiannikou beseft dit, maar tracht niettemin het lezerspubliek van *practical divinity*-lectuur op het spoor te komen. Hij veronderstelt dat lezers van beperkte scholing werden aangetrokken door de reputatie van een bepaalde auteur en vooral door de informatie op de titelpagina, waarbij de genoemde termen als 'affliction', 'conscience', 'faith' en 'death' al snel de aandacht trokken.²³

Yiannikou's stelling dat het onderzoek van de puriteinse *practical divinity*-traditie primair vanuit de teksten behoort te geschieden en niet door enig geprivilegieerd theologisch begrip of door gepredefinieerde contextuele factoren als godsdienstige polemiek of sociaal-culturele spanningsvelden, is overtuigend. Door het geschrevene te vlug in een bepaalde interpretatierichting te stuwen wordt het eigen karakter van het puriteinse gedachtegoed namelijk te veel overschaduwd. Niettemin komen theologische en historische noties ook bij Yiannikou aan de orde. Zo tracht hij bijvoorbeeld de opmerkelijke aandacht voor de 'afflicted conscience' in puriteinse praktisch-theologische lectuur te verklaren uit de spirituele strijd tijdens de vervolging onder koningin Maria Tudor (1553-1558). Die periode

21 Dissertatie Universiteit Cambridge, 1999. Zie noot 1 van dit hoofdstuk.

22 *Protestantism, Puritanism and Practical Divinity*, 16.

23 *Protestantism, Puritanism and Practical Divinity*, 17.

bracht een heftige ervaring van aanvechting met zich mee, waaruit een epistolaire troostliteratuur ontstond met als tweeledige intentie om zowel individueel leed te verlichten als een herkenbare groepsidentiteit te markeren. Beide elementen zijn vanaf die tijd kenmerkend voor puriteinse spirituele geschriften in de *practical divinity*-traditie.²⁴

Hoewel het onderzoek van Yiannikou door de aandacht voor de analyse van kernbegrippen in de teksten bijdraagt aan het verstaan van puriteinse spirituele geschriften naar hun eigen aard, en zijn these dat geestelijke aanvechtingen ten tijde van koningin Maria een troostliteratuur voortbrachten waarvan de kenmerken in de latere traditie steeds opnieuw naar voren komen belangrijke historische verbanden blootlegt, blijft de auteur een antwoord schuldig op de vraag waarom de 'afflicted conscience' in de puriteinse *practical divinity*-traditie ook na Maria's tijd zoveel aandacht ontving. De kerkelijke en spirituele worsteling van protestanten in de jaren van geloofsvervolging heeft zich daarna niet met dezelfde intensiteit herhaald, zodat de blijvende aandacht voor het aangevochten geweten ook door andere factoren moet zijn gevoed.

Een passage uit *The Christian Warfare* van Downname maakt deze problematiek concreet. Deze auteur brengt de geestelijke gesteldheid van zwakke christenen doorlopend onder de aandacht van de lezer en beoogt juist deze categorie pastorale leiding te geven:

(...) why therefore should wee make question of his mercy, because of our hainous Sins? Why should wee vnto our others Sins adde this which is more hainous then all the rest, in doubting and distrusting his word and promise, and in extenuating his infinite and endlesse mercies?²⁵

Wanneer deze gelovigen worden geconfronteerd met hun zonden, vinden ze het moeilijk om Gods vergeving te geloven, omdat satanische suggesties juist de hemelse toorn op de voorgrond plaatsen. De neiging tot spirituele vertwijfeling komt volgens Downname dus voort uit schuldbesef en uit een godsbeeld waarbij Gods oordeel over de zonde ten koste gaat van zijn barmhartigheid. Juist in deze ongrijpbare perspectiefwisseling ontdekt Downname een gevaarlijke satanische verleiding.

Dezelfde samenhang vinden we in Gurnalls *The Christian in Complete Armour*. Hij staat uitgebreider dan Downname stil bij directe duivelse ingevingen, zoals allerlei godslasterlijke gedachten:

As it is faith's excellency to give a being to the word of promise; so it is the cruelty of despair that it gives an existence to the torments of hell in the conscience. (...) Despair puts a soul beyond all relief; the offer of a pardon comes too late to him that hath turned himself off the ladder. (...) Faith and hope can open a window to let out the smoke that offends the Christian in any condition, be it at present never so sad and sorrowful; (...).²⁶

24 *Protestantism, Puritanism and Practical Divinity*, 16, 26-40.

25 *The Christian Warfare*, 206.

26 *The Christian in Complete Armour* II, 104.

Ook Gurnall maakt duidelijk dat de ‘afflicted conscience’ samenhangt met de moeite om als zondaar geloof te hechten aan de beloften van vergeving. Satanische ingevingen maximaliseren het kwaad en minimaliseren de hemelse barmhartigheid, waardoor spirituele vertwijfeling op de loer ligt.

Bovenstaande factoren verdienen een grondiger analyse, maar de studie van Yiannikou heeft ons in zoverre een stap verder gebracht dat we reeds nu de ‘afflicted conscience’ in samenhang zien met zonde, satanische verleiding, godsbeeld en toekomstig oordeel. Helaas beperkt de auteur zich tot het tijdvak voor 1625, waardoor een belangrijk deel van de latere puriteinse stroming buiten beschouwing blijft. Door ons onderzoek uit te strekken tot ver in de zeventiende eeuw willen we zowel naar de inhoud alsook in tijdsbestek in deze leemte voorzien.

Kerkelijk-pastoraal onderzoek

Een gangbare visie in het onderzoek naar de puriteinse beweging in kerkelijke context is dat de opkomst van de *practical divinity*-traditie samenhangt met de neergang van de presbyteriaanse beweging, die propaganda had gevoerd voor rigoureuze hervormingen binnen de Engelse staatskerk en hieraan in sommige gebieden ook vorm had weten te geven. Toen het echter door tegenstand van vorst en kerkleiding niet langer mogelijk bleek om de gewenste reformatie op het terrein van de kerkelijke structuur door te voeren, werd in plaats daarvan gepoogd existentiële vernieuwing te bereiken door geschriften met een uitgewerkte persoonlijke en gevoelvolle vroomheid op de markt te brengen.²⁷

In deze visie breekt na het falen van het georganiseerde presbyteriaanse streven een nieuwe fase van de puriteinse beweging aan in de jaren negentig van de zestiende eeuw. Het blijkt echter dat de vroomheidliteratuur juist al in de jaren tachtig tot ontwikkeling kwam, toen de presbyteriaanse beweging haar eigenlijke hoogtepunt beleefde.²⁸ Deze gelijktijdigheid in plaats van opeenvolging noodzaakt een genuanceerder zicht op het ontstaan van de genoemde lectuur. In plaats van een reactie op het debacle van georganiseerde hervormingspogingen of een nieuwe puriteinse impuls tot verandering, vormde ze met het presbyterianisme een tweeledig antwoord op de kerkelijk-pastorale problematiek die de reformatie van de Engelse kerk in werking had gezet. Voor een beter begrip van deze visie kunnen we niet heen om het artikel van M.P. Winship: ‘Weak Christians, Backsliders, and Carnal Gospellers: Assurance of Salvation and the Pastoral Origins of Puritan Practical Divinity in the 1580s’ en het al eerder genoemde onderzoek van T.D. Bozeman: *The Precisianist Strain: Disciplinary Religion & Antinomian Backlash in Puritanism to 1638*.²⁹

Winship vindt een belangrijk motief voor het ontstaan van de puriteinse *practical divinity* in de pastorale noodzaak om ‘anxious believers’ te bemoedigen,

27 Vooraf: P. Collinson, *The Elizabethan Puritan Movement*, London 1967, 433; ‘Towards a Broader Understanding of the Early Dissenting Tradition’, in: idem, *Godly People*, 527-562. Zie hoofdstuk 1.

28 Lake wijst binnen de universiteit van Cambridge in die periode op de presentie van wat later de puriteinse *practical divinity* genoemd zou worden (*Moderate Puritans and the Elizabethan Church*, 116-169).

29 *Church History* 70, (2001), 462-481; Chapel Hill 2004.

maar geeft tegelijk aan dat de kwestie gecompliceerder ligt. De publicatie van een toenemende stroom vroomheidliteratuur was namelijk niet alleen te danken aan spirituele onzekerheid, maar vond haar oorzaak eveneens in de brede pastorale context van de Engelse staatskerk. Winship ziet de geestelijke onzekerheid voornamelijk als een zaak die de aard en intentie van het geloof betrof. Terwijl Engelse hervormers en vroege puriteinen de realiteit van een vernieuwd christenleven baseerden op de zekerheid van het geloof in Christus, durfde een tweede generatie spirituele auteurs deze vastheid niet meer zo krachtig en direct te accentueren. In de pastorale praktijk van de gemeente kreeg men frequent te maken met leden die, hoewel toegewijd, twijfelden aan hun heilsaandeel, doordat ze werden geconfronteerd met persoonlijke zonden, ontevreden waren over hun eigen toewijding en gevoelsmatig te vaak noties als verlangen en vreugde misten. Toen deze tweede generatie predikers de geloofszekerheid trachtte te bevorderen door een groter accent te leggen op herkenbare trekken van het christenleven, leidde ook dit niet tot een doorbraak. De auteurs meenden hun aangevochten lezers nog verder tegemoet te kunnen komen door zelfs de meest bescheiden uiting van het geloof, zoals het verlangen ernaar - Perkins sprak over 'the mustard seed of grace' -, te beschouwen als bewijs van geloofsaanwezigheid. Spirituele schrijvers kwamen hun lezers hiermee inderdaad pastoraal tegemoet. Maar tegelijk bevorderden zij - wellicht onbedoeld - de geestelijke onzekerheid van hun pastoranten door zo omstandig in te gaan op het beslissende verschil tussen het echte geloof en het schijn geloof, waarbij ze bovendien voortdurend waarschuwden voor zelfmisleiding.³⁰

Ook Bozeman wijst op de inherente ambivalentie van de puriteinse *practical divinity*-traditie. Uitvoerig analyseert hij het gedisciplineerde karakter ervan, zoals de verstrekkende regulatie van het geestelijke leven, waarbij hij met name wijst op de daaraan gekoppelde, steeds terugkerende noties van introspectie en zelfcontrole. Hoewel puriteinse auteurs via vrome zelfdiscipline niet alleen de kwaliteit van het geloofsleven op hoger niveau probeerden te brengen, maar ook de geloofszekerheid trachtten te bevorderen, bereikten ze regelmatig het tegenovergestelde effect, samen te vatten als: 'more piety and more doubt'. Het vrome hart kon immers nooit tot een zodanige innerlijke gesteldheid komen en het vrome leven niet tot een zodanige precisie dat ze de christenmens volledig tevreden stelden.³¹ Tegelijk wijst Bozeman op diverse belangrijke contextuele factoren aan het eind van de zestiende en het begin van de zeventiende eeuw, waaronder een sterk veranderend demografisch en economisch patroon, ten gevolge waarvan groeiende armoede, maatschappelijke verwarring, sociale tegenstellingen en economische onzekerheid de 'climate of the age' kenmerkten. Het ligt voor de hand dat de impact van deze omstandigheden op de levenservaringen van de gelovigen de twijfel omtrent hun positie voor God sterk voedde.³²

In de optiek van Winship was het dus niet zonder reden dat puriteinse auteurs ingingen op het belang van een levend geloof en een daarmee verbonden gedis-

30 'Weak Christians', 463, 466, 472-473.

31 *Precisianist Strain*, 105-120, 145vv.

32 *Precisianist Strain*, 40-60, 136.

ciplineerd leven. Andere hoorders leken immers geen enkele moeite met de geloofs zekerheid te hebben, doordat ze in oppositie tegen Rome stellig aangaven dat alleen het persoonlijke vertrouwen op Christus kon redden. Puriteinse predikers maakten zich bij deze categorie echter zorgen over het ontbreken van een waarachtig schuldbesef en van een leven in nauwgezette gehoorzaamheid aan de geboden.³³ Het kon de schijn wekken van geloof zonder daadwerkelijke vernieuwing van hart en leven, zodat de voorgangers bij deze 'carnal gospelers' vreesden voor surrogaatgeloof. Dan was er ook nog de categorie van 'backsliders': gemeenteleden die aanvankelijk alle geloofskennmerken vertoonden, maar na verloop van tijd verslapten of zelfs afhaakten. De traditie van de puriteinse *practical divinity* ontstond volgens Winship juist in de sociaal-pastorale context van gemeenten met onderscheiden categorieën hoorders op wie predikers hun boodschap zorgvuldig trachtten af te stemmen. Terwijl zij 'weak christians' bemoedigden door hen niet rechtstreeks op Christus te wijzen, maar hen te attenderen op indirecte tekenen in de gelovige existentie ten bewijze van de realiteit van hun bekering, poogden zij 'carnal gospelers' wakker te schrikken door het aan de bekering voorafgaande berouw en de daarop volgende strikte levensheiliging te accentueren. Daarnaast werd gewezen op de noodzaak van geloofsvolharding als een onmisbaar kenmerk van de authentieke christen.

Zo ontstaat geleidelijk aan een beter inzicht in het naast elkaar bestaan van de *practical divinity*-traditie en de presbyteriaanse beweging voor kerkherstel. Aangezien beide werden gepropageerd door deels dezelfde groep mensen, ligt het voor de hand een verbindende, onderliggende logica aan te nemen: het aangelegen punt was geen puur kerkelijk radicalisme in openlijke of verborgen zin, maar de bevordering van een spiritueel leven in protestants-puriteinse zin, het bespreken van daarmee samenhangende pastorale kwesties en het propageren van een vorm van kerkelijk leven waarin de Woordverkondiging centraal staat. Beide bewegingen hadden ten diepste de reformatie van kerk en samenleving ten doel.³⁴

Eén van Winships en Bozemans conclusies geeft aan dat de zich ontwikkelende puriteinse vroomheidliteratuur, in haar streven om geestelijke bemoediging te geven aan zwakke gelovigen, de geloofs zekerheid tot een complex gebeuren maakte. Ze fundeerde deze namelijk niet alleen op het verlossingswerk van Christus, maar maakte haar tegelijk mede afhankelijk van innerlijke en uiterlijke spirituele kenmerken alsmede van een levenslange verbondenheid aan prediking, geestelijke leiding van voorgangers en omgang met andere vromen. Zo kreeg zij meer het karakter van een langdurige zoektocht dan van een onbetwistbare realiteit.³⁵

Vanwege de interesse in de *Sitz im Leben* vormen de studies van Winship en Bozeman een belangrijke bijdrage aan de situering van de puriteinse *practical*

33 'Weak Christians', 467.

34 'Weak Christians', 470-471, 479; *Precisianist Strain*, 173-180.

35 'Weak Christians', 477. Winships conclusie dat deze visie op de geloofs zekerheid als een belangrijke verschuiving ten opzichte van opvattingen van continentale en Engelse hervormers dient te worden beschouwd, staat tegenover die van J.R. Beeke, *Assurance of Faith: Calvin, English Puritanism and the Dutch Second Reformation*, New York 1991. Beeke verdedigt de opvatting dat puriteinse auteurs meer een tweeledigheid te zien gaven: enerzijds propageerden ze in het spoor van reformatoren een 'powerful sense of assurance', anderzijds accentueerden ze - in pastorale context - de kwetsbaarheid van de geloofs zekerheid.

divinity, waarbij Winship wijst op de pastorale context van plurale gemeenten binnen de postreformatorische, Engelse staatskerk. De puriteinse prediker stond voor hoorders met een sterk uiteenlopende geestelijke inslag: van ‘weak christians’ tot ‘carnal gospellers’. Van belang is tevens dat beide studies de uitgebreide aandacht beklemtonen van de *practical divinity* voor de aangevochten gelovige vanuit haar streven om de geloofszekerheid van geestelijke twijfelaars te bevorderen. Gezien de titels van puriteinse boeken die in deze richting wijzen en de hoeveelheid puriteinse teksten die het genoemde streven illustreren, is de plausibiliteit van hun these groot.

Toch kunnen we ook enkele tegenargumenten inbrengen. Zo is Winships stelling dat de latere puriteinen in vergelijking met de eersten op het terrein van de geloofszekerheid een verschuiving aanbrachten, discutabel. Weliswaar is er sprake van een verschuiving ten opzichte van de Engelse reformatoren, maar nauwelijks binnen de verschillende fasen van de puriteinse beweging zelf.³⁶ Ook mist de door Winship en Bozeman gedeelde opvatting dat de puriteinse vroomheidsliteratuur de zekerheid van het geloof niet meer uitsluitend op Christus fundeerde, maar veel eerder op kenmerken in de christen, te veel de nuance. Innerlijke en uiterlijke markeringspunten namen inderdaad een steeds grotere plaats in, maar dat Christus de primaire grond van de zekerheid vormde bleef het centrale punt, zoals Brooks in zijn *Precious Remedies against Satan's Devices* aangeeft:

Ah! It is spiritual madness, it is the devil's logic to argue thus: My sins are great, therefore I will not go to Christ, I dare not rest nor lean on Christ, &c; whereas the soul should reason thus: The greater my sins are, the more I stand in need of mercy, of pardon, and therefore I will go to Christ, who delights in mercy, who pardons sin for his own name's sake, who is as able and as willing to forgive pounds as pence, thousands as hundreds (...).³⁷

De context hier is die van de aangevochten christen die onder invloed van satanische ingevingen geneigd is om afstand te houden van de genade. Brooks verwijst hier niet naar diverse geloofskennmerken, maar nodigt hem rechtstreeks tot het heil, waarbij hij Christus centraal stelt. Hoewel de relatie tussen Christus, de spirituele kenmerken en de geloofszekerheid meerzijdig is, wordt helder dat Christus en in Hem de beloften van vergeving en vernieuwing primaire en fundamentele betekenis hebben voor het spirituele welzijn van zwakke christenen.

Doorgaans kwam de sterke concentratie op Christus het meest toegespitst naar voren rond het levenseinde. Ambrose noteert:

Our Faith will do wonders, if thereby we take Christ Jesus, and set him against the Tempter, we are not so weak in the hands of Satan, as Satan is in the hands of Jesus Christ; turn him then over to Jesus Christ, and let Christ alone with him: (...).³⁸

36 Het onderzoek van Beeke, *Assurance of Faith*, toont dit volgens ons aan.

37 *Complete Works of Thomas Brooks* I, 139-140.

38 *Compleat Works of Isaac Ambrose*, 91.

Vanwege de confrontatie met Satan wordt de gelovige regelmatig in zijn geestelijke aanvechting op het heilswerk van Christus gewezen, maar nergens meer dan rond het levenseinde.

Winship en Bozeman kiezen ten slotte een te beperkte invalshoek wanneer zij de puriteinse *practical divinity* bijna uitsluitend verklaren uit de behoefte om 'weak christians' tot spirituele vastheid te brengen. Indien we de praktisch-theologische lectuur beschouwen als geestelijke leiding in schriftelijke vorm, dienen we te opteren voor een bredere doelstelling, wat tegelijk een meervoudige reden voor haar ontstaan impliceert.

Naast bevordering van de geloofs zekerheid, kunnen we drie velden noemen waarop puriteinse predikers met hun vroomheidlectuur spirituele leiding wilden geven. Ten eerste valt te denken aan het terrein van de pastorale vragen, de zogenaamde 'cases of conscience': gewetenskwesaties die het brede gebied beslaan van de vraag hoe men tot bekering komt en hoe men kan weten tot de kring gelovigen te behoren tot ethische zaken als huwelijkskeuze en sociale omgang.³⁹ Ten tweede worden de thema's die hier naar voren komen ook afzonderlijk belicht in publicaties die het christenleven analyseren en daarbij ofwel sterker de binnenkant van de christelijke existentie en aspecten van het geloof uitdiepen, zoals vergeving en rechtvaardiging, persoonlijk gebed en avondmaalsbeleving, ofwel meer ingaan op de maatschappelijke kant van het christenleven en kwesties als gezinsgodsdienst, huwelijk en zondagsviering bespreken. Onder publicaties over het christenleven vallen ook geschriften die ingaan op de betekenis van tegenslag en lijden voor het geloofsleven. Weliswaar worden zij door van buitenaf komende factoren veroorzaakt, maar doorgaans hebben zij een diepe existentiële uitwerking.⁴⁰ Ten derde wijzen we op de lectuur die ingaat op de geestelijke confrontatie. Deze staat niet los van een notie als geloofs zekerheid en beoogt inderdaad zwakke christenen te bemoedigen, maar geeft tegelijk spirituele leiding doordat zij concrete aanwijzingen bevat om tegenstanders te bestrijden.

Dit laatste aspect zien we bijvoorbeeld bij Owen die de geestelijke confrontatie hoofdzakelijk toespitst op de bestrijding van de 'indwelling sin' in het christenleven. Hij geeft gelovigen concrete leiding om via het proces van 'mortification' het kwaad in het eigen leven tegen te gaan. Daarbij is opvallend dat hij de strijd tegen de zonde inkadert in de activiteit van de trinitarische God en de christenstrijder richt op de centrale betekenis van het kruis van Christus:

(...) look on Him whom thou hast pierced, and be in bitterness. Say to thy soul, 'What have I done? What love, what mercy, what blood, what grace have I despised and trampled on! Is this the return I make to the Father for his *love*, to the Son for his *blood*, to the Holy Ghost for his grace?' (...) Look on him under the weight of

39 We wijzen hier op de invloedrijke betekenis van Richard Greenham (?-1594), o.a. op Perkins. Zie: K.L. Parker, E.J. Carlson, 'Practical Divinity': *The Works and Life of Revd Richard Greenham*, Aldershot 1998. Perkins schreef zijn bekend geworden *The Whole Treatise of the Cases of Conscience* (1606).

40 Hambrick-Stowe, *Practice of Piety*, 91-195, bespreekt kerkdienst, sacramenten en gebed; J.H. Primus, *Holy Time: Moderate Puritanism and the Sabbath*, Macon 1989, de zondagsviering. Voor de notie van het lijden: A. Thompson, *The Art of Suffering and the Impact of Seventeenth-century Anti-Providential Thought*, Aldershot 2003.

our sins, praying, bleeding, dying; bring him in that condition into thy heart by faith; apply his blood so shed to thy corruptions: do this daily.⁴¹

De ernst van het kwaad komt vooral in het kruisgebeuren aan het licht, terwijl het sterven van Christus, die de dood aan de zonde bracht, de voornaamste inspiratiebron is om het kwaad daadwerkelijk te bestrijden. Dit concrete mortificatieproces vormt een fundamenteel onderdeel van het spirituele leven als keerzijde van het zich ontwikkelende nieuwe leven uit de Geest en is de voorwaarde voor geestelijk welzijn.

Positiebepaling

Bij de positiebepaling van de *practical divinity*, waaronder we de geschriften over het spirituele conflict rangschikken, zijn ons inmiddels twee zaken duidelijk geworden.

Ten eerste kunnen we geschriften in de *practical divinity*-traditie niet losmaken van de verschillende verbanden waarbinnen de puriteinse vroomheid moet worden geplaatst. We wijzen op orthodox-gereformeerde theologische accenten, waaronder met name de onder de pneumatologie te plaatsen *ordo salutis*, maar ook op de betekenis van klassiek-spirituele noties als pelgrimage en bekering. Daarnaast dient echter de sociaal-culturele situering te worden verdisconteerd. Inzicht in de eigen, spanningsvolle positie van het Puritanisme in de Engelse, post-reformatorische samenleving leert ons polemische uitspraken richting Rome, medeburgers of ontwikkelingen in de Engelse samenleving op hun juiste waarde te schatten. Terecht accentueert de literaire analyse de relatieve zelfstandigheid van de tekst en de begrippen die hieruit voortkomen, zoals ‘affliction’ en ‘conscience’. Niettemin dient dit tekstonderzoek het geschrevene ook in relatie te brengen met de kerkelijk-pastorale context: puriteinse praktisch-theologische geschriften ontstonden dikwijls uit preken en vonden hun oorsprong dus in de context van de postreformatorische Engelse kerk met haar verscheidenheid aan leden. Terwijl ‘weak christians’ bemoediging behoefden, dienden ‘carnal gospelers’ en ‘backsliders’ te worden ontmaskerd en vermaand. Na het herstel van de monarchie in 1660 hadden de gemeenten van de dissenters in de regel een kleinere omvang, maar behielden zij niettemin de genoemde gevarieerde spirituele samenstelling.

Bovenstaand overzicht van de verschillende methodologische benaderingen brengt ons tot de globale conclusie dat we geschriften in de puriteinse *practical divinity*-traditie het meest recht doen wanneer we deze zowel tekstueel als contextueel nauwkeurig analyseren, waarbij we vanuit ons onderzoek naar de geestelijke strijd met name zijn geïnteresseerd in de kerkelijk-pastorale categorie aangevochten vromen.

Opvallend is namelijk, als een tweede punt, dat de puriteinse vroomheidliteratuur sterk de aandacht richt op de zwakke, aangevochten gelovigen en vooral hun geestelijke welzijn lijkt te willen bevorderen, waarbij we nader dienen in te gaan

41 Works VI, 58, 85 (*Of the Mortification of Sin in Believers*).

op de vraag hoe deze aandacht valt te verklaren. We zagen al hoe Yiannikkou dit opmerkelijke gegeven met name in historisch licht plaatste: de ervaring van repressie tijdens het bewind van Maria Tudor bracht spirituele troostliteratuur voort en de samenhang van aanvechting en individuele bemoediging werd bepalend voor de aard van de praktisch-theologische geschriften. Winship heeft de aandacht voor de 'weak christians' verklaard vanuit de worsteling om de geloofs zekerheid. De oorspronkelijke inzet om geloof en zekerheid met elkaar te verbinden leek te hoog gegrepen, aangezien gelovigen in de tekortkomingen van hun dagelijkse leven aanleiding zagen te twijfelen aan hun spirituele positie.

Het lijkt echter een aangelegen punt om de kwestie historisch en pastoraal breder te benaderen. De stelling van Yiannikkou is in zoverre te beperkt dat de historische situatie ook in een later stadium zou moeten hebben geresulteerd in dergelijke geschriften, wat niet duidelijk blijkt. De latere tijd leidt ondanks periodieke kerkelijke conflicten, interventies van de kroon en ongunstige maatregelen voor de puriteinen nauwelijks meer tot een scherpe vervolging als onder Maria. Alleen de periode na 1660 vormt hierop een uitzondering, zoals het hoofdstuk over Bunyan demonstreerde.

De opvatting die aandacht voor de 'afflicted conscience' verklaart vanuit de pastorale context van praktisch-puriteinse geschriften valt dan ook beter te verdedigen, aangezien diverse teksten in die richting wijzen. Zoals Winship aangeeft, poogden puriteinse auteurs hun worstelende lezers, de 'weak christians', tot geestelijke vastheid te brengen, want de oorspronkelijke inzet van geloof en zekerheid was voor velen te hoog gegrepen. Opmerkelijk genoeg gaat Winship amper in op de vraag waarom deze samenhang problemen oproep, maar wijst hij enkel met terloopse opmerkingen in de richting van de onvolkomenheid van het christenleven. Bozeman wijt de spirituele onzekerheid van 'weak christians' voornamelijk aan de tendens van puriteinse vroomheidsgeschriften om de geloofs zekerheid zowel te baseren op Gods beloften als op de uiterlijke en innerlijke kenmerken van de vernieuwde christelijke existentie, maar haalt tevens diverse contextuele factoren aan die een wijd verbreid gevoel van onzekerheid en angst mogelijk hebben bevorderd.

Ons onderzoek zal trachten in deze kwestie meer helderheid te bieden. De geschriften over de geestelijke strijd wijzen sterk op onvolkomenheid in het christenleven als globale oorzaak van spirituele onzekerheid en twijfel. Deficiënties als zondige gedachten, openlijke misstappen in woord en wandel, hardnekkige afdwalingen, nalatigheid in bijbellezen en gebed, tekort aan toewijding en geestelijke ongevoeligheid konden gemakkelijk twijfel oproepen over de presentie van de interne genade: wanneer het christenleven onvoldoende sterk werd beheerst door gehoorzaamheid en toewijding, rees de vraag naar authentiek geloof als het ware vanzelf. De praktisch-pastorale geschriften over de geestelijke strijd willen hierin de gelovigen leiding geven door de aanwezigheid van onvolkomenheden en de daaruit voortvloeiende spirituele twijfel te verklaren uit de samenhang tussen satanische invloed, wereldse verleidingen en de kracht van verkeerde begeerten, die immers alle onderdeel zijn van hetzelfde brede spectrum. Voorts reiken deze geschriften de christenstrijders het goede instrumentarium aan om de tegenstanders efficiënt te kunnen weerstaan.

Geschriften over de geestelijke strijd

Spitsen we onze overwegingen over de plaatsbepaling van de puriteinse *practical divinity* toe op het geestelijke conflict, dan zien we het volgende patroon.

De kerkelijk-pastorale *Sitz im Leben* van de puriteinse geschriften van ons onderzoek brengt gelovigen in beeld die hun spirituele identiteit ontleen aan en ontwikkelen vanuit een leven van strijd. Ze worden kennelijk geconfronteerd met verleidingen tot zonde op onderscheiden levensterreinen en lopen gevaar hieraan toe te geven. Wanneer dat gebeurt, komen het geestelijke welzijn en de geloofs zekerheid onder druk te staan. Bovendien kampen vromen met gedachten die niet alleen Gods persoon en werk in diskrediet brengen, maar ook hun eigen geestelijke positie ter discussie stellen. Krijgt men hierdoor moeite om het zicht op Gods genade vast te houden, dan zou zomaar een situatie van geestelijke moedeloosheid kunnen ontstaan, met name bij gemeenteleden met een melancholische inslag. Deze moedeloosheid kan na verloop van tijd zelfs uitmonden in 'religious despair'. Ten diepste gaat het in deze strijd om spirituele identiteit om de kwestie wie de zeggenschap heeft: God of de duivel.

De puriteinse teksten die de geestelijke strijd uitgebreid verbeelden, spelen in op deze pastorale situatie en willen hieraan leiding geven. Ze tekenen een geestelijk gevecht in en om de menselijke ziel, waarbij de duivel wordt voorgesteld als de vijand van buitenaf, die met name verantwoordelijkheid draagt voor de verleidingen tot zonde enerzijds en tot moedeloosheid anderzijds. Op deze wijze probeert hij de mens in zijn greep te krijgen. Als boosaardige en sluwe tegenstander maakt hij gebruik van wereldse voorspoed en tegenspoed om de gelovige tot zonde te verleiden, waarbij hij handig kan samenwerken met een medestander binnen de muren van het menselijke hart: het vlees, als de aanduiding van zondige begeerten. Duivelse verleidingen kunnen echter ook direct naar voren treden in godslasterlijke ingevingen die de geest van de christenmens infiltreren, zoals in het vloeken en in verkeerde voorstellingen van Christus, van de beschikbaarheid en uitgestrektheid van het heil of van de realiteit van hemel en hel. Hierdoor poogt Satan de gelovige psychologisch te destabiliseren en in de richting van geestelijke wanhoop te voeren. Spirituele geschriften hebben de bedoeling om satanische listen te rubriceren, te analyseren en middelen tot verzet te bieden.

In het geestelijke gevecht treedt de tweede vijand, de 'wereld', op als tussenschakel tussen de buiten- en binnenwereld van de christenstrijder. De geselecteerde geschriften verwijzen met de term 'wereld' naar de op de gelovige afkomende verlokkingen als geld, macht, praal en genot, maar eveneens naar tegenspoed in de meer algemene vorm van ingrijpende levenservaringen of in de toegespitsde vorm van maatschappelijke en kerkelijke repressie. Vooral bij Downname en Bunyan treffen we dit aan. De buitenwereld van de puriteinen bestond volgens hun beleving in een maatschappelijke en kerkelijke context met vloeiende grenzen, waarin ze op allerlei manieren in aanraking kwamen met zowel medeburgers als leden van dezelfde kerkelijke gemeente met een afwijkende levensstijl. Soms was er sprake van vreedzaam samenleven, maar vaak ook gaven verschillende inzichten omtrent ethische en maatschappelijk-culturele zaken, zoals zondags-

viering, sportbeoefening, recreatie en amusement, aanleiding tot spanningen en confrontaties. Deze tweede tegenstander, de 'wereld', biedt echter ook zicht op de binnenwereld van de puriteinse gelovige: zijn geestelijke verzet tegen wereldse verlokking en verdrukking manifesteert zich in een gecultiveerde distantie tot allerlei zaken, personen en levensuitingen, en in het geduldig dragen van moeite of in een passief verzet onder repressie.

De derde tegenstander, het 'vlees', geeft ons zicht op het innerlijk van de christenstrijder. Hoewel zijn geestelijke verlossing in de wedergeboorte een principiële en dus beslissende vernieuwing van zijn leven betekent, is deze tegelijk partieel: de menselijke faculteiten zijn niet volledig vernieuwd, zodat zondige neigingen van binnenuit de vernieuwde mens bedreigen en via satanische activiteit en wereldse verlokkingen gemakkelijk tot daadwerkelijke zonden uitgroeien. Niettemin bepalen deze verkeerde begeerten niet meer de levenskoers van de gelovige.

De teksten presenteren de geestelijke strijd als een ingrijpende werkelijkheid. Het lijkt erop dat de duivel gaandeweg als een steeds dreigender persoon naar voren komt, zoals nog voorzichtig bij Gurnall en Ambrose, maar heviger bij Gilpin en Bunyan, waarbij de laatstgenoemde het gevecht dramatisch tekent. Toch staat de uiteindelijke uitkomst van de confrontatie bij voorbaat vast: de gelovige zal na een levenslange strijd triomferen.

Voor een juist verstaan van het spirituele conflict is het van groot belang om het theologische gebint van de besproken geschriften goed in het vizier te hebben. Het optreden van de onmiskenbare hoofdrolspeler, God, maakt de godsleer, de christologie en de pneumatologie als hart van de orthodox-gereformeerde leer in puriteinse geest transparant. Hoewel de drie tegenstanders vanwege de ruimte die de existentiële onvolkomenheden van de gelovigen hen biedt riskant opereren en het innerlijke conflict tot een intensief gebeuren maken, vormt Gods genadige activiteit de doorslaggevende factor. In een levenslang vernieuwingsproces (heiliging), onderdeel van de *ordo salutis*, richt Gods Geest de christenstrijder op de eeuwige verkiezing van de Vader als diepste grond van zijn heil, op Christus' dood en opstanding als principiële heilshistorische overwinning op de vijanden, en op de wedergeboorte als heilsordelijke, persoonlijke en fundamentele levensvernieuwing tot gelovige christenstrijder. Duidelijk wordt dat Gods trinitarische activiteit niet alleen het hart vormt van de *historia salutis*, maar vooral het spirituele concentratiepunt in de persoonlijke geloofsstrijd.

Hoewel de puriteinse optiek de geestelijke strijd in het kader van Gods genade presenteert en als onderdeel beschouwt van een door Gods Geest gedirigeerd gebeuren, wordt de verantwoordelijkheid van de gelovige serieus genomen en geactiveerd. Dit betekent geen autonomie, want de Geest heeft de gelovigen niet alleen aan het regime van Satan ontrukkt door een innerlijke vernieuwing, maar verschaft hun ook de wapens om het gevecht aan te gaan en de kracht om de strijdmiddelen op adequate wijze te hanteren. Toch heeft de christenstrijder een eigen verantwoordelijkheid om via het hanteren van de gegeven wapens zijn verzet daadwerkelijk gestalte te geven. Op allerlei manieren wordt zijn persoonlijke roeping onderstreept en concreet gemaakt. Neemt hij deze verantwoordelijkheid niet of onvoldoende serieus, dan heeft dit rechtstreeks negatieve gevolgen voor de

kwaliteit van het christenleven.

Tussen de pastorale *Sitz im Leben* van een persoonlijk, geestelijk gevecht in het leven van de puriteinse vrome en de teksten waarin deze geloofsstrijd literair wordt verbeeld, ligt het ondoorzichtige terrein van de intentie van de auteurs met hun geschriften en de wijze waarop ze dit doel trachten te bereiken. In het kader van de puriteinse *practical divinity* en haar pastorale leiding hebben ze de bedoeling om de gelovigen te mobiliseren tot een daadwerkelijke spirituele confrontatie en hen duidelijk te maken hoe zij standvastig kunnen zijn, waarbij ze met name de 'weak christians' willen bemoedigen. Het gaat de puriteinse schrijvers over de geestelijke strijd er dus ten diepste om de gelovigen niet onder beheersing van de duivel te laten terechtkomen, maar de identiteit en de kwaliteit van hun christen-zijn als een leven in geloofsverbondenheid met God te bewaren. Dit willen ze op verschillende manieren bereiken. Ze waarschuwen hun lezerspubliek voor het gevaar van tegenstanders die in staat zijn de gelovigen spirituele schade toe te brengen. Hoewel ze beseffen dat geestelijke schade na de zondeval nauwelijks kan worden voorkomen, hebben ze niettemin de intentie om het risico ervan zoveel mogelijk te beperken. Dat doen ze door de geestelijke strijd indringend en beeldend onder de ogen van de christenstrijders te brengen, waarbij de slagkracht van de vijanden, met name van de duivel, sterk wordt aangezet. In de loop van de tijd wordt de potentie van Satan gaandeweg groter en dramatischer voorgesteld, waardoor het appel tot de strijd steeds sterker doorklinkt. Tegelijk plaatsen de auteurs het gevecht bij voorbaat onder Gods macht over de duivel en sterken ze de christenstrijder in het hoopvolle perspectief van zijn toekomstige overwinning, zodat hij standvastig en met vertrouwen de confrontatie kan aangaan. De teksten maken duidelijk op welke wijze de geloofsstrijd in het voordeel van de christen uitvalt. Hij zal overwinnen wanneer hij in afhankelijkheid van Gods genade de diverse waarschuwingen tegen de verleiding ter harte neemt, de hemelse wapenrusting en daarbij met name Gods beloften hanteert en in gebed voortdurend de omgang met de Eeuwige zoekt. Bovendien wil de puriteinse *practical divinity* met name de 'weak christians', die in onzekerheid verkeren over hun participatie in het heil, ervan verzekeren dat hun geestelijke strijd een teken is van Gods werk in hen en dus van de authenticiteit van hun geloof.

In het licht van deze methodologische plaatsbepaling van de besproken geschriften over het spirituele conflict binnen het kader van de puriteinse *practical divinity*, zullen we in de volgende hoofdstukken thematisch aandacht besteden aan de *dramatis personae* in de verbeelding van de geestelijke strijd: Satan, God en de gelovige; aan de notie van 'religious despair'; en komen tot een plaatsbepaling van de puriteinse spirituele strijd in vergelijking met laatmiddeleeuwse, reformatorische en post- en contrareformatorische opvattingen. Voordat we hiertoe overgaan, brengen we eerst een andere zaak voor het voetlicht: het functioneren van de bijbel in de teksten over de geestelijke strijd. De meeste publicaties die we behandelden geven als bewerkte preken een uitleg en toepassing van Schriftwoorden. Ze beogen de lezers daarmee een vorm van spirituele leiding te geven die als het ware rechtstreeks uit de bijbel opkomt.

Geestelijke strijd en bijbelgebruik

Inleiding

Uit het eerste deel van ons onderzoek is duidelijk geworden dat puriteinse auteurs in hun beschrijving van de geestelijke strijd aan de bijbel een vooraanstaande plaats geven. De gepresenteerde geschriften vormen grotendeels bewerkingen van preken, die bijbelgedeelten uitlegden via een spirituele toepassing. Bunyan bracht een eigen accent aan in een drietal publicaties, te weten een autobiografie en twee allegorieën, waarin Schriftpassages veelmeer verweven zijn met de gehele teneur van het geschrift.

In dit hoofdstuk gaan we na hoe het bijbelwoord op verschillende manieren functioneert in de beschrijving van het spirituele conflict. We doen dit aan de hand van vier auteurs, die vanuit verschillende Schriftplaatsen vier aspecten aangeven van de betekenis van het bijbelwoord. We beginnen bij Perkins, die de soteriologische en exemplarische betekenis van Christus vooral analyseert vanuit Mattheüs 4:1-11. Vervolgens richten we onze aandacht op Gouge, die Efeze 6:10-20 bespreekt en daarbij licht werpt op de appellerende betekenis van de Schrift: de gelovige wordt in verbondenheid met alle christenen opgeroepen om de vijanden met een hemelse wapenrusting te bestrijden. De derde auteur, Owen, geeft ons zicht op een apostolisch exempel: enerzijds de worsteling van Paulus met een overgebleven zondemacht, zoals in Romeinen 7:13-26 aan de orde komt, anderzijds de in Romeinen 8:13 gegarandeerde overwinning langs de route van een proces van doding. Ten slotte analyseren we Bunyans omgang met diverse bijbelteksten, zoals Johannes 6:37 en Hebreeën 12:16-17, die in zijn autobiografie het meest op de voorgrond treden, en andere die meer in de allegorieën naar voren komen.

We beginnen met een korte schets, waarin de betekenis van het Schriftwoord voor de hoorder, respectievelijk de lezer, wordt geplaatst binnen de context van de Engelse reformatie en de eigen positie van de puriteinse beweging op het terrein van bijbellezing en prediking daarbinnen.

Bijbel en prediking

De Engelse reformatie heeft ten opzichte van de meer visueel ingestelde rooms-katholieke traditie geen sterke iconografische traditie ontwikkeld, maar vooral de verspreiding van de Schrift gestimuleerd.¹ Door de publicatie van een aantal bijbeluitgaven in de Engelse taal beoogden hervormers persoonlijke lezing van

1 F. Heal, *Reformation in Britain and Ireland*, Oxford 2003, Hoofdstuk 7 (The Word Disseminated).

de bijbel te bevorderen. Toch zag men de individuele omgang met de Schrift als ontoereikend. Voor een verantwoorde uitleg en vertolking van het bijbelwoord was de kerkelijke verkondiging van grote betekenis. Deze vond plaats uit de zogenaamde *Books of homilies*, voor de eredienst samengestelde collecties preken waarin de centrale reformatorische boodschap van de rechtvaardiging door het geloof sterk doorklonk en die door de voorganger werden voorgelezen, of via een door de voorganger zelf gemaakte preek. In het laatste geval vormde de verkondiging doorgaans een veel levendiger gebeuren.²

Binnen het zich ontwikkelende Engelse protestantisme kunnen we op de genoemde terreinen van Schrift en prediking grofweg twee posities traceren. Deze worden reeds zichtbaar in de opvattingen van twee personen die beiden een sleutelrol hebben gespeeld in de verspreiding van de Schrift onder de Engelse bevolking: bijbelvertaler William Tyndale, die grote delen van de Schrift voor het eerst in de landstaal beschikbaar maakte, en aartsbisschop Thomas Cranmer, die zowel door zijn aansporing tot individuele bijbellezing als door zijn ontwerp van een protestants dienstboek, *The Book of Common Prayer*, waarin publieke Schriftlezing een vast bestanddeel vormde, de bijbel een vaste plaats wist te geven in het Engelse religieuze leven.

Uit Cranmers aandacht voor filologische aspecten van de tekst, voor het gezag van de patres en de moreel-ethische uitleg van het bijbelwoord blijkt de grote invloed van de humanist Erasmus in zijn benadering van de Schrift, die we bij diverse theologen en bisschoppen van de staatskerk na hem eveneens aantreffen. Cranmers lijn beschouwt de prediking weliswaar als relevant, maar niet als het allesbepalende element van de eredienst, aangezien de verkondiging is gepositioneerd binnen het geheel van de liturgische vormgeving. Een zeker intellectueel accent valt aan zijn omgang met de bijbel niet te ontszeggen, waarbij hij een ruime plaats geeft aan voorgeschreven homilieën. Tyndales omgang met de Schrift vertoont eveneens eigen accenten, waaruit een veel grotere invloed blijkt van Luther dan van Erasmus. Opvallend bij hem is de directe omgang met het Woord. Hoewel hij net als Cranmer aandacht heeft voor de correcte uitleg alsook voor de spiritueel-ethische leiding die van bijbelwoorden uitgaat, ligt het accent veel meer op de directe inwerking van de Schrift op de lezer, waarbij de leiding van de Geest, het geloof en de ervaring een grote rol spelen.³

Nu kunnen we Tyndale niet zonder meer als een directe voorloper van de puriteinse beweging beschouwen, ook al liggen diverse puriteinse accenten in de omgang met de Schrift in zijn lijn. In de puriteinse optiek wordt de bijbel echter

2 Zie voor de betekenis van bijbel en prediking in het vroegmoderne Engeland o.a.: J.S. Coolidge, *The Pauline Renaissance: Puritanism and the Bible*, Oxford 1970; J.R. Knot, *The Sword of the Spirit: Puritan Responses to the Bible*, Chicago 1980, 13-42; P. Collinson, 'The Coherence of the Text: How it Hangeth Together: The Bible in Reformation England', in: W.P. Stevens (ed.), *The Bible, the Reformation and the Church*, Sheffield 1995, 84-109; D. MacCulloch, *The Later Reformation in England, 1547-1603*, Basingstoke 1990 (second edition, 2001), 69-78; S. Wabuda, *Preaching during the English Reformation*, Cambridge 2002; D. Daniell, *The Bible in English: Its History and Influence*, New Haven 2003, 120vv; Heal, *Reformation in Britain and Ireland*, 255-302; A.C. Hunt, *The Art of Hearing: English Preachers and their Audiences* (te verschijnen: Cambridge 2010). Voor het bijbelonderzoek: A. Hessayon, N. Keene (eds.), *Scripture and Scholarship in Early Modern England*, Aldershot 2006.

3 Knott, *Sword of the Spirit*, 18-22.

een allesbepalende factor voor leer en leven.⁴ Terwijl men conform de nieuwe traditie van de reformatie in exegetisch opzicht steeds zoekt naar de correcte historische uitleg van de bijbeltekst en aldus het intellectuele element plaats geeft,⁵ valt er een zwaarder accent op de boodschap van de tekst en de directe inwerking daarvan op hart en leven van de christen. Dit gaat samen met een vooraanstaande plaats voor de prediking. De verkondiging wordt niet alleen de allesbepalende factor van de eredienst, maar de boodschap van de bijbeltekst wordt in het kader van 'experimental preaching' nadrukkelijk toegepast op de persoonlijke ervaring van de hoorder. Dit pneumatologische perspectief komt vooral naar voren in de afzonderlijke aandacht waarmee puriteinse auteurs de toepassing van Christus' verlossingswerk in de harten van de hoorders beschrijven, zowel in relatie tot hun bekering als hun levensheiliging.⁶

Voor een goed begrip van het bijbelgebruik in de geschriften over de geestelijke strijd is het fundamenteel te weten dat veel puriteinse publicaties in de sfeer van de *practical divinity*, waaronder de door ons onderzochte, hun oorsprong vonden in preken voor de gemeente. Deze homiletische achtergrond verklaart het sterke accent op de directe geestelijke toepassing van de diverse bijbelwoorden in het leven van de lezer alsmede de aandacht voor diens ervaring.

Perkins

In zijn postuum gepubliceerde geschrift *The Combate betweene Christ and the Devill displayed*, gebaseerd op preken over Mattheüs 4:1-11, neemt Perkins het bijbelgedeelte over de verzoeking in de woestijn als uitgangspunt voor zijn bespreking van de geestelijke strijd. Hij wisselt de uitleg van die perikoop af met ruime aandacht voor de boodschap ervan, die hij toespitst op de geestelijke ervaring van de lezer. Satan verschijnt hier ten tonele als een gevaarlijke verleider, terwijl Christus de hoofdrol vervult doordat Hij telkens de verschillende duivelse verleidingen pareert met bijbelwoorden en op deze wijze de uiteindelijke overwinning behaalt.

We kunnen de betekenis van Christus in de analyse van Perkins zowel in soteriologische als in exemplarische zin duiden. Soteriologisch heeft Christus als Verlosser van de gelovigen de strijd met Satan plaatsvervangend gevoerd en niet aan de verleiding toegegeven. Zijn overwinning als dienaar Gods symboliseert en

4 J.I. Packer, 'The Puritans as Interpreters of Scripture', in: idem, *A Quest for Godliness: The Puritan Vision of the Christian Life*, Wheaton 1990, 98. T.D. Bozeman duidt de centrale betekenis van de bijbel in het Puritanisme aan met de term *primitivism*, als 'an allegiance to Christianity's primitive era' (*To Live Ancient Lives: The Primitivist Dimension in Puritanism*, Chapel Hill 1988, 15vv).

5 L.M. Gordis, *Opening Scripture: Bible Reading and Interpretive Authority in Puritan New England*, Chicago 2003, passim. Hoewel Gordis voornamelijk op de Amerikaanse situatie ingaat, is haar analyse van Perkins' exegetische en homiletische methode van belang.

6 Zie hiervoor: C.B. van Dixhoorn, *A Puritan Theology of Preaching*, London 2005, 35-52; T.H. Park, *The Sacred Rhetoric of the Holy Spirit: A Study of Puritan Preaching in a Pneumatological Perspective*, Apeldoorn 2005, passim.

garandeert de toekomstige triomf van alle christenen, aangezien Hij als Koning in staat is zijn volgelingen te helpen:

For the first, that Christ did answer, is noted by the holy Ghost in plaine words, *And Iesus answering, said;* Whereby he would giue vs to vnderstand, that Christ Iesus our Sauour beeing in the wilderness, was not onely willing and ready to encounter with Sathan, but also able to withstand him, yea and to vanquish Satan without receiuing any foile at his hands. Which is a point of singular comfort to Gods Church and children; for was Christ Iesus able in his lowe and base estate of a seruant, beeing disaduantaged also by a desert place, and bodily hunger, was he then (I say) able to encounter with Sathan, and to ouercome him in his most violent and suttle assaults? Then how much more is he now able euen in all his members to giue Satan the foile, hauing spoiled him in his death? seeing he is aduanced to the throne of maiestie and glorie, and set at the right hand of his father, hauing a name aboue all names, giuen vnto him, at which euery knee shall bow, both of things in heauen, and in earth, and vnder the earth?⁷

Toch komt de vraag op of dit aspect de voornaamste reden vormt voor de uitvoerige bespreking van dit Schriftgedeelte. Voor Perkins vervult Christus in Mattheüs 4 voornamelijk een voorbeeldfunctie met het oog op de geloofsstrijd van christenen: '(...) wherby we may see, what the Deuill aimes at principally in his temptations against Gods children; for these his assaults against our Sauour Christ are set down for our instruction in this behalfe'.⁸ Hieronder gaan we op dit exemplarische aspect dieper in, om de plaats van dit centrale bijbelgedeelte in de analyse van het geestelijke conflict scherper in beeld krijgen.

Christus als Voorbeeld

Wat de duivel beoogt, komt vooral in de eerste verleiding naar voren. In de verzoeking waarbij Christus moet bewijzen dat Hij Gods Zoon is door stenen in brood te veranderen, ziet Perkins de satanische bedoeling om christenen niet alleen hun geloof afhandig te maken, maar speciaal het vertrouwen dat ze tot de kring van Gods kinderen behoren. Deze verleiding blijkt het sterkst in tijden van tegenspoed, omdat de verleider juist dan aanleidingen te over vindt om Gods vaderlijke zorg in twijfel te trekken. In reactie hierop dienen gelovigen stevast op zoek te gaan naar de zekerheid van hun geestelijke adoptie, om door allerlei wisselende omstandigheden heen 'true peace and comfort' te vinden.

Perkins vindt het van groot belang dat Christus de verleiding van de tegenstander effectief heeft bestreden met Schriftwoorden. Juist daarin verdient Hij navolging:

⁷ *Works of William Perkins III*, 384.

⁸ *Works of William Perkins III*, 381.

And this he did especially for our instruction: namely, that we might know, *that the written word of God*, rightly welded by the hand of faith, is the most sufficient weapon for the repelling of Satan and the vanquishing him in all his temptations; hence *Paul* calleth it: the *sword of the spirit*, because it serves not onely for our defence, but also to wound Satan, and to put him to flight.⁹

Christus' werkwijze maakt duidelijk dat kennis van de bijbel van onschatbare betekenis is in de confrontatie met Satan. De wijdverbreide nalatigheid in de verwerving van Schriftkennis onder gelovigen brengt dan ook aanzienlijke geestelijke schade met zich mee, terwijl de ijver om te groeien in de kennis van het Woord daarentegen hun weerbaarheid jegens de duivel vergroot.

We zien de betekenis van de Schrift ook in de overige verzoeken een rol spelen. Opmerkelijk genoeg brengt de duivel bij de tweede confrontatie zelf een Schriftwoord in dat lijkt te getuigen van onvoorwaardelijke hemelse bewaring te midden van de grootste gevaren, in dit geval Jezus' vrijwillige sprong van het tempeldak. Jezus' reactie met een bijbels tegenwoord brengt echter aan het licht hoe onjuist het Schriftgebruik van Satan is. Ook hier treft ons het exemplarische aspect. Gelovigen, met name voorgangers bij de Woordverkondiging, kunnen niet volstaan met een oppervlakkige kennis van de Schrift, maar dienen deze voortdurend en actief te onderzoeken.¹⁰ Uit Christus' reactie wordt duidelijk dat gelovigen aan de hand van bijbelteksten allerlei vormen van misbruik van de Schrift in ketterse opvattingen kunnen en moeten ontmaskeren.

Ook bij de derde verzoeking treedt de voorbeeldfunctie van Christus op de voorgrond. Wanneer de verleider Hem tot afgoderij tracht te brengen door het vooruitzicht van aardse macht, slaat Hij deze aanval opnieuw af met een bijbelwoord, waarin duidelijk blijkt dat alleen God aanbidding verdient. Gelovigen herkennen heel goed de verleiding om de 'true religion' op het tweede plan te zetten in ruil voor wereldse geneugten als macht, genot en rijkdom. Uit de reactie van Jezus leren ze opnieuw dat 'Scripture of it selfe is of power sufficient to vanquish the Deuill'.¹¹

Op de vraag waarom Perkins in het kader van de geestelijke strijd zo uitgebreid op Mattheüs 4:1-11 ingaat, zijn diverse antwoorden te geven. In de eerste plaats verschijnt de duivel via visualisering levensgroot aan de lezer en worden zijn woorden en daden als zeer gevaarlijke verleidingen getekend, waardoor het spirituele conflict overkomt als een gebeuren waarbij veel op het spel staat. Dit moet de lezer ervan overtuigen de geestelijke strijd te zien als onderdeel van de dagelijkse levenspraktijk. Door het element van visualisering maakt hij de confrontatie, als ware hij een ooggetuige, van zeer nabij mee en ziet hij deze uiteindelijk uitlopen op Christus' overwinning. Daardoor wordt hij opgewekt om standvastig en in vertrouwen op de uiteindelijke overwinning de strijd ook in zijn eigen bestaan te voeren. Ten tweede blijkt hoezeer de theologische positie van Christus van doorslaggevende betekenis is. In een soteriologisch kader vormt Hij

9 *Works of William Perkins III*, 384.

10 *Works of William Perkins III*, 392.

11 *Works of William Perkins III*, 402.

het vaste en hoopgevendende uitgangspunt voor de overwinning van de gelovigen, terwijl Hij via zijn voorbeeldfunctie richtinggevend is in de actuele en persoonlijke strijd van zijn volgelingen. Vooral het feit dat Hij de tegenstander met het Woord confronteert en pareert verdient navolging. Perkins onderstreept hiermee het belang van de Schrift in dubbele zin, want het verhaal van de verzoeking in de woestijn geeft door het diametraal tegenover elkaar stellen van citaten zelf aan welke fundamentele betekenis de bijbel voor gelovigen heeft. Ten derde bergt het exemplarische element een aansporende, stichtende notie in zich: zoals Christus de tegenstander tegemoet is getreden, zo dienen gelovigen dit ook te doen. Zo heeft dit Schriftgedeelte in Perkins' opvatting ook een paraenetische functie.

Gouge

In Gouges analyse van Efeze 6:10-20 in *The Whole Armour of God* komt de betekenis van de bijbel met name naar voren bij twee onderdelen van de wapenrusting die deze tekst beschrijft: het geloofsschild en het zwaard van de Geest.

Bij de bespreking van het geloofsschild benadrukt Gouge hoezeer Satans heftigste aanvallen gericht zijn tegen het geloof, aangezien deze genadegave de enige weg is voor christenen om te komen tot participatie in Gods heil. De vijand begint ermee onbekeerden op de onbereikbaarheid van het geloof te wijzen. In reactie wordt gesteld dat geen enkel mens het geloof op eigen kracht vindt, maar dat geloofsvertrouwen een geschenk is van Gods Geest. Gouge maakt hier de nauwe relatie tussen Geest, geloof en bijbel duidelijk. Hoewel het persoonlijke geloof van onmisbare betekenis is doordat men slechts via deze weg in de gaven van vergeving en vernieuwing kan delen, vertegenwoordigt het geen in zichzelf besloten waarde, want het richt zich door de innerlijke activiteit van de Geest op de Schrift, met name op de beloften van het evangelie: 'But rather let vs with all speed haue recourse to Gods promises, and to Christ Iesus, the true Heire of them, and to renew our Faith (...)'.¹²

De bijbel komt eveneens ter sprake bij de categorie 'zoekers' (*seekers*). Satan tracht deze groep af te houden van de geloofsovergave door erop te wijzen dat zondige onwaardigheid een onoverkomelijke belemmering voor hen vormt. Echter, het evangelie geeft juist aan dat Christus gekomen is voor verloren zondaren. Zelfs de duivelse suggestie dat gelovigen een onvolkomen geloofsvertrouwen hebben, contrasteert volgens Gouge niet met de bijbelse boodschap, want tal van Schriftplaatsen geven immers aan dat het geloof in deze aardse werkelijkheid nog niet volmaakt is.¹³

Rond de bespreking van het geloofsschild komt de bijbel op drie manieren naar voren. Ten eerste blijkt dat de Schrift het evangelie van vergeving en vernieuwing behelst. Vervolgens komt het Woord in geconcentreerde vorm aan de orde door Gouges aandacht voor het verzoeningswerk van Christus. Hoewel de totale bijbel als voorwerp van geloof dient, moet bij cruciale satanische aanvallen de kern van

12 *The Whole Armour of God*, 139.

13 *The Whole Armour of God*, 149-151.

het evangelie, het verlossingswerk van Christus, als effectief verdedigingswapen worden ingezet:

These Darts are onely kept off by *Faith*: for Faith alone giueth vs assurance of Gods loue: by it wee so rest and repose our selues on the fauour of God in Christ, as nothing can make vs doubt of it, or separate vs from it. (...) The only meanes to coole this scorching heat, and to assuage this burning, is the bloud of Christ: and faith onely is the meanes to apply the efficacy of Christs bloud to our soules: (...).¹⁴

Ten derde haalt Gouge diverse bijbelse personages aan om te illustreren dat Gods genade speciaal bestemd is voor zondaren, waardoor niemand wordt uitgesloten.

Rond het andere deel van de wapenrusting, het zwaard van de Geest, wordt nog duidelijker hoezeer de Schrift in de geestelijke strijd een onmisbare rol vervult. Hier valt niet zozeer het accent op het geloof, met de Schrift als geloofsvoorwerp, maar komt het Woord in directe zin als aanvalswapen ter sprake. Om het Woord effectief toe te passen in de geestelijke strijd is een spirituele attitude ten aanzien van datzelfde Woord dan ook vereist. Zo'n houding impliceert een levenslang streven naar gelovige kennis van de Schrift, die men zich alleen verwerft door het regelmatig lezen en overdenken van bijbelwoorden, via het geloof dat de bijbel het betrouwbare Woord van God is, en via het betrachten van onconditionele gehoorzaamheid.

Het is voorts opvallend dat bij de bespreking van dit onderdeel van de wapenrusting niet alleen de kern van de Schrift aandacht krijgt, maar vooral haar grote veelzijdigheid. Aangezien de verschillende tactieken van Satan de revue al zijn gepasseerd bij de bespreking van het geloofsschild, volstaat Gouge nu met de nadrukkelijke constatering dat het Woord van God als instrument van de Geest leiding kan bieden in verschillende levenssituaties en geestelijke gesteldheden:

Euery good thing whatsoeuer may bee iustified thereby: euery euill thing whatsoeuer may be disproued thereby: so as by this Sword, euery good thing which is opposed against, may bee maintained, and euery euill thing whereunto we are tempted, be repelled. There is no crosse vnder which any man lyeth, no distresse whereunto any is brought, but may bee eased and helped by Gods Word: from it may sound comfort bee fetched, by it may a man bee supported. (...) In a word, this Word of God is to the blinde, a *Light*: to them that wander, a *Guide*: to them that are in distresse, a *Comfort*: to them that doubt, a *Counsellor*: to the vnlearned, a *Teacher*: And what is it not? It is all things to all men.¹⁵

Als we proberen aan te geven waarom het Schriftgedeelte Efeze 6:10-20 voor Gouge en diverse andere puriteinse auteurs voorwerp van kerkelijke verkondiging en literaire toepassing in de geestelijke strijd is geweest, springt een aantal redenen in het oog. Ten eerste komen ook in deze bijbelpassage de spirituele vij-

14 *The Whole Armour of God*, 137.

15 *The Whole Armour of God*, 157-158.

anden, de ‘geestelijke boosheden in de lucht’, als geduchte tegenstanders naar voren, wat de noodzaak duidelijk maakt van daadwerkelijke geloofsstrijd. Verder wordt de apostolische paraenese vooral thematisch overgenomen en uitgewerkt, waardoor het appel op de lezer in *The Whole Armour of God* sterk wordt aangezet. Wanneer Gouge uitgebreid de hemelse wapenrusting bespreekt, waarbij hij vooral aandacht geeft aan het geloofsschild en het zwaard van de Geest, onderstreept dat het belang van de toe-eigening van Schriftwoorden door gelovigen, toegespitst op de heilsbeloften. In de derde plaats valt te wijzen op het visuele aspect van de bijbelpassage, wat vooral naar voren komt in de metafoor van de soldaat en zijn wapenrusting. Dit beeld brengt vooral de noodzaak van het geestelijke verzet dichterbij de lezer, maar maakt tevens duidelijk dat de overwinning binnen handbereik ligt, aangezien de wapenrusting van hemelse makelij is en dus de kracht van God weerspiegelt. Als de christenstrijder dit allemaal heeft ‘gezien’, zal hij zich gedrongen voelen ook zelf de wapenrusting aan te doen en kan hij het concrete gevecht met vertrouwen aangaan.

Owen

Owen heeft twee geschriften over de geestelijke strijd geschreven, gebaseerd op afzonderlijke bijbelgedeelten. Het eerste werk, *Of the Mortification of Sin in Believers* (1656), heeft Romeinen 8:13 als uitgangspunt, terwijl *The Nature, Power, Deceit, and Prevalency of the Reminders of Indwelling Sin in Believers* (1667) een uitleg vormt van Romeinen 7:21. Beide werken hebben een homiletische achtergrond, wat blijkt uit zeer uitgebreide toepassingen op het interne geloofsleven die op de uitleg volgen.

Owen beschouwt de geestelijke worsteling in Romeinen 7:13-26 als onderdeel van Paulus’ confessie als gelovige apostel en voert deze Schriftpassage op als bewijs dat de geloofsstrijd het christenleven kenmerkt. De vijand, het ‘vlees’, komt niet van buitenaf, zoals de duivel, maar bevindt zich in het innerlijk van de gelovige en is derhalve extra gevaarlijk. Hoewel van principiële betekenis is dat de apostel als gelovige het verlangen kent om God te dienen, brengt de dynamiek tussen wet en vlees hem geestelijk in het nauw. Daarbij treft niet de wet maar het vlees blaam, want dit vindt kennelijk in Gods gebod aanleiding om te zondigen. Via de analyse van Romeinen 8:13 krijgen we zicht op het middel om de zonde te bestrijden en op de verhouding tussen genade en verantwoordelijkheid.

In zijn geschrift over Romeinen 7:21 gaat het Owen allereerst om de herkenning van een authentieke ervaring van geestelijke strijd: reeds de apostel Paulus kende al haar reële werking. Zo kan hij aangeven dat het christenleven vanaf het begin van de christelijke openbaring gekenmerkt is geweest door een felle strijd met interne zondige begeerten. Owen heeft daarbij de tweevoudige intentie om het gevaar van de zonde indringend onder de aandacht van de lezer te brengen en hem tegelijkertijd ervan te doordringen dat een levenslange strijd met de door God gegeven middelen noodzakelijk is om te overwinnen.

Owens wedergeboorteleer, die we in hoofdstuk 5 analyseerden, maakte al dui-

delijk dat de gelovige mens door de genade van God een vernieuwde existentie heeft gekregen, en daarmee uitzicht op de toekomstige heerlijkheid. Niettemin blijft de zonde nog steeds present en kan dus schade toebrengen aan het geloofsleven. In zijn bespreking van Romeinen 7:21 schetst de auteur dan ook uitvoerig hoe de inwonende zonde in staat is om bij gelovigen terugval in het geestelijke leven teweeg te brengen, wat niet alleen te maken heeft met subtiële tactieken van het interne kwaad maar ook met het gebrek aan oppositie bij de christenstrijder.¹⁶ Van een gezond christenleven kan immers pas sprake zijn, wanneer een leven in toewijding aan God gepaard gaat met continu verzet tegen de vele ondermijnende activiteiten van de zonde. Owen geeft aan dat beide kanten van het geloofsleven doorgaans onvoldoende functioneren:

Besides, believers have *innumerable obligations* upon them, from the love, the command of God, to grow in grace, to press forward towards perfection (...). It is the burden, the trouble of their souls, that they do not so do, that they are not more holy, more zealous, useful, fruitful; they desire it above life itself. They know it is their duty to watch against this enemy, to fight against it, to pray against it; and so they do. They more desire his destruction than the enjoyment of all this world and all that it can afford. And yet, notwithstanding all this, such is the subtlety, and fraud, and violence, and fury, and urgency, and importunity of this adversary, that it frequently prevails to bring them into the woful condition mentioned.¹⁷

In de context van de strijd met de inwonende zonde wil Owens geschrift uit 1667 dan ook niet alleen herkenning bij de lezer oproepen, maar hem tevens opwekken tot onophoudelijke waakzaamheid en weerbaarheid.

In het andere geschrift, *Of the Mortification of Sin in Believers*, gaat Owen nader in op de praktijk van de geestelijke strijd. Vanuit Romeinen 8:13 wordt belicht dat het spirituele gevecht onder leiding van de Geest staat en dus in het perspectief van de toekomstige verlossing. Niettemin wordt deze uiteindelijke triomf alleen werkelijkheid wanneer de gelovige zijn roeping ter harte neemt om de tegenstander, het vlees, continu te bestrijden. Owen ziet in deze Schriftplaats hoe Gods genade en de verantwoordelijkheid van de gelovige nauw met elkaar samenhangen. Het proces om deze zonde zowel bij de wortel als in haar concrete verschijningsvormen uit te roeien, is een door de Geest gedirigeerd, effectief gebeuren. De verantwoordelijkheid van de gelovige blijkt evenzeer van belang, aangezien de Geest hem van binnenuit activeert en de benodigde genadegaven verleent, terwijl zijn nalatigheid weer schadelijke gevolgen heeft voor de kwaliteit van het geloofsleven:

The contest is for our lives and souls. Not to be daily employing the Spirit and new nature for the mortifying of sin, is to neglect that excellent succour which God hath given us against our greatest enemy. If we neglect to make use of what we have received, God may justly hold his hand from giving us more. His graces, as well as his

16 *Works of John Owen* VI, 188-250.

17 *Works of John Owen* VI, 288-289.

gifts, are bestowed on us to use, exercise, and trade with. Not to be daily mortifying sin, is to sin against the goodness, kindness, wisdom, grace, and love of God, who hath furnished us with a principle of doing it.¹⁸

Opmerkelijk is vooral Owens nadruk op de concrete praktijk van verzet tegen de zonde. Niettegenstaande de heilshistorische mortificatie van de zonde door het verlossingswerk van Christus, en een even principiële heilsordelijke afsterving ervan bij de persoonlijke bekering door berouw en de gave van een nieuwe, geestelijke habitus, blijft een actieve en dagelijkse praktijk van 'mortifying of sin' onmisbaar.

Owens analyse van de spirituele strijd vanuit de twee genoemde passages uit de Romeinenbrief bepaalt de lezer bij het gevaar van de inwonende zonde, bij zijn verantwoordelijkheid om de geestelijke confrontatie uiterst serieus te nemen en bij de intensiteit ervan. Tevens wekt Owen de christenstrijder op om de vijand in afhankelijkheid van de hemel te weerstaan, geeft hij concreet leiding aan de praktijk van deze strijd en biedt hij daarmee uitzicht op de definitieve overwinning. Opmerkelijk hierbij is dat hij passages uit de Romeinenbrief waarin de heilshistorische verankering van de gelovige in de dood en opstanding van Christus en de daarmee verbonden principiële bevrijding van de zonde naar voren komen - we denken aan gedeelten uit de hoofdstukken 6 en 7 -, minder aandacht geeft. Deze hermeneutische keuze laat onverlet dat Owen het raamwerk waarbinnen het christenleven door de apostel is ingebed wel heeft verdisconteerd, met name in zijn ontvouwing van de wedergeboorte. Maar zij maakt vooral duidelijk hoe hij de actuele realiteit van de geestelijke strijd en de apostolische roep ertoe indringend onder de aandacht van zijn lezers wil brengen.

Bunyan

Bij de publicaties van Bunyan waarin de geestelijke strijd aan de orde komt lijkt de Schrift in twee opzichten op eigen wijze te functioneren. Ten eerste neemt in *Grace Abounding to the Chief of Sinners*, *The Pilgrim's Progress, part one*, en *The Holy War* de menselijke ervaring waarop het bijbelwoord inspeelt en die het vervolgens op zijn beurt ook weer oproept een belangrijke plaats in.¹⁹ Opvallend maar eigen aan Bunyans verbeeldingskracht is ten tweede dat in zijn autobiografie en in de beide allegorieën tal van Schriftwoorden op zeer directe wijze aan de orde komen, zelfs vrij plotseling, willekeurig verspreid en dikwijls losgeweekt uit de bijbels-historische context.²⁰ Op deze wijze zijn Bunyans geschriften het meest direct verweven met de bijbelwoorden zelf.

18 *Works of John Owen* VI, 13.

19 Knott, *Sword of the Spirit*, 131-165.

20 Voor de directe, plotselinge verschijning van Schriftwoorden: B.P. Stranahan, 'Bunyan's Special Talent: Biblical Texts as 'Events' in *Grace Abounding* and *The Pilgrim's Progress*', *English Literary Renaissance* 11, (1981), 329-343; voor de losweking van teksten uit de context: G. Ward, 'To Be a Reader: Bunyan's Struggle with the Language of Scripture in *Grace Abounding to the Chief of Sinners*', *Journal of Literature and Theology* 4, (1990), 32. Ward meent dat Bunyans geestelijke worsteling met bijbelpassages doorgaans begint met deze losmaking.

Grace Abounding

De ervaring met Schriftwoorden is in *Grace Abounding* toegespitst op Hebreeën 12:16-17 en Johannes 6:37 en staat in het kader van de geloofsovergave respectievelijk de geloofszekerheid. Het blijkt dat Bunyan geruime tijd met beide passages worstelt en satanische verleiding ontwaart in een verkeerd verstaan ervan. Steeds komt de duivelse verzoeking naar hem toe 'to sell and part with Christ'. Dit alles mondt uit in een identificatie met Ezau,²¹ die volgens de auteur van Hebreeënbrief tot de onvergeeflijke zonde van geloofsafval kwam, waarna hij door God werd verworpen:

And withal, that Scripture did seize upon my Soul, *Or profane person, as Esau, who for one morsel of meat sold his Birth-right; for you know how that afterwards when he would have inherited the blessing, he was rejected, for he found no place of repentance, though he sought it carefully with tears*, Hebr. 12. 16,17. (...) But chiefly by the aforementioned Scripture, concerning *Esau's* selling of his Birth-right; for that Scripture would lie all day long, all the week long; yea, all the year long in my mind, and hold me down, so that I could by no means lift up my self; for when I would strive to turn me to this Scripture, or that for relief, still that Sentence would be sounding in me, *For ye know, how that afterward, when he would have inherited the blessing he found no place of repentance, though he sought it carefully with tears*.²²

Dit bijbelgedeelte brengt de auteur tot de rand van de wanhoop. Ezau's tragiek komt beeldend naar voren in de emotionele zoektocht naar genade en de uiteindelijke hemelse verwerping.

Gaandeweg wordt echter duidelijk dat de zonde van de hoofdpersoon niet op hetzelfde niveau staat als die van Ezau, al breekt dit besef niet direct door. Diverse Schriftgedeelten geven hem de bevrijdende ervaring dat hij bij Christus welkom is, waaronder vooral Johannes 6:37 ('And him that cometh to me I will in no wise cast out'). Het besef dat het evangelie een *pro me*-karakter draagt dringt geleidelijk tot Bunyan door en hij komt tot het inzicht dat de spirituele toestand van Ezau in Hebreeën 12 wezenlijk verschilt van de zijne. De verlossing van angst kan daardoor samenvallen met een doorbraak van de zekerheid van participatie aan Christus.²³

We kunnen Bunyans autobiografie wellicht het beste beschouwen als een verslag van de ontwikkeling van zijn eigen bijbelse lectuur en het effect daarvan tijdens zijn bekering. Het lijkt erop alsof de eerdergenoemde exemplarische functie van de Schrift in Bunyan een eigen ervaringsdimensie aanneemt, zonder dat er daarmee sprake is van een één op één relatie tussen tekst en achterliggende werkelijkheid. Want niet de kennis van Bunyans eigen ervaring, maar de duiding van

21 Stranahan wijst erop dat Bunyan zich vaak direct identificeert met bijbelteksten, in de zin dat zijn leven getuigt van de waarheid ervan ('Bunyan's Special Talent', 332). Dit krijgt dan een toespitsing in de vereenzelviging met diverse bijbelse personages, onder wie Ezau. Ook op dit punt zien we dus Bunyans directe omgang met de Schrift en de voorname plaats van zijn ervaring daarin.

22 *Grace Abounding*, 43-44.

23 *Grace Abounding*, 69.

de bijbelse boodschap is de sleutel om zijn geschrift op de juiste wijze te verstaan, waarbij diverse levendig en beeldend beschreven geestelijke ervaringen geclusterd rond diverse Schriftgedeelten een grote plaats innemen. Een verkeerd verstaan van teksten uit de Hebreeënbrieff die wijzen op de mogelijkheid dat afvalligen geen toegang meer hebben tot God, zal onder duivelse invloed gemakkelijk tot geestelijke wanhoop leiden. Andere gedeelten onderstrepen het *pro me*-karakter van het evangelie en brengen een bevrijdende ervaring teweeg, hoezeer de tegenstander de betekenis ervan ook poogt om te buigen. De bijbel kan dus pas effectief zijn in de geestelijke strijd, zo betoogt Bunyan, wanneer men deze op de juiste wijze verstaat. Dit gebeurt onder meer door duistere passages te interpreteren in het licht van heldere: Hebreeën 12:16-17 en andere gedeelten uit deze brief worden duidelijk in het licht van Johannes 6:37.

Pilgrim's Progress, part one

The Pilgrim's Progress is op allerlei manieren met de Schrift verweven, wat vooral naar voren komt in de marge van de tekst, waar aantekeningen dikwijls verwijzingen naar bijbelpassages vormen,²⁴ maar wat ook blijkt uit directe Schriftcitaten of bijbelse zinsneden in de tekst. Bovendien kunnen we diverse plaatsen, gebeurtenissen en personages niet verstaan zonder uitgebreide kennis van bijbelse figuren en verhalen.

De hoofdpersoon blijkt naast pelgrim ook strijder te zijn. In *Palace Beautiful* krijgt hij namelijk een wapenrusting aangemeten met het oog op toekomstige gevaren. Omdat de onderdelen van de uitrusting identiek zijn met de beschrijving in Efeze 6:10-20, ligt een directe reminiscentie aan dit Schriftgedeelte voor de hand. We mogen dan ook aannemen dat Bunyan het beeld van de christen als strijder aan zijn lectuur van de bijbel heeft ontleend, met name van Efeze 6, al kunnen laatmiddeleeuwse en vroegmoderne Engelse literaire geschriften, waarin de hoofdpersoon als strijder optreedt, eveneens een rol hebben gespeeld.²⁵

In de confrontatie met *Apollyon*, die de figuur van Satan personifieert, blijkt de wapenrusting van beslissende betekenis te zijn. Terwijl *Christian* met het schild duivelse pijlen afweert, lukt het hem na een zware strijd om zijn tegenstander op de vlucht te jagen. In het licht van Efeze 6 wijst het zwaard op het Woord van God, als het beslissende instrument om satanische aanvallen te pareren. De relatie met dit Schriftgedeelte wordt expliciet, wanneer de route van de hoofdpersoon door de *Valley of the Shadow of Death* voert:

About the midst of this Valley, I perceived the mouth of Hell to be, and it stood also hard by the way side: Now thought *Christian*, what shall I do? And ever and anon the flame and smoke would come out in such abundance, with sparks and

24 Voor een bespreking hiervan: M. Hancock, *The Key in the Window: Marginal Notes in Bunyan's Narratives*, Vancouver 2000, 51vv.

25 Zie voor de literaire traditie: N. Shrimpton, 'Bunyan's Military Metaphor', in: V. Newey (ed.), *The Pilgrim's Progress: Critical and Historical Views*, Liverpool 1980, 205-225.

hideous noises, (things that cared not for *Christians* Sword, as did *Apollyon* before) that he was forced to put up his Sword, and betake himself to another weapon called *All-prayer*: so he cried in my hearing, *O Lord I beseech thee deliver my soul*.²⁶

In de doodsvallei komt het helse gevaar zo levensgroot naar voren dat het zwaard geen doeltreffend wapen meer is. *Christian* houdt als strijdmiddel alleen *All-prayer* over, wat volgens een kanttekening verwijst naar Efeze 6:18, waar de voorstelling van de wapenrusting afsluit met de oproep tot gebed. Bunyan vat *All-prayer* op als een persoonlijk smeekgebed, waarin de diepe afhankelijkheid van God tot uiting komt. Het bijbelhoofdstuk Efeze 6 komt zodoende op enkele centrale momenten van *The Pilgrim's Progress* naar voren. Het blijkt een krachtbron te zijn in de strijd met Satan.

De passage waarin *Christian* en *Hopeful* terechtkomen in *Doubting-Castle* geeft een nog scherper inzicht in de betekenis van de Schrift. Wanneer de reus aan-geeft dat hij beide reizigers zal doden, zijn ze de wanhoop nabij. Ze bidden onop-houdelijk en vinden verrassend verlossing:

Now a little before it was day, good *Christian*, as one half amazed, brake out in this passionate speech, *What a fool, quoth he, am I, thus to lie in a stinking Dungeon, when I may as well walk at liberty? I have a Key in my bosom, called Promise, that will, (I am perwaded) open any Lock in Doubting-Castle. Then said Hopeful, That's good news; good Brother pluck it out of thy bosom, and try: Then Christian pul- led it out of his bosom, and began to try at the Dungeon door, whose bolt (as he turned the Key) gave back, and the door flew open with ease, and Christian and Hopeful both came out*.²⁷

De sleutel die *Christian* bij zich draagt stelt Gods belofte voor, die Bunyan niet beperkt tot de sleuteltekst in *Grace Abounding*, Johannes 6:37, maar uitstrekt over de totale bijbel. De passage van *Doubting-Castle* geeft aan dat de Schrift als belofte een krachtig middel vormt om de geestelijke wanhoop te bestrijden, wanneer zij op directe wijze de ervaringswereld van de gelovige binnenkomt en hem het bevrijdende zicht op het heil biedt. Er zijn echter ook perioden waarin de bijbel als beloftewoord geen directe troost meer geeft, zoals de passage van de doodsvallei duidelijk maakt. Dan blijft alleen het persoonlijke gebed om redding over. Niettemin vormt de bijbel een machtig zwaard en dienen zijn beloften als middelen om satanische aanvallen tot spirituele vertwijfeling te pareren.

Holy War

De plaats van de Schrift komt ook in *The Holy War*, in zijn geheel gewijd aan de geestelijke strijd, naar voren, vooral in de kanttekeningen. Twee opmerkelijke voorbeelden zijn Romeinen 8:13 en Romeinen 7:13-26, bijbelpassages waaraan

²⁶ *Pilgrim's Progress*, 63.

²⁷ *Pilgrim's Progress*, 118.

Owen afzonderlijke geschriften had gewijd. Het eerste bijbelwoord komt enkele keren naar voren nadat de overwinning op *Diabolus* en zijn handlangers, de *Diabolonians*, is behaald. Men kan echter pas spreken van een werkelijke triomf, wanneer deze medestanders van de duivel zijn terechtgesteld. Dit is de taak van de inwoners van *Mansoul*:

Now before this time the day was come in which the Prisoners in *Mansoul* were to be Executed: so they were brought to the Cross, and that by *Mansoul*, in most solemn manner: for the Prince said that this should be done by the hand of the Town of *Mansoul*, that I may see, saith he, the forwardness of my now redeemed *Mansoul* to keep my word, and to do my commandments; and that I may bless *Mansoul* in doing *this* deed.²⁸

Omdat de ter dood veroordeelden zich verzetten, kunnen de inwoners deze opdracht onmogelijk uitvoeren zonder de assistentie van de *Secretary*, de vertegenwoordiger van *Emanuel* in *Mansoul*:

Now the great *Shaddai* had a *Secretary* in the Town, and he was a great lover of the men of *Mansoul*, and he was at the place of Execution also; so he hearing the men of *Mansoul* cry out against the struglings and unruliness of the Prisoners, rose up from his place, and came and put his hands upon the hands of the men of *Mansoul*. So they crucified the *Diabolonians* that had been a plague, a grief, and an offence to the Town of *Mansoul*.²⁹

Opnieuw komt hier de tweeledigheid van Gods genade en de gelovige verantwoordelijkheid sterk naar voren. Het doden van de zonde behoort bij de verantwoordelijkheid van de christenmens, maar staat onder regie van Gods Geest. De gelovige dient de doding van het kwaad dan ook in afhankelijkheid van de Geest ter hand te nemen. Het verklarende bijbelwoord in de marge vormt weer een aansporing om de spirituele weerstand in praktijk te brengen, zoals in het beeldverhaal aanschouwelijk wordt gemaakt.

De aanvankelijke overwinning van *Emanuel* op de stad is echter niet definitief en het lukt *Diabolus* en zijn medestanders om de stad te heroveren. Toch is deze herovering geen complete triomf, want vanwege verborgen verzet blijkt het onmogelijk om de centrale burcht in te nemen. Bunyan verwijst hier in een kanttekening naar de tweede Schriftplaats, Romeinen 7:13-26, waar Paulus ondanks zijn worsteling met de zonde getuigt van zijn vernieuwde existentie.³⁰ Waar Owen deze passage ter sprake bracht om aan te geven dat de gelovige zich geconfronteerd weet met een existentiële zondige habitus, die het kwaad gevaarlijk kan laten oprukken, verwerkt Bunyan dit bijbelgedeelte op eigen wijze. Ondanks de vernieuwing van de wedergeboorte dient de gelovige een levenslange geestelijke strijd te voeren. Gebeurt dit echter, dan is een florerend geloofsleven gegaran-

28 *Holy War*, 134.

29 *Holy War*, 135.

30 *Holy War*, 206.

deerd. In *The Holy War* roept de verwijzing naar Romeinen 7 dan ook in dubbel opzicht herkenning op. Enerzijds kan de existentiële zondige habitus aanzienlijke invloed uitoefenen en de geestelijke strijd zeer heftig maken, anderzijds laat zelfs een spirituele verslapping de principiële, op God en tegen de zonde gerichte positie van de gelovige ziel onverlet. De stad is immers tegen haar wil meegevoerd in de slavernij. Hoewel ze tijdelijk is gevallen voor de verleiding van de tegenstander, staat ze principieel aan de kant van *Emanuel*, wat blijkt uit haar verafschuwing van de vijanden:

But *Diabolus* and his outlandish men were not at peace in *Mansoul*, for they were not there entertained as were the Captains and the forces of *Emanuel*; (...). They, poor hearts, had rather have had their room than their company, but they were at present their *Captives*, and their *Captives* for the present they were forced to be. But, I say, they discountenanced them as much as they were able, and shewed them all the dislike that they could.³¹

Terwijl Romeinen 7 voor Owen als bijbels bewijs fungeert dat het kwaad in de christenmens een reële macht vormt en tegelijk een appel is om de strijd hiertegen consciëntieus ter hand te nemen, duidt ditzelfde Schriftgedeelte voor Bunyan uiteindelijk aan dat een periodiek door de zonde belaagde en gekwelde gelovige principieel aan de kant van God staat. Voor beide auteurs loopt het bijbelwoord echter onmiskenbaar uit op de erkenning dat spirituele weerstand van groot belang is.

Evaluatie

1. De besproken puriteinse geschriften halen in de keuze van Schriftplaatsen voornamelijk gedeelten uit het Nieuwe Testament naar voren, waarbij passages uit het paulijnse corpus verhoudingsgewijs frequent aan de orde komen. Wat van vroegmoderne Engelse theologen en predikers in het algemeen is gezegd, geldt in het bijzonder voor puriteinse schrijvers: men kan in de analyse van diverse theologische en spirituele kwesties spreken van een 'Pauline renaissance'.³²

Opvallend is daarbij dat de diverse puriteinse auteurs steeds grote aandacht hebben voor de exegetische kant van het Schriftgedeelte, maar tegelijk de intentie hebben om de boodschap al snel te transponeren naar het eigen leven, te weten de spirituele positie en de persoonlijke ervaring van de lezer. Dit hoeft ons niet te verbazen, want het merendeel van de publicaties over de geestelijke strijd vindt zijn oorsprong in preken voor de gemeente, waarin retorische en spirituele aspecten vanaf het begin een belangrijke rol spelen. De puriteinse geschriften vormen een literaire toespitsing en voortzetting van deze homiletische traditie en we moeten hun bijbelgebruik dan ook in het ver-

31 *Holy War*, 205-206.

32 Coolidge, *Pauline Renaissance in England*.

lengde daarvan interpreteren. We zien dit vooral bij Bunyan, die via zijn grote verbeeldingskracht bijbelwoorden op eigen wijze direct bij de hoofdpersonen van zijn geschriften brengt (inclusief bij zichzelf, als hoofdpersoon van zijn autobiografische tekst) en via hen bij de beoogde lezers.

2. Aangaande de portee van deze homiletische traditie volgen we de lezing van Coolidge, die de keuze van spirituele auteurs voor met name gedeelten uit het paulijnse corpus vooral verklaart vanuit de drang tot 'edification', dat wil zeggen de spirituele opwekking en opbouw van kerk, gemeente en gelovige;³³ dat was immers een belangrijk oogmerk van de puriteinse *practical divinity*. Daarbij lijken de puriteinse auteurs in hun geschriften vooral die bijbelgedeelten te hebben uitgekozen die de lezer confronteren met de tegenstanders van de christen, om hem zo in zijn geloofsstrijd tot grotere geestelijke mobilisatie en bewapening te manen. Via de functionele inzet van met name de twee centrale gedeelten over de geestelijke strijd, Mattheüs 4:1-11 en Efeze 6:10-20, doen zij een indringend appel op de verantwoordelijkheid van de lezer, om zijn eigen tegenstanders in afhankelijkheid van de hemel ook actief met het bijbelwoord te bestrijden. Tijdens de woestijnverzoeking pareerde Christus immers op exemplarische wijze de verleider driemaal met Schriftwoorden, terwijl bij de geestelijke wapenrusting de aandacht vooral uitgaat naar het geloofsschild en het zwaard van de Geest als effectieve strijdmiddelen tegen satanische intriges. De inhoudelijke betekenis van het Schriftwoord komt vooral naar voren in de heilsbeloften. Hoewel het belang van en de oproep tot een geestelijke confrontatie in het heden van het christenleven een zwaar accent krijgt, staan zowel de principiële heilshistorische overwinning van Christus op de vijanden als de eschatologische uitkomst van de strijd bij alle auteurs tevoren vast. Vanuit dit eindperspectief van de overwinning beogen de teksten de lezer te bewapenen, standvastig te maken en te bemoedigen voor zijn daadwerkelijke strijd.

Hiermee kreeg de Schrift in puriteinse optiek steeds meer een eigen functie. Terwijl de bijbel in de Engelse hervorming vooral de proclamerend-profetische stem van de heilsverkondiging van vergeving en vernieuwing in Christus weergaf, diende deze gaandeweg steeds meer als een devotionele gids of geestelijke catalogus vol met nuttige opwekkingen, waarschuwingen, bemoedigingen en exemplarische voorbeelden voor de christenstrijder. Dit onderscheid is echter eerder gradueel dan principieel te noemen, mede omdat homiletiek en opwekkingsliteratuur in elkaars verlengde liggen. Ook later bleef de heilsverkondiging van de Schrift dus een centrale plaats behouden. Niettemin verschoof in het bijbelgebruik het accent van de prediking van het rechtvaardigende evangelie naar de paraenese en de praktisch-pastorale begeleiding van de gelovige.³⁴

3. Van significant belang voor de effectiviteit van de puriteinse teksten is de keuze voor bijbelgedeelten die de geestelijke strijd visualiseren. In Mattheüs

³³ Coolidge, *Pauline Renaissance in England*, 23-55.

³⁴ P.F. Jensen, *The Life of Faith in the Teaching of Elizabethan Protestants*, dissertatie Univeriteit Oxford, 1979, 229vv.

4 en Efeze 6 worden de strijders en de strijd verbeeld, terwijl Romeinen 7:21 de confrontatie via de worsteling van de apostel eveneens zichtbaar maakt. Het lijkt erop dat de auteurs juist deze gedeelten hebben geselecteerd, omdat de daarin vervatte beeldende taal het gewicht van het spirituele gevecht sterker naar voren doet komen dan in andere Schriftpassages. Enerzijds komen de vijanden dreigender op de lezer af, waardoor de noodzaak van geestelijke mobilisatie en krachtig verzet des te dringender wordt. Anderzijds wordt de triomf van de genade in de gestalte van Christus en de kwaliteit van de geestelijke wapenrusting geruststellend dichtbij gebracht. Via zulke visuele gedeelten kon men de lezer als het ware direct deelgenoot maken van een gebeuren dat onder spirituele hervormers, die binnen de context van de puriteinse *practical divinity* immers ook de rol van troosters hadden, volop in de belangstelling stond. De intentie was om de christenstrijder op deze wijze te trainen voor het daadwerkelijke gevecht in zijn eigen leven.

Het belang van dit visuele aspect kunnen we wellicht beter begrijpen als we de geschriften over het geloofsconflict beschouwen als de literaire continuering van een voornamelijk auditieve homiletische traditie. Aan het begin van dit hoofdstuk hebben we al aangegeven dat het Woord in de Engelse reformatie een centrale plaats innam, wat tot uiting kwam in het accent op bijbelvertaling, Schriftuitleg en prediking. In de puriteinse *practical divinity* kreeg de rechtstreekse uitleg en vertolking van het bijbelwoord in de prediking steeds grotere nadruk, wat vervolgens leidde tot de neerslag daarvan in vele spirituele geschriften. De meeste auteurs poogden via de directheid van de preektechniek de bijbelgedeelten over de geestelijke strijd van toepassing te maken op het eigen leven van de gelovige. In het kader van een dergelijke directe benadering koos men regelmatig voor visuele Schriftgedeelten en bijbelse beelden. De 'religious imagination' werd gevoed door beelden uit de Schrift (*verbal imaging*), die dienden als 'image-makers for the mind'. Deze methode kon men met een zekere vrijheid ter hand nemen en gedetailleerd, zoals Bunyans opmerkelijke gebruik van allegorie duidelijk maakt. De puriteinen schiepen zodoende een eigen iconografische traditie, waarbij de Schrift als bron en als grens diende.³⁵ De verhouding woord-beeld komt in puriteinse kring dan wel genuanceerd te liggen. Weliswaar stelden puriteinse auteurs het woord centraal en wezen daarom de rooms-katholieke nadruk op uiterlijke beelden af, maar ze werkten een spiritueel thema als de geestelijke strijd visueel uit en gebruikten bijbelse beelden, tot de verbeelding sprekende voorbeelden uit het dagelijkse leven en, in het geval van Bunyan, de stijlform van de allegorie.

35 Zie voor deze eigen iconografische traditie vooral: S. Hardman Moore, 'For the Mind's Eye Only: Puritans, Images and "the Golden Mines of Scripture"', *Scottish Journal of Theology* 59, (2006), 281-296. Zij stelt dat de belangstelling voor typologie bijdroeg aan de ontwikkeling van de protestantse verbeelding, terwijl vooral de concordantie als hulpmiddel diende om de bijbelse beelden op het spoor te komen. Het op deze wijze vertrouwd maken met de bijbel had volgens haar een duidelijk doel: 'Turning the verbal images of scripture into mental pictures was a crucial element in protestant efforts to win people over to a new religious culture' (296). Van belang is ook: W.A. Dyrness, *Reformed Theology and Visual Culture: The Protestant Imagination from Calvin to Edwards*, Cambridge 2004, 90-186.

4. Met de veelal homiletische achtergrond van de geschriften over de geestelijke strijd verbinden we ook hun piëtistische trekken. We denken daarbij met name aan de persoonlijke, ervaringsgerichte toespitsing van bijbelwoorden, al wordt deze doorgaans voorafgegaan door exegese en doctrinaire analyse. Toch krijgt de ervaring, in het kader van de paraenese met haar sterke pastoraal-psychologische toespitsing, een opvallend accent. Steeds rijst de vraag welke actuele betekenis de besproken en uitgelegde woorden hebben voor de gelovige ziel in haar strijd en aanvechting. Het sterkst ontdekken we dit ervaringsaccent bij Bunyan, al moeten we niet te snel tot autobiografische identificatie van zijn exegeses overgaan. Gestuurd door zijn verbeeldingskracht komen hem in *Grace Abounding* plotseling diverse bijbelpassages voor de geest, terwijl in de allegorieën allerlei Schriftpassages weliswaar soms indirect - via kanttekeningen en bijbelse zinswendingen in de tekst - maar toch ook op zeer directe wijze een plaats krijgen.

Puriteinse auteurs hadden op deze manier voldoende Schriftgedeelten bij de hand om de spirituele confrontatie aan de orde te stellen en via een genuanceerd netwerk van interpretatie en toepassing met name leiding te geven aan het geloofsleven van spiritueel georiënteerde lezers. Hoe onze auteurs de verschillende partijen in deze strijd aan de orde stellen, zal in de volgende hoofdstukken worden besproken.

Geestelijke strijd: de vijanden

Inleiding

Na de methodologische analyse van de geselecteerde puriteinse geschriften over de geestelijke strijd en de evaluatie van de daarin gehanteerde benadering van de bijbel, geven we in dit hoofdstuk een nadere analyse van de puriteinse voorstelling van de geestelijke strijd.

We behandelen allereerst het drietal vijanden dat we steeds tegenkwamen bij de puriteinse *practical divines*: Satan, wereld en vlees. We zullen de belangrijkste kenmerken van Satans persoon en activiteiten nader in kaart brengen aan de hand van de vraag naar zijn herkomst en aard bij Perkins en Downname, naar zijn werktijd bij Downname, Gurnall en Ambrose en naar zijn methodiek bij Perkins en Brooks. Bij de behandeling van de laatste vraag, vooral bij Perkins en Brooks, zal blijken dat hier ten diepste de godsvoorstelling in het geding is. Satans activiteiten raken vooral de categorie van zwakke christenen, zoals Perkins, Downname en Gilpin illustreren. Bij Gilpin en Bunyan ten slotte gaan we in op de levendige manier waarop zij Satans toenemende macht beschrijven.

Analyse van de tweede vijand, de wereld, is met name gebaseerd op Downname en Bunyan. De eerstgenoemde gaat in zijn volumineuze boek over de geestelijke strijd het meest uitgebreid in op de wereld als locus van innerlijke spirituele verleiding. Bunyan is gekozen, omdat hij de contemporaine wereld vooral naar haar uiterlijk-repressieve kant bespreekt. Aangezien Owen het meest uitgebreid is ingegaan op de plaats van het vlees, zullen we ons daarvoor vooral op hem concentreren.

Ten slotte belichten we het samenspel tussen de drie tegenstanders bij verschillende auteurs. We beginnen steeds met een korte historische en, waar nodig, een historiografische schets van wat eerder onderzoek aan het licht heeft gebracht. Na de bespreking van elke vijand maken we kort de balans op.

Satan

Hoewel Engelse hervormers een einde maakten aan diverse rooms-katholieke geloofsopvattingen en devotionele praktijken, zoals de verdienstelijkheid van goede werken, het vagevuur, het gebed voor de doden en de sterke gerichtheid op de mis (*mass*), lijken ze de traditionele demonenleer grotendeels te hebben overgenomen. In plaats van een openlijke aanval op een traditie van eeuwen zien we enkel een verschuiving van accent. Laatmiddeleeuwse opvattingen over de duivel zagen de verleiding ondanks haar verschillende verschijningsvormen slechts als één van

de activiteiten waarmee Satan de mensheid kon kwellen; daarnaast kon hij zich evenzeer presenteren in natuurverschijnselen als storm en onweer of in uiterlijke gestalten als Gods beul optreden om zondaars te straffen.¹ Engelse protestantse theologen en predikers verplaatsten de nadruk echter naar Satans onzichtbare activiteit, met name naar de verleiding als het meest belangrijke en gevaarlijke onderdeel van zijn werkzaamheid. Daarbij richtten zij zich vooral op de individuele ziel. De duivel was met zijn karakteristieke listigheid in staat om via de poort van de gedachten direct bij de mens binnen te komen en hem met allerlei misleidende suggesties tot zonde te verleiden.²

Binnen deze Engelse reformatorische tendens zagen vooral puriteinse predikers de verleiding tot zonde en geestelijke wanhoop bij hun gemeentelieden als bewijs van duivelse intriges en publiceerden daarover spirituele geschriften. Daarin gaven ze de werkzaamheid van de duivel op gedetailleerde wijze weer, niet alleen om hun lezers te informeren over Satans macht, maar vooral om hun middelen in handen te geven waarmee ze de tegenstander het best tegemoet konden treden: inzicht in zijn bedoelingen, geloof en gebed. Hoewel protestantse predikers in het algemeen bewust zichzelf geen rol toebedeelden als actieve bemiddelaars van een bovennatuurlijke kracht, zoals bij de rooms-katholieke geestelijkheid tijdens de mis het geval was, namen ze op deze indirecte wijze een centrale rol op zich als helpers in het persoonlijke spirituele conflict van gelovige hoorders en lezers.

De innerlijke verleiding van duivelse origine werd in ruimere zin ook verbonden met specifieke historische groepen mensen, opvattingen en praktijken. Met de term 'synagoge van Satan', ontleend aan de bijbeltekst Openbaring 2:9, veroordeelden protestantse polemici de contemporaine Engelse rooms-katholieke gemeenschap met haar valse geloofsopvattingen en verkeerde devotionele praktijken.³ Vormen van ontspanning als theater en dansen werden door met name puriteinen beschouwd als zinloos tijdverdrijf dat duivelse invloed verried.⁴ Door sensatiepers en toneel kon een kwetsbare persoonlijkheid een gemakkelijke prooi worden voor de duivel en zo tot criminele daden worden aangezet; tussen algemeen menselijke zonden als hebzucht, eerzucht en criminaliteit bestond in deze media immers slechts een graduëel onderscheid.⁵ Er was sprake van een universele vatbaarheid voor demonische verleiding tot de meest gruwelijke zonden, waarbij

1 Voor duivel- en demonengeloof in de middeleeuwen: J.B. Russell, *Lucifer: The Devil in the Middle Ages*, Ithaca 1984; P. Dinzelsbacher, *Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes- und Gotteseferfahrung: Mentalitätsgeschichte und Ikonographie*, Paderborn 1996; A. Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 2000, 151-160; A. Boureau, *Satan the Heretic: The Birth of Demonology in Medieval West*, Chicago 2006; E. Cameron, *Enchanted Europe: Superstition, Reason, and Religion, 1250-1750*, Oxford 2010. Voor de Engelse context: E. Duffy, *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England 1400-1580*, New Haven/London 1992 (second edition, 2005), 313-327; C.W. Marx, *The Devil's Rights and the Redemption in the Literature of Medieval England*, Cambridge 1995; G.W. Adams, *Visions in Late Medieval England: Lay Spirituality and Sacred Glimpses of the Hidden Worlds of Faith*, Leiden/Boston 2007, 91-121 (*Spiritual Warfare in Demonic Encounters*).

2 N. Johnstone, *The Devil and Demonism in Early Modern England*, Cambridge 2006, 1-2.

3 Voor protestantse, antiroomse polemieken zie men: A. Milton, *Catholic and Reformed: The Roman and Protestant Churches in English Protestant Thought, 1600-1640*, Cambridge 1995, passim.

4 Vooral puriteinse vertegenwoordigers hekelden deze vormen van tijdverdrijf. Zie hiervoor: J. Goring, *Godly Exercises or the Devil's Dance?: Puritanism and Popular Culture in Pre-Civil War England*, London 1983.

5 Zie hiervoor vooral: P. Lake, M. Questier, *The Antichrist's Lewd Hat: Protestants, Papists and Players in Post-Reformation England*, New Haven/London 2002, 1-187, 335-483.

de duivelse bedreiging van het individu zich zelfs uitstreckte tot het staatsbestel. Analooq aan de spirituele verdorvenheid in het menselijke individu waren binnen de grenzen van de Engelse staat individuen en groepen actief die een potentieel gevaar vormden voor het welzijn van de gemeenschap. Vanzelfsprekend waren de concrete meningen over de realiteit van dergelijke gevaren verdeeld. Conformisten en non-conformisten, puriteinen en arminianen, koningsgezinden en parlamentsgezinden gebruikten allen de terminologie van 'duivelse omverwerping' om de motieven en doeleinden van andersdenkenden te veroordelen.⁶

Hoewel deze onzichtbare, op verleiding gerichte, manifestatie van de duivel in toenemende mate de theologische, religieuze en culturele expressie van het demonengeloof in het zestiende- en zeventiende-eeuwse Engeland bepaalde, bleven ook de traditionele volksvoorstellingen van duivel en demonen voortbestaan. Zo geloofde men dat hij in lichamelijke gestalte kon verschijnen om mensen te misleiden of het oordeel Gods te voltrekken. Vooral in heksenverhalen, volksliederen, brochures en toneelstukken werd de duivel op deze manier voorgesteld.⁷ Protestants en vooral puriteins duivel- en demonengeloof ontkende het zichtbare optreden van Satan met zijn handlangers niet, maar benadrukte vooral zijn vermogen tot innerlijke verleiding.

Onderzoek

In het moderne historische onderzoek naar de plaats en betekenis van duivel en demonen in het vroegmoderne Engeland is hun rol bijna uitsluitend in verband gebracht met hekserij. Wetenschappelijke analyse van heksenverhalen heeft de rol van de duivel uitgebreid in kaart gebracht, al verschillen de interpretaties op een aantal punten.⁸ De uitkomsten hoeven we niet te betwisten, maar we stellen wel de vraag of de hekserij niet te veel is geprivilegieerd als verklarende context voor vroegmodern Engels duivel- en demonengeloof. Uit recent onderzoek blijkt namelijk dat de rol van de duivel zich niet beperkt tot heksenverhalen, maar een aanzienlijk deel van de vroegmoderne Engelse schriftcultuur doortrekt. Vooral in de protestantse lectuur worden bepaald andere aspecten geaccentueerd dan de fysieke manifestatie van de duivel in de hekserij.⁹

6 Johnstone, *Devil and Demonism in Early Modern England*, 175-285.

7 Zie hiervoor: T. Watt, *Cheap Print and Popular Piety, 1550-1640*, Cambridge 1991; A. Walsham, *Providence in Early Modern England*, Oxford 1999, 32-116.

8 Zie voor het onderzoek en de discussie voornamelijk: K. V. Thomas, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, London 1971; N. Cohn, *Europe's Inner Demons: An Enquiry Inspired by the Great Witch-Hunt*, London 1975; J. A. Sharpe, *Instruments of Darkness: Witchcraft in England, 1550-1750*, London 1996; S. Clark, *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford 1997; idem (ed.), *Languages of Witchcraft: Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*, Basingstoke 2001.

9 N. Johnstone, 'The Protestant Devil: The Experience of Temptation in Early Modern England', *Journal of British Studies* 43, (2004), 173-205; *Devil and Demonism in Early Modern England*; Luttmer, 'Persecutors, Tempters and Vassals of the Devil', 43-56; D. Oldridge, *The Devil in Early Modern England*, Stroud 2000. Een eigen plaats nemen de verschillende verslagen van duivelse bezetenheid en voorbeelden van 'protestants' exorcisme in. Zie hiervoor: D.P. Walker, *Unclean Spirits: Possession and Exorcism in France and England in Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries*, London 1981; K.R. Sands, *Demon Possession in Elizabethan*

Globaal genomen kunnen we twee vormen van protestantse demonologie in het vroegmoderne Engeland traceren. Hoewel nauw met elkaar verbonden - ze beoolden beide vanuit pastoraal oogpunt een radicale persoonlijke hervorming -, vertegenwoordigden ze verschillende aspecten van de protestantse agenda. In de eerste vorm werden lichamelijke verschijningen van de duivel in verband gebracht met de verleiding van de heks, wellicht om de lezers waakzaamheid bij te brengen door de ongerechtigheid van de eindtijd te illustreren.¹⁰ In de tweede vorm concentreerde de duivelse werkzaamheid zich op een aantal aandachtspunten, waarvan persoonlijke verleiding niet de enige maar wel de voornaamste was. Op deze wijze werden demonische activiteiten geïncorporeerd in een breder complex van dagelijkse aanvechtingen.¹¹

Wanneer we zijn rol breder beschouwen dan alleen door de lens van het hekserijonderzoek, dan blijkt de duivel een belangrijke plaats in te nemen binnen het geheel van de vroegmoderne Engelse cultuur. Om dit te verklaren heeft modern historisch onderzoek het puriteinse denken over demonologie bijna uitsluitend in functionele zin uitgelegd. Zo is de duivel via een psychologische projectie wel gepresenteerd als een symbool van schuld of van niet-erkende, verborgen begeerten, waarmee men de verantwoordelijkheid voor zondige gedachten en begeerten in ieder geval althans gedeeltelijk kon afwentelen op een externe verleider, die de menselijke geest met verkeerde ingevingen infiltrerde.¹² De hier onderzochte geschriften bespreken Satan echter als een reële tegenstander in de dagelijkse ervaring van de gelovige. Daarnaast leggen de teksten weliswaar een nauwe relatie tussen de zondige begeerten van de gelovige en Satan, in de zin dat Satans verleidingen de innerlijke begeerten van de christen aanzetten tot daadwerkelijke zonden, maar ze houden de gelovige voluit verantwoordelijk voor zijn eigen kwaad.

De aandacht voor de duivel in puriteinse geschriften is daarnaast wel geassocieerd met de zelfdefiniëring van gelovigen in hun relatie tot niet-wedergeboren medeburgers. De niet-wedergeborenen werden beschouwd als de gewillige onderdanen van Satan, die hun corrupte begeerten probeerde om te zetten in daadwerkelijke zonden. De wedergeborenen waren daarentegen in continue gevecht verwickeld met de verleider. Zo ontstond een radicaal onderscheid tussen gelovigen en niet-bekeerden, wat de eerstgenoemden gelegenheid gaf zich van de laatstgenoemden te distantiëren. Door de geestelijke situatie van de niet-wedergeborenen in kaart te brengen onder het gezichtspunt van hun onderworpenheid aan Satan, accentueerde de puriteinse *practical divinity* niet alleen diens macht in de wereld,

England, Westport 2004; P.C. Almond, *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern England*, Cambridge 2004. Omdat deze tak van studie in de schaduw staat van het hekserijonderzoek, gaan we hierop niet afzonderlijk in.

10 Clark, *Thinking with Demons*, 369-371.

11 Zie voor analyse van deze tweede vorm de literatuurvermelding bij noot 9.

12 R. Godbeer, *The Devil's Dominion: Magic and Religion in Early Modern New England*, Cambridge 1992, 93-106. Zoals de titel aangeeft, gaat het hier wel om een analyse van de Amerikaanse situatie. In het onderzoek heeft men echter aangegeven dat we Engeland dienen te beschouwen als bakermat van de puriteinse beweging overzee en dat diverse dwarsverbindingen bestonden tussen de Engelse en Amerikaanse puriteinen. Zie hiervoor o.a.: F.J. Bremer (ed.), *Puritanism: Transatlantic Perspectives on a Seventeenth-Century Anglo-American Faith*, Boston 1993; S. Hardman Moore, *Pilgrims: New World Settlers & the Call of Home*, New Haven/London 2007.

maar ook de verhouding van de gelovigen ten aanzien van de duivel.¹³ Hoewel de meeste vromen distantie in acht namen tegenover onbekeerden, lijkt het niet plausibel dat ze voor hun waarneming van de duivel afhankelijk zijn geweest van een dergelijke zelfperceptie. Puriteinse geschriften over de geestelijke strijd zien Satans activiteit in het dagelijkse leven van de gelovigen weliswaar niet los van hun relatie met de onbekeerden, maar ze benadrukken vooral dat de demonische invloed in eigen gelederen aanwezig is.

Een andere functionele opvatting verklaart de ontwikkeling van het duivelgeloof en de puriteinse spirituele strijd uit de teleurstelling over het uitblijven van de volledige reformatie van het Engelse volk. Dit leidde tot een antithetische wereldbeschouwing, waarin gelovigen werden beschouwd als een door de tegenstanders van hervorming belegerde minderheid. In deze visie werd Satan op de voorgrond geplaatst ter verklaring van zowel de teleurstelling van de hervormers als de te verwachten blijvende confrontatie en diende hij primair als gepersonifieerde projectie van een collectieve bezorgdheid. De strijd tussen God en Satan verbeeldde dan hoe de oppositie tegen hervorming uiteindelijk ten onder zal gaan.¹⁴

Tegen deze visie is in te brengen dat het reformatiestreven bij protestanten en puriteinen niet kan worden gereduceerd tot een simpel vijanddenken. Nadruk op de verborgen activiteit van de duivel in kerk en samenleving stond niet op de voorgrond, vanwege de vermeende geestelijke ongevoeligheid van een aanzienlijk deel van de bevolking. Juist de 'positieve' ervaring dat er intelligente en vrome medeburgers waren, die devotieel voldoening vonden in rooms-katholieke praktijken, stimuleerde het protestantse accent op de duivelse misleiding van deze rooms-katholieke vromen. Deze ervaring droeg bij aan de vorming van een eigen, protestantse devotieele praktijk, die de bestaande vaak populaire, religieuze praktijken afwees en de notie van lichamelijke verschijningen van de duivel twijfelachtig maakte.

De winst van de functionele benadering van het vroegmoderne Engelse duivelgeloof is dat de satanische activiteiten in een gevarieerde context van individuele en collectieve behoeften worden geplaatst. Bovendien heeft onze analyse aangetoond dat een functioneel element zeker deel uitmaakt van de dominante aanwezigheid van Satan in puriteinse geschriften over het spirituele conflict: via het uitvergroten van de vijand wordt de urgentie van geestelijke oppositie de lezer indringend onder ogen gebracht. Zo bezien dragen duivelse aanwezigheid en activiteit in belangrijke mate bij aan een gedetailleerd educatief, spiritueel eigen programma.

Nadeel van deze functionele benadering is echter dat de aandacht voor Satan grotendeels wordt verklaard uit een projectie van vooral negatieve ervaringen van oppositie, teleurstelling en kwetsbaarheid. Hierdoor wordt niet alleen de existentiële ervaring van duivel en demonen, waarvan vooral puriteinse geschriften melding maken, onderbelicht, maar wordt ook onvoldoende duidelijk hoe deze ervaring een constructief en integraal onderdeel kon vormen van de puriteinse spiritualiteit. Hoewel het demonische een taalveld bood om spirituele ervarin-

13 Luttmer, 'Persecutors, Tempters and Vassals of the Devil', 49-67.

14 Oldridge, *Devil in Early Modern England*, 35-47.

gen te articuleren, bedoelde het niet primair individuen van hun verantwoordelijkheid voor ‘verkeerde’ gedachten te ontslaan, maar maakte het de vraag naar de oorsprong van de diepste gedachten van de gelovigen alleen maar complexer: moest men ze herleiden tot zichzelf of tot duivelse invloed? Bovendien had de aanduiding ‘verkeerd’ een brede strekking: geschriften over duivelarij rangschikten hieronder niet alleen aantoonbare zondige gedachten, maar ook ‘vrome’ overwegingen die bij nader inzien ketterse elementen bevatten. Vooral het subtiële karakter van de satanische ingevingen maakte hun dreiging verraderlijk groot. Satans werkwijze vereiste een strenge en voortdurende waakzaamheid over de eigen ziel en een noodzakelijke kennisname van al zijn intriges. Als gezegd benadrukte de protestantse visie op Satan voornamelijk diens rol als verleider, zowel binnen de individuele context van het spirituele leven als in breder verband: in het geloof en de devotionele praktijken van het traditionele rooms-katholicisme, in de samenleving, de politieke constellatie en de populaire pers. Binnen deze protestantse traditie richtten puriteinse geschriften over de geestelijke strijd hun aandacht vooral op de individuele gelovige en zijn verantwoordelijkheid om door niet aflatend zelfonderzoek, kennis van Satans listen en daadwerkelijke oppositie de tegenstander tegemoet te treden.¹⁵

Satans herkomst, gestalte en aard

Puriteinse auteurs gaan conform de Engelse protestantse opvattingen niet uitvoerig in op de oorsprong van Satan en zijn relatie met de wereld van engelen en demonen, maar zijn veeleer geïnteresseerd in het effect van duivelse activiteiten op mensen en dan speciaal de gelovigen.

De indifferentie ten opzichte van Satans achtergrond en gestalte komt al naar voren bij Perkins, maar valt vooral op in Downames uitputtende werk over de geestelijke strijd. Het enige waarop beiden uitvoeriger ingaan is de macht van de duivel, voor zover die is gebaseerd op zijn geestelijke kwaliteit - hij hoort immers thuis in de engelenwereld - en zijn zeggenschap over een legioen van demonen. Deze macht staat echter niet op zichzelf, maar geeft gewicht aan bepaalde kanten van Satans karakter die bij beiden prominent worden belicht vanwege hun belang voor het christenleven: zijn boosaardigheid (*malice*) en met name zijn sluwheid (*deceitfulness*).¹⁶ Eerstgenoemde karaktertrek geeft aan dat de duivel zich richt op de ondergang van de gelovigen, terwijl de tweede aangeeft op welke wijze hij dit doel denkt te bereiken. Hoewel Downame de listigheid pas aan de orde stelt bij de bespreking van Satans strijdmethoden, behoort ze vanaf het begin tot de duivelse aard. Ze is dan ook de voornaamste bron van de vele verleidingen die we in *The Christian Warfare* aantreffen. Als deel van zijn sluwheid verschijnt de verleider niet altijd zelf ten tonele, maar maakt hij doorgaans gebruik van zijn medestanders wereld en vlees, die bij Perkins en Downame ruimschoots aandacht krijgen. Wanneer de duivel in tweede instantie zelf als aanklager optreedt, komen

15 Johnstone, *Devil and Demonism in Early Modern England*, 26.

16 *Works of William Perkins III (The Damned Art of Witchcraft)*, 609-612; *The Christian Warfare*, 9, 42-43.

zijn boosaardigheid en de daarmee gepaard gaande destructieve intenties des te duidelijker naar voren. De hier genoemde accentuering van Satans aard, vooral van zijn boosaardigheid en bedrieglijkheid, komen we bij alle onderzochte auteurs tegen.

Satans werktijd

Aangezien de puriteinse auteurs Satans activiteit in het kader van de geloofsstrijd beschrijven, zien ze haar dus als onderdeel van het christenleven. Opvallend is echter dat duivelse intriges ook rond het allereerste begin van de bekering kunnen worden besproken. We wijzen hiervoor op Downname die in *The Christian Warfare* vrij uitvoerig ingaat op Satans pogingen om de zondige mens van de geloofsovergave aan Christus af te houden (p. 155vv.), maar we noemen toch vooral Ambrose. Ambrose legt in zijn *War with Devils* een eigen accent, doordat bij hem de duivelse activiteiten zich uitstrekken over het gehele menselijke leven, vanaf de tijd voor de geboorte tot en met het levenseinde, waarmee hij aangeeft dat deze primaire vijand de mens levenslang belaagt. Hij geeft op verfijnde en uitgebreide wijze aan hoe Satan rondom de bekering voortdurend poogt om de geloofsovergave aan Christus te blokkeren. Deze poging spitst zich bijvoorbeeld toe op de overtuiging van schuld, die vrees voor Gods toorn met zich meebrengt. Terwijl de Geest deze vrees vermengt met hoop en haar gebruikt om mensen constructief voor te bereiden op het verlangen naar Gods genade waardoor ze worden behouden, heeft de door Satan bewerkte vrees de eeuwige ondergang van zondaren ten doel:

We may imagine him to bespeak the Soul in his horrid hellish language: *Wouldst thou now, vile wretch, turn unto God, hoping to be received to grace and mercy? why assure thy self it is too late; are not thy sins in number numberless, and in their quality and nature most heinous and outrageous? and hast thou not continued in this thy rebellion a long, a very long time? Hath not Christ often called, and yet thou wouldst not come? Hath he not graciously offered and tendered himself to thee, but thou saidst, he should not reign over thee? And hast thou not served me, and obeyed me all the dayes of thy life? (...) Moreover, add to the consideration of thy sins the remembrance of Gods Justice, the terrible curse of the Law, the fearful torments of hell prepared for sinners, amongst which number thou art one of the chief: Come do not flatter thy self with hope of mercy, but rather expect those fearful judgments and endless torments which are due unto thee for thy rebellions.*¹⁷

We zien hier dat de duivel zijn destructieve bedoeling tracht te bereiken door de zonde zodanig uit te vergroten dat de vernietigende toorn van God een onontkoombare consequentie wordt.

Echter, niet alleen de bekering, maar ook de eerste tijd erna vormt een uitgelezen moment voor de duivel om zijn verleidende activiteiten te intensiveren. Vooral Gurnall brengt dit aspect naar voren:

¹⁷ *Compleat Works of Isaac Ambrose*, 33-34.

(...) how much more advantage hath Satan of the new convert! In him he finds every grace in a great indisposition to make resistance, both from its own weakness, and the strength of the contrary corruption, which commonly in such is much unmortified.¹⁸

Kennelijk is bij de pas bekeerde gelovige de nieuwe geestelijke habitus zwakker dan bij hen die al langer geloven, waardoor de oppositie tegen het kwaad in zijn ziel nog geen krachtig karakter heeft. Zijn zondige begeerten zijn dan nog sterk en veerkrachtig.

Met deze vaak uitvoerige tekening van Satans activiteiten rond de beslissende levensverandering maken puriteinse auteurs als Downname, Ambrose en Gurnall duidelijk, dat de mens zich van huis uit onder de macht van Gods tegenstander bevindt en dat bekering de principiële bevrijding betekent uit diens levensbepalende invloedssfeer. Toch betekent deze bevrijding niet dat duivelse activiteiten in het christenleven dat op de bekering volgt achterwege blijven. Juist in dat kader geven de puriteinse auteurs de rol van Satan de sterkste toespitsing en de meeste aandacht. Zij beschrijven de confrontatie met hem dan ook primair als een regulier onderdeel van het christenleven.

Satanische verleidingen spitsen zich in puriteinse optiek ook toe op het levens-einde van de christenstrijder, wanneer deze verzwakt is. De duivel onderneemt juist dan een laatste, krachtige poging om de gelovige te verslaan. Hij probeert hem enerzijds tot een hoogmoedig vertrouwen op zijn prestaties te brengen, maar tracht hem anderzijds tot wanhoop te verleiden door zijn zonden levensgroot voor ogen te schilderen. Tegen geestelijke wanhoop is slechts het verlossingswerk van Christus afdoende bestand, waarnaar juist rond het sterbed het meest direct wordt verwezen. In de verwoording van Ambrose:

Roll we our selves on Christ, and Christ alone for life and for salvation. (...) How much less will God yeild up a soul unto its enemy, when it takes sanctuary in his Name, saying, Lord, I am troubled with such and such a temptation, but I trust in thee, I rest upon thee for life and for salvation: O take me into the bosome of thy love for Christs sake! O cast me into the arms of thy everlasting strength! (...) Oh blessed soul, that thus avoids Satan, and rolls it self on Christ, and Christ alone for its eternal happiness.¹⁹

Satans methodiek

Alle door ons onderzochte geschriften halen met name Satans listigheid naar voren als zijn geliefde werkwijze, waarmee hij de gelovigen op allerlei manieren tot zonde verleidt.

Geen van de onderzochte auteurs heeft de nauwe relatie tussen satanische verleiding en zonde sterker geaccentueerd dan Brooks, die de satanische verleiding

¹⁸ *The Christian in Complete Armour* I, 72-73.

¹⁹ *Compleat Works of Isaac Ambrose*, 88.

tot allerlei concrete zonden van overtreding en nalatigheid uitvoerig aan de orde stelt, praktisch invult en beeldend presenteert. De duivel put zich bijvoorbeeld uit om het aantrekkelijke van de zonde naar voren te halen, waarbij hij zowel de tijdelijke straffen als de eeuwige toorn van God buiten beschouwing laat, wat Brooks typeert als ‘to present the bait and hide the hook’:

(...) to present the golden cup, and hide the poison; to present the sweet, the pleasure, and the profit that may flow in upon the soul by yielding to sin, and by hiding from the soul the wrath and misery that will certainly follow the committing of sin. (...) Here is the bait, the sweet, the pleasure, the profit. Oh, but he hides the hook, the shame, the wrath, and the loss that would certainly follow!²⁰

Ook is het typerend voor Satans insteek om kleine misstappen te vergoelijken. Voor Brooks vormt zondigen echter onmiskenbaar een cumulatief gebeuren: het kwaad begint doorgaans in de gedachtewereld om uiteindelijk de concrete en totale levenspraktijk aan te tasten. Deze visie heeft directe implicaties voor het type van verzet dat van de christenstrijder wordt verwacht: elke aanleiding tot zondigen vermijden, zelfs de geringste.²¹

In het kader van Satans verleidende activiteiten kunnen we ook zijn rol als aanklager plaatsen, waardoor zijn ware aard en zijn kwaadaardige intenties goed aan het licht komen. Opmerkelijk is dat hij doorgaans zelfstandig optreedt en geen gebruik maakt van zijn handlanger de wereld. De duivel komt met zijn aanklacht wanneer de christenstrijder in zijn hart heeft toegegeven aan de zonde of een actuele misstap heeft begaan en heeft hiermee de bedoeling om de gelovige tot moedeloosheid, geestelijke wanhoop en zo tot de ondergang te voeren.

We komen het optreden van Satan als aanklager al bij Perkins tegen. In zijn geschrift over de woestijnverzoeking van Christus door de duivel, *The Combate betweene Christ and the Devill displayed*, vindt Perkins het belangrijk te vermelden dat de eerste satanische verleiding het Zoonschap van Christus in twijfel trekt. De eerste satanische verzoeking van Christus wordt daarna al vlug toegepast op de gelovigen, wanneer de duivel ook hun geestelijke positie als kinderen van God in twijfel trekt om hen zo tot wanhoop te leiden:

More particularly, wee are to obserue that speciall branch of Gods Word which the Devill would haue Christ not to beleue; euen that voice of his Father, which a little before Christ heard from heauen at his baptisme; *This is my welbeloued Sonne, in whome I am well pleased*: And this hath the holy Ghost recorded in great wisdome and mercie to Gods Church; for hereby doth appeare a maine drift of Satan against Christs members in his temptations, namely, to make them doubt of their adoption, and to destroy this perswasion in them, that they are the sonnes and daughters of God: for if herein he spared not the head, doubtlesse the members shall not escape his hands.²²

20 *Complete Works of Thomas Brooks* I, 12-13.

21 *Complete Works of Thomas Brooks* I, 19-21.

22 *Works of William Perkins* III, 381-382.

De verleiding tot geestelijke wanhoop was al eerder te vinden in Perkins' vroege traktaat *A Dialogue containing the Conflicts betweene Sathan and the Christian*, waarin een dubbel tweegesprek tussen de duivel en respectievelijk een sterke en een zwakke christen wordt opgevoerd.²³ Satan confronteert beiden met hun schuld, hun terugkerende gebreken en hun hypocrisie en suggereert dat ze om die redenen niet tot de kring van waarachtige gelovigen behoren. Zo beoogt hij de geloofszeekerheid en het geestelijke welzijn van de gelovigen te ondermijnen.

We treffen deze noties ook aan bij Downname, die de rechtstreekse verleidingen van Satan meer clustert rond de *ordo salutis*, vooral rond de schakels van eeuwige verkiezing, roeping en heiliging. Satan probeert met name de zwakke en tot moedeloosheid geneigde gelovigen ervan te overtuigen dat ze gezien hun gebreken in hart en levenspraktijk buiten de eeuwige verkiezing vallen. Als Downname in reactie christenmensen helderheid wil geven over hun verkiezing door te verwijzen naar de beloften van het evangelie en het daarmee corresponderende geloof, trekt de duivel vervolgens de echtheid van dat geloof in twijfel, waarop de auteur zich genoodzaakt ziet over te gaan tot een bespreking van de innerlijke en uiterlijke kenmerken van authentiek geloof. Satans functie als aanklager komt eveneens naar voren op het terrein van de heiliging. Wanneer een gelovige aan de zonde heeft toegegeven, maakt Satan hiervan misbruik door de zonde uit te vergroten en de genade te verkleinen en hem zo elke hoop op vergeving te ontnemen.²⁴

Godsvoorstelling

Bij de duivelse verleidingen tot zonde en wanhoop is ten diepste de juiste godsvoorstelling in het geding, zoals Brooks verschillende malen duidelijk maakt. Voordat het kwaad zich voltrekt, verwijst de Satan met zijn verleidingen namelijk sluw op Gods grote barmhartigheid, om het af te doen als ongevaarlijk. Op deze wijze maakt hij van Gods barmhartigheid een dekmantel voor de zonde:

Oh! Saith Satan, you need not make such a matter of sin, you need not be so fearful of sin, not so unwilling to sin; for God is a God of mercy, a God full of mercy, a God that delights in mercy, a God that is ready to shew mercy, a God that is never weary of shewing mercy, a God more prone to pardon his people than to punish his people; and therefore he will not take advantage against the soul; and why then, saith Satan, should you make such a matter of sin?²⁵

Heeft de zonde eenmaal om zich heen gegrepen, dan stelt de tegenstander de gelovige daarentegen juist Gods toorn en gerechtigheid voor ogen, om hem op die manier te weerhouden van berouw en bekering, hem zijn hoop op vergeving te ontnemen en hem zo tot wanhoop te brengen:

²³ *Works of William Perkins* I, 406-408.

²⁴ *The Christian Warfare*, 104, 123-124, 300vv.

²⁵ *Complete Works of Thomas Brooks* I, 27.

Now, Satan will help to work the soul to look up, and see God angry; and to look inward, and to see conscience accusing and condemning; and to look downwards, and see hell's mouth open to receive the impenitent soul: (...). Ah, souls! he that now tempts you to sin, by suggesting to you the easiness of repentance, will at last work you to despair, and present repentance as the hardest work in all the world, and a work as far above man as heaven is above hell, as light is above darkness.²⁶

Volgens Brooks is in beide gevallen sprake van een scheefgetrokken, valse godsvoorstelling die het christenleven of tot oppervlakkige overmoed of tot wanhoop brengt.

De satanische verhulling van met name Gods barmhartigheid vinden we eveneens bij Ambrose. Volgens hem beseft de duivel zeer wel dat zowel Gods barmhartigheid als de geloofs zekerheid van de christen direct gerelateerd zijn aan het *pro me*-karakter van Gods beloften en tracht hij met zijn suggesties dat het geloof niet waarachtig is en de levenspraktijk van de christenstrijder met zonden vermengd, juist die persoonlijke gerichtheid van de beloften te verduisteren.²⁷

In reactie op dergelijke satanische suggesties willen puriteinse auteurs als Brooks en Ambrose dan ook de godsvoorstelling ten diepste vrijwaren van trekken die zij onbijbels achten. Volgens hen vormen Gods gerechtigheid en zijn straf op de zonde belangrijke motieven om het kwaad al bij zijn aanvang tegen te gaan, terwijl Gods barmhartigheid juist de vergeving garandeert en de zwakke christen behoedt voor moedeloosheid en wanhoop. Helder is voor hen dat de christenstrijder alleen adequaat weerstand kan bieden als hij geconcentreerd is op de juiste godsvoorstelling.

Sterke en zwakke christenen

Regelmatig figureert in de onderzochte geschriften het onderscheid tussen sterke en zwakke christenen. Satanische activiteiten blijken namelijk op de 'weak christians' een grotere impact te hebben dan op andere christenstrijders. Dat is bijvoorbeeld het geval in Perkins' dubbele tweegesprek van Satan met respectievelijk de sterke en de zwakke christen. Kon de sterke christen de duivelse verwijzing naar zijn zonden nog pareren door Gods barmhartigheid en diens vergevende liefde aan zijn adres te onderstrepen, de zwakke gelovige betoont zich ambivalent:

Sathan. Thou feelest no grace of the holy Ghost in thee, nor any true tokens of faith, but thou hast a liuely sense of the rebellion of thy heart, and of thy lewd and wretched conuersation: therefore thou canst not put any confidence in Christs death and sufferings.

Christian. Yet I will hope against all hope: and although, according to mine owne sense and feeling, I want faith, yet I will beleeeue in Iesus Christ, and trust to be saued by him (...)

²⁶ *Complete Works of Thomas Brooks* I, 37-38.

²⁷ *Compleat Works of Isaac Ambrose*, 47-48.

Sathan. Thou miserable wretch, doest thou feele thy selfe gracelesse, and wilt thou beare the face of a Christian? and by thy hypocrisie offend God? as thou art, to shew thy selfe to the world.

Christian. (...) I am no hypocrite: for whereas I haue had heretofore some testimonie of my faith, at this time I am lesse mooued, though faith seem to be absent: (...).²⁸

De ‘weak Christian’ getuigt weliswaar van geloofsvertrouwen, maar worstelt kennelijk met innerlijke zonden en een gebrek aan geloofservaring. Daardoor brengen de wisselende satanische suggesties die hem eerst van hypocrisie beschuldigen en vervolgens ontkennen dat Gods beloften van bijstand ook hem gelden, grote verlegenheid teweeg.

Downame geeft direct aan het begin van *The Christian Warfare* te kennen, speciaal de categorie ‘weak christians’ te willen bemoedigen in de geestelijke strijd: ‘written especially for their sakes who are exercised in the spirituall conflict of tentations, and are afflicted in conscience in the sight and sense of their sinnes’. In zijn ‘To the Christian Reader’ van de eindeditie van 1634 lijkt de auteur deze categorie nog sterker in het blikveld te hebben gekregen, want hij voegt aan deze uitgave toe: ‘(...) as divers other Stratagems of Sathan vsed in his assaulting weake Christians. As also certain generall meanes whereby the weake Christian may bee enabled to withstand our spirituall enemies (...)’. ‘Weake christians’ worden volgens Downame via satanische verleidingen die hun zonden uitvergroten vooral bedreigd met de ontkenning van hun participatie in het heil, en dreigen daardoor in vertwijfeling terecht te komen.

Bij Gilpin lijkt het bij de kwetsbare gelovigen vooral om degenen te gaan die kampen met ‘melancholy’, de geestesgesteldheid die voor de duivel een ideale invalspoort vormt. Zorgwekkende uiterlijke omstandigheden en overwegingen ingegeven door angst verstoren bij elke gelovige het geestelijke evenwicht, waardoor hij kan vervallen tot onchristelijke gedachten of daden. Bij gelovigen met een melancholische aanleg leiden ze na verloop van tijd echter tot een veel diepere en dus gevaarlijkere aanvechting, die zich vooral toespitst op de wedergeboorte en die de verhouding van de ziel tot God in zijn geheel dreigt te ontwrichten. Aangezien Satan voor zijn verleidingen doorgaans aansluit bij de natuurlijke aanleg van gelovigen, maakt hij van deze melancholische inslag listig gebruik om hen tot aan de rand van geestelijke ontreddering te voeren:

Sometime this ariseth from melancholy, contracted or heightened by outward troubles. (...) Here the devil takes his advantage. Unlawful sorrows are as delightfully improved by him as unlawful pleasures. (...) if they be not relieved soon, then their grief changeth its object, and presently they disquiet themselves, as being out of Gods’s favour, as being estranged from God, as being of the number of the damned.²⁹

28 *Works of William Perkins* I, 407.

29 *Daemonologia Sacra*, 369.

Hoewel Gilpin oog heeft voor de ‘melancholy’ als aandoening, is dat niet wat hem fascineert. Opmerkelijk genoeg brengt hij haar juist ter sprake in het kader van het geestelijke conflict, waardoor de activiteit van de duivel verhoudingsgewijs veel aandacht krijgt.

De vraag rijst nu wat de identiteit van beide categorieën christenen is. Bij de sterke gelovigen gaat het hoogstwaarschijnlijk om hen die het niveau van de bewuste geloofszekerheid al hebben bereikt, ongeacht hun leeftijd en omstandigheden. Bij de groep zwakke christenen is de situatie echter onduidelijk. Ongeacht leeftijd of spirituele gevorderdheid kan het om een meer algemene categorie mensen gaan, die door confrontatie met schuld, terugkerende zonden en een daarmee samenhangend gemis aan godservaring in spirituele wanhoop dreigt te geraken. Of het kan juist gaan om nog prille gelovigen, die vooral in de eerste tijd na hun bekering vatbaar zijn voor satanische verleidingen. Deze laatste opvatting zou de categorie zwakke christenen sterker aan levensfase en geestelijke ontwikkeling koppelen en hun zwakheid minder in existentiële zin definiëren. Hoewel allusies op een dergelijke koppeling soms doorklinken, bijvoorbeeld in Gurnalls opmerking dat Satan vooral jonge christenen aanvalt,³⁰ lijken puriteinse auteurs in het algemeen het onderscheid tussen sterke en zwakke christenen direct aan spirituele gesteldheid te koppelen.

Satans kracht

Dat Satan door de puriteinen als een invloedrijke tegenstander werd beschouwd, blijkt in Ambroses analyse vooral uit de beschrijving van directe duivelse ingevingen in de derde levensfase, de periode vanaf globaal het dertigste levensjaar tot de tijd van sterven. Andere auteurs als Perkins en Gurnall gaven hieraan ook al aandacht, waarbij de laatste deze directe satanische verleidingen nog als vrij zeldzaam beschouwde. Bij Ambrose komen dergelijke ingevingen echter veel vaker en heftiger voor, waardoor de impact van duivelse verleidingen sterker wordt en de geestelijke strijd dramatischer.³¹

Bij Gilpin blijkt Satans kracht uit het feit dat hij zowel diens inwerking op het menselijke hart via de zintuigen op een uitvoerige en verfijnde wijze tekent alsmede een sterke verbinding aanbrengt tussen de satanische intriges en de psychische gesteldheid van de gelovigen. Hij geeft aan dat Satan grote kennis bezit doordat hij niet alleen op de hoogte is van zaken waarop de menselijke verbeelding (*fancy*) zich richt, maar bovendien de ‘secret workings of our passions’ - zoals liefde, vrees en verlangen - kent, omdat deze afhankelijk zijn van en in rechtstreekse verbinding staan met de bewegingen (*motions*) van het bloed en de geest van de mens. Hoewel deze ‘motions’ voor de mensen verborgen zijn, kunnen ze door Satan gemakkelijk worden waargenomen.³²

Het gaat ons in Gilpin vooral om zijn beschrijving van duivelse invloed op het

30 Zie hoofdstuk 4, p. 136.

31 *Complete Works of Isaac Ambrose*, 86.

32 *Daemonologia Sacra*, 24.

menselijke voorstellingsvermogen (*imagination*) of de verbeelding (*fancy*), die als onderdeel van het verstand (*mind*) een grote rol speelt in de realisering van de zonde:

When he propounds an object to our lust, he doth not usually expose it naked under the hazard of dying out for want of prosecution, but presently calls in our fancy to his aid, and there raiseth a theatre, on which he acts before our minds the sin in all its ways and postures.³³

De verbeeldingskracht is dus in staat om de zonde op te roepen en via zintuiglijke waarneming sterker op het verstand in te doen werken dan rationele argumenten dat zouden kunnen. Doordat de gevoelens (*affections*), toegespitst op de harts-tochten (*passions*), het verstand overtuigen van de ‘pleasures of sin’, spelen ook deze een beduidende rol.

Met zijn analyse van duivelse invloed op de menselijke existentie geeft Gilpin niet alleen aan dat hij over aanzienlijke antropologische kennis beschikt, maar toont hij ook zijn grote psychologische inzicht, wat het sterkst blijkt uit zijn behandeling van de melancholie. Zoals hierboven al aangeduid, relateert hij de verleiding tot spirituele wanhoop direct aan deze psychische gesteldheid, waarmee hij de satanische activiteit dreigend onder de aandacht van de lezer brengt. Daarmee draagt ook hij bij aan het bewerkstelligen van de juiste houding van verzet tegenover de toenemende kracht van de spirituele tegenstander.

We treffen het verschijnsel van de aanzienlijke duivelse kracht ten slotte ook bij Bunyan aan. De vijand is als ‘the Tempter’ in *Grace Abounding* doorlopend present en blijkt in staat om de ik-persoon meermaals tot de rand van de geestelijke wanhoop te brengen, met name in de episode waarin de hoofdpersoon worstelt met de Ezaupassage uit de Hebreeënbrief. De confrontatie met *Apollyon* in *The Pilgrim’s Progress, part one* komt als een gevecht op leven en dood op de lezer over, de gebeurtenissen in de *Valley of the Shadow of Death* boezemen *Christian* grote vrees in, terwijl *Giant Despair* een tegenstander van formaat blijkt.³⁴ In *The Holy War* treedt *Diabolus* voorts als een indrukwekkende gestalte op die *Mansoul* bedreigt en benauwt.³⁵ Opvallend bij Bunyan is de vaak dramatische tekening van de duivel en de heftigheid van de geestelijke strijd, waardoor deze tegenstander grootser en dreigender verschijnt dan voorheen. In Bunyans narratieve geschriften lijkt de puriteinse presentatie van de duivel als een geduchte tegenstander in het spirituele gevecht dan ook tot een hoogtepunt te komen.

³³ *Daemonologia Sacra*, 66.

³⁴ *Pilgrim’s Progress*, 59-60, 62-64, 113-114, 117.

³⁵ *Holy War*, 13-17, 186vv.

Balans

Puriteinse geschriften over de geestelijke strijd stellen Satan als de primaire en meest gevaarlijke tegenstander voor. In de hiërarchie van vijanden neemt hij de eerste plaats in, omdat hij het meest direct tot de verbeelding van de lezer c.q. christenstrijder spreekt. Vanaf Ambrose zien we een ontwikkeling waarbij Satan door zijn grote kennis en zijn verfijnde werkwijze als een steeds krachtiger tegenstander wordt voorgesteld. We werpen nogmaals de intrigerende vraag op hoe deze tendens valt te verklaren en wijzen dan vooral op de kerkelijke, politieke en maatschappelijke situatie na 1660, waarin de dissenters steeds meer naar de marge van de Engelse samenleving werden verdrongen. Dit vormde een uitgelezen voedingsbodem voor 'vijanddenken', dat vervolgens creatief werd uitgebeeld in de rol van de duivel in de geestelijke strijd. In het geval van Gilpin moeten we verder met name de medische component verdisconteren, die resulteert in een verfijnde analyse van de verhouding tussen satanische verleiding en de melancholie als psychische factor. Bij Bunyan hebben we al eerder gewezen op het mogelijk psychologische element van een depressieve periode of het psychoanalytische van traumatische jeugdherinneringen. Maar deze interpretaties zijn niet rechtstreeks uit de teksten af te leiden. Beperken we ons tot een analyse van de teksten zelf, dan ligt de verklaring van een theologisch gemotiveerde en literair gestileerde uitvergroting van de rol van de duivel het meest voor de hand. Vooral in het geval van Bunyan kunnen we de literaire dimensie niet buiten beschouwing laten. Juist in zijn narratieve werken vertoont hij zijn grootste verbeeldingskracht en brengt hij daarmee ook de gestalte van de duivel nadrukkelijk en levensgroot onder de aandacht van de lezer.

We kunnen dit alles het best samennemen in de volgende typering. In de puriteinse werkelijkheidsvisie speelt zich in de menselijke ziel als het ware een constant gevecht af tussen God en Satan, waarbij de vraag nijpend is wie de bezitter van en heerser over die ziel is. In dit gevecht willen de puriteinse auteurs als het ware interveniëren door met hun visionaire en literaire verbeelding de strijd steeds dreigender en levensechter te schetsen. In de puriteinse teksten over de geestelijke strijd doet de duivel, al dan niet via de wereld en het vlees, een directe greep naar de macht, waardoor hij als een steeds indrukwekkender tegenstander naar voren komt. Deze theologisch gemotiveerde en literair gestileerde uitvergroting van Satan bedoelt echter een tegengesteld resultaat van wat de teksten suggereren. Hun eerste doel is om de gelovigen des te meer te doordringen van de levensgrote gevaren waaraan de christenstrijder blootstaat en hem op die manier dringend te mobiliseren voor de daadwerkelijke strijd. Hun tweede, niet minder belangrijke doel is dat van bemoediging. Want als deze geduchte vijand ondanks zijn dreigende acties visionair kan worden verslagen, dan heeft de christenstrijder zijn identiteit als gelovige in relatie tot God bewaard en kan hij de daadwerkelijke strijd met satanische intriges in zijn eigen ziel standvastig en vol vertrouwen aangaan.

Wereld

De tweede tegenstander die de puriteinse publicaties over de geestelijke strijd aan ons presenteren is de wereld, die Satans eerste en voornaamste handlanger is. De rol van de wereld brengt ons tevens terug bij de relatie tussen de puriteinse beweging en de vroegmoderne Engelse sociaal-maatschappelijke context, die we in hoofdstuk 1 reeds kort schetsten maar nu uitvoeriger aan de orde stellen.

Historisch onderzoek heeft deze relatie diverse malen geanalyseerd en daarbij verschillende accenten gelegd. Zo is het Puritanisme door sommigen getypeerd als een belangrijke component van het Engelse gereformeerde protestantisme: een vurige variant, gericht op nadere reformatie van kerk en volk in calvinistische zin. Anderen hebben deze visie in twijfel getrokken en het Puritanisme gekarakteriseerd als een semiseparatistische en antihiërarchische kerkelijke stroming, die vanuit een sterk verkiezingsgeloof de sociaal-maatschappelijke orde van dorpen en steden onder druk zette.³⁶ Deze laatste interpretatie baseert zich op antipuriteinse sentimenten, verspreid via het toneel of in polemische pamfletten, die een karikatuur te zien gaven van vrome maar afwijkende uitingen van religiositeit en de puriteinse kring beschouwden als een niet-ongevaarlijke, verdeeldheid zaaiende subcultuur.³⁷

Voor een evenwichtiger en vollediger beeld van de plaats van de puriteinse beweging in de vroegmoderne Engelse context is het evenwel raadzaam om zowel aan de visie van puriteinse vertegenwoordigers als aan die van hun tegenstanders het juiste gewicht te geven, waarbij we ons bewust moeten zijn van de wederzijdse karikatuurale voorstellingen. Niettemin kunnen we zo een genuanceerder beeld krijgen van het geheel van de beweging.³⁸ Diverse onderzoekers komen via deze benadering tot een ambivalent eindoordeel over de sociaal-maatschappelijke positie van het Puritanisme. Ze geven aan dat de Engelse situatie tijdens de eerste helft van de zeventiende eeuw, in vergelijking met de oorlogssituatie op het Europese vasteland, werd gekenmerkt door een zekere mate van stabiliteit en tolerantie. Binnen de politiek-maatschappelijke context vertoonde de puriteinse stroming een overwegend gematigd karakter. Puriteinen zetten zich binnen de structuren van de staatskerk in voor verdere hervorming van steden en dorpen, leefden redelijk harmonieus samen met hun medeburgers en ageerden tegen stromingen die het orthodox-protestantse geloof bekritiseerden.³⁹ Onderzoek heeft echter eveneens duidelijk

36 Voor de eerste visie: P. Collinson, *The Religion of Protestants: The Church in English Society 1559-1625*, Oxford 1982; voor de tweede opvatting: K. Sharpe, *The Personal Rule of Charles I*, New Haven 1992; P. White, *Predestination, Policy and Polemic: Conflict and Consensus in the English Church from the Reformation to the Civil War*, Cambridge 1992.

37 Voor deze antipuriteinse sentimenten: P. Collinson, *The Puritan Character: Polemics and Polarities in Early Seventeenth-Century English Culture*, Los Angeles 1989; 'Ecclesiastical Vitriol: Religious Satire in the 1590s and the Invention of Puritanism', in: J. Guy (ed.), *The Reign of Elizabeth I: Court and Culture in the Last Decade*, Cambridge 1995, 150-170; 'Ben Johnson's *Bartholomew Fair*: The Theatre Constructs Puritanism', in: D.L. Smith, R. Strier, D. Bevington (eds.), *The Theatrical City: Culture, Theatre and Politics in London, 1576-1649*, Cambridge 1995, 157-169.

38 P. Lake, "'A Charitable Christian Hatred': The Godly and Their Enemies in the 1630s", in: Durston, Eales (eds.), *Culture of English Puritanism*, 145-183; 'Anti-Puritanism: The Structure of a Prejudice', in: K. Fincham, idem (eds.), *Religious Politics in Post-Reformation England*, Woodbridge, 2006, 80-98.

39 A. Walsham, *Charitable Hatred: Tolerance and Intolerance in England, 1500-1700*, Manchester 2006, 322; 'Early

gemaakt dat de 'hotter sort of protestants' voor spanningen konden zorgen, de verdeeldheid bevorderden en een 'potential threat' vormden voor de vreedzame coëxistentie van de diverse Engelse bevolkingsgroepen, doordat zij zich afzonderden van medeburgers en diverse traditionele gebruiken onder kritiek stelden.⁴⁰

De aanwezigheid van burgers met een puriteinse overtuiging zorgde in de Engelse maatschappij dus periodiek voor discussies, spanningen en conflicten, al maakte het beduidend verschil of men zich met afwijkende opvattingen en levenspraktijken in het midden van de leefgemeenschap opstelde of zich afzonderde en een antithetische religieuze subcultuur vormde. Dit laatste kwam regelmatig voor, met name in de periode na het herstel van de monarchie in 1660, toen de puriteinse beweging grotendeels buiten de Engelse staatskerk terechtkwam en maatschappelijk tot een onbetekenende religieuze subgroep werd gedegradeerd.⁴¹ Door de jaren heen was er dus sprake van een onderscheid tussen gelovigen met puriteinse principes en andere burgers die hun geloof baseerden op niet-puriteinse morele en theologische principes, daarbij traditionele vormen van ontspanning en van sociale omgang voorstonden en wars waren van puriteinse inmenging in hun leven.

De sociaal-maatschappelijke tegenstelling tussen puriteinen en niet-puriteinen was voornamelijk gebaseerd op hun uiteenlopende theologisch-spirituele uitgangspunten. Puriteinse predikers maakten een scherp onderscheid tussen christenen die een spirituele wedergeboorte hadden meegemaakt en anderen die daar vreemd aan waren. Terwijl de eerste categorie de spirituele vrijheid had gevonden, stond de tweede onder beheersing van Satan, wereldse verleidingen en zondige begeerten. Men kon deze groep typeren als antipuriteinse onbekeerden, vijanden van het evangelie die uit waren op repressie van de vromen. Deze antithetische visie werd in zoverre getemperd dat de spirituele situatie van de 'unregenerate' nogal eens verschilde. Zij varieerde van 'verharde', in openlijke zonde levende medeburgers tot schuldbevuste medemensen met zwaarmoedige neigingen. Daartussenin bevond zich het gros van de bevolking. Deze middencategorie leefde volgens de puriteinen in valse zekerheid, doordat ze haar spirituele ellende en haar existentiële zondigheid niet doorzag, al kon haar geweten in bepaalde periodes of rond

modern England remained a context in which the Augustinian ideology of persecution exerted enduring influence and in which moves towards the theorisation and institutionalisation of toleration were severely limited. But it was also an environment in which pluralism was ineradicable and in which people regularly chose concord and patience over conflict and confrontation'; vgl. de visie van Collinson, *Religion of Protestants; Godly People*.

40 In zijn latere publicaties erkent Collinson dat de puriteinse stromingen evenzovele spanningsvolle factoren in zich bergt als harmonieuze: *The Birthpangs of Protestant England: Religious and Cultural Change in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Basingstoke 1988, 145: 'The puritan position was ... more threatening to the general tranquillity and wellbeing of society'; 'The Cohabitation of the Faithful with the Unfaithful', in: O.P. Grell, J.I. Israel, N. Tyacke (eds.), *From Persecution to Toleration: The Glorious Revolution and Religion in England*, Oxford 1991, 51-76; Lake, 'A Charitable Christian Hatred', Walsham, *Charitable Hatred*, 211-213; C. Haigh, *The Plain Man's Pathways to Heaven: Kinds of Christianity in Post-Reformation England, 1570-1640*, Oxford 2007, 101-141. De complexiteit in de relatie tussen de 'godly' en 'popular culture' wordt geaccentueerd door Walsham, 'The Godly and Popular Culture', in: Coffey, Lim (eds.), *Cambridge Companion to Puritanism*, 277-293. Naast verbindingslijnen met religieus-morele opvattingen onder medeburgers dient men volgens haar ook de aanzienlijke distantie tussen puriteinen en anderen te verdisconteren.

41 Collinson, 'The Cohabitation of the Faithful with the Unfaithful', 67-69; Haigh, *Plain Man's Pathways to Heaven*, 101-121; Walsham, 'The Godly and Popular Culture', 289-290.

opvallende gebeurtenissen opspelen.⁴²

Het inzicht in het naast elkaar bestaan van diverse spirituele condities maakte het voor puriteinse auteurs mogelijk de aanzienlijke kloof tussen het alledaagse, sociaal-maatschappelijke optreden van onbekeerde medeburgers en het beeld dat van hen opdoemt uit de geschriften van de *practical divinity*, waarin onbekeerden radicaal tegenover de vromen staan, te overbruggen. Beide noties van de ‘unregenerate’: die welke de geestelijke variëteit binnen deze groep onder ogen zag en die welke de scherpe tegenstelling met de vromen accentueerde, kleuren de puriteinse traditie van de *practical divinity*. Het begrip ‘wereld’ duidt in deze visie op de categorie van niet-herboren mensen met een overeenkomstige levenssfeer. In tijden van voorspoed verleiden zij de gelovigen via genot, rijkdom en eer, en in tijden van tegenspoed kunnen zij hen ontmoedigen door tegenstand, spot en zelfs vervolging.⁴³

De wereld als locus van verleiding

De boven geschetste antithetische verhouding tussen puriteinse gelovigen en de hun omringende wereld treffen we sterk aan bij Downname, die de wereld als volgt definieert:

And thus wee will take the world in this discourse; vnderstanding *thereby what-soeuer in the world, either in its own nature, or through abuse, allureth vs to the service of sin and Satan; or discourageth and hindreth vs in the service of God, and the means of our owne saluation; whether it bee wicked men; or the creatures abused by Satan and our corruption, as occasions and motiues vnto euill.* Or more briefly thus: *Whatsoever in the world is the instrument of the deuill, to draw vs vnto sinne.*⁴⁴

De auteur doelt met ‘wereld’ op een door de zonde aangetaste samenleving waarin mensen en zaken onder duivelse invloed gemakkelijk als instrumenten kunnen dienen om de gelovigen tot kwaad te verleiden. Hoewel de geestelijke confrontatie in de puriteinse optiek een sterk individuele en innerlijke toespitsing krijgt, kent ze dus ook een lijn naar de sociaal-maatschappelijke context.⁴⁵

Opvallend is dat Downname bij de in het citaat uitgesproken ontmoediging nauwelijks ingaat op de negatieve houding van onbekeerde medeburgers, hoewel hij aan het begin van zijn analyse niet alleen de tactiek van de wereld bespreekt om via de weg van voorspoed tot zonde te verleiden, maar eveneens wijst op de route van ‘affliction and persecution’ waardoor gelovigen worden ontmoedigd.⁴⁶ Bij de

42 Luttmer, ‘Persecutors, Tempters and Vassals of the Devil’, 37-43; Collinson, ‘The Cohabitation’, 65-68; Lake, ‘“A Charitable Christian Hatred”’, 150-156.

43 Luttmer, ‘Persecutors, Tempters and Vassals of the Devil’, 56, 62-63.

44 *The Christian Warfare*, 359.

45 Zie voor de tweeledigheid van introverte gerichtheid en interactie met de verschillende levensverbanden: T. Webster, ‘The Piety of Practice and the Practice of Piety’, in: F.J. Bremer, L.A. Botelho (eds.), *The World of John Winthrop: Essays on England and New England 1588-1649*, Boston 2005, 111-146.

46 *The Christian Warfare*, 366.

bespreking van tegenspoed in de wereld brengt hij vooral algemene teleurstellingen uit het leven naar voren, zoals verdriet en lijden, die hij vanuit zijn providentieleer als hemelse beproevingen belicht. Deze moeiten duiden op een vijandige omgeving, maar omdat de auteur van *The Christian Warfare* dit niet uitgebreid aangeeft, lijkt de passage over tegenspoed meer een verhandeling over het omgaan met moeiten in het algemeen dan dat ze inzicht geeft in de concrete sociaal-maatschappelijke situatie. Dat deze thematiek niettemin onder het gezichtspunt van wereldse oppositie wordt gerangschikt, is in zoverre opmerkelijk dat andere puriteinse auteurs dit thema doorgaans vanuit een andere optiek behandelen: onder Gods voorzienigheid, onder het christenleven, onder de christelijke tevredenheid of onder de omgang met tegenslag.⁴⁷

Reeds op de titelpagina van *The Christian Warfare* blijkt dat Downname de wereld beschouwt als de locus van verleiding en zonde en daarbij vooral denkt aan verleidingen die door materiële voorspoed (*tentations of prosperitie*) worden veroorzaakt. Hoewel de geneugten van het leven als eer, rijkdom en genot als gaven van God kunnen worden beschouwd, bij verantwoord gebruik het leven kunnen verrijken en bovendien inzetbaar zijn voor de zaak van Gods koninkrijk, kunnen ze tegelijk de gestalte aannemen van 'worldly and carnall prosperitie' en zo invalspoorten worden voor de zonde. Dit gevaar is reëel vanwege Satans niet aflatende activiteit, maar ook vanwege de medewerking van het vlees als de verzamelnaam voor de verkeerde neigingen in de mens.

In zijn verbeelding van de wereld tekent Downname een nauwe verhouding tussen die zaken die de gelovigen tot het verkeerde brengen en de groep van onbekeerde medeburgers. In zijn visie op de omliggende wereld staat de kring der vromen tegenover een goeddeels onbekeerde samenleving, waarin een 'wereldse' levensstijl de boventoon voert:

For the first, the societie of wicked worldlings is exceeding hurtfull vnto vs, because thereby there are daily set before vs examples of euill, whereby we are either allured to imitate & follow their wicked and vngodly practice, or at least, are much vexed and grieved, to see God so dishonoured by their sinnes. (...) But as this worldly friendship is very dangerous and hurtfull to our outward estate when it breaketh off; so it is much more pernicious to our soules, and spirituall estate whilest it lasteth and continueth (...) to poison and corrupt vs with sinne (...).⁴⁸

Zijn overheersende gedachte is dat de categorie naamchristenen door haar levensstijl de groep van echte gelovigen gemakkelijk kan infecteren, waarbij de zogenaamde 'wicked worldlings' - individuen die in openlijke zonden leven - gevaarlijker zijn dan morele medeburgers.

In Downames presentatie van de geestelijke strijd heeft de wereld als plaats van zondige verleiding een grote innerlijk-psychologische uitstraling op het hart van de christenstrijder. Wereldse zaken kunnen onder duivelse regie gemakkelijk tot

47 A. Thompson, *The Art of Suffering and the Impact of Seventeenth-century Anti-Providential Thought*, Aldershot 2003.

48 *The Christian Warfare*, 422, 427.

katalysatoren van de zonde worden, wat niet alleen te wijten valt aan de invloed van Satan en aan de spirituele verdorvenheid van de omliggende levenssfeer, maar ook aan de voedingsbodem die het menselijke hart aan dit kwaad biedt. De bedoeling van deze negatieve verbeelding van de wereld is om de christenstrijder te stimuleren in zijn kritische houding ten aanzien van de hem omringende leefomgeving. Hij dient zich met alle macht 'onbesmet te houden van de wereld'.

De wereld als locus van repressie

Terwijl Downname de wereld vooral onder het gezichtspunt van de verleiding tot zonde bespreekt en daarmee een innerlijk-psychologische toespitsing geeft, haalt Bunyan sterk het uiterlijk-sociologische aspect ervan naar voren, vooral in zijn perspectief van repressie van de vromen. Hierbij zullen de gewijzigde tijdsomstandigheden ongetwijfeld een rol hebben gespeeld. Na het herstel van de monarchie in 1660 kregen de dissenters te maken met tegenstand van overheidswege, wat in het geval van de auteur van *The Pilgrim's Progress* uitliep op een langdurige periode van vrijheidsberoving. Bunyans geschriften laten daarom niet alleen distantie zien ten opzichte van allerlei uitingen van de Engelse cultuur en samenleving na de *Restoration*, maar vormen vooral ook de weerslag van ervaringen van tegenstand en vervolging.

Uit zijn autobiografie, *Grace Abounding to the Chief of Sinners*, blijkt dat Bunyan diepgaand is beïnvloed door het geschrift dat onder Engelse protestanten na de bijbel het meest populair was: de *Acts and Monuments* van John Foxe (1517-1587), ook wel *Book of Martyrs* genoemd, een martelarengeschiedenis die uitloopt op de periode van vervolging onder koningin Maria Tudor. Deze invloed blijkt uit de veelvuldige verwijzingen, citaten en parafrasen die vertrouwdheid met deze tekst verraden.⁴⁹ In dit geschrift ontdekte Bunyan niet alleen het eeuwenlange lijden van de kerk, maar ook de kracht van het geloofsgetuigenis om te volharden.⁵⁰

Het lijden van christenen krijgt in Bunyans geschriften een duidelijke plaats. Zo gaf onze eerdere analyse van *Grace Abounding* perioden van geestelijke wanhoop en een daarmee gepaard gaand geestelijk lijden te zien, die vooral tot uiting kwamen in beelden van lichamelijke kwellen. Wanneer Bunyans verlossing uit spirituele nood eenmaal een feit is, krijgt hij echter te maken met letterlijke gevangenschap:

And when I had travelled thorow these three chief points of the Word of God, about the space of five years or more; I was caught in my present practice and cast into Prison, where I have lain above as long again, to confirm the Truth by way of

49 Volgens een bezoeker aan de gevangenis te Bedford, waar Bunyan van 1660-1672 werd opgesloten, had de schrijver van *The Pilgrim's Progress* slechts twee boeken bij zich: de bijbel en Foxes geschrift. Zie hiervoor: J. Brown, *John Bunyan: His Life, Times, and Work* (rev. ed. F.M. Harrison), London 1928, 153-154; C. Hill, *A Turbulent, Factious and Seditious People: John Bunyan and His Church*, Oxford 1988, 109. Zie voor de betekenis van Foxe binnen Bunyans oeuvre: R. Sharrock, 'Introduction', in: *The Miscellaneous Works of John Bunyan*, vol. XII, Oxford 1994, ed. idem, xxxviii, n. 81; vooral: T.S. Freeman, 'A Library in Three Volumes: Foxes *Book of Martyrs* in the Writings of John Bunyan', *Bunyan Studies* 5, (1994), 47-57.

50 J.R. Knott, *Discourses of Martyrdom in English Literature, 1563-1694*, Cambridge 1993, 180-190.

Suffering, as I was before in testifying of it according to the Scriptures, in a way of Preaching.⁵¹

Waar zijn autobiografie het spirituele lijden tekent in de vorm van onrust en angst voor Gods eeuwige oordeel, blijkt hij niettemin bereid een letterlijke gevangenneming te ondergaan als onderdeel van Gods plan met zijn leven en als een gelegenheid om van zijn geloof te getuigen. Vrezend voor verbanning en de daarmee samengaande geestelijke verlating, put hij moed uit bijbelse parallellen van lijden en volharding. Hij houdt rekening met de dood en stelt zich de executie beeldend voor: 'on the ladder, with the rope about my neck'. Hij hoopt trouw te zijn aan het evangelie, of hij nu wel of niet de troost van de 'Marian martyrs' ervaart:

Wherefore, thought I, the point being thus, I am for going on, and venturing my eternal state with Christ, whether I have comfort here or no; if God doth not come in, thought I, I will leap off the Ladder even blindfold into Eternitie, sink or swim, come heaven, come hell; Lord Jesus, if thou wilt catch me, do; if not, I will venture for thy Name.⁵²

Met deze verbeelding van zijn martelaarsdood demonstreert Bunyan publiekelijk de volhardende kracht van zijn onvoorwaardelijke geloofsvertrouwen.

Bunyans verslag van zijn arrestatie en verhoor, *A Relation of the Imprisonment*, beschrijft zijn confrontatie als potentiële martelaar met zijn repressieve vervolgers als 'the adversaries of God's truth' tegen de achtergrond van de Engelse maatschappelijke en politieke realiteit uit beginjaren zestig van de zeventiende eeuw. De auteur presenteert hierin zichzelf als een geduldig verdediger van het evangelie, gereed om het martelaarslot te ondergaan.⁵³

De bekende allegorieën maken regelmatig duidelijk hoezeer de weg van een gelovige door deze wereld op tegenstand stuit. In *The Pilgrim's Proges, part one* zijn verwijzingen naar Foxes *Acts and Monuments* onmiskenbaar; zij herinneren de opmerkelijke lezer aan ervaringen van een eeuw daarvoor. Aan het begin van de route vertelt 'Buigzaam' (*Pliable*), die het schijnchristendom vertegenwoordigt, dat volhardende reizigers uiteindelijk de martelaars zullen zien. We veronderstellen dat onder de geschiedenissen die *Christian* in *Palace Beautiful* te horen krijgt, ook Foxe een plaats heeft ingenomen. Op deze wijze heeft de schrijver zijn lezers ongetwijfeld willen sterken door hen te identificeren met de bereidheid der martelaren om hun lijden te ondergaan.⁵⁴ De leeuwen die *Palace Beautiful* bewaken zijn als symbolen van repressie in staat om 'Vreesachtig' (*Timorous*) en 'Wantrouwen' (*Mistrust*) op de vlucht te jagen en *Christian* vrees in te boezemen, totdat de hoofdpersoon ontdekt dat ze aan de ketting liggen. Wanneer *Faithful* op dezelfde hindernis stuit, liggen de leeuwen te slapen. Mogelijk verwijst Bunyan hiermee naar een latere matiging van de vervolging of denkt hij aan wisselende

51 *Grace Abounding*, 86.

52 *Grace Abounding*, 101.

53 *Grace Abounding*, 104-131.

54 Knott, *Discourses of Martyrdom*, 200.

ervaringen, want niet elke pelgrim kreeg te maken met gevangenschap en martelaarschap. Van de slapende en geketende leeuwen gaat echter nog zoveel dreiging uit dat *Timorous* en *Mistrust* hun pelgrimstocht opgeven en ook *Christian* bang wordt. Al was de Engelse overheid in de tijd dat *The Pilgrim's Progress* ontstond relatief tolerant, zij bezat nog steeds het vermogen om non-conformisten te elimineren.

Het beeld van vervolging wordt eveneens opgeroepen door reuzen als *Apollyon*, *Pope*, *Pagan* en *Despair*. Eerder gaven we al aan dat de auteur *Apollyon* en *Despair* ziet als tegenstanders die vooral het spirituele welzijn van de hoofdpersoon trachtten te verstoren,⁵⁵ terwijl de andere tegenstanders de meer fysieke vervolging symboliseren. Wanneer christen vanuit de *Valley of the Shadow of Death* het donker verlaat, valt het teruggekeerde licht op de slachtoffers van een lange historie van vervolging door 'Heiden' (*Pagan*) en 'Paus' (*Pope*): 'blood, bones, ashes, and mangled bodies of men, even of Pilgrims that had gone this way formerly'. Echter, *Pagan* is gestorven, terwijl *Pope* als een oude en geboeide gestalte wordt gepresenteerd. *Pope* geeft *Christian* permissie om te passeren, maar dreigt met meer verbrandingen in de toekomst. Hoewel Rome geen serieuze dreiging vormde voor het Engelse protestantisme, zag Bunyan de groeiende rooms-katholieke invloed binnen de Engelse staatskerk en samenleving vanuit de herinnering aan Foxe als een zorgelijke ontwikkeling.⁵⁶

De *Vanity-Fair*-episode geeft het meest helder weer hoe de auteur zijn omliggende wereld beschouwt als een plaats waar naast verleiding ook repressie op de christenreiziger afkomt. De beschuldigingen in het uitgebreid beschreven proces wekken de indruk van een op handhaving van maatschappelijke en godsdienstige waarden gestelde samenleving. *Faithful* wordt getekend als een martelaar die blij geeft van een standvastig geloof. Zijn executie wordt op wrede wijze beschreven:

They therefore brought him out, to do with him according to their Law; and first they Scourged him, then they Buffeted him, then they Lanced his flesh with Knives; after that they Stoned him with Stones, then prickt him with their Swords, and last of all they burned him to Ashes at the Stake.⁵⁷

Bunyans beschrijving roept herinneringen op aan de martelarengeschiedenissen, zoals beschreven in *Acts and Monuments*.⁵⁸ Als *Christian* ziet dat zijn metgezel in de hemel wordt opgenomen en onmiddellijk een nieuwe reisgezel krijgt in de persoon van *Hopeful*, betekent dit vooral de overwinning van de vervolgte belijder. Vervolging kan de ware gelovigen kennelijk niet vernietigen.

De notie van repressie komt in *The Holy War* vooral naar voren in het leger van de *Bloodmen*, dat onder inspiratie van *Diabolus* gericht is op de ondergang van *Mansoul* en zowel de eeuwenlange vervolgingsgeschiedenis als de aanvallen op non-conformisten van na 1660 symboliseert.⁵⁹ Als de herovering van de stad uit-

55 Zie hoofdstuk 7.

56 Greaves, *Glimpses of Glory*, 246.

57 *Pilgrim's Progress*, 97.

58 Knott, *Discourses of Martyrdom*, 205.

59 Hill, *Turbulent, Factious and Seditious People*, 247.

eindelijk mislukt, worden deze *Bloodmen* gevangen genomen en terecht gesteld. Het behoort bij Bunyans overtuiging dat vervolgers eens zelf vervolgd zullen worden.

Door Bunyans *The Holy War* heen loopt een aanval op de overheid onder Karel II, die volgens de auteur verantwoordelijk is voor een toenemende rooms-katholieke invloed en voor de achterstelling van non-conformisten. We zien deze scherpe kritiek bijvoorbeeld in de tekening van *Diabolus* als een tiran. Voor non-conformistische lezers die vertrouwd waren met de retoriek van een door 'arbitrary government and popery' bedreigd Engeland, kon een dergelijk voorbeeld moeilijk onopgemerkt blijven.⁶⁰

Ook in *The Pilgrim's Progress, part two* valt de notie van wereldse repressie op, hoewel de tegenstand zich hier, sterker dan in *part one*, richt op de geloofsgemeenschap, die in het reisgezelschap van *Christiana* wordt verbeeld en die in het tweede deel van de pelgrimsallegorie centraal staat. Bovendien is opmerkelijk dat het gezelschap pelgrims hulp krijgt in de centrale figuur van de goed bewapende *Great-heart*, die het verzet tegen diverse vijanden succesvol leidt. Het thema 'verdrukking' komt naar voren wanneer *Gaius*, de herbergier bij wie het reisgezelschap een tijd van verademing beleeft, aangeeft dat het voorgeslacht van *Christiana* voor een belangrijk deel uit martelaars bestaat, waaronder *Christian* en *Faithful*. Deze voorbeelden dienen als stimulans om de te verwachte verdrukkingen gelovig te ondergaan, zoals in de passage waarin de reizigers stilstaan bij de plaats van *Faithfuls* terechtstelling:

(...) they quickly came to the place where *Faithful* was put to Death: There therefore they made a stand, and thanked him that had enabled him to bear his Cross so well and the rather, because they now found that they had a benefit by such a manly Suffering as his was.⁶¹

Hoewel de schrijver geen heiligencultus wil, vormt de plaats wel aanleiding om de heldhaftige weerstand en het voorbeeldige lijden van de pelgrim te overdenken. Opmerkelijk is echter dat de mensen uit het reisgezelschap van *The Pilgrim's Progress, part two* niet dezelfde deugden aan de dag hoeven te leggen als hun voorgangers.

Het gevaar in *part two* komt van de verschillende reuzen, die hier model staan voor repressie. *Giant Grim*, ook wel *Giant Bloody-man* genoemd, is een verwijzing naar de vervolging aan het begin van de jaren tachtig. *Giant Maul*, die evenals *Giant Pope* uit *part one* in een grot leeft, vertegenwoordigt de rooms-katholieke dreiging van Jacobus II en diens tegen de non-conformisten gerichte wetten, die herinnerden aan de historie van rooms-katholieke onderdrukking. Later horen de reizigers over *Giant Slaygood*, een pelgrims verslindende kannibaal, en trekt de wraakactie van *Great-heart* aandacht: hij doodt de reus 'to revenge the Quarrel of the many that thou hast slain of the Pilgrims'. De dreiging van repressie lijkt aan het eind van *part two* af te nemen, want de sfeer bij *Vanity-Fair* is gematigder dan

60 Greaves, *Glimpses of Glory*, 432-434.

61 *Pilgrim's Progress*, 279.

in *part one*, waarschijnlijk een verwijzing naar een afname van de vervolging in de loop van de jaren tachtig.⁶² Toch blijft de dreiging van met name het oprukkende rooms-katholicisme bestaan, gesymboliseerd in een monster dat de stad periodiek aanvalt. Het beest blijft echter uiteindelijk verslagen achter.

Balans

In de presentatie van de puriteinse geestelijke strijd neemt de wereld een soort tussenpositie in, met een uitstraling naar binnen en naar buiten. Terwijl Downname met name de innerlijk-psychologische rol van de wereld als locus van verleiding en zonde aan de orde stelt, benadrukt Bunyan haar uiterlijk-sociologische rol als plaats van repressie. Gelovigen krijgen in de wereld met tegenstand te maken en kunnen zelfs met vervolging worden geconfronteerd. Hierbij lijkt vooral het verschil in historische omstandigheden te moeten worden verdisconteerd. Terwijl Downname zijn *The Christian Warfare* publiceerde in de decennia voor de Engelse burgeroorlog, een periode waarin puriteinse gelovigen in de dorps- of stadgemeenschap vanwege andere religieuze accenten, een strikte levensopvatting en kritiek op traditionele gebruiken op onbegrip of spot konden rekenen, schreef Bunyan zijn autobiografie en allegorieën in de periode na het herstel van de monarchie, waarin repressie voor de non-conformisten deel van hun dagelijkse werkelijkheid vormde.

Beider visie op de samenleving van hun dagen is overwegend negatief. Downname stelt met zijn waarschuwing tegen ‘wereldse verleidingen’ die een christenmens tot zonde en geestelijke verslapping kunnen brengen, de Engelse samenleving en cultuur onder kritiek. Voor Bunyan vormt de cultuur en het klimaat van de *Restoration* nog meer ‘the hostile wilderness of this world through which the saints pass and the temptations with which they are beset’, maar zijn negatieve oordeel over de wereld is toch vooral gebaseerd op haar repressieve kant.⁶³ Innerlijke verleiding en nog sterker de uiterlijke vervolging geven samen aan dat dit aardse bestaan ten diepste een doorgangsroute is op de pelgrimstocht van de puriteinse christen.

Vlees

De derde vijand in de puriteinse geschriften over de geestelijke strijd is het vlees. Deze tegenstander heeft zijn woonplaats in het innerlijk van de gelovige. Hij maakt het spirituele conflict tot een gebeuren met een sterk innerlijke gerichtheid en een daarmee samenhangend accent op de eigen ervaring van de gelovige. De door ons onderzochte geschriften tekenen de relatie tussen Satan en het vlees als

62 Greaves, *Glimpses of Glory*, 511-512.

63 N.H. Keeble, “‘Till one greater man/ Restore us ...”: Restoration Images in Bunyan and Milton’, in: D. Gay, J.G. Randall, A. Zinck (eds.), *Awakening Words: John Bunyan and the Language of Community*, Newark/London 2000, 43.

zeer nauw. De primaire tegenstander kan namelijk sterke invloed uitoefenen op de christenstrijder doordat hij in de menselijke ziel een medestander en handlangers heeft: de sluimerende zondige begeerten die gemakkelijk kunnen ontvlammen en uitmonden in daadwerkelijke zonden. In de puriteinse verbeelding van de geestelijke strijd kost het de duivel dan ook niet veel moeite om de gelovige tot zonde te verleiden.

De nauwe relatie tussen de duivel en het vlees komt op een eigen wijze naar voren in de opvatting van Ambrose, dat Satan zijn verleidingen toespitst op de zonden waartoe ieder christen krachtens zijn natuurlijke aanleg geneigd is. Satan moedigt de sterke concentratie op de schatten van deze wereld (*worldliness*) aan met geldelijk voordeel, rijkdom en eer, terwijl hij de wellust (*wantonness*) prikkelt met allerlei begeerlijke objecten op seksueel terrein. De strijd tegen het door Satan gestimuleerde vlees betekent dan ook voor de christenstrijder in laatste instantie een gevecht met zichzelf.⁶⁴

De meest uitgebreide presentatie van deze innerlijke confrontatie vinden we bij Owen. Zijn diepteanalyse van de menselijke ziel en de daarin aanwezige zondige begeerten wordt weliswaar door de andere auteurs gedeeld, maar komt behalve bij Perkins niet in uitgewerkte en systematische vorm aan de orde. Opmerkelijk is dat Owen relatief weinig aandacht besteedt aan de relatie tussen het vlees en satanische beïnvloeding, maar de innerlijke vijand zelfstandig presenteert, wat aangeeft dat hij de geestelijke strijd meer dan andere auteurs beschouwt als een gevecht tegen de zonde in de eigen existentie.

De context waarbinnen Owen de geestelijke strijd aan de orde stelt is opvallend. Perkins koos in zijn geschrift over de woestijnverzoeking voor een christologisch kader waarin Christus' confrontatie met Satan als uitgangspunt diende voor een soteriologische en exemplarische toespitsing. De overwinning van Christus vormt hier de garantie voor de voorlopige en toekomstige triomf van de christenstrijder, terwijl zijn drievoudige reactie op de duivel met Schriftwoorden de gelovige ten voorbeeld strekt. Gouge en Gurnall kozen voor de apostolische opwekking tot geestelijke weerstand met behulp van een hemelse wapenrusting, die de gelovige aanzet tot weerbaarheid en eigen verantwoordelijkheid. Owen onderscheidt zich echter door de geestelijke strijd met het vlees in pneumatologisch kader uit te werken via de wedergeboorte als een reële, existentiële vernieuwing van de mens door de Geest van God. Uitvoerig en gedetailleerd beschrijft hij de wedergeboorte als een antropologisch-psychologisch transformatieproces, waarbij de mens een nieuwe, bovennatuurlijke capaciteit ontvangt om daadwerkelijk als gelovige te kunnen leven.⁶⁵ Daarmee is de koers van het christenleven uitgezet en de uiteindelijke overwinning op de zonde gegarandeerd. Tegelijk is er in deze pneumatologische context sprake van een dubbele spanning, want in de geestelijk vernieuwde mens bevindt zich een 'contrary, inbred, habitual principle of sin and enmity against God'. De aanduiding 'habit' wijst op een onveranderlijke dispositie, die zich

64 *Compleat Works of Isaac Ambrose*, 55-60.

65 *Works of John Owen III*, 218-219, 329. Zie voor deze visie op de wedergeboorte, de daarbij gebruikte scholastieke term 'habitus', en aanverwante omschrijvingen: hoofdstuk 5.

derhalve onophoudelijk tegen een geestelijke gesteldheid verzet en het christenleven continu in de gevarenzone brengt:

Wherever you are, whatever you are about, this law of sin is always in you; in the best that you do, and in the worst. Men little consider what a dangerous companion is always at home with them. When they are in company, when alone, by night or by day, all is one, sin is with them. There is a living coal continually in their houses; which, if it be not looked unto, will fire them, and it may be consume them. Oh, the woful security of poor souls! How little do the most of men think of this inbred enemy that is never from home! How little, for the most part, doth the watchfulness of any professors answer the danger of their state and condition!⁶⁶

Door de onophoudelijke aanwezigheid van dit corrupte beginsel vormen allerlei zonden niet alleen een voortdurende dreiging, maar kunnen ze zodanig oprukken dat ze de overhand krijgen en de kwaliteit van het christenleven aantasten. Owen lijkt dit gevaar in het citaat opzettelijk op de voorgrond te plaatsen omdat de meeste gelovigen zich volgens hem onvoldoende bewust zijn van dit interne gevaar, waardoor hun waakzaamheid tekortschiet.

Perkins gaat dieper in op de kwestie hoe vlees en geest zich in de menselijke ziel verhouden. Tegenover een lokalisering van de geestelijke habitus in het ene deel van de gelovige ziel en van het vlees in het andere, poneert hij de gelijktijdige en gemengde aanwezigheid van geest en vlees in elk deel van de ziel. Hoewel de kracht van de zonde in beginsel gebroken is, moet men de overgebleven corruptie niet onderschatten. De capaciteit van het nieuwe principe moet men daarentegen niet overschatten. Het begint klein en maakt een levenslang groeiproces door, terwijl de zonde direct als een volwassen tegenstander de strijd aanbindt.⁶⁷

Owen neemt het inherente zondebeginsel eveneens uiterst serieus. Hij typeert 'indwelling sin' met het woord 'efficacy' en beschrijft gedetailleerd hoe dit beginsel in staat is om zowel de continue toestroom van de genade in te dammen als de zonde te realiseren, waardoor er gemakkelijk geestelijke achteruitgang kan optreden. In Owens analyse wordt de zonde echter pas werkelijkheid wanneer de tegengestelde habitus via misleiding van het verstand en verstrikking van de gevoelens de wil kan overhalen om in te stemmen met het kwaad:

The third success of the deceit of sin in its progressive work is the *conception of actual sin*. When it hath drawn the mind off from its duty, and entangled the affections, it proceeds to conceive sin in order to the bringing of it forth: (...). Now, the conception of sin, in order unto its perpetration, can be nothing but the consent of the will; for as without the consent of the will sin cannot be committed, so where the will hath consented unto it, there is nothing in the soul to hinder its actual accomplishment.⁶⁸

66 *Works of John Owen* VI, 166.

67 *Works of William Perkins* I, 470.

68 *Works of John Owen* VI, 251.

Het citaat onderstreept hoezeer binnen de context van Owens 'faculty psychology' de wil een prominente plaats inneemt, niet alleen in zijn algemene analyse van de componenten van de menselijke ziel en bij de wedergeboorte, maar ook bij de realisering van de zonde in het christenleven.

Gezien het gevaar van de corrupte habitus is het dan ook van primair belang om de inwonende zonde onophoudelijk en doeltreffend te bestrijden, waarbij de ontvouwing van het embryonale nieuwe leven door de Geest van God van beslissende betekenis is.

Balans

De puriteinse verbeelding van het vlees demonstreert hoe zwaar de auteurs van ons onderzoek, en dan met name Owen, de zondige begeerten in het christenleven aanzetten. Bij Owen gaat dit zover dat hij de rol van de duivel in de geestelijke strijd slechts terloops ter sprake brengt. Hoewel Satan als de primaire tegenstander wordt getekend, kan hetzelfde op een bepaalde manier ook worden gezegd van het vlees. Doorgaans stelt men de duivel op de voorgrond en beschouwt men het vlees als een handlanger in de ziel van de christenstrijder, maar de aandacht kan ook op het vlees worden gericht, waarbij Satan naar voren komt als degene die de verleidingen al dan niet via de wereld presenteert. Dit gelaagde perspectief geeft aan dat het drietal puriteinse vijanden ten diepste een eenheid vormt. Tegelijk roept de vooraanstaande positie van het vlees in onze geschriften gelovigen op om de strijd met zichzelf niet te schuwen.

Samenhang

De genoemde nauwe samenhang tussen de geestelijke vijanden kan het best in kaart worden gebracht aan de hand van diverse beelden bij de puriteinse auteurs.

De relatie tussen Satan en de wereld zien we helder uitgebeeld in Perkins' bespreking van Christus' laatste woestijnverzoeking, waarin Satan suggereert de macht te hebben om de aardse koninkrijken aan Christus te kunnen geven. De toepassing van dit bijbelgedeelte mondt uit in een waarschuwing tegen de verleiding van rijkdom en genot:

And looke how he dealeth here with Christ, so doth he commonly in the world; many an ones conscience and religion doth he quite ouerthrow by worldly hopes of riches, pleasures, & preferments: hereby not onely ordinarie professors, but ministers and Preachers of the gospel haue been drawne to abiure and renounce that truth which formerly they haue taught (...).⁶⁹

69 *Works of William Perkins III*, 398.

De wereld blijkt een duidelijke schakelfunctie te hebben. Allerlei van buiten komende zaken, waaronder rijkdom en eer, kunnen onder satanische invloed als verleidingen optreden en een zodanig innerlijk effect hebben op de gelovigen dat ze worden afgevoerd van de goede weg.

Perkins verheldert de nauwe samenhang tussen Satan en het vlees vooral via het beeld van het buskruit.⁷⁰ Brooks hanteert daarentegen het reeds bij de Engelse hervormer Bradford voorkomende beeld van het zaad: 'Satan hath cast such sinful seed into our souls, that now he can no sooner tempt, but we are ready to assent; he can no sooner have a plot upon us, but he makes a conquest of us'. Een ander herhaaldelijk voorkomend beeld is dat van de vruchtbare moederschoot, dat Ambrose als volgt verwoordt: '(...) that as Sathan is the Father, so flesh is the Mother of sin, which receiving Sathans temptations into a fruitful womb, it doth conceive, nourish, and bring forth sin; (...)'.⁷¹ Buskruit, zaad en de vruchtbare moederschoot geven alle aan dat duivelse verleidingen tot zonde te licht worden toegelaten in het menselijke hart, dat wil zeggen zonder zicht op hun grote gevolgen, en zo gemakkelijk tot daadwerkelijke overtredingen uitgroeien. Het meest gebruikte en klassiek geworden beeld, dat van de ziel als een belegerde stad, wordt helder verwoord door Downname:

The second enemy which assisteth Satan against vs, is the flesh, that inborne traitour which we nourishing in ourselues, doth open a gate in our soules, into which Satan and the World may easily send whole troupes of temptations to enter and surprize vs. (...) This secret traitour conspiring with Satan and the World to worke our destruction, doth entertaine & further all their temptations (...).⁷²

Naar nu duidelijker kan worden gesteld brengt dit overbekende beeld zowel de nauwe samenhang tussen de vijanden van de christenstrijder als hun onderlinge hiërarchie helder naar voren. Als primaire tegenstander wordt Satan voorgesteld als belegeraar van de menselijke ziel, daarbij gebruikmakend van de wereld. Het vlees, dat zich als handlanger van Satan en de wereld binnen de muren van de stad bevindt, zet de poort daarna open voor de vijanden. Uit dit beeld komt een aantal elementen naar voren. Ten eerste wordt de gevaarlijke oppositie van het vlees onderstreept doordat deze vijand zich in het innerlijk van de gelovige ophoudt. Ten tweede blijkt het vlees een geduchte tegenstander door zijn verraderlijke optreden: hij is niet alleen handlanger van de vijanden buiten de stad maar verrast (*surprise*) bovendien de bewoners door de poort te openen wanneer zij er het minst op berekend zijn. Daardoor kunnen de vijanden de stad snel veroveren.

Op deze wijze uitgelegd vat het beeld van de menselijke ziel als belegerde stad nog eens samen hoezeer Satan in de puriteinse verbeelding als de bron van en de drijvende kracht achter de menselijke verleidingen wordt gezien. Daarbij treedt hij meestal op in nauwe samenhang met de wereld als de plek waar de verleiding

⁷⁰ Zie hoofdstuk 2, p. 66.

⁷¹ *Works of William Perkins* III, 376; *Complete Works of Thomas Brooks* I, 3; *Compleat Works of Isaac Ambrose*, 3.

⁷² *The Christian Warfare*, 16; vgl. o.a.: *Compleat Works of Isaac Ambrose*, 4.

toeslaat. De interne zondige begeerten van de christenstrijder, gesymboliseerd in het vlees, nemen een niet minder cruciale positie in, doordat ze medeverantwoordelijk zijn voor de aanzienlijke invloed die de verleidingen van de duivel en de wereld weten uit te oefenen. Ten diepste moet het gevecht tegen deze vijanden dan ook worden geduid in nauwe samenhang met de strijd tegen de verkeerde uitingen van het eigen hart, waarbij de vijanden van buiten vooral een functionele betekenis hebben als katalysatoren van het kwaad. Duidelijk wordt hoezeer puriteinse auteurs als piëtisten de geestelijke strijd hebben geconcentreerd op het hart van de gelovige.

Conclusie

1. Puriteinse geschriften over de geestelijke strijd tekenen Satan doorgaans als een reële geestelijke macht. Hij wordt gekenmerkt door een diep ingewortelde boosaardigheid ten opzichte van God en de gelovigen, welke laatsten hij naar de ondergang tracht te leiden. Omdat hij dit combineert met een indrukwekkende sluwheid, is hij in staat hen via vele methoden te benaderen. De voorstelling van Satan als verleider was altijd al bekend, maar in de puriteinse geschriften over de geestelijke strijd wordt het zijn allesbeheersende verschijningsvorm. Daar komt nog bij dat in de puriteinse geschriften Satan, in onderscheid met het laatmiddeleeuwse accent op zijn lichamelijke voorstelling, uitsluitend voor het voetlicht treedt als een geestelijke gestalte, die dan ook inwerkt op de geestelijke kant van het mens-zijn. Hoewel de publicaties van ons onderzoek hierin deel zijn van een bredere Engels-protestantse visie op de duivel, nemen ze daarbinnen een eigen plaats in door hun zeer gedetailleerde spirituele en praktische uitwerking van de verleiding op het innerlijk van de christenmens.

Als onderdeel van de puriteinse *practical divinity* spitsen de onderzochte publicaties zich met name toe op de opbouw van het christenleven en beschouwen ze Satans activiteit ten aanzien van christenmensen onder het oogpunt van de verleiding. Opmerkelijk is dat dwalingen op het terrein van de geloofsleer slechts sporadisch aan de orde komen. Eigenlijk gaat alleen Gilpin er uitgebreid op in, waarbij hij met name naar Rome verwijst.⁷³ Frequenter wordt gesteld dat duivelse invloed tastbaar is in rooms-katholieke devotionele praktijken die het evangelie niet vermeldt en dus menselijke uitvindingen zijn, of die de geestelijke strijd veruiterlijken. Genoemd worden: het gebruik van het kruisteken en van wijwater, geloften, boetedoeningen en kastijding.

De primaire tegenstander verleidt tot zonde, wat hij doorgaans op bedrieglijke wijze doet. Om het toegeven aan de zonde te stimuleren, vergroot hij allereerst Gods barmhartigheid uit ten koste van diens oordeel over het kwaad. Als Satan eenmaal het verkeerde heeft bewerkt, toont hij vervolgens zijn ware gezicht en treedt hij binnen zijn verleidende activiteit als aanklager op, waardoor de gelovige het uitzicht op het heil van vergeving en eeuwig leven dreigt te wor-

73 *Daemonologia Sacra*, 127-208.

den ontnomen. Door juist dan Gods oordeel over het kwaad te accentueren, misvormt hij opnieuw het bijbelse godsbeeld en tracht hij de gelovige tot geestelijke wanhoop te brengen. Doorgaans zijn de rechtstreekse verleidingen het meest ingrijpend, want dan werkt de tegenstander met diverse godslasterlijke gedachten direct op de menselijke ziel in via de weg van zintuigen, verbeelding en verstand, gevoelens en wil. Maar ook wanneer hij gebruikmaakt van zijn handlangers, is en blijft de verleiding gevaarlijk.

Een opmerkelijke ontwikkeling in de puriteinse presentatie van Satan is dat hij, met name na 1660, steeds meer in kracht lijkt te winnen door de systematische uitvergroting van zijn rol. Ambrose bewerkstelligt een dergelijk effect door Satans activiteit uit te strekken over het gehele menselijke leven, zijn activiteiten rond de bekering verfijnd te analyseren en de bespreking van zijn rechtstreekse ingevingen op allerlei momenten in het christenleven te situeren. Bij Gilpin is sprake van een vergelijkbare intensivering, maar dan gestuurd vanuit een medische invalshoek, waarbij hij een opvallende verbinding legt tussen melancholie en geestelijke wanhoop, terwijl Bunyan door zijn literaire verbeeldingskracht de duivel het meest dreigend uitvergroot door de geestelijke strijd op verhalende wijze als een dramatisch gevecht te tekenen.

2. Satan kan zijn verleidende activiteit weliswaar in eigen persoon verrichten, maar kiest er doorgaans voor om twee, aan hem ondergeschikte medestanders te gebruiken: de wereld en het vlees. Met het begrip 'wereld' duiden puriteinen op de corrupte levenssfeer. Deze kan op twee manieren tot zonde leiden. In voorspoed kunnen allerlei objecten, waarmee Satan de gelovige tot het verkeerde verleidt, zoals eer, rijkdom en genot, tot hoogmoed voeren, terwijl in tegenspoed het gevaar van ontevredenheid en verbittering dreigt. Een toegepitste vorm van wereldse verleiding treedt op wanneer medeburgers en overheden de gelovigen onderdrukken. Deze opvatting van 'wereld' krijgt na het herstel van de monarchie meer nadruk, wanneer groepen dissenters die buiten de staatskerk zijn terechtgekomen periodiek worden vervolgd. We zagen dit vooral bij Bunyan. Op deze wijze heeft het begrip 'wereld' in puriteinse optiek een dubbele connotatie. In verband met verleidende objecten is haar uitstraling met name naar binnen gericht, waardoor vooral haar innerlijk-psychologische effect naar voren komt; haar nauwe relatie met het vlees maakt duidelijk welke impact allerlei zaken op de puriteinse vromen hebben. In het kader van de repressie is de uitstraling van de wereld vooral naar buiten gericht: haar uiterlijk-maatschappelijke kant komt tevoorschijn en brengt de puriteinse visie op medeburgers en de overheid aan het licht.

Aan de tweede tegenstander, het vlees, schenken onze puriteinse auteurs niet minder aandacht. Satan behaalt niet alleen resultaat vanwege zijn macht en sluwheid, maar evenzeer vanwege de assistentie van deze medestander in de ziel van de gelovige. Met de benaming 'vlees' geven de geschriften aan dat de overgebleven corrupte habitus in staat is allerlei zondige neigingen voort te brengen die de totale existentie van de gelovige aantasten. Het vlees doet de satanische verleidingen - dikwijls via wereldse objecten - een vruchtbare voedingsbodem vinden in het menselijke hart en laat die uitmonden in daad-

werkelijke zonden. Zo bezien is de spirituele confrontatie in puriteinse optiek niet alleen een gevecht met vijanden van buitenaf, maar evenzeer met interne zondige neigingen. In geconcentreerde vorm is het spirituele gevecht het best te zien als een confrontatie van de gelovige met het kwaad in zichzelf. Hoewel we eerder in dit hoofdstuk de louter functionele opvatting van Satan juist hebben bekritiseerd vanwege het gegeven dat puriteinse auteurs deze tegenstander als een zelfstandige, reële macht in de dagelijkse ervaring van de gelovigen tekenen en hem niet gebruiken om de eigen verantwoordelijkheid van de christenstrijder af te wentelen op externe factoren, kunnen we niettemin stellen dat de theologisch-literaire tekening van Satan op een bepaalde manier een constructie is van de puriteinse ziel in zijn strijd met zichzelf. Daarin wordt de duivel vooral ingezet als katalysator van het kwaad. Door de satanische activiteiten worden de verkeerde begeerten in de gelovige geprikkeld tot daadwerkelijke zonden.

3. Puriteinse publicaties over de geestelijke strijd brengen de activiteiten van deze geduchte drievoudige vijand vooral voor het voetlicht om hun lezers inzicht te geven in de (toenemende) gevaren die het spirituele leven bedreigen. Het doel is niet om de christenstrijders moedeloos te maken, maar om hen des te meer te doordringen van de noodzakelijke weerstand. De gelovige is des te beter toegerust voor de concrete geestelijke strijd wanneer een tegenstander van groeiend formaat visionair en literair kan worden bedwongen. Daarin ligt tegelijk het praktisch-pastorale motief voor de geschriften van ons onderzoek: de mobilisatie, toerusting en bemoediging van gelovigen voor de geestelijke strijd. Dat de groep die het meest onzeker was over haar geloof, de 'weak christians', onze auteurs het meest interesseerde hoeft niet te verbazen, want juist deze categorie liep immers het gevaar in een neerwaartse spiraal van moedeloosheid en zelfs spirituele wanhoop terecht te komen. Daarom wilde men vooral de zwakke christenen standvastig maken.

Geestelijke strijd: de christenstrijders

Inleiding

We staan in dit hoofdstuk stil bij de andere partij in de puriteinse verbeelding van het spirituele conflict: de christenstrijders. Hoewel de vijanden in deze confrontatie als machtige tegenstanders worden getekend, staat de genadige activiteit van de trinitarische God garant voor de overwinning op de tegenstanders. Hierdoor worden de aangevochten lezers bemoedigd. Drie momenten uit het verloop van de strijd in de door ons onderzochte geschriften zijn van belang: de uit de eeuwige verkiezing voortkomende levensleiding van de Vader, zoals Downname die voor het voetlicht haalt, de soteriologische betekenis van Christus tijdens de woestijnverzoeking, zoals Perkins die uitwerkt, en de pneumatologische component in Owens analyse van de geestelijke strijd tegen het zondige vlees.

Zoals we hebben gezien schreven puriteinse auteurs vooral over het spirituele conflict om hun lezers op te wekken tot actief verzet tegen een drievoudige vijand, waardoor ze hen op hun eigen verantwoordelijkheid wezen. We zullen de weerstand tegen Satan vooral aan de hand van Gouge en Gurnall illustreren, die beiden zowel de noodzaak van een deugdelijke wapenrusting aan de orde stellen als een verantwoord gebruik ervan. Van speciaal belang is ook de verhouding tussen de genade van God, die de geestelijke confrontatie stuwt en uitzicht biedt, en de verantwoordelijkheid van christenstrijders zelf, wier bijdrage aan een goede afloop van de strijd onmisbaar is. Praktische raadgevingen om de oppositie tegen de duivel gestalte te geven, vinden we vooral bij Brooks.

Waar we in het vorige hoofdstuk de verleiding van de wereld bij Downname en de repressie ervan bij Bunyan hebben bestudeerd, analyseren we nu hoe beide auteurs leiding geven aan de strijd tegen deze vijand. De confrontatie met het vlees ten slotte bespreken we aan de hand van Perkins en Owen, naar wie we ook al luisterden toen het opereren van deze tegenstander aan de orde kwam, terwijl we Brooks en Ambrose aan het woord laten over enkele praktische suggesties op dit terrein.

We sluiten het hoofdstuk af door in te gaan op de vraag in welke mate het motief van de eindoverwinning in de geselecteerde geschriften aanwezig is en hoe het functioneert in de beschrijving van het conflict.

Theologische fundering

Downname geeft aan dat de plaats van de christenstrijder slechts in relatie tot de hemel werkelijk op zijn merites te beoordelen valt. Dit is ten eerste zo omdat

Gods eer in het geding is. Wanneer een drietal sterke tegenstanders de strijd aanbindt met zwakke gelovigen en het onderspit delft, valt dit niet te verklaren uit menselijke kunde of kracht, maar eerder uit hemelse overmacht. Ten tweede beschouwt de auteur van *The Christian Warfare* de verhouding tussen de hemel en christenstrijders als die tussen God de Vader en zijn kinderen, wat concreet inhoudt dat God niet alleen de gelovigen leidt, maar verschillende pedagogische oogmerken heeft met deze strijd. Hij wil een zelfverzekerd bouwen op eigen capaciteiten ontmoedigen, geloofsvertrouwen aanleren en de hantering van een hemelse wapenrusting stimuleren. Door de spirituele strijd te funderen in Gods vaderlijke leiding van zijn kinderen, geeft de auteur verder aan dat de hemel verantwoordelijk is voor de actuele overwinningen in het heden en de definitieve triomf in de toekomst.¹ Deze vaderlijke garantie is ten diepste gebaseerd op de uit Gods eeuwige liefde voortkomende verkiezing, de eerste schakel van de *ordo salutis* en de bron van het heil van wedergeboorte, rechtvaardiging, heiliging en verheerlijking.² Deze eeuwige verkiezing heeft fundamentele betekenis voor de koers en uitkomst van de geestelijke strijd. De positie van de christenstrijder en de uiteindelijke triomf in het spirituele conflict rusten dus in de activiteit van God de Vader voor het begin van de wereld.

Wanneer de soteriologische betekenis van Christus voor de christenstrijder aan de orde komt, wordt meestal gewezen op de verzoening aan het kruis. Echter, ook Christus' woestijnverzoeking komt in dat verband meermaals ter sprake, zoals in Perkins' *The Combate betweene Christ and the Devill displayed*. Bij onze eerdere analyse van dit werk zagen we al hoe de exemplarische betekenis van Christus meer aandacht kreeg dan de soteriologische: tegenover de herkenbare aanvallen van de duivel strekt de doeltreffende reactie van Christus de gelovigen tot navolging.³ Tegelijk krijgt ook het heilsaspect aandacht, met name aan het slot van het geschrift, wanneer Christus de aanvallen van Satan heeft afgeslagen. Met het weerstaan van de drievoudige verleiding van de duivel vormt Christus het tegenbeeld van de eerste mens Adam, die bezweek voor de verzoeker, en komt Hij als Verlosser van de zijnen naar voren:

These words containe the third part of this description of Christs temptations; to wit, the happie event and issue thereof, in Christs glorious victory over the Tempter; which is the principal part, wherein consists the maine comfort of Gods church; for as in temptation Christ stood in our roome and stead, so is this victorie not his alone, but the victory of his Church.⁴

Het soteriologische element komt hier nadrukkelijk op de lezer toe. Christus heeft de woestijnverzoeking in de plaats van de gelovigen ondergaan - 'stood in our roome and stead' -. Daarom is zijn overwinning geen individuele aangelegenheid, maar geeft zij aan zijn volgelingen de garantie dat zij eveneens zullen triomferen,

1 *The Christian Warfare*, 4-5.

2 *The Christian Warfare*, 81.

3 Zie hoofdstuk 2.

4 *Works of William Perkins* III, 406.

hoewel in gefaseerde vorm. Wie de vijand in dit leven op de goede wijze weerstaat, maakt nu al een triomf mee:

First, that the best way to vanquish Satan is to giue him no ground, but to withstand him manfully at the first: (...). Now Sathan is resisted, when from our hearts we cast our soules on the promises of God contained in his word, and in the whole course of our liues pray for strength of grace to stand against his assaults; (...).⁵

Bij deze oppositie tegen Satan wordt de gelovige weliswaar voluit ingeschakeld, maar daarmee is hij nog niet autonoom. De overwinning bereikt hij alleen in afhankelijkheid, wanneer hij uit Gods beloften leeft en voortdurend om hemelse kracht bidt.

Oppositie tegen Satan: genade en verantwoordelijkheid

Dat de verantwoordelijkheid van de gelovige in het conflict met Satan het meest duidelijk naar voren komen bij Gouge en Gurnall, hoeft niet te verbazen. Beiden hebben immers het bijbelgedeelte Efeze 6:10-20 als uitgangspunt genomen en daarin aandacht gegeven aan het appel van de apostel aan zijn lezers om de demonische machten te weerstaan. Een aanzienlijk deel van beider publicaties bespreekt bovendien de daar genoemde geestelijke wapenrusting en de noodzaak deze actief te hanteren.⁶

Gouge geeft in *The Whole Armour of God* aan, dat het samengaan van menselijke inspanning en hemelse assistentie van beslissende betekenis is in de confrontatie met Satan. Dit samengaan heeft alles te maken met de aard van Gods werk: 'God worketh not vpon vs, as vpon stockes and stones, but giueth to vs life and ability'. Een andere uitspraak maakt duidelijk dat de inbreng van gelovigen cruciaal is: 'Without Gods mighty power man can doe nothing: vnlesse man put on the whole Armour of God, God will doe nothing'.⁷ Hoewel God in deze uitspraak schijnbaar afhankelijk is van de inbreng van christenstrijders, waardoor er twee gelijkwaardige partners zijn, ligt in Gouges visie de prioriteit bij Gods genade, waardoor zowel de oorsprong van het geloof als de voortgang ervan in hemelse handen liggen. Gouges positie komt scherper in beeld als hij aangeeft dat de onmisbare inbreng van de gelovige niet in een verdienstelijk kader staat, maar binnen een door God gestelde orde. In deze context belooft God bijstand aan ieder christen die zijn verantwoordelijkheid tot daadwerkelijke oppositie tegen Satan in praktijk brengt. Maar de eigen inbreng van de gelovige betekent ook hier geen autonomie, want met het appel tot strijd wordt hij naar God verwezen.⁸

Ook in Gurnalls *The Christian in Complete Armour* stuiten we op de dialectiek van Gods activiteit en de eigen menselijke verantwoordelijkheid, wat bij hem

⁵ *Works of William Perkins III*, 406.

⁶ Zie voor een bespreking van dit puriteinse spirituele thema: G.J. McGrath, *Grace and Duty in Puritan Spirituality*, Nottingham 1991.

⁷ *The Whole Armour of God*, 15.

⁸ *The Whole Armour of God*, 11.

zichtbaar wordt in zijn analyse van de genade. Eén van de redenen dat gelovigen de uiteindelijke overwinning op Satan behalen betreft de kwaliteit van de hemelse genade. Het blijkt dat Gurnall evenals Owen de christelijke existentie beschouwt als vrucht van een bij de wedergeboorte gegeven nieuw, onverwoestbaar levens-principe. Deze geestelijke habitus, waaruit de verschillende ‘sanctifying graces’ als geloof en liefde voortkomen, maakt de gelovige sterker dan zijn vijanden. Hierdoor wordt de indruk gewekt dat de christenstrijder zelfstandig en zelfs autonoom de vijand zou kunnen weerstaan, maar dat is toch niet het geval. Allereerst heeft de geestelijke habitus hemelse activering nodig om haar beslissende betekenis te bewijzen. Bovendien is de wedergeboren christen niet immuun voor zondige begeerten:

The Christian hath an unregenerate part, that is discontented at this new change in the heart, and disdains as much to come under the sweet government of Christ’s sceptre, as the Sodomites that Lot should judge them. (...) so that if God should not continually reinforce this his new planted colony in the heart, the very natives (I mean corruptions) that are left, would come out of their dens and holes where they lie lurking, and eat up the little grace the holiest on earth hath; it would be as bread to these devourers.⁹

Door de accentuering van de genade lijkt het alsof Gurnall minder belang hecht aan de verantwoordelijkheid van de christenstrijder dan Gouge, maar die indruk is onjuist. Het gaat hem juist om een afwijzing van elke vorm van geestelijke autonomie. Vanuit de oriëntatie op de genade krijgt de roeping om in een hemelse wapenrusting de strijd met de vijand daadwerkelijk aan te binden voluit gewicht.

Bij zowel Gouge als Gurnall vinden we dus dezelfde dialectiek van Gods genade en de verantwoordelijkheid van de gelovige, wat vooral blijkt uit het dubbele perspectief van de nieuwe geestelijke habitus. Deze vormt het onverwoestbare geschenk van de Geest, bij activering sterker dan de vijanden en verantwoordelijk voor de uiteindelijke overwinning. Tegelijk wordt dit levensbeginsel gekenmerkt door zwakte en fragiliteit, zodat zijn activering continu afhangt van toegediende hemelse kracht. Ook de roeping van gelovigen om in afhankelijkheid van Gods genade te strijden staat in deze context.

De samenhang tussen genade en verantwoordelijkheid wordt het meest concreet in de geestelijke wapenrusting, als beeld voor de genadegaven van geloof en liefde. Deze worden binnen de context van de geloofsrelatie met Christus door Gods Geest geactiveerd. Tegelijk heeft ook de verantwoordelijkheid van de christenstrijder betekenis: ‘The Christian’s safety lies in resisting’. Dit blijkt uit de volgende twee onderdelen van de wapenrusting die met name bij Gouge en Gurnall met name aandacht krijgen: het geloofsschild en het zwaard van de Geest.

Wanneer de tegenstander aangeeft dat het voor zondige mensen onmogelijk is om tot geloof te komen, wijst Gouge erop dat het evangelie hierin ruimschoots voorziet. Geloof is namelijk te danken aan de Geest, die zondaren op het Woord

⁹ *The Christian in Complete Armour* I, 21.

van God leert vertrouwen. Dit accent op de genade wordt vervolgens verbonden met de menselijke verantwoordelijkheid:

But if wee repaire to the Author who giueth Faith, and to the Spring whence it floweth; if we rightly vse the right meanes of attaining it, and wait at the doore of Wisdome till shee open vnto vs, vndoubtedly wee shall finde faith, and not misse of it.¹⁰

Deze verantwoordelijkheid betekent dus primair dat de mens verwachtingsvol de middelen gebruikt waardoor God het geloof geeft.

We krijgen beter zicht op de menselijke verantwoordelijkheid in het christenleven wanneer Gouge ingaat op de satanische suggestie dat het geloof onmogelijk stand zal kunnen houden. Hij repliceert dan met de verwijzing naar drie zaken die voor de geloofsvolharding onmisbaar zijn: Schriftlezing, persoonlijk gebed en de voorbede van Christus. Hier wordt treffend duidelijk dat de medewerking van de christenstrijder ook binnen het geloofsleven voornamelijk bestaat in het gebruik van de door God gegeven middelen als Schriftlezing en gebed. Wanneer men deze nalaat of er slordig mee omgaat, neemt de kwaliteit van het geestelijke leven af. De cruciale betekenis van het geloof bij Gurnall blijkt vooral in zijn bespreking van de satanische verleiding tot wanhoop. In dat verband geeft hij niet alleen aan dat het geloof zich op Gods belofte richt, maar ook dat het een actief karakter heeft. Terwijl Satan de christen tot geestelijke wanhoop poogt te verleiden door hem met de grootte van zijn zonden te confronteren, richt het geloof zich op de onmetelijke omvang van de genade, zoals tal van beloften aangeven. De actieve betrokkenheid van de gelovige blijkt vooral uit het feit dat hij de zonde van geestelijke vertwijfeling krachtig weerstaat.¹¹

De dialectiek van Gods genade en de menselijke inbreng komt nog sterker tot uiting bij het 'zwaard van de Geest', te weten het Woord van God. De verantwoordelijkheid van christenstrijder wordt hier door Gouge zwaar aangezet, aangezien de gelovige geroepen is om de tegenstander met het bijbelwoord tegemoet te treden. Tegelijk betekent deze nadruk op de actieve houding van de gelovige geen onafhankelijkheid van de hemel, want het aanvalswapen is immers 'van de Geest'. Daarom kan het alleen op geestelijke wijze doeltreffend worden gehanteerd, in een sterke concentratie op de Schrift via lezing, meditatie en geloof. Ook Gurnall verbindt bij de bespreking van dit aanvalswapen genade met verantwoordelijkheid door bijbelse antwoorden aan te voeren tegenover allerlei misleidende duivelse suggesties, zoals dwalingen op geloofsterrein, mitigatie van zondige praktijken en misbruik van moeilijke levenssituaties die God verdacht maken. Hiertegenover heeft de gelovige de verantwoordelijkheid het Schriftwoord goed toe te passen in de geestelijke strijd.¹²

De behandeling van het gebed maakt duidelijk hoezeer de verantwoordelijkheid van de christenstrijder en zijn afhankelijkheid van Gods genade samenhan-

10 *The Whole Armour of God*, 140.

11 *The Whole Armour of God*, 141-142; *The Christian in Complete Armour* II, 104.

12 *The Whole Armour of God*, 158-163; *The Christian in Complete Armour* II, 220-225.

gen. Gouge vat het laatste door de apostel genoemde element op als heilzaam middel om de wapenrusting goed te hanteren, waaruit blijkt dat de strijder dat niet in eigen kracht kan. Deze oriëntatie op Gods hulp geeft de bidder de mogelijkheid zijn roeping tot gevecht gestalte te geven:

The middle way betwixt the Rock of Rebellion, and Gulfe of Presumption, is, so to shew our obedience in vsing all the meanes which the Lord prescribeth, as wee manifest our confidence in him, by seeking strength of him.¹³

De relatie tussen Gods activiteit en de inbreng van de christen komt bij Gurnall vooral naar voren in het smeekgebed (*deprecatory prayer*), waar het verzoek om reiniging van zonde zich niet alleen richt op de schuld maar eveneens op de ‘defiling power’ ervan. Op deze wijze bidt de gelovige tegen zijn eigen kwade begeerten. Hij belijdt zijn volstrekte afhankelijkheid van de genade, terwijl hij na het bidden in afhankelijkheid van God het kwaad daadwerkelijk en totaal probeert te bestrijden.¹⁴

Dat Brooks ons een wat andere doorkijk op de relatie tussen God en de christenstrijder biedt, blijkt wanneer we enkele noodzakelijke reacties van gelovigen tegen satanische verleidende suggesties nader analyseren. Gezien de vele geestelijke adviezen die we in dit geschrift tegenkomen, lijkt de roeping van christenen om Satan te bestrijden op het eerste gezicht sterker naar voren te komen dan bij Gouge en Gurnall. Bij de meeste duivelse verleidingen vermeldt hij een kort en direct weerwoord om op te wekken tot actieve oppositie tegen de vijand. Toch betekent dit ook voor Brooks in geen geval dat gelovigen deze weerstand op eigen kracht moeten opbrengen.

Het centrale belang van de gerichtheid op Gods genade komt vooral sterk naar voren in Brooks’ bespreking van de duivelse list om christenstrijders tevreden te stellen met een vorm van uiterlijke plichtsbetrachting. Het kan dan zover komen dat ze genoeg hebben aan bijbellezing en gebed, zonder de levende gerichtheid op Christus. Volgens Brooks is het echter juist deze geloofsoriëntatie die het rustpunt voor het spirituele leven vormt en tegelijk het uitgangspunt voor de strijd met Satan.¹⁵

Oppositie tegen Satan: beloften, geloof, kenmerken

In de bespreking van het geloofschild en het zwaard van de Geest kwam al terloops naar voren dat de Schrift, en daarin vooral de beloften, een probaat en primair middel blijken te zijn om effectief weerstand te kunnen bieden in de geestelijke strijd. Terwijl de puriteinse auteurs bijbelse waarschuwingen tegen de zonde hanteren om duivelse verleidingen tot het kwaad te pareren, wijzen ze tegenover satanische suggesties, die met name bij ‘weak christians’ het *pro me*-karakter van

¹³ *The Whole Armour of God*, 166.

¹⁴ *The Christian in Complete Armour* II, 431, 436-438.

¹⁵ *Complete Works of Thomas Brooks* I, 90-92.

het evangelie trachten te ontkennen juist op Gods heilsbeloften. Tegelijk brengen ze ook kenmerken van het spirituele leven in.

We zien dat bij Downname. Hij wil gelovigen helderheid geven over hun aandeel aan het heil door te verwijzen naar de beloften van het evangelie. Hoewel deze een algemeen karakter dragen, kunnen gelovigen ze op zichzelf toepassen en vastheid over hun heil c.q. eeuwige verkiezing vinden, ondanks hun resterende gebreken:

Though therefore the promises of the Gospell be contained in generall propositions, yet may euery faithfull man as certainly conclude, that they belong vnto him, as if they were particularly applied vnto him by name. For when the Lord by his Ambassadors maketh this generall proposition in the preaching of the Word; Whosoeuer truly beleeeue in Christ, they are all elected vnto euerlasting life; the faithfull hearer maketh this assumption in his minde, But I by the grace of God, and by the preaching of his Word made effectuall by his Spirit, haue a true faith begotten in mee, whereby I beleeeue in Christ my Sauour; and therefore Gods promise of life and saluation belongeth vnto mee.¹⁶

De applicatie lijkt mogelijk via rechtstreekse toe-eigening, maar komt bij nader inzien via de omtrekkende beweging van een syllogisme tot stand: de hoorder van de belofte ontdekt eerst het bij zichzelf aanwezige geloof en komt op grond hiervan tot de slotsom dat het beloofde heil aan hem toekomt.

Via dit syllogisme is Downname van de heilsbelofte bij het geloof uitgekomen, wat de duivel gelegenheid geeft de echtheid ervan te betwijfelen. Dit noopt de schrijver ertoe om diverse innerlijke en uiterlijke kenmerken van waarachtig geloof op te sommen, waaronder ook de existentiële strijd.¹⁷

In het kader van de heiliging gaat Downname tegen de duivelse verleiding tot zonde en wanhoop in via preventie en geestelijke hulpverlening. Hij waarschuwt tegen elke aanleiding tot zondigen, maar tracht gelovigen die gestruikeld zijn te bemoedigen door het onvolkomen karakter van de heiliging te erkennen. Tegelijk is het beslissende verschil tussen echte gelovigen en schijn gelovigen dat de zonde bij de eerstgenoemden een incidenteel karakter draagt en bij de laatstgenoemden structureel is.¹⁸

Wanneer Downname aangeeft op welke wijze verzet mogelijk is, blijkt echter een zekere ambivalentie. Als Satan suggereert dat het geloof niet waarachtig is, kan de auteur zijn beroep op de heilsbeloften niet langer volhouden. Hij somt daarop diverse innerlijke en uiterlijke kenmerken van het echte christenleven op. Aangezien de genoemde kenmerken in aangevochten gelovigen echter doorgaans slechts in gebrekkige mate present zijn, is het risico van diepere twijfel niet denkbeeldig. Maar Downname komt de zwakke christenen pastoraal tegemoet door aan te geven dat de innerlijke worsteling die voortkomt uit een vermeend gebrek aan geloofskennmerken voor zwakke gelovigen juist typerend is.

¹⁶ *The Christian Warfare*, 104.

¹⁷ *The Christian Warfare*, 123-124.

¹⁸ *The Christian Warfare*, 305.

We zien de samenhang tussen belofte en kenmerken ook bij Brooks. In de bespreking van satanische suggesties die tot moedeloosheid leiden, tracht de vijand de blikrichting van christenstrijders meer te richten op hun zonden dan op hun Redder. De auteur verwijst dan rechtstreeks naar het verlossingswerk van Christus. Tegelijk spelen geloofskenmerken ook een rol, bijvoorbeeld rond de duivelse suggestie dat het regelmatig terugvallen in dezelfde zonden de authenticiteit van het christen-zijn twijfelachtig maakt. Evenals Downname stelt Brooks hier tegenover dat gelovigen niettemin het besliste voornemen kennen om tegen het kwaad te strijden en dat verleidingen geen schade aanbrengen zolang ze heftige weerstand ontmoeten:

When a soul can look the Lord in the face, and say, Ah Lord! I have many outward troubles upon me, I have lost such and such a near mercy, and such and such desirable mercies; and yet thou that knowest the heart, thou knowest that all my crosses and losses do not make so many wounds in my soul, nor fetch so many sighs from my heart, tears from my eyes, as those temptations do that Satan follows my soul with! When it is thus with the soul, then temptations are only the soul's trouble, they are not the soul's sin.¹⁹

Oppositie tegen de wereld: verleiding

Downname tekent de relatie van de puriteinse vromen met hun medeburgers als ambivalent. De omgang met stads- en dorpsgenoten behoort voor hem tot het aardse bestaan, waarbij zijn gedachten uitgaan naar het dagelijkse maatschappelijke en economische verkeer. Tegelijk benadrukt hij de noodzaak van afstand tussen de gelovigen en hun omgeving vanwege het gevaar van geestelijke infectie:

Neither are wee alone corrupted and infected with the tainture of their sinnes, and become euill by imitating their wicked examples; but also we are made either accessory to their sinnes, which they commit in our company, or else wee acquit our selues with much griefe and trouble.²⁰

Hierdoor lijkt Downname een sterke mate van afzondering in de hand te werken. In de praktijk kon men met deze opvatting echter tweeërlei richting uitgaan. Wanneer de puriteinse spirituele afzondering gepaard ging met vormen van participatie in het sociale netwerk van de dorps- of stadsgemeenschap en in sommige gebieden met bestuurlijke verantwoordelijkheid, kon men doorgaans rekenen op maatschappelijke verdraagzaamheid en een relatief harmonieus samenleven, al kwamen discussies over godsdienstig-morele kwesties vroeg of laat aan de oppervlakte. Betekende geestelijke distantie echter maatschappelijke afzondering en ging zij gepaard met scherpe kritiek op de traditionele gewoonten van de leefge-

¹⁹ *Complete Works of Thomas Brooks* I, 115.

²⁰ *The Christian Warfare*, 421.

meenschap, dan kon de onderlinge spanning oplopen.²¹

Downame vertoont dezelfde geestelijke distantie ten aanzien van 'worldly things' als eer, rijkdom en allerlei vormen van genot. Gelovigen moeten namelijk voorkomen dat hun hart meer in beslag wordt genomen door vergankelijke aardse schatten dan door de Gods genadegaven. Downames positie neigt naar een volstreekte negatie van de 'worldly things', wat ten diepste voortkomt uit de samenhangende noties van pelgrimage en vreemdelingschap:

For who would not contemne a flitting tent, in comparison of a goodly mansion and stately palace? (...) And who would not preferre his pedling freedome in a country village for a few daies; before his enfranchizment and priuiledges in the chiefe city of the countrie, which hee may haue for euer?²²

Aangezien een pelgrim zich richt op zijn uiteindelijke reisdoel: de toekomstige werkelijkheid van de hemelse glorie, laat hij zich als een vreemdeling niet ophouden door de geneugten van deze wereld.

Naast het scherpe onderscheid tussen aardse schatten en hemelse heerlijkheid treffen we echter ook passages aan die een meer comparatieve en utilitaire band aanduiden:

If the Lord in his rich bountie, hath appointed vnto vs a place of such profit and delight for our exile and banishment, how rich and full of all pleasures is his own countrie, which he reserueth for his owne vse, to show therein his owne glorious presence, & for the reward of those whom he most graceth with his fauour? If the place of our pilgrimage haue so many delights and comforts, what pleasure and contentment shall wee find in our heauenly home?²³

De pelgrim kan in het licht van de toekomstige hemelse heerlijkheid van de aardse werkelijkheid genieten en deze dus tot op zekere hoogte positief waarderen, maar vanwege het tijdelijke karakter van de aardse bedeling kent dit genieten een sterke voorlopigheid.

Op deze wijze wordt de maatschappelijke context van de lezer c.q. christenstrijder ingekleurd. De omgeving van de puriteinse gelovige is voor Downame weliswaar de levenssfeer om God en de naaste te dienen, maar ook en vooral de plaats waar 'worldly things' en onbekeerde medeburgers een gevaar voor het geestelijke welzijn vormen. Daarom heeft zijn geschrift over de geestelijke strijd de intentie om de gelovige te mobiliseren tot distantie ten aanzien van die aspecten van de hem omringende wereld die tot zonde verleiden. Alleen zo kan hij in de feitelijke confrontatie daadwerkelijk als overwinnaar tevoorschijn komen.

21 Walsham, *Charitable Hatred*, 269-280; Haigh, *Plain Man's Pathways to Heaven*, 101-141.

22 *The Christian Warfare*, 695.

23 *The Christian Warfare*, 716.

Oppositie tegen de wereld: repressie

Evenals Downames visie op de wereld van zijn dagen wordt ook die van Bunyan gekenmerkt door ambivalentie. In een relevante passage van *The Pilgrim's Progress* waarin de houding ten opzichte van de samenleving aan de orde komt, *Vanity-Fair*, komt een soortgelijke distantie aan het licht.²⁴ De pelgrims vallen niet alleen op door hun kleding en taalgebruik, maar weigeren ook de hun aangeboden waar te kopen, wat de weerstand van hun omgeving oproept. Hoewel deze houding kritiek op de Engelse samenleving en cultuur impliceert, dienen we Bunyans nadruk hierop niet te interpreteren als een indirecte oproep tot sociaal isolement. Het gaat hem juist om deelname aan het maatschappelijke leven vanuit een gelovige, getuigende levenshouding, waarbij de distantie vooral gericht is op individuen en zaken die tot zonde verleiden.²⁵ Van belang is dat de tegenstand die de houding van beide pelgrims tijdens hun verblijf te *Vanity-Fair* oproept niet alleen afkomstig is van medeburgers, maar ook van de stadsautoriteiten die na ondervraging en marteling *Faithful* terechtstellen, waarmee de schrijver verwijst naar de overheidsrepressie sinds het herstel van de monarchie in 1660.

Volgens een scenario dat Bunyan aantrof in *The Book of Martyrs* van John Foxe, het geschrift dat grote invloed op hem uitoefende, gaf repressie niet alleen de gelegenheid om onjuiste beschuldigingen te weerspreken en vervolging geduldig te dragen, maar bood zij ook de mogelijkheid tot openlijke getuigenis van de waarheid en werden de vervolgte belijders na 1660 aldus opgenomen in een lange traditie van christelijke martelaren.²⁶ Deze positieve visie op het martelaarschap, gekoppeld aan de overtuiging dat wereldse overheden in relatie tot God stonden en derhalve respect verdienden, weerhield Bunyan van een opvatting waarin actief en openlijk verzet werd gelegitimeerd dan wel aangeprezen. Daarom is wel gesteld is dat we in zijn geschriften de klassieke opvatting van 'passive resistance' tegenkomen, waarbij lijden geduldig dient te worden ondergaan en waarbij ongehoorzaamheid aan overheidswetten slechts is toegestaan als ze ingaan tegen Gods gebod.²⁷

Zijn meer loyale visie op de Engelse overheid onder Karel II die we impliciet in de *Vanity-Fair*-passage uit *The Pilgrim's Progress* tegenkomen, lijkt op gespannen voet te staan met elementen uit *The Holy War*, die van een veel kritischer benadering van de autoriteiten blijk geven. In de analyse van deze allegorie gaven we eerder aan dat een heilshistorische, individueel-spiritueel georiënteerde interpretatie ervan het meest recht doet aan de intenties van de auteur, maar dat verwijzingen naar diens contemporaine politiek-maatschappelijke context eveneens moeten worden verdisconteerd. De politieke situatie rond 1680 was voor de dissenters aanzienlijk moeilijker geworden, omdat de koninklijke hervorming van de stadsbesturen regeerders aan de macht bracht die hen overwegend niet welgezind

24 *Pilgrim's Progress*, 92-97.

25 N.H. Keeble, *The Literary Culture of Nonconformity in Later Seventeenth-Century England*, Leicester 1987, 220.

26 J.R. Knott, *Discourses of Martyrdom in English Literature, 1563-1694*, Cambridge 1993, 212-213.

27 R.L. Greaves, 'The Spirit and the Sword: Bunyan and the Stuart State', in: idem, *John Bunyan and English Nonconformity*, London 1992, 104-105.

waren, terwijl de dreiging van een nieuwe vervolging in de lucht hing.²⁸

De lezer van *The Holy War* krijgt sterk de indruk dat diverse allegorische elementen indirect refereren aan de gespannen politieke situatie van begin jaren tachtig, maar tegelijk hun boodschap trachten te verbergen. Wanneer *Diabolus* de stad *Mansoul* verovert, maakt hij zich geen burgemeester maar koning. Zou de verwijzing naar Karel II aan de aandacht van de lezer ontsnappen, dan kan een andere hem nauwelijks ontgaan: *Diabolus* reorganiseert de stad en vervangt de burgemeester, *Lord Understanding*, en de stadsschrijver, 'Heer geweten' (*Mr. Conscience*), terwijl de personages in de stadsraad worden getekend als karikaturen van de door de koning aangestelde nieuwe leidinggevendenden in de gereorganiseerde stadsbesturen. Wanneer *Diabolus* niet alleen predikanten vijandig bejegt, maar ook toestaat dat de stad wordt gevuld met atheïstische pamfletten en onzedelijke liederen en lectuur, treedt hij als een opstandige tiran voor het voetlicht. De politieke boodschap van *The Holy War* is op deze manier helder en bevat ingrijpende kritiek op de Engelse overheid. Daartegenover staat de 'godly sovereign', getekend in de gestalte van *Emanuel*. Hij herovert *Mansoul*, vaardigt nieuwe wetten uit, zet de *Diabolonians* gevangen en plaatst *Lord Understanding* op een verantwoordelijke post. Bovendien voorziet hij de stad van voldoende predikanten.²⁹

Wanneer we de oppositie tegen *Diabolus* niet alleen geestelijk interpreteren, in het kader van de heilshistorische strijd tussen Christus en Satan en van een geestelijk gevecht tussen de individuele gelovige en duivelse verleidingen, maar eveneens politiek duiden, dan kunnen we moeilijk aangeven dat de subversieve bespotting van een tirannieke overheid een oproep tot actief verzet ertegen inhoudt. We zien dan over het hoofd hoezeer Bunyans felheid van spirituele aard is.³⁰

Dat Bunyans kritische, negatieve visie op de overheid van zijn dagen zich niet beperkt tot *The Holy War*, wordt duidelijk in twee geschriften die weliswaar postuum zijn gepubliceerd, maar naar alle waarschijnlijkheid in de jaren tachtig zijn ontstaan: *Of Antichrist, and His Ruine* en *An Exposition on the Ten First Chapters of Genesis*.³¹ In het eerstgenoemde werk beschouwt Bunyan de Engelse koning impliciet als instrument van de antichrist. Omdat deze gestalte van de eindtijd zich tegen de gelovigen keert, moet een koning die de vromen vervolgt wel aan diens zijde staan. Toch pleit de auteur niet voor afzetting van monarchen, maar geeft hij hun een belangrijke rol in het ten val brengen van de antichrist. In het tweede geschrift keert hij zich in scherpe bewoordingen tegen absolutistische monarchen en staatskerken die degenen vervolgen die hun aanspraken afwijzen. Bovendien legt hij een verbinding tussen deze regeerders en het rooms-katholicisme, wat weer de indruk wekt dat niet Karel II maar Jacobus II, die in 1685 aan de macht kwam, doelwit van zijn kritiek is.³²

28 Zie Historische Excurs II.

29 *Holy War*, 17, 25-28, 30, 40, 85, 119-132, 137, 145.

30 Greaves, 'The Spirit and the Sword', 125-126.

31 *Miscellaneous Works of John Bunyan* XII, XIII, Oxford 1994. Voor de datering zie men: Greaves, *Glimpses of Glory*, 443-451, 463-470.

32 *Miscellaneous Works of John Bunyan* XII, 267-275; XIII, 427, 440, 461-463, 485-486, 495-496.

Hoewel Bunyan zich dus diverse malen in scherpe bewoordingen uitlaat over de repressieve overheid van zijn dagen, valt het op dat hij nergens oproept tot actief, gewapend verzet. Zijn meermaals geuite kritiek op onderdrukkende machthebbers, die vooral in *The Holy War* naar voren komt door de parallellen tussen *Diabolus* en Karel II, is uiteindelijk beter op te vatten als een verwijzing naar Gods toekomstige oordeel over hen.

De gedachte dat Bunyans accent op felle weerstand in *The Holy War* waarschijnlijk niet in politieke zin moet worden opgevat, wint aan kracht wanneer we na *Of Antichrist, and his Ruine* het in 1684 verschenen geschrift: *Seasonable Counsel: or, Advice to Sufferers* de revue laten passeren.³³ In tegenstelling met de scherpe, oppositionele toon van zijn hierboven genoemde allegorie en zijn postuum gepubliceerde werk is de zeer gematigde inslag van dit geschrift opmerkelijk. Respect voor de door God gegeven overheid gaat hier samen met een uitgewerkte 'ethic of suffering', waarin noodzaak en nut van het lijden uitgebreid aan de orde komen, terwijl ook de geestelijk correcte houding op de lijdensweg aandacht krijgt. De gematigde toonzetting van *Seasonable Counsel* kunnen we waarschijnlijk deels verklaren uit politieke gebeurtenissen. In 1683 werd de zogenaamde *Rye House Plot* ontdekt, een samenzwering van radicale, non-conformistische elementen tegen de Engelse koning. De ontdekking ervan en het grondige regeringsonderzoek dat erop volgde, betekenden een aanzienlijke dreiging voor de positie van dissenters. Bunyans relaties in radicale kring konden immers ook op hem de verdenking werpen. Door zich te distantiëren van de rebellen heeft hij mogelijk geprobeerd zichzelf te beschermen en tegelijk ondervraging over zijn contacten te voorkomen. In ieder geval noopte de nasleep van een ontdekte samenzwering hem tot publicatie van een geschrift dat zijn loyaliteit aan de overheid duidelijk maakte en tegelijk non-conformisten moest toerusten om het te verwachten lijden geestelijk te ondergaan.³⁴ Zodoende verscheen twee jaar na *The Holy War* een werk dat een meer positieve visie op de overheid vertolkte dan de kritische insteek van de allegorie en de twee postuum gepubliceerde geschriften.

We concluderen dan ook dat de militante sfeer die met name in *The Holy War* naar voren komt eerder vanuit spirituele dan vanuit politieke motieven dient te worden verklaard. Christenstrijders zijn niet geroepen om de wapens tegen overheden op te nemen, maar om een geestelijke strijd te voeren tegen Satan en zijn handlangers. De legitimatie van openlijk geweld bij Bunyan wordt voorts ontkracht door zijn visie op de vorst als 'divine agent' en door de zinvolle duiding van het lijden dat non-conformisten van overheidswege te wachten staat. Dat betekent in de praktijk hooguit 'passive resistance', wanneer men een decreet in bijbels licht onmogelijk kan gehoorzamen. Wanneer we echter aan *The Holy War* een politieke connotatie niet kunnen ontszeggen, dan lijkt het alsof Bunyan aan het begin van de jaren tachtig een stap verder is gegaan, mede vanwege zijn connecties in radicale kring. Hoewel hij dissenters nergens oproept tot actieve rebellie, heeft hij misschien verwacht dat een eventuele verzetsbeweging tegen tirannie,

³³ *Miscellaneous Works of John Bunyan* X, 4-104.

³⁴ R.L. Greaves, 'Amid the Holy War: Bunyan and the Ethic of Suffering', in: idem, *John Bunyan and Nonconformity*, 182-183.

uitgaande van een coalitie van lagere overheden en geestelijke leiders, op steun van zijn geloofsgenoten kon rekenen.³⁵

In Bunyans visie op de wereld dient de christenmens vooral zijn plaats als geloofsgetuige in te nemen, maar als pelgrim en spiritueel strijder moet hij tevens kritische distantie ten aanzien van allerlei zondige uitingen van de samenleving bewaren, zoals de *Vanity-Fair*-episode uit *The Pilgrim's Progress* duidelijk aangeeft. In relatie tot de overheid zijn machthebbers respect waard en hun repressie van vromen dient geduldig te worden gedragen. Met name in *The Holy War* treffen we echter eveneens sterk kritische elementen en politieke parallellen aan, die de indruk wekken dat geestelijke strijdbaarheid onder omstandigheden van vervolging meer inhoudt dan passief verzet. Evenals Downname beoogt Bunyan de christenstrijder dus een kritische visie op de hem omliggende wereld bij te brengen. Als de gelovige zich deze via Bunyans verbeelding in zijn (narratieve) geschriften heeft eigen gemaakt, kan hij zijn betwiste plaats in de wereld innemen en de te verwachten vormen van verleiding en repressie vertrouwensvol tegemoet treden.

Oppositie tegen het vlees: totale en actieve strijd

Perkins beschrijft in zijn *Of the Combate of the Flesh and Spirit* het gevecht van de christenstrijder tegen de derde vijand, het vlees, als een gebeuren dat de totale menselijke ziel aangrijpt. Op het terrein van het verstand strijdt geestelijke kennis vooral tegen individuele en kerkelijke opvattingen die de correcte geloofsleer ontkrachten en daarmee de fundamenteën van het geloof dreigen aan te tasten. Ook ongelooft en twijfel manifesteren zich op het verstandelijke niveau, waardoor twijfel ontstaat ten aanzien van het persoonlijke aandeel aan het heil in Christus. Op het terrein van de wil richt de strijd zich tegen alles wat haaks op Gods bedoeling staat, terwijl een soortgelijk gevecht plaatsvindt in het kader van de gevoelens of emoties. Opmerkelijk genoeg geeft Perkins daarna niet aan op welke wijze het vernieuwde, geestelijke deel van de gelovige de strijd met de tegenstander in de eigen ziel kan aanbinden, iets wat Owen juist uitvoerig doet.

In Perkins' analyse wordt de strijd met het vlees vooral zo ingrijpend getekend, omdat deze tegenstander zich binnen de muren van de menselijke ziel bevindt en zonder ophouden zondige begeerten tot ontwikkeling kan brengen. Daartegenover wordt door de voortdurende werking van Gods Geest de spirituele habitus geactiveerd en gestimuleerd, waarmee de christenstrijder de toekomstige overwinning zal behalen.³⁶

Reeds in het vorige hoofdstuk zagen we hoe voor Owen het proces van de levensheiliging onder leiding van Gods Geest staat. De Geest laat de nieuwe habitus, die in de wedergeboorte is gegeven, in de gelovige groeien door versterking van de daaruit voortkomende genadegaven van geloof en liefde.³⁷ Deze formele

³⁵ Greaves, *Glimpses of Glory*, 438.

³⁶ *Works of William Perkins* I, 470-471.

³⁷ *Works of John Owen* III, 388-389, 393-394, 436-437, 469-471, 475-476.

beschrijving van het heilingsproces waarin de ontwikkeling van het nieuwe geloofsprincipe uitvoerige aandacht krijgt, kunnen we echter niet losmaken van de relationele bedding van het christenleven. Volgens Owen krijgt de heiliging namelijk gestalte vanuit de gemeenschap met de gestorven en opgestane Christus.³⁸

Hoewel Owen het christenleven onder de koepel van de genade plaatst, heeft de gelovige bij de bovengenoemde versterking van de genadegaven een onmisbare en actieve eigen verantwoordelijkheid, die zich toespitst op Schriftlezing en gebed. Deze verantwoordelijkheid komt vooral naar voren bij de behandeling van de 'negatieve' kant van de heiliging, die Owen in zijn *Of the Mortification of Sin in Believers* typeert als 'mortification', doding of afsterving van de zonde:

He doth not so work out mortification in us as not to keep it still an act of our obedience. The Holy Ghost works in us and upon us, as we are fit to be wrought in and upon; that is, so as to preserve our own liberty and free obedience. He works upon our understandings, wills, consciences, and affections, agreeable to their own natures; he works *in us* and *with us*, not *against us* or *without us*; so that his assistance is an encouragement as to the facilitating of the work, and no occasion of neglect as to the work itself.³⁹

Deze omschrijving illustreert hoe de regie van Gods Geest over het mortificatieproces de christenstrijder inzet als vrijwillige en verantwoordelijke medewerker, door in te werken op de verschillende vermogen van diens 'nature'. Owen neemt deze verantwoordelijkheid uiterst serieus, overtuigd als hij is dat zondige activiteiten gemakkelijk oprukken als gevolg van nalatigheid in de dagelijkse toewijding.

Voor de effectieve uitvoering van het mortificatieproces is de oriëntatie op het kruis van Christus doorslaggevend. Volgens Owen dient de gelovige namelijk de zonde allereerst te beschouwen als de miskennis van het heilswerk van de drieënige God, met name van Christus' lijden aan het kruis. Het kruis heeft in Owens optiek niet alleen heilshistorische betekenis, als plaats waar Christus eens het kwaad overwon, maar speelt als oriëntatiepunt en inspiratiebron om de zonde effectief te bestrijden ook een belangrijke rol in het christenleven. Toegeven aan de zonde wordt dan ook op zeer existentiële wijze getekend, namelijk als oppositie tegen de afsterving van de zonde als een belangrijk doel van Christus' lijden aan het kruis. Onder leiding van de Geest zal de spirituele concentratie op de stervende Christus bij de gelovige niet alleen berouw en vertrouwen oproepen, maar hem ook mobiliseren tot daadwerkelijke weerstand tegen het kwaad:

Mortification of sin is peculiarly from the death of Christ. It is one peculiar, yea, eminent end of the death of Christ, which shall assuredly be accomplished by it. (...) We are crucified with him *meritoriously*, in that he procured the Spirit for us to

38 Zie voor de nauwe verhouding tussen de Geest, de nieuwe habitus en Christus bij Owen: P. de Vries, 'Die mij heeft liefgehad'. De betekenis van de gemeenschap met Christus in de theologie van John Owen (1616-1683), Heerenveen 1999, 123-131; K.M. Kapic, *Communion with God: The Divine and the Human in the Theology of John Owen*, Grand Rapids 2007, 147-207.

39 *Works of John Owen* VI, 20.

mortify sin; *efficiently*, in that from his death virtue comes forth for our crucifying; (...).⁴⁰

Owen bezigt hier de termen ‘meritoriously’ en ‘efficiently’. De eerste verwijst naar de heilshistorische betekenis van Christus’ kruisdood, want zo heeft Hij voor de gelovigen de zonde in principe gedood en de Geest verworven. De tweede term geeft aan dat zijn dood actuele betekenis heeft voor het spirituele gevecht. Uit de concentratie op het kruis spreekt een streven naar gelijkvormigheid aan de stervende Verlosser, waaruit de christenstrijder continu kracht put om de zonde te doden.

Hoewel ‘mortification’ de zonde niet definitief uit de gelovige kan uitbannen, is dit proces in staat om zowel de wortel van het kwaad als de uitingen ervan danig te verzwakken. De christenstrijder is hierin vanuit de geloofsverbondenheid met Christus en in afhankelijkheid van Gods Geest levenslang actief betrokken.

Oppositie tegen het vlees: praktische toespitsing

Waar Owen de strijd tegen het vlees als een spiritueel mortificatieproces analyseert en daarbij de gelovige een actieve betrokkenheid toedeelt, verwoordt Brooks vooral de praktische toespitsing van de geestelijke weerstand tegen het vlees. Zijn *Precious Remedies against Satan's Devices* ziet de geestelijke adviezen weliswaar als onderdeel van de strijd tegen Satan, maar omdat het vlees geneigd is in te spelen op de duivelse verleiding tot zonde kunnen we deze praktische handreikingen evenzeer toespitsen op de confrontatie met de eigen verkeerde begeerten. Wanneer het vlees door gelovige weerstand in kracht afneemt, zal de doeltreffendheid van duivelse suggesties immers ook verminderen.

In Brooks’ reactie op de verleidingen tot zonde komt het appel om het kwaad radicaal te verfoeien en te ontlopen sterk naar voren. De auteur veroordeelt bijvoorbeeld scherp de verleidende satanische ingeving dat christenmensen allerlei aanleidingen tot zonde best mogen opzoeken, omdat zij op ieder zelfgekozen moment immers terug kunnen treden. Vanwege de veel te optimistische mensvisie die daarachter schuilt, dienen gelovigen deze verlokking echter radicaal af te slaan: ‘As you would for the future be kept from the acting of sin, and be made victorious over sin, oh! flee from the occasions of sin’.⁴¹ Het risico om te zondigen wordt niet alleen aanzienlijk doordat de duivelse verleiding het kwaad aantrekkelijk voorstelt, maar ook omdat de verkeerde neigingen in de vrome ziel de ‘occasions of sin’ gemakkelijk kunnen aangrijpen om de zonde in praktijk te brengen.

Op dit punt geeft Downname nog een belangrijke toevoeging: christenstrijders dienen niet alleen alle aanleiding tot zonde te vermijden, maar het kwaad vanaf het begin te bestrijden, voordat het om zich heen grijpt en oprukt, want elke misstap versterkt de zondige habitus in de gelovige ziel:

⁴⁰ *Works of John Owen* VI, 83, 85.

⁴¹ *Complete Works of Thomas Brooks* I, 40.

For if we giue sinne an inch, it will take an ell; it knoweth better how not to begin, than hauing begunne to make an end; and with more ease may we keep it from entring into the outmost suburbs of our soules, than hauing come thus farre, to stay it from going into the very heart of the City. At the first perhaps it will seeme maidenly and modest, and not come in before it haue knocked at the doore of our conscience, but if we giue way to it, and doe not shut it out with bolt and bar, it will quickly grow familiar and rush suddenly vpon vs without giuing vs any warning.⁴²

Ambrose bespreekt de geestelijke strijd tegen het vlees eveneens vooral op praktische wijze, bijvoorbeeld naar aanleiding van satanische aanvallen op de natuurlijke aanleg van gelovigen, waarbij hij steevast reageert met dezelfde radicaliteit als Brooks: gelovigen moeten elke aanleiding voor de ontwikkeling van zondige begeerten consequent vermijden door met name hun zintuigen streng te bewaken. Hij wijst tegelijk op de noodzaak om een gelovig levensprincipe tegen zondige neigingen te ontwikkelen met behulp van Schriftlezing, gebed en meditatie. Deze 'holy ordinances' hebben ook voor de auteur van *War with Devils* betekenis voorzover hierin de concentratie op met name het kruis van Christus centraal staat, want ook voor Ambrose betekent 'Christ crucified' de doodsteek voor de zonde.⁴³

Strijd in het licht van de overwinning

Beschouwen we de geestelijke strijd in de onderzochte geschriften vanuit de theologische concentratie op godsleer, christologie en pneumatologie, dan wordt duidelijk dat de overwinning bij voorbaat vaststaat. De verkiezende, de eeuwige liefde van de Vader als bron, de overwinning van Christus als fundament en de vernieuwing door de Geest als uitwerking in de concrete menselijke existentie garanderen immers de positieve uitkomst van het conflict. Tegelijk presenteren alle auteurs dit vijandige drietal, waaronder vooral Satan, als een gevaarlijke tegenstrever, waardoor de confrontatie als leeservaring aan intensiteit wint. De realiteit van beide perspectieven maakt de vraag actueel in hoeverre de uiteindelijke triomf de tekening van het spirituele gevecht niet van meet af aan beïnvloedt.

Hoewel Satan en zijn medestrijders doorgaans snel onder de aandacht van de lezer worden gebracht, wijzen sommige auteurs ook reeds aan het begin op de uitkomst van het conflict. Nadat Perkins in *Of the Combate of the Flesh and Spirit* beide vijanden, vlees en geest, tegenover elkaar heeft geplaatst, geeft hij aan dat het overwicht van de geest - als onverwoestbare schepping van Gods Geest - op het vlees bepalend is voor de triomf van de christenstrijder, zowel tijdens de verschillende fasen van de geloofsroute als aan het einde van diens leven. De route naar de overwinning blijft echter moeilijk, doordat het vlees op allerlei manieren tegenstand biedt en de christenstrijder herhaaldelijk aan het wankelen brengt.⁴⁴ De

42 *The Christian Warfare*, 1152.

43 *Compleat Works of Isaac Ambrose*, 59, 61.

44 *Works of William Perkins* I, 471-472.

sfeer van de geestelijke strijd staat dus bij Perkins vanaf het begin in het perspectief van de uiteindelijke overwinning, maar is zeker niet triomfantelijk te noemen.

Ook Downname plaatst het spirituele gevecht vanaf het begin in het perspectief van de triomf, door te wijzen op het werk van Christus. Diens heilshistorische overwinning vormt niet alleen de garantie voor zijn hulp onderweg, maar heeft ook een eschatologische uitstraling:

(...) wee may be encouraged to this fight by certaine hope of victorie, for we fight vnder the Standard of Christ Iesus, who alone is mightier then all our enemies that assault vs. (...) When wee faint he sustaineth vs, and crowneth vs when we ouercome. He hath alreadie vanquished our enemies to our hand, and hath cooled their courage and abated their force.⁴⁵

Wanneer Downname vervolgens vooral Satan als de meest gevaarlijke tegenstander tekent, zwakt dat de oorspronkelijke inzet van *The Christian Warfare* niet af, maar leidt dat juist tot een evenwichtiger route naar de overwinning. Hoogmoedige onderschatting van de vijand resulteert alleen maar in geestelijke schade, terwijl het vertrouwen op Gods hulp de lezers voor wanhoop kan bewaren. De geestelijke strijd is vanaf het begin zowel intensief als verwachtingsvol.⁴⁶

Gurnalls uitvoerige analyse van de geestelijke tegenstanders maakt duidelijk dat ze met gemak de overwinning kunnen behalen. Dat het echter zover niet komt, is enkel en alleen te danken aan Gods genade. Opmerkelijk is hoezeer het perspectief van de toekomstige overwinning onder de aandacht van de lezer wordt gebracht:

But for thy eternal comfort, know, poor Christian, there is a blessed day coming, which shall make a full and final decision of the quarrel betwixt thee and Satan. (...) Satan, at whose approach thou hast so trembled, shall then be subdued under thy feet. He that hath so oft bid thee bow down, that he might go over thy soul and trample upon all thy glory, shall now have his neck laid to be trodden on by thee. (...) and shall not the joy of heaven which is set before the Christian, into which he shall assuredly enter, make him run his race, endure a short scuffle of temptation and affliction?⁴⁷

Bovenstaand citaat maakt duidelijk dat Gurnall geen onnodige angst of moedeloosheid bij christenstrijders wil veroorzaken, maar hen veeleer wil opwekken tot moedig verzet. Het perspectief van de overwinning, waaronder de toekomstige hemelse vreugde om de triomf over Satan, plaatst de confrontatie in een positieve context van hoop en verwachting.

Regelmatig komt het aspect van de overwinning met name aan het einde van een geschrift naar voren. In *The Combate betweene Christ and the Deuill displayed* wijst Perkins op de troost van Christus' triomf. Deze heeft een soteriologische

45 *The Christian Warfare*, 6-7.

46 *The Christian Warfare*, 50.

47 *The Christian in Complete Armour* I, 270, 274.

spits doordat ze de garantie vormt voor Gods ondersteuning van christenstrijders, nu en bij hun eindoverwinning, al wordt deze laatste gefaseerd weergegeven als uitkomst van een levenslange reeks voorlopige overwinningen.⁴⁸

Zoals Downname reeds aan het begin van *The Christian Warfare* de geestelijke strijd in het perspectief van de overwinning plaatst, zo doet hij dit aan het eind eveneens. Voor de auteur vormt de route naar de eindoverwinning echter geen rechte weg met een stabiele voortgang, want de secundaire genadegaven voor het geestelijke welzijn, zoals gewetensvrede en het gevoel van Gods liefde, kunnen gemakkelijk wegblijven, waardoor gelovigen soms achterop raken. Zelfs fundamentele gaven als geloof en liefde kunnen aan verzwakking onderhevig zijn, indien geloofstwijfel overheerst en de liefde verkilt. Maar dit betreft steeds een graduele, geen principiële of habituele achteruitgang.⁴⁹

Bij Brooks vinden we alleen aan het eind een verwijzing naar de toekomstige overwinning. Ook al staat deze bij voorbaat vast, dan impliceert dit nog geen automatisme. Zijn verwijzing naar de roeping van de gelovigen suggereert dat zij het eindresultaat slechts na een levenslange inzet bereiken. Het eschatologische element dient ook bij hem zowel om gelovigen te stimuleren tot strijd als hen te bemoedigen.⁵⁰

Conclusie

1. In de puriteinse presentatie van de geestelijke strijd zijn gelovigen tegen hun sterke vijanden opgewassen door de genadige bijstand van de drie-enige God. Het geestelijke gevecht speelt zich immers af op het terrein van de heiliging, het geloofsproces dat in de puriteinse opvatting onder hemelse regie staat. Daarin zijn drie elementen beslissend: 1. de verkiezende liefde van de Vader als eeuwige bron, zoals Downname dat bij zijn analyse van de *ordo salutis* vermeldt, en de daaruit voortkomende levensleiding van de gelovigen; 2. de overwinning van Christus op Satan als het heilshistorische fundament van de strijd, zoals dat in Perkins' analyse van de woestijnverzoeking van Christus blijkt; 3. de vernieuwing door de Geest via diens gave van een nieuw, onverwoestbaar levensbeginsel. Vooral bij Owen komt dit schema op uitgebreide en systematische wijze naar voren. Deze trinitarische structurering van het spirituele leven garandeert dat het geestelijke conflict tot een goed einde komt en vormt daarmee de voornaamste reden dat deze geschriften over een dusdanig ingrijpend thema aan een breed lezerspubliek konden worden gepresenteerd. Het bemoedigende aspect neemt duidelijk een ruime plaats in.
2. Het hoopvolle perspectief behelst tegelijkertijd een opwekking tot daadwerkelijke strijd, te voeren met de door God gegeven wapenrusting, zoals vooral Gouge en Gurnall in hun analyse van het bijbelgedeelte Efeze 6:10-20 aangeven. Betekent het dringende appel om de wapens ter hand te nemen niet dat

48 *Works of William Perkins III*, 406-407.

49 *The Christian Warfare*, 1135-1136.

50 *Complete Works of Thomas Brooks I*, 164.

de gelovige een verdienstelijke inbreng heeft, het is evenmin zo dat hij autonoom meewerkt aan het welslagen van de geestelijke strijd, want hij is volledig van Gods genade afhankelijk. Wel kennen christenstrijders binnen een door God gestelde orde, die we als liefdesrelatie kunnen betitelen, een eigen verantwoordelijkheid, doordat ze de door God gegeven middelen van Schriftlezing, prediking, meditatie en gebed goed moeten benutten. Slechts via een continu gebruik van deze genademiddelen groeien de geestelijke gaven en is de weerstand tegen vijandelijke aanvallen doeltreffend. Als deze verantwoordelijkheid niet serieus wordt genomen, volgt onherroepelijk spirituele verslapping.

3. Uit de behandeling van de geestelijke wapenrusting blijkt tevens hoe Satan het beste bestreden kan worden. In de analyse van Gouge en Gurnall krijgen het geloofsschild en het zwaard van de Geest de meeste aandacht, kennelijk omdat de Schrift, de heilsbeloften en het geloof de beste strijdmiddelen zijn. Het zwaard geeft beide auteurs de gelegenheid om uitgebreid op de fundamentele betekenis van de Schrift in te gaan. Terwijl bijbelse waarschuwingen tegen de zonde vooral dienen om satanische verleidingen tot het kwaad bij de wortel af te snijden - met name Brooks spitst dat praktisch toe -, zijn de heilsbeloften het primaire middel om de duivelse suggesties tot moedeloosheid en wanhoop te pareren. Met de Schrift correspondeert het geloof, uitgebeeld in het schild. Met behulp van zijn geloof doorziet de christenstrijder verleidingen tot zonde als gevaarlijke satanische aanvallen op het geestelijke welzijn, snijdt deze bij de wortel af en keert terug, indien de verleidingen succesvol zijn geweest. In zijn geloof neemt hij de heilsbeloften vooral ter harte, wanneer hij in aanraking komt met de satanische aanklacht dat de genade vanwege zijn zonde haar *pro me*-karakter heeft verloren.

Naast het accent op het geloof hechten puriteinse auteurs ook belang aan de kenmerken van geestelijk leven. Wanneer duivelse ingevingen twijfel zaaien aan de authenticiteit van het geloofsvertrouwen, houdt Downname zijn directe beroep op belofte en geloof kennelijk niet langer vol. Hij blijft Gods belofte primaire betekenis toekennen, maar stelt tegelijk voortdurend dat de kenmerken het beslissende verschil aangeven tussen vals en waar geloof. Deze dubbelheid signaleren we bij de meeste auteurs van ons onderzoek. Voor een doeltreffende weerstand tegen satanische suggesties is de zekerheid omtrent het *pro me*-karakter van het heil wezenlijk. De christenstrijder wordt echter zowel naar een objectieve werkelijkheid buiten zichzelf verwezen - Gods beloften - als naar een subjectieve werkelijkheid in zichzelf - de kenmerken van authentiek geloof -. Deze laatste benadering loopt via de stijlfiguur van het syllogisme: wie eenmaal de noodzakelijke kenmerken bij zichzelf ontwaart, kan zich de heilsbeloften verder toe-eigenen.

In de confrontatie met de tweede vijand, de wereld, ligt het accent op de geestelijke distantie ten aanzien van 'wereldse' zaken en personen, zoals met name Downname en Bunyan aangeven. Deze visie is niet te herleiden tot een algehele negatieve levenshouding, maar tot een diepgeworteld besef van de zondigheid en betrekkelijkheid van het aardse bestaan. Men kan door een sterke gerichtheid op zaken als rijkdom, eer en genot tot allerlei onzuivere gevoelens

en praktijken komen, terwijl deze zaken alsook het leven van de gebruiker vergankelijk zijn. De omgang met medeburgers in het maatschappelijke verkeer is weliswaar legitiem, maar zij moet niet uitlopen op nauwe vriendschap, vanwege het gevaar van geestelijke infectie. Ook bij Bunyan treffen we deze distantie aan. Specifiek voor hem is verder zijn grote aandacht voor de juiste, gelovige houding in het lijden, veroorzaakt door een repressieve overheid of door medeburgers in de tijd na 1660.

De strijd tegen de derde vijand, het vlees, wordt veelal getekend als een gevecht met de eigen inwendige zondige neigingen. Aangezien satanische en wereldse verleidingen aanknopen bij de natuurlijke aanleg, de levensomstandigheden en de spirituele gesteldheid van de gelovigen, betekent de confrontatie met deze vijand concreet dat men het gevecht met zichzelf aangaat. Diverse auteurs, onder wie vooral Owen, kennen een beslissende plaats toe aan het kruis van Christus bij het aanleren van de spirituele weerstand tegen de zondige neigingen. 'Christ crucified' vormt niet alleen de heilshistorische en principiële doodsstek voor de zonde, maar fungeert vooral ook als krachtbron om het kwaad in de dagelijkse actualiteit te elimineren. De centrale puriteinse notie van de *unio cum Christo* krijgt zo ook fundamentele betekenis voor de spirituele strijd.

4. Zowel aan het begin als aan het eind van hun publicaties over de geestelijke strijd wijzen puriteinse auteurs op de gegarandeerde eindoverwinning, waarvoor zij zich baseren op de activiteiten van de drie-enige God in verleden, heden en toekomst. Dit fungeert als bemoediging voor aangevochten christenstrijders. Hoewel het gevecht met een drietal gevaarlijke vijanden zwaar is en bovendien levenslang duurt, is het geen vergeefse activiteit, omdat voorlopige overwinningen preluderen op de definitieve triomf.

Met de verbeelding van de weerstand van de christenstrijder waarover dit hoofdstuk handelde, hebben de geselecteerde puriteinse geschriften over de geestelijke strijd een tweevoudige intentie. Ze beogen de gelovigen tot geestelijk verzet tegen levensgevaarlijke tegenstanders te mobiliseren, maar geven ook aan hoe deze weerstand gestalte krijgt, namelijk in afhankelijkheid van God en met de door Hem gegeven, onderling samenhangende middelen van Schrift, belofte, geloof, geestelijke kenmerken en gebed. Tegelijk willen ze met name de categorie van aangevochten gelovigen bemoedigen: God staat zowel in voor tijdelijke overwinningen als voor de uiteindelijke triomf. Ondanks geduchte tegenstanders en een intense strijd kan men de uitkomst van het gevecht dus bij voorbaat aangeven. Als de lezer c.q. de christenstrijder deze mobilisatie tot de geestelijke strijd, het verloop van het gevecht en de uitkomst ervan heeft 'gezien', kan hij deze geestelijke vijanden - voor zover ze hem persoonlijk belagen - met de beschikbare middelen actief bestrijden en bovendien deze confrontatie zelfs met vertrouwen tegemoet zien. Gezien de vele verwijzingen naar de zogenaamde 'weak christians' had een bepaalde categorie lezers deze bemoediging kennelijk nodig, want de verleiding tot 'religious despair' werd als een uiterst gevaarlijke satanische intrige beschouwd. In het volgende hoofdstuk gaan we hierop afzonderlijk in.

Geestelijke strijd en ‘religious despair’

Inleiding

In de loop van ons onderzoek is duidelijk geworden dat de puriteinse geschriften over de geestelijke strijd vele aspecten overwegend op eenduidige wijze aan de orde stellen, zij het met enkele accentverschillen. Tegelijk signaleerden we gaandeweg een tweevoudige, daarmee samenhangende ontwikkeling. Ten eerste komt Satan als een tegenstander van steeds groter formaat naar voren. Niet dat hij in latere geschriften dreigender op de voorgrond treedt, maar het lijkt erop alsof zijn activiteit in de gelovige ziel uitgebreider en vooral sterker gericht op het veroorzaken van spirituele wanhoop wordt beschreven. Ten tweede, en daarmee verbonden, krijgt het thema van de spirituele wanhoop uitvoeriger en genuanceerder aandacht. In dit hoofdstuk gaan we met name op de kwestie van de geestelijke wanhoop dieper in. De bedoeling is meer zicht te krijgen op het eigen klimaat van de puriteinse spiritualiteit.

Al bij Perkins en Downname zien we hoe de spirituele wanhoop met name naar voren komt in hun bezorgdheid om de ‘weak christians’. Vooral Downname behandelt de verleiding tot geestelijke wanhoop met het oog op deze doelgroep, waardoor bij hem de relatie tussen wanhoop en zwak geloof nog duidelijker wordt. Na Downname wordt het thema verder uitvergroot. Terwijl Brooks relatief uitgebreid ingaat op aparte duivelse verleidingen tot geestelijke wanhoop en Gurnall opvalt door zijn rechtstreekse satanische ingevingen op willekeurige tijdstippen, strekt Ambrose de activiteiten van Satan uit over het complete menselijke leven, van de geboorte tot het levenseinde. Verder vergroot hij de verleiding tot wanhoop, door de snelheid, heftigheid en onberekenbaarheid ervan te onderstrepen. Deze ontwikkeling loopt uit op een dominantie van dit puriteinse thema. Voorts heeft Gilpin meer dan de andere schrijvers aandacht voor het ontstaan van spirituele wanhoop en voor de relatie tussen ‘religious despair’ en melancholie, terwijl Bunyan de plaats van de wanhoop vooral literair stileert en dramatiseert.

In het tweede gedeelte van dit hoofdstuk gaan we op zoek naar een verklaring voor deze ontwikkeling. We treden daartoe in gesprek met andere onderzoekers die dit thema en het daarmee samenhangende aspect van het klimaat van de puriteinse spiritualiteit aan de orde hebben gesteld.

Geestelijke wanhoop en ‘weak christians’

Perkins en Downname brengen ‘religious despair’ als gezegd ter sprake in relatie tot de meermaals genoemde categorie van de zwakke christenen.

Volgens Perkins kan Satan op twee manieren tot zonde verlokken: via directe ingevingen en via objecten van buiten. De verleiding van rechtstreekse ingevingen is de gevaarlijkste, want via deze route kan de tegenstander gelovigen tot 'distresse of mind' brengen, wat de deur opent voor geestelijke wanhoop. Eigenlijk treedt Satan hier niet op als verleider, maar eerder als aanklager, al bedoelt hij met zijn aanklacht wel degelijk de gelovigen tot zonde te brengen en dus te verleiden.

In *The Whole Treatise of the Cases of Conscience* geeft de auteur aan dat de tegenstander spirituele benardheid kan veroorzaken via uiterlijke moeiten en zonden of door rechtstreekse blasfemische gedachten, waardoor hij Gods macht, zorg of barmhartigheid in twijfel trekt. Perkins noemt ook 'melancholy' als invalspoort voor 'spiritual distresse', al moet deze psychische gesteldheid bij hem onderscheiden worden van geestelijke nood. Terwijl zwaarmoedigheid dikwijls onterechte schuldgevoelens en daardoor zelfs wanhoop bij de christenstrijder opwekt, gaat het bij spirituele benardheid om daadwerkelijke zonden.¹

Perkins spreekt van een gematigde vorm van 'spiritual distresse' wanneer de gelovige pijn ervaart over het gebrek aan doorwerking van Gods genade. Maar de spirituele moeite kan ook een meer gewelddadige vorm aannemen, als het geweten door twijfel aan het *pro me*-karakter van de genade aan wanhoop ten prooi dreigt te vallen. Deze laatste gesteldheid komt naar voren in het tweegesprek tussen Satan en de 'weak christian', aan het eind van *A Dialogue containing the Conflicts betweene Sathan and the Christian*:

Christian. If I haue but one droppe of the grace of God, and if my faith be no more then a little graine of mustard-seede, it is sufficient for me: God requireth not perfect faith, but true faith.

Sathan. Yea, but thou hast no faith at all.

(...)

Christian. Strengthen mee, good Lord: remember thy mercifull promises, that thou wilt reuiue the humble, and giue life to them that are of a contrite heart.

Sathan. These promises concerne not thee, which hast no humble and contrite, but a froward, and a rebellious heart.²

Wanneer Satans suggesties de zonden van de aangevochten gesprekspartner hebben uitvergroot, ontzegt hij hem op grond daarvan een echt geloof. Doordat hij vervolgens Gods barmhartigheid ten opzichte van de zondaar in twijfel trekt, ontwikkelt zich bij de zwakke gelovige gaandeweg een naar wanhoop tenderende spirituele gesteldheid.

Spirituele benardheid is in Perkins' optiek doortrokken van een diepe, chronische somberheid, omdat de 'weak christian' vanwege zijn persoonlijke zondigheid voortdurend bang is het authentieke geloof te missen en zo buiten het bereik van Gods barmhartigheid te vallen. Een direct beroep op bijbelse heilsbeloften voor schuldbewuste zondaren blijkt bovendien niet afdoende, want de tegenstander ontkent dat die spirituele attitude bij zijn gesprekspartner aanwezig is. 'Spiritual

1 *Works of William Perkins* II, 45-48.

2 *Works of William Perkins* I, 407-408.

distresse' komt dus onder duivelse invloed voort uit de aanvechting van de gelovige over zijn geestelijke positie *coram Deo*. De zwakke christen is pas in staat de duivel te overtuigen indien hij, evenals de 'strong christian', de kenmerken van een authentiek geloof kan aantonen.

Bovengenoemde aanvechting komt goed naar voren in *The Combate betweene Christ and the Devill displayed*. Perkins past daarin de eerste duivelse verzoeking uit Mattheüs 4:1-11, die zich op het Zoonschap van Christus richt, toe op de gelovigen, want zij hebben allen ervaring met de satanische aanvechting die hun kindschap in twijfel trekt en zo tot spirituele wanhoop verleidt:

In this his practise we may obserue the malicious and contradicting spirit of Sathan against God himself, for here he labours to conclude that Christ was not the sonne of God, notwithstanding God himselfe had a little before auouched that he was. And this is his continued practice vnto this day; for where God in his Church pronounceth grace, mercie and loue, there on the contrary will the deuill pronounce a curse, hatred and damnation. (...) If a man be the child of God, and haue receiued the seale of grace for his assurance thereof; the Deuill will seeke to weaken this assurance, and perswade him if he can that he is the child of wrath.³

Het antwoord van Christus heeft in zoverre exemplarische betekenis, dat zijn verwijzing naar het spreken van God om daarmee de verleider het zwijgen op te leggen, een leidraad vormt voor aangevochten christenen. Via een adequate hantering van bijbelwoorden moeten zij de aanvechting over hun geestelijke adoptie weerstaan.

In *The Whole Treatise of the Cases of Conscience* geeft Perkins aan dat hij bij Schriftwoorden vooral denkt aan de heilsbeloften. Wanneer gelovigen de duivel confronteren met Schriftwoorden die vergeving, vernieuwing en ook adoptie garanderen, zal hij onherroepelijk terug moeten treden. Toch is Perkins voorzichtig om deze beloften zonder onderscheid des persoons te verkondigen, om te voorkomen dat schijnchristenen deze zonder verandering van hun leven op zichzelf toepassen. Daarom koppelt hij de verkondiging van de beloften aan allerlei kenmerken van authentiek geloof.⁴ Opnieuw zien we hoe Perkins in de confrontatie met Satan het geloof in de belofte verbindt met de daarbij behorende kenmerken, waardoor zwakke gelovigen kunnen worden bemoedigd en schijnchristenen ontmaskerd.

In Downames *The Christian Warfare*, dat speciaal op de categorie zwakke christenen is gericht, gaat de aandacht uit naar de verleiding tot geestelijke wanhoop in drie levensfasen: in de periode rond de geloofsovergave, bij jonge christenen en in de voortgang van het christenleven. Rond de geloofsovergave confronteert Satan mensen met hun schuld om hen daarmee tot geestelijke wanhoop te brengen. Door Gods toorn naar voren te schuiven en zijn barmhartigheid naar de achtergrond, maakt Satan de vergeving voor schuldbewuste individuen onbereikbaar. Daartegenover stelt Downame echter de bijbelse belofte van vergeving.

³ *Works of William Perkins* III, 383.

⁴ *Works of William Perkins* II, 48.

Wanneer de duivel inbrengt dat deze alleen voor gelovigen geldt en niet voor de ‘humbled sinner’, wijst hij op de geloofskennmerken, waaronder een existentiële betrokkenheid op de prediking, berouw, geloofsovergave aan Christus en haat tegen de zonde.

In gevoelsmatig dorre tijden belanden zwakke christenen echter gemakkelijk in een neerwaartse spiraal, doordat de tegenstander hen juist dan van bedrog beschuldigt. Downname stelt echter dat het geloof als hemelse gave nooit zal verdwijnen, omdat de gelovige habitus immers onverwoestbaar is.⁵ De auteur trekt zich verder terug op de belofte als hij stelt dat geloof en existentiële ervaring haaks op elkaar kunnen staan, waardoor alleen de belofte overblijft:

So that when our sense and feeling cease then faith beginneth his chiefe worke; and the most excellent faith sheweth it selfe most clearely when we haue no sense and feeling, or when wee discern and feelee the plaine contrarie (...) for the promises of the Gospell are not restrained to those who feelee their faith, but to those that haue faith; not to those who feelee that they doe beleue, but vnto those who doe beleue.⁶

Binnen de context van de totale gemeente kent Downname niet alleen een kritisch-toetsende plaats toe aan de spirituele kenmerken, die de waarachtigheid van het geloof doorlichten, maar hij acht ze ook medebepalend voor de geloofszekerheid. Ten aanzien van de categorie zwakke christenen plaatst hij echter juist de betrouwbaarheid van de heilsbeloften op de voorgrond, om geestelijke vertwijfeling te voorkomen.

De activiteiten die de duivel tijdens de voortgang van het spirituele leven ontplooit hebben dezelfde strekking als die rond de bekering en in de eerste fase van het christenleven. De tegenstander vindt in de incidentele misstappen van christenen, in hun regelmatig terugkerende zonden en in hun tegenspoed aanleiding om hun de hoop op behoud te ontnemen. Ook nu weer tracht hij dat te bereiken door de zonde en het toekomstige oordeel uit te vergroten ten koste van Gods barmhartigheid. Voor Downname staat echter vast dat de hemel geen perfecte gehoorzaamheid vraagt, maar dat God genoeg neemt met een oprecht streven naar zuiverheid. Bovendien is er ondanks hun gezamenlijke verdorvenheid een principieel verschil tussen gelovigen en onbekeerden. Laatstgenoemden leiden een zondig leven, gelovigen worden door het kwaad overrompeld.⁷ Downname ziet kennis van het evangelie als het probate verdedigingsmiddel tegen Satans aanklacht, vooral omdat deze probeert de zwakke gelovige via een verkeerde interpretatie van zijn levensomstandigheden tot spirituele vertwijfeling te leiden. Tegenspoed wijst volgens het evangelie echter niet op God als een toornend wreker, maar op een liefdevolle Vader, in weerwil van duivelse verleidingen die het tegendeel suggereren.⁸

⁵ *The Christian Warfare*, 203-206, 240-241.

⁶ *The Christian Warfare*, 256, 257.

⁷ *The Christian Warfare*, 305.

⁸ *The Christian Warfare*, 763-764.

Reeds bij Perkins - dus aan het begin van de puriteinse traditie - komen we de beschrijving van de naar wanhoop tenderende geestesgesteldheid van 'spiritual distresse' al tegen als veroorzaakt door satanische aanvallen op het *pro me*-karakter van de genade en dus ten diepste refererend aan de godsvoorstelling. De geestelijke verleiding tot wanhoop heeft voornamelijk vat op 'weak christians' en regardeert hun spirituele positie, want met zijn constante verwijzingen naar zonde en gebrek aan authentiek geloof maakt de tegenstander duidelijk dat de zwakke christen niet participeert in de genade van God. Voorts kan de chronische gesteldheid van 'melancholy' een psych(olog)ische invalspoort worden voor 'spiritual distresse'. Opvallend is dat bij Downname de relatie tussen de categorie 'weak christians' en de verleiding tot geestelijke wanhoop uitvoeriger naar voren komt dan bij Perkins. We kunnen dan ook stellen dat het meest omvangrijke puriteinse geschrift over de geestelijke strijd met name de categorie zwakke christenen tracht te bewaren voor 'religious despair'. Evenals bij Perkins heeft deze wanhoop bij Downname betrekking op zowel een scheefgetrokken godsvoorstelling, waarbij Gods barmhartigheid in de schaduw wordt gesteld bij zijn toorn, als op de geestelijke positie van de gelovige, waarbij de christen zich buiten het heil van vergeving en vernieuwing ziet staan.

Als remedie tegen 'distresse of mind' wijst Perkins op de noodzaak van toe-eigening van Gods heilsbeloften. Tegelijk wijst hij op de noodzaak van geloofskennmerken als berouw en bekering, om te voorkomen dat schijnchristenen zich deze goddelijke beloften eigen maken zonder werkelijke levensvernieuwing. Door zowel de betrouwbaarheid van Gods beloften als diverse geloofskennmerken aan de orde te stellen, poogt Downname de crisis van geestelijke wanhoop te voorkomen. Met zijn verwijzing naar de kenmerken van het echte geloof wil hij een oppervlakkige toe-eigening van de beloften voorkomen. Nu lijken de 'weak christians' juist op dit punt te twijfelen, doordat ze te weinig van deze kenmerken in hun leven ontdekken en dikwijls op geestelijke gevoelloosheid en dorheid stuiten. De schrijver stelt dan ook dat geloof en ervaring niet alleen complementair zijn, maar ook haaks op elkaar kunnen staan. Om die reden plaatst hij opnieuw de evangeliebeloften, als diepste en laatste grond van de geloofszekerheid, in het middelpunt. De betekenis van de kenmerken lijkt dan gerelativeerd.

De categorie zwakke christenen omvat kennelijk degenen die worden aangevochten rond de bekering, terwijl ook een deel van de jonge christenen daaronder valt. Hoevelen van meer gevorderde gelovigen in geestelijke benardheid terechtkomen, is evenwel moeilijk te achterhalen.

Geestelijke wanhoop uitvergroot

De ontwikkeling in de richting van een toenemende en steeds verfijndere aandacht voor duivelse verleidingen tot spirituele wanhoop, hierna getypeerd als uitvergrooting, treffen we aan bij Brooks, Gurnall en Ambrose.

Brooks heeft afzonderlijke aandacht voor 'the several devices that Satan hath to keep souls in a sad, doubting, questioning, and uncomfortable condition'.

Bovendien volgt aan het eind van zijn publicatie een opsomming van een vijftal verleidingen dat niet alleen de geloofsovergave aan Christus moet voorkomen, maar ook de geloofszekerheid van christenen kan ondermijnen.

Rond de bekering wijst Satan op de grootte van de persoonlijke schuld, teneinde geloofsovergave aan Christus te belemmeren, terwijl aanklachten van schuld ook na de bekering klinken, bijvoorbeeld dat dezelfde zonden regelmatig terugkeren. Daarmee wordt tevens de spirituele gesteldheid van de gelovigen in twijfel getrokken. Satan beoogt voorts tot moedeloosheid en spirituele wanhoop te leiden door het komende oordeel van God over zonde en geestelijk bedrog uit te vergroten en zijn barmhartigheid te verkleinen. De auteur wijst echter op de beloften van Gods vergevende barmhartigheid en nodigt hen tot Christus:

Ah! It is spiritual madness, it is the devil's logic to argue thus: My sins are great, therefore I will not go to Christ, I dare not rest nor lean on Christ, &c.; whereas the soul should reason thus: The greater my sins are, the more I stand in need of mercy, of pardon, and therefore I will go to Christ, who delights in mercy, who pardons sin for his own name's sake, who is as able and as willing to forgive pounds as pence, thousands as hundreds.⁹

Duivelse verleidingen raken ook bij Brooks ten diepste aan de godsvoorstelling en het *pro me*-karakter van het heil. Daarnaast is de spirituele positie van de gelovige in het geding, omdat immers wordt gesuggereerd dat er sprake is van geestelijk bedrog. In antwoord hierop legt Brooks de nadruk op de kenmerkende trekken van het christenleven. Tegenover het moreel-deugdelijke bestaan van schijn-gelovigen, in wie hooguit het kwaad wordt beteugeld, staat de existentieel-spirituele vernieuwing van de gelovigen, waardoor de macht van de zonde beslissend wordt gebroken. Dit wezenlijke verschil raakt de invulling van de geestelijke strijd. Want hoewel er bij schijn-gelovigen wel sprake kan zijn van een geestelijk conflict, mist hun strijd een existentieel, totaal en constant karakter, wat nu juist kenmerkend is voor de geloofsstrijd van ware christenen.¹⁰

Bij Gurnall komt de duivelse verleiding tot wanhoop uitvoerig aan de orde in zijn bespreking van het geloofsschild als onderdeel van de spirituele wapenrusting. Hij belicht met name de rol van infiltrerende blasfemische gedachten, waardoor gelovigen in ernstige verwarring kunnen raken. Het geloof leert echter om de duivelse ingevingen van buiten te onderscheiden van interne zondige overwegingen. Niettemin maken godslasterlijke gedachten de gelovige vatbaar voor spirituele wanhoop. Gurnall brengt deze wanhoop uitvoerig ter sprake en beklemtoont haar wreedheid. Door de uitvergroting van het kwaad probeert Satan de zondaar te benauwen met de huiveringwekkende gedachte dat redding onmogelijk is:

But I shall content myself with one to dilate upon - which is the chief of all Satan's strength - and that is taken from the *greatness and multitude* of the creature's sins. This when the creature is enlightened to see, and hath the brawniness of its con-

9 Complete Works of Thomas Brooks I, 139-140.

10 Complete Works of Thomas Brooks I, 99-100, 104-106, 146-149.

science pared off to feel with remorse, and then God but do allow Satan to use his rhetoric in declaiming against the heinousness of them, it must needs be in a doleful condition, and of necessity sink into the depths of despair, for all the help it can find from itself within or any other creature without doors.¹¹

Ook Ambrose, de auteur van *War with Devils*, analyseert gedetailleerd de duivelse verleidingen rond de bekering. In zijn poging de zondaar te weerhouden van waarachtige schuldbelijdenis en geloofsovergave, verduistert Satan Gods vergelijking om hem tot wanhoop te brengen.¹²

Na hun bekering tracht de duivel de gelovigen vooral met directe ingevingen in hun gedachtewereld tot 'religious despair' te verleiden. Ambrose maakt duidelijk dat het hier uiterst gevaarlijke manoeuvres betreft, die actueel worden wanneer de satanische verleidingen tot zonde hebben gefaald. Deze lasterlijke gedachten over God en Christus, die bijvoorbeeld het Zoonschap van Christus ontkennen, onderscheiden zich door hun snelheid, heftigheid en onberekenbaarheid van vergelijkbare gedachten van de gelovigen zelf en wegen zwaar in de gelovige ziel:

And I know not whether there be any of these, which doth not less or more, at one time or other, suffer under this horror; and yet every one of them thinks himself singular in this suffering, and that it is not usual for Gods children to have such prodigiously foul and fearful thoughts put into their heads which they dare not mention for their abhorred monstrosity, neither think of at any time without trembling.¹³

Bij wijze van antwoord maakt Ambrose duidelijk dat de christen deze infiltraties weliswaar niet kan voorkomen, maar wel geroepen is om ze vanaf het begin te weerstaan.¹⁴

Brooks, Gurnall en Ambrose kennen een belangrijke plaats toe aan satanische verleidingen tot moedeloosheid die kunnen uitlopen op spirituele wanhoop. Hun analyse betreft de geestelijke wanhoop op de ontkenning van zowel het *promekarakter* van het evangelie als de heilsparticipatie van de christen en alludeert ten diepste op een godsvoorstelling waarin Gods oordeel over de zonde buitenproportioneel wordt uitvergroot. Hiermee zetten ze de lijn van Perkins en Downname voort.

Opvallend is hoe vaak Brooks in zijn vrij summiere geschrift de satanische verleiding tot geestelijke wanhoop naar voren haalt, waarmee hij dit thema tot een eigen aandachtsveld maakt. Hij wil spirituele vertwijfeling tegengaan door via de beloften van het evangelie Gods bewogenheid en gewilligheid sterker aan te zetten en persoonlijker toe te spitsen dan zowel Perkins als Downname. Wanneer de waarachtigheid van het geloof verdacht wordt gemaakt, verwijst hij naar diverse bijbelse kenmerken van het authentieke spirituele leven, met name naar het ver-

11 *The Christian in Complete Armour* II, 104.

12 *Compleat Works of Isaac Ambrose*, 24-34.

13 *Compleat Works of Isaac Ambrose*, 83.

14 *Compleat Works of Isaac Ambrose*, 84-86.

schil tussen het uit Gods activiteit voortkomende existentieel-vernieuwde leven van de gelovige en de puur menselijke, uiterlijk-morele verandering van de onbekeerden.

Bij Gurnall spelen directe ingevingen van Satan een opvallende rol. Infiltraties in de gedachtewereld die het godsbestaan ontkennen of Gods handelen onder verdenking stellen, maken de gelovige vatbaar voor ernstige verleidingen. Bij de bespreking van het geloofsschild tekent Gurnall in aangrijpende bewoordingen de satanische verleiding tot geestelijke wanhoop, waardoor de lezers deze als sterk realistisch ervaren. Hij stelt deze specifieke verleiding bovendien niet enkel aan de orde na concrete misstappen of bij terugkerende zonden van de 'weak christians', zoals Downname, maar op onverwachte momenten, waardoor de spirituele wanhoop veel minder grijpbaar wordt. Ze lijkt culminatiepunt te zijn van verleidingen tot 'atheïsme' en blasfemie, waardoor Satans activiteit bijzonder dreigend van karakter wordt. Opmerkelijk genoeg beantwoordt Gurnall zijn verleiding tot spirituele wanhoop door Gods genade te benadrukken en de betrouwbaarheid van zijn beloften, zonder daarbij afzonderlijk in te gaan op de geloofskennmerken.

Dat Ambrose de satanische verleidingen tot wanhoop rond de bekering ter sprake brengt, is niet nieuw. Wel nieuw is dat hij dit verfijnder doet dan de meeste andere auteurs, waardoor zijn pastorale ontleding van duivelse aanvallen en de noodzakelijke reacties erop meer psychologische dynamiek hebben. Door een bepaalde vorm van uitbeelding wint de geestelijke strijd aan intensiteit. Vanuit de geestelijke strijd straalt de pastoraal-psychologische ontleding bij Ambrose af naar het geheel van het spirituele leven, want onder de satanische verleidingen bespreekt hij ook directe, op geestelijke vertwijfeling gerichte ingevingen. Perkins vroeg hiervoor al eerder aandacht, maar terwijl de directe ingevingen bij Gouge, Downname en Brooks niet afzonderlijk ter sprake kwamen, beschouwt Ambrose ze juist als de gevaarlijkste. Hij gaat vooral in op hun meest kenmerkende trekken, namelijk snelheid, heftigheid en willekeurigheid. Met name doordat ze op elk willekeurig moment kunnen toeslaan, wordt Satans optreden onberekenbaar, wat zijn dreiging onmiskenbaar vergroot.

Geestelijke wanhoop als overheersende verleiding: Gilpin en Bunyan

Gilpin en Bunyan zetten de puriteinse ontwikkeling van 'religious despair' voort door het thema een overheersende positie toe te kennen.

In zijn *Daemonologia Sacra* geeft Gilpin niet alleen uitgebreide aandacht aan de satanische verleiding tot spirituele wanhoop, maar hij onderscheidt zich bovendien door 'religious despair' te bespreken in relatie tot droefgeestigheid of melancholie, die hij beschouwt vanuit een spiritueel en psychisch perspectief. Het ligt in de rede dat hij als medicus deze aspecten van het mens zijn meer vanuit hun onderlinge samenhang uitwerkte dan anderen. Zoals we zagen, heeft de melancholie op het spirituele vlak betrekking op de verhouding tussen de gelovige en God. Het betreft de gesteldheid waarin gelovigen of twijfelen aan hun heilsaandeel of

aan de oprechtheid van hun geestelijke vernieuwing. Het moet worden geplaatst binnen de brede context van de puriteinse 'trouble of conscience':

Both these ways, but chiefly melancholy, the devil hath his advantage for disturbing the conscience. Melancholy most naturally inclines men to be solitious for their souls' welfare; but withal disposeth them so strongly to suspect the worst - for it is a credulous, suspicious humour in things hurtful - and afflicts so heavily with sadness for what it doth respect, that when Satan lays before men of that humour their miscarriages under their discontents, their impatience, unthankfulness, anger, rash thoughts, and speeches against God or men, &c., withal suggesting that such a heart cannot be right with God, after serious thoughts upon Satan's frequently repeated charge, they cry out, Guilty, guilty; and then begins a new trouble for their unregenerate estate, and their supposed lost souls.¹⁵

Elke gelovige kan in spirituele melancholie terechtkomen, wanneer de duivel zijn slechte daden maar blijft uitvergroten en hem influistert dat hij geen onvolmaakt christen is, maar een niet-wedergeboren mens. Kon de gelovige deze suggesties eerder nog ontkrachten door een beroep op de evangeliebeloften, nu raakt hij verlamd door angst voor de eeuwige verlorenheid en komt terecht in 'spiritual distress' of 'religious despair', de meest ingrijpende nood in het geloofsleven. Het aangrijpende karakter ervan wordt door Gilpin beeldend verwoord:

(...) while the word *eternity* presents the soul with the total sum of utmost misery all at once. Oh, unexpressible burden of a distressed mind! who can understand it truly, but he that feels it? How terribly is the mind of man shaken with terrors, as the wilderness by a mighty wind! which not only produceth violent motions, but also hideous noise, murmur, and howling.¹⁶

Voor 'spiritual distress' als satanische verleiding bieden melancholische naturen de beste ingang, want de zinsnede uit het eerdergenoemde citaat: 'but withal disposeth them so strongly to suspect the worst - for it is a credulous, suspicious humour in things hurtful', is even kenmerkend voor de natuurlijke aanleg van melancholie als voor 'spiritual distress'. Het hoeft ons niet te verbazen dat deze nood bij mensen van het melancholische type vaker voorkomt dan bij anderen, omdat hun natuur nu eenmaal het meest gevoelig is voor rechtreeks invallende gedachten die de bijbelse godsvoorstelling vervormen alsook hun persoonlijke aandeel aan het heil ontkennen. Medisch onderlegd als hij is geeft Gilpin aan dat het soort geestelijke ontreddeiding dat weliswaar mede door bepaalde omstandigheden geactiveerd en door Satan beïnvloed wordt, maar toch bijna volledig voortkomt uit de psychische constitutie van melancholie, op de hulp van de (medische) wetenschap is aangewezen. 'Spiritual distress' kan zich vanwege een psychische constitutie extra krachtig manifesteren, maar valt daaruit niet te verklaren.¹⁷ In

¹⁵ *Daemonologia Sacra*, 231.

¹⁶ *Daemonologia Sacra*, 309.

¹⁷ *Daemonologia Sacra*, 289-290, 294-306.

zijn poging aan te geven wat het verschil is tussen 'spiritual distress' die samenhangt met constitutionele melancholie en een dergelijke geestelijke nood die deze psychische component mist, blijkt het vermogen tot rationele argumentatie voor Gilpin doorslaggevend. Wanneer iemand in geestelijke nood is en toch opereert op basis van zijn gezond verstand, dient men te spreken van een pure vorm van 'spiritual distress', terwijl een psychische aandoening aan de basis ligt indien het verstandig handelen structureel is aangetast.¹⁸

Bij Bunyan komt de notie van spirituele wanhoop in *Grace Abounding* al ter sprake bij zijn bekering. De meest ingrijpende spirituele crisis vindt echter pas daarna plaats en leidt tot een diepe wanhoopservaring. De duivelse verleiding dat hij Christus heeft 'verkocht', brengt Bunyan opnieuw en nu sterker tot de gedachte dat hij de onvergeeflijke zonde tegen de Heilige Geest heeft begaan en daarom ten prooi zal vallen aan de eeuwige verwerping. Een groeiend verstaan van het *pro me*-karakter van het evangelie biedt echter uitkomst.¹⁹

In *The Pilgrim's Progress* komt de geestelijke wanhoop van de gelovige bij uitstek in twee episodes aan de orde. Allereerst wanneer de hoofdpersoon in de *Valley of the Shadow of Death*, een gebied waar duivel en dood heersen, blasfemische woorden krijgt ingefluisterd. Deze passage refereert aan de kracht van duivelse ingevingen en de daarmee gepaard gaande geestelijke duisternis. De tweede episode betreft de ontmoeting met *Giant Despair* in *Doubting-Castle*, waarin de spirituele nood het meest indringend aan de orde komt. Wanneer de reus beide reizigers foltert en hen aanspoort de hand aan zichzelf te slaan, is *Christian* daartoe geneigd. Zijn metgezel, *Hopeful*, beurt hem dan echter tweemaal op door te wijzen op Gods verlossende macht en de reeds overwonnen gevaren:

Chr. Brother, said *Christian*, what shall we do? the life that we now live is miserable: for my part, I know not whether is best, to live thus, or to die out of hand. *My soul chuseth strangling rather than life*; and the Grave is more easie for me than this Dungeon: Shall we be ruled by the Giant? (...)

Hope. And, let us consider again, that all the Law is not in the hand of Giant Despair: Others, so far as I can understand; have been taken by him, as well as we; and yet have escaped out of his hand: Who knows, but that God that made the world, may cause that Giant Despair may die; (...) but however, my Brother, let's be patient, and endure a while; the time may come that may give us a happy release: but let us not be our own murderers.²⁰

Deze episode tekent geestelijke wanhoop als de twijfel aan Gods genade en de verwachting van de toekomstige ondergang. Er komt echter onverwacht bevrijding als de hoofdpersoon een sleutel vindt waarmee men de deur van de kerker kan openen. Komen Gods beloften in beeld, dan verdwijnt de wanhoop ijlings.

18 *Daemonologia Sacra*, 292.

19 *Grace Abounding*, 41-42, 69.

20 *Pilgrim's Progress*, 115-116.

Christian worstelt voor de laatste keer met geestelijke ontreddeering als hij, geconfronteerd met zijn schuld, ten onder dreigt te gaan. Opnieuw komt *Hopeful* hem dan met bijbelse beloften te hulp.²¹

In *The Holy War* komt 'religious despair' vooral naar voren wanneer de aanval van het leger *Doubters* onder leiding van *Diabolus* de stad *Mansoul* tot de rand van de ondergang brengt. Via de *Feelgate*, die volgens een kanttekening op 'the sense and feeling of the Christian' wijst, krijgt het vijandelijke leger toegang tot de stad. Satanische suggesties kunnen de gelovige via de zintuigen en het gevoel aanzienlijke schade berokkenen:

And now did *Mansoul* seem to be nothing but a den of Dragons, an emblem of Hell, and a place of total darkness. Now did *Mansoul* lye (almost) like the barren wilderness; nothing but nettles, briars, thorns, weeds, and stinking things seemed now to cover the face of *Mansoul*.²²

Deze in donkere kleuren getekende noodsituatie binnen de muren van de stad, door een kanttekening geduid als 'the soul full of idle thoughts and blasphemies', vestigt een indruk van wanhoop. De blasfemische gedachten zijn te interpreteren als overwegingen die niet alleen geloofsopvattingen van de christen in twijfel trekken, maar vooral zijn persoonlijke aandeel aan het heil.

De geestelijke wanhoop vertoont dus twee elementen. Het eerste element is een verkeerde voorstelling van God en Christus, waarbij Gods macht en bereidheid om zondaren te verlossen worden betwijfeld en zijn toorn tegen de zonde wordt uitvergroot. Het tweede element, dat sterker op de voorgrond treedt, betreft de ontkenning van de persoonlijke heilsparticipatie, waardoor het toekomstige oordeel dreigend op hem afkomt.

Gilpin staat duidelijk in de lijn van de tot nu toe besproken auteurs. Reeds Perkins, naar wie hij diverse malen verwijst, sprak over geestelijke wanhoop en over de bijzondere vatbaarheid van gelovigen met een melancholische aanleg voor geestelijke wanhoop. Niettemin zijn er ook verschillen. Gilpin confronteert zijn lezers allereerst met een uitvoerige en indringende beschrijving van de geestelijke wanhoop, waarbij hij het traject waarlangs deze ultieme spirituele nood gestalte krijgt treffend verbeeldt. Waar eerder behandelde auteurs vervolgens de kwestie van de melancholie achterwege lieten en andere puriteinse auteurs die specifiek over spirituele neerslachtigheid of verlating (*spiritual desertion*) schreven, dit doorgaans niet in de context van de geestelijke strijd ter sprake brachten, legt Gilpin duidelijk een medische verbinding tussen melancholie en 'religious despair'. Hij beschouwt melancholie in zowel psychische als in spirituele zin als een invalspoort voor satanische verleidingen; beide kunnen uitlopen op geestelijke wanhoop. Hij maakt de nauwe relatie tussen een bepaalde natuurlijke aanleg en de situatie van geestelijke nood bovendien inzichtelijk door onderscheid te maken tussen een puur psychische ontreddeering, waarbij verstandelijk inzicht en controle grotendeels ontbreken, en de staat van incidentele geestelijke ontreddeering.

21 *Pilgrim's Progress*, 157.

22 *Holy War*, 204-205.

In het laatste geval is er wellicht sprake van een zekere melancholische inslag, die onder Gods toelating de ‘terror of conscience’ versterkt, maar blijft het verstandelijk inzichtelijke denken normaal functioneren.

Bunyans werk ten slotte vormt volgens onze inschatting een hoogtepunt in de steeds nadrukkelijker wordende manifestatie van spirituele wanhoop. Allereerst komt ‘religious despair’ in drie van zijn vier geschriften over de geestelijke strijd in sterke bewoordingen en beelden naar voren. Ten tweede is er bij hem sprake van een aanzienlijke dramatisering, waarmee hij de geestelijke strijd via zijn creatieve literaire verbeelding en de empathie die dit opwekt dichtbij de lezers brengt. Ten derde geeft Bunyan de lezers helder zicht op de aard van de spirituele wanhoop. Op instigatie van de duivel richt ‘religious despair’ zich zozeer op de menselijke schuld dat Gods barmhartigheid in de schaduw komt te staan van zijn oordeel over de zonde, en onderbelicht blijft hoe Gods heil gericht is op de persoonlijke redding van de gelovigen. De vermeende uitsluiting van de genade neemt daardoor in de ervaring van de gelovigen een definitief karakter aan en markeert hun diepe vrees voor de komende eeuwige verlorenheid.

Balans

De vraag rijst nu of de door ons gesignaleerde uitvergroting van ‘religious despair’ kenmerkend is voor de ontwikkeling van het puriteinse spirituele klimaat in de zeventiende eeuw. Op grond van ons onderzoek komen we tot de conclusie dat de overheersing van het in dit hoofdstuk besproken thema vooral veroorzaakt is door de aanwezigheid van een aantal unieke factoren bij met name Gilpin en Bunyan.

Ten eerste kunnen bepaalde accenten bij Gilpin en Bunyan deels worden verklaard uit de medisch-filosofische dan wel literaire invalshoek van hun geschriften. Ten tweede moeten we voor een juiste evaluatie de situatie van de dissenters na 1660 verdisconteren, met name de overheidsrepressie waarmee Bunyan persoonlijk in aanraking kwam.

In onze analyse van Gilpins visie op de geestelijke strijd vroegen we ons aanvankelijk af waarom hij verhoudingsgewijs zo weinig aandacht schonk aan het verzet tegen Satan, waardoor de indruk rees dat hij met deze onevenredige verdeling deze tegenstander een grotere plaats gaf en de notie van spirituele wanhoop sterker op de voorgrond plaatste. We hebben deze accenten naderhand althans ten minste gedeeltelijk kunnen herleiden tot zijn keuze voor een medische invalshoek. Gilpin onderbouwt zijn uitgebreide bespreking van Satans activiteiten door een uitgebreide antropologisch-psychologische diepteboring, waarbij de ‘passions’ van de menselijke ziel en hun invloed op het verstand een prominente rol vervullen. Met deze door hem gekozen medisch-psychologische invalshoek getuigt hij bovendien van wetenschappelijke kennis inzake de contemporaine natuurlijke filosofie. Ondanks deze karakteristieke elementen is zijn *Daemonologia Sacra* niettemin in dezelfde hoek te plaatsen als de publicaties van de andere puriteinse auteurs, want uit nauwkeurige analyse blijkt ook bij Gilpin de satanische verleiding

samen te vallen met de verleiding tot zonde. Hoezeer de predikant-medicus dit gebeuren ook psychologisch verfijnder analyseert dan andere schrijvers, waarbij hij zowel reflecteert op de melancholie als op de spiraal van spirituele vertwijfeling, zijn boodschap van de geestelijke strijd is onveranderd dezelfde: Satan verleidt tot zonde en hij kan slechts door de kracht van het geloof succesvol worden weerstaan.

Ook bij Bunyan spelen eigen accenten een belangrijke rol, zoals blijkt uit de theologisch-spirituele invloed van Luther en diens karakteristieke dialectiek van de veroordelende wet en het vrijsprekende evangelie. We noemden ook de aanwezigheid van 'spiritual despair' in zeventiende-eeuwse spirituele autobiografieën en de overeenkomsten daarvan met Bunyans presentatie in *Grace Abounding*. Daarnaast brachten we nog de psychologische factor van een tijdelijke depressie en de psychoanalytische notie van traumatische ervaringen in. Hoewel we in hoofdstuk 7 aangaven dat het riskant is te pogen een psychologische analyse te distilleren uit autobiografische en allegorische teksten, kunnen we met name de dramatisch getekende 'religious despair' in Bunyans narratieve geschriften niet-temin slechts volledig interpreteren als we ook het psychologische aspect verdisconteren.

We doen er goed aan deze factoren, die deels van contextuele aard zijn, te verbinden met de eigensoortigheid van Bunyans narratieve teksten. Hun literaire vormgeving, die een kleurrijke verbeelding inhoudt, is in onze optiek met name verantwoordelijk voor de dramatisering van de 'religious despair'. Het gevolg is dat de spirituele noodsituatie die Bunyan schetst op de lezer overkomt als een overheersende werkelijkheid, die een drukkend spiritueel klimaat oproept. Bunyans literaire verbeelding lijkt echter bewust een praktisch-pastoraal doel na te streven. Hoe dreigender Satans macht alsook de donkerheid van spirituele vertwijfeling literair worden gepresenteerd, des te vreugdevoller komen de eveneens dramatisch getekende overwinningen op de lezer over. Ook Bunyan heeft dus de intentie om de christenstrijder te bemoedigen met het oog op het geestelijke gevecht in zijn eigen ziel. Zo bezien toont zijn gloedvolle verbeelding de weg van de christenstrijder met levendige kleuren uiteindelijk als een pad naar triomf.

In onze analyse van eigensoortige factoren bij Gilpin en Bunyan vermelden we ten slotte nog hun historische coïncidentie: beiden leefden en publiceerden na het herstel van de monarchie in 1660. Zij deelden daarmee in het algemene gevoel van desillusie onder de dissenters nadat de religieuze vrijheid uit de jaren vijftig met haar hooggespannen eschatologische verwachtingen plaats maakte voor onvrijheid, achteruitzetting en overheidsrepressie. Puriteinen bevonden zich nu in de marge van de Engelse samenleving. Deze desillusie bleek een voedingsbodem voor een sterk gevoel van melancholie als een vorm van gedwongen berusting in en verzoening met de gewijzigde maatschappelijke situatie. Melancholie kon in bepaalde situaties zelfs tot 'despair' leiden.²³ Bunyan heeft de gevolgen van deze nieuwe situatie aan den lijve ondervonden door zijn jarenlange hechtenis, die hem maatschappelijk isoleerde en zijn toekomst onzeker maakte.

23 N. Rosenfeld, *The Human Satan in Seventeenth-Century English Literature: From Milton to Rochester*, Aldershot 2008, 55-58.

De gewijzigde situatie na 1660 had twee gevolgen voor de notie van ‘religious despair’. Ten eerste kunnen we haar bij Bunyan interpreteren als een geestelijke gesteldheid die niet alleen voortkomt uit vertwijfeling over het persoonlijke heilsaandeel, maar ook uit de ervaring met een repressieve overheid. Achter de activiteiten van een vijandelijke overheid ging voor de vromen van die dagen ten diepste de duivel schuil. Weliswaar heeft Bunyan, zoals in het vorige hoofdstuk aangegeven, niet openlijk opgeroepen tot actief verzet tegen koning Karel II, maar met name passages uit zijn in politiek spannende tijden geschreven werk *The Holy War* bevatten scherpe kritiek op een overheid die onder duivelse invloed de doorwerking van het evangelie in de weg stond. Ten tweede heeft de bespreking van spirituele wanhoop de intentie om de melancholie als een gedwongen berusting in een ongewenste maatschappelijke situatie te weerstaan of te overkomen. Wanneer ‘religious despair’ met behulp van visionaire verbeelding kan worden overwonnen, heeft dat heilsame gevolgen voor de droefgeestigheid. We hebben al eerder gezien hoe de christenstrijder vanuit de overwinning op Satan en de eigen zondige neigingen werd bemoedigd om de strijd met de tegenstanders in zijn bestaan aan te gaan. De visionaire triomf over ‘religious despair’ vormt voor de lezer van Bunyan dan ook een belangrijke spirituele impuls om zich in een onzekere en teleurstellende tijd niet over te geven aan negatieve ervaringen, maar de geloofsweg met God te vervolgen.

Oorzaken van ‘religious despair’ 1: predestinatie

In onze analyse van puriteinse geschriften over het spirituele conflict kunnen we dus spreken van een ontwikkeling waarbij de notie van ‘religious despair’, in samenhang met de groeiende invloed van Satan, een steeds zwaarder accent krijgt. Tegelijk zien we hoe dit thema reeds bij Perkins, dus aan het begin van de puriteinse beweging, naar voren komt, terwijl ook de hervormer Becon het enkele decennia eerder al opvallend vaak aan de orde stelde. Deze gegevens wettigen de conclusie dat het verschijnsel van ‘religious despair’ zich al in de tijd van de Engelse hervorming manifesteerde en van meet af aan in de puriteinse traditie aanwezig is geweest. De gesignaleerde ontwikkeling is om die reden dan ook te typeren als een uitvergroting van wat reeds in de traditie voorhanden was.

Het onderzoek van de literaire historicus J. Stachniewski bevestigt deze gedachte. Volgens hem wijst het grote aantal literaire geschriften, tot verhandelings bewerkte preken, autobiografische en biografische verslagen van spirituele crises, en vermeldingen van contemporaine waarnemers erop dat de ‘discourse on religious despair’ aan het eind van de zestiende en gedurende een deel van de zeventiende eeuw zover in de Engelse cultuur was doorgedrongen dat we kunnen spreken van een ‘culture of despair’. De oorzaak van wat hij ziet als een spirituele en culturele ontwikkeling zou voornamelijk te herleiden zijn tot de calvinistische predestinatieleer, die via de ‘persecutory imagination’ van de eeuwige verwerping een sfeer van bezorgdheid en angst tot ontwikkeling had gebracht bij kerkleden

die onzeker waren over hun spirituele status.²⁴

Inderdaad nam de predestinatie binnen de theologische discussie in het vroegmoderne Engeland een belangrijke plaats in, wat blijkt uit het aanzienlijke aantal geschriften over deze thematiek.²⁵ Via de zogenaamde *ordo salutis* werd ze als het primaire element van de genade gepresenteerd en rechtstreeks in verbinding gebracht met de overige componenten van het heil, zoals wedergeboorte, rechtvaardiging en heiliging. Daardoor werd de predestinatie ook in de prediking aan de orde gesteld en kreeg zij een plaats in de puriteinse *practical divinity*-traditie. Een opvallend voorbeeld daarvan treffen we aan in een klein geschrift van Perkins uit 1592: *A Case of Conscience, the greatest thateuer was: how a Man may know whether he be the Child of God, or no.*²⁶ Blijkbaar wilde hij via deze vraag geestelijke leiding geven aan hen voor wie de geloofszekerheid een even aangelegen als aangevochten zaak was. Aan de hand van diverse bijbelse kenmerken maakt hij duidelijk wat volgens hem het verschil is tussen een echte gelovige en een schijnchristen. Opvallend is echter dat Perkins aan dit pastorale werk een beknopte verhandeling toevoegt, waarin hij via aanhalingen uit de geschriften van de orthodox-gereformeerde theoloog Zanchius (1516-1590) de predestinatie ter sprake brengt en daarbij de schijngelovigen als verworpenen beschouwt.²⁷ De predestinatie speelt dus een belangrijke rol in het proces van pastorale leiding en geestelijke begeleiding. Aan de hand van bijbelse kenmerken kan men via de *syllogismus practicus* en *mysticus* tot helderheid komen omtrent het eigen spirituele kindschap en dus ook omtrent de persoonlijke verkiezing. Perkins' uitdrukkelijke vermelding van de eeuwige verwerping en het daarmee samenhangende schijngehoof kan echter bij oprechte gelovigen, die de geloofskennmerken moeilijk ontdekken, tot onzekerheid en de ontwikkeling van 'religious despair' leiden.

Er is echter een viertal redenen om de notie van 'religious despair' vooral te herleiden tot andere oorzaken dan de pastorale doorwerking van de calvinistische predestinatieleer. Ten eerste richten studies van 'calvinistic despair' in het vroegmoderne Engeland, zoals die van Stachniewski, zich op een beperkt deel van een veel groter literair en theologisch gebied. Ze gaan voorbij aan een behoorlijk aantal gedichten uit rooms-katholieke kring en die van het hoogkerkelijke *Laudianism*, waarin 'religious despair' uitvoerig aan de orde komt, zoals de geestelijke nood van de bijbelse figuren Maria Magdalena en Jezus' moeder Maria. Door literaire geschriften uit de genoemde kringen niet in het onderzoek te betrekken zien deze studies in het algemeen over het hoofd dat conformistische en non-conformistische, rooms-katholieke en protestantse dichters in gesprek waren over religieuze thema's, waaronder 'religious despair'.²⁸

In de tweede plaats zouden we verwachten dat ervaringen van geestelijke verwijfeling na 1660 eerder afnemen dan wel verdwijnen, aangezien een hoofdstroom van de Engelse staatskerk de calvinistische mensvisie inwisselt voor een meer op-

24 J. Stachniewski, *The Persecutory Imagination: English Puritanism and the Culture of Religious Despair*, Oxford 1991, 27-60; vgl. Hoofdstuk 8, p. 240-241.

25 Zie voor een analyse van deze geschriften: Wallace, *Puritans and Predestination*, 36vv.

26 *Works of William Perkins* I, 421-428.

27 *Works of William Perkins* I, 429-438.

28 G. Kuchar, *The Poetry of Religious Sorrow in Early Modern England*, Cambridge 2008, 25-26.

timistisch perspectief, waarbij de redelijkheid van het geloof en de betekenis van menselijke moraliteit voorop komen te staan. Deze verwachting gaat echter niet op. Pastorale schrijvers uit de anticalvinistische traditie refereren evenzeer aan spirituele gevoelens van veroordeling en verlatenheid, al wijken hun benadering en remedie op punten af van de puriteinse positie.²⁹

Ten derde geeft de nauwe verbinding met de calvinistische predestinatieleer aan 'religious despair' een overwegend negatieve klank, zoals het onderzoek van Stachniewski ook aangeeft. Zowel de door ons geanalyseerde geschriften over de geestelijke strijd als andere publicaties binnen de *practical divinity*-traditie die 'afflicted consciences' willen bemoedigen, zijn bij deze opvatting primair als troostliteratuur geschreven om de opgelopen psychologische schade van de calvinistische predestinatieleer te verhelpen. Echter, de notie van 'religious despair' wordt in puriteinse geschriften niet alleen in negatieve maar ook in positief-opwekkende zin, als een teken van Gods genade, gethematiseerd. De vertwijfeling dient namelijk enerzijds om religieuze hoogmoed, met name het vertrouwen op de eigen morele waardigheid als aanknopingspunt of onmisbare inbreng voor het heil, te ondermijnen, maar bevordert anderzijds het leven uit de genade en zo de geloofs zekerheid. Spirituele wanhoop is dus van groot belang voor de totale geloofsroute. Ze treedt allereerst naar voren op de weg tot de initiële geloofsovergave aan Christus,³⁰ om daarna binnen de context van het geloofsleven in een permanente dialectische verhouding te staan tot de christelijke vreugde. De doorgaande twijfel voorkomt elke vorm van spirituele arrogantie, terwijl de vreugde op haar beurt voor wanhoop bewaart. Daarom dient men 'religious despair' niet te beoordelen als een negatief uitvloeisel van een bepaalde predestinatieleer, maar als het primaire kenmerk van geestelijk herstel en te integreren als een onmisbaar element van het spirituele leven, dat dienstbaar is aan de geloofs zekerheid.³¹ Ze wordt pas als een riskant gebeuren voorgesteld wanneer ze onder satanische invloed komt of in nauwe relatie wordt gebracht met melancholie als psychische aandoening, maar dan nog is het oordeel over spirituele wanhoop niet uitsluitend negatief.

Een voorbeeld hiervan treffen we aan in Perkins' reactie op het ook in Engeland meermaals gepubliceerde relaas van Franciscus Spira, een zestiende-eeuwse Italiaanse advocaat, die aanvankelijk tot de protestantse religie was overgegaan, maar na verloop van tijd dit geloof publiekelijk onder druk had afgezworen. Deze daad bracht hem tot geestelijke vertwijfeling, waarop hij zich ten slotte

29 J. Schmidt, *Melancholy and the Care of the Soul: Religion, Moral Philosophy and Madness in Early Modern England*, Aldershot 2007, 95-98, 101-102.

30 In dit verband maakte men onderscheid tussen tijdelijke 'godly sorrow' van gelovigen die de route vormde tot het heil in Christus en permanente 'reprobate despair' van onbekeerden die gerelateerd was aan 'temporary faith' en uiteindelijk van God afvoerde. Deze laatste categorie miste een belangrijke dimensie in het schuldbesef: de liefde tot God en het uitzicht op de genade. Zie hiervoor: K. Bruhn, "'Sinne Unfolded': Time, Election and Disbelief among the Godly in Late Sixteenth- and Early Seventeenth-Century England", *Church History* 77, (2008), 574-595.

31 P.I. Kaufman, *Prayer, Despair, and Drama: Elizabethan Introspection*, Urbana 1996, 19-20; E.J. Carlson, K.L. Parker, 'Practical Divinity': *The Works and Life of Revd Richard Greenham*, Aldershot 1998, 90-91, 162, 175-176; A. Dunan-Page, *Grace Overwhelming: John Bunyan, The Pilgrim's Progress and the Extremes of the Baptist Mind*, Bern/New York 2006, 264-266.

van het leven beroofde. De verteller maakt duidelijk dat de meeste betrokkenen deze wanhoop zowel vanuit een medische als een geestelijke optiek beoordeelden. Fungeerde het verhaal eerst als een protestantse apologie van het levenseinde van iemand die het ware geloof had verloochend, gaandeweg kreeg het steeds meer de betekenis van een waarschuwing tegen schijn geloof dat tijdelijk voor 'authentiek' kon doorgaan, maar uiteindelijk zou worden ontmaskerd.³² Opmerkelijk is dat Perkins, in onderscheid van tijdgenoten, Spira niet als een verworpene wenst te beoordelen. De reden hiervan is:

For first, who can tell whether he despaired finally or no? Secondly, in the very midst of his desperation, he complained of the hardnesse of his heart, which made him that he could not pray: no doubt then he felt his hardnesse of heart: and the feeling of corruption in the heart, is by some contrarie grace; so that we may conueniently thinke, that he was not quite bereft of all goodness: though he neuer felt it then, nor shewed it to the beholders.³³

In deze analyse kan het gevoel van 'hardnesse of heart' bijdragen of zelfs leiden tot 'religious despair', omdat het een teken is van geestelijk tekortschieten en godsverlating. Tegelijkertijd onthult een mens die zozeer zijn interne eigen hardheid betreurt daarmee de verborgen activiteit van Gods Geest, waardoor er sprake is van een paradoxale samenhang tussen wanhoopgevoel en hoop. Perkins' oordeel over de kwestie Spira maakt duidelijk dat hij en andere puriteinse spirituele theologen wanhoop niet uitsluitend als een spiritueel gevaar veroordelen, maar een directe verbinding zien met Gods genade en de vroomheid. Anders geformuleerd: hoewel zij de intentie hadden om hoop te geven aan 'afflicted consciences', waren ze tegelijk beducht om de troost van het evangelie op oppervlakkige wijze aan te bieden. Dit laatste is volgens hen het geval wanneer de bijbelse beloften van vergeving en bijstand zonder onderscheid des persoons worden verkondigd aan onbekeerden. Naar puriteinse opvatting biedt het evangelie alleen werkelijk troost aan hen die door berouw over hun zonden bereid zijn tot spirituele vernedering en verandering. Heilzame geestelijke wanhoop aan eigen religieuze inspanning en morele status maakt dat men eerder de weg (terug)vindt naar de rechtvaardiging en een leven van heiliging.

We kunnen de puriteinse notie van 'holy desperation' in positief-opwekkende zin verbinden met een spirituele traditie die onderscheiden maten van existentiële vertwijfeling over individuele verdorvenheid vooraf ziet gaan aan het geestelijke genezingsproces. De *Confessiones* van Augustinus, die in het zeventiende-eeuwse Engeland diverse malen werden gepubliceerd, zijn hiervan een voorbeeld, evenals diverse middeleeuwse spirituele geschriften, die vertwijfeling over menselijke zondigheid niet alleen van belang achten voor de eerste wending tot Christus, maar

32 *A Relation of the Fearefull Estate of Francis Spira, in the Yeare 1548*, London 1638. Voor de geschiedenis en populariteit van dit relaas zie men: M. MacDonald, "'The Fearefull Estate of Francis Spira': Narrative, Identity and Emotion in Early Modern England", *Journal of British Studies* 31, (1992), 32-61; M.A. Overell, 'The Exploitation of Francesco Spiera', *Sixteenth Century Journal* 26, (1995), 619-637.

33 *Works of William Perkins I (A Treatise tending vnto a Declaration, whether a Man be in the Estate of Damnation, or in the Estate of Grace)*, 378.

binnen de context van het spirituele leven als een steeds terugkerende toetsing zien om de geloofskennis te verdiepen.³⁴ Een vergelijkbaar patroon laat het reformato-
rische profiel van Luther zien. Binnen de dialectiek van wet en evangelie komt de
ervaring van geestelijke wanhoop niet alleen aan het begin van het christenleven
naar voren, maar ook in de voortgang ervan. In de context van de Engelse refor-
matie treffen we deze notie al aan bij Becon en Bradford. Uit het onderzoek van
de Franse historicus J. Delumeau naar het begrip schuld in het christelijke westen
tijdens de middeleeuwse en vroegmoderne periode, komt een diepgeworteld en
voortdurend herhaald accent op de absolute zondigheid en onwaardigheid van
de mens naar voren alsmede een tendens om spiritueel-contemplatieve noties als
vrees, droefheid en bezorgdheid te cultiveren.³⁵ In die zin lijkt er sprake van een
lange westerse spirituele traditie, waarin de puriteinse geschriften over de geloofs-
strijd een eigen plaats innemen.

In de vierde plaats is uit de door ons onderzochte geschriften niet gebleken
dat de eeuwige verwerping, als onderdeel van de calvinistische predestinatieleer,
een opvallende pastorale uitstraling heeft, in de zin dat geestelijke vertwijfeling
een onbestemde angst is om bij de gepredestineerde verworpenen te behoren.
Brenge we de spirituele aanvechting als voorstadium van 'religious despair' in
de geschriften over de geestelijke strijd in kaart, dan blijkt er sprake van een be-
paalde gelaagdheid: de confrontatie met concrete zonden leidt tot de ervaring van
existentiële verdorvenheid, die op haar beurt bij de gelovige twijfel doet rijzen
omtrent zijn persoonlijke aandeel aan het heil. Wanneer dan het besef doorbreekt
dat onbekeerde zondaren onder Gods toekomstige oordeel vallen, is de toestand
van 'religious despair' een feit. Deze komt dan niet zozeer voort uit angst voor de
eeuwige voorbestemming tot de ondergang als wel voor de toekomstige hemelse
wraak over elk mens die de geloofsverbinding met Christus mist.

Oorzaken van 'religious despair' 2: satanische verleiding

Terwijl puriteinse auteurs diverse vormen van spirituele vertwijfeling cultiveren
als onderdeel van de geestelijke heling, verkondigen ze daarmee ook de troost van
Gods beloften aan de 'repentant'. Kennelijk vond menig vrome ziel het problema-
tisch om zich de evangeliebeloften toe te eigenen, wat een belangrijke verklaring
kan vormen voor de aanzienlijke hoeveelheid troostlectuur voor 'afflicted con-
sciences'.

Het duidelijkst blijkt dit uit Downames *The Christian Warfare*, waarvan de
titelpagina aangeeft dat het geschrift vooral bedoeld is 'for their sakes who are
exercised in the spirituall conflict of temptations, and are afflicted in conscience
in the sight and sense of their sinnes'. De ervaring van persoonlijke zondigheid
maakte het voor spiritueel aangevochten lezers blijkbaar niet gemakkelijk te ge-

34 Schmidt, *Melancholy and the Care of the Soul*, 58.

35 J. Delumeau, *La Peur en Occident, XIVe-XVIIIe Siècles. Une Cité Assiégée*, Paris 1978 (Engelse vertaling: *Sin and Fear: The Emergence of a Western Guilt Culture, 13th-18th Centuries*, New York 1990); *Le Pêché et la Peur. La Culpabilisation en Occident, XIIIe-XVIIIe Siècles*, Paris 1983.

loven dat ze mogen delen in de troost van het evangelie. We wijzen voorts nog op Brooks' *Precious Remedies against Satans Devices*, waarin hij via een aanhangsel aan het slot uitgebreid ingaat op de kennelijke moeite van schuldbewuste lezers om te geloven dat Christus hen genadig wil zijn.³⁶ Ten slotte maken Bunyans *Grace Abounding* en *The Pilgrim's Progress, part one* duidelijk hoeveel moeite het kostte om te geloven dat het heil een *pro me*-karakter heeft.

In de door ons onderzochte geschriften doemt als belangrijke oorzaak voor het gevaar dat gelovigen met een 'afflicted conscience' mogelijk terecht komen in een situatie van uiterste wanhoop de kwestie van satanische invloed op. Diens activiteiten gaan steeds twee kanten uit: van hoogmoed (*presumption*) en van wanhoop (*desperation*), beide helder aangeduid op de titelpagina van *The Christian Warfare*:

The Christian Warfare, wherein is first generally shewed the Malice, Power and the Politike Stratagems of the Spirtuall Enemies of our Salvation, Satan and his Assistants, the World and the Flesh (...). And afterwards more specially their particvlar Tentations, against the severall Causes and Meanes of our Salvation, whereby on the one Side, they allure vs to Securitie and Presumption, and on the other Side, draw vs to Doubting and Desperation, are expressed and answered.

Satan verleidt de mens tot hoogmoed door hem een optimistische visie aan te reiken op zijn weerbaarheid tegen de zonde. Is het kwaad eenmaal tot werkelijkheid geworden, dan probeert Satan de 'repentant sinner' juist via uitvergroting van de zonde tot angst voor Gods eeuwige oordeel te brengen. Beide verleidingen bevatten volgens de auteurs een verwrongen godsbeeld: terwijl de eerste door een ontijdig appel op Gods onmetelijke barmhartigheid de zonde *de facto* bagateliseert, stelt de tweede Gods toorn op de voorgrond ten koste van zijn vergevende liefde voor schuldbewuste zondaars.

De puriteinse geschriften over de geestelijke strijd houden Satan verantwoordelijk voor de spirituele verwarring bij 'afflicted consciences'. Deze nood blijkt niet zomaar te verhelpen door te verwijzen naar Gods heilsbeloften en de noodzakelijke toe-eigening via het geloof, want juist daarop richt zich de volgende duivelse verleiding. Satan voert diverse argumenten aan waarom het geloof van de aangevochten strijder niet met het bijbelse samenvalt, reden waarom de puriteinse auteurs zich gedwongen voelen om een helder onderscheid te definiëren tussen echt geloof en schijngeloof. Vooral bij Downname komt deze samenhang tussen de heilsbeloften als primaire grond voor de geloofs zekerheid en de kenmerken van authentiek geloof sterk naar voren, maar ook Perkins, Ambrose en Gurnall geven dit aan.

Kennelijk vormde dit evenwel geen gemakkelijk begaanbare weg, want juist de spiritueel aangevochten lezers die in vertwijfeling dreigen terecht te komen, ontwaren de benodigde kenmerken van het ware geloof in onvoldoende mate. Om aan hun twijfel tegemoet te komen, maken de auteurs duidelijk dat zelfs een geringe mate volstaat, omdat niet de hoeveelheid maar de waarachtigheid van

36 *Complete Works of Thomas Brooks* I, 139-148.

het geloof doorslaggevend is. Wanneer ook deze pastorale tegemoetkoming onvoldoende blijkt, onderstreept men bij voorkeur het ‘nochtans’-karakter van het geloof: tegen alle ontmoedigende ervaringen in klemmt het zich vast aan Gods betrouwbare beloften.³⁷

Puriteinse schrijvers over de geestelijke strijd houden de satanische verleidingen dus verantwoordelijk voor hun ‘noodzakelijke’ uitweidingen over authentiek geloof en de daarbij behorende kenmerken om het onderscheid tussen een echt en een schijn geloof te verhelderen. Op deze wijze ‘dwingen’ ze gelovigen met een ‘afflicted conscience’ hun leven en geweten voortdurend te onderzoeken, om hen bewuster te maken van hun geestelijke positie. Alzo wisten duivelse activiteiten zich een plek te verwerven als onderdeel van een uitvoeriger pastorale strategie en waren ze in afgeleide zin zelfs te rangschikken onder de kenmerken van spiritueel leven: wie namelijk kampte met geestelijke aanvechting of zelfs vertwijfeling, was daarmee weliswaar slachtoffer van satanische verleiding, maar behoorde zo wel tot de kring van gelovigen. Duivelse activiteiten konden dus paradoxaal genoeg gerangschikt worden onder de kenmerken van het authentieke geestelijke leven en de herkenning ervan kon de aangevochten vromen dan ook bemoedigen. Wel vroegen ze om een pastorale tegenreactie die het authentieke geloof duidelijk in kaart bracht.

Oorzaken van ‘religious despair’ 3: melancholie

Volgens puriteinse auteurs werd de langdurige geestelijke vertwijfeling in laatste instantie niet veroorzaakt door gebrek aan bepaalde geloofskennmerken, maar werd zij ingegeven door satanische verleidingen, die begane zonden uitvergrootten en angst inboezemden voor Gods toekomstende oordeel. Dergelijke verleidingen vormden echter niet de enige oorzaak. Reeds bij Perkins bleek hoe vatbaar mensen met een melancholische natuur waren voor chronisch-spirituele moedeloosheid. In zijn benadering van specifieke ‘cases of conscience’ maakt hij een duidelijk onderscheid tussen de psychische component (*melancholy*), die slechts door de reguliere geneeskunde behandeld kan worden, en de geestelijke, die men met het evangelie dient te helen.³⁸ Dezelfde benadering treffen we decennia later aan bij Gilpin, die een onderscheid maakt tussen een met melancholie vermengde ‘spiritual desperation’ en een puur geestelijke wanhoop.³⁹ Wanneer mensen uit de eerste categorie chronisch en constitutioneel met spirituele vertwijfeling kampen, acht hij daarvoor de psychische kwaal van melancholie verantwoordelijk. Puriteinse *practical divines* stemden over het algemeen in met het aan de eerdergenoemde Spira gegeven advies dat zowel een medische als een spirituele behandeling van ‘religious despair’ noodzakelijk was, omdat de meeste van deze ge-

37 Bijv. Downname, *The Christian Warfare*, 258.

38 *Works of William Perkins* II, 45-49. Voor melancholie in het vroegmoderne Engeland o.a.: J.F. Sena, ‘Melancholic Madness and the Puritans’, *Harvard Theological Review* 66, (1973), 293-309; M. MacDonald, *Mystical Bedlam: Madness, Anxiety, and Healing in Seventeenth-Century England*, Cambridge 1981; Schmidt, *Melancholy and the Care of the Soul*. Voor melancholie in literaire geschriften: D. Trevor, *The Poetics of Melancholy in Early Modern England*, Cambridge 2004.

39 *Daemonologia Sacra*, 287-290.

vallen als 'mixed cases' dienden te worden beschouwd. Bovendien beseften puriteinse auteurs terdege dat gemeentelieden gewoon konden lijden aan melancholie, zonder dat er sprake was van geestelijke nood.⁴⁰ Richard Greenham wilde deze categorie in algemene zin confronteren met de zonde als wortel van alle ellende, om via 'religious despair', als wanhoop aan de eigen religieuze-morele status, tot geestelijke bevrijding en vreugde te komen. Perkins vond dat men eerst moest nagaan hoe het afzonderlijke melancholische individu er geestelijk voorstond. Een onbekeerde diende vooral goed inzicht te krijgen in zijn zonden, 'that his melancholy sorrow may be turned into a godly sorrow'.⁴¹

Robert Burton (1577-1640), een tijdgenoot die een encyclopedisch geschrift over de melancholie schreef, constateerde rond 1620 dat deze kwaal opvallend vaak voorkwam:

(...) a disease so frequent... in these our daies, so often happening...in our miserable times, as few there are that feele not the smart of it...a disease so grievous, so common... to know not wherein to do a more generall service, and spend my time better, then to prescribe means how to prevent and cure so universall a malady, an Epidemicall disease, that so often, so much crucifies the body and minde.⁴²

Volgens Perkins, Gilpin en andere auteurs die de geestelijke wanhoop vooral ter sprake brachten in verband met 'spiritual affliction' en 'spiritual desertion', had Satan niet alleen de hand in zuiver spirituele gevallen van 'religious despair', maar ook in die gevallen waarbij de melancholie als psychische ziekte een belangrijke factor vormde. Mensen met deze aandoening waren namelijk een gemakkelijke prooi voor de duivel. In het geval van de mede uit melancholie te verklaren 'religious despair' slaagde Satan er immers gemakkelijk in om bij droefgeestige gelovigen de zonde zodanig uit te vergroten dat Gods genade schuilging achter zijn oordeel. Vooral melancholische naturen kampten daarom met chronische spirituele vertwijfeling. De puriteinse demonische benadering van 'religious melancholy' liet weliswaar ruimte voor de psychische aandoening als haar onmiddellijke oorzaak, maar de inhoudelijke gedachten van de spirituele melancholicus werden doorgaans als demonisch of satanisch bestempeld. De duivel belaagde de gelovige met invallende gedachten om hem vrees voor de eeuwige ondergang in te boezemen en zijn toe-eigening van de genade onmogelijk te maken.

40 Voor de interactie tussen de medische en de religieuze component in de behandeling van melancholie en 'religious despair' in het zeventiende-eeuwse Engeland, met name bij de puriteinen: A. Wear, 'Puritan Perceptions of Illness in Seventeenth-Century England', in: R. Porter (ed.), *Patients and Practitioners: Lay Perceptions of Medicine in Pre-Industrial Society*, Cambridge 1985, 55-99; 'Religious Beliefs and Medicine in Early Modern England', in: H. Marland, M. Pelling (eds.), *The Task of Healing: Medicine, Religion and Gender in England and the Netherlands*, Rotterdam 1996, 145-169; D. Harley, 'Mental Illness, Magical Medicine and the Devil in Northern England, 1650-1700', in: R. French, A. Wear (eds.), *The Medical Revolution of the Seventeenth Century*, Cambridge 1989, 114-144; 'Spiritual Physic, Providence and English Medicine, 1560-1640', in: O.P. Grell, A. Cunningham (eds.), *Medicine and the Reformation*, London/New York 1993, 101-117; O.P. Grell, A. Cunningham (eds.), *Religio Medici: Medicine and Religion in Seventeenth-Century England*, Aldershot 1996.

41 Greenham, *A most Sweete and Assured Comfort for all those that are afflicted in Conscience, or troubled in Minde*, London 1595; Perkins, *The Whole Treatise of the Cases of Conscience*, geciteerd bij Schmidt, *Melancholy and the Care of the Soul*, 62.

42 Geciteerd bij A. Gowland, *The Worlds of Renaissance Melancholy: Robert Burton in Context*, Cambridge 2006, 1.

Een bekend voorbeeld van deze demonische benadering van ‘religious melancholic despair’ is John Oh-ni (pseud.), *Trodden downe Strengthe: or, Mrs. Drake revived* (1647), in 1654 gepubliceerd als: *The Firebrand taken out of the Fire: or, The Wonderfull History, Case and Cure of Mrs. Drake*. De onbekend gebleven auteur verklaart de spirituele nood van mrs. Drake uit een samenspel van een psychische kwaal en satanische activiteiten. Wanneer zij rond haar bekering in aanraking komt met ‘legal terror’, een typisch puriteinse notie die de voorbereidende ervaring van schrik over begane zonden aanduidt, komt haar geestelijke onevenwichtigheid aan het licht. Het ‘normale’ bekeringsproces, dat via schuldbesef en schuldbelijdenis uitmondt in kennis van de verlossing, wordt door haar melancholie echter zozeer vertraagd dat ze moeite heeft met de toe-eigening van het heil. Hierbij voegt zich dan de satanische verleiding in de herkenbare puriteinse trant van uitvergroting van zonde en oordeel, waardoor ze tot de overtuiging komt dat ze onherroepelijk verloren is en verschillende pogingen doet zich van het leven te beroven. De vermaarde puriteinse *practical divine* John Dod (c.1549-1645) poogt de vrouw van Satans leugens te overtuigen, maar haar melancholische kwaal blijft een belangrijke invalspoort voor duivelse neerslachtigheid. Dods tegenargumenten blijken echter later toch effect te sorteren, want Mrs. Drake komt tot geloofs zekerheid en bereikt korte tijd later zelfs een soort geestvervoering. Hoewel ze nog steeds aan haar psychische kwaal lijdt, is ze spiritueel van de duivelse verleiding verlost en vindt ze troost in Schriftwoorden. Ze is veranderd in een typisch puriteinse vrouw, die weliswaar regelmatig in verwarring is vanwege haar religieuze gevoelens, steeds verlangend naar geloofs zekerheid, maar die de genademiddelen van Schrift en Woordverkondiging dankbaar benut en zich continu vastklemt aan wat ze aan troost heeft ontvangen.⁴³

Dit verhaal is er niet op gericht aan te geven hoe men concreet van melancholie kan herstellen, want dat wordt als een medische kwestie beschouwd, maar wel hoe men doorlopende droefgeestigheid en de daarmee verbonden duivelse verleiding kan weerstaan. Puriteinse *practical divines* poogden dit te doen door te verhelderen dat er satanische suggesties schuilgaan onder de soms hardnekkige en langdurige zelfbeschuldigingen en deze inhoudelijk met theologische en bijbelse argumenten te weerspreken. Aan het einde van de zeventiende eeuw en in de achttiende eeuw werd de rol van de duivel in deze ‘religious melancholic despair’ echter steeds meer naar de achtergrond verschoven ten gunste van een reguliere medische verklaring. ‘Religious despair’ typeerde men vanaf die tijd gewoon als psychische zwaarmoedigheid.⁴⁴

Andere stemmen

Het is boeiend om te zien hoe de puriteinse benadering van ‘religious despair’ werd getaxeerd in publicaties van tijdgenoten op het grensvlak van theologie, pastorale psychologie en geneeskunde.

43 Schmidt, *Melancholy and the Care of the Soul*, 64-77.

44 Schmidt, *Melancholy and the Care of the Soul*, 129-162.

In 1621 verscheen *The Anatomy of Melancholy*, een encyclopedisch geschrift dat een hoogtepunt vormt in het vroegmoderne medische, filosofische en spirituele onderzoek naar het wijd verbreide verschijnsel van de melancholie. De reeds genoemde predikant en geleerde Robert Burton bewerkte het tot 1638 in een viertal edities, terwijl het in 1651 door een aantal laatste aanvullingen en wijzigingen postuum zijn definitieve vorm kreeg.⁴⁵ In deze omvangrijke publicatie gaat de schrijver in op de verhouding tussen melancholie en geestelijke vertwijfeling, waarbij hij diverse malen verwijst naar puriteinse auteurs.

Burtons houding ten aanzien van puriteinse geschriften die deze thematiek uitwerken is ambivalent. Zo erkent hij de noodzaak van berouw en zelfs 'religious despair' rond de bekering en in het christenleven en citeert hij met instemming diverse bekende puriteinse schrijvers over de heling van 'spiritual affliction', zoals Greenham, Perkins en Robert Bolton (1572-1631). Maar hij uit ook kritiek op de aanzienlijke plaats die zij inruimen voor allerlei kenmerken waarmee de *sylogismus practicus* helderheid zou verschaffen over het waarachtige geloof van de lezers alsmede op hun aansporing om deze spirituele kenmerken in het eigen leven te ontdekken. Bovendien acht hij de puriteinse prediking en geschriften te sterk gericht op Gods toekomstige oordeel over de zonde: 'they can speake of nothing but hell fire, and damnation', wat hij ziet leiden tot geestelijke onzekerheid en tot een ongezonde 'religious despair'.⁴⁶ Naar Burtons inzicht zijn sommige aspecten van de puriteinse spirituele therapie van geestelijke nood dus heilzaam, maar andere juist contraproductief.

Een andere zeventiende-eeuwse criticus van de puriteinen, Richard Napier (1559-1634), die zijn predikantschap combineerde met een medische praktijk, hield vooral de tendens om in de prediking via de 'terrors of conscience' gevoelens van vrees en bezorgdheid eerder te stimuleren dan te verlichten. Hij kon zich niet indenken dat accentuering van de schrik-aanjagende aspecten van de bijbelse boodschap enig therapeutisch doel diende en stond ten aanzien van 'afflicted consciences' een meer 'eenvoudige' behandeling voor, waarbij troostwoorden en gebed de emotioneel enerverende puriteinse introspectie dienden te vervangen.⁴⁷

Interessant is voorts nog Burtons motivering waarom een te grote plaats voor de existentiële zoektocht naar geloofskennmerken spirituele heling eerder zou bemlemmeren dan stimuleren. Hij huldigt de reeds door Perkins ontwikkelde gedachtegang dat schijn-gelovigen een vorm van 'temporary faith' kunnen bezitten dat uiterlijk op dat van de waarachtige gelovigen lijkt of het zelfs overstijgt, zodat het bijna onmogelijk is een beslissend onderscheid te ontdekken tussen schijn en zijn. Gemeenteleden in nood hadden hem kennelijk deelgenoot gemaakt van hun vrees 'that his or her faith was the temporary, weake and faint kind of the damned

45 Robert Burton, *The Anatomy of Melancholy* (6 vols.), eds. T.C. Faulkner e.a., Oxford 1989-2000. Zie voor de plaats en betekenis van het werk in historisch perspectief en contemporaine verbanden: Gowland, *Worlds of Renaissance Melancholy*, passim.

46 Voor de bespreking van 'religious despair': *The Anatomy of Melancholy* III, eds. T.C. Faulkner, N.K. Kiessling, R.L. Blair, Oxford 1994, 401.32-3.446.5. Zie voor een analyse: Gowland, *Worlds of Renaissance Melancholy*, 174-192.

47 MacDonald, *Mystical Bedlam*, 217-231.

without the signes, and fruits of sanctification, en van hun vraag: 'How shall I believe or discern my security from carnall presumption'?'⁴⁸

Burtons opmerkingen illustreren hoe de puriteinse pastorale nadruk op en hantering van geloofskennmerken de 'afflicted consciences' slechts tot op zekere hoogte kon helpen; gemeenteleden met spirituele nood bleven dus een vertrouwd verschijnsel in puriteinse kring.

Conclusie

Er lijkt onvoldoende aanleiding om de ontwikkeling van de notie 'religious despair' inherent te noemen aan de gang van de puriteinse spiritualiteit in het zeventiende-eeuwse Engeland en te verklaren uit de dominante invloed van de orthodox-gereformeerde predestinatieleer. De predestinatieleer heeft in de geschriften over de geestelijke strijd namelijk geen opvallende pastorale uitstraling en de latere auteurs, bij wie de presentie van Satan en 'religious despair' het meest in het oog springt, Gilpin en Bunyan, vormen bepaald geen natuurlijk culminatiepunt van een integrale puriteinse theologische en spirituele ontwikkeling. Zij moeten veel eerder worden beschouwd als auteurs die vanuit een specifieke medische of literaire invalshoek hebben bijgedragen aan de grote en op een gegeven moment zelfs overheersende fascinatie met dit thema. Gilpins medische koppeling tussen melancholie en spirituele wanhoop wilde via inzichten uit de sfeer van 'natural philosophy' duidelijk maken dat de duivel in de natuurlijke werkelijkheid opereert, waarmee hij ingaat tegen de laatzeventiende-eeuwse opvatting, die melancholie als een puur medisch-psychologische aandoening verklaart. In die zin ziet Gilpin, als één van de laatsten, in 'religious despair' objectieve satanische invloed. Bunyan zet vooral zijn literaire capaciteit in om het thema op dramatische wijze onder de aandacht van zijn lezers te brengen. Zijn intentie is om hen via de visionaire triomf te bemoedigen met het oog op hun actuele geestelijke strijd.

De veranderde tijdsomstandigheden na 1660 spelen bij dit alles een belangrijke rol. Hoewel het verschijnsel melancholie in Engeland vanaf het eind van de zestiende eeuw een factor van betekenis was, werd het na het herstel van de monarchie sterker vanwege de teleurstelling over de omstandigheden waarin de puriteinse beweging na een periode van eschatologische hoop was terechtgekomen. Terwijl Gilpin op de melancholie van na 1660 inspeelt via zijn medische interesse, kritiseert Bunyan via de weg van literaire verbeelding een repressieve overheid waarmee hij ook persoonlijk was geconfronteerd.

De puriteinse geschriften van ons onderzoek beschouwen 'spiritual despair' als het culminatiepunt van een satanische verleiding, die via uitvergroting van de zonden de gelovige het zicht op Gods barmhartigheid ontnemt en hem confronteert met het toekomstige oordeel. Wanneer deze duivelse intriges echter visionair via een combinatie van bijbelse beloften en geloofskennmerken worden gepareerd, wordt de christenstrijder bemoedigd en leert hij zijn eigen actuele strijd hoopvol onder ogen zien. Kennelijk was deze gang van zaken voor gemeenteleden met

48 *The Anatomy of Melancholy* III, 436.6-9.

een natuurlijke aanleg tot somberheid echter (te) hoog gegrepen. Op tijdgenoten kwam deze puriteinse pastorale therapie dan ook ambivalent over: grondig, consciëntieus, maar ook tweeslachtig en nodeloos gecompliceerd. 'Weak christians' werden volgens hen weliswaar door de heilsbeloften bemoedigd, maar door een fixatie op spirituele kenmerken evenzeer tot nog grotere onzekerheid gebracht. De puriteinse auteurs wezen deze kritiek af en waren van mening dat de neiging tot 'religious despair' meermaals werd veroorzaakt door de psychische kwaal van 'religious melancholy', omdat Satan zijn pijlen bij voorkeur richtte op gemeenteleden die hiermee kampten. De puriteinse schrijvers vonden het dan ook van primair belang om zijn sluwe verleidingen te ontmaskeren en aangevochten christenstrijders te bemoedigen met Gods heilsbeloften. Aangezien ze beducht waren voor een oppervlakkige toe-eigening van het heil zonder levensvernieuwing, verkondigden ze Gods beloften niet in algemene zin, maar wezen ze vooral op de diverse kenmerken van het spirituele leven. Paradoxaal genoeg bedoelden de puriteinse auteurs met hun nadruk op de geloofskennmerken tegelijk de 'weak christians' te bemoedigen. Aangezien deze gelovigen vaak moeite hadden met de persoonlijke toepassing van de heilsbeloften, konden zij door een herkenning - hoe gering ook - van de ware kenmerken van het geloof, waaronder die van de geloofsconfrontatie, geestelijk worden opgebeurd. Op deze wijze groeide de behandeling en spirituele genezing van 'religious despair' uit tot een opvallend en wezenlijk onderdeel van de puriteinse *practical divinity*.

III: VERGELIJKEND-CONCLUDEREND DEEL

De puriteinse geestelijke strijd vergeleken met laatmiddeleeuwse en (post)reformatorische visies

Inleiding

In dit hoofdstuk vergelijken we de puriteinse visie op de geestelijke strijd met opvattingen van enkele West-Europese auteurs, die hieraan aandacht hebben gegeven vanaf de laatmiddeleeuwse tot in de postreformatorische periode, hetzij in afzonderlijke geschriften, hetzij op verspreide plaatsen in hun werk. Uitgestrekt over een ruimer tijdvak en ruimer gebied, hebben ze gemeen dat in alle gevallen sprake is van een religieuze crisis, theologisch dan wel institutioneel, die samenhangt met de vroegmoderne context en waarvan de spiritualiteit de spanningsvelden registreert.

Een belangrijke laatmiddeleeuwse spirituele auteur, de Franse pastorale theoloog Jean Gerson, heeft niet alleen diverse malen over de geestelijke strijd geschreven, maar gaf tevens pastorale leiding aan de categorie aangevochten gelovigen. Op de drempel van de Reformatie krijgt de christelijk-humanistische traditie stem in Erasmus, die het spirituele conflict in een afzonderlijk geschrift analyseert. De Reformatie zelf komt aan het woord in de persoon van Luther, bij wie dit thema nadrukkelijk figureert en regelmatig tendeert naar spirituele wanhoop. Zijn invloed op de begintijd van de Engelse reformatie was aanzienlijk en we hebben al opvallende parallellen tussen Luther en Bunyan geconstateerd. Interessant is ook Ignatius van Loyola, rooms-katholiek spiritueel auteur en grondlegger van de contrareformatorische Jezuïetenorde. Leden van zijn orde zetten in 1580 voet op Engelse bodem, terwijl diverse contrareformatorische geschriften die door Ignatius zijn beïnvloed aan het eind van de zestiende en aan het begin van de zeventiende eeuw in Engeland werden gepubliceerd. Aangezien de puriteinse stroming op theologisch gebied sterk op de Gereformeerde Orthodoxie leunt, is Theodore Beza, Calvijns opvolger te Genève, ten slotte een goede gesprekspartner. Hij brengt de plaats van Satan en het geestelijke gevecht naar voren in historische perspectief alsmede in de pastorale context van de geloofs zekerheid.

Deze evaluerende vergelijking tussen diverse auteurs is natuurlijk van beperkte omvang, maar biedt hopelijk voldoende perspectief op verder onderzoek naar het thema van de geestelijke strijd. Aan de hand van de te constateren overeenkomsten en verschillen kunnen we bovendien de puriteinse visie op de geestelijke strijd, die vanuit de analyse van de historische bronnen profiel heeft gekregen, in het volgende hoofdstuk meer reliëf geven.

Gerson (1363-1429): pastorale begeleiding van kleinmoedige christenen

In de late middeleeuwen groeit in West-Europa een wijdverbreide onzekerheid zo niet angst, die in de eerste periode van de vroegmoderne tijd (1550-1650) tot een hoogtepunt komt. Er ontwikkelt zich een crisisgevoel dat zich op verschillende terreinen manifesteert en de fundamenteën van christendom, kerk en geloof bedreigt. Het wordt bovendien gezien als veroorzaakt door Satan, zijn handlangers en de zonde.¹

Zowel op het terrein van de samenleving als op godsdienstig erf probeert men in reactie hierop bepaalde oriëntatiepunten te benadrukken die geestelijke zekerheid bieden, zoals een sterke gerichtheid op de verlossende kracht van het lijden van Christus. Dit krijgt in de vijftiende eeuw gestalte in de traditie die is aangeduid met 'Frömmigkeitstheologie', die in onzekerheid levende, aangevochten mensen bedoelt te troosten en op te bouwen in het heil en zo de vroomheid te bevorderen.² Weliswaar knoopt deze theologie op intellectueel terrein aan bij de middeleeuwse scholastieke traditie, maar zij kent een praktische, existentiële toespitsing.³

Een belangrijke vertegenwoordiger en stimulator van deze stroming is de Franse spirituele theoloog Jean Gerson. In de persoonlijke-pastorale gerichtheid van zijn theologie constateren we een belangrijke overeenkomst met de puriteinen. Terwijl Gerson middeleeuws-scholastieke theologische opvattingen vruchtbaar wil maken voor de bevordering van de vroomheid van de 'gewone gelovige', kennen puriteinse auteurs een gelijksoortig streven om de orthodox-gereformeerde theologie via kansel en geschrift van de kathedraal bij de gemeente te brengen.

Gezien zijn bijnaam van 'doctor trooster' (*doctor consolatorius*) was Gerson de aangewezen deskundige om aangevochten zielen geestelijke troost te verschaffen.⁴ Hij wordt door Luther in positieve zin aangehaald, als de eerste theoloog die over de geestelijke aanvechtingen heeft geschreven en deze zelfs tot een centraal thema van zijn schriftelijke arbeid heeft gemaakt:

1 Delumeau, *La Peur en Occident; La Pêché et la Peur*; R.J. Bast (ed.), *The Reformation of Faith in the Context of Late Medieval Theology and Piety: Essays by Berndt Hamm*, Leiden/Boston 2004, 5-6.

2 Voor de termen 'Normative Zentrierung' en 'Frömmigkeitstheologie' verwijzen we vooral naar publicaties van B. Hamm; zie hiervoor Bast (ed.), *Reformation of Faith*, 1-46; 'Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung. Methodisch-historische Überlegungen am Beispiel von Spätmittelalter und Reformation', *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 74, (1977), 464-494; *Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts: Studien zu Johannes von Palz und seinem Umkreis*, Tübingen 1982.

3 Zie voor deze doelstelling van de *Frömmigkeitstheologie*: Hamm, *Frömmigkeitstheologie*, 132-216; C.P.M. Burger, *Aedificatio, Fructus, Utilitas. Johannes Gerson als Professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris*, Tübingen 1986; S. Grosse, *Heilungsgewißheit und Scupulositas im späten Mittelalter. Studien zu Johannes Gerson und Gattungen der Frömmigkeitstheologie seiner Zeit*, Tübingen 1994.

4 Zie voor Gerson de bij noot 3 genoemde publicaties van Burger en Grosse. Gersons biografische gegevens en ontwikkelingsgang vinden we bij: Burger, 'Jean Gerson. Theologie, die erbauen soll', in: U. Köpf (Hrsg.), *Theologen des Mittelalters. Eine Einführung*, Darmstadt 2002, 212-227; B.P. McGuire, *Jean Gerson and the Last Medieval Reformation*, Philadelphia 2005; 'In Search of Jean Gerson: Chronology of his Life and Works', in: idem, *Companion to Jean Gerson*, Leiden/Boston 2006, 1-41. Voor Gerson als prediker en pastor: D. C. Brown, *Pastor and Laity in the Theology of Jean Gerson*, Cambridge 1987; als schrijver met een internationale invloed: D. Hobbins, *Authorship and Publicity Before Print: Jean Gerson and the Transformation of Late Medieval Learning*, Philadelphia 2009.

Alleen Gerson schreef over de geestelijke aanvechting, alle anderen hebben slechts lichamelijke aanvechting beoordeeld, Hiëronymus, Augustinus, Ambrosius, Bernardus, Scotus, Thomas, Richardus, Occam; geen van hen heeft ze beoordeeld; alleen Gerson schreef over de geestelijke kleinmoedigheid.⁵

Luther doelt hier kennelijk op de spirituele aanvechting die hij zelf heeft ervaren en die hij als een centraal thema van de theologie beschouwt: de confrontatie met Gods toorn in het menselijke geweten en een daarmee vergezeld gaande vertwijfeling. Door deze levenservaring wordt 'een theoloog gemaakt, niet door denken, lezen of speculeren'.⁶

Na enkele opmerkingen over Gersons visie op geestelijke aanvechtingen en het publiek dat hij wil troosten, besteden we afzonderlijk aandacht aan twee verhandelingen die specifiek ingaan op satanische verleidingen en de benodigde geestelijke weerstand.

Geestelijke aanvechtingen en troost

De spirituele context waarin Gerson zijn op troost en opbouw gerichte geschriften laat verschijnen, kenmerkt zich door geestelijke, bij tijden aan angst grenzende bezorgdheid (*scrupulositas*). Deze *scrupulositas* lijkt symptomatisch voor de geestelijke onzekerheid van de mens voor God, een zaak die in de eeuw voor de Reformatie sterker naar voren kwam dan daarvoor. Deze spirituele twijfel was kenmerkend voor personen met een 'geest van kleinmoedigheid' (*pusillanimitatis anima*), op wie Gerson zijn pastorale arbeid vooral richtte.⁷ Dit laatste is een opmerkelijke overeenkomst tussen hem en de puriteinen. Beiden hebben in hun pastorale begeleiding bijzondere aandacht voor hen die worstelen met hun persoonlijke gebreken, daardoor moeite hebben met de geloofszekerheid en het gevaar lopen in de genoemde moedeloosheid te vervallen. Beiden pogen juist deze categorie aangevochten gelovigen, aangeduid als 'kleinmoedig' (*pusillanime*) of als 'zwakke christenen' (*weak christians*) te bemoedigen.

De laatmiddeleeuwse scholastieke theologie ontzegde de mens absolute zekerheid over zijn persoonlijke aandeel aan het heil. Hij kon simpelweg niet weten of zijn voorbereiding op de genade in diverse vormen van gewetensonderzoek toereikend was; of hij daadwerkelijk de genade had ontvangen en of hij haar tot zijn dood zou kunnen vasthouden. Dit element van onzekerheid bedoelde mensen de weg te wijzen tussen twee extremen door: vertrouwen en hoop op genade beoogden gelovigen te bewaren voor vertwijfeling, terwijl vrees voor de uitkomst

5 *W A TR* 2, 64, 22-26: 'Solus Gerson scripsit de tentatione spiritus, alii omnes tantum corporales senserunt, Ieronimus, Augustinus, Ambrosius, Bernhardus, Scotus, Thomas, Richardus, Occa; nullus illorum sensit; solus Gerson de pusillanimitate spiritus scribit'. Aangehaald bij Grosse, *Heilungsgewißheit und Scrupulositas im späten Mittelalter*, 1.

6 *W A* 25, 231, 38-232.32; *W A* 5, 161, 28vv.

7 De spirituele context van Gerson, waarin de begrippen *scrupulositas* en *pusillanimitas* een voorname rol spelen, en de achtergronden ervan, worden geanalyseerd door Grosse, *Heilungsgewißheit und Scrupulositas im späten Mittelalter*, 8-46.

van Gods toekomstige gericht en deemoed een atmosfeer van valse gerustheid moesten voorkomen.

Het sterkst komt Gersons pastorale begeleiding van aangevochten zielen naar voren in een drietal geschriften.⁸ In *De Remediis contra Pusillanimitatem* (Tegen de kleinmoedigheid, 1405) troost hij die gelovigen die door overmatige vrees gemakkelijk in vertwijfeling terechtkomen. Gerson beschouwt kleinmoedigheid als demonische misleiding. Boze geesten kunnen niet rechtstreeks de menselijke ziel binnenkomen om daarin te wonen, maar kunnen zowel via de menselijke waarneming (*sensus*) als via de zintuiglijke begeerten (*sensitivi appetitus*) de gelovige wel misleiden. Deze moet op zijn beurt demonische verleidingen met de wil van zijn verstand (*voluntas rationis*) tegengaan, want alleen dan wordt hem niet aangerekend dat zijn wil regelmatig aan demonische verleidingen toegeeft. Het ontslag van persoonlijke schuld voor kleinmoedige gedachten kan hem omgekeerd ook brengen tot verachting van het kwaad.⁹

Hoewel de aangevochten gelovige zekerheid over zijn geestelijke positie verlangt, kunnen de tekenen hem echter gemakkelijk tot spirituele arrogantie verleiden. Onzekerheid over zijn persoonlijke heilsaandeel brengt de kleinmoedige tot vertrouwen op God en behoedt hem voor vertwijfeling. Hoe meer iemand namelijk zichzelf toetst en in deemoed voor God leeft, hoe minder hij hoeft te vrezen voor het toekomstige oordeel. Het accent op de menselijke verantwoordelijkheid wijst erop dat de gelovige tot een vrije keuze in staat is, al ligt deze meer op het terrein van het willen dan van het kunnen, omdat de uiteindelijke overwinning aan God is voorbehouden. Dit creëert een ambivalentie in Gersons spreken over de geestelijke strijd. Terwijl hij zijn lezers opwekt om krachtens hun vrije wil te doen wat in hun vermogen ligt, spoort hij hen tegelijk aan om op Gods genade te vertrouwen en elke gedachte aan loon uit te bannen:

Hun allen wordt op dezelfde wijze aangeraden niet op hun eigen gerechtigheid maar alleen op Gods barmhartigheid te vertrouwen en hun slordigheid zo in te schatten dat ze Gods oneindige goedheid meer waarderen. Ze moeten ook die gemeenplaats gedachtig zijn dat 'God niet wil wat boven het kunnen van een man uit vereist wordt'.¹⁰

De context van de aanvechting tot *scrupulositas* is de vrees om geestelijk overvraagd te worden. Gerson wil de gewetensbezwaarde lezers troosten door hen te doordringen van hun geestelijke potentie om God het gevraagde te geven, zolang ze vanuit een deemoedige houding op Gods barmhartigheid vertrouwen. Deze dialectiek tussen menselijke inbreng en genade, tussen loon en onbaatzuchtigheid

⁸ Gerson schreef zowel in het Frans als in het Latijn. Zie voor Gersons geschriften: *Jean Gerson, Oeuvres Complètes*, ed. P. Glorieux, Paris 1960-1973. Deze uitgave dient echter vanwege onnauwkeurigheden vergeleken te worden met: *Johannes Gerson, Opera Omnia*, ed. L.E. du Pin, Antwerpen 1706 (Nachdruck: Hildesheim/New York 1987). Bovendien hebben Franse teksten van Gerson in Latijnse vertaling verbreiding gevonden. Daarom vermelden we ook de vindplaatsen van citaten in de editie van Du Pin.

⁹ Glorieux X, 374A-381A, voortaan *GL*; (Du Pin III, 582-584, voortaan *DP*).

¹⁰ *GL* X, 381C, (*DP* III, 585): 'Istis omnibus pariter consultum sit, ut non de sua justitia; sed de mera Dei confidant misericordia, sicque ponderent suam negligentiam, ut praeponderent Dei infinitam clementiam. Meminerint quoque illius communis dicti, quod, Ultra posse viri non vult Deus ulla requiri'.

wordt vervolgens hoog opgevoerd. Juist door af te zien van elke gedachte aan een toekomstige uitkering verdient de gelovige loon. Weliswaar moet hij elke gedachte aan verdienste uitbannen en zich enkel op Gods barmhartigheid oriënteren, maar juist deze houding toont een goed gebruik van de vrije wil. De geestelijke oriëntatie op Gods barmhartigheid lijkt alsnog een verdienstelijke activiteit.

In zijn *De Praeparatione ad Missam* (*Over de voorbereiding op de mis*, 1412 of 1418) behandelt Gerson de vraag of een priester die een nachtelijke zaaduitstorting heeft gehad het avondmaal mag bedienen. Spirituele geschiktheid om het sacrament te vieren dankt men niet aan menselijke vlijt en voorbereiding, maar enkel aan Gods genade. Deze deemoedige erkenning vormt dus de enige waardigheid om het avondmaal te vieren:

Voor al door de dienst en het geschenk van God en niet door onze ijver en onze voorbereiding worden we waardig om aan de geheimenissen van de sacramenten deel te nemen. Dat te bedenken (...) maakt ons erg deemoedig. En inderdaad maakt enkel de deemoed ons waardig en voorbereid voor de ontvangst van zo'n belangrijke gast in de eetkamer van de ziel.¹¹

Gerson verbindt deemoed hier met een afzien van elke menselijke inbreng. Gaf hij eerst aan dat de viering van de mis een morele zekerheid (*certitudo moralis*) verlangde, in de zin dat men zich van geen doodzonde bewust mocht zijn, vervolgens dringt hij aan op uit deemoed opkomende schuldbewustheid en zelfvertwijfeling. Deze houding wordt onderstreept met de bijbelse *locus classicus* Jesaja 64:6: '(...) en al onze gerechtigheden zijn als het doek van de maandelijkse onreinheid',¹² die ook op andere plaatsen in zijn oeuvre voorkomt en waaruit zou blijken dat een gelovige niet kan bouwen op wat hem bevolen is te doen.

Het derde geschrift, *De Consolatione Theologiae* (*Over de troost van de theologie*, 1418), onderscheidt zich van de vorige doordat het over Gerson zelf gaat. In een tweegesprek verwacht de eerste gesprekspartner, *Monicus*, van de tweede, *Volucer*, informatie over de geestelijke gesteldheid van zijn broeder, de afwezige reiziger die de schrijver zelf is. Ook hier treffen we een dialectiek aan tussen vrije wil en verdienste enerzijds en hoop op Gods belangeloze genade anderzijds, al kan de hoop zelf weer een verdienste genoemd worden. In het laatste deel van dit geschrift komen we het thema van de scrupulositeit tegen rond het menselijke gedrag uit het verleden en in de toekomst. Over zijn oneindige schuld dient de mens een diep berouw te kennen, terwijl onzekerheid over de uitkomst van Gods toekomstige oordeel hem richt op diens erbarmen. Scrupulositeit over toekomst-activiteiten brengt de auteur eveneens bij de hoop op de genade.¹³

Geestelijke strijd heeft bij Gerson alles te maken met aanvechtingen over de heilszekerheid. De troost die hij zijn aangevochten lezers biedt, vertoont de

11 *Gl. IX*, 46A, (*DP III*, 331): 'Praecipue ex divino munere, & non ex nostra industria, seu praeparatione reddimur digni Mysteriorum participatione Sacramentorum. Haec consideratio (...) humiliabit nos vehementer. Et profecto humilitas sola est, quae disponit ad dignificationem & praeparationem debitam pro talis, tantique hospitii in animae coenaculo suspicionem'.

12 *Gl. IX*, 46B-47A, (*DP III*, 332). De Vulgaattekst is: 'omnes iustitiae nostrae sunt ut pannus menstruae'.

13 *Gl. IX*, 186-197, 229-232, 240A, (*DP I*, 130-136, 169-172, 179A).

dialectiek tussen vrijwillige verdienstelijke daden met het oog op toekomstig loon, en de gerichtheid op Gods barmhartigheid, wanneer men de gevraagde eigen inbreng niet kan opbrengen.¹⁴

De verkondiging van Gods barmhartigheid als primaire troostgrond voor de aangevochten of zwakke gelovigen is opnieuw een parallel met de puriteinen, waarbij Gerson hoofdzakelijk het begrip 'erbarmen' (*misericordia*) hanteert, terwijl puriteinse auteurs haar in de heilsbeloften tot uiting zien komen. Zowel de directe verkondiging van Gods barmhartigheid als de gestalte waarin deze verschijnt - de beloften van het evangelie - wijzen er volgens Gerson en de puriteinen op dat de diepste grond van de heilszekerheid in God rust. Tegelijk krijgen geestelijke kenmerken als schulderkenning, deemoed en weerstand tegen satanische verleidingen een secundaire plaats. Gerson zet ze in het kader van de noodzakelijke menselijke bijdrage aan het heil zwaar aan om dan uiteindelijk toch weer bij Gods barmhartigheid uit te komen. De puriteinse auteurs brengen ze in om bij 'weak christians' herkenning op te roepen, maar ook zij voelen zich regelmatig gedwongen om hun pastorale begeleiding toe te spitsen op de vastheid van Gods beloften.

In *De Remediis contra Pusillanimitatem* willen demonen vooral de categorie kleinmoedige christenen tot vertwijfeling brengen, al vormt de overmoed eveneens een gevaar. Aan de hand van een tweetal kleine geschriften gaan we op deze aspecten dieper in.

Hoogmoed - moedeloosheid

In zijn geschrift *Traité des Diverses Tentations de l'Ennemi* (1400/01) bespreekt Gerson enkele satanische verleidingen, waarbij hij een tweevoudig oogmerk heeft. Ten eerste wil hij zijn lezers doordringen van diverse gevaren voor het geloofsleven, terwijl hij, ten tweede, elk oppervlakkig zelfvertrouwen tegen wil gaan door hen te attenderen op de hulp van zowel God als de heiligen.¹⁵

Gerson tekent de duivel als verleider van het innerlijk van mensen, met name van hun gedachtewereld en hart, die hen geestelijke schade wil toebrengen. Dit element was in de traditie voor hem eveneens bekend,¹⁶ maar treedt bij hem op de voorgrond. Satan verleidt tot diverse geestelijke zonden, waaronder de hoogmoed maar ook haar tegendeel de moedeloosheid (*melancholie*).

Hoogmoed kan ontstaan rond elke uiting van vroomheid, bijvoorbeeld wanneer een mens verleidingen tot jaloezie of haat heeft gepareerd en deze triomf aan zijn eigen kracht toeschrijft. Duivels bedrog komt het meest schrijnend naar voren wanneer men spirituele nalatigheid, onder het mom van deemoed, interpreteert als vroomheid. Een illustratie van deze 'nederige hoogmoed' betreft het geven van aalmoezen en het vasten:

14 Voor deze spanningsverhouding tussen Gods barmhartigheid en menselijke verdienste: Grosse, *Heilungsgewißheit und Scrupulositas im späten Mittelalter*, 113-118, 140-149; Bast (ed.), *Reformation of Faith*, 73-74, 95-114.

15 *Gl. VII*, 343-360, (*DP III*, 590-602).

16 J.B. Russell, *Lucifer: The Devil in the Middle Ages*, Ithaca 1984, 92-159.

Souventfoys il empesche des biens faire en toutes manieres soubz umbre de humilité adfin que les gens ne la reputent bonne ou qu' elle ne s'en orguillisse, et par ainssi fait jugier de paresse que ce soit sagesse humble, et de non faire aumosne ou de non jeusner aussi que ce ne soient mie auarice ou gloutonnie mais vertus d'umilité.¹⁷

De verleiding tot hoogmoed toont aan hoezeer Satan graag het goede, geestelijke evenwicht (*mediocrité*) verstoort, wanneer hij een gerust en ruim geweten tot vrijmoedig zondigen brengt. Hoogmoed komt in sterke vorm naar voren wanneer de zondige mens niet alleen weigert om schuld te belijden, maar zich onder duivelse invloed verhardt en steeds verder in het kwaad verstrikt raakt.¹⁸

De tegenstander kan de mens ook tot melancholie en zelfs tot vertwijfeling verleiden, wanneer men zich bijvoorbeeld intensief toelegt op vormen van praktische vroomheid, zoals seksuele onthouding, vasten of bedevaarten, maar dit niet volhoudt. Melancholie kan eveneens teweeggebracht worden doordat de duivel vormen van lijden interpreteert als tekenen van godsverlating, of als gevolg van een overmatig schuldbesef. Gerson gaat hierop uitvoerig in:

Aucunefoys l' ennemi enuoye doubtes de conscience (...), car qui fait contre ce que sa conscience certainement juge estre mal, il peche tant soit la chose sans mal. Cecy se fait pour aultre fin par l' ennemi, c'est assaouvoir pour getter la personne qui a pechié en desespoir, et qu' elle juge qu' elle est si meschante, comme toute dampnee et reprouuee de Dieu, qui ne poeut faire ses commandemens et qui peche si legierement.¹⁹

We treffen hier een categorie lezers aan die vroom wil leven, maar daarbij wordt aangevochten over begane misstappen. Deze categorie heeft een zodanig sterk innerlijk registratiesysteem dat ze kwaad ontdekt waar het niet is. Satanische verleidingen ontnemen de schuldbewuste gelovige het zicht op Gods barmhartigheid en proberen hem tot wanhoop te verleiden.

Een satanische verleiding waarbij vertwijfeling op de loer ligt, betreft de vraag naar iemands eeuwige bestemming. Waar hoogmoed dreigt als een mens zeker is van zijn eeuwige redding, kan de vrees voor de eeuwige verdoemenis iemand juist tot satanische wanhoop voeren. Hier verwoordt Gerson de pastorale implicatie van zijn opvatting over de heilszekerheid, die gelovigen geen absolute zekerheid biedt. Weliswaar geeft de concentratie op Gods barmhartigheid hun hoop op de toekomst, maar die wordt door hun vrees voor zijn rechtvaardigheid weer verzwakt.²⁰ De bijbelse *locus classicus* rond de onmogelijkheid van de absolute heilszekerheid, Prediker 9:1: 'De mens weet niet of hij de liefde of de haat van God waardig is', wordt dus ook door Gerson onderstreept.²¹ Vanwege levens-

17 *Gl. VII/1*, 345, (*DP III*, 590D). Zie voor de eerder genoemde vormen van hoogmoed: *Gl. VII/1*, 347-348, 355-356, (*DP III*, 590A, 593A, 597AB).

18 *Gl. VII/1*, 347, (*DP III*, 592B).

19 *Gl. VII/1*, 346-347, (*DP III*, 592A). Zie voor de eerder genoemde vormen van moedeloosheid: *Gl. VII/1*, 344, 348, 355-356, (*DP III*, 590A, 593A, 597AB).

20 *Gl. VII/1*, 355, (*DP III*, 598C).

21 Bijv. *Gl. VIII*, 157, (*DP III*, 425B). De Vulgaattekst is: 'Nescit homo an amore vel odio Dei dignus sit'. Zie voor de plaats van deze bijbeltekst in de late middeleeuwen: Grosse, *Heilungewißheit und Scrupulositas im späten Mittelalter*, 36-38.

lange heilonzekerheid en vrees die zijn zondigheid oproept blijft de verlangde zielenrust voor de aangevochten gelovige een toekomstige zaak en blijft er voor de mens dan ook niets anders over dan op Gods barmhartigheid te hopen.²² Deze concentratie op het *sola misericordia* ontstaat dus bij Gerson steeds uit de kruisbestuiving van onzekerheid, vrees en hoop.

Bij Gersons bespreking van duivelse verleidingen rond de belijdenis van zonde wil Satan de gelovige tot moedeloosheid voeren door te veronderstellen dat diens berouw te oppervlakkig is en daarom tekortschiet. Gerson waarschuwt echter voor overmatig schuldbesef. Men dient te volstaan met een zodanige hekel aan de zonde dat men God niet meer wil vertoornen. Satan verleidt tot hoogmoed als hij suggereert dat het mogelijk is om niet meer te zondigen, of het kwaad bagatelliseert als een vanzelfsprekend dagelijks gebeuren. Gersons pastorale attitude houdt in dat zijn lezers het rechte midden moeten aanhouden. Ze dienen zich te hoeden voor spirituele arrogantie door de zonde tegen te staan, goede raad van biechtvaders serieus te nemen, het kwaad nederig te belijden en te vrezen voor Gods rechtvaardigheid. Vertwijfeling kunnen ze voorkomen door zich Gods barmhartigheid voor ogen te stellen.²³

Blasfemie

Een afzonderlijke categorie satanische aanvechtingen vinden we in: *Contre les Tentations de Blasphème* (1401/02?). Gerson geeft hierin aan dat de verleiding tot blasfemie aanzienlijke impact heeft op vromen. Godslasterlijke gedachten worden niet gemakkelijk beleden, terwijl sommige biechtvaders de belijder veroordelen. Bovendien wekken deze gedachten de vrees voor de eeuwige verlorenheid.²⁴

Gerson wil deze vertwijfelde zielen graag opbeuren door te verwijzen naar de rol van Satan. Duivelse ingevingen kunnen rechtstreeks binnendringen via de gedachtewereld, het voorstellingsvermogen en de verbeelding van de gelovige, waardoor ze niet voor zijn rekening komen. Toch kan de gelovige menen hierdoor een doodzonde te begaan en daardoor in vertwijfeling raken. Beslissend is echter dat hij met deze gedachten volstrekt niet instemt: 'Si dis dorannavant quant telle tamptacion te venra: ennemi, ton blaspheme soit a toy et sur toy; ie n'y ay riens. Je adoure Dieu et l'onnoire et le croy'.²⁵

Gerson brengt hier ook direct Gods rol ter sprake. Deze kan met de verleiding tot blasfemie de gelovige vernederen, hem waakzaam maken en hem oefenen in de strijd tegen de duivel. In een uitgebreid commentaar op de zogenaamde 'natuurlijke oorzaken' (*causes naturelles*), analyseert Gerson de gesteldheid van het lichaam. Het hoofd kan op een bepaald moment te leeg zijn als gevolg van bijvoorbeeld vasten, maar ook te gevuld en te zwaar zijn door overmatig eten en drinken. Bij deze gesteldheden heeft de duivel gemakkelijker toegang tot de

22 Gl. IX, 192B-C, (DP I, 134).

23 Gl. VII/1, 347, 356, 358, (DP III, 592C, 599D-600A, 601A).

24 Gl. VII/1, 412-416, (DP III, 243-246).

25 Gl. VII/1, 412, (DP III, 243D).

gedachtewereld. Dit geldt ook als een persoon zich teveel onthoudt van zijn dagelijkse verantwoordelijkheden om zich aan contemplatie te wijden. Men vindt het goede evenwicht wanneer verlichtend handwerk en ontspanning belastende gedachten compenseren. Men dient deze belastende gedachten radicaal te ontvluchten, want pogingen om de overwinning te behalen door tegenovergestelde gedachtegangen te ontwikkelen levert doorgaans het omgekeerde op: verkeerde overwegingen groeien in kracht en worden daardoor moeilijker te verslaan.²⁶

De presentatie van Satan als een geestelijke vijand, die in staat is om de gelovige door innerlijke verleiding van het heilsspoor af te brengen, is bij Gerson en de puriteinen vergelijkbaar. Vanwege zijn spirituele aard kan de tegenstander via het voorstellingsvermogen de menselijke gedachtewereld binnenkomen en diens totale existentie beïnvloeden. Satan probeert tot concrete zonden te verleiden, maar richt zich vooral op de geestelijke tegenpolen van hoogmoed en moedeloosheid. Spirituele hoogmoed uit zich in bagatellisering van het kwaad of overmatig zelfvertrouwen. Geestelijke moedeloosheid komt juist voort uit een geweten dat zwaar aan de zonde tilt en een gebrek aan vertrouwen op Gods barmhartigheid. Deze moedeloosheid komt vooral naar voren rond blasfemische gedachten, die de heilsparticipatie in twijfel trekken.

Conclusie

Een belangrijke overeenkomst tussen Gerson en de puriteinse auteurs is dat ze de geestelijke strijd in het pastorale kader van mobilisatie en bemoediging van gelovigen situeren, waarbij ze bijzondere aandacht hebben voor de kwetsbare, zwakke gelovigen en hun moeite met de geloofs zekerheid.

Een opvallend verschil in hun pastorale therapie van de groep aangevochten gelovigen betreft de relatie tussen Gods genade en de menselijke verantwoordelijkheid, wat we kunnen verklaren uit het onderscheid tussen de laatmiddeleeuwse nominalistische en de zeventiende-eeuwse orthodox-gereformeerde context. Gerson brengt Gods barmhartigheid als primaire troostgrond in, maar bepaalt de gelovigen evenzeer bij hun eigen inbreng - hoe gering ook - als een verdienstelijke, medepalende en onmisbare bijdrage tot hun uiteindelijke behoud conform de nominalistische notie van het *facere quod in se est*. Deze notie houdt in dat de mens, binnen de door God geordende verbondsverhouding, geroepen is om zich door spirituele activiteiten geschikt te maken om de genade te ontvangen.²⁷ Gerson zet het accent op Gods barmhartigheid regelmatig sterk aan, aangezien hij onder hen die de gevraagde geestelijke bijdrage ernstig nemen onzekerheid tegenkomt. Soms wekt dit de indruk dat de genade voluit in het middelpunt staat, dan weer wordt een oriëntatie op verdienstelijke trekken duidelijk. Hierdoor ont-

26 Gl. VII/1, 414, (DP III, 244CD); Gl. VII/1, 416, (DP III, 246BC).

27 Zie voor deze invloedrijke notie: B. Hamm, *Promissio, Pactum, Ordinatio. Freiheit und Selbstbindung Gottes in der scholastischen Gnadenlehre*, Tübingen 1977; H.A. Oberman, 'Facientibus Quod in se est Deus non Denegat Gratiā: Robert Holcot O.P. and the Beginnings of Luther's Theology', in: idem, *The Dawn of the Reformation: Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought*, Edinburgh 1986, 84-104; Bast (ed.), *Reformation of Faith*, 32-43, 88-152.

staat een sterke ambivalentie.

Ook in puriteinse geschriften over de geestelijke strijd zien we een ambivalentie tussen Gods genade en de menselijke verantwoordelijkheid. De puriteinen wijzen op Gods beloften van barmhartigheid als primaire troostgrond, maar geven de geloofskenners en de actieve inzet van christenen een secundaire plaats. Toch baseren ze de geloofsactiviteit en - zekerheid volledig op Gods genade, waardoor beide een verdienstelijk karakter ontberen en meer betekenis dragen voor het welzijn van het spirituele leven. In puriteinse optiek is dus zowel het ontstaan als de voortgang van het spirituele leven volstrekt afhankelijk van Gods genade, al krijgt de menselijke verantwoordelijkheid een significante plaats.

Erasmus (1469-1536): onderwijsprogramma tot een hoogstaand moreel leven

De christelijk-humanistische traditie krijgt stem in haar meest bekende vertegenwoordiger, Desiderius Erasmus.²⁸ Eén van zijn meest invloedrijke geschriften is gewijd aan de geestelijke strijd en de positie van de christen. In 1503/4 verscheen te Antwerpen: *Enchiridion Militis Christiani* (*Handboek voor de christenstrijder*).²⁹

Als christenhumanist zocht Erasmus verbinding tussen de primaire betekenis van Schriftwoorden en literaire bronnen van de klassieke oudheid ter bevordering van de *philosophia Christi*. De geestelijke verandering die daarvoor nodig was kende volgens Erasmus een interne kant, die naar voren kwam in zijn nadruk op het innerlijke leven, maar ook de externe kant van een hoogstaand moreel leven in de geest van het onderwijs van Christus.³⁰ Binnen dit kader past ook zijn *Enchiridion*.

Geestelijke strijd

Aan het begin van zijn geschrift maant Erasmus christenen tot waakzaamheid vanwege een voortdurende strijd. Vervolgens gaat hij nader in op de tegenstanders, waarbij hij niet zozeer naar Satan of duivelen verwijst - deze komen een enkele maal als verleiders naar voren -, maar naar de zonden, die als 'gewapende ondeugden' de gelovige belegeren (*tot ferratis vitiorum copiis oppugnemur*) en een bedreiging vormen voor een hoogstaand moreel christenleven. De geloofsstrijd vormt dus vooral een gevecht met de zonde, waarbij de christen een grote verantwoordelijkheid heeft. Als hij deze roeping in afhankelijkheid van God serieus

28 We wijzen o.a. op: L.-E. Halkin, *Erasmus: A Critical Biography*, Oxford 1993; J.L. Carrington, 'Desiderius Erasmus (1469-1536)', in: C. Lindberg (ed.), *The Reformation Theologians: An Introduction to Theology in the Early Modern Period*, Oxford 2002, 34-49.

29 Een indruk van de populariteit van dit geschrift geven de meer dan vijftig edities die tijdens Erasmus' leven in het Latijn verschenen. De eerste Engelse uitgaven kwamen in 1533 en 1534 op de markt. Zie hiervoor: Erasmus, *Enchiridion Militis Christiani: An English Version*, ed. A.M. O'Donnell, Oxford 1981. We gebruiken voor deze paragraaf: Erasmus von Rotterdam, *Ausgewählte Schriften I: Epistola ad Paulum Volzum/Enchiridion Militis Christiani*, ed. W. Welzig, Darmstadt 1968.

30 Carrington, 'Desiderius Erasmus', 34-38.

neemt, zal hij in de toekomst overwinnen.³¹ Ook de puriteinen, onder wie met name Owen, beschouwen de geestelijke strijd ten diepste als een gevecht tegen de zonde, hoezeer zij eveneens Satan regardeert. Tegelijk propageren zowel Erasmus als de puriteinen een oprecht, consequent en zichtbaar leven met Christus, waarin de zonde weliswaar aanwezig is maar niet meer koersbepalend.

De twee belangrijkste wapens in de strijd zijn gebed en kennis (*precatio et scientia*), waarmee de afhankelijkheid van God samengaat met kennis van de Schrift. Hij gaat vervolgens verder in op de noodzaak van Schriftkennis en verwijst terloops naar de ook door puriteinse auteurs veelvuldig genoemde gedeelten als Mattheüs 4:1-11 en Efeze 6:10-20, waarin het Schriftwoord direct wordt gehanteerd of van grote betekenis is.

Zelfkennis als ware wijsheid

Volgens Erasmus geeft de bijbel zelf aan dat waarachtige kennis leidt tot een leven van christelijke deugden. Het gaat allereerst om zelfkennis, waarmee hij aansluit bij een thema uit de klassieke en christelijke literatuur. Concreet betekent zelfkennis dat de gelovige zijn eigen ondeugden kent en daarmee de strijd aanbindt, vanuit het motief dat God ze haat:

Om tot deze vrede te komen is er een weg, namelijk wanneer wij met onszelf oorlog voeren, als we op leven en dood strijden met onze ondeugden. Want op deze vijanden toornt God, onze Vrede, omdat Hij de deugd zelf is, de Vader en Oorsprong van alle deugden. (...) Maar de mens voert niet met een ander mens oorlog, maar met zichzelf, en juist uit ons eigen binnenste valt een vijandelijke slagorde ons aan (...). De vriend is echter zozeer door een dunne scheidslijn van de vijand verwijderd dat het grote gevaar bestaat dat wij, te weinig voorzichtig, hetzij de vijand in plaats van de vriend beschermen, hetzij de vriend in plaats van de vijand slaan.³²

De spirituele strijd is volgens Erasmus dus intensief omdat een belangrijke vijand zich in de gelovige bevindt, waardoor deze het gevecht met zichzelf moet aangaan. Aangezien deze tegenstander zich dichtbij ophoudt, is het bovendien moeilijk om verkeerde begeerten en activiteiten altijd te onderscheiden van goede en hem doeltreffend te bestrijden. Zelfkennis is dan ook primair.

We komen bij Erasmus twee gangbare middeleeuwse antropologische onderscheidingen tegen. De eerste betreft een tweedeling van de mens in ziel (*anima*) en lichaam (*corpus*), waarbij de ziel in een positief licht wordt gesteld, terwijl de visie op het lichaam negatief uitvalt. Door de zondeval is de ziel onder beheersing van

31 *Enchiridion*, 65-66, 73.

32 *Enchiridion*, 100, 106, 108: 'Ad hanc perveniendi uno ratio est, si cum nobis ipsis bellum geramus, si cum vitiis nostris acriter depugnemus. Cum his enim hostibus implacabili odio dissidet deus, pax nostra, cum natura sit virtus ipsa virtutumque omnium parens et auctor. (...) At homini non cum homine, verum secum ipsi bellum est, atque adeo ex ipsis visceribus hostilis acies nobis ultro suppullulat (...). Usqueadeo autem tenui discrimine ab hoste distat amicus, ut ingens periculum sit, ne parum cauti vel inimicum pro amico tueamur vel amicum pro hoste laedamus'.

het lichaam gekomen, waardoor de totale mens een neiging tot het verkeerde vertoont. Dit wordt concreet in de relatie tussen een primair onderdeel van de ziel, het verstand (*mens*), en de onder het lichaam te rangschikken gevoelens (*affectus*). Als gevolg van de zondeval trachten deze gevoelens het verstand in hun macht te krijgen en het lichaam over de ziel te laten heersen. Gevolg van dit alles is een innerlijke onrust, waarbij de ziel door het lichaam gemakkelijk wordt verleid tot het kwaad. Erasmus maakt de lezer duidelijk dat de zelfkennis het oordeel van het verstand in plaats van het goeddenken van de gevoelens als leidraad wil nemen, terwijl het verstand nauwkeurig in de gaten moet houden welke verkeerde neiging zich in het lichaam heeft genesteld.³³ Ten diepste is de zelfkennis erop gericht het gevoel te schikken onder het heilzame regiment van het verstand, want anders wordt de mens tot allerlei zonden verleid.

Erasmus' antropologische driedeling in geest (*spiritus*), ziel (*anima*) en vlees (*caro*) geeft ons een nauwkeuriger zicht op zijn visie op de geestelijke strijd. De geest is als component op God aangelegd en stimuleert het goede, terwijl het vlees het verkeerde aanstuurt. Tussen deze Goddelijke en dierlijke invloed in de mens staat de ziel, zijn eigenheid:

Dus maakt de geest ons Goddelijk, het vlees tot dieren. De ziel maakt ons tot mensen, de geest tot vromen, het vlees tot slechten, de ziel maakt ons geen van beiden. De geest streeft naar hemelse dingen, het vlees naar de aanlokkelijke, de geest naar de noodzakelijke. De geest heft ons ten hemel, het vlees drukt ons tot in de hel, de ziel wordt niets toegerekend. Al het vleselijke is slecht, al het geestelijke is volmaakt, alles wat de ziel betreft is het midden houdend en onpartijdig.³⁴

Deze onpartijdigheid van de menselijke ziel is de vrijheid om een keuze te maken tussen de heilzame geest en het verderfelijke vlees, waarbij de gelovige ziel het verkeerde dient af te wijzen en het goede dient na te jagen.

Om als christen op de juiste wijze te leven is dus een dubbel *commitment* nodig. Gelovigen hebben daarin te maken met drie restanten van de erfzonde, waarvan weliswaar in de doop het vuil is afgewassen maar waarvan de gevolgen merkbaar blijven. De eerste, geestelijke blindheid (*caecitas*), verduistert het oordeel van het verstand, zodat het kwade als goed wordt beschouwd. De tweede, het vlees (*caro*), beïnvloedt de wil ten kwade. De derde, zwakheid (*infirmetas*), bedreigt de geloofsvolharding. Spirituele weerstand tegen deze zondige restanten betekent concreet dat de geestelijke blindheid dient te worden weggenomen zodat verkeerde keuzes worden tegengegaan; dat men het vlees moet pareren door het kwade te haten en het goede lief te hebben; en dat men de zwakheid moet bestrijden door de geloofsweg tot het einde te vervolgen. Christenen kunnen deze strijd echter pas goed voeren als ze zich oriënteren op bijbelwoorden.³⁵

33 *Enchiridion*, 108, 110, 117-120.

34 *Enchiridion*, 142: 'Ergo spiritus deos nos reddit, caro pecora. Anima constituit homines, spiritus pios, caro impios, anima neutros. Spiritus quaerit caelestia, caro dulcia, anima necessaria. Spiritus evehit in caelum, caro deprimit ad inferos, animae nihil imputatur. Quicquid carnale, turpe est, quicquid spiritale, perfectum, quicquid animale, medium et indifferens'.

35 *Enchiridion*, 148-154.

Schrift - Christus - innerlijke gerichtheid

In Erasmus' visie bestaat een nauwe samenhang tussen de Schrift en Christus, waarbij de christelijke leer de moraliteit een eigen en radicaal karakter geeft. Uit het onderwijs van Gods Zoon komen duidelijk twee wegen naar voren: de ene, waarbij men de gevoelens en dus het lichaam volgt, loopt uit op de ondergang, terwijl de andere, waarbij men het vlees in een afstervingsproces brengt, in het leven uitmond. Het gaat Erasmus niet zozeer om leefregels maar om de concentratie op Christus, zodat het najagen van een hoog moreel niveau dienst aan Hem is.³⁶ Tegelijk is duidelijk dat de geloofsomgang met Christus vooral gericht is op de ontwikkeling van het christenleven. Deze concentratie op Christus als Leraar van een christelijk leven lijkt een uiterlijke gerichtheid, maar Erasmus' *philosophia Christi* kenmerkt zich juist door een sterke spirituele, innerlijke concentratie, die we ook in zijn *Enchiridion* aantreffen.³⁷

Erasmus' antropologie maakt, zoals we zagen, een scherp onderscheid tussen lichaam en ziel, terwijl we ook de driedeling in geest, ziel en lichaam vinden. De ziel wordt beïnvloed door de onzichtbare, eeuwige wereld van God die via de geest de gelovige binnenkomt en de zichtbare, tijdelijke wereld die zich via het lichaam aandient. De gelovige dient zich geleidelijk van de zichtbare wereld los te maken en zich te richten op de onzichtbare; hij dient verkeerde begeerten te ontvluchten en een leven te leiden vanuit een innerlijke concentratie en motivatie. Deze gerichtheid gaat verder, want ook de lichamelijke ongemakken komen door een oriëntatie op de geestelijke dingen in een ander licht te staan - men kan ze beter dragen -, terwijl de dood een verlossing is.³⁸

Eenzelfde innerlijk-spiritueel accent vinden we in Erasmus' hermeneutiek. Hij pleit in de Schriftuitleg niet voor een puur letterlijke uitleg, maar voor een geestelijke interpretatie van bijbelwoorden in de lijn van vroegchristelijke auteurs. Hij stelt: 'Het evangelie heeft zijn vlees maar ook zijn geest' (*Habet euangelium carnem suam, habet et spiritum*). Twee Schriftverwijzingen maken dit principe duidelijk:

En tegen de Samaritaanse vrouw zegt Hij: 'Vrouw, geloof Mij, het uur komt dat u noch op deze berg noch in Jeruzalem de Vader zult aanbidden. Maar het uur komt en is er al, dat de ware aanbidders de Vader in Geest en in waarheid aanbidden; want ook de Vader wil zulke aanbidders. God is een Geest en die Hem aanbidden, moeten Hem in Geest en in waarheid aanbidden.' Datzelfde heeft Hij ook metterdaad onderstreept toen Hij bij de bruiloft het water van de koude en onsmakelijke letter in de wijn van de Geest veranderde en aldus geestelijke zielen met levensverwachting vervulde.³⁹

36 *Enchiridion*, 168-171.

37 Carrington, 'Desiderius Erasmus', 38.

38 *Enchiridion*, 181-187.

39 *Enchiridion*, 196, 198: 'Et cum dicit mulierculae Samaritanae: Mulier crede mihi, quia venit hora, quando neque in monte hoc neque in Hierosolymis adorabitis patrem. Sed venit hora et nunc est, cum veri adoratores adorabunt patrem in spiritu et veritate. Nam et pater tales quaerit, qui adorent eum. Spiritus est deus, et eos, qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare. Idem facto significavit, cum in nuptiis aquam frigidam et insipidam litterae vertit in vinum spiritus ad vitae usque contemptum animas inebrians spiritales'.

Erasmus' verwijzing naar Johannes 4:21-24 accentueert Christus' voorkeur voor een geestelijke instelling boven aandacht voor de uiterlijke vorm, die ook via de allegorische interpretatie van het wonder van de bruiloft uit Johannes 2:1-11 opkomt.

In de context van de door Erasmus bepleite christelijke moraliteit betekent een interpretatie volgens het 'vlees', dat men niet verder komt dan een puur uiterlijke christelijke levensstijl volgens de letter van de wet, die met allerlei bijbelse voorbeelden wordt geïllustreerd:

Als de Geest volgens de leer van Christus zo machtig is dat Hij alleen levend maakt, zo dienen we ernaar te streven om in heel de Schrift, in heel ons doen op de Geest te letten en niet op het vlees. En als iemand erop let, zal hij vaststellen dat onder de profeten met name Jesaja ons hiertoe oproept en onder de apostelen Paulus, die bijna in elke brief erover spreekt dat het vlees niet betrouwbaar is, maar dat in de Geest het leven is, de vrijheid, het licht, het kindschap en die wenselijke vruchten die hij opsomt. Het vlees beschouwt hij overal van geringe waarde, hij veroemt het en maant ervan af. Let daarop en je zult vinden dat Christus, onze Leraar, overal hetzelfde doet: als hij van de ezel spreekt die uit de sloot moet worden getrokken, van de blinden die ziende moeten worden gemaakt, van de fijngeveven aren, van de ongewassen handen, van de gastmaaltijd met de zondaars, in de gelijkenis van de farizeeër en de tollenaar, als Hij over het vasten spreekt, over de broeders naar het vlees, over de hoogmoed der Joden omdat ze kinderen van Abraham zijn, over het brengen van de gaven, over het gebed, over het uitvoerige offeren. Hier en op vele dergelijke plaatsen veracht hij het vlees van de wet en het bijgeloof van hen die liever openlijk dan in het verborgen Jood willen zijn.⁴⁰

De 'vleselijke' Schriftuitleg blijft staan bij een uiterlijk verstaan van de wet, terwijl de geestelijke uitleg doorstoot naar de spirituele concentratie op Christus en de daaruit voortvloeiende christelijke weg, die wordt gewezen door de profeten, Christus zelf en de apostelen, dus door de hele bijbel. Ook op kerkelijk terrein gebruikt Erasmus het onderscheid tussen vlees en geest en hij wijst in een lange passage op het gevaar dat bij de devotie zichtbare, ceremoniële dingen in de plaats komen van de spirituele concentratie op Christus.

'Vlees' krijgt dus diverse toespitsingen: het staat niet alleen voor de zondige begeerten van het menselijke lichaam, maar ook voor een ontoereikende, oppervlakkige Schriftuitleg, terwijl ook een ceremonieel geloof onder deze aanduiding valt. In Erasmus' *philosophia Christi* gaat een christocentrische gerichtheid dus samen met een persoonlijke, innerlijke concentratie.

40 *Enchiridion*, 196: 'Et si quis observaverit, animadvertet hoc unum esse, quo nos vocant inter prophetas praecipuus Isaías, inter apostolos Paulus, qui nula paene epistola non hoc agit, non inculcat nihil fidendum esse carni, in spiritu esse vitam, libertatem, lumen, adoptionem et fructus illos optabiles, quos enumerat. Carnem ubique contemnit, damnat, dissuadet. Attende et deprehendes passim hoc idem agere praeceptorem nostrum Iesum, dum in tollendo de puteo asino, in illuminando caeco, in confricandis aristis, in non lotis manibus, in conviviis peccatorum, in parabola Pharisaei et publicani, in ieiuniis, in fratribus secundum carnem, in gloria Iudaeorum, quod essent filii Abrahae, in muneribus offerendis, in precationibus, in phylacteriis dilatatis multisque similibus locis contemnit carnem legis et superstitionem eorum, qui malebant esse Iudaei in manifesto quam in occulto'.

Zowel Erasmus als de puriteinen leggen de nadruk op een innerlijke concentratie als onmisbare motivatie voor een consequente christelijke levensstijl. Bij Erasmus komt de interne gerichtheid naar voren in zijn antropologische analyse, maar ook in de discussie van de contra-activiteit van de geest en de keuze van de ziel. Zelfkennis is voor hem van meet af aan belangrijk, want de strijd van een christen betekent ten diepste een gevecht met zichzelf; oprechtheid en de noodzakelijke concentratie op Christus zijn eveneens primair. Deze elementen van de *philosophia Christi* staan in verbinding met zijn nadruk op de uitleg van en de omgang met de Schrift, waarin de innerlijke concentratie op Christus correspondeert met de geestelijke uitleg, terwijl de uiterlijke gerichtheid wordt verbonden met de vleselijke interpretatie. De geestelijke uitleg komt ook naar voren in Erasmus' opvatting dat men de geboden alleen op de goede wijze in praktijk kan brengen door de gerichtheid op Christus. Ook voor de puriteinen is de innerlijke concentratie op zelfkennis en gemeenschap met Christus van principieel belang. Hun geestelijke uitleg van de Schrift richt zich op deze geloofsrelatie met Christus, als basis van het geestelijke verstaan van de wet en de geestelijke afsterfing van de zonde.

Richtlijnen voor de geestelijke strijd

Vanuit de bovengenoemde persoonlijk-existentiële grondstructuur streeft Erasmus naar een hoogstaand moreel leven, waarbij de weg van Christus voorbeeldig is (*pietatis exemplum*). Dit accent is zijn reactie op de contemporaine praktijk van het christenleven, die hij in vergelijking met wat de klassieke oudheid en de vroeg-christelijke kerk aan deugdzaamheid voortbrachten onder de maat vindt.

Op het terrein van de ethiek bepaalt Erasmus via beknopte richtlijnen zijn lezers bij de geestelijke strijd. Hij attendeert hen zowel op het gevaar van de zonde als op de waarde van christelijke deugden. Zijn uitgangspunt is dat hoe meer men zich richt op de geestelijke, hemelse dingen, des te meer tijdelijke, zondige zaken hun waarde en aantrekkingskracht verliezen. Ook dient men continu waakzaam te zijn en stelling te nemen tegen satanische verleidingen.⁴¹

Tegenover de duivelse verleidingen beschouwt Erasmus het kruis van Christus als het meest probate middel. Opnieuw is de geestelijk-innerlijke nadruk opvallend. Volgens Erasmus komen velen namelijk niet verder dan een uiterlijke benadering van het kruis wanneer ze dagelijks de lijdensgeschiedenis lezen, een afbeelding van het kruis aanbidden of treuren over het lijden van Christus uit menselijk medelijden. De geestelijke benadering betreft het kruis echter op de doding van de zonde:

Jij moet echter in de palm klimmen om haar ware vruchten te krijgen. Deze zijn voortreffelijk als we ons ter harte nemen dat de leden het Hoofd gelijkvormig worden doordat we de hartstochten doden die onze leden op aarde zijn. Dit dient voor ons niet alleen niet bitter te zijn, maar ook bijzonder wenselijk en aangenaam als de Geest van Christus tenminste in ons woont.⁴²

41 *Enchiridion*, 302-307, 312-313, 316-319.

42 *Enchiridion*, 320: 'Tu vero ascende in palmam, ut veros illius fructus apprehendas. Ii sunt praecipui, si membra

De verschillende aspecten van het kruislijden stelt hij tegenover de verleidingen waarvoor gelovigen vatbaar zijn. Wie geneigd is tot eerezucht, moet beseffen hoezeer Christus aan wereldse spot en verachting werd prijsgegeven. Wie vlug in toorn vervalt, dient te overdenken dat Christus zonder tegenspreken de weg naar het kruis heeft afgelegd.

Erasmus wijst zijn lezers nog concreter de weg wanneer hij enkele traditionele doodzonden (*vitia mortalia*) afzonderlijk vermeldt. Hij behandelt de wellust (*libido*) het meest uitgebreid, omdat deze vooral de verderfelijke activiteit van het lichaam manifesteert. Tegenover de seksuele begeerte wordt niet alleen het toekomstige oordeel geplaatst, maar ook de fundamentele betekenis van het kruis:

Hoeveel kostbaar bloed heeft Hij boven de gemeenschappelijke vormen van menselijk onrecht, die Hij te lijden had, voor jou vergoten, welke smadelijke en bittere dood heeft Hij voor jou betaald! En jij kruisigt door deze dingen niet in rekening te brengen de Zoon van God opnieuw, doordat jij je dwaze geneugten herhaalt, die je Hoofd en Heer in zulke verschrikkelijke kwellingen hebben gebracht?⁴³

Vanuit zijn oriëntatie op het kruis is de christen geroepen tot een gedisciplineerde levensstijl, die alle verkeerde begeerten moet weerstaan en elke aanleiding tot zondigen vermijden. Ook tegen doodzonden als hebzucht, eerezucht, wraakzuchtige boosheid en vooral hoogmoed moet de christen stelling nemen.⁴⁴

Erasmus' existentiële nadruk gaat dus samen met een evenzo sterke gerichtheid op een hoogstaande moraal, die wordt geaccentueerd en ontvouwd vanuit het eerder genoemde onderwijs van Christus over de twee wegen en vanuit de toepassing van diens kruis op de doding van de zonde. Ook voor de puriteinen is de existentiële geloofsverbondenheid met Christus, toegespitst op het kruis als de bron van afsterving van de zonde, gericht op de ontwikkeling van een authentiek christenleven dat het kwaad bestrijdt en het goede bevordert.

Conclusie

Zowel Erasmus als de puriteinse auteurs geven in de presentatie van de geestelijke strijd aandacht aan een onderwijsprogramma om de kwaliteit van het christenleven verder te ontwikkelen. Daarbij vormen de innerlijke concentratie op Christus en de innerlijk gemotiveerde strijd tegen de zonde punten van overeenkomst. We treffen echter ook opmerkelijke verschillen aan, vooral op antropologisch en pneumatologisch terrein.

capiti in mortificandis affectibus, quae sunt membra nostra super terram, conformes esse curemus. Id quod nobis non solum amarum esse non debet, verum etiam vehementer optabile ac iucundum, si modo spiritus Christi vivit in nobis'.

43 *Enchiridion*, 336: 'Praeter communes humanae vitae iniurias quantum sacrosancti sanguinis pro te effunderit, quam ignominiosam, quam acerbam mortem pro te dependerit, et tu horum omnium immemor rursum filium dei crucifigis iterans insanas voluptates, quae caput et dominum tuum ad tam diros adegere cruciatus'?

44 *Enchiridion*, 360.

Erasmus plaatst de menselijke ziel tussen de door de hemel beïnvloede geest en de zondige bewegingen van het lichaam. De zonde doortrekt de totale mens wanneer hij de verderfelijke invloed van het lichaam gehoor geeft. De ziel beschikt echter over een mate van vrijheid om de invloed van de geest te aanvaarden en die van het lichaam tegen te gaan. In de puriteinse antropologie wordt het accent niet zozeer gelegd op de verderfelijke invloed van het lichaam, maar op de totale menselijke verdorvenheid. Zo wordt een fundamentele en totale renovatie van de mens, aangeduid als wedergeboorte, noodzakelijk. Ook bij Erasmus komen we de noodzaak van een spirituele transformatie tegen, maar deze heeft vanwege zijn meer optimistische visie op de menselijke natuur een minder ingrijpend karakter. Zijn nadruk op het onderwijs en het voorbeeld van Christus maken duidelijk dat de mens via zijn vrije beslissing gehoor kan geven aan de oproep van het evangelie. De voortgang van het geestelijke leven is eveneens mede te danken aan de eigen inzet van de gelovige die zich vanuit de eigen innerlijke motivatie richt op het onderwijs van Christus. Deze positie zou botsen met Luthers nadruk op de gebondenheid van de menselijke wil.⁴⁵ De puriteinen staan op dit punt dicht bij Luther en verder van Erasmus. Ook zij geven de gelovige een eigen, onmisbare verantwoordelijkheid, maar rangschikken deze volledig onder de genade. In hun optiek is de menselijke verantwoordelijkheid gerelateerd aan het gebruik van de door God gegeven middelen als Schriftlezing, meditatie, prediking en gebed en te typeren als actieve afhankelijkheid.

Hoewel Erasmus en de puriteinen sterk op de praktijk van het geloof zijn gericht, valt hun verschillende oriëntatie op. Binnen de geloofsrelatie met Christus grondt Erasmus de ontwikkeling van het christenleven met name op het onderwijs en het voorbeeld van Christus. Ondanks de door hem bepleite innerlijke transformatie heeft zijn visie een sterk morele spits. De puriteinse auteurs funderen het christenleven daarentegen op de spirituele gemeenschap met de gestorven en opgestane Christus, waarbij naast de verzoening ook de afhankelijkheid van Gods Geest c.q. de genade een centrale rol speelt. Dit onderscheid komt toegespitst naar voren in de betekenis van Christus' kruis als verdelger van de zonde. Zowel voor Erasmus als voor de puriteinse auteurs betekent de lijdende en stervende Redder de doodsteek voor het kwaad. Toch krijgt bij Erasmus het exemplarische aspect van Christus' lijden en sterven, als stimulans om allerlei vormen van het kwaad tegen te gaan, een grotere plaats, terwijl dit aspect bij de puriteinen weliswaar eveneens naar voren komt, met name bij Owen, maar sterker opkomt in de context van de verzoening.

45 Voor de discussie met Luther over de menselijke wil en de ingrijpende gevolgen hiervan voor Erasmus zie men: Carrington, 'Desiderius Erasmus', 42-47; W. Janse, *Vrij of gedwongen? Erasmus, Luther en Augustinus over de vrije wilsk keuze*, Enschede 2004.

Luther (1483-1546): strijd tegen geestelijke wanhoop

In dit beknopte vergelijkende onderzoek bespreken we ook Martin Luther, een theoloog bij wie de strijd tegen geestelijke aanvechting prominent aanwezig is. Hoewel Luther hieraan zelfs een afzonderlijk geschrift wilde wijden, kwam het zover niet.⁴⁶ Verspreid door zijn totale oeuvre, treffen we echter regelmatig verwijzingen aan naar de aanvechting, zodat deze terecht een karakteristieke component van zijn theologie is genoemd.⁴⁷ Omdat de strijd tegen de aanvechting deel uitmaakt van het spirituele leven en regelmatig in heftige bewoordingen wordt geuit, is zij aan te merken als een diep existentieel gebeuren. Ook bij de in dit onderzoek besproken puriteinse geschriften heeft het spirituele conflict niet alleen een persoonlijke, gevoelvolle plek maar ook een sterk 'existentiële lading', vooral bij Bunyan.

Ons onderzoek heeft duidelijk gemaakt dat Luthers invloed in de beginperiode van de Engelse reformatie aanzienlijk was, met name zijn leer van de rechtvaardiging door het geloof.⁴⁸ Hoewel hij vanaf het midden van de zestiende eeuw snel terrein verliest ten gunste van Zwitserse reformatorische bronnen, blijft hij indirect van invloed op de puriteinse beweging via de kenmerkende tweeslag van wet en evangelie: terwijl de wet de zondige mens schuldig verklaart, spreekt het evangelie hem vrij. Ons onderzoek maakte duidelijk hoe vooral Bunyan opvallende invloed van Luther heeft ondergaan.⁴⁹

Vijanden en hun tactieken

In Luthers opvatting speelt de duivel een belangrijke rol, al heeft ook God de hand in de aanvechting van de gelovigen. Doorgaans is er een samenspel, waarbij de duivel de aanvechting hanteert om de christen van God af te trekken, terwijl God het geloof hierdoor wil verdiepen. Maar de relatie strekt verder, want Satans activiteit is ondergeschikt aan die van God, zodat de hemel ook in de aanvechting de regie voert over het leven van de gelovigen.⁵⁰

De wereld en het vlees treden op als Satans instrumenten. Luther verbindt het begrip 'wereld' met aanvechting ter linker- en ter rechterzijde. Wanneer de mens via aanvechtingen van links wordt geconfronteerd met ziekte of armoede, loopt hij het gevaar om in ongeduld, bitterheid of moedeloosheid terecht te komen. Komt

46 *W. A. Tr* 4, 490v.

47 A. de Reuver, 'Bedelen bij de Bron'. *Kohlbrugge's geloofsopvatting vergeleken met Reformatie en Nadere Reformatie*, Zoetermeer 1992, 334. Voor het belang van het thema in Luthers oeuvre zie men ook: H. Appel, *Anfechtung und Trost im Spätmittelalter und bei Luther*, Leipzig 1938; P. Bühler, *Die Anfechtung bei Martin Luther*, Zürich 1942; H. Beintker, *Die Überwindung der Anfechtung bei Luther*, Berlin 1954; H.A. Oberman, *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel*, Berlin 1982, 185-220; W. van 't Spijker, *Luther, belofte en ervaring*, Kampen 1983 (2^e, herziene editie, 2000), 222-233. Een meer recente studie op dit punt is: T. Reinhuber, *Kämpfender Glaube. Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von De Servo Arbitrio*, Berlin/New York 2000.

48 Zie hoofdstuk 1.

49 Zie hoofdstuk 7.

50 Zie hiervoor vooral: Bühler, *Anfechtung bei Martin Luther*, 210-223; Beintker, *Überwindung der Anfechtung bei Luther*, 93-105.

hij in aanraking met aanvechtingen zoals levensgeluk, eer en diverse begeerlijke objecten, dan staat hij bloot aan gebondenheid en hoogmoed. Het 'vlees', wijst niet zozeer op het menselijke lichaam of de zogenaamde 'vleselijke begeerten', maar staat voor de aardse bestaanswijze van de mens die wordt gekenmerkt door de zonde van zelfrechtvaardiging en vertrouwen op eigen activiteiten.⁵¹

Luther rangschikt bovengenoemde verleidingen als 'lage' aanvechtingen onder de 'hoge', geestelijke aanvechtingen die betrekking hebben op het geloofsvertrouwen, waarbij steeds de spanning tussen Gods belofte en de menselijke ervaring aan de orde is. Deze kunnen optreden wanneer in moeilijke levensomstandigheden de indruk ontstaat dat Gods liefdevolle zorg plaats heeft gemaakt voor zijn oordeel of wanneer schijnbaar tegenstrijdige Schriftwoorden God als de Verborgene (*deus absconditus*) presenteren. Hij treedt dan op 'onder de schijn van het tegendeel' (*sub specie contraria*), waardoor zijn openbaring niet beantwoordt of zelfs tegengesteld lijkt aan de gelovige verwachting. Hiermee verbonden is Luthers karakteristieke notie dat God via een *opus alienum*, de aanvechting, zijn *opus proprium*, het heil, voor de gelovige op het oog heeft.⁵²

Zonde - toorn - vertwijfeling

In Luthers oeuvre komen we vooral de 'hoge' aanvechtingen tegen die samenhangen met angst voor Gods toorn, onzekerheid over de eeuwige verkiezing, en vertwijfeling. Ze zijn van een andere orde als de verleidingen tot zonde, maar daarvan niet los te maken. In het vervolg verduidelijken we deze samenhang.

Doorgaans begint de neerwaartse spiraal met de satanische verleiding tot zonde, die volgens Luther aansluit bij de menselijke begeerten. Het paradijsgebeuren heeft daarin paradigmatische betekenis:

Hieraus folget, das der Teuffl, von anbegin ein lugner, auch allezeit mit lügen anfecht, wie er denn Adam und Eva mit lügen verführt. Nach der lügen bracht er sie in den tot, und baldt darnach macht er auch, das Cain sein bruder erschlug. Also gehet sein regiment. Wo er hin komt, do fecht ers mit lügen an und verführet die leutt, darnach feiret er nicht, er richt auch mort und aufruhr und ungehorsam an; zum dritten, wann er die leut in mordt und ungluck bracht hatt, so treibt er fort zuver zweifeln in solchen sunden, bis das sich endlich selbst erseufen, erhencken, erwurgen.⁵³

Het geeft aan dat de tegenstander in eerste instantie optreedt als een leugenaar die tot het verkeerde tracht te verleiden. De duivel stelt het kwaad niet als zonde voor en sluit aan bij corrupte menselijke begeerten. Dieper beschouwd betekent zondigen voor Luther dat de mens Gods woorden in de wind slaat. In de vleselijke bestaanswijze geeft de mens dan ook niet alleen toe aan interne sluimerende zondige

51 Bühler, *Anfechtung bei Martin Luther*, 3-4, 19-21, 34-39.

52 Beintker, *Überwindung der Anfechtung bei Luther*, 86-87; Bühler, *Anfechtung bei Martin Luther*, 215vv.

53 *W A Tr* 2, 1374; *W A Tr* 1, 1138: 'Tentatio est irritatio Diaboli seu improbi hominis ad peccandum'.

bewegingen of aan satanische suggesties, maar is hij vooral ongehoorzaam. Is de zonde eenmaal werkelijkheid geworden, dan komt de tegenstander in zijn ware gedaante tevoorschijn door het kwaad uit te vergroten en de dader in vertwijfeling te voeren. Hoewel de duivelse verleiding tot vertwijfeling veel sterker naar voren komt dan die tot zonde, begint het doorgaans met de laatstgenoemde verleiding.

Luther verbindt de satanische aanvechtingen, vaak toegespitst op de geestelijke vertwijfeling, soms met de menselijke predestinatieangst voor de eeuwige verwerping, al staat deze laatste in een breder kader en treedt vooral aan het licht als reactie op de toorn van God. In zijn *Disputatio pro Declaratione Virtutis Indulgentiarum* (*Disputatie met het oog op de kracht van de aflaten*) luidt de vijftiende stelling: 'Deze vrees en deze schrik (van de stervende, RWdK) zijn op zichzelf al voldoende - ik wil van andere dingen zwijgen - om pijn van het vagevuur te veroorzaken, omdat ze de schrik van de vertwijfeling dichtbij komen' (*Hic timor et horror satis est se solo (ut alia taceam) facere penam purgatorii, cum sit proximus desperationis horrore*).⁵⁴

Het volgende uitvoerige citaat uit de *Resolutiones Disputationum de Indulgentiarum Virtute* (*Verklaringen van de stellingen over de kracht van de aflaten*, 1518), geeft de verbanden in dramatische bewoordingen aan:

En ook ik ken een mens die verzekerd heeft dat hij deze straffen dikwijls heeft ondergaan; ze hebben weliswaar slechts zeer korte tijd geduurd, maar waren zo zwaar en hels dat geen tong hun geweld kan uitspreken noch pennenvaar die kan beschrijven, noch iemand die het zelf niet meegemaakt heeft kan geloven, zodat als ze hun hoogste graad bereiken of een half uur, ja slechts een tiende deel van een uur zouden aanhouden, hij totaal te gronde zou moeten gaan en al zijn botten tot as zouden moeten worden. Hier verschijnt God vreselijk toornig en met Hem de gehele schepping. Er is dan geen ontsnappen of troost, noch van binnen noch van buiten, maar alles wordt een aanklager (...). In een dergelijk moment (het is vreemd om te zeggen) kan de ziel niet geloven dat ze ooit verlost wordt, alleen dat ze de straf nog niet volledig ondervindt. Deze straf is echter eeuwig en de ziel kan ze niet voor tijdelijk houden; er blijft slechts het naakte verlangen naar hulp en een ellendig zuchten over, maar ze weet niet vanwaar ze hulp kan krijgen. (...). Doordat de ziel wordt beroerd vanwege de over haar heen golvende overstroming, voelt ze en drinkt ze niets in dan de eeuwige straf; deze blijft echter niet maar gaat haar voorbij. Als nu deze helse straf, dat betekent de ondraaglijke schrik waartegen geen troost beschikbaar is, de levenden ten deel valt, des te meer schijnt de straf voor de zielen in het vagevuur van deze aard te zijn, al blijft deze voortduren. En dit innerlijke vuur valt verreweg meer te vrezen dan het uiterlijke.⁵⁵

⁵⁴ *WA* 1, 234.

⁵⁵ Vertaling van *WA* 1, 557-558: 'Sed et ego novi hominem, qui has poenas saepius passum sese asseruit, brevissimo quidem temporis intervallo, sed tantas ac tam infernales, quantas nec lingua dicere nec calamus scribere nec inexpertus credere potest, ita ut, si perficerentur aut ad mediam horam durarent, immo ad horae decimam partem, funditus periret et ossa omnia in cinerem redigerentur. Hic deus apparet horribiliter iratus et cum eo pariter universa creatura. Tum nulla fuga, nulla consolatio, nec intus nec foris, sed omnium accusatio. (...) In hoc momento (mirabile dictu) non potest anima credere, sese posse unquam redimi, nisi quod sentit nondum completam poenam. Est tamen aeterna, neque potest eam temporalem existimare, solum relinquitur nudum desiderium auxilii et horrendus gemitus, sed nescit unde petat auxilium. (...) Ita anima....dum tangitur a tran-

De diepste aanvechting ligt voor Luther in de verlamme ervaring van Gods toorn, doordat Satan gebodsovertredingen aangrijpt om de zondaar te overtuigen van diens morele onwaardigheid waarop onherroepelijk een goddelijke straf volgt. Dramatische angst en vertwijfeling zijn het gevolg.

Het bovengenoemde citaat is van voor Luthers reformatische ontdekking, omdat Gods gerechtigheid sindsdien een bevrijdend karakter heeft. Toch vormt een dergelijke aanvechting ook later geen vreemd element, want concrete zonden zijn voor Satan aanleiding om via de veroordeling van de wet het zicht op Gods barmhartigheid te ontnemen.⁵⁶ In de geestelijke aanvechting draait het dus ten diepste om een verwrongen godsvoorstelling, waarbij de toornende God de Barmhartige heeft verdreven en de gelovige tot wanhoop voert.

Bij Luther ontdekken we niet alleen een relatie tussen Gods toorn en de door de wet onthulde menselijke zonde, maar ook een verbinding met de geestelijke verlaten en de predestinatie-angst. Wanneer een christen namelijk ervaart dat de genade hem heeft verlaten (*desertio gratiae*), wordt hij geconfronteerd met toorn en schrik, die kan uitlopen op de diepe aanvechting van vrees voor de eeuwige verwerping. Terwijl Luther de aanvechting van geestelijke verlaten nog tot uitzonderlijke perioden en tot een speciale categorie van de christenheid, de 'hoogste heiligen' (*summi ex sanctis*), beperkt, komt de predestinatie-angst regelmatig voor en wordt op dramatische manier verwoord:

Hoe heb je het met God? Is Hij je genegen of toorn Hij? Dit zijn hoge aanvechtingen. Hier gaat het niet om hebzucht of hoererij, maar om de eeuwige toorn of de eeuwige genade van God. Hier luidt het dan: 'Uit de diepten roep ik tot U, o HEERE.' Ik zit in de afgrond van de hel. Voor de wereld, tegen de haat, is er hulp; maar hier is geen heil, geen troost, geen remedie. En als de mens in deze gedachten zou blijven, zou hij vertwijfelen of zichzelf ophangen. Dit zijn de juiste knopen, niet van geld of goud - dat is slechts goochelkunst -, maar de helse gedachten, dat is: het gevoel van de toorn, waar de mens zich verworpen en voor eeuwig veroordeeld voelt. Zo vergaat het hem die over de predestinatie en de verkiezing piekert.⁵⁷

Bij deze gevaarlijkste geestelijke aanvechting is ten diepste het godsbeeld in het geding, omdat men het zicht op de genadige God heeft verloren en wordt verlamd door de vrees voor zijn eeuwige verwerping. Zo is de predestinatieangst een toespitsing van Gods toorn, terwijl de geestelijke verlaten de vrees voor het eeuwige oordeel oproept dan wel versterkt.

seunte inundatione aeterna, nihil sentit et bibit, nisi aeternam poenam, sed non manet, iterum enim transit. Igitur si viventibus contingit illa inferorum poena, id est intolerabilis ille pavor et inconsolabilis, multo magis animarum in purgatorio videtur talis esse poena, sed continua. Et hic est ignis ille internus multo atrocior quam externus'.

56 Zie bijvoorbeeld: *WA Tr* 3, 3108; *WA* 40, II, 346, 352; III, 343.

57 Vertaling van *WA* 40, III, 341: 'Quomodo habes cum deo? utrum favet, irascitur? Das sind hohen tentationes. Non de geiz, hureren, sed eternam iram dei vel gratiam, i.e. 'auf dem untersten er aus'. Ego sedeo inn abgrund der hellen; fur der welt, contra odium hilff. Ibi nulla salus, consolatio, remedium. Et si homo maneret in istis cogitationibus, desperaret vel seipsum suspenderet. Das sind die rechten knoten, nicht mit gelt et gold, sed tantum gauckelwerck. Sed infernalis cogitatio, i.e. sensus irae, ubi homo sentit se proiectum et condemnatum in eternum. Ut qui disputat de predestinatione et electione'.

De aanvechting van de predestinatieangst komt in Luthers omgang met de bijbel bijvoorbeeld naar voren in zijn uitleg van Johannes 6:44, waar Jezus zegt: 'Niemand kan tot Mij komen, tenzij dat de Vader die Mij gezonden heeft hem trekt'. Luther denkt hierbij aan de predestinatie en verwoordt de aanvankelijke schrik die deze bijbeltekst oproept.⁵⁸ Als het heil afhankelijk is van Gods trekkracht en dus van zijn eeuwige verkiezing, rijst de vraag of deze keuze een *pro me*-karakter heeft en leidt zij tot aanvechtingen over de echtheid van het geloof en de persoonlijke zondigheid. Het lijkt immers onmogelijk dat de heilige God een zondaar die niet volmaakt kan geloven tot zich trekt. De aanvechting over de predestinatie heeft hier zowel een spits naar de twijfelende mens als naar de verwerpende God. De gedachte dat God de eeuwige dood van zondaren wenst kan onder duivelse invloed tot haat tegen Hem leiden als de aangevochten gelovige niet meer weet of God de mens haat of liefheeft: 'Ich vergesse alles, was Christus und Gott sei; wan ich in diese gedancken kome, bin ich in denen anschlegen, das Gott ein boswicht sei'.⁵⁹

Luther spitst de satanische aanvechting tot spirituele wanhoop vooral toe op het levenseinde. Daarmee treedt hij in het spoor van de laatmiddeleeuwse sterf- en troostboeken uit de *ars moriendi*, al laat hij tegelijk zijn reformatorische, op Christus, de rechtvaardiging en het geloof gerichte troost sterk naar voren komen.⁶⁰ De duivel probeert het zicht op Gods barmhartigheid juist bij het levenseinde te verduisteren en de stervende door confrontatie met diens schuld en door uitvergroting van Gods eeuwige toorn tot geestelijke vertwijfeling te brengen.

Luther en de puriteinen stemmen overeen in hun presentatie van Satan als de primaire tegenstander van God en de gelovigen met een tweeledige tactiek. Als verleider stelt hij de zonde aantrekkelijk voor. Is het kwaad eenmaal werkelijkheid, dan probeert hij als aanklager de gelovige in geestelijke vertwijfeling te leiden door hem Gods toorn levensgroot voor ogen te stellen. Ten diepste betreft het hier een misleidende godsvoorstelling die de vergevende barmhartigheid van God laat schuilgaan achter zijn toorn, waardoor het moeilijk wordt om God van de duivel te onderscheiden. Als bij de geestelijke vertwijfeling nog de predestinatieangst wordt gevoegd, de vrees voor de eeuwige verwerping, bereikt de spirituele aanvechting haar ernstigste vorm. De puriteinse auteurs kennen aan de verleiding tot vertwijfeling en vrees voor het eeuwige oordeel eveneens groot gewicht toe. Luther en Bunyan geven beiden zowel op de weg naar hun persoonlijke geloofs-overgave als erna op dramatische wijze stem aan een diepe spirituele vertwijfeling alsmede een vrees voor de eeuwige verwerping. Deze crisiservaringen hebben ook invloed op hun omgang met de bijbel. We zagen de predestinatieangst in Luthers commentaar op Johannes 6:44, waarin hij vreest dat de door Jezus' genoemde trekkende kracht van de Vader geen *pro me*-karakter heeft. De goede uitleg van dit bijbelwoord wijst hem dan de weg. De vrees voor de verwerping viel ook bij Bunyans verstaan van de Schrift op, vooral in zijn autobiografie. Een andere uit-

58 *W A Tr* 1, 1208: 'Sententiae de praedestinatione (...) quae videntur nos terrere (...)'.
 59 *W A Tr* 2, 2654b; vgl. *W A* 24, 87, 10.

60 Appel, *Anfechtung und Trost im Spätmittelalter und bei Luther*, 105-135; A. Reinis, *Reforming the Art of Dying: The Ars Moriendi in the German Reformation (1519-1528)*, Aldershot 2007, 1-83.

leg van teksten uit de Hebreeënbrieff en de centrale betekenis van Johannes 6:37 geven hem geestelijke bevrijding. Luther vindt zijn geestelijke bevrijding vooral in de uitleg van de Galatenbrief waarmee hij sterke invloed op Bunyan uitoefende. Zo brengt hun aanvankelijke verstaan van Schriftwoorden geestelijke aanvechting en vrees teweeg, maar leidt een dieper verstaan tot verlossing. Opmerkelijk is eveneens hoezeer zowel Luther als Bunyan het bevrijdende rechtvaardigingsgeloof accentueren.

Weerstand

Bij de weerstand tegen Satan en zonde wijst Luther steevast op Christus. Zijn christologische concentratie kent verschillende momenten. Van primair belang is dat Christus de openbaring van Gods barmhartigheid is en daarom de enige hulp voor de aangevochten mens. Buiten Christus blijft God verborgen (*deus absconditus*), de 'naakte' God (*nudus deus*), die niet met de mens kan omgaan. Dit komt in de uitleg van de Galaten 1:3 naar voren:

Want zoals God in zijn natuur onmetelijk, onbegrijpelijk en oneindig is, zo is Hij voor de menselijke natuur ondraaglijk. Als je daarom zeker en zonder gevaar voor je geweten en je heil wilt zijn, houdt dan de speculatieve gedachte tegen en grijp God zoals de Heilige Schrift Hem leert begrijpen (...). Begin dan daar waar Hij zelf begonnen is, nl. in de schoot van de jonge vrouw, in de kribbe, aan de borsten van de moeder etc. Daarvoor wilde Hij immers zelf afdalen, geboren worden, onder de mensen wandelen, lijden, gekruisigd worden en sterven om op alle manieren onze ogen op zichzelf te richten en de ogen van ons hart op Hem te vestigen. Zo wilde hij ons opklimmen naar de hemel en onze speculatie over de Majesteit tegenhouden.⁶¹

Luther denkt bij Christus sterk aan diens menselijkheid, want juist in Christus' vernedering van kribbe en kruis komt Gods barmhartigheid dicht bij de nood en de schuld van het menselijke leven.

Daarnaast hecht Luther groot gewicht aan Christus' persoonlijke strijd met de duivel waarin Hij hem met het Woord heeft gepareerd. Hierin ligt een exemplarisch motief, want de gelovige dient Satans aanvallen net zo met bijbelwoorden tegemoet te treden, zoals een preek over de verzoeking in de woestijn (Mattheüs 4:1-11) uit 1524 verwoordt.⁶² Christus treedt voorts vooral naar voren als Verlosser, zoals zijn overwinning op zonde, duivel en dood aantonen. Daarom is het heilzaam om het geloof onophoudelijk op de Overwinnaar te richten. De genoemde

61 *WA* 40 I, 77-78: 'Nam Deus in sua natura, ut est immensurabilis, incomprehensibilis et infinitus, ita intolerabilis est humanae naturae. Quare si tutus esse et sine periculo conscientiae et salutis esse voles, prohibe istum sensum speculativum, et apprehende Deum, ut scriptura apprehendere docet (...). Ibi igitur incipe, ubi Ipse incepit, nempe in utero Virginis, In praesepi, In uberibus matris etc. In hoc enim Ipse descendit, natus, conversatus inter homines, passus, crucifixus, mortuus est, ut sese omnibus modis in oculos nostros coniceret et oculos cordis nostri in sese figuret, ut per hoc ascensum in coelum et speculationem Maiestatis prohiberet'.

62 *WA* 15, 452.

christologische concentratie is gerelateerd aan de rechtvaardiging. Steeds immers wordt de christen geconfronteerd met zijn persoonlijke zonden alsook met zijn onmacht om de tegenstander op eigen kracht te verslaan. Hier biedt Christus' principiële verlossing van zonde en Satan uitkomst. Het geloof is sterk existentieel, zoals zijn commentaar op de Galatenbrief voortdurend aangeeft:

En mocht de duivel met zijn grote onstuimigheid tegen de gelovige aanstormen om hem met de schrik van de hele wereld te overgieten, zo vat de gelovige echter midden in de verschrikkingen hoop en spreekt: 'Heer duivel, wil niet zo woeden maar matigt u, want er is Een die Christus wordt genoemd; in Hem geloof ik. Want Hij heeft de wet afgeschaft, de zonde veroemd, de dood vernietigd en de hel verwoest. Hij is, duivel, jouw duivel, want Hij heeft je gevangen genomen en overwonnen, zodat je mij en alle gelovigen niet verder kunt schaden.' Dit geloof kan de duivel niet overwinnen, maar hij wordt er zelf door overwonnen (...). Het is mijn zonde die ik in zijn wonden en zijn dood zie, Hij zegeviert in de opstanding over zonde, dood en duivel opdat ik gerechtigheid en eeuwig leven krijg.⁶³

De concentratie op Christus' verlossingswerk betekent tegelijk een gerichtheid op Woord en belofte. Tegen alle ervaring van schuld, toorn van God en doodsdreiging in dient de gelovige enkel op de heilsbeloften te vertrouwen.⁶⁴

De christologische toespitsing van de geestelijke strijd ligt ingebed in de trinitarische structuur van Gods werk. De betekenis van de Vader komt naar voren in de vaderlijke zorg voor en bescherming van zijn kinderen, maar ook in de elementen van de geschapen werkelijkheid die zwaarmoedigheid en vertwijfeling tegengaan, zoals eten, drinken, muziek, liefde en gezelschap. Gods Geest heeft onmisbare betekenis voor een doeltreffende afloop van het spirituele conflict doordat Hij de gelovige richt op het volbrachte werk van Christus en hem continu troost en sterkt.⁶⁵ Hiermee lijkt de verantwoordelijkheid voor de geestelijke strijd aan de gelovige zelf te worden ontnomen, maar dat zou een miskennis zijn van Luthers bedoeling. Onder de koepel van de genade heeft de christen een eigen verantwoordelijkheid. De samenhang tussen verantwoordelijkheid en genade wordt met name helder in het gebed, dat een doeltreffend middel vormt tegen satanische aanvechtingen maar tegelijk aangeeft dat de gelovige de strijd slechts goed kan voeren in afhankelijkheid van God.⁶⁶

Luther en de puriteinse auteurs wijzen op dezelfde middelen om geestelijke weerstand te bieden en richten zich op de samenhang van Christus, het Woord en

63 *WA* 40 I, 276, 546: 'Et ut maxime diabolus omni impetu suo in eum irruat et eum obruere velit terroribus totius mundi, tamen in mediis illis terroribus concipit spem et dicit: Domine diabole, noli sic saevire, sed moderate agito, Quia unus est qui vocatur Christus; In hunc Ego credo. Is legem abrogavit, peccatum damnavit, mortem abolevit, infernum destruxit Estque, diabole, tuus Diabolus; nam te captivavit et vinxit, ut mihi et omnibus creditibus in ipsum non possis amplius nocere. Hanc fidem diabolus non potest vincere, sed ipse per eam vincitur (...). In cuius vulneribus et morte video peccatum meum et in eius resurrectione victoriam peccati, mortis et Diaboli, item iusticiam et vitam meam'.

64 Bühler, *Anfechtung bei Martin Luther*, 110-120; Beintker, *Überwindung der Anfechtung bei Luther*, 115vv.

65 Voor de plaats van de Vader: *WA Tr* 1, 122, 141, 194, 461, 833; 2, 2387a; 3, 3298b; voor de Geest: *WA* 40, I, 344, 456; *WA Tr* 1, 832; 3, 3298b, 3852; 4, 4991.

66 *WA* 30 I, 17, 210; *WA Tr* 1, 518; 3, 3289a.

de belofte. Het Woord biedt het instrumentarium voor het weerstaan van de zonde alsook vele beloften van vergeving om in zonde gevallen gelovigen te bemoedigen. Daarbij is Christus' verlossingswerk fundamenteel. Hoewel de trinitarische geleding van het geestelijke leven de bewaring en de uiteindelijke overwinning van de christen garandeert, ligt er een zwaar accent op het appel tot strijd. Rond het gebed komt de roeping van de gelovige om in actieve afhankelijkheid van God te leven opvallend naar voren.

Conclusie

Luther analyseert de geloofsstrijd dus vooral als een gevecht tegen de spirituele wanhoop en stelt de troost van de rechtvaardiging door het geloof centraal. De puriteinse visie op de geestelijke strijd, vooral die van de door Luther beïnvloede Bunyan, vertoont daarmee grote overeenkomsten, maar er zijn ook enkele significante verschillen.

Meer dan Luther wijzen de puriteinse auteurs op de satanische verleiding tot zonde en benoemen zij concrete vormen van kwaad, zoals misstappen op seksueel en materieel gebied, eigendunk en minachting van de naaste. Bovendien geven ze stapsgewijs aan hoe de verleiding ingang vindt bij de gelovige door te analyseren hoe deze satanische intriges aansluiting vinden bij sluimerende zondige begeerten in de mens. Luther acht dergelijke 'lage' aanvechtingen echter minder gevaarlijk dan de 'hoge' aanvechtingen tot vertwijfeling. Hij benoemt meer algemene geestelijke zonden, zoals ongehoorzaamheid aan het Woord van God en hoogmoed, en komt er veel minder aan toe om duivelse verleidingen tot het kwaad in kaart te brengen.

Een eigen accent van Luther is dat hij de geestelijke vertwijfeling, toegespitst in de predestinatie-angst, verbindt met de duivelse verleiding om God los van zijn openbaring in Christus te presenteren als de Verborgene die verkiest en verwerpt. In reactie concentreert hij zich op het evangelie van de menselijke, vernederde Christus als de primaire en ultieme onthulling van Gods barmhartigheid. De puriteinse auteurs ontvouwen een minder sterke relatie tussen geestelijke wanhoop en predestinatievrees. Zij tekenen met name de angst voor Gods toekomstige verwerping en verbinden deze met de menselijke schuld. Minder dan Luther spitsen ze Gods barmhartigheid toe op zijn openbaring van de menselijke, vernederde Christus, en meer op de verlossende heilsbeloften van kruis en opstanding.

Als belangrijkste medicijn in de geestelijke strijd ziet Luther de rechtvaardiging van de goddeloze, die hij de kernnotie van het evangelie acht. Steeds wijst hij erop dat de mens, ook de gelovige, als zondaar uitsluitend voor God kan bestaan door Christus' verlossingswerk, waarbij de menselijkheid en de vernedering van Christus centraal staan. De samenhang tussen Woord en belofte is van groot belang. Met name Bunyan ziet in de geestelijke strijd de fundamentele betekenis van de rechtvaardiging eveneens als een belangrijk rust- en oriëntatiepunt voor de christenstrijder, maar de puriteinen geven ook verwijzingen naar geloofskennmerken, zoals berouw, geestelijk verlangen, gehoorzaamheid en diverse geestelijke

oefeningen, die schijnchristenen moeten onderscheiden van de ware gelovigen. Dit wijst erop dat de notie van de wedergeboorte bij de puriteinen sterker naar voren komt.

Terwijl Luther de rechtvaardiging in het middelpunt plaatst en christologie en pneumatologie nauw met elkaar verbindt, geven de puriteinse auteurs aan de pneumatologie een grotere zelfstandigheid in de geloofsstrijd. Hoewel ook zij Gods Geest nauw op het Woord, Christus en de rechtvaardiging betrekken, geven ze aan het spirituele leven meer specifieke aandacht via concrete aansporingen om zonde en duivel te bestrijden, bijvoorbeeld door het onderkennen van verleidingen in de eerste fase, door het ontvluchten van de 'occasions of sin' of door de analyse van de weg terug na begane misstappen. Diverse schrijvers meten de voortgang in de spirituele strijd af aan de ontwikkeling van een geestelijke habitus.

Ignatius van Loyola (1491-1556): de geestelijke strijd als deel van een oefenprogramma

We betrekken de stichter van de Jezuïetenorde, Ignatius van Loyola, in onze vergelijking omdat zijn invloed op diverse rooms-katholieke, contrareformato-
rische publicaties en vertalingen op Engelse bodem merkbaar is.⁶⁷ Daaronder valt de reeds genoemde publicatie van Persons, *The Christian Directory*.⁶⁸ Hoewel Persons' geschrift geen meditatieve verhandeling of oefening in Ignatiaanse zin biedt, is het betiteld als 'a full prose realization, the first in Europe, of the first week of *The Spiritual Exercises*',⁶⁹ met de bedoeling om een spiritueel gedisciplineerd leven te bevorderen. Eerder kwam ook al de door verschillende onderzoekers gesuggereerde jezuïtische invloed op de vroegpuriteinse beweging naar voren. Vanwege de indirecte relatie tussen Ignatius en de puriteinse traditie is het interessant om hem in onze vergelijking te betrekken.

Ignatius' bekendste geschrift, *Exercitia Spiritualia*, kreeg in 1522 zijn eerste vorm maar werd pas in 1548 na diverse herzieningen en aanvullingen gepubliceerd.⁷⁰ Door zijn *Exercitia* heeft Ignatius als geestelijk raadsman de eerste vertegenwoordigers van de Jezuïetenorde gevormd en een diepgaande en wijdverbreide invloed uitgeoefend.

67 Zie voor Ignatius en de Jezuïetenorde o.a.: G. Maron, *Ignatius von Loyola. Mystik, Theologie, Kirche*, Göttingen 2001; J.P. Donnelly, *Ignatius of Loyola: Founder of the Jesuits*, Harlow 2003; J.W. O' Malley, *The First Jesuits*, Cambridge 1993; R. P. Hsia, *The World of Catholic Renewal, 1540-1770*, Cambridge 1998 (second edition, 2005); 26-34, 127-159.

68 Zie hoofdstuk 1. De volledige titel luidt: Robert Persons S.J., *The Christian Directory (1582): The First Booke of the Christian Exercise, appertayning to Resolution*, ed. V. Houlston, Leiden/Boston 1998.

69 V. Houlston, 'Introduction', in: *The Christian Directory*, ed. idem, xxxiv.

70 Het hoofdwerk van Ignatius vormt onderdeel van de uit vier series bestaande *Monumenta Ignatiana*. Het is gepubliceerd in de tweede serie: *Exercitia Spiritualia S. Ignatii de Loyola et eorum Directoria*. De titel luidt: Sancti Ignatii de Loyola, *Exercitia Spiritualia: Textuum Antiquissimorum Nova Editio*, ed. C. de Dalmases, Romae 1969. Zie ook: Ignatius of Loyola, *The Spiritual Exercises and Selected Works*, ed. G.E. Ganss, S.J., New York/Mahwah 1991.

Exercitia Spiritualia

Ignatius' bekendste geschrift is geen verhandeling over het spirituele leven, maar eerder een handboek voor geestelijke oefeningen uit te voeren onder leiding van een raadsman. De *Exercitia Spiritualia* is een oefenboek, dat de geestelijke raadsman een leidraad biedt om de reitraitant, de persoon die zich ongeveer een maand afzonderd om in dagelijkse overdenkingen te ontdekken hoe God gediend kan worden, te begeleiden. Ignatius gaf de spirituele begeleiders de ruimte om eigen selecties te maken, de stof toe te passen op de diverse situaties van reitraitanten, en deze in onderlinge conversaties de revue te laten passeren.⁷¹

De *Exercitia* beoogt een structurele, spirituele oriëntatie op God, die gepaard gaat met het afzien van zelfgerichte motieven en prikkels. Om dit te bereiken dient de reitraitant een over vier weken verdeelde cyclus oefeningen te doorlopen. De eerste week is gevuld met oefeningen van de zogenaamde *via purgativa*, waarbij het gaat om de reiniging van de ziel op weg naar God. In dit kader komt niet alleen de zonde uitvoerig ter sprake, zowel in de mensheidsgeschiedenis als in het leven van de reitraitant, maar ook Gods barmhartigheid en de verschillende menselijke vermogens die hierop reageren: verstand, wil en emoties. De tweede week toont gelijkenis met de klassieke *via illuminativa* en biedt oefeningen ter navolging van Christus. Onderdelen van het leven van Christus staan centraal. De overdenking van Christus' aardse weg krijgt een vervolg in de derde week en spitst zich toe op zijn lijdensgang van het laatste avondmaal naar de hof van Gethsemané, van Kajafas naar Pilatus en van het kruis naar het graf. In de vierde week volgen contemplaties over de verschijningen van de Opgestane en de Hemelvaart, waarna het geschrift wordt afgesloten met afzonderlijke thema's, zoals verschillende gebedsmethoden, opnieuw een samenvatting van Christus' leven, dood en opstanding, regels voor het onderscheid der geesten en het geven van aalmoezen, notities over gewetensbezwaren, en regels voor een juiste houding ten opzichte van de kerk. De overdenkingen van de derde en vierde week zijn karakteristiek voor de *via contemplativa* en beogen een continue, intieme gemeenschap met God door concentratie op en identificatie met het werk van Christus.

Op deze manier wordt de reitraitant deelgenoot gemaakt van Gods heilsgeschiedenis, die loopt via schepping, zondeval van engelen en Adam, via het verlossingswerk van Christus naar de toekomstige verheerlijking. Voor een daadwerkelijke participatie in het heilsgebeuren dient de deelnemer zich actief en volledig in te zetten, waardoor een nieuwe levensoriëntatie vorm kan krijgen.

71 Ignatius of Loyola, *Spiritual Exercises and Selected Works*, ed. G.E. Ganss S.J., 50-51. In de uitgave van De Dalmases staan de drie belangrijke edities naast elkaar: een Spaanse autograaf (A), die Ignatius na zijn dood in 1556 achterliet; de eerste Latijnse vertaling uit 1534 (*versio prima*, P1), waarschijnlijk van de hand van de auteur; en een Latijnse vertaling uit 1548 (*versio vulgata*, V), gebaseerd op de autograaf. De meeste onderzoekers menen dat tekst A het meest nauwkeurig de gedachtegang van Ignatius weergeeft, hoewel de teksten P1 en V door hem werden gebruikt en hulpmiddelen vormen om tekst A bij onduidelijke passages te interpreteren. In de weergave hanteren we de *versio vulgata* als Latijnse vertaling, die door Ignatius zelf vanaf 1548 tot aan zijn dood in 1556 werd gebruikt.

Geestelijke strijd

Op enkele plaatsen in de *Exercitia* komen we de geestelijke strijd tegen, waarbij Satan zich ontpopt als de voornaamste tegenstander van de retraitant. Reeds in de inleiding op de vierwekelijkse cyclus van oefeningen komt hij ter sprake als de ‘vijand van onze menselijke natuur’ (*inimicus naturae humanae*) en wordt zijn activiteit getypeerd als ‘verleiding’ (*tentatio*) of ‘list’ (*astutia*). Deze verleiding komt op twee manieren naar voren. In de eerste week probeert Satan de retraitant op diens weg van de *Exercitia* tegen te houden via allerlei middelen, zoals ongemakken, schaamte en vrees om wereldse eer te krijgen, of hij tracht hem te verleiden tot het inkorten van de tijd voor contemplatie, meditatie en gebed. In de tweede week kan de leerling van de spirituele raadsman een satanische verleiding meemaken die zich presenteert onder de ‘schijn van het goede’ (*tentari sub specie boni*). Opmerkelijk is dat Ignatius deze list niet in de eerste week plaatst, wanneer de retraitant op de *via purgativa* zijn zonden overdenkt, maar pas als hij zich oriënteert op Christus.

Zowel bij Ignatius als bij de puriteinen stuiten we op een persoonlijke en innerlijke toespitsing van het spirituele leven en de geestelijke strijd daarbinnen. In de *Exercitia Spiritualia* leeft een opvallend sterk besef van persoonlijke zondigheid en een daarmee verweven hang naar zondereiniging. De satanische verleidingen in het geestelijke conflict krijgen een existentiële toepassing doordat ze via de gedachtewereld het leven van de retraitant binnenkomen. Dit is een overeenkomst met de puriteinse auteurs, bij wie de aspecten van zondekennis en duivelse infiltraties in de gedachtewereld eveneens sterk de aandacht krijgen.

Satan en de geestelijke strijd komen we vooral in de tweede week tegen. Wanneer Ignatius spreekt over het dienen van God, plaatst hij Christus tegenover Satan. De vijand, die wordt gelokaliseerd in Babylon en het bewind voert over ontelbare duivelen, heeft een bepaald levensprogramma:

Het derde punt. Overdenk wat hij tegen hen zegt: hoe hij hen aanspoort om strikken en boeien klaar te zetten; hoe zij mensen moeten verleiden om naar rijkdom te verlangen (zoals hij gewoonlijk doet, tenminste in de meeste gevallen), zodat zij gemakkelijker ijdele eer van de wereld krijgen en ten slotte: groeiende hoogmoed. Op deze wijze is de eerste stap rijkdom, de tweede eer en de derde is hoogmoed; van waaruit de vijand hen tot allerlei andere ondeugden verlokt.⁷²

Satan verleidt dus primair tot zonde, met name tot hoogmoed, wat in een soort cumulatief proces tot meer kwaad leidt. Diametraal daartegenover richt Christus’ onderwijs zich op geestelijke en materiële armoede en vooral op nederigheid.

72 *Exercitia Spiritualia*, 142: ‘3m attendere cuiusmodi concionem habeat ad ministros suos, quos instigat, ut correptis iniectionisque laqueis et catenis, homines primum trahant (quod fere contingit) ad cupiditatem divitiarum, unde postea facilius in mundani honoris ambitionem, ac demum in superbiae barathrum deturbari queant. Atque ita tres sunt praecipui tentationum gradus, in divitiis, honoribus et superbia fundati, ex quibus in alia vitiorum genera omnia praeceps fit decursus’.

De disciplinaire inslag van Ignatius' werk komen we tegen in de opwekking om goede nota te nemen van Satans listen en om ertegen gewapend te zijn door een continue gerichtheid op Christus te beoefenen:

Het derde voorspel. Het is vragen naar wat ik wens. Hier zal gevraagd moeten worden naar inzicht in de listen van de boosaardige leider en naar hulp om mezelf hiertegen te wapenen; en verder, naar inzicht in het oprechte leven van de hoogste en getrouwe Aanvoerder Christus, en naar genade om Hem na te volgen.⁷³

Kennelijk is de dagelijkse concentratie op Jezus' leven, die in de tweede week uitvoerig aan de orde komt, van primair belang. De navolging houdt in dat de reitruant Jezus' weg van kribbe naar kruis stapsgewijs overdenkt en diens spirituele deugden als de genoemde armoede en nederigheid in zijn leven gestalte geeft.

Een voorbeeld hiervan vinden we in de bespreking van Jezus' geboorte (Lukas 2), als Jozef en Maria de weg naar Bethlehem gaan:

Het derde punt. Dit is waarnemen en overdenken wat zij doen; bijvoorbeeld reizen en zwoegen, ten einde dat de Heer geboren zou worden in de grootste armoede; en dat hij na zo vele ontberingen van honger, dorst, hitte, kou, verwondingen en beleidingen zou sterven aan het kruis. En dat alles voor mij. Daarover zal ik nadenken en er geestelijke profijt uittrekken. (...) De derde manier om nederig te zijn is de meest perfecte en bestaat hierin: als ik de eerste en tweede manieren bezit en als de keuzes evenzeer de lof en de eer van God bevorderen, met het doel om Christus onze Heer beter na te volgen en hier en nu meer als Hem te zijn, verlang en kies ik armoede met Christus liever dan rijkdom; verachting met Christus liever dan eer. Verder nog: ik verlang dan om als een waardeloze dwaas beschouwd te worden voor Christus, die voor mij zo werd beschouwd, liever dan als een wijs of verstandig persoon in deze wereld.⁷⁴

Jezus' vernedering en armoede, die reeds naar voren komen in de ongemakken voor zijn ouders en zijn totale aardse weg kenmerken, vormen de inspiratiebron van de navolging als een vrijwillige keuze voor een soortgelijke levenshouding. Met de dagelijkse concentratie op Jezus' levensweg krijgen zowel de disciplinaire inslag van het spirituele leven als het exemplarische van Jezus' aardse weg grote nadruk.

73 *Exercitia Spiritualia*, 139: '3m ad gratiam petendam illud erit, ut poscamus exploratas habere fraudes mali ducis, invocata simul divina ope ad eas vitandas; veri autem optimique imperatoris Christi agnoscere mores ingenuos ac per gratiam imitari posse'.

74 *Exercitia Spiritualia*, 116, 167: '3m ex negotiorum, quae illic geruntur, inspectione, puta itineris, laborum et causarum, ob quas summus omnium Dominus in summa natus sit egestate, laturus quoque in hac vita cum perpetua paupertate labores, famem, sitim, aestum, frigus, opprobria, verbera et crucem tandem subiturus, idque mei causa: unde per singula studebo proventum aliquem spiritualem colligere. (...) 3us est modus humilitatis absolutissimae, ut priores duos iam adeptus, etiamsi nullo superaddito, laus Dei par foret, ad maiorem tamen imitationem Christi eligam potius cum eo paupere, spreto et illuso, pauperiem, contemptum et insipientiae titulum amplecti, quam opes, honores et sapientiae aestimationem'.

In de derde week komt vooral Jezus' lijden aan de orde. Ook hier krijgt het exemplarische aspect de nadruk, bijvoorbeeld in de bespreking van Jezus' weg van de paasmaaltijd naar de hof, de plaats van zijn geestelijke worsteling:

Het eerste voorspel is de geschiedenis. Hoe Christus onze Heer met zijn elf discipelen afdaalde van de berg Sion, waar de avondmaaltijd was gegeten, naar de vallei van Josafath (...). Het derde voorspel is vragen wat ik verlang. Hier is wat past voor het lijden: verdriet met Christus in verdriet; een gebroken geest met de zo gebroken Christus; tranen; en innerlijk lijden vanwege het grote lijden dat Christus voor mij verdroeg.⁷⁵

De retraitant dient Jezus' verdriet niet alleen te overdenken vanwege het plaatsvervangende karakter, maar vooral om bij zichzelf verdriet op te wekken vanwege de intensiteit van Jezus' lijdensweg.

Opmerkelijk is dat zowel Ignatius als de puriteinen een ruime plaats geven aan de verbeelding. Ignatius concentreert zich daarin op een uitgesponnen overdenking van Jezus' levens- en lijdensgang, terwijl de puriteinen de metafoor van de geestelijke strijd gedetailleerd uitwerken. De intentie van beiden is om via de verbeelding de retraitant of de lezer zo direct mogelijk aan te spreken en te motiveren tot geestelijke activiteiten.

Duivelse activiteiten alsook de noodzakelijke weerstand van de retraitant komen uitgebreider aan de orde in enkele regels die als een soort aanhangsel bij het geschrift zijn gevoegd. De vijand tracht retraitanten bij wie geen daadwerkelijke zuivering van zonden plaatsvindt op de *via purgativa* verder in het kwaad te verstrikken via de presentatie van diverse geneugten. Gods Geest prikkelt deze categorie echter met wroeging over haar zonde. Bij deelnemers die de zuivering van zonde daadwerkelijk gestalte geven tracht de duivel de voortgang van het spirituele leven te belemmeren door hun geestelijke angst en somberheid te bevorderen. Nu juist verbindt Ignatius de goede Geest, die de retraitant stimuleert om de ingeslagen weg te vervolgen, met momenten van spirituele troost (*spiritualis consolatio*), wanneer de ziel rust in God ervaart door een toename van geloof, hoop en liefde, terwijl hij de kwade geest relateert aan momenten van geestelijke troosteloosheid, als de ziel zich door gebrek aan geloof en liefde juist van de hemel gescheiden voelt. Vervolgens gaat Ignatius uitsluitend in op de periode van geestelijke troosteloosheid, geeft aan wat hiervan de oorzaken zijn, hoe de retraitant dient te reageren en via welke weg hij opnieuw troost ontvangt. Daarbij dient de retraitant door middel van gebed, meditatie, zelfonderzoek en boetedoening tegen deze spirituele gesteldheid en tegen de boze geest in te gaan. Geestelijke troosteloosheid werpt de mens niet op zichzelf terug, maar leert hem juist dat hij voor toenemende geestelijke toewijding op Gods genade is aangewezen.

75 *Exercitia Spiritualia*, 201, 203: 'Praeludium primum est iuxta historiam: quomodo Iesus Christus, una cum undecim suis apostolis, descendit ex monte Syon, ubi fuerant caenati; et transiens per vallem Iosaphat; (...). 3m pro voti consecutione, poscere maerorem, planctum, anxietatem, et caeteras id genus paenas interiores, ut Christo patienti pro me-compatiar'.

Niettemin krijgt de verantwoordelijkheid van de retraitant in de *Exercitia* een zwaar accent.⁷⁶

Ignatius acht een sterke en consequente weerstand tegen duivelse suggesties het beste middel om de primaire vijand te bestrijden en verduidelijkt dit door hem te vergelijken met respectievelijk een vrouw, een valse minnaar en een militaire opperbevelhebber. Zoals een vrouw overredingskracht gebruikt wanneer een man zich aarzelend opstelt, maar zich uit de voeten maakt als haar mannelijke gesprekspartner sterk overkomt, zo kan de duivel niet op tegen een compromisloze geloofsreactie. Een valse minnaar verbergt zijn misleidende woorden graag en slaagt niet in zijn opzet wanneer zijn intenties openbaar worden. Satan overwint evenmin als zijn verborgen en listige tactieken door de retraitant aan zijn spirituele raadsman worden verteld. Een militaire opperbevelhebber bestudeert de zwakke kanten van het vijandelijke leger om juist daar aan te vallen. Deze vergelijking geeft aan dat de vijand zijn verleidingen op de kwetsbare kant van de geestelijke mens zal richten.⁷⁷

Bij de noodzakelijke geestelijke weerstand van de retraitant blijkt dat Ignatius de geestelijke strijd plaatst binnen het disciplinaire kader van een spiritueel oefenprogramma. Daarin komen we een opsomming tegen van satanische verleidingen en even zovele praktisch-spirituele raadgevingen om deze te weerstaan, waarbij de verantwoordelijkheid van de retraitant een zwaar gewicht krijgt. We signaleerden het disciplinaire accent ook al in Ignatius' omgang met de bijbel, waarbij een structurele concentratie op de aardse weg van Jezus in armoede, nederigheid en lijden centraal staan en Jezus' exemplarische betekenis zwaar wordt aangezet. Ook de puriteinse ordening van de satanische verleidingen en hun concrete praktische adviezen met een aanzienlijk accent op de roeping van de gelovige, verraden een disciplinaire inslag, zij het meer informeel. Zoals aan het begin van deze paragraaf aangegeven, dient met name bij dit punt rekening te worden gehouden met contrareformatorische, jezuïtische invloed op de puriteinse spiritualiteit. In de puriteinse omgang met een regelmatig terugkerende bijbelpassage als Mattheüs 4:1-11 blijkt ook een aanzienlijk gewicht te worden toegekend aan Christus' exemplarische betekenis voor de geestelijke strijd.

De regels van de tweede week verduidelijken het belang van deze fase in de geestelijke strijd. Opnieuw staan God en Satan hier diametraal tegenover elkaar. Terwijl God en de engelen geestelijk geluk nastreven via de verwijdering van de duivelse onrust en droefheid, poogt Satan via bedrieglijke methoden de geestelijke troost juist te verstoren. De eerder genoemde typering van Satans handelen als 'onder de schijn van het goede' krijgt meer reliëf:

Het is karakteristiek voor de boze engel, die de verschijning van een engel van het licht aanneemt, om binnen te komen door met de vrome ziel op te trekken en vervolgens eruit te gaan via zijn eigen weg, met succes voor zichzelf. Dat is: hij brengt goede en heilige gedachten in, die aantrekkelijk zijn voor een dergelijk oprecht

⁷⁶ *Exercitia Spiritualia*, 313-322.

⁷⁷ *Exercitia Spiritualia*, 323-327.

persoon en zoekt vervolgens stap voor stap zijn eigen weg te gaan door de ziel te verlokken tot zijn eigen verborgen listen en boze intenties.⁷⁸

Evenals God kan de vijand dus goede gedachten in de menselijke ziel brengen, maar met deze bedrieglijke tactiek tracht hij de gelovige geestelijk onrustig te maken. Hoe Ignatius zich deze duivelse tactiek concreet voorstelt, wordt niet helemaal duidelijk. In elk geval vindt hij het belangrijk dat de retraitant zijn gedachtewereld nauwkeurig in de gaten houdt en hierin de activiteiten van beide engelen onderscheidt. Gods werk komt aan het licht als gedachten niet alleen een zuiver begin hebben maar ook in het vervolg naar het goede tenderen. Treedt er echter een verstoring van de zielenrust op, dan wordt Satans werk zichtbaar en dient de gelovige na te gaan hoe de aanvankelijk goede gedachten konden ombuigen in een verkeerde richting. Op deze wijze wapent hij zich met ervaringskennis voor toekomstige duivelse intriges.⁷⁹

De 'kwade engel' kan echter ook een andere methode hanteren. Als de 'goede engel' de ziel bij spirituele vooruitgang zacht benadert, zoals een druppel water in een spons terechtkomt, werkt Satans aanrakingsmethode juist krachtig, zoals wanneer dezelfde waterdruppel nu op een steen valt. Bij geestelijke neergang hanteren beide geesten de omgekeerde methode. Voor Ignatius geeft dit aan dat zowel Gods Geest als Satan zacht en geruisloos opereren ten aanzien van een ziel die vatbaar is voor hun ingevingen, terwijl ze hoorbaarder en krachtiger optreden wanneer ze op geestelijk verzet stuiten.⁸⁰

Gewetensbezwaren

Ignatius heeft aparte aandacht ingeruimd voor satanische activiteiten bij gewetensbezwaren (*scrupulus*), die hij niet opvat als puur menselijke overwegingen die iets onschuldigs voor zonde aanzien, maar als spirituele verwarring die wordt veroorzaakt door externe, duivelse gedachten. De verwarring ontstaat doordat het oordeel van de retraitant dat hij niet gezondigd heeft in botsing komt met de duivelse suggestie dat van zonde wel degelijk sprake is. Hoewel Ignatius niet aangeeft wat de satanische verzoeking bedoelt, valt opnieuw aan geestelijke vertwijfeling te denken. Opmerkelijk genoeg ontdekt Ignatius in het genoemde gewetensbezwaar een zeker nut, omdat de botsing tussen het oordeel van de gelovige en dat van Satan een zuiveringsproces van de ziel in gang kan zetten waarmee elke schijn van kwaad wordt voorkomen.

78 *Exercitia Spiritualia*, 332: '4a. Id moris est spiritui maligno, ut in lucis angelum transfigurans sese, cognitis piis animae votis primum obsecundet, mox inde ad perversa sua desideria illam alliciat. Simulat etenim ab initio bonas sanctasque hominis cogitationes sequi et fovere; at deinde in occultas fallaciarum suarum pedicas paulatim tractum illaqueat'.

79 *Exercitia Spiritualia*, 332-334.

80 *Exercitia Spiritualia*, 335.

De vijand neemt nauwlettend in aanmerking of iemand een los of een teer geweten heeft. Indien het een geweten teer is, spant de vijand zich nog sterker in om het teer-tot-in-het-extreme te maken, met de bedoeling het meer te verontrusten en ten slotte tegen te werken; (...). Maar als een persoon een los geweten heeft, is de vijand bezig om het nog losser te maken.⁸¹

Op deze wijze presenteert Ignatius de duivelse verleidingen evenals de puriteinen als tweeledig. Enerzijds verleidt de duivel tot zonde. Met de typering ‘onder de schijn van het goede’ wijst Ignatius op de verderfelijke intentie onder de aantrekkelijke duivelse suggesties. Ook de puriteinen kennen de bedrieglijke insteek van satanische verleidingen. Anderzijds kennen zowel de *Exercitia Spiritualia* als de puriteinse geschriften een duivelse verleiding tot geestelijke somberheid en verwijfeling. Bij Ignatius uit zich dit in een extreem doorgevoerde gewetensnauwgezetheid, die niet alleen tot een steeds verfijndere zondekennis leidt maar ook zonden signaleert waar niet van zonde sprake is. In puriteinse geschriften vormt de satanische uitvergroting van de zonde een vergelijkbaar element, al wordt de spirituele wanhoop daar hoofdzakelijk veroorzaakt door de uitvergroting van Gods toorn over het kwaad en de verduistering van zijn barmhartigheid.

In het laatste gedeelte van de *Exercitia Spiritualia* blijkt de verantwoordelijkheid van de gelovige mede gebaseerd op zijn vrije wil. Ignatius heeft dit al eerder aangegeven, maar aan het eind benadrukt hij nog eens dat men niet zo over de

81 *Exercitia Spiritualia*, 349: 'Callide observare solet inimicus, qualisnam sit animae cuiusvis conscientia, crassiorne an delicatior; et si quam invenit delicatam, multo quoque delicatorem efficere nititur, et in extremum quandam redigere anxietatis gradum; (...). Crassam e diverso animam seu conscientiam reddere crassiorem studet (...)'.

genade behoort te spreken dat de vrijheid van de menselijke wil in het gedrang komt en goede werken als nutteloos of waardeloos worden beschouwd.⁸²

Conclusie

Zowel Ignatius als de puriteinen presenteren de geestelijke strijd in het kader van een spiritueel oefenprogramma om ingewijde retraitanten of toegewijde lezers met een rangschikking van satanische listen en een analyse van de geestelijke weerstand toe te rusten voor de geestelijke strijd. Daarbij spelen de verbeelding, een disciplinaire inslag en de exemplarische betekenis van Christus alle een rol. We constateren echter ook verschillen.

Als een oefenboek dat men zich via meditatie en contemplatie moet toe-eigenen functioneert de *Exercitia Spiritualia* in de context van de spirituele training van een kleine categorie afgezonderde gelovigen, de zogenaamde retraitanten, die later zelf als geestelijke raads mannen kunnen optreden. Zodoende richt Ignatius' geschrift zich op ingewijden. Hoewel ook de puriteinse werken over het spirituele conflict worden verstaan door een publiek dat dezelfde spirituele werkelijkheid kent, hebben ze niet enkel een geestelijk geselecteerd lezerspubliek op het oog, maar richten zij zich op een breed geletterd publiek van geïnteresseerde protestanten.

In hun gebruik van de verbeelding leggen Ignatius en de puriteinen een verschillend accent. Ignatius spitst de verbeelding toe op Jezus' levens- en lijdensgang om de gelijkvormigheid aan Hem in christelijke deugden als armoede en nederigheid bij de retraitant te stimuleren. De verbeelding van Jezus' exemplarische betekenis dient de opwekking tot een gedisciplineerd, voorbeeldig spiritueel leven. Bij de puriteinse auteurs staat de verbeelding eveneens in verbinding met geestelijke opwekking, te weten de mobilisatie tot de actuele geestelijke strijd, maar beoogt tegelijk de bemoediging van met name aangevochten gelovigen door de uitkomst van de geestelijke strijd te funderen in de activiteit van de drie-enige God.

Bij Ignatius staat de existentiële concentratie op Jezus' levens- en lijdensgang centraal. Hoewel de weg van de retraitant in het kader staat van de heilshistorische verlossing door Christus, krijgt het exemplarische motief in de cyclus het zwaarste gewicht: de concentratie op Christus langs de *via illuminativa* spitst zich vooral toe op de navolging via de ontwikkeling van christelijke deugden. Deze exemplarische betekenis van Christus regardeert eveneens de geestelijke strijd. Bij de puriteinse auteurs komt Christus' voorbeeldfunctie met name in de woestijnverzoeking door Satan sterk naar voren, maar de concentratie op het kruis, met name op het zondedodende aspect ervan, neemt vooral bij Owen een overheersende plaats. De stervende Christus vormt de krachtbron voor de strijd tegen het interne kwaad. Alle puriteinse auteurs presenteren Christus echter vooral als Verlosser. Zijn voorlopige overwinning in de woestijn en zijn heilshistorische triomf in kruis en opstanding bepalen fundamenteel de uitkomst van de strijd.

82 *Exercitia Spiritualia*, 369: 'Neque itidem praedicandae et inculcandae gratiae Dei usque adeo insistendum fuerit, ut serpere inde possit auditorum animis letalis error, negata liberi arbitrii nostri facultate'.

Hoewel Ignatius en de puriteinse auteurs de verantwoordelijkheid van de gelovige in het spirituele conflict een ruime plaats geven, is hun theologisch-spirituele onderbouwing ervan verschillend. Ignatius verbindt de positie van de gelovige met diens vrije wil en het vermogen om goede werken te verrichten, waarin de rooms-katholieke positie doorklinkt. De puriteinse auteurs maken vanuit hun orthodox-gereformeerde invalshoek voortdurend duidelijk dat de roeping en actieve inzet van de gelovige om het geloofsleven gestalte te geven volledig stoelen op Gods genade.

Beza (1519-1605): geestelijke strijd en zekerheid

Een tweetal redenen heeft onze keuze bepaald voor Theodore Beza, Calvijns opvolger te Genève en een belangrijke vertegenwoordiger van de postreformatorische ontwikkeling in de richting van de Gereformeerde Orthodoxie.⁸³ Ten eerste heeft ons onderzoek aangegeven dat de puriteinse beweging op theologisch terrein: in de godsleer, de verbondsleer, en in de centrale plaats van de *ordo salutis* aanzienlijke invloed van continentale postreformatorische gereformeerde auteurs heeft ondergaan, onder wie Beza.⁸⁴ Ten tweede komen we bij de pastorale kant van Beza's theologie, die we vooral in zijn bijbeluitleg, homiletische geschriften en gebeden aantreffen, opvallend vaak de notie van de geestelijke strijd tegen. Aangezien vanaf het laatste kwart van de zestiende eeuw niet alleen zijn systematisch-theologische werken in het Engels werden vertaald, maar ook zijn pastorale geschriften,⁸⁵ kunnen Beza's opvattingen over de geestelijke strijd invloed hebben uitgeoefend op puriteinse geschriften hierover.

Eerder onderzoek heeft vooral Beza's opvatting over de predestinatie geanalyseerd en daarin gewezen op de discontinuïteit met Calvijn. Door deze locus als uitgangspunt te nemen, werd Beza verantwoordelijk gesteld voor de overheersing van de predestinatie in de gereformeerde traditie. Een recente trend in het onderzoek vindt deze voorstelling van zaken echter eenzijdig. Beza's rol in de ontwikkeling naar de Gereformeerde Orthodoxie was niet enkel die van een systematisch theoloog, maar ook die van onderwijzer, exegeet en verdediger van het geloof.⁸⁶ Bovendien heeft men de pastorale kant van zijn theologie verwaarloosd. Juist het onderzoek naar de pastorale Beza maakt bovendien duidelijk dat theologische noties als Gods soevereiniteit en voorzienigheid in een specifieke context staan.⁸⁷

83 Voor Beza's theologie en verhouding tot de Gereformeerde Orthodoxie: R.A. Muller, 'Theodore Beza (1519-1605)', in: Lindberg (ed.), *Reformation Theologians*, 213-224; C. van Sliedregt, *Calvijns opvolger Theodorus Beza. Zijn verkiezingsleer en zijn belijdenis van de drieënige God*, Leiden 1996; J. Mallinson, *Faith, Reason, and Revelation in Theodore Beza (1519-1605)*, Oxford 2003. Voor de theologiehistorische plaats en betekenis van de Gereformeerde Orthodoxie vooral: R.A. Muller, *After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition*, Oxford 2003, passim; *Post-Reformation Reformed Dogmatics I*, Grand Rapids 2003, 27vv.

84 Zie hoofdstukken 1 en 2 (Perkins).

85 Zie hoofdstuk 1, noot 67.

86 Muller schetst de verschillende posities in het onderzoek ('Theodore Beza', 220).

87 S.D. Wright, *Our Sovereign Refuge: The Pastoral Theology of Theodore Beza*, Milton Keynes/Waynesboro 2004.

Satan en strijd in breed perspectief

Beza's context brengt ons bij zijn onstuimige levensomstandigheden. De oppositie van de rooms-katholieke hertog van Savoy en zijn belegeringen van Genève veroorzaakten politieke instabiliteit, terwijl in de jaren zestig een pestepidemie diepe sporen in de stad trok. In Frankrijk, waar Beza de voortgang van de protestantse zaak sterk bevorderde, werd het protestantisme na de moord op vele hugenoten in 1572 beslissend teruggedrongen. Op kerkelijk-theologisch terrein kwam Beza in aanraking met rooms-katholieke polemieken alsmede met Lutherse oppositie.⁸⁸

Beza interpreteerde de rooms-katholieke aanvallen op de protestantse religie in haar politieke en theologische context als satanische oppositie tegen Gods zaak. Door de eeuwen heen had Satan zich op de vernietiging van de bijbelse waarheid gericht en zich primair tegen de kerk als draagster van de waarheid gekeerd, mensen van de bijbel naar allerlei menselijke tradities weggezogen en dwaalleer in de kerk laten opkomen. De geestelijke strijd bleef daarom niet beperkt tot de controverse tussen rooms-katholieken en protestanten maar werd ook zichtbaar in het geding om de waarheid in protestantse kring. Buiten de kerk betrof de geestelijke strijd de duivelse invloed die in maatschappelijke bewegingen of overheidsbeslissingen naar voren kwam.⁸⁹

In zijn pastorale context beschouwt Beza Gods soevereiniteit als hoofdbron van bemoediging en troost in de strijd tegen Satan. Eerder onderzoek heeft deze eigenschap van God vooral in Beza's systematisch-theologische geschriften geanalyseerd en geconcludeerd dat hij in vergelijking met de reformatoren een abstracte en speculatieve visie op Gods soevereiniteit bezat. Brengen we Beza's pastorale context en intentie echter in beeld, dan krijgt Gods soevereiniteit veel meer een functionele spits: zij staat ten dienste van de vervulling van Gods beloften voor kerk en gelovigen tegenover duivelse activiteiten en bevordert dus de zekerheid en blijdschap van het geloof. Uiteindelijk moet de tegenstander het onderspit delven.⁹⁰

De eigenschap 'soevereiniteit' verbindt Beza met Gods predestinatie en providentie. De pastorale focus van die laatste komt naar voren in het geschrift: *Jobus, partim Commentariis partim Paraphrasi illustratus* (1589), dat verscheen na een gevaarlijke belegering van Genève. De politieke en geestelijke strijd van de voorafgaande tijd wordt geplaatst in het perspectief van de strijd tussen God en Satan in het bijbelboek Job. Beza ontdekt hierin twee lijnen van de geestelijke strijd. De duivel tracht het geloof van vromen te ondermijnen door in moeilijke tijden Gods goedheid in twijfel te trekken, maar staat onder Gods voorzienigheid, waardoor hij slechts kan opereren binnen de hem toebedeelde ruimte. Dit laatste troost de

88 Zie voor deze aspecten van Beza's context: P.F. Geisendorf, *Théodore de Bèze*, Genève 1949, 283-284, 306-309; E.W. Monter, *Calvin's Geneva*, New York 1967; S.M. Manetsch, *Theodore Beza and the Quest for Peace in France, 1572-1598*, Leiden/Boston 2000, 52, 116-120, 132-134, 310-320; A. Dufour, *Théodore de Bèze. Poète et Théologien*, Genève 2006, 61vv.

89 Deze visie komt o.a. naar voren in Beza's biografie van Calvin, *La Vie de Calvin* (1564), en zijn *Histoire Ecclésiastique des Églises Réformées au Royaume de France* (1580).

90 Wright, *Our Sovereign Refuge*, 25-27, 30-34.

aangevochten gelovigen, omdat God ondanks het schijnbare tegendeel blijkbaar voor de zijnen zorgt en de vijand op de gezette tijd zal verslaan.⁹¹

Satan en strijd in persoonlijk perspectief

In Beza's visie is de predestinatie een verbijzondering van de voorzienigheid: zoals God soeverein is in de leiding van de kerk en de levensomstandigheden, zo is Hij dat ook in de persoonlijke redding van de gelovigen. Op deze manier bedoelt de predestinatie, als de diepste grond van hun redding uit de verlorenheid en van hun uiteindelijke verlossing, de troost van gelovigen, kort gezegd: hun heilszekerheid.⁹²

In Beza's bespreking van de zekerheid van het heil stuiten we regelmatig op de notie van de geestelijke strijd. Omdat Satan en zijn medestanders uit zijn op de ondergang van de gelovigen, heeft de persoonlijke zekerheid groot gewicht. Het verband tussen heilszekerheid en de aanwezigheid van geestelijke vijanden komt bij Beza naar voren in zijn *Tabula Praedestinationis* (1555), *Confession de la Foy Chrestienne* (1559), *Chrestiennes Méditations* (1582), *Sermons sur les Trois Premiers Chapitres du Cantique des Cantiques* (1586) en *Maister Beza's Houshold Prayers* (1603).

In zijn polemische *Tabula Praedestinationis*, die Calvijns predestinatieleer verdedigt,⁹³ stelt Beza in het slothoofdstuk dat de lezers zekerheid van hun predestinatie nodig hebben tegen satanische aanvallen (*contra totas oppugnationes diaboli*).⁹⁴ Satans oppositie richt zich tegen een helder zicht op het persoonlijke heilsaandeel en bedoelt de geestelijke vertwijfeling van de gelovige. De heilszekerheid ligt in het verlossingswerk van Christus (*ordo essendi*), maar is kenbaar via de uiterlijke kenmerken van het christenleven en het interne getuigenis van de Geest (*ordo cognoscendi*). Vanuit deze zekerheid dient de gelovige met een hemelse wapenrusting tegen de duivelse aanvallen te strijden.

In Beza's samenvattende *Confession de la Foy Chrestienne* stuiten we op de persoonlijke geestelijke strijd.⁹⁵ Hoofdstuk 4, over de persoon en het werk van Gods Geest, wijst op de noodzaak van geestelijke zekerheid tegen satanische aanvallen.

91 *Jobus*, ad. 1.6, 1, 21. De interpretatie dat Gods soevereiniteit alle gebeurtenissen van het leven en de totale gang van de historie beheerst, - dit in relatie tot de confrontatie met Satan - treffen we ook in andere geschriften aan, zoals: *Psalmorum Davidis et Aliorum Prophetarum* (1566), ad. Psalmum 57, 73, 94, 107, 137; *Histoire Ecclésiastique*, frontispice; *Chrestiennes Méditations* (1582), sur Psaulm 32:7; *Ecclesiastes* (1588), ad. Eccl. 3, 14; 5,8; 8, 17.

92 Wright, *Our Sovereign Refuge*, 187-216.

93 De volledige titel luidt: *Summa Totius Christianismi, sive Descriptio et Distributio Causarum Salutis Electorum et Exitii Reprobatorum, ex Sacris Literis collecta*, Genève 1555; zie hiervoor ook: *Tractationes Theologicae* I, Genève 1570-1582, 170-205. Voor een overzicht van de betekenis en interpretatie van de *Tabula* zie men: R.A. Muller, 'The Use and Abuse of a Document: Beza's *Tabula predestinationis*, the Bolsec Controversy, and the Origins of Reformed Orthodoxy', in: C.R. Trueman, R.S. Clark (eds.), *Protestant Scholasticism: Essays in Reassessment*, Carlisle 1999, 33-62.

94 *Tabula* VIII, 1-2.

95 De volledige titel luidt: *Confession de la Foy Chrestienne, contenant la Confirmation d' icelle et la Refutation des Superstitious Contraires*, Geneve 1559; citaten uit: 'La Confession de Foi du Chretien', ed. M. Réveillaud, *La Revue Réformée* 6, (1955), 1-180.

Artikel 10 verduidelijkt waartegen deze oppositie is gericht: ‘Le remède que la foi trouve en Jésus-Christ seul contre le premier assaut de la première tentation: la multitude de nos péchés’.⁹⁶ De verleiding tot spirituele wanhoop is uiterst gevaarlijk omdat Satan suggereert dat zijn grote schuld de christen buiten het heil plaatst en de rechtvaardige God het kwaad straft. Ten diepste is hier opnieuw de godsvoorstelling in het geding.

Zowel Beza als de puriteinse auteurs schenken aanzienlijke aandacht aan de satanische verleiding tot geestelijke twijfel en wanhoop. De duivel vergroot begane zonden uit en verduistert het zicht op de genade, waarbij het ten diepste draait om de godsvoorstelling: Gods barmhartigheid ten aanzien van de zondaar wordt in de schaduw gesteld bij zijn toorn over het kwaad. Deze satanische aanvechting richt zich met name op een categorie gelovigen die moeite heeft met de geloofs-zekerheid en vatbaar is voor de verleiding tot geestelijke wanhoop. Puriteinse auteurs noemen deze gelovigen ‘weak christians’.

Beza ontkent niet dat Gods rechtvaardigheid straf is voor de zonde, maar wijst zowel op Gods oneindige barmhartigheid als op de volledige genoegdoening van Christus’ kruisdood die Satans aanklachten ontcrachten. Gods karakter als de barmhartige Vader van zijn kinderen komt naar voren in het spirituele geschrift *Chrestiennes Méditations* aan de hand van Psalm 6:2: ‘Et qui le fait si hardi? ta bonté, ta pitié, ta compassion, d’autant plus grande qu’elle s’estend sur les indignes, et abonde là où il y a plus de péché’.⁹⁷

Deze vaderlijke barmhartigheid wordt nauw verbonden met het verlossingswerk van Christus, de primaire grond der heilszekerheid, zoals Beza’s overdenking van Psalm 143:12 laat zien:

Satan t’estonne-il? il l’a vaincu pour toy. La corruption de ta nature t’estonne-elle? Le fils de Dieu se faisant homme l’a plainement sanctifiée pour toy. Tes pechez qui sont fruits de ceste corruption, t’espouvantent-ils? il les a portez tous sur le bois, et a payé à ton acquit: qui plus est, sa justice est tienne, puisque luy-mesmes est tien. Crains-tu les hommes puisque Dieu est pour toy? La mort te fait-elle peur? elle est vaincue, et tournée en entrée de vie. Voilà donc tous tes ennemis dissipez: voilà bas tous ceux qui t’affligeoyent dedans et dehors, puisque le Seigneur t’advoue pour un de ses serviteurs et domestiques.⁹⁸

We treffen Christus als het fundament voor de geestelijke zekerheid ook aan in Beza’s preken over Hooglied 1-3, waar hij in de lijn van de traditionele Hooglied-exegese de omgang van bruid en bruidegom spiritueel toepast op de geloofsrelatie tussen de gelovigen en Christus en daarbij regelmatig aangeeft dat Satan zijn claim heeft verloren op hen die met Christus zijn verbonden.⁹⁹ Dit is bijvoorbeeld

96 *Confession de Foi du Chretien*, 33vv.

97 Théodore de Bèze, *Chrestiennes Méditations*, ed. M. Richter, Genève 1964 (oorspr. Genève 1582), 54.

98 *Chrestiennes Méditations*, 95.

99 Zie voor Beza’s uitleg van het Hooglied o.a. I. Boot, *De Allegorische Uitlegging van het Hooglied voornamelijk in Nederland*, Woerden 1971, 112-127. Volgens Boot staat Beza meer in de lijn van de Hoogliedinterpretatie van de Engelse benedictijn Beda Venerabilis (c. 673-735) dan van de invloedrijke *Sermones super Cantica Canticorum* van Bernardus van Clairvaux. Hij wijst op het opmerkelijke gegeven dat Beza in zijn Hoogliedpreken Bernardus

het geval n.a.v. Hooglied 2:16a: 'Mijn Liefste is mijn en ik ben Zijn.'¹⁰⁰

In *Confession de la Foy Chrestienne* wijst de duivel de gelovige ook op zijn zondige aard, waardoor hij voor de heilige God niet kan bestaan. In reactie geeft Beza aan dat de gelovige door het vertrouwen op Christus niet alleen in de goede rechtspositie voor God komt, maar ook intern wordt vernieuwd. Via de weg van het geloof in Christus vindt de gelovige dus zekerheid omtrent zijn heil en zijn eeuwige verkiezing. Satan poogt de christen echter toch weer tot twijfel te brengen, nu over de authenticiteit van zijn geloof. Om twijfelaars hierin duidelijkheid te verschaffen wijst Beza in artikel 13 op twee criteria, een intern en een extern: het getuigenis van de Geest in het hart van de gelovige en de levensheiliging, waardoor de gelovige tot de slotsom dient te komen dat zijn geloof in Christus echt is.¹⁰¹

De levensvernieuwing vormt een belangrijk aspect van het heil en weegt mee bij de geloofs zekerheid. Beza's bespreking van Romeinen 9 maakt dit helder via het beeld van de boom en de vruchten. Zoals een goede boom aan goede vruchten wordt gekend, zo komt de eeuwige verkiezing tot uiting in het geloof en de kenmerken van een vernieuwd leven.¹⁰²

Beza typeert de onzekerheid over de persoonlijke verkiezing als Satans belangrijkste verzoeking, maar tracht deze te pareren door via de kenmerken van het christenleven de weg te wijzen naar de presentie van het geloof en de werkelijkheid van de verkiezing. De aangevochten gelovige kan namelijk niet rechtstreeks tot de eeuwige raad van God doordringen:

(...) lorsque Satan met en doute à nos yeux notre election particulière, il ne faut pas s'approcher tout d'abord du Conseil eternel de Dieu pour chercher à connaître ce qui y fut résolu.¹⁰³

In plaats daarvan is de benadering 'van onderop' heilzamer, d.w.z. via de levensheiliging naar het waarachtige geloof en zo naar de verkiezing. Daaraan wordt direct toegevoegd dat de mate van de wisselingen in het geloof niet doorslaggevend zijn:

(...) une seule étincelle de foi, et, par consequent, un petit mouvement des effets qu'elle produit, pourvu qu'ils soient vrais, c'est-à-dire pourvu qu'ils partent de la vraie source de la foi, sont sufficants pour nous assurer de notre salut (...). Mais le Diable n'a pas gagné son procès sous prétexte que nous avons reculé, pourvu que l'issue montre que ce fut pour mieux sauter.¹⁰⁴

geen enkele maal aanhaalt (126).

100 *Sermons sur les Trois Premiers Chapitres du Cantique des Cantiques, de Salomon*, Genève 1586; Engelse vertaling: *Master Beza's Sermons upon the Three First Chapters of the Canticle of Canticles*, Oxford 1587, 296-297.

101 *Confession de Foi du Chretien*, 39.

102 *De Predestinationes Doctrina et vero Usu Tractatione Absolutissima*, Genève 1582. Zie de bespreking bij Wright, *Our Sovereign Refuge*, 211.

103 *Confession de Foi du Chretien*, 51.

104 *Confession de Foi du Chretien*, 51-53.

In Beza's opvatting hebben Satans aanvallen dus met name betrekking op de zekerheid van de eeuwige verkiezing, de volharding en de echtheid van het geloof. De criteria van het interne getuigenis van de Geest en de levensheiliging tonen de waarachtigheid van verkiezing en geloof aan en staan in nauwe relatie met Christus als de primaire grond van de zekerheid.¹⁰⁵

Beza en de puriteinen pogen de geestelijke zekerheid van aangevochten christenen te bevorderen als een probaat afweermiddel tegen satanische verleidingen tot twijfel en wanhoop. Beiden kennen de primaire, directe zekerheid die gebaseerd is op het verlossingswerk van Christus, maar kennen ook een secundaire, indirecte zekerheid via het interne getuigenis van de Geest en het externe getuigenis van de levensheiliging. De kenmerken van een authentiek christenleven zijn van belang om de aanwezigheid van echt geloof en ten diepste van de eeuwige verkiezing bij aangevochten gelovigen aan te tonen alsmede om schijnchristenen te ontmaskeren en hebben dus zowel een ondersteunende als een kritisch-toetsende functie.

De geestelijke strijd komt sterk naar voren in een spiritueel geschrift van Beza dat opmerkelijk genoeg alleen in het Engels bekend is: *Maister Beza's Houshold Prayers*.¹⁰⁶ Gelovigen komen moeilijk tot een intens gebedsleven vanwege Satans aanvallen op de biddende christen. De duivel opereert echter niet zelfstandig, maar sluit zich aan bij de existentiële corruptie van de christen waartegen alleen God uitkomst kan bieden. In het gebed als de roep om Gods hulp en het uitspreken van vertrouwen op zijn genade komt de afhankelijkheid van de christenstrijder het sterkst naar voren.

Juist rond het levenseinde is de geestelijke strijd extra intensief doordat Satans verleiding zich ten laatste nogmaals concentreert op de menselijke schuld. Beza poogt de aangevochten zielen te bemoedigen met een directe verwijzing naar het verlossingswerk van Christus en de daarop gebaseerde rechtvaardiging en toekomstige opstanding:

If Satan pitches his assaults, and snare, and upon the remembrance of my sins, sets hell before my face. Moreover, if my own perturbations keep me from apprehending your eternal consolations. (...) And put into my hands the staff of your assured conduct, to bring me out from the laboring of this sorrowful passage, causing me, with the eyes of my faith, to behold my righteousness upon the cross of my Savior, the discharge of my debts in his sacrifice, my victory in his combats, my life in his death, my glory and joy in his resurrection. That so replenished with peace, I may cheerfully resign my body to the earth, as assured that it will rise again, and my soul

105 In een analyse van de *Confession* noemt T. Maruyama Beza's subjectieve accent op de kenmerken van het christenleven in het kader van de geloofszekerheid opmerkelijk ('*Initia Bezae and Ecclesiology*', in: I. Backus (ed.), *Théodore de Bèze. Actes du Colloque de Genève, septembre 2005*, Genève 2007, 257-277. Maruyama veronderstelt juist op dit punt invloed van Beza op Perkins en andere puriteinen.

106 Het bewijs dat Beza de auteur van dit geschrift is, lijkt overtuigend. In de vierde editie ervan (1621) wordt een vertaler genoemd. Daarnaast vermeldt een passage in zijn correspondentie dat Beza zijn vrienden een Latijnse vertaling van zijn dagelijkse gebeden stuurt, terwijl de overeenkomsten in stijl en theologie tussen de *Houshold Prayers* en Beza's gepubliceerde preken eveneens bewijsmateriaal vormen. Zie voor deze kwestie: S.M. Manetsch, 'A Mystery Solved?: Maister Beza's Houshold Prayers', *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 65, (2003), 275-288.

to heaven, with these last words of Christ, 'Into your hands, O Father, I commit my spirit'.¹⁰⁷

Conclusie

Er bestaan allerlei overeenkomsten tussen Beza en de puriteinen in hun voorstelling van de geestelijke strijd en in de wijze waarop zij de heilszekerheid presenteren als remedie tegen satanische verleidingen tot geestelijke wanhoop. Tegelijk noemen we enkele verschillen:

Meer dan de puriteinse schrijvers schetst Beza het brede perspectief van de strijd tussen God en Satan in de (kerk)geschiedenis en in de contemporaine politieke en kerkelijke context. In de puriteinse geschriften zien we daarentegen een sterke toespitsing op de relatie tussen duivelse intriges en de gelovige, die weliswaar in de verbanden van gemeente, kerk en samenleving wordt geplaatst, maar vooral toch individueel naar voren komt. De puriteinse geschriften belichamen veel meer de piëtistisch-puriteinse concentratie op de individuele christen.

Bij Beza speelt de verleiding tot diverse concrete zonden veel minder dan bij de puriteinen. Het gaat hem vooral om duivelse activiteiten als opmaat tot geestelijke wanhoop en gericht tegen de heilszekerheid. De puriteinse publicaties behandelen Satans verleidingen tot de zonde veel uitgebreider.

Beza beschouwt die duivelse verleiding als de ingrijpendste waarbij de aangevochten gelovige onzeker is over zijn persoonlijke verkiezing en vreest voor de eeuwige verlorenheid. Bij de puriteinen is de vrees voor de verlorenheid wel gerelateerd aan de spirituele vertwijfeling, maar veel minder aan het niet-verkoren zijn. Doorgaans betreft het angst voor de eeuwige ondergang vanwege Gods toekomstige toorn over persoonlijke zonden.

107 *Maister Beza's Houshold Prayers*, M1v-M3r.

Slotbeschouwing: achtergrond en plaatsbepaling van de puriteinse geestelijke strijd

A. ACHTERGROND VAN DE PURITEINSE GEESTELIJKE STRIJD

Het aanzienlijke aantal geschriften over de geestelijke strijd geeft aan dat dit thema binnen de puriteinse spiritualiteit een prominente plaats inneemt. In dit slothoofdstuk stellen we de vraag hoe we de opvallende aandacht ervoor kunnen verklaren. Geestelijke strijd is een spirituele notie die spanningsvelden registreert en we gaan mede aan de hand van de analyse in de voorafgaande hoofdstukken na welke spanningen en factoren hebben bijgedragen aan de opkomst en ontwikkeling van dit thema. Daarna brengen we in kaart wat de puriteinse auteurs met de voorstelling van de geestelijke strijd wilden zeggen.

a. Historische factoren

De Engelse reformatie was door de erkenning van Hendrik VIII als *Supreme Head* van de Engelse kerk, in 1534, meer dan in andere landen een beslissing van een centralistisch ingestelde autoriteit. De *Elizabethan Settlement* van 1559 deed echter bij velen de overtuiging groeien dat de Engelse reformatie in een onvolwassen stadium bleef steken, doordat de inrichting van de eredienst en de bisschoppelijke vorm van kerkregering teveel aan Rome herinnerden; zij had daarom dringend een ‘further reformation’ nodig. Daarnaast leidde het geringe morele niveau van het gros van de bevolking alsook het gevaar van dreigende wanorde vanwege ingrijpende sociaal-economische veranderingen eveneens tot zorg. In de puriteinse presbyteriaanse beweging vormde de structurele reformatie van kerk en volk het voornaamste aandachtspunt. Toen deze presbyteriaanse hervormingspogingen een brug te ver bleken, trachtte de piëtistisch-puriteinse beweging via prediking en geschriften veeleer een persoonlijke reformatie te cultiveren die kon uitwaaien in de verbanden van gezin, gemeente, dorp of stad.

Als hervormingsbeweging nam het Puritanisme in de vroegmoderne Engelse kerkelijke en maatschappelijke context een sterk ambivalente positie in, die uiteindelijk zou uitlopen op dualisme. Enerzijds was er sprake van een zekere congruentie. Dit bleek ten tijde van Elizabeth I en Jacobus I, dus in de periode van 1560-1625, uit de gezamenlijke protestants-puriteinse oppositie tegen de rooms-

katholieke leer en vroomheid, pregnant uitgedrukt in de termen ‘anti-catholicism’ en ‘anti-popery’. De geschriften van ons onderzoek plaatsen de strijd tegen de dwaalleer niet op de voorgrond - alleen Gilpin gaat er uitgebreid op in -, omdat de geestelijke confrontatie van de gelovige zich grotendeels afspeelt in de context van verleiding tot persoonlijke zonden, geestelijke vertwijfeling en geloofszekerheid. Wel stelt men in het kader van de geestelijke confrontatie diverse malen de ontoereikendheid van uiterlijke rooms-katholieke strijdmiddelen aan de orde, zoals het kruisteken, wijwater en de praktijk van het vasten of men wijst op het gevaar dat de menselijke verantwoordelijkheid tot een vorm van verdienstelijkheid uitgroeit. In de loop van de zeventiende eeuw signaleerden puriteinse auteurs andere dwaalingen op theologisch en spiritueel terrein bij radicale stromingen als de quakers. We zien vervolgens meer samenhang ontstaan als diverse puriteinen een plaats krijgen in de leiding van de Engelse kerk, terwijl puriteinse predikers door hun verkondiging en pastorale activiteit duidelijk hun invloed uitoefenen op het geestelijke klimaat van gemeenten. In toenemende mate leverde de puriteinse positie ook spanningen op. Ten tijde van Elizabeth concentreerden deze zich met name rond het kerkelijke hervormingsstreven van de presbyteriaanse beweging, terwijl er tijdens het bewind van Jacobus I strijd was over het puriteinse ethos, waaronder een strikte zondagsviering. De spanningen tussen puriteinen, kerkleiding en de koning als hoofd van de Engelse kerk namen nog sterker toe onder Karel I en aartsbisschop Laud, toen volgens velen een afkeurenswaardige tendens in liturgie en kerkinrichting richting Rome zichtbaar werd. Na het herstel van de monarchie in 1660 kwamen de meeste puriteinen als dissenters buiten de staatskerk terecht en bleef hun verhouding met de overheid en de staatskerk lange tijd moeizaam. Diverse keren kregen ze te maken met overheidsrepressie en was er sprake van dualisme.

Op kerkelijk terrein verwijzen we voor deze tijd ook naar de gemêleerdheid van plaatselijke gemeenten. Naast puriteinen treffen we meelevende kerkleden aan die andere geloofsopvattingen en levensgewoonten voorstonden, maar ook onverschilligen en crypto-katholieken (*church papists*). Na het herstel van de monarchie in 1660 werden de gemeenten van dissenters meer op zichzelf staande groeperingen met een aanzienlijke puriteinse presentie en misten aldus de aansluiting bij de variëteit aan geloofsopvattingen en levensstijlen van de tijd ervoor. Deze gewijzigde situatie en groepssamenstelling bleek niet het einde te zijn van geschriften over de geestelijke strijd, maar de vijand bevond zich nu wel hoofdzakelijk en eenduidig buiten de eigen groep.¹

De ambivalentie van de puriteinse positie heeft eveneens een maatschappelijke component. Puriteinse vromen konden binnen de vroegmoderne Engelse dorpsgemeenschappen en steden lange tijd in relatieve harmonie hun weg vinden, indien ze maar in staat waren om met afwijkende opvattingen en levenspraktijken hun plaats in te nemen binnen de sociale en economische netwerken van de leefgemeenschap. Vooral in het eerste kwart van de zeventiende eeuw vervulden meerdere puriteinen verantwoordelijke functies binnen het bestuur van dorpsgemeenschappen en steden, terwijl verschillende adellijke families eveneens een

1 Zie hoofdstuk 1 en Historisch Excurs II.

invloedrijke rol konden spelen ten dienste van het leefverband. Toch riepen puriteinen door hun afwijkend levensgedrag en kritiek op traditionele gewoonten ook weerstand op. Wanneer ze niet in staat bleken om zich enigszins te voegen in de vigerende sociale verbanden, leidde dit tot spanningen en confrontaties. Een aparte periode is de tijd na 1660, toen de puriteinse groeperingen na een periode van vrijheid en bevoorrechtiging naar een marginale positie in de Engelse samenleving werden verdrongen en steeds meer als ‘apart’ werden beschouwd.²

Haar spanningsvolle kerkelijke en maatschappelijke positie vormde voor de puriteinse beweging een historische factor die het thema van de geestelijke strijd naar de voorgrond schoof. De puriteinen ontdekten overal satanische invloed in de vroegmoderne Engelse wereld, zoals in de geloofsovertuigingen en devotionele activiteiten van het traditionele rooms-katholicisme, in kerkelijke ontwikkelingen of veranderingen, die als een bedreiging werden gezien voor het reformatorische karakter van de Engelse kerk, in de politieke constellatie, de sensatiepers en het toneel, en in groepen of individuen die gevaarlijk werden geacht voor het welzijn van het land. Ook de omliggende leefwereld werd vanwege haar verleiding tot zonde via ‘worldly things’ en de infecterende levensstijl van onbekeerde medeburgers alsook via de spot van critici als vijandig beschouwd. Na 1660 kregen de puriteinen als een gemarginaliseerd deel van de Engelse bevolking met directe tegenstand en vervolging te maken, die ze dienovereenkomstig ten diepste beschouwden als een samenzwering van Satan en door hem beheerste medemensen en overheden.

b. Spirituele factoren

Naast historische zijn er ook spirituele factoren, waardoor de notie van de geestelijke strijd naar voren werd geschoven. Ons onderzoek heeft namelijk aangegeven dat puriteinse auteurs zwaar tilden aan de aanwezigheid van verkeerde begeerten in de gelovige. Deze interne begeerten konden door de invloed van de door Satan beheerste leefwereld, via ‘worldly things’ als rijkdom, eer en macht alsook via de levensstijl van onbekeerde medeburgers, worden geprikkeld tot actuele zonden. De geestelijke strijd tegen de samenhangende interne en externe verleiding tot het kwaad vormde in puriteinse optiek een zaak van het grootste gewicht.

Daarnaast wordt in de door ons onderzochte bronnen ook uitvoerig aandacht besteed aan de verleiding tot ‘religious despair’ bij met name de categorie ‘weak christians’. Onderzoekers hebben de puriteinse geestelijke wanhoop wel verklaard uit de pastorale uitstraling van een overheersende calvinistische predestinatieleer, die zou leiden tot hevige angst voor de eeuwige verwerping. We hebben deze verklaring echter bekritiseerd als een te simpele voorstelling van zaken. Hoewel de predestinatie in de puriteinse geloofsleer een significante betekenis heeft, gaat het te ver om haar een dominante spirituele uitstraling in de richting van ‘religious despair’ toe te kennen. Geestelijke vertwijfeling is namelijk in het vroegmoderne Engeland een wijdverbreid verschijnsel en ook in andere godsdienstige segmen-

2 Zie de hoofdstukken 1 en 10 en Historisch Excurs II.

ten van de Engelse religieuze wereld bekend. Ze komt reeds aan het eind van de zestiende eeuw voor, maar bereikt in puriteinse kring toch pas na 1660 haar hoogtepunt, wanneer de teleurstelling over de gewijzigde omstandigheden na een periode van eschatologische hoop alsmede onzekerheid over de toekomst historisch actueel zijn. Bovendien geven puriteinse geschriften, met uitzondering van Bunyan, aan dat geestelijke vertwijfeling niet wordt veroorzaakt door een directe angst voor het niet-verkoren zijn, maar eerder ontstaat als het gevolg van een spiraal van schuldbesef over spirituele tekorten, twijfel over het persoonlijke heilsaandeel en vooral vrees voor Gods toekomende toorn over de ongelovigen.³

Ons onderzoek heeft duidelijk gemaakt dat met name schuldbesef en geloofstwijfel de factoren zijn die op hun beurt 'religious despair' kunnen veroorzaken.⁴ Als een belangrijke verklaring voor deze prominente aanwezigheid van schuldbesef en geloofstwijfel wijzen we vooral op de puriteinse disciplinaire vormgeving van het spirituele leven. Op theologisch terrein stelde de Engelse reformatie immers van meet af aan de rechtvaardiging centraal, maar evenzeer de tweede vrucht van het geloof in Christus, het nieuwe leven. Dit morele accent werd in de loop van de zestiende eeuw verder uitgewerkt in de puriteinse presbyteriaanse beweging, die de rechtvaardiging door het geloof combineerde met de strikte regulering van het christenleven volgens Gods geboden. De zogenaamde presbyteriaanse 'precisianist strain' werd in de piëtistisch-puriteinse stroming als het ware geïnternaliseerd. Deze nieuwe fase van internalisering betekende een toenemende aandacht voor individuele ervaringen, introspectie en spirituele zelfdiscipline. We treffen deze noties reeds vroeg aan in de Engelse reformatie, met name bij Becon en Bradford, maar zij komen uitgewerkt naar voren in de traditie die begint bij Greenham en Perkins. De piëtistisch-puriteinse traditie legt het accent op het innerlijke spirituele leven door de focus te richten op schuldbesef, bekering, geloof en geloofszekerheid, maar reguleert deze innerlijkheid via dagelijkse devotionele activiteiten, zoals gebed, bijbellezen en vasten, terwijl ook de praktische vormgeving van het christenleven aandacht krijgt. De puriteinse auteurs bedoelen via de disciplinaire structurering van het geloofsleven niet alleen de vroomheid maar ook de geloofszekerheid te bevorderen. Hoe meer vroomheid, hoe meer reden immers om overtuigd te zijn van het persoonlijke aandeel aan het heil.

Tegelijk blijkt juist deze heilszekerheid een kwetsbaar punt, wat we deels kunnen herleiden tot de genoemde disciplinaire vormgeving van de vroomheid. Deze bracht het spirituele leven op een hoog niveau en was op deze wijze indirect verantwoordelijk voor een toenemend schuldbewustzijn bij consciëntieuze gemeentelieden. Via een scherp innerlijk registratiesysteem ontdekten deze gemeentelieden steeds meer overtredingen, doordat de zondecatalogus en de belijdenis van schuld steeds uitvoeriger en verfijnder aan de orde kwamen. Zij stuitten ook op een toenemend tekort aan discipline en toewijding, doordat de spirituele verantwoordelijkheden (*duties*) eveneens steeds gedetailleerder werden besproken. Gevoegd bij de verkondiging van het toekomende oordeel over alle onbekeerden en de waarschuwing voor schijn geloof en zelfbedrog, kon het disciplinaire element een spi-

3 Zie hoofdstuk 12.

4 Zie hoofdstukken 8 en 12.

raal doen ontstaan waarin schuldbesef over zondige begeerten en een tekort aan spirituele toewijding resulteerde in een niet aflatende twijfel over het persoonlijke aandeel aan het heil. Het was de paradoxale situatie van ‘more piety and more doubt’.⁵ Zo ontstond in puriteinse kring een permanente categorie ‘weak christians’, die worstelde met de heils- c.q. geloofszekerheid en vatbaar was voor spirituele wanhoop.

B. PLAATSBEPALING VAN DE PURITEINSE GEESTELIJKE STRIJD

a. Homiletische achtergrond, pastorale insteek, bijbelgebruik

De puriteinse geschriften over de geestelijke strijd vinden veelal hun oorsprong in de Woordverkondiging en vormen daarmee de literaire continuering van een voornamelijk auditieve homiletische traditie. Deze homiletische achtergrond is verantwoordelijk voor de pastorale insteek van de onderzochte geschriften als ook voor het karakteristieke bijbelgebruik.

Het specifieke van de door ons onderzochte puriteinse geschriften ligt in hun thematische aandacht voor het verschijnsel van pastorale leiding. Deze benadering treffen we eerder in de West-Europese spirituele geschiedenis ook aan in de bijdrage van de laatmiddeleeuwse *Frömmigkeitstheologie*, maar in de (post)-reformatorische protestantse theologische traditie vormt de puriteinse insteek de eerste die we uitgesproken pastoraal kunnen noemen. Zij toont aan hoe de (post)-reformatorische protestantse theologie van de kathedr op de kansel overgaat en zo bij de gemeente belandt, terwijl individuele lezers via op schrift gestelde en bewerkte preken eveneens geestelijke leiding ontvangen. Hierachter schuilt de gedachte dat Gods genade via bepaalde heilsmiddelen de mens bereikt, waarbij de prediking als directe toepassing van het bijbelwoord en de daarin geboden pastorale leiding een prominente rol vervullen. De onderzochte geschriften spelen in op menselijke affecten als verleiding, geestelijke onzekerheid en dreigende vertwijfeling, door hierin Satans verborgen invloed te ontdekken, vervolgens zijn listen te rubriceren en te analyseren en ten slotte middelen ter verzet te bieden. De wereld treedt onder duivelse invloed op als tussenschakel, terwijl het verdorven menselijke hart als voedingsbodem van de externe verleidingen fungeert. In hun analyse van de interne zondige begeerten van de gelovige en van de duivelse en wereldse dreiging die op hem afkomt, tonen ze zich ware pastorale psychologen, zonder dat deze concentratie op de menselijke ziel de christen losmaakt uit de verbanden van gezin, kerk en samenleving. In haar nadruk op de pastoraal-psychologische begeleiding van de gelovige verschijnt de puriteinse beweging als de Engelse variant van het Europese Piëtisme, waarin de aandacht voor de christen en zijn erva-

⁵ Bozeman, *Precisianist Strain*, 145.

ringswereld op de voorgrond staan.

Drie pastorale motieven kenmerken de puriteinse auteurs bij uitstek. Zij bedoelen hun lezers te waarschuwen, te wapenen en te bemoedigen. Satanische verleidingen tot zonde worden gedetailleerd in beeld gebracht om de dreiging uit te vergroten, de lezers te waarschuwen en hen te mobiliseren tot een geestelijke strijd die ze uiterst serieus dienen te nemen. Deze waarschuwing is des te dringender omdat de gelovigen vanwege hun existentiële corruptie vatbaar zijn voor duivelse intriges. De puriteinse auteurs willen hen echter niet onder beheersing van de duivel laten komen, maar de identiteit en de kwaliteit van hun geloofsverbondenheid met God bevestigen. In hun bemoediging hebben ze bijzondere aandacht voor de categorie aangevochten gelovigen, de 'weak christians', met hun vatbaarheid voor geestelijke vertwijfeling. Vooral Downname voert deze christenen op en wil hen bemoedigen door de primaire grond van de heilszekerheid - Gods beloften - samen te voegen met de geloofskenmerken, waaronder ook de geestelijke strijd. Door hun geestelijke strijd dus te beschouwen als een teken van Gods genade en de authenticiteit van het geloof, biedt hij hun uitzicht op de toekomstige overwinning, aangezien God zijn werk afmaakt.

De aandacht van puriteinse auteurs voor pastorale begeleiding verklaart ook hun intensieve gebruik van de theologische, spirituele en literaire verbeelding, waardoor sterke nadruk komt te liggen op de visualisering van de duivel en zijn handlangers. Alleen via de visualisering van de geestelijke vijanden kan de pastor toegang krijgen tot het innerlijk van de pastorant en zijn pastorale doelen van mobilisatie, bemoediging en standvastigheid bereiken. Een visionair heftig gevecht, waarin de christenstrijder uiteindelijk dankzij Gods genade als overwinnaar te voorschijn komt, stimuleert de gelovige om de daadwerkelijke confrontatie met de duivel en de hem omringende wereld in zijn dagelijkse bestaan hoopvol en standvastig aan te gaan. Hoewel de verbeelding een significante trek is die we bij alle auteurs aantreffen, komt de rol van de *imagination*, zowel die van de duivelse aanvechting van de menselijke ziel als die van de literaire verbeelding van de auteur, bij Bunyan tot een hoogtepunt.⁶

De homiletische achtergrond van de onderzochte geschriften is ook merkbaar in het gebruik van de bijbel. De Engelse reformatie wilde de persoonlijke lezing van de bijbel bevorderen, maar de individuele omgang met de Schrift werd doorgaans als ontoereikend beschouwd. Voor een verantwoorde uitleg en vertolking van het bijbelwoord was de kerkelijke verkondiging onmisbaar. Specifiek voor de puriteinse positie is het accent op de directe inwerking van de bijbelse boodschap op hart en leven van de hoorders, waarvoor de directe benadering van de preektechniek als het meest geëigende middel wordt beschouwd. In de geschriften over de geestelijke strijd zien we eenzelfde patroon terug. De exegese van Schriftgedeelten krijgt doorgaans ruimschoots aandacht, maar ze staat ten dienste van de boodschap, die al snel wordt getransponeerd naar de spirituele positie en de persoonlijke ervaring van de lezer.

De verleidingen tot zonde en tot geestelijke wanhoop worden gerelateerd aan en geclusterd rondom de bijbelse termen Satan, wereld en vlees, vooral aan de

6 Zie hoofdstuk 7 en 8.

hand van Mattheüs 4:1-11, Romeinen 7:13-26 en Efeze 6:10-20. Met behulp van deze Schriftgedeelten die de geestelijke strijd visualiseren willen de puriteinse auteurs de dreiging van de tegenstanders accentueren, om de lezers te mobiliseren tot geestelijke weerstand. Maar ook de triomf van de genade via het gebruik van effectieve middelen wordt zo geruststellend dichtbij gebracht. Via zulke visuele beelden kon men de lezer als het ware direct deelgenoot maken van deze voor puriteinse spirituele hervormers zeer aangelegen zaak.

Deze nadruk op anticiperende visualisatie maakt voorts duidelijk dat de verhouding woord-beeld in de puriteinse voorstelling genuanceerd ligt. Weliswaar wezen puriteinen als vertegenwoordigers van de Engelse protestantse traditie de rooms-katholieke nadruk op beelden af en stelden ze door hun accent op bijbel-lezing en prediking het woord centraal, maar ze schroomden tegelijkertijd niet om een spiritueel thema als de geestelijke strijd visueel gedetailleerd uit te werken en daarbij gebruik te maken van allerlei beeldende illustraties uit het dagelijkse leven.

In de hantering van de Schrift vindt een opmerkelijke verschuiving plaats. Weliswaar blijft de profetisch-proclamerende stem van de heilsverkondiging van vergeving en vernieuwing in Christus klinken, maar er komt nadruk te liggen op de functie van de Schrift als devotionele gids of geestelijke catalogus vol met nuttige opwekkingen, waarschuwingen, voorbeelden en bemoedigingen. Anders gezegd: de nadruk valt steeds meer op de paraenese en praktisch-pastorale begeleiding van de gelovige. Hieruit blijkt opnieuw dat we zijn aanbeland in de piëtistische fase van de gereformeerde traditie. We zien dit tevens in de nadruk die wordt gelegd op de actuele betekenis van het Schriftwoord voor de gelovige in zijn strijd en aanvechting, wat sterk naar voren komt in Bunyans omgang met de bijbel. In zijn autobiografie blijken hem allerlei Schriftgedeelten direct voor de geest te komen, terwijl andere bijbelpassages via kanttekeningen en zinswendingen in zijn allegorieën op directe wijze een plaats krijgen.⁷

b. Spirituele vijanden

In onderscheid met laatmiddeleeuwse opvattingen over duivel en demonen verplaatsen Engelse protestanten de nadruk naar Satans onzichtbare activiteit, vooral naar de verleiding als het belangrijkste en gevaarlijkste onderdeel van zijn werkzaamheid. Op allerlei terreinen van de vroegmoderne wereld, ook en vooral op het terrein van de individuele mens, ontwaren zij Satans invloed als geestelijke verleider. Het zijn de puriteinen die de spirituele en praktische uitwerking van de duivelse verleiding op het innerlijk van de mens het meest gedetailleerd weergeven. Daarmee behandelen ze een klassiek thema dat reeds in het vroege christendom, vooral bij de Egyptische woestijnvaders van de vierde en vijfde eeuw, aan de orde komt.⁸

⁷ Zie hoofdstuk 9.

⁸ Zie hiervoor met name: D. Brakke, *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Battle in Early Christianity*, Cambridge (MA) 2006, 3-22, 48, 78.

Met deze keuze worden enkele dingen duidelijk. De auteurs van ons onderzoek zijn niet primair geïnteresseerd in een uitvoerige beschrijving van de herkomst van Satan en de demonen. Als ze hierop ingaan, benoemen ze deze doorgaans kort als een bewuste opstand in de engelenwereld, waarmee ze in het spoor van de klassiek christelijke theologie gaan. Ze gaan uitvoeriger in op Satans karakter als een boosaardige en listige verleider, die zich richt op de ondergang van mensen c.q. de gelovigen. Evenmin accentueren ze satanische activiteiten op het terrein van het uitvoerig onderzochte verschijnsel van hekserij of op dat van de dwaalleer. Alleen Perkins schonk aandacht aan hekserij, terwijl vooral Gilpin op het aspect van de dwaalleer inging.⁹ Toch vormen deze aspecten geen hoofdlijn. De puriteinen gaan ook niet afzonderlijk in op de geestelijke strijd als het kosmische gevecht tussen God en Satan, de engelen en de demonen, zoals uitvoerig aan de orde komt in John Miltons *Paradise Lost* (1674). Alleen bij Bunyan vinden we hiervan enkele sporen, met name in het hemelse overleg tussen *El Shaddai* en *Emanuel* en het daaruit voortvloeiende gevecht om *Mansoul*. De puriteinen gaan uit van de opvatting dat de beslissende kosmische strijd is gestreden en dat Christus' overwinning zowel de voorlopige triomfen als de toekomstige overwinning van de gelovigen garandeert. Met de individuele toespitsing van de geestelijke strijd krijgt ook de notie van de gemeenschap geen sterk accent. Toch betekent dit persoonlijke element geen individualisme, want de christenstrijder maakt via de lezing en geestelijke verwerking van de lectuur deel uit van de kring van gelovigen, die hetzelfde spirituele gevecht kennen, terwijl hij bovendien zijn plaats heeft in gezin, gemeente en samenleving.¹⁰ Het meest opvallend komt dit naar voren in het tweede deel van Bunyans *The Pilgrim's Progress*, waar *Christiana* de geloofsroute aflegt in gezelschap van haar kinderen en anderen, beeld van de gemeenschap. De voorstelling van Satan als een geestelijke verleider die op het innerlijk van de mens inwerkt brengt ten slotte met zich mee dat de puriteinse geschriften over de geloofsstrijd nauwelijks ingaan op de openlijke bestrijding van hekserij of het uiterlijke gebruik van exorcisme.¹¹ Ze leggen de nadruk op de persoonlijke, existentiële weerstand van de christenstrijder via de hantering van de Schrift, de beloften, het geloof en het gebed.

Voorals Brooks maakt via allerlei concrete voorbeelden duidelijk hoe Satan primair tot zonde verleidt en daarbij de zondige begeerten van de gelovigen kan prikkelen tot daadwerkelijke overtredingen. De duivelse verleiding tot zonde concentreert zich rond de bekering, in de eerste periode van het christenleven en rond het sterfbed, zoals met name Gurnall en Ambrose aangeven. Satan is in de puriteinse voorstelling een reële gestalte in de dagelijkse werkelijkheid, maar hij vervult ook een niet te onderschatten functionele rol in de opzet en uitwerking van de puriteinse geschriften. In het heilige vuur van de geestelijke strijd is nauwelijks nog te onderscheiden of hij een concrete tegenstander is of constructie van de menselijke ziel, maar ligt het accent vooral op hoe hij de verkeerde innerlijke neigingen van

9 Zie de hoofdstukken 2 en 6.

10 Voor een uitwerking van de puriteinse 'religious culture' en haar betekenis voor egodocumenten als de *spiritual diary*: A. Cambers, 'Reading, the Godly, and Self-Writing in England, circa 1580-1720', *Journal of British Studies* 46, (2007), 796-825.

11 Zie hoofdstuk 10.

de gelovige kan laten ontvlammen in daadwerkelijke zonden. Het is niet zo dat de christenstrijder hiermee gedeeltelijk van de verantwoordelijkheid voor zijn eigen zonde wordt ontslagen, zoals eerder onderzoek wel heeft gesteld, maar hij wordt door Satans verleiding juist des te meer gedwongen tot onophoudelijke weerstand.

De kracht van Satan komt in de geschriften van ons onderzoek gaandeweg als steeds dreigender op de lezer over, vooral vanaf 1660. Volgens Ambrose vormt zijn optreden een levenslange bedreiging en kunnen zijn infiltraties op elk willekeurig moment het mensenleven binnenkomen, terwijl Gilpin Satans activiteit eveneens zeer intensief weergeeft, maar dan vanuit een medische invalshoek, waarbij hij een opvallend nauwe relatie aanbrengt tussen melancholie en geestelijke wanhoop. Bunyan vergroot Satan vooral literair uit. Door de verbeeldingskracht van zijn allegorieën tekent hij de geestelijke strijd regelmatig in dramatische kleuren. Satans toenemende kracht lijkt bij deze auteurs in min of meer directe verbinding te staan met de gewijzigde tijdsomstandigheden na het herstel van de monarchie. Verdeeld als groepen dissenters buiten de staatskerk en als een gemarginaliseerd deel van de Engelse samenleving, periodiek onderhevig aan repressie van overheidswege, beschouwden de puriteinen Satans optreden als gevaarlijker dan ooit. Niettemin blijft onder de intensievere voorstelling van Satan het pastorale doel behouden om de noodzaak van geestelijke weerstand te accentueren en de gelovige door de visionaire overwinning op de primaire tegenstander standvastig en hoopvol te maken.

De spanningsvolle verhouding van de puriteinen ten aanzien van hun kerkelijke en maatschappelijke leefomgeving is geïnternaliseerd in het begrip 'wereld', die als plaats van duivelse invloed geldt. Haar verleidende kant is vooral in kaart gebracht door Downname en geconcentreerd op de invloed van 'worldly things', die vanwege de innerlijke verdorvenheid van de gebruiker tot zonde verleiden. De 'satanische' wereld heeft dus een innerlijk-psychologische uitstraling door de begeerten van de gelovige aan te wakkeren. Na 1660 krijgt de uiterlijke sociale uitstraling van de wereld een zwaarder gewicht, met name bij Bunyan. Als een gemarginaliseerd deel van de Engelse samenleving ondervonden de dissenters immers niet alleen overheidsrepressie, maar ook tegenstand van medeburgers, die een puriteinse levenswijze met afwijzing en spot konden beantwoorden. Bunyan werd meer dan andere dissenters met deze oppositionele kant van de wereld geconfronteerd.

De term 'vlees' staat voor de zondige begeerten van het menselijke hart, die Owen typeert als 'indwelling sin' en via een uitvoerige antropologische en psychologische diepteboring van de gelovige ziel analyseert. De verraderlijke invloed van het vlees is volgens Owen niet alleen verantwoordelijk voor de effectiviteit van externe verleidingen tot zonde, maar veroorzaakt eveneens de innerlijke geestelijke verslapping die voortkomt uit een gebrek aan concentratie op de Schrift en het gebed.

De cruciale positie van het vlees geeft aan dat de puriteinse geschriften van ons onderzoek worden gekenmerkt door het grote gewicht dat ze aan de zonde toekennen. Satan lijkt in de geestelijke strijd de primaire tegenstander te zijn, want de schrijvers tekenen hem als een machtige tegenstander en ze gaan uitgebreid in op

zijn vele, onderscheiden intriges. Hij kan zelfstandig opereren in het christenleven en de gelovige infiltreren met blasfemische gedachten, maar hij gebruikt eveneens externe wereldse verleidingen en interne zondige begeerten. Toch beschouwen de puriteinse auteurs ook de zonde in de mens zelf als een primaire dreiging. Bij Owen gaat de cruciale positie van het vlees kennelijk zover dat hij in zijn analyse van de geestelijke strijd nauwelijks nog aandacht besteedt aan het optreden van de duivel zelf. Ook bij de andere auteurs worden Satan en de wereld in nauwe relatie gebracht met de zondige begeerten van de gelovige, waardoor het gevecht met deze tegenstanders voor de christenstrijder ten diepste een confrontatie met zijn eigen onvolkomenheid wordt. Als katalysator van zondige begeerten in het menselijke hart vervult de duivel opnieuw dus een belangrijke functionele rol. Satan wordt weliswaar als een machtige, reële tegenstander opgevoerd, maar is toch ook weer ondergeschikt aan het gevecht dat de menselijke ziel met zichzelf voert. Hij treedt dus op ten dienste van een paraenetische opwekking aan het adres van de christenstrijder. Dit vormt een belangrijk onderscheid met de voorstelling van de geestelijke strijd bij de genoemde vroegchristelijke woestijnvaders, die het spirituele gevecht voornamelijk tekenen als een strijd met externe demonische infiltraties. In het westen voltrok zich echter een opmerkelijke 'inward turn'. De oosterse monnik Johannes Cassianus (ca. 360-435), die in de monastieke nederzettingen van Noord-Egypte had geleefd, maar later naar het westen was gekomen, gaf de geestelijke strijd een innerlijke concentratie, door haar te beschouwen als een gevecht tussen de geest en het vlees in de menselijke ziel. Op deze wijze werd de geestelijke strijd van de monnik ten diepste een gevecht met zijn eigen ondeugden, die later werden gerubriceerd in de klassieke leer van de zeven menselijke hoofdzonden. Behalve de genoemde innerlijke wending die Cassianus aan het spirituele gevecht gaf, had ook de antropologie van de kerkvader Augustinus verstrekkende gevolgen voor de voorstelling van de geloofsstrijd op westerse bodem. Terwijl Cassianus nog stelde dat de monnik via zijn vrije wil zijn verkeerde vleeselijke begeerten kon weerstaan, benadrukte Augustinus de onmacht van de menselijke wil om het goede te kiezen. Zijn leer van de erfzonde als een oorspronkelijke neiging tot het kwaad in de mens hield in dat het vlees zich in de greep van zondige begeerten bevond en daarom als een zeer sterke tegenstander opereerde.¹² De geestelijke strijd moest dus worden gevoerd tegen een levensgevaarlijke innerlijke vijand en kon alleen dankzij Gods overmachtige genade een goede afloop hebben. Sindsdien heeft men meermaals consciëntieus het geloofsgevecht ter sprake gebracht als een hevige zelfstrijd, die geen woestijn of monastieke context vereiste en dus ook gewone mensen betrof. Zelden is echter de strijd tegen persoonlijke zondige begeerten zo op de voorgrond getreden als in puriteinse geschriften. De reden is niet alleen omdat de zonde ingaat tegen Gods gebod en het onderwijs van Christus of het niveau van het geestelijke leven verlaagt, maar ook en vooral omdat ze de geloofsrelatie met de drie-enige God in diskrediet brengt.¹³

Terwijl puriteinse geschriften over de geestelijke strijd waarschuwen voor het gevaar van de zonde, pogen ze tegelijk onzekerheid en geestelijke wanhoop bij

12 Brakke, *Demons and the Making of the Monk*, 240-246.

13 Zie hoofdstuk 10.

met name de categorie 'weak christians' zoveel mogelijk te voorkomen. Als voornaamste oorzaak van geestelijke wanhoop wijzen de auteurs op schuldbesef over innerlijke gebreken alsook uiterlijke misstappen, waarop Satan inspeelt met de uitvergroting van de zonde, de ontkenning van het *pro me*-karakter van het heil en de uitvergroting van Gods toekomstige toorn over de zonde. Het accent op Gods toekomstige oordeel geeft een onderscheid aan met andere West-Europese auteurs als Luther en Beza, bij wie de geestelijke wanhoop vooral gerelateerd is aan de predestinatieangst.¹⁴ Ons onderzoek heeft aangegeven dat de notie van 'religious despair' gaandeweg sterker naar voren komt en uiteindelijk een overheersende plaats inneemt. Er is echter onvoldoende aanleiding om de ontwikkeling van 'religious despair' inherent te noemen aan de gang van de puriteinse spiritualiteit. De auteurs bij wie de geestelijke wanhoop het zwaarst wordt aangezet, Gilpin en Bunyan, vormen geen natuurlijk culminatiepunt van een integrale puriteinse theologische en spirituele ontwikkeling. Deze auteurs hebben vanuit een specifieke medische of literaire achtergrond wel bijgedragen aan de fascinatie met deze notie. Gilpin verbindt via inzichten uit de natuurfilosofie melancholie met 'religious despair' om als één van de laatsten uit zijn generatie duidelijk te maken dat de duivel opereert in de natuurlijke werkelijkheid, terwijl Bunyan via zijn literaire insteek de geestelijke wanhoop dramatisch verwoordt. Beiden spelen daarmee als het ware in op de melancholie die hun tijd opriep: Gilpin doet dit door Satans aandeel daarin te accentueren, terwijl Bunyan de activiteit van een repressieve overheid waarmee hij persoonlijk in aanraking was gekomen kritiseert.¹⁵

Rond de geestelijke wanhoop lijkt Satan veelmeer te functioneren als een onafhankelijk opererende tegenstander, die via het minimaliseren van Gods barmhartigheid en het maximaliseren van zijn toorn over de zonde suggestief op de gelovige inwerkt. Toch speelt hij ook hier in op al dan niet concrete ervaringen van de 'weak christians'. Door het godsbeeld te vertekenen probeert Satan hun onzekerheid over hun geestelijke positie te verergeren tot spirituele wanhoop aan het *pro me*-karakter van het heil. De strijd tegen de duivel wordt dan een zelfgevecht van met name de 'weak christians' om op Gods beloften te vertrouwen. Waar gelovigen die dreigen toe te geven aan het kwaad ernstig worden vermaand, staat ten aanzien van zwakke christenen het troostelement centraal in de puriteinse lectuur. De betrouwbaarheid van de beloften en de kenmerkende trekken van het authentieke geloofsleven dienen tot bemoediging van de aangevochten christenstrijders. Ook rond de geestelijke wanhoop hebben presentie en presentatie van Satan dus een functionele kant, doordat hij als een katalysator optreedt van wat in de gelovige ziel aan onzekerheid en twijfel reeds aanwezig is.

Puriteinse geschriften over de geestelijke strijd bespreken de vijanden van de gelovige afzonderlijk maar benadrukken tevens hun samenhang in allerlei beelden, zoals dat van het buskruit, het zaad en de vruchtbare moederschoot. Steeds wordt hierin duidelijk dat de externe vijanden Satan en wereld levensgevaarlijk zijn door de coöperatie van het vlees, terwijl omgekeerd het vlees wordt geprikkeld door de satanische en wereldse verleidingen. Het meest voorkomende beeld, de belegerde

14 Zie hoofdstuk 13.

15 Zie hoofdstuk 12.

stad, zo treffend geschetst door Bunyan, toont deze verbanden het helderst. Dit beeld van de belegerde stad met daarbinnen de veste benadrukt het levensgrote geestelijke gevaar voor de gelovige, waaruit als vanzelf het dringende appel tot weerstand voortkomt.¹⁶

c. Weerstand van de christenstrijder

In de analyse van de christenstrijder en zijn spirituele weerstand wordt duidelijk hoezeer de theologische grondstructuur van Gods trinitarische genadeactiviteit de puriteinse visie op de geloofsstrijd bepaalt. De puriteinse visie op de geestelijke weerstand verschilt van opvattingen van andere West-Europese auteurs als Gerson, Erasmus en Ignatius van Loyola, die Gods genade verbinden met de onmisbare inbreng van de menselijke vrije wil, al is deze bij Gerson geminimaliseerd.¹⁷

De puriteinse visie op de spirituele confrontatie staat in het theologische kader van een klassieke visie op de Triniteit, zoals deze een plaats kreeg binnen de Gereformeerde Orthodoxie van de zeventiende eeuw. Daarmee verbonden is de gedachte van de *historia salutis*, waarin Gods drievoudige activiteit, te weten verkiezing door de Vader, verzoening en voorbede door de Zoon, en vernieuwing door de Geest, gestalte krijgen. Deze trinitarisch-heilshistorische visie, die het accent op Gods genade legt, vormt het kader van de orthodox-gereformeerde *ordo salutis*, waarin de verschillende componenten van het persoonlijke heil aan elkaar zijn gerelateerd en waarin de heiliging, als veld waarop de geloofsstrijd zich afspeelt, vrucht is van de door de Geest gewerkte wedergeboorte en geloofsrechtvaardiging. Plaatsing van het door ons onderzochte thema van de geestelijke strijd binnen de context van Gods trinitarische genade maakt duidelijk dat deze strijd van meet af aan in het licht van de toekomstige triomf staat. Het meest systematisch en helder komt deze theologische structuur naar voren bij Owen, maar ook bij de andere schrijvers vormt de orthodox-gereformeerde theologische positie, haar accent op de genade en de ontvouwing daarvan in de *ordo salutis* het referentiekader.

Om de specifiek puriteinse opvatting over de geloofsstrijd op haar merites te beoordelen, zijn twee elementen uit de *ordo salutis* belangrijk, te weten de wedergeboorte en de *unio cum Christo*, omdat zij de onlosmakelijke samenhang tussen christologie en pneumatologie duidelijk maken. De aan de effectieve roeping verbonden wedergeboorte is de eerste persoonlijke toepassing van het door Christus volbrachte heil. Deze wedergeboorte duidt op een spirituele transformatie die meer is dan een puur uiterlijke verandering tot en groei naar een hoogstaand moreel niveau. Het betreft een door Gods Geest bewerkte fundamentele en existentiële vernieuwing van de mens, waarvoor diverse schrijvers de scholastieke term 'habitus' (*habit*) hanteren. Aangezien de geloofsunie met de gekruisigde en opgestane Christus het centrale punt van de heilsorde vormt, wordt het spirituele leven blij-

¹⁶ Zie hoofdstuk 10.

¹⁷ Zie hoofdstuk 13.

vend gekenmerkt door een relationele structuur. Zowel de wedergeboorte als de geloofsunie met Christus onderstrepen theologisch-spiritueel de overmacht van de genade, want de geestelijke strijd wordt gevoerd door mensen die door Gods Geest worden gedirigeerd, waarbij het gevecht gestalte en profiel krijgt vanuit de geloofsrelatie met de gestorven en opgestane Christus als beschreven in het evangelie. De wedergeboorte vernieuwt de innerlijke mens zozeer dat hij de Verlosser gelovig aanneemt en vanuit de geloofsgemeenschap met Hem de strijd aanbindt tegen de geestelijke vijanden.

Hoewel de genade in de puriteinse opvatting van principiële betekenis is, wordt zij gekenmerkt door een zekere dubbelheid tussen het 'reeds nu' van de principiële overwinning en het 'nog niet' van de uiteindelijke triomf. Specifiek aan de puriteinse visie op de genade is haar antropologisch-psychologische analyse met als uitgangspunt de opvatting dat Gods genade de mens totaal vernieuwt. De verschillende componenten van de ziel worden in het spirituele transformatieproces betrokken, maar de vernieuwing is desalniettemin voorlopig. We vinden deze visie op de wedergeboorte het meest gedetailleerd bij Owen. Hij tekent de spirituele transformatie van de mens als een bovennatuurlijke, totale en onverwoestbare vernieuwing. De principiële wedergeboorte betekent echter geen definitieve verlossing, aangezien zich in de menselijke ziel nog een overwonnen corrupte habitus bevindt, die tot zonde kan verleiden. Het gevaar van deze interne tegenstander wordt nog vergroot, doordat Satan en de wereld als externe vijanden de gelovigen via allerlei zichtbare objecten prikkelen tot het kwaad. De corrupte 'habit' en de daaruit voortkomende zondige begeerten dwingen de gelovige tot zijn geestelijke strijd. Bovendien vormt de nieuwe geestelijke habitus een schepping-in-de-knop die door zijn onvolwassen status zeer kwetsbaar is. Slechts via de weg van oefening van de 'graces' die uit de nieuwe habitus voortkomen, zoals geloof en liefde, wint het nieuwe leven geleidelijk terrein. De heiliging, die de wedergeboorte procesmatig uitwerkt, vertoont eenzelfde tweeledigheid: ze is een even onstuitbaar als kwetsbaar gebeuren. De geestelijke strijd katalyseert de bewaring, de ontwikkeling en de doorwerking van het nieuwe spirituele leven in het theologische kader van de *ordo salutis*.

De uitvoerige en verfijnde analyse van de wedergeboorte en de daaruit voortkomende heiliging alsook van de christenstrijder en zijn doeltreffende weerstand tegen de verleidende intriges van Satan, de wereld en de individuele zondige begeerten bieden ons een uitgewerkte antropologische en pastoraal-psychologische analyse van de genade. In de individueel-psychologische toespitsing zien we bovendien opnieuw het piëtistische moment van de puriteinse beweging.

In het spanningsveld tussen principiële vernieuwing en uiteindelijke overwinning wordt de eigen verantwoordelijkheid van de gelovige om zijn spirituele vijanden totaal en radicaal te weerstaan zwaar aangezet. Vooral Gouge en Gurnall gaan vanuit hun bespreking van het bijbelse appel uit Efeze 6:10-20 hierop uitvoerig in. Beiden werpen de gelovige met deze roeping echter niet op zichzelf terug en beschouwen hem evenmin als een autonome medewerker. De geloofsverantwoordelijkheid functioneert in de oriëntatie op Gods vaderlijke zorg en bescherming, op de soteriologische betekenis van Christus in de woestijn en aan het kruis

alsook op de door de Geest geïnitieerde en gedirigeerde geestelijke vernieuwing, kortom: in het kader van Gods trinitarische genade, want alleen zo wordt de eindoverwinning bereikt. Vooral rond het gebed komt tot uiting dat de christenstrijder volledig op God is aangewezen en mag rekenen op diens doorslaggevende ondersteuning. Toch sluit Gods genade de roeping van de gelovige volledig in. Hoe serieus deze christelijke roeping is, blijkt wanneer spirituele slordigheid een proces van spirituele neergang inzet. Daartegenover bevordert de consciëntieuze beoefening van de eigen verantwoordelijkheid juist een groeiende standvastigheid. Het voortdurende en dringende appel op de roeping van de christenstrijder, die aldus een levenslange verantwoordelijkheid kent, geeft de puriteinse geschriften over de geestelijke strijd trekken van opwekkingslectuur.¹⁸

De samenhang tussen Gods genade en de verantwoordelijkheid van de christenstrijder komt toegespitst aan het licht rond de strijdmiddelen. De genade wordt helder in de hemelse oorsprong ervan, terwijl ook het juiste gebruik slechts in afhankelijkheid van God kan plaatsvinden. Tegelijk dient de gelovige deze middelen consciëntieus en consequent ter hand te nemen.

De belangrijkste strijdmiddelen zijn de Schrift, de heilsbeloften en het geloof. Bijbelse waarschuwingen tegen de zonde dienen vooral om de ernst van het kwaad indringend onder de aandacht te brengen, met de intentie om de zorgeloze schijngeelovige (*carnal gospeler*) wakker te schudden en de gelovige tot geestelijke weerstand op te wekken. Volgens Brooks, die de verleiding tot zonde het meest praktisch aan de orde stelt, dient de christenstrijder waakzaam te zijn over zijn eigen hart en elke 'occasion of sin' te weerstaan alsook het kwaad in de beginfase radicaal aan te pakken. De heilsbeloften vormen het beste middel om de satanische suggesties tot geestelijke wanhoop te bestrijden. Bij Brooks worden de heilsbeloften toegespitst op een uitvoerige tekening van het verlossingswerk van Christus en de daarbij behorende opwekking om tot Hem te komen. Via het geloof doorziet de christenstrijder de verleidingen tot zonde als satanische aanvallen op het geestelijke welzijn, maar hij vindt langs dezelfde weg ook steun in de heilsbeloften als duivelse ingevingen zijn persoonlijke heilsparticipatie ontkennen. Dit laatste zien we bij Bunyan op een directe wijze in zijn 'ontdekking' van de voor hem centrale heilsbelofte in Johannes 6:37.

Naast het accent op de beloften krijgen de kenmerken van het christenleven een plaats binnen het geestelijke verzet. Bij Downname zien we het meest helder hoe er in zijn begeleiding van de zwakke christenen sprake is van een zekere pastorale afwisseling tussen heilsbeloften en geloofskennmerken. Wanneer de authenticiteit van hun geloof in het geding is, houdt hij zijn accent op de belofte en het geloof niet vol, maar brengt hij tevens uitvoerig de geloofskennmerken in. Kennelijk konden deze kenmerken de 'weak christians' slechts tot op zekere hoogte bemoedigen, want regelmatig verwoordt Downname onzekerheid vanwege een vermeend gebrek aan de geloofskennmerken of vanwege dorheid in de gebedspraktijk en komt hij toch weer uit bij de heilsbeloften die geldigheid hebben ondanks wisselende ervaringen en omstandigheden. Op deze wijze wordt de christenstrijder verwezen naar een objectieve, externe werkelijkheid - Gods beloften - alsook naar

18 Zie hoofdstuk 11.

de subjectieve werkelijkheid van de geloofskennmerken en wordt de verbinding tussen de pastorale begeleiding van de 'weak christians' en Gods genade helder.¹⁹ De puriteinse samenhang tussen beloften en kenmerken van de wedergeboorte vormt een onderscheid met Luther, die in het kader van het geestelijke verzet de rechtvaardiging exclusieve aandacht geeft. Onder de auteurs van ons onderzoek treffen we dit accent overigens bij de door Luther beïnvloede Bunyan aan.²⁰

Tijdgenoten van de puriteinse auteurs, zoals Robert Burton en Richard Napier, meenden dat een te grote nadruk op de existentiële zoektocht naar geloofskennmerken spirituele heling van 'afflicted consciences' eerder zou belemmeren dan bevorderen. Juist de aangevochten en vertwijfelde gemeenteleden meenden dat hun spirituele leven ernstige tekorten vertoonde en vreesden op grond hiervan een schijn geloof te bezitten en daardoor in Gods toekomstige oordeel over goddelozen en onbekeerden te vallen. Puriteinse auteurs meenden echter dat de geestelijke onzekerheid van 'weak christians' regelmatig werd veroorzaakt door 'religious melancholy', waarvan Satan handig gebruikmaakte. Voor hen was dit een reden te meer om de duivelse listen te ontmaskeren en de zwakke gelovigen te bemoedigen met Gods heilsbeloften. Toch verkondigden ze Gods beloften niet in algemene zin, omdat ze beducht waren voor een oppervlakkige toe-eigening van het heil zonder levensvernieuwing, maar gaven ze de geloofskennmerken een ruime plaats op de wijze van het theologische syllogisme. Paradoxaal genoeg probeerden ze zo de 'weak christians' te bemoedigen. Deze categorie gelovigen kon door de herkenning van de geloofskennmerken, waaronder die van de geestelijke strijd, worden opgebeurd. De pastorale afwisseling van heilsbeloften en geloofskennmerken vormde zodoende een wezenlijk onderdeel van de behandeling van geloofsonzekerheid in het algemeen en 'religious despair' in het bijzonder. Toch zouden 'weak christians' in puriteinse kring een vertrouwd verschijnsel blijven.²¹

De puriteinse voorstelling van de wereld roept de gelovigen op tot sociale distantie ten opzichte van haar om geestelijke infectie te voorkomen. Volgens Downname is een correcte omgang in het sociaal-economische verkeer nodig, maar dient een te nauwe omgang met medeburgers te worden voorkomen. Deze visie komt niet voort uit een totale negatieve levenshouding, maar is doordrongen van de betrekkelijkheid en zondigheid van het aardse bestaan alsook van dat van de gelovige. Ten aanzien van een repressieve overheid is volgens Bunyan passief verzet van belang. Deze uit zich in openlijke geloofsverdediging die kan uitlopen op martelaarschap, zoals bij Bunyan, hoewel soms een visie doorschemert die ruimte lijkt te geven aan een meer gewelddadige oppositie. Deze antithetische visie op de leefomgeving maakt duidelijk dat de aparte positie van puriteinse vromen in de situatie van marginalisatie en repressie na 1660 alleen maar sterker was geworden.²²

De geestelijke strijd van de gelovigen tegen het vlees is ten diepste een gereguleerde 'struggle against their contrary self'.²³ We vinden de nadruk op zelf-

19 Zie hoofdstuk 11.

20 Zie hoofdstuk 13.

21 Zie hoofdstuk 12.

22 Zie hoofdstuk 11.

23 Bozeman, *Precisianist Strain*, 94.

strijd reeds in officiële liturgische en homiletische documenten van de Engelse reformatie, waar de geestelijke strijd tegen Satan en wereld tevens betekent: ‘(...) continually mortifying all our evil and corrupt affections (...)’. Deze notie komt reeds opvallend naar voren in de geschriften van de Engelse reformatoren Becon en Bradford.²⁴ Perkins heeft voorts als grondlegger van de piëtistisch-puriteinse beweging de geestelijke strijd als een psychologische zelfstrijd groot gewicht gegeven en uitvoerig uitgewerkt. De meest gedetailleerde theologische voorstelling vinden we echter bij Owen, die ook het uitvoerigst ingaat op Christus’ kruis als het primaire strijdmiddel tegen het persoonlijke interne kwaad. De gemeenschap met de aan de zonde gestorven Christus vormt namelijk de doodsteek voor de zondige begeerten in de actuele dagelijkse zelfstrijd van de gelovige, een gebeuren dat door hem op gevoelvolle wijze wordt verwoord. Op dit punt zien we een opvallende systematisch-theologische toespitsing van de puriteinse spiritualiteit als een samenhang tussen Triniteit, *historia salutis* en affectieve vroomheid.²⁵

De puriteinse auteurs presenteren de geestelijke strijd met drie levensgevaarlijke vijanden als een heftig gebeuren, een strijd op leven en dood. De trinitarische geleiding van het geloofsleven maakt de genade niet alleen tot fundament maar ook tot bemoedigend oriëntatiepunt van de geestelijke strijd. Gods genade plaatst de geestelijke confrontatie eveneens van meet af aan in het licht van de uiteindelijke overwinning, waarbij voorlopige triomfen preluderen op de beloofde eindzege. Dit visionaire perspectief is bepalend voor het klimaat van de puriteinse geestelijke strijd. Hoezeer dit gevecht de gelovige ook opeist, het uitzicht dat Gods genade hem biedt geeft hem vreugde en hoop in zijn actuele geloofsbestaan.

Conclusie

Deze studie heeft getracht het onderzoek naar de betekenis van het Puritanisme verder te brengen door zijn kenmerkende spiritualiteit nader te onderzoeken aan de hand van het significante thema van de geestelijke strijd. Het belang van dit thema is niet alleen dat het nauw gerelateerd is aan specifiek puriteinse theologische opvattingen en pastorale doeleinden, maar ook dat het licht werpt op enkele puriteinse historische en spirituele spanningsvelden.

De puriteinse aandacht voor de geestelijke strijd wordt allereerst bepaald door haar kerkelijk-pastorale *Sitz im Leben*, waarin gelovigen worden geconfronteerd met verleidingen tot zonde, terwijl vooral de ‘weak christians’ kampen met gedachten die niet alleen Gods persoon en werk in diskrediet brengen, maar ook hun eigen geestelijke positie ter discussie stellen. Dit kan moedeloosheid en zelfs ‘religious despair’ veroorzaken. De puriteinse teksten over de geestelijke strijd spelen op deze pastorale werkelijkheid in en trachten de gelovigen door een uitvoerige beschrijving van de vijanden alsook door mobilisatie en pastorale begeleiding standvastig te maken in het heden en te bemoedigen voor de toekomst. Dit vindt plaats via de dialectiek van de heilsbeloften en de geloofskennmerken,

²⁴ Zie hoofdstuk 1.

²⁵ Zie hoofdstuk 11.

waaronder die van de spirituele strijd. Ten tweede wordt de puriteinse geestelijke strijd bepaald door de centrale plaats van de bijbel, want de geschriften van dit onderzoek vinden hun oorsprong hoofdzakelijk in de Woordverkondiging binnen de kerkelijke gemeente en hebben dus een sterk homiletische achtergrond. Puriteinse predikers wensten aan de geestelijke strijd van gemeenteleden vanuit de Schrift leiding te geven. Daarbij werden bepaalde bijbelgedeelten en - teksten over strijd in het centrum van de aandacht geschoven, vooral tot de verbeelding sprekende passages als Mattheüs 4:1-11 en Efeze 6:10-20. Via deze visuele gedeeltes trachtte men zowel de ernst van de tegenstanders en de noodzaak van spirituele oppositie als de bemoediging van de overwinning dichtbij de hoorders c.q. de lezers te brengen. In de derde plaats kunnen we kerkelijk-maatschappelijke en interne spirituele spanningsvelden traceren die een medebepalende rol hebben gespeeld in de opvallende plaats en ontwikkeling van het thema van ons onderzoek. De ambivalente kerkelijk-maatschappelijke positie van de puriteinse stroming in het vroegmoderne Engeland, die na 1660 uitliep op haar marginalisering en onderdrukking, heeft een oppositioneel denken gestimuleerd dat via de notie van de geestelijke strijd is geïnternaliseerd. Op spiritueel terrein zorgden de puriteinse regulering en normering van het geloofsleven eveneens voor spanningsvelden waarop schuldbesef en onzekerheid, met name bij de categorie 'weak christians', bekende verschijnselen waren. De door ons onderzochte geschriften relateren de onderliggende spanningsvelden aan de bijbelse trits Satan, wereld en vlees.

De puriteinse geestelijke strijd heeft door haar antropologische, pastoraal-psychologische en persoonlijke toespitsing een eigensoortige zeggingskracht. Specifiek puriteins is vooral de affectieve spiritualiteit van de christenstrijder. De geestelijke strijd wordt gevoerd vanuit de persoonlijke, gevoelvolle gemeenschap met de drie-enige God en zijn genade. Haar theologische program staat in het kader van Gods vaderlijke zorg en bescherming die voortkomen uit zijn eeuwige verkiezing, van de *unio cum Christo* die gebaseerd is op Christus' heilshistorische verlossing in kruis en opstanding, en van de overmachtige leiding van de Geest, die in allerlei bemoedigende ervaringen aan de dag treedt. We kunnen het ook anders formuleren: de combinatie van Triniteit, *historia salutis* en affectieve vroomheid is gezichtsbepalend voor de puriteinse positie in de West-Europese spiritualiteitsgeschiedenis in het algemeen en voor de puriteinse geestelijke strijd in het bijzonder.

Gezien het aantal edities van sommige werken bleek de thematiek van de geestelijke strijd een spiritueel georiënteerd lezerspubliek aan te spreken, kennelijk vanwege de herkenning in de belevingswereld van Engelse puriteinse vromen en hun behoefte aan geestelijke leiding.

Verder onderzoek

Deze studie over de puriteinse geestelijke strijd kan de indruk wekken dat de puriteinse spiritualiteit slechts uit spanningsvelden bestaat. Juist de geschriften over de geloofsstrijd geven immers aan dat de aardse geloofswerkelijkheid in puriteinse

optiek wordt gekenmerkt door voorlopigheid en daarom door gebrokenheid. De ervaring van de geestelijke strijd maakt duidelijk dat de uiteindelijke verlossing pas aanbreekt als de tegenstanders zijn uitgeschakeld. Nu breekt dit perspectief overigens regelmatig door, zowel aan het begin als aan het einde van de door ons onderzochte geschriften. Het overheersende accent op Gods genade plaatst de geestelijke strijd namelijk van meet af aan in het perspectief van de heilshistorische en de toekomstige triomf.

De geestelijke strijd belicht weliswaar een betekenisvol aspect van de puriteinse spiritualiteit van waaruit lijnen naar andere spirituele terreinen kunnen worden getrokken, maar geeft zeker geen volledig beeld. Deze studie wil dan ook attenderen op de noodzaak tot verder onderzoek naar andere puriteinse spirituele aspecten. Hoewel hiermee in de laatste decennia een begin is gemaakt, zijn diverse kenmerkende onderdelen nog onderbelicht of niet onderzocht. We denken bijvoorbeeld aan thema's als meditatie, mystieke trekken in de Godservaring, het lijden van gelovigen en de omgang met de dood. Onze studie geeft niet meer dan een voorzet om het veld van de puriteinse spiritualiteit nader te ontginnen.

In het kader van de geestelijke strijd heeft dit onderzoek nauwelijks kunnen ingaan op de relatie tussen Satan, de geestelijke verlating (*spiritual desertion*) en de daarmee verbonden spirituele neerslachtigheid (*spiritual depression*). Diverse puriteinse publicaties hierover zijn verschenen en daarbij komt ook de duivel ter sprake, terwijl de innerlijke neiging tot zonde eveneens wordt genoemd.²⁶ Het zou interessant zijn om de relatie tussen de door ons besproken psychische en spirituele melancholie en de 'spiritual desertion' nader in kaart te brengen.

In het kader van de spiritualiteit-historische vergelijking is het naar onze mening verder boeiend om twee andere zaken te onderzoeken. In de eerste plaats de mate van spirituele overeenkomst tussen puriteinse vertegenwoordigers en de quakers, de vrije groep die in de loop van de zeventiende eeuw opkwam en een overeenkomstige nadruk op het leven door Gods Geest legt. De vraag is in hoeverre de opkomst van deze spirituele vrije groep mede te herleiden is tot pneumatologisch-spirituele accenten die in bepaalde segmenten van de puriteinse beweging eveneens aanwezig waren.²⁷ Recent onderzoek heeft opnieuw laten zien dat de puriteinse stroming geen monolithisch geheel was, maar een ondergrondse subcultuur kende waarin meer radicale opvattingen over de Geest en het christenleven voorkwamen dan in de hoofdstroom van het Puritanisme.²⁸

In de tweede plaats is de vraag boeiend of en in welke mate het thema van de spirituele strijd ook na het puriteinse tijdvak voorkomt, met name in de periode van de achttiende-eeuwse Engelse en Amerikaanse revivals. Er is reeds een duidelijk aanwijsbare puriteinse invloed op de Engelse opwekkingen en de *Great Awakening* in Noord-Amerika aangetoond.²⁹ Tegelijk hiermee kwam de tak van

26 Zie hoofdstuk 6, noot 49.

27 Zie vooral: G.F. Nuttall, *The Holy Spirit in Puritan Faith and Experience*, London 1946 (reprint, Chicago 1992); verder zijn: 'Puritan and Quaker Mysticism', in: idem, *Studies in English Dissent*, Weston Rhyn 2003, 83-96; *Early Quaker Studies and the Divine Presence*, Weston Rhyn 2003.

28 Vooral: D. Como, *Blown by the Spirit: Puritanism and the Emergence of an Antinomian Underground in Pre-Civil-War England*, Stanford 2004.

29 O.a., H.S. Stout, *The New England Soul: Preaching and Religious Culture in Colonial New England*, New York

de Engelse revival in de lijn van John Wesley tot een vergelijkbare, maar eigensoortige visie op het christenleven, waarbij het accent meer viel op moreel perfectionisme. Nagegaan zou kunnen worden in hoeverre de aanwezigheid van het thema geestelijke strijd meer licht werpt op spirituele continuïteit tussen de zeventiende-eeuwse puriteinse beweging en deze achttiende-eeuwse *evangelical revival* in Wesleyaanse zin.

1986; C.E. Hambrick-Stowe, 'The Spirit of the Old Writers: The Great Awakening and the Persistence of Puritan Piety', in: F.J. Bremer (ed.), *Puritanism: Transatlantic Perspectives on a Seventeenth-Century Anglo-American Faith*, Boston 1993, 277-291; B. Walton, *Jonathan Edwards, Religious Affections and the Puritan Analysis of True Piety, Spiritual Sensation and Heart Religion*, Lewiston 2002; M.A. Noll, *The Rise of Evangelicalism: The Age of Edwards, Whitefield and the Wesleys*, Leicester 2004; D. Hempton, *Methodism: Empire of the Spirit*, New Haven/London 2005; D.B. Hindmarsh, *The Evangelical Conversion Narrative: Spiritual Autobiography in Early Modern England*, New York 2005; T.S. Kidd, *The Great Awakening: The Roots of Evangelical Christianity in Colonial America*, New Haven/London 2007.

Summary

This historical study of Puritan spirituality focuses on the theme of spiritual warfare in English Puritan writings of the period 1587-1684. For a long time Puritanism, a reform movement in early modern England, was investigated mainly for its social and social-economic aspects, and far less for its theological and spiritual characteristics. More recent studies, however, have shown the characteristic feature of Puritanism to be its rich spirituality.

Within Puritan spirituality the metaphor of spiritual battle stands out. On his path of life to the future kingdom of God the believer meets the enemies of Satan, sin, and flesh, who all intend his doom. In order to make the different ramifications of this spiritual confrontation clear, this study has chosen to analyze various representative Puritan writings on precisely this theme. The first is a tractate by William Perkins, the founder of the pietistic Puritan movement: *A Dialogue containing the Conflicts betweene Sathan and the Christian* (1587); the last writing is an allegory by the popular author John Bunyan: *The Pilgrim's Progress, part two* (1684).

The dissertation's historical part discusses the way in which the selected publications portray the different opponents, followed by a sketch of the Christian soldier. Having examined the strength of his opponents, this part of the book also explores the various ways in which the believer can react effectively. Two questions require the historian's constant attention. First there is the important relation between God's grace and the activity of the Christian soldier, while the promise of the final victory is also significant.

Chapter 1 describes the early modern English context of the Puritan movement prior to 1625. In this period Puritanism occupies an ambivalent position as far as the relation between church and society is concerned. On the one hand this is an issue of convergence. The Puritan movement comes up in a reformed church with a broad 'Calvinistic or reformed consensus'. Especially in the time of James I (1603-1625) Puritans are rather successful in forming congregations through preaching, pastoral activities, and catechesis. From the start, however, the movement also criticizes the lack of continuous reformation within the English Established Church. Under Elizabeth I (1558-1603), when Puritanism is in its so-called Presbyterian phase, it especially criticizes the liturgy and the governance structure of the church. During the reign of James I the Puritan ethos (visible among other things in a strict Sunday observance) provokes social tensions. Research has shown that Puritans generally interacted peacefully with their fellow citizens as part of the social network of English towns and villages. At times, however, the Puritans' deviant style of living, their criticism of traditional habits, and their social isolation also gave rise to conflicts.

From a theological-spiritual perspective the Puritan movement was influenced by European Reformed Orthodoxy, which comes out especially in the Puritan at-

tention for predestination and the *ordo salutis*. This last term signifies how there is an inextricable connection between election, regeneration, faith, justification, sanctification, and glorification in Puritan thought. Puritan spirituality focuses broadly on the different elements of this so-called order of salvation, among which spiritual battle stands out. This aspect had emerged earlier in English baptismal liturgy as well as in the work of English reformers like Thomas Becon and John Bradford.

In chapter 2 William Perkins and William Gouge are introduced. Perkins depicts the devil as the primary opponent of the faithful and considers him before all a spiritual tempter to sin, as his discussion of Christ's temptation in the desert (Matth. 4:1-11) makes abundantly clear. He considers the devil's temptations extremely dangerous, especially since Satan has a partner inside the believer: flesh, a collective term for various wrongly directed desires which can develop into actual sin under the devil's influence. Once evil has become a reality, Satan takes on the role of prosecutor, and tries to tempt the believer into spiritual despair. He magnifies sin and pictures an image of God in which the divine wrath about human sin is starkly exaggerated. In reaction the believer should try to resist the devil's suggestions through the use of biblical passages. Just as Christ during the temptation in the desert effectively parried his opponent with words from Scripture, so the Christian soldier is summoned to follow Christ and do the same.

William Gouge analyses a different part of Scripture about spiritual battle, i.e., Eph. 6:10–20, as he discusses the armour of the Christian soldier. His analysis of diabolical intrigue concentrates on two parts in particular: the shield of faith and the sword of the Spirit. The devil's temptations do not only block religious surrender, but they also undermine the quality of religious life by deny the *pro me*-character of God's promises. The responsibility of the believer to try and resist the devil effectively with well-chosen biblical promises is a striking feature in Gouge's text. Framing this responsibility as part of God's graceful activity in the believer, allows Gouge to stress the dependence of the Christian soldier on prayer.

Chapter 3 discusses John Downname's principal work: *The Christian Warfare*, which was the most extensive publication about spiritual conflict in Puritan circles. Downname analyses the three opponents of Satan, world, and flesh in their mutual coherence. Discussing Satan's temptations in the light of the *ordo salutis*, Downname concentrates on the believer's vocation, regeneration, and sanctification. The devil tries to tempt the believer into accepting one of two opposite positions. On the one hand, he can easily be tempted into sin through pride; on the other hand, he can become dejected through fear of God's wrath. This fear takes hold mostly of 'weake christians', believers for whom it is difficult to accept and apply God's salvation. Downname tries to encourage these 'weake Christians' by pointing out to them both God's promises and the characteristics of faith in order to clarify the meaning of heavenly consolation. Regarding the second opponent, the world, Downname points his readers in two directions. First he shows how worldly matters in times of prosperity can tempt believers into sin, as beauty, wealth, and influence become diabolical instruments, and fellow citizens mock and

oppose devout believers. Downname urges his readers to keep sufficient spiritual distance, based on the conviction that they are mortal and should consider this world an area of transit. Secondly he shows the world to be a place of misfortune, where one can be tricked easily into a misguided perception of God's actions. He introduces the idea of patience, as a recommended spiritual attitude with which one can bear life's troubles by depending on God's providence. Downname interprets the third enemy, flesh, as the continued existence of sinful desires, which thwart the new principle of spiritual rebirth. Victory can be achieved only when one can mature in this spiritual attitude under the guidance of the Spirit.

Chapter 4 presents the authors Thomas Brooks and William Gurnall. Brooks discusses all kinds of satanic temptation in a pointed, expressive, and realistic way. He also gives a lot of practical spiritual advice about how to fight the enemy. He stresses how Satan tempts one into sin and implicitly shows how the fight against the devil is at the same time a fight against personal sins. Here too Satan's temptations basically pertain to the way in which one portrays or images God. The temptations first magnify God's mercy in order to make sinning attractive; once evil has become a reality, however, they call God's mercy into question by lending great importance to divine wrath.

Gurnall gives a detailed analysis of Eph. 6:10-20. He brings various elements to the readers' attention that are also found in Gouges works, especially the dialectic between God's grace and human responsibility. According to Gurnall God's grace involves the activity of the believer, even though human responsibility cannot be identified with autonomy. Gurnall discusses the idea of spiritual despair more extensively and in much stronger fashion than the authors before him.

Chapter 5 takes us to one of the most important representatives of the Puritan movement, namely John Owen. In an in-depth anthropological-psychological analysis of the believer, Owen describes both the active power of sinful desires in the believer and the spiritual resistance to which he is subsequently called by faith. Although man is decisively transformed through regeneration, a sinful habit remains in the human soul whereby sinful desires can develop into actual sins. Owen takes spiritual combat to indicate especially the psychological fight against the believer's own sinful desires. He noticeably analyses the spiritual combat within a Trinitarian framework. In the final analysis the spiritual resistance of the Christian soldier rests in the Father's election, the Son's redemption and intercession, and the Spirit's renewal, as together these divine persons guarantee the ultimate victory.

In chapter 6 Isaac Ambrose and Richard Gilpin are discussed. Ambrose has an approach of his own, because he extends Satan's activity to the whole of human life, starting from the time before birth. He situates the temptations to despair mainly around the period of the Christian's conversion and shortly thereafter. Because for Ambrose the devil's activities cover the complete span of human life, he discusses them in vivid detail. Mentioning spiritual despair many times, he sketches the devil as a more powerful opponent than was done by the authors discussed so far.

Gilpin is the only one with a medical background among the selected Puritan

authors, as he relates Satan's intrigues to the believer's psychological constitution. Two factors lead him to single out the power of Satan and the threat of spiritual despair even more clearly than before. Firstly, Gilpin concentrates almost exclusively on Satan's temptations, while paying little attention to the believer's spiritual resistance, as a result of which the devil looms ever more powerfully. Secondly, Gilpin betrays his medical background by connecting Satan's temptations with human 'passions' or humours. His elaborate description of Satan's influence on the 'passion' of melancholy makes despair a very threatening reality, especially for believers with a melancholic nature. This raises the question whether we have to do with an internal Puritan development here or should try to think of other explanations.

The historical part ends with chapter 7, which discusses John Bunyan. Both in Bunyan's autobiography and in his allegories the devil appears first and foremost as a tempter, focusing on spiritual despair. Bunyan's work represents the culmination of a development in which Satan has steadily increased in strength and spiritual despair is represented ever more dramatically. While the influence of Luther's theology helps to explain Bunyan's emphasis on spiritual despair, the chapter also takes into account Bunyan's traumatic youth experience and his bout with depression. This psychoanalytical component notwithstanding, it is especially Bunyan's great literary imagination that seems to have led him to magnify Satan's power, as he dramatized the role of spiritual despair to haunting effect.

The thematic part of the dissertation starts with chapter 8, which interprets the Puritan writings about the spiritual combat back in the pastoral setting of Puritan practical divinity. Various strands of prior research into Puritanism are analyzed: theological-historical research, studies on the history of piety, and on English politics and society. Whereas through individual case studies we may gain a better understanding of the Puritan practical approach to theology in general and to the theme of spiritual warfare in particular, it seems preferable to map out Puritan practical divinity with concepts drawn from the spiritual writings themselves. A careful analysis of Puritan texts about spiritual conflict, read in conjunction with other relevant theological, spiritual, and social factors, is needed to interpret Puritan practical divinity as meticulously as possible. Great importance should also be attached to the pastoral context of English congregations in the post-reformation Established Church. Puritan authors distinguished between 'carnal gospelers', 'backsliders', and 'weak Christians' in the church. By unmasking different kinds of hypocrites in their preaching and writing, Puritan authors intended to affirm the belief of those Christians among their readers who felt most tempted. The pastoral context helps also to explain why the discussion of spiritual warfare, in which the imagination plays an important part, is so detailed. By representing the battle of faith in vivid terms, Puritan authors warn their readers against similar spiritual temptations and stimulate them to be very conscious about spiritual confrontations in their daily lives. 'Weak Christians' who run the risk of entering into a spiral of spiritual dejection and despair may become encouraged upon being presented with the recognizable features of authentic Christian life.

Following the earlier discussion of Perkins, Gouge, Owen, and Bunyan, chapter 9 deals with the use of biblical exegesis in Puritan writings about spiritual warfare. In Perkins' analysis the soteriological element in Christ's temptation in the desert plays an important part, but the exemplary notion clearly dominates. The message is that Christ's followers should approach their opponent in the same way as Christ himself did. In that context Gouge treats Eph. 6:10-20 as a word of appeal. Because the enemy is a dangerous one, believers are therefore stimulated to start the battle with a God-given armour. Owen discusses two verses from Paul's letter to the Romans (7:21 and 8:13) to further the believers' identification: when they discover in themselves the same hidden sinful desires as the apostle, their spiritual battle becomes equally urgent. According to Rom. 8:13 this battle can only be fought efficiently when led by the Spirit. In Bunyan, scriptural passages come directly to the fore. In *Grace Abounding* the author recalls John 6:37 and Heb. 12:16-17, whereas in *The Pilgrim's Progress* and *The Holy War* he mentions Eph. 6, while Rom. 7 and 8 are placed in the margin of his texts.

The Bible passages in puritan writings about spiritual conflict show us three things: they illustrate the opponents' power and threat; they call for the believer's complete and radical resistance; and they show believers the prospect of triumph. Special note should be made of the visual element in the selected biblical passages. The more expressive they are in clarifying the opponent's power, the more successful they are at underlining the necessity of spiritual resistance. Through this dialectic the final victory of the believers is all but guaranteed.

Chapter 10 applies a more thematic approach to the spiritual enemies. Key passages in Perkins, Downname, Brooks, Ambrose, and Gilpin make clear that it is Satan who is the primary opponent, tempting the believers to commit two kinds of evil. First he tempts them to commit all sorts of sinful acts. Having succeeded, he tries to bring 'weak Christians' struggling with their sins to despair by acting as prosecutor and emphasizing God's wrath. Satan's prosecutorial role should thus be ranked among his activities as tempter, for his goal is likewise to lead the believer to sin. Texts by Downname and Bunyan, furthermore, discuss the theme of worldly temptation. In times of prosperity the devil's accomplice of worldly temptation presents himself to the believer in the guise of desirable objects, whereas in times of adversity he inflicts the Christian soldier with various troubles of life or with repression by his fellow citizens or by the authorities. Downname stresses the first malaise of adversity, while Bunyan emphasizes the second. As an 'anthroposensitive' theologian Owen illustrates especially the third enemy, flesh. In an in-depth analysis he depicts both the habit and the different activities of this dangerous psychological opponent.

Chapter 11 deals with the theme of spiritual resistance. The responsibility of the Christian soldier to fight the enemies has its theological basis in the Trinity: the election and guidance of the Father, the redemption through the Son, and the renewal by God's Spirit. Gouge and Gurnall highlight especially the responsibility of the Christian soldier, all the while making clear that this does not imply human autonomy. As the need for constant prayer makes clear, the believer's vocation lies embedded in humanity's profound dependence on divine grace. When the

Christian neglects to use the instruments of grace diligently, such as reading the Bible, listening to sermons, engaging in meditation and prayer, spiritual decline is the inevitable result, which underscores the significance of spiritual resistance. In their discussion of the armour in Eph. 6 Gouge and Gurnall consider faith and God's Word as the primary instruments in the fight against Satan. Although both describe the enemy as an opponent to be feared, again underlining the necessity of spiritual opposition, they also repeatedly state that God's grace guarantees the ultimate triumph. Therefore, both want Christian believers to watch out for superficial presumption or despair.

Chapter 12 discusses 'religious despair' as a theme that goes to the heart of Puritan spirituality, pervading most writings about spiritual combat. The central question is whether or not it is true that Satan is depicted as an ever stronger opponent and spiritual despair as an ever more threatening reality. The analysis yields a twofold answer. On the one hand Ambrose, Gilpin, and Bunyan indeed depict Satan as an increasingly formidable opponent, while Gurnall and especially Gilpin and Bunyan intensify the discussion of spiritual despair. On the other hand, the above developments seem to be the result of factors unique to individual authors, like Gilpin's medical background and Bunyan's deft literary imagination. Rather than highlighting 'religious despair' through an emphasis on predestination, Puritan authors generally depict Satan as honing in on the recurrence of sin as a motive for divine wrath. In melancholy persons such a scenario can cause significant damage, with other aspects of Puritan practical divinity like introspection and pseudo-faith further enhancing the feeling of spiritual despair.

A comparative and concluding part rounds off this study. Chapter 13 illustrates the unique dynamics of Puritan spiritual warfare by bringing in the voices of different West-European authors, such as the late medieval pastoral writer Jean Gerson, the humanist Desiderius Erasmus, the Protestant reformer Martin Luther, the Catholic Counter-reformation author Ignatius of Loyola, and the reformed theologian Theodore Beza. The comparison shows Puritan spiritual warfare to be characterized by a strong emphasis on grace. In Puritan writings God's grace does not just become manifest as a decisive spiritual transformation in human regeneration, but also in God's permanent guidance of believers, on which the active Christian soldier depends, as well as in their ultimate victory on their enemies.

Containing the book's conclusion, chapter 14 argues that the prominent place of spiritual conflict in Puritan spirituality is best explained based on a convergence of interconnected factors: pastoral, spiritual, ecclesiastical and social. As pastors, Puritan writers warned believers against the danger of sin, while trying to make 'weak christians' steadfast by mobilizing and encouraging them. In view of their pastoral intentions they chose selected, highly visual scriptural passages like Matt. 4:1-11 and Eph. 6:10-20, for almost all Puritan writings on spiritual warfare originated from the weekly preaching of the Word. The disciplinary cultivation of spiritual life rushed the theme of spiritual combat to the front of Puritan thought even more. The fact that Puritanism occupied a contested position in early-modern English church and society further stimulated a polemical outlook

on the part of Puritan thinkers. Specific theological-anthropological, pastoral-psychological, and personal features lent a unique intensity to the expression of Puritan spiritual warfare, with the affective spirituality of the Christian soldier as a typical characteristic. Finally, it should not be forgotten that the theme of spiritual warfare in Puritan thought is ultimately grounded in a deeply tender and personal relationship between the believer and his graceful Trinitarian God. The dissertation concludes by saying that the combination of Trinity, *historia salutis*, and affective piety can be seen as constitutive of the Puritan position in the history of West-European spirituality in general and of Puritan spiritual warfare literature in particular.

Geraadpleegde literatuur

A. Bronnen

- Ambrose, Isaac, *The Compleat Works of Isaac Ambrose*, London 1674.
- Becon, Thomas, *The Works of Thomas Becon* (3 vols.), ed. J. Ayre, Cambridge 1843-1844.
- Beza, Theodore, *Tabula Praedestinationis*, Genève 1555.
- La Confession de Foi du Chretien*, ed. M. Réveillaud, *La Revue Réformée* 6, (1955), 1-180.
- Sermons sur les Trois Premiers Chapitres du Cantique des Cantiques, de Salomon*, Genève 1586.
- Chestiennes Méditations*, ed. M. Richter, Genève 1964.
- Maister Beza's Houshold Prayers*, London 1603.
- Bradford, John, *The Writings of John Bradford* (2 vols.), ed. A. Townsend, Cambridge 1848-1853.
- Brooks, Thomas, *The Complete Works of Thomas Brooks* I, ed. A.B. Grosart, London 1861.
- Bunyan, John, *The Pilgrim's Progress* (second edition), eds. J.B. Wharey, R. Sharrock, Oxford 1960.
- Grace Abounding to the Chief of Sinners*, ed. R. Sharrock, Oxford 1962.
- The Holy War*, eds. R. Sharrock, J.F. Forrest, Oxford 1980.
- The Miscellaneous Works of John Bunyan* (13 vols.), ed. R. Sharrock, Oxford 1976-1994.
- Grace Abounding, with Other Spiritual Autobiographies*, eds. J. Stachniewski, J. A. Pacheco, Oxford 1998.
- The Pilgrim's Progress*, ed. W.R. Owens, Oxford 2003.
- Burton, Robert, *The Anatomy of Melancholy* (6 vols.), eds. T.C. Faulkner e.a., Oxford 1989-2000.
- Certain Sermons or Homilies* (1547) and *A Homily against Disobedience and Wilful Rebellion*, ed. R.B. Bond, Toronto 1987.
- Documents of the English Reformation*, ed. G. Bray, Cambridge 1994.
- Downname, John, *The Christian Warfare*, London 1604.
- The Christian Warfare*, London 1634.
- Erasmus von Rotterdam, *Ausgewählte Schriften I: Epistola ad Paulum Volzium/ Enchiridion Militis Christiani*, ed. W. Welzig, Darmstadt 1968.
- Erasmus, *Enchiridion Militis Christiani: An English Version (1533)*, ed. A.M. O'Donnell, Oxford 1981.
- Gerson, Jean, *Oeuvres Complètes*, ed. P. Glorieux, Paris 1960-1973.
- Gerson, Johannes, *Opera Omnia*, ed. L.E. du Pin, Antwerpen 1706 (Nachdruck, Hildesheim 1987).
- Gilpin, Richard, *Daemonologia Sacra; or, A Treatise on Satan's Temptations*, ed. A.B. Grosart, London 1867.
- Gouge, William, *Workes*, London 1627.
- Gurnall, William, *The Christian in Complete Armour*, Glasgow 1864.
- Sancti Ignatii de Loyola, *Exercitia Spiritualia: Textuum Antiquissimorum Nova Editio*, ed. C. de Dalmases, Romae 1969.
- Ignatius of Loyola: *The Spiritual Exercises and Selected Works*, ed. G.E. Ganss, New York/Mahwah 1991.
- Luther, Martin, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883 f.f.
- Owen, John, *The Works of John Owen* (24 vols.), ed. W.H. Goold, Edinburgh 1850-1853.
- Overcoming Sin and Temptation: Three Classic Works of John Owen*, eds. K.M. Kapic, J. Taylor, Wheaton 2006.
- Communion with the Triune God*, eds. K.M. Kapic, J. Taylor, Wheaton 2007.
- Perkins, William, *The Workes of ... William Perkins* (3 vols.), Cambridge 1612-1613.
- The Work of William Perkins*, ed. I. Breward, Abingdon 1970.
- Persons, Robert S.J., *The Christian Directory (1582): The First Booke of the Christian Exercise, appertayning to Resolution*, ed. V. Houliston, Leiden/Boston 1998.
- The Two Liturgies, A.D. 1549, and A.D. 1552: With Other Documents seth forth by Authority in the Reign of King Edward VI*, ed. J. Ketley, Cambridge 1844.

B. Secundaire literatuur

- Aers, D., *Sanctifying Signs: Making Christian Tradition in Late Medieval England*, Notre Dame 2004.
- Allison, C.F., *The Rise of Moralism: The Proclamation of the Gospel from Hooker to Baxter*, New York 1966.
- Armstrong, B.G., 'Puritan Spirituality: The Tension of Bible and Experience', in: E.R. Elder (ed.), *The Roots of the Modern Christian Tradition*, Kalamazoo 1984, 229-249.
- Asselt, W.J. van, *Johannes Coccejus. Portret van een zeventiende-eeuwse theoloog op oude en nieuwe wegen*, Heerenveen 1997.
- Asselt, W.J. van, *The Federal Theology of Johannes Cocceius (1603-1669)*, Leiden/Boston 2001.
- Asselt, W.J. van, 'Puritanism Revisited: Een poging tot evaluatie', *Theologia Reformata* 44, (2001), 221-232.
- Asselt, W.J. van, 'Christus Sponsor. Een bijdrage tot de geschiedenis van het coccejanisme', *Kerk en Theologie* 53, (2002), 108-124.
- Asselt, W.J. van, Rouwendal, P.L. e.a., *Inleiding in de Gereformeerde Scholastiek*, Zoetermeer 1998.
- Asselt, W.J. van, Dekker, E. (eds.), *Reformation and Scholasticism: An Ecumenical Enterprise*, Grand Rapids 2001.
- Baarsel, J.J. van, *William Perkins*, 's Gravenhage 1912.
- Barker, W.S., *Puritan Profiles: 54 Influential Puritans at the Time when the Westminster Confession of Faith was written*, Fearn 1996.
- Bartlett, A.C., Bestul, T.H., *Cultures of Piety: Medieval English Devotional Literature in Translation*, Ithaca/London 1999.
- Bast, R.J. (ed.), *The Reformation of Faith in the Context of Late Medieval Theology and Piety: Essays by Berndt Hamm*, Leiden/Boston 2004.
- Batson, E.B., *John Bunyan: Allegory and Imagination*, Crook Helm 1984.
- Beeke, J.R., *Assurance of Faith: Calvin, English Puritanism, and the Dutch Second Reformation*, Bern/New York 1991.
- Beeke, J.R., 'William Perkins and his Greatest Case of Conscience: "How a man may know whether he be the child of God, or no"', in: *The Faith that Saves: Papers read at the 2004 Westminster Conference*, Stoke-on-Trent 2004.
- Beeke, J.R., 'Puritan Reformed Spirituality', Grand Rapids 2004.
- Beeke, J.R., 'Heirs with Christ: The Puritans on Adoption', Grand Rapids 2008.
- Beeke, J.R. & Pederson, R.J., *Meet the Puritans: With a Guide to Modern Reprints*, Grand Rapids 2006.
- Beeke, J.R., Jones, M., 'A Habitual Sight of Him': *The Christ-centered Piety of Thomas Goodwin*, Grand Rapids 2009.
- Bedford, R., Davis, L., Kelly, P. (eds.), *Early Modern English Lives: Autobiography and Self-Representation 1500-1660*, Aldershot 2007.
- Beintker, H., *Die Überwindung der Anfechtung bei Luther*, Berlin 1954.
- Beougher, T.K., *Richard Baxter and Conversion: A Study of the Puritan Concept of becoming a Christian*, Fearn 2007.
- Bernard, G.W., *The King's Reformation: Henry VIII and the Remaking of the English Church*, New Haven/London 2005.
- Blacketer, R.A., 'William Perkins (1558-1602)', in: Lindberg (ed.), *Pietist Theologians*, 38-52.
- Boersma, H., *A Hot Pepper Corn: Richard Baxter's Doctrine of Justification in its Seventeenth-Century Context of Controversy*, Zoetermeer 1993.
- Bozeman, T.D., *To Live Ancient Lives: The Primitivist Dimension in Puritanism*, Chapel Hill 1988.
- Bozeman, T.D., *The Precisianist Strain: Disciplinary Religion & Antinomian Backlash in Puritanism to 1638*, Chapel Hill 2004.
- Brachlow, S., *The Communion of Saints: Radical Puritan and Separatist Ecclesiology 1570-1625*, Oxford 1988.
- Brakke, D., *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Battle in Early Christianity*, Cambridge (MA) 2006.
- Brauer, J.C., 'Reflections on the Nature of English Puritanism: Three Interpretations', *Church History* 23, (1954), 99-108.
- Brauer, J.C., 'Types of Puritan Piety', *Church History* 56, (1987), 39-58.

- Brautigam, D., 'Prelates and Politics: Uses of "Puritan", 1625-40', in: L.L. Knoppers (ed.), *Puritanism and Its Discontents*, Newark/London 2003, 49-67.
- Bremer, F.J., *Puritanism: A Very Short Introduction*, Oxford 2009.
- Bremer, F.J., Webster, T. (eds.), *Puritans and Puritanism in Europe and America: A Comprehensive Encyclopedia*, Santa Barbara/Oxford 2006.
- Breward, I., 'The Significance of William Perkins', *Journal of Religious History* 4, (1966), 113-128.
- 'William Perkins and the Origins of Puritan Casuistry', *Evangelical Quarterly* 40, (1968), 3-22.
- Broeyer, F.G.M., *William Whitaker (1548-1595). Leven en werk van een Anglocalvinistisch Theoloog*, Utrecht 1982.
- Brook, B., *The Lives of the Puritans*, (3 volumes), London 1813.
- Bruhn, K., "'Sinne Unfolded": Time, Election, and Disbelief among the Godly in Late Sixteenth- and Early Seventeenth-Century England', *Church History* 77, (2008), 574-595.
- 'Pastoral Polemic: William Perkins, the Godly Evangelicals, and the Shaping of a Protestant Community in Early Modern England', *Anglican and Episcopal History* 72, (2003), 102-127.
- Bryan, J., *Looking Inward: Devotional Reading and the Private Self in Late Medieval England*, Philadelphia 2008.
- Bühler, P., *Die Anfechtung bei Martin Luther*, Zürich 1942.
- Burger, C.P.M., *Aedificatio, Fructus, Utilitas. Johannes Gerson als Professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris*, Tübingen 1986.
- 'Jean Gerson. Theologie, die erbauen soll', in: U. Köpf (Hrsg.), *Theologen des Mittelalters*, Darmstadt 2002, 212-227.
- Burger, H., *Being in Christ: A Biblical and Systematic Investigation in a Reformed Perspective*, Eugene 2009.
- Caldwell, P., *The Puritan Conversion Narrative: The Beginnings of American Expression*, Cambridge 1983.
- Cambers, A., 'Reading, the Godly, and Self-Writing in England, circa 1580-1720', *Journal of British Studies* 46, (2007), 796-825.
- Camden, V.J., "'Most Fit for a Wounded Conscience": The Place of *Luther's Commentary on Galatians in Grace Abounding*', *Renaissance Quarterly* 50, (1997), 819-849.
- '"That of *Esau*": the Place of Hebrews xii. 16,17 in *Grace Abounding*', in: Keeble (ed.), *John Bunyan: Reading Dissenting Writing*, 133-165.
- 'Young Man Bunyan', in: idem (ed.), *Trauma and Transformation: John Bunyan's Political Progress*, Stanford 2008, 41-63.
- Carrington, J.L., 'Desiderius Erasmus', in: Lindberg (ed.), *Reformation Theologians*, 34-49.
- Chan, S.K.H., *The Puritan Meditative Tradition, 1599-1691: A Study in Ascetical Piety*, dissertatie Universiteit Cambridge, 1986.
- Christianson, P., 'Reformers and the Church of England under Elizabeth I and the Early Stuarts', *Journal of Ecclesiastical History* 31, (1980), 463-484.
- Clark, S., *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford 1997.
- Clifford, A.C., *Atonement and Justification: English Evangelical Theology 1640-1790: An Evaluation*, Oxford 1990.
- Coffey, J., *John Goodwin and the Puritan Revolution: Religion and Intellectual Change in Seventeenth-Century England*, Woodbridge 2006.
- Coffey, J., Lim, P.C.H. (eds.), *The Cambridge Companion to Puritanism*, Cambridge 2008.
- Cohen, C.L., *God's Caress: The Psychology of Puritan Religious Experience*, Oxford 1986.
- Collins, J.B., *Christian Mysticism in the Elizabethan Age: With its Background in Mystical Methodology*, Baltimore 1940.
- Collinson, *The Elizabethan Puritan Movement*, London 1967.
- 'A Comment concerning the Name Puritan', *Journal of Ecclesiastical History* 31, (1980), 485-487.
- The Religion of Protestants: The Church in English Society 1559-1625*, Oxford 1982.
- 'Lectures by Combination: Structures and Characteristics of Church Life in 17th-Century England', in: idem, *Godly People*, 478-498.
- 'Towards a Broader Understanding of the Early Dissenting Tradition', in: idem, *Godly People*, 527-562.
- Godly People: Essays on English Protestantism and Puritanism*, London 1983.

- 'England and International Calvinism, 1558-1640', in: M. Prestwick (ed.), *International Calvinism, 1541-1715*, Oxford 1985.
- The Birthpangs of Protestant England: Religious and Cultural Change in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Basingstoke 1988.
- The Puritan Character: Polemics and Polarities in Early Seventeenth-Century English Culture*, Los Angeles 1989.
- 'The Cohabitation of the Faithful with the Unfaithful', in: O.P. Grell, J.I. Israel, N. Tyacke (eds.), *From Persecution to Toleration: The Glorious Revolution and Religion in England*, Oxford 1991, 51-76.
- 'Ecclesiastical Vitriol: Religious Satire in the 1590s and the Invention of Puritanism', in: J. Guy (ed.), *The Reign of Elizabeth I: Court and Culture in the Last Decade*, Cambridge 1995, 150-170.
- 'Ben Johnson's *Batholomew Fair*: The Theatre Constructs Puritanism', in: D.L. Smith, R. Strier, D. Bevington (eds.), *The Theatrical City: Culture, Theatre and Politics in London, 1576-1649*, Cambridge 1995, 157-169.
- 'Elizabethan and Jacobean Puritanism as Forms of Popular Religious Culture', in: Durston, Eales (eds.), *Culture of English Puritanism*, 32-57.
- 'The Coherence of the Text: How it Hangeth Together: The Bible in Reformation England', in: W.P. Stevens (ed.), *The Bible, The Reformation and the Church*, Sheffield 1995, 84-108.
- 'The English Reformation, 1945-1995', in: M. Bentley (ed.), *Companion to Historiography*, London 1997, 336-360.
- From Cranmer to Sancroft*, London 2006.
- 'Antipuritanism', in: Coffey, Lim (eds.), *Cambridge Companion to Puritanism*, 19-33.
- Collinson, P., Craig, J., Usher, B., *Conferences and Combination Lectures in the Elizabethan Church, 1582-1590*, Woodbridge 2003.
- Collmer, R.G. (ed.), *Bunyan in Our Time*, Kent 1989.
- Como, D., 'Puritans, Predestination and the Construction of Orthodoxy in Early Seventeenth-Century England', in: Lake, Questier (eds.), *Conformity and Orthodoxy in the English Church*, 64-88.
- Blown by the Spirit: Puritanism and the Emergence of an Antinomian Underground in Pre-Civil-War England*, Stanford 2004.
- 'Radical Puritanism', in: Coffey, Lim (eds.), *Cambridge Companion to Puritanism*, 241-258.
- Como, D., Lake P., 'Puritans, Antinomians and Laudians in Caroline London: The Strange Case of Peter Shaw in its Context', *Journal of Ecclesiastical History* 50, (1999), 684-715.
- 'Orthodoxy' and its Discontents: Dispute Settlement and the Production of 'Consensus' in the London (Puritan) 'Underground', *Journal of British Studies* 39, (2000), 34-70.
- Coolidge, J.S., *The Pauline Renaissance in England: Puritanism and the Bible*, Oxford 1970.
- Cragg, G.R., *Puritanism in the Period of the Great Persecution 1660-1688*, Cambridge 1957.
- Daniell, D., *The Bible in English: Its History and Influence*, New Haven/London 2003.
- Daniels, R.W., *The Christology of John Owen*, Grand Rapids 2004.
- Danner, D.G., *Pilgrimage to Puritanism: History and Theology of the Marian Exiles at Geneva*, Bern/New York 1999.
- Davies, C., *A Religion of the Word: The Defence of the Reformation in the Reign of Edward VI*, Manchester 2002.
- Davies, H., *Worship and Theology in England I: From Cranmer to Hooker, 1534-1603*, Princeton 1970.
- Worship and Theology in England II: From Andrewes to Baxter and Fox, 1603-1690*, Princeton 1975.
- Davies, M., *Graceful Reading: Theology and Narrative in the Works of John Bunyan*, Oxford 2002.
- Delany, P., *British Autobiography in the Seventeenth Century*, London 1969.
- Delumeau, J., *La Peur en Occident, XIVe-XVIIIe Siècles. Une Cité Assiégée*, Paris 1978.
- Sin and Fear: The Emergence of a Western Guilt Culture, 13th-18th centuries*, New York 1990.
- Le Pêché et la Peur. La Culpabilisation en Occident, XIIIe-XVIIIe Siècles*, Paris 1983.
- Depperman, K., 'Der Englische Puritanismus', in: M. Brecht (ed.), *Geschichte des Pietismus I: Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*, Göttingen 1993, 11-55.
- Dever, M.E., Richard Sibbes: *Puritanism and Calvinism in Late Elizabethan and Early Stuart England*, Macon 2000.

- Dickens, A.G., *The English Reformation*, Batsford 1964 (second edition, London 1989).
- Dinzelbacher, P., *Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung. Mentalitätsgeschichte und Ikonographie*, Paderborn 1996.
- Dixhoorn, C.B. van, *Reforming the Reformation: Theological Debate at the Westminster Assembly, 1643-1652*, dissertatie Universiteit Cambridge, 2004.
- , *A Puritan Theology of Preaching*, London 2005.
- Dodds, G.D., *Exploiting Erasmus: The Erasmian Legacy and Religious Change in Early Modern England*, Toronto 2009.
- Donnelly, J.P., *Ignatius of Loyola: Founder of the Jesuits*, Harlow 2003.
- Duffy, E., *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England c. 1400-1580*, New Haven/London 1992 (second edition, 2005).
- , 'Continuity and Divergence in Tudor Religion', in: R.N. Swanson (ed.), *Unity and Diversity in the Church*, Oxford 1996, 171-205.
- , *Marking the Hours: English People and Their Prayers 1240-1570*, New Haven/London 2006.
- , 'The English Reformation after Revisionism', *Renaissance Quarterly* 59, (2006), 720-731.
- , *Fires of Faith: Catholic England under Mary Tudor*, New Haven/London 2009.
- Dufour, A., *Théodore de Bèze. Poète et Théologien*, Genève 2006.
- Dunan-Page, A., *Grace Overwhelming: John Bunyan, The Pilgrim's Progress and the Extremes of the Baptist Mind*, Bern/New York 2006.
- Dupré, L., Saliers, D.E. (eds.), *Christian Spirituality: Post-Reformation and Modern*, New York 1989.
- Durston, C., Eales, J. (eds.), *The Culture of English Puritanism, 1560-1700*, Basingstoke 1996.
- Durston, C., Maltby, J., 'Introduction: Religion and Revolution in Seventeenth-Century England', in: idem (eds.), *Religion in Revolutionary England*, Manchester /New York 2006, 1-19.
- Dyrness, W.A., *Reformed Theology and Visual Culture: The Protestant Imagination from Calvin to Edwards*, Cambridge 2004.
- Ebner, D., *Autobiography in Seventeenth-Century England*, The Hague 1971.
- Euler, C., *Couriers of the Gospel: England and Zurich, 1531-1558*, Zürich 2006.
- Ferguson, S.B., *John Owen on the Christian Life*, Edinburgh 1987.
- , 'John Owen and the Doctrine of the Person of Christ', in: idem, e.a. (eds.), *John Owen: The Man and his Theology*, 69-101.
- , 'John Owen and the Doctrine of the Holy Spirit', in: idem, e.a. (eds.), *John Owen: The Man and his Theology*, 101-131.
- Ferguson, S.B., e.a. (eds.), *John Owen: The Man and his Theology*, Darlington/Phillipsburg 2002.
- Ferrell, L.A., 'Transfiguring Theology: William Perkins and Calvinist Aesthetics', in: C. Higley, J.N. King (eds.), *John Foxe and his World*, Aldershot 2002, 160-179.
- Fincham, K., Lake, P., 'The Ecclesiastical Policies of James I and Charles I', in: K. Fincham (ed.), *The Early Stuart Church, 1603-1642*, Basingstoke 1993.
- Fincham, K., Lake, P. (eds.), *Religious Politics in Post-Reformation England: Essays in Honour of Nicolas Tyacke*, Woodbridge 2006.
- Fincham, K. & Tyacke, N., *Altars Restored: The Changing Face of English Religious Worship, 1547- c.1700*, Oxford 2007.
- Freeman, T.S., 'A Library in Three Volumes: Foxe's *Book of Martyrs* in the Writings of John Bunyan', *Bunyan Studies* 5 (1994), 47-57.
- Gay, D., Randall, J.G., Zinck, A., *Awakening Words: John Bunyan and the Language of Community*, Newark/London 2000.
- Geisendorf, P.F., *Théodore de Bèze*, Genève 1949.
- Gleason, R.C., *John Calvin and John Owen on Mortification: A Comparative Study in Reformed Spirituality*, Bern/New York 1995.
- Godbeer, R., *The Devil's Dominion: Magic and Religion in Early Modern New England*, Cambridge 1992.
- Gowland, A., *The Worlds of Renaissance Melancholy: Robert Burton in Context*, Cambridge 2006.
- Graafland, C., 'Gereformeerde Scholastiek VI. De invloed van de scholastiek op de Nadere Reformatie', *Theologia Reformata* 30, (1987), 109-132.
- , *Van Calvin tot Barth. Oorsprong en ontwikkeling van de leer der verkiezing in het Gereformeerd Protestantisme*, 's Gravenhage 1987.

- Van Calvijn tot Comrie. Oorsprong en ontwikkeling van de leer van het verbond in het Gereformeerd Protestantisme, deel 3 & 4*, Zoetermeer 1994.
- Greaves, R.L., *John Bunyan*, Abingdon 1969.
- ‘The Nature of the Puritan Tradition’, in: R.B. Knox (ed.), *Reformation, Conformity and Dissent: Essays in Honour of Geoffrey Nuttall*, London 1977, 255-273.
- ‘The Spirit and the Sword: Bunyan and the Stuart State’, in: idem, *John Bunyan and English Nonconformity*, 101-126.
- ‘Amid the Holy War: Bunyan and the Ethic of Suffering’, in: idem, *John Bunyan and English Nonconformity*, 169-183.
- John Bunyan and English Nonconformity*, London 1992.
- Glimpses of Glory: John Bunyan and English Dissent*, Stanford 2002.
- Green, I., *The Christian's ABC: Catechisms and Catechizing in England c.1530-1740*, Oxford 1996.
- Print and Protestantism in Early Modern England*, Oxford 2000.
- Grell, O.P., Cunningham, A. (eds.), *Religio Medici: Medicine and Religion in Seventeenth-Century England*, Aldershot 1996.
- Griffiths, S.M., *Redeem the Time: Sin in the Writings of John Owen*, Fearn 2001.
- Grosse, S., *Heilungseigenschaft und Scrupulositas im späten Mittelalter. Studien zu Johannes Gerson und Gattungen der Frömmigkeitstheologie seiner Zeit*, Tübingen 1994.
- Haigh, C., *English Reformations: Religion, Politics, and Society under the Tudors*, Oxford 1993.
- The Plain Man's Pathways to Heaven: Kinds of Christianity in Post-Reformation England, 1570-1640*, Oxford 2007.
- Hall, B., ‘Puritanism: The Problem of Definition’, in: G.J. Cuming (ed.), *Studies in Church History* 2, London 1965, 283-296.
- Halkin, L.-E., *Erasmus: A Critical Biography*, Oxford 1993.
- Haller, W., *The Rise of Puritanism*, New York 1938.
- Hambrick-Stowe, C.E., *The Practice of Piety: Puritan Devotional Disciplines in Seventeenth-Century New England*, Chapel Hill 1982.
- ‘Practical Divinity and Spirituality’, in: Coffey, Lim (eds.), *Cambridge Companion to Puritanism*, 191-205.
- Hamm, B., *Promissio, Pactum, Ordinatio. Freiheit und Selbstbindung Gottes in der scholastischen Gnadenlehre*, Tübingen 1977.
- ‘Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung. Methodisch-historische Überlegungen am Beispiel von Spätmittelalter und Reformation’, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 74, (1977), 464-497.
- Hampton, S., *Anti-Arminians: The Anglican Reformed Tradition from Charles II to George I*, Oxford 2008.
- Hancock, M., *The Key in the Window: Marginal Notes in Bunyan's Narratives*, Vancouver 2000.
- Harley, D., ‘Mental Illness, Magical Medicine and the Devil in Northern England, 1650-1700’, in: R. French, A. Wear (eds.), *The Medical Revolution of the Seventeenth Century*, Cambridge 1989, 114-144.
- ‘Spiritual Physic, Providence and English Medicine, 1560-1640’, in: O.P. Grell, A. Cunningham (eds.), *Medicine and the Reformation*, London/New York 1993, 101-117.
- Hardman Moore, S., ‘For the Mind's Eye Only: Puritans, Images and the ‘Golden Mines of Scripture’’, *Scottish Journal of Theology* 59, (2006), 281-296.
- New World Settlers & the Call of Home*, New Haven/London 2007.
- Haskin, D., ‘Bunyan, Luther, and the Struggle with Belatedness in *Grace Abounding*’, *University of Toronto Quarterly* 50, (1981), 300-313.
- Hawkins, A.H., *Archetypes of Conversion: The Autobiographies of Augustine, Bunyan, and Merton*, Lewisburg 1985.
- Hazlett, W.I.P., *The Reformation in Britain and Ireland: An Introduction*, London/New York 2003.
- Heal, F., *Reformation in Britain and Ireland*, Oxford 2003.
- Hill, C., *A Turbulent, Seditious, and Factious People: John Bunyan and his Church 1628-1688*, Oxford 1988.
- Hindmarsh, D. B., *The Evangelical Conversion Narrative: Spiritual Autobiography in Early Modern England*, Oxford 2005.
- Hirst, D., *England in Conflict, 1603-1660: Kingdom, Community, Commonwealth*, London 1999.

- Hof, W.J. op 't, *Engelse Piëtistische Geschriften in het Nederlands, 1598-1622*, Rotterdam 1987.
- 'William Perkins over het wereldeinde', *Documentatieblad Nadere Reformatie* 24, (2000), 1-19.
- Het Gereformeerd Piëtisme*, Houten 2005.
- Horner, B.E., *John Bunyan's Pilgrim's Progress: Themes and Issues*, Darlington 2003.
- Houlbrooke, R., 'The Puritan Death-bed, c.1560-c.1660', in: Durston, Eales (eds.), *Culture of English Puritanism*, 122-145.
- Houliston, V., *Catholic Resistance in Elizabethan England: Robert Person's Jesuit Polemic*, Aldershot 2007.
- Hoyle, D., *Reformation and Religious Identity in Cambridge, 1590-1644*, Woodbridge 2007.
- Hsia, R.P., *The World of Catholic Renewal, 1540-1770*, Cambridge 1998 (second edition, 2005).
- Hudson, A., *The Premature Reformation: Wycliffite Texts and Lollard History*, Oxford 1988.
- Hudson, E.K., 'The Catholic Challenge to Puritan Piety, 1580-1620', *Catholic Historical Review* 77, (1991), 1-20.
- Hughes, S.F., 'The Problem of "Calvinism": English Theologies of Predestination', c.1580-1630, in: S. Wabuda, C. Litzenberger (eds.), *Belief and Practice in Reformation England: A Tribute to Patrick Collinson by his Students*, Aldershot 1998, 229-249.
- Hunt, A.C., *The Art of Hearing: English Preachers and their Audiences, 1590-1640* (te verschijnen: Cambridge 2010).
- Hutton, R., *The Restoration: A Political and Religious History of England and Wales, 1658-1667*, Oxford 1985.
- Jensen, P.F., *The Life of Faith in the Teaching of Elizabethan Protestants*, dissertatie Universiteit Oxford, 1979.
- Using the Shield of Faith: Puritan attitudes to Combat with Satan*, London 1995.
- Jones, M., *Why Heaven Kissed Earth: The Christology of Thomas Goodwin (1600-1680)*, dissertatie Universiteit Leiden, 2009.
- Jones, R.T., 'Union with Christ: The Existential Nerve of Puritan Piety', *Tyndale Bulletin* 41, (1990), 186-208.
- Johnson, G.K., *Prisoner of Conscience: John Bunyan on Self, Community, and Christian Faith*, Carlisle/Waynesboro 2003.
- Johnstone, N., 'The Protestant Devil: The Experience of Temptation in Early Modern England', *Journal of British Studies* 43, (2004), 173-205.
- The Devil and Demonism in Early Modern England*, Cambridge 2006.
- Kapic, K.M., *Communion with God: The Divine and the Human in the Theology of John Owen*, Grand Rapids 2007.
- 'Life in the Midst of Battle: John Owen's Approach to Sin, Temptation, and the Christian Life', in: ed. idem, J. Taylor, *Overcoming Sin and Temptation: Three Classic Works by John Owen*, Wheaton 2006, 23-35.
- 'Worshiping the triune God: The Shape of John Owen's Trinitarian Spirituality', in: ed. idem, J. Taylor, *Communing with the Triune God*, by John Owen, Wheaton 2007, 17-46.
- Kapic, K.M., Gleason, R.C., *The Devoted Life: An Invitation to the Puritan Classics*, Downers Grove 2004.
- Kaufman, P.I., *Prayer, Despair, and Drama: Elizabethan Introspection*, Urbana 1996.
- Thinking of the Laity in Late Tudor England*, Notre Dame 2004.
- Kaufmann, U.M., *The Pilgrim's Progress and Traditions in Puritan Meditation*, New Haven/London 1966.
- Kay, B.K., *Trinitarian Spirituality: John Owen and the Doctrine of God in Western Devotion*, Milton Keynes/Waynesboro 2007.
- Keeble, N.H., 'Christiana's Key: The Unity of *The Pilgrim's Progress*', in: Newey (ed.), *The Pilgrim's Progress: Critical and Historical Views*, 1-20.
- The Literary Culture of Nonconformity in Later Seventeenth-Century England*, Leicester 1987.
- '"Of Him Thousands Daily Sing and Talk": Bunyan and His Reputation', in: idem (ed.), *John Bunyan: Conventicle and Parnassus: Tercentenary Essays*, Oxford 1988.
- '"Here is her Glory, even to be under Him": The Feminine in the Thought and Work of John Bunyan', in: Laurence, Owens, Sim (eds.), *John Bunyan and his England*, 131-149.
- '"Till One Greater Man/Restore us ...": Restoration Images in Bunyan and Milton', in: Gay,

- Randall, Zinck (eds.), *Awakening Words: John Bunyan and the Language of Community*, 27-51.
(ed.), *The Cambridge Companion to Writing of the English Revolution*, Cambridge 2001.
- 'To be a Pilgrim: Constructing the Protestant Life in Early Modern England', in: C. Morris (ed.), *Pilgrimage: The English Experience from Becket to Bunyan*, Cambridge 2002, 238-256.
- The Restoration: England in the 1660s*, Oxford 2002.
- Keenan, J.F., 'William Perkins (1558-1602) and the Birth of British Casuistry', in: idem, T.A. Shannon (eds.), *The Context of Casuistry*, Washington 1995, 105-130.
- 'Jesuit Casuistry or Jesuit Spirituality?: The Roots of Seventeenth Century British Puritan Practical Divinity', in: J.W. O'Malley e.a., *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Toronto 1999, 627-640.
- 'Was William Perkins' *Whole Treatise of Cases of Consciences* Casuistry?: Hermeneutics and British Practical Divinity', in: H.E. Braun, E. Vallance (eds.), *Contexts of Conscience in Early Modern Europe, 1500-1700*, New York 2004, 17-31.
- Kendall, R.T., *Calvin and English Calvinism to 1649*, Oxford 1979.
- Kevan, E.F., *The Grace of Law: A Study in Puritan Theology*, London 1964.
- King, D.M., 'The Affective Spirituality of John Owen', *Evangelical Quarterly* 68, (1996), 223-233.
- Knappen, M.M., *Tudor Puritanism: A Chapter in the History of Idealism*, Chicago 1939.
- Knott, J.R., *The Sword of the Spirit: Puritan Responses to the Bible*, Chicago 1980.
- Discourses of Martyrdom in English Literature, 1563-1694*, Cambridge 1993.
- Knox, D.B., *The Doctrine of Faith in the Reign of Henry VIII*, London 1961.
- Koeijer, R.W. de, 'Pneumatologia'. Enkele aspecten van de leer van de Heilige Geest bij de puritein John Owen (1616-1683)', *Theologia Reformata* 34, (1991), 226-246.
- Kuchar, G., *The Poetry of Religious Sorrow in Early Modern England*, Cambridge 2008.
- Lake, P., 'The Significance of the Elizabethan Identification of the Pope as Antichrist', *Journal of Ecclesiastical History* 31, (1980), 161-178.
- Moderate Puritans and the Elizabethan Church*, Cambridge 1982.
- 'Anti-Popery: The Structure of a Prejudice', in: R. Cust, A. Hughes (eds.), *Conflict in Early Stuart England*, London 1989, 72-106.
- 'Puritan Identities', *Journal of Ecclesiastical History* 35, (1984), 112-123.
- 'Calvinism and the English Church 1570-1635', *Past and Present* 114, (1987), 32-76.
- Anglicans and Puritans?: Presbyterianism and English Conformist Thought from Whitgift to Hooker*, London 1988.
- 'Defining Puritanism-again?', in: F.J. Bremer (ed.), *Puritanism: Transatlantic Perspectives on a Seventeenth-Century Anglo-American Faith*, Boston 1993, 3-30.
- 'Predestinarian Propositions', *Journal of Ecclesiastical History* 46, (1995), 110-123.
- 'A Charitable Christian Hatred: The Godly and Their Enemies in the 1630s', in: Durston, Eales (eds.), *Culture of English Puritanism*, 145-183.
- 'Religious Identities in Shakespeare's England', in: D.S. Castan (ed.), *A Companion to Shakespeare*, Oxford 1999, 57-85.
- The Boxmaker's Revenge: 'Orthodoxy', 'Heterodoxy' and the Politics of the Parish in Early Stuart London*, Stanford/Manchester 2001.
- 'Introduction: Puritanism, Arminianism and Nicolas Tyacke', in: Fincham, idem (eds.), *Religious Politics in Post-Reformation England*, 1-16.
- 'Anti-Puritanism: The Structure of a Prejudice', in: Fincham, idem (eds.), *Religious Politics in Post-Reformation England*, 80-98.
- 'The Historiography of Puritanism', in: Coffey, Lim (eds.), *Cambridge Companion to Puritanism*, 346-371.
- Lake, P., Questier, M. (eds.), *Conformity and Orthodoxy in the English Church, c.1560-1660*, Woodbridge 2000.
- Lake, P., Questier, M., *The Antichrist's Lewd Hat: Protestants, Papists and Players in Post-Reformation England*, New Haven/London 2002.
- Lang, A., *Puritanismus und Pietismus. Studien zu ihrer Entwicklung von M. Butzer bis zum Methodismus*, Neukirchen 1941.
- Laurence, A., Owens, W.R., Sim, S. (eds.), *John Bunyan and his England, 1628-1688*, London 1990.

- Lewis, P., *The Genius of Puritanism*, Haywards Heath 1977.
- Lim, P.C.H., *In Pursuit of Purity, Unity, and Liberty: Richard Baxter's Puritan Ecclesiology in its Seventeenth-Century Context*, Leiden/Boston 2004.
- Lindberg, C. (ed.), *The Reformation Theologians: An Introduction to Theology in the Early Modern Period*, Oxford 2002.
- The Pietist Theologians: An Introduction to Theology in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Oxford 2005.
- Lovelace, R.C., 'The Anatomy of Puritan Piety: English Puritan Devotional Literature, 1600-1640', in: Dupré, Saliers (eds.), *Christian Spirituality: Post-Reformation and Modern*, 294-324.
- Luttmer, F., 'Persecutors, Tempters and Vassals of the Devil: The Unregenerate in Puritan Practical Divinity', *Journal of Ecclesiastical History* 51, (2000), 37-68.
- Lutton, R., *Lollardy and Orthodox Religion in Pre-Reformation England: Reconstructing Piety*, Woodbridge 2006.
- Luxon, T.H., *Literal Figures: Puritan Allegory and the Reformation Crisis in Representation*, Chicago 1995.
- Lynch, B., *John Bunyan and the Language of Conviction*, Woodbridge 2004.
- MacCulloch, D., 'The Impact of the English Reformation', *Historical Journal* 38, (1995), 151-153.
- Thomas Cranmer: A Life*, New Haven/London 1996.
- Tudor Church Militant: Edward VI and the Protestant Reformation*, London 1999.
- The Later Reformation in England, 1547-1603*, Basingstoke 1990 (second edition, 2001).
- 'Heinrich Bullinger and the English-speaking World', in: P. Opitz, E. Campi (eds.), *Heinrich Bullinger: Life-Thought-Influence* (2 vols.) II, Zürich 2006, 891-934.
- MacDonald, M., *Mystical Bedlam: Madness, Anxiety, and Healing in Seventeenth-Century England*, Cambridge 1981.
- '"The Fearfull Estate of Francis Spira": Narrative, Identity and Emotion in Early Modern England', *Journal of British Studies* 31, (1992), 32-61.
- MacInnes, A.I., *The British Revolution, 1629-1660*, Basingstoke 2005.
- MacKenzie, I.M., *God's Order and Natural Law: The Works of the Laudian Divines*, Aldershot 2002.
- Mallinson, J., *Faith, Reason, and Revelation in Theodore Beza (1519-1605)*, Oxford 2003.
- Manetsch, S.M., *Theodore Beza and the Quest for Peace in France, 1572-1598*, Leiden/Boston 2000.
- 'A Mystery Solved?: Maister Beza's Household Prayers', *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 65, (2003), 275-288.
- Maron, G., *Ignatius von Loyola. Theologie, Mystik, Kirche*, Göttingen 2001.
- Marsh, C.W., *The Family of Love in English Society, 1550-1630*, Cambridge 1994.
- Marshall, P., 'Introduction', in: idem (ed.), *The Impact of the English Reformation 1500-1640*, London 1997, 1-11.
- Reformation England 1480-1642*, London 2003.
- Religious Identities in Henry VIII's England*, Aldershot 2006.
- Marshall, P., Ryrie, A. (eds.), *The Beginnings of English Protestantism*, Cambridge 2002.
- Maruyama, T., 'Initia Bezae and Ecclesiology', in: I. Backus, *Théodore de Bèze. Actes du Colloque de Genève, septembre 2005*, Genève 2007, 257-277.
- Mascuch, M., *Origins of the Individual Self: Autobiography and Self-Identity in England, 1591-1791*, Cambridge 1997.
- Matthew, H.C.G., Harrison, B.H., Goldman, L. (eds.), *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford 2004.
- McGee, J.S., *The Godly Man in Stuart England: Anglicans, Puritans, and the Two Tables, 1620-1670*, New Haven/London 1976.
- McGiffert, M., 'Grace and Works: The Rise and Division of Covenant Divinity in Elizabethan Puritanism', *Harvard Theological Review* 75, (1982), 463-502.
- 'The Perkinsian Moment of Federal Theology', *Calvin Theological Journal* 29, (1994), 117-148.
- McGinnis, T.S., *George Gifford and the Reformation of the Common Sort: Puritan Priorities in Elizabethan Religious Life*, Kirksville 2004.
- McGrath, A.E., *Christian Spirituality: An Introduction*, Oxford 1999.
- McGrath, G.J., *Puritans and the Human Will: Voluntarism within Mid-Seventeenth Century English*

- Puritanism as seen in the Works of Richard Baxter and John Owen*, dissertatie Universiteit Durham, 1989.
- Grace and Duty in Puritan Spirituality*, Nottingham 1991.
- McGuire, B.P., *Jean Gerson and the Last Medieval Reformation*, Philadelphia 2005.
- McKim, D.K., *Ramism in William Perkins' Theology*, Bern/New York 1987.
- Miller, P., *The New England Mind: The Seventeenth Century*, Cambridge (MA), 1939.
- Milton, A., *Catholic and Reformed: The Roman and Protestant Churches in English Protestant Thought, 1600-1640*, Cambridge 1995.
- Moore, J.D., *English Hypothetical Universalism: John Preston and the Softening of Reformed Theology*, Grand Rapids/Cambridge 2007.
- Morgan, I., *Puritan Spirituality: Illustrated from the Life and Times of the Rev. Dr John Preston ...*, London 1973.
- Morrill, J., 'The Religious Context of the English Civil War', in: R. Cust, A. Hughes (eds.), *The English Civil War*, London 1997, 166-176.
- Muller, R.A., 'Perkins' *A Golden Chaine*: Predestinarian System or Schematized *Ordo Salutis*?', *Sixteenth Century Journal* 9, (1978), 68-81.
- 'Covenant and Conscience in English Reformed Theology: Three Variations on a 17th Century Theme', *Westminster Theological Journal* 42, (1980), 308-334.
- Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn principally from Protestant Scholastic Theology*, Grand Rapids 1985.
- Christ and the Decree: Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins*, Durham 1986.
- 'The Use and Abuse of a Document: Beza's *Tabula Predestinationis*, the Bolsec Controversy, and the Origins of Reformed Orthodoxy', in: C.R. Trueman, R.S. Clark (eds.), *Protestant Scholasticism: Essays in Reassessment*, Carlisle 1999, 33-61.
- 'Theodore Beza (1519-1605)', in: Lindberg (ed.), *Reformation Theologians*, 213-225.
- After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition*, Oxford 2003.
- Post-Reformation Reformed Dogmatics* (4 volumes), Grand Rapids 2003.
- Mursell, G., *English Spirituality: From Earliest Times to 1700*, Louisville 2001.
- New, J.F.H., *Puritan and Anglican: The Basis of their Opposition*, London 1964.
- Newey, V. (ed.), *The Pilgrim's Progress: Critical and Historical Views*, Liverpool 1980.
- Nuttall, G.F., *The Holy Spirit in Puritan Faith and Experience*, Oxford 1946 (reprint, Chicago 1992).
- Visible Saints: The Congregational Way 1640-1660*, Oxford 1957 (second edition, Weston Rhyn 2001).
- 'The Heart of *The Pilgrim's Progress*', in: idem, *Studies in English Dissent*, 67-79.
- 'Puritan and Quaker Mysticism', in: idem, *Studies in English Dissent*, 83-96.
- Studies in English Dissent*, Weston Rhyn 2003.
- O'Banion, P.J., 'Jerome Zanchi, the Application of Theology, and the Rise of the English Practical Divinity Tradition', *Renaissance and Reformation* 29, (2005), 97-120.
- O'Malley, J.W., *The First Jesuits*, Cambridge (MA) 1993.
- 'Ignatius of Loyola', in: Lindberg (ed.), *Reformation Theologians*, 298-311.
- Oberman, H.A., *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel*, München 1982.
- '*Facientibus Quod in se est Deus non Denegat Gratiam*: Robert Holcot O.P. and the Beginnings of Luther's Theology', in: idem, *The Dawn of the Reformation: Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought*, Edinburgh 1986, 84-104.
- Oldridge, D., *The Devil in Early Modern England*, Stroud 2000.
- Os, M. van, Schutte, G.J. (eds.), *Bunyan in England and Abroad: Papers delivered at the John Bunyan Tercentenary Symposium*, Vrije Universiteit Amsterdam, 1988, Amsterdam 1990.
- Otten, W., 'The Bible and the Self in Medieval Autobiography: Otloh of St. Emmeram (1010-1070) and Peter Abelard (1079-1142)', in: D. Aune, J. McCarthy (eds.), *The Whole and Divided Self: The Bible and Theological Anthropology*, New York 1987, 130-157.
- Ouden, P. den, *Liefde en Trouw bij de Puriteinen*, Houten 2007.
- Overell, M.A., 'The Exploitation of Francesco Spiera', *Sixteenth Century Journal* 26, (1995), 619-637.
- Owens, W.R., Sim, S. (eds.), *Reception, Appropriation, Recollection: Bunyan's Pilgrim's Progress*, Bern/New

- York 2007.
- Paas, S., *De Gemeenschap der Heiligen. Kerk en gezag bij Presbyteriaanse en Separatistische Engelse Puriteinen 1570-1593*, Zoetermeer 1996.
- Packer, J.I., 'The Puritans as Interpreters of Scripture', in: idem, *A Quest for Godliness*, 97-106.
 'The Spirituality of John Owen', in: idem, *A Quest for Godliness*, 191-218.
A Quest for Godliness: The Puritan Vision of the Christian Life, Wheaton 1990.
An Anglican to Remember - William Perkins: Puritan Popularizer, London 1996.
- 'A Puritan Perspective: Trinitarian Godliness according to John Owen', in: T. George (ed.), *God the Holy Trinity: Reflections on Christian Faith and Practice*, Grand Rapids 2006, 91-108.
- Park, T.H., *The Sacred Rhetoric of the Holy Spirit: A Study of Puritan Preaching in a Pneumatological Perspective*, Apeldoorn 2005.
- Parker, K.L., *The English Sabbath: A Study of Doctrine and Discipline from the Reformation to the Civil War*, Cambridge 1988.
- Parker, K.L., E.J. Carlson, 'Practical Divinity': *The Works and the Life of Revd Richard Greenham*, Aldershot 1998.
- Parnham, D., 'The Humbling of 'High Presumption': Tobias Crisp Dismantles the Puritan *Ordo Salutis*', *Journal of Ecclesiastical History* 56, (2005), 50-74.
- Patterson, M.H., *Domesticating the Reformation: Protestant Best Sellers, Private Devotion, and the Revolution of English Piety*, Madison/Teaneck 2007.
- Patterson, W.B., 'William Perkins as Apologist for the Church of England', *Journal of Ecclesiastical History* 57, (2006), 252-269.
- Payne, J.D., *John Owen on the Lord's Supper*, Edinburgh 2004.
- Pendergast, J.S., *Religion, Allegory, and Literacy in Early Modern England, 1560-1640: The Control of the Word*, Aldershot 2006.
- Penny, D.A., *Freewill or Predestination: The Battle over Saving Grace in Mid-Tudor England*, Woodbridge 1990.
- Peters, C., *Patterns of Piety: Women, Gender and Religion in Late Medieval and Reformation England*, Cambridge 2003.
- Pettegree, A., 'The Reception of Calvinism in Britain', in: W.H., Neuser, B.G., Armstrong (eds.), *Calvinus Sincerioris Religionis Vindex: Calvin as Protector of the Purer Religion*, Kirksville 1997, 267-289.
 'The Spread of Calvin's Thought', in: D. K. McKim (ed.), *The Cambridge Companion to John Calvin*, Cambridge 2004, 207-225.
- Pettit, N., *The Heart Prepared: Grace and Conversion in Puritan Spiritual Life*, New Haven/London 1966 (second edition, Middletown 1989).
- Pollard, A.W., Redgrave, G.R., (comps.), *A Short-Title Catalogue of Books Printed in England ... 1475-1640* (second edition, 3 vols.), London 1976-1991.
- Porter, H.C., *Reformation and Reaction in Tudor Cambridge*, Cambridge 1957.
- Primus, J.H., *Holy Time: Moderate Puritanism and the Sabbath*, Macon 1989.
Richard Greenham: Portrait of an Elizabethan Pastor, Macon 1998.
- Quantin, J.L., *The Church of England and Christian Antiquity: The Construction of a Confessional Identity in the 17th Century*, Oxford 2009.
- Rehnman, S., *Divine Discourse: The Theological Methodology of John Owen*, Grand Rapids 2002.
- Reuver, A. de, 'Bedelen bij de Bron'. *Kohlbrugge's geloofsopvatting vergeleken met Reformatie en Nadere Reformatie*, Zoetermeer 1992.
Verborgen Omgang. Sporen van spiritualiteit in Middeleeuwen en Nadere Reformatie, Zoetermeer 2002.
- Rex, R., 'The Role of English Humanists in the Reformation up to 1559', in: N.S. Amos, A. Pettegree, H. van Nierop (eds.), *The Education of a Christian Society: Humanism and the Reformation in Britain and the Netherlands*, Aldershot 1999, 19-41.
The Lollards, Basingstoke 2002.
- Rivers, I., *Reason, Grace, and Sentiment: A Study of the Language of Religion and Ethics in England, 1660-1780*, Volume I: Whichcote to Wesley, Cambridge 1991.
- Rohr, J. von, *The Covenant of Grace in Puritan Thought*, Atlanta 1986.
- Rosenfeld, N., *The Human Satan in Seventeenth-Century English Literature: From Milton to Rochester*,

- Aldershot 2008.
- Ross, C., *Puritanism's Ascetic Pedigree: Catholic Treatises and Protestant 'Counterpoisons' in Elizabethan England*, dissertatie Universiteit Edinburgh, 2009.
- Runyon, D.V., *John Bunyan's Master Story: The Holy War as Battle Allegory in Religious and Biblical Context*, Lewiston 2007.
- Rupp, G., 'A Devotion of Rapture in English Puritanism', in: R.B. Knox (ed.), *Reformation, Conformity and Dissent: Essays in Honour of Geoffrey Nuttall*, London 1977, 115-131.
- Russell, J.B., *Lucifer: The Devil in the Middle Ages*, Ithaca 1984.
- Ryrie, A., *The Gospel and Henry VIII: Evangelicals in the Early English Reformation*, Cambridge 2003.
- Schaefer, P.R., *The Spiritual Brotherhood on the Habits of the Heart: Cambridge Protestants and the Doctrine of Sanctification from William Perkins to Thomas Shepard*, dissertatie Universiteit Oxford, 1994.
- 'Protestant Scholasticism at Elizabethan Cambridge: William Perkins and a Reformed Theology of the Heart', in: Trueman, Clark (eds.), *Protestant Scholasticism*, 147-164.
- Sceats, D., *The Experience of Grace: Aspects of the Faith and Spirituality of the Puritans*, Cambridge 1997.
- Schmidt, J., *Melancholy and the Care of the Soul: Religion, Moral Philosophy and Madness in Early Modern England*, Aldershot 2007.
- Scott, J., *England's Troubles: Seventeenth-Century English Political Stability in European Context*, Cambridge 2000.
- Seaver, P., *The Puritan Lectureships: The Politics of Religious Dissent, 1560-1662*, Stanford 1970.
- Sena, J.F., 'Melancholic Madness and the Puritans', *Harvard Theological Review* 66, (1973), 293-309.
- Sharpe, J.A., *Instruments of Darkness: Witchcraft in England, 1550-1750*, London 1996.
- Shaw, M.R., *The Marrow of Practical Divinity: A Study in the Theology of William Perkins*, dissertatie Westminster Theological Seminary, 1981.
- Shrimpton, N., 'Bunyan's Military Metaphor', in: Newey (ed), *The Pilgrim's Progress: Critical and Historical Views*, 205-225.
- Sliedregt, C. van, *Calvijn's opvolger Theodorus Beza. Zijn verkiezingsleer en zijn belijdenis van de drieënige God*, Leiden 1996.
- Sneep, J., Zinck, A., 'Learning to Read Salvation: Psychological and Spiritual Change in Bunyan's *Grace Abounding* and *The Pilgrim's Progress*', in: *Journal of Psychology and Christianity* 24, (2005), 156-164.
- Song, Y.J.T., *Theology and Piety in the Reformed Federal Thought of William Perkins and John Preston*, Lewiston 1998.
- Spence, A.J., *Incarnation and Inspiration: John Owen and the Coherence of Christology*, Edinburgh 2007.
- Spinks, B.D., *Two Faces of Elizabethan Anglican Theology: Sacraments and Salvation in the Thought of William Perkins and Richard Hooker*, Lanham 1999.
- Sacraments, Ceremonies and the Stuart Divines: Sacramental Theology and Liturgy in England and Scotland 1603-1662*, Aldershot 2002.
- Spurr, J., *The Restoration Church of England, 1646-1689*, New Haven/London 1991.
- English Puritanism, 1603-1689*, Basingstoke 1998.
- England in the 1670s: 'This Masquerading Age'*, Oxford 2000.
- The Post-Reformation: Religion, Politics, and Society in Britain 1603-1714*, Harlow 2006.
- Spijker, W. van 't, *Luther, belofte en ervaring*, Kampen 1983 (2e, herziene editie, 2000).
- 'Puriteinen op de Agenda', *Theologia Reformata* 44, (2001), 233-245.
- Spijker, W. van 't., Bisschop, R., Hof, W.J. op 't, *Het puritanisme. Geschiedenis, theologie en invloed*, Zoetermeer 2001.
- Stachniewski, J., *The Persecutory Imagination: English Puritanism and the Literature of Religious Despair*, Oxford 1991.
- Stranahan, B.P., 'Bunyan's Special Talent: Biblical Text's as 'Events'', in: *Grace Abounding and The Pilgrim's Progress*, *English Literary Renaissance* 11, (1981), 329-343.
- Stranks, C.J., *Anglican Devotion: Studies in the Spiritual Life of the Church of England between the Reformation and the Oxford Movement*, London 1961.
- Strehle, S., *Calvinism, Federalism, and Scholasticism: A Study of the Reformed Doctrine of Covenant*, Bern/New York 1988.

- Swaim, K.M., *Pilgrim's Progress, Puritan Progress: Discourses and Contexts*, Urbana 1993.
- Targoff, R., *Common Prayer: The Language of Public Devotion in Early Modern England*, Chicago 2001.
- Thomas, K.V., *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, London 1971.
- Thompson, A., *The Art of Suffering and the Impact of Seventeenth-century Anti-Providential Thought*, Aldershot 2003.
- Tipson, L.B., *The Development of a Puritan Understanding of Conversion*, dissertatie Universiteit Yale, 1972.
- Toon, P., *God's Statesman: The Life and Work of John Owen*, Exeter 1971.
- Puritans and Calvinism*, Swengel 1973.
- Trevor, D., *The Poetics of Melancholy in Early Modern England*, Cambridge 2004.
- Trueman, C.R., *Luther's Legacy: Salvation and English Reformers, 1525-1556*, Oxford 1994.
- The Claims of Truth: John Owen's Trinitarian Theology*, Carlisle 1998.
- 'The Theology of the English Reformers', in: D. Bagchi, D.C. Steinmetz (eds.), *The Cambridge Companion to Reformation Theology*, Cambridge 2004, 161-174.
- John Owen: Reformed Catholic, Renaissance Man*, Aldershot 2007.
- Trueman, C.R., Clark, R.S. (eds.), *Protestant Scholasticism: Essays in Reassessment*, Carlisle 1999.
- Tyacke, N., *Anti-Calvinists: The Rise of English Arminianism c.1590-1640*, Oxford 1987.
- 'Puritanism, Arminianism and Counter-Revolution', in: C. Russell (ed.), *The Origins of the English Civil War*, London 1973.
- 'Anglican Attitudes: Some Recent Writings on English Religious History, from the Reformation to the Civil War', *Journal of British Studies* 35, (1996), 139-167.
- Aspects of English Protestantism c.1530-1700*, Manchester 2001.
- 'Locating the English Revolution', in: idem (ed.), *The English Revolution c.1590-1720: Politics, Religion and Communities*, Manchester 2007, 1-25.
- Veld, H. van 't, *De pelgrimsstaf is in mijn hand. John Bunyan (1628-1688), een biografie*, Utrecht 2004.
- Vries, P. de, *John Bunyan on the Order of Salvation*, Bern/New York 1994.
- 'Die mij heeft liefgehad'. *De betekenis van de gemeenschap met Christus in de theologie van John Owen (1616-1683)*, Heerenveen 1999.
- 'Union and Communion with Christ in the Theology of John Owen', *Reformed Theological Journal* 15, (1999), 77-96.
- Een vast verbond. De visie van de puriteinen op het verbond*, Houten 2001.
- Waaijman, K., *Spiritualiteit. Vormen, grondslagen, methoden*, Kampen/Gent 2000.
- Wabuda, S., *Preaching during the English Reformation*, Cambridge 2002.
- Wakefield, G.S., *Puritan Devotion: Its Place in the Development of Christian Piety*, London 1957.
- 'Anglican Spirituality', in: Dupré, Saliers (eds.), *Christian Spirituality: Post-Reformation and Modern*, 257-294.
- Wallace, D.D., *The Life and Thought of John Owen to 1660: A Study of the Significance of Calvinistic Theology in English Puritanism*, dissertatie Universiteit Princeton, 1965.
- Puritans and Predestination: Grace in English Protestant Theology, 1525-1695*, Chapel Hill 1982.
- The Spirituality of the Later English Puritans: An Anthology*, Macon 1987.
- 'Puritan Polemical Divinity and Doctrinal Controversy', in: Coffey, Lim (eds.), *Cambridge Companion to Puritanism*, 206-222.
- Walsham, A., *Church Papists: Catholicism, Conformity and Confessional Polemic in Early Modern England*, Woodbridge 1993.
- Providence in Early Modern England*, Oxford 1999.
- Charitable Hatred: Tolerance and Intolerance in England, 1500-1700*, Manchester 2006.
- 'The Godly and Popular Culture', in: Coffey, Lim (eds.), *Cambridge Companion to Puritanism*, 277-293.
- Ward, G., 'To be a Reader: Bunyan's Struggle with the Language of Scripture in *Grace Abounding to the Chief of Sinners*', *Literature and Theology* 4, (1990), 29-49.
- Watkins, O.C., *The Puritan Experience: Studies in Spiritual Autobiography*, London 1972.
- Watson, N., 'The Middle English Mystics', in: D. Wallace (ed.), *The Cambridge History of Medieval English Literature*, Cambridge 1999, 539-565.

- Watts, M.R., *The Dissenters I: From the Reformation to the French Revolution*, Oxford 1978.
- Wear, A., 'Puritan Perceptions of Illness in Seventeenth Century England', in: R. Porter (ed.), *Patients and Practitioners: Lay Perceptions of Medicine in Pre-Industrial Society*, Cambridge 1985, 55-99.
- 'Religious Beliefs and Medicine in Early Modern England, in: H. Marland, M. Pelling (eds.), *The Task of Healing: Medicine, Religion and Gender in England and the Netherlands*, Rotterdam 1996, 145-169.
- Webster, T., 'Writing to Redundancy: Approaches to Spiritual Journals and Early Modern Spirituality', *Historical Journal* 39, (1996), 33-56.
- Godly Clergy in Early Stuart England: The Caroline Puritan Movement, c.1620-1643*, Cambridge 1997.
- 'The Piety of Practice and the Practice of Piety', in: F.J. Bremer, L.A. Botelho (eds.), *The World of John Winthrop: Essays on England and New England, 1588-1649*, Boston 2005.
- White, H.C., *English Devotional Literature (prose), 1600-1640*, Madison 1931.
- The Tudor Books of Private Devotion*, Madison 1951.
- White, P., *Predestination, Policy and Polemic: Conflict and Consensus in the English Church from the Reformation to the Civil War*, Cambridge 1992.
- Whitman, J., *Allegory: The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique*, Oxford/Cambridge (MA) 1987.
- (ed.), *Interpretation and Allegory: Antiquity to the Modern Period*, Leiden/Boston 2000.
- Williams, J.D., *The Puritan Quest for Enjoyment of God: An Analysis of the Theological and Devotional Writings of Puritans in Seventeenth Century England*, dissertatie Universiteit Melbourne, 1997.
- Wing, D. (comp.), *Short-Title Catalogue of Books Printed in England ... 1640-1700*, (second edition, 3 vols.), New York 1982-1994.
- Winship, M.P., 'Weak Christians, Backsliders, and Carnal Gospellers: Assurance of Salvation and the Pastoral Origins of Puritan Practical Divinity in the 1580s', *Church History* 70, (2001), 462-481.
- Won, J.J., *Communion with Christ: An Exposition and Comparison of the Doctrine of Union and Communion with Christ in Calvin and the English Puritans*, dissertatie Westminster Theological Seminary, 1989.
- Wong, D.W., *The Covenant Theology of John Owen*, dissertatie Westminster Theological Seminary, 1998.
- Wright, L.B., 'William Perkins: Elizabethan Apostle of 'Practical Divinity'', *Huntington Library Quarterly* 3, (1940), 171-196.
- Wright, S.D., *Our Sovereign Refuge: The Pastoral Theology of Theodore Beza*, Milton Keynes/Waynesboro 2004.
- Yiannikou, J., *Protestantism, Puritanism and Practical Divinity in England, c.1570-1620*, dissertatie Universiteit Cambridge, 1999.
- Yuille, J.S., *The Inner Sanctum of Puritan Piety: John Flavel's Doctrine of Mystical Union with Christ*, Grand Rapids 2007.
- Puritan Spirituality: The Fear of God in the Affective Theology of George Swinnock*, Milton Keynes/Colorado Springs 2007.
- Zacharias, B.G., *The Embattled Christian: William Gurnall and the Puritan View of Spiritual Warfare*, Edinburgh 1995.

Register van persoonsnamen

A

Aaron, M.D. 232
Abelardus, P. 206
Adams, G.W. 278
Aers, D. 45, 428
Allestree, Richard 99
Allison, C.F. 99, 428
Almond, P.C. 280
Ambrose, Isaac 7, 75, 173-184, 193, 204, 252, 257, 277, 283, 284, 287, 289, 291, 301, 304, 306, 309, 324, 329, 333, 335, 336, 347, 407, 421, 423, 424, 427
Andrewes, Lancelot 34, 430
Angenendt, A. 278
Appel, H. 374, 378
Armstrong, B.G. 13, 29, 428, 437
Asselt, W.J. van 14, 35, 146, 151, 428
Augustinus, A. 44, 112, 146, 206, 213, 243, 345, 359, 373, 408, 428

B

Baarsel, J.J. van 59, 428
Barker, W.S. 78, 428
Bartlett, A.C. 45, 428
Baskins, C.L. 207
Bast, R.J. 358, 362, 365, 428
Batson, E.B. 208, 210, 428
Baxter, Richard 15, 96, 97, 99, 146, 149, 171, 428, 430, 434, 435
Baynes, Paul 78
Becon, Thomas 22, 33, 49-52, 54-56, 75, 342, 346, 402, 414, 420, 427
Beda, Venerabilis 394
Bedford, R. 206, 428
Beeke, J.R. 15, 16, 42, 59, 146, 173, 251, 252, 428
Beintker, H. 374, 375, 380, 428
Beougher, T.K. 15, 428
Bernard, G.W. 27, 44, 45, 428
Bernardus van Clairvaux 42, 44, 394
Bestul, T.H. 45, 428
Beza, Th. 15, 35, 43, 58, 357, 391, 392, 393-397, 409, 424, 427, 435, 436, 438, 441
Bierma, L.D. 151
Bisschop, R. 14, 16, 55, 57, 438
Blacketer, R.A. 57, 428
Boersma, H. 97, 171, 428
Bolton, Robert 197, 351
Bond, R.D. 10, 49, 427
Boot, I. 394
Boureau, A. 278

Bozeman, T.D. 30, 33, 39, 42, 44, 47, 61, 97, 118, 240, 249-253, 255, 261, 403, 413, 428
Brachlow, S. 31, 428
Bradford, John 22, 43, 49, 52-56, 65, 74, 124, 304, 346, 402, 414, 420, 427
Brakke, D. 405, 408, 428
Brauer, J.C. 13, 16, 428
Brautigam, D. 13, 429
Bray, G. 39, 427
Bremer, F.J. 13, 14, 21, 32, 59, 244, 280, 294, 417, 429, 434, 440
Breward, I. 59-61, 427, 429
Broeyer, F.G.M. 29, 429
Brook, B. 77, 429
Brooks, Thomas 7, 75, 121-131, 163, 173, 181, 239, 252, 277, 284-287, 304, 309, 314, 316, 323, 324, 326, 327, 329, 333-336, 347, 406, 412, 421, 423, 427
Brown, D.C. 358,
Brown, J. 204, 296,
Bruhn, K. 57, 344, 429
Bryan, J. 45, 429
Bucer, M. 28, 43, 52
Bühler, P. 374, 375, 380, 429
Bullinger, H. 28, 58, 435
Bunny, Edmund 46
Bunyan, John 7, 17, 21, 75, 184, 200-235, 239, 241, 255, 256, 257, 259, 268-277, 290, 291, 296, 297, 298, 300, 306, 309, 318-321, 327-329, 336, 338, 340-342, 344, 352, 357, 374, 378, 379, 381, 402, 404, 406, 407, 409, 410, 412, 413, 419, 422-424, 427-435, 437-448
Burger, C.P.M. 358, 429
Burger, H. 146, 147, 429
Burton, Robert 349, 351, 352, 413, 427, 431
Butterworth, C.C. 38

C

Caldwell, P. 15, 206, 429
Calvijn, J. 15, 19, 29, 42, 43, 57, 58, 61, 151, 152, 240, 391, 392, 431, 438
Cambers, A. 206, 406, 429
Camden, V.J. 202, 203, 214, 216, 429
Carlson, E.J. 16, 61, 253, 344, 437
Carrington, J.L. 366, 369, 373, 429
Cassianus, J. 408
Chan, S.K.H. 16, 43, 47, 429
Christianson, P. 13, 429
Clark, R.S. 35, 59, 393, 436, 439
Clark, S. 279, 280, 429
Clifford, A.C. 146, 429

Coffey, J. 13, 14, 17, 32, 34, 35, 95, 97, 293, 429, 430, 432, 434, 439, 440
 Cohen, C.L. 15, 42, 64, 108, 153, 243, 429
 Collins, J.B. 44, 429
 Collinson, P. 13, 27, 29-33, 35-37, 96, 244, 246, 249, 260, 292-294, 429, 430, 433
 Collmer, R.G. 202, 430
 Como, D. 29, 30, 34, 95-97, 416, 430
 Coolidge, J.S. 260, 273, 274, 430
 Coward, B. 94
 Cragg, G.R. 168, 430
 Craig, J. 31, 430
 Cranmer, Thomas 28, 29, 39, 101, 244, 260, 430, 435
 Cressy, D. 94
 Crisp, Tobias 97, 437
 Cromwell, Oliver 94, 95, 148, 149
 Cunningham, A. 349, 432

D

Dalmases, C. de 382, 383, 427
 Daniell, D. 38, 260, 430
 Daniels, R.W. 146, 430
 Danner, D.G. 29, 430
 Dante Alighieri 206, 208
 Davies, C. 28, 430
 Davies, H. 101, 430
 Davies, J. 91
 Davies, M. 203, 208, 210, 211, 212, 216, 223, 227, 229, 430
 Davis, L. 206, 428
 Dekker, E. 35, 146, 428
 Delany, P. 206, 430
 Delumeau, J. 346, 358, 430
 Deppermann, K. 13, 14, 29
 Dever, M.E. 16, 430
 Dickens, A.G. 27, 431
 Dinzelbacher, P. 278, 431
 Dixhoorn, C.B. van 95, 261, 431
 Dod, John 350
 Dodds, G.D. 28, 431
 Donnelly, J.P. 382, 431
 Downname, John 7, 11, 65, 75, 101, 103-121, 123, 126-128, 130, 135, 136, 144, 162, 173, 183, 185, 187, 196, 197, 239, 248, 256, 277, 282-284, 286, 288, 294, 295, 296, 300, 304, 309, 315-318, 321, 323, 325-327, 329, 331-333, 335, 336, 346, 347, 348, 404, 407, 412, 413, 420, 421, 423, 427
 Duffy, E. 27, 28, 38, 45, 48, 278, 431
 Dufour, A. 392, 431
 Dunan-Page, A. 203, 204, 217, 222, 235, 344, 431
 Durston, C. 33, 37, 93, 137, 182, 244, 246, 292,

430, 431, 433, 434
 Dyrness, W.A. 275, 431

E

Eales, J. 33, 37, 137, 182, 244, 246, 292, 430, 431, 433, 434
 Eaton, John 97
 Ebner, D. 206, 431
 Edward VI 28, 49, 50, 52, 427, 430, 435
 Elizabeth I 13, 27, 29, 32, 292, 399, 419, 429, 430
 Erasmus, D. 28, 260, 357, 366-373, 410, 424, 427, 429, 431, 432
 Erler, M.C. 45
 Euler, C. 28, 431

F

Ferguson, S.B. 16, 146, 154, 156, 158, 431
 Ferrell, L.A. 61, 431
 Fincham, K. 13, 28, 30, 32, 34, 36, 92, 292, 431, 434
 Fletcher, A. 207, 208
 Folkenflik, R. 206
 Forrest, J.F. 222, 223, 227, 427
 Foxe, John 61, 223, 296-298, 318, 431
 Freeman, T.S. 52, 296, 431

G

Ganss, G.E. 382, 383, 427
 Gay, D. 202, 232, 300, 431, 433
 Geisendorf, P.F. 392, 431
 Gerson, J. 357-365, 410, 424, 427, 429, 432, 436
 Gifford, George 62, 65, 435
 Gilpin, Richard 7, 75, 173, 184-200, 204, 233, 239, 257, 277, 288-291, 305, 306, 329, 336-341, 348, 349, 352, 400, 406, 407, 409, 421-424, 427
 Gleason, R.C. 13, 19, 33, 146, 157, 161, 431, 433
 Glorieux, P. 360, 427
 Godbeer, R. 280, 431
 Goldman, L. 49, 435
 Goodwin, John 15, 97, 149, 151, 197, 428, 429, 433
 Goold, W.H. 150, 427
 Gordis, L. 261
 Goring, J. 278
 Gouge, William 7, 57, 77-87, 101, 105, 107, 117, 119, 126, 127, 132, 134, 136, 142-144, 175, 245, 246, 259, 264-266, 301, 309, 311-314, 326, 327, 336, 411, 420-424, 427
 Gowland, A. 349, 351, 431
 Graafland, C. 9, 58, 61, 108, 151, 152, 431
 Granada, L. 46, 47

Greaves, R.L. 13, 201, 203, 204, 210, 211,
215-217, 220, 223, 227, 228, 232, 298-300,
318-321, 432
Green, I. 17, 38, 40, 60, 61, 78, 101, 103, 121,
132, 229, 239, 298-300, 318-321, 432
Greenham, Richard 16, 33, 61, 253, 344, 349,
351, 402, 437
Grell, O.P. 169, 244, 293, 349, 430, 432
Griffiths, S.M. 19, 146, 150, 151, 432
Grosart, A.B. 122, 186, 427
Grosse, S. 358, 359, 362, 363, 432
Guibert de Nogent 206
Gurnall, William 7, 19, 78, 121, 132-144, 175,
182, 183, 185, 187, 249, 257, 277, 283, 284,
289, 301, 309, 311-314, 325-327, 329, 333-
336, 347, 406, 411, 421, 423, 424, 427, 441

H

Hagedorn, M. 47
Haigh, C. 27, 37, 246, 293, 317, 432
Halkin, L.-E. 366, 432
Hall, B. 13, 432
Haller, W. 15, 17, 57, 101, 239, 240, 243, 432
Hambrick-Stowe, C.E. 13, 14, 17, 43, 44, 101,
243, 253, 417, 432
Hamm, B. 358, 365, 428, 432
Hammond, Henry 99
Hampton, S. 170, 432
Hancock, M. 209, 210, 270, 432
Hardman Moore, S. 275, 280, 432
Harley, D. 349, 432
Harrison, B.H. 49, 204, 296, 435
Haskin, D. 213, 432
Hawkes, R.M. 146
Hawkins, A.H. 213, 215, 432
Hazlett, W.I.P. 27, 432
Heal, F. 27, 29, 259, 260, 432
Hendrik VIII 27, 399
Heppe, H. 44
Hessayon, A. 260
Hill, C. 13, 14, 28, 30, 43, 97, 203, 204, 243,
249, 261, 296, 298, 428, 432, 433, 439
Hilton, W. 46
Hindmarsh, D.B. 206, 216, 417, 432
Hirst, D. 36, 432
Hobbins, D. 358
Hof, W.J. op 't 14, 16, 44, 55, 57, 59, 74, 433,
438
Homerus 207
Hooker, Richard 30, 34, 62, 99, 101, 428, 430,
434, 438
Horner, B.E. 203, 433
Houlbrooke, R. 137, 182, 433
Houliston, V. 46, 382, 427, 433

Hoyle, D. 30, 34, 433
Hsia, R.P. 382, 433
Hudson, A. 45, 433
Hudson, E.K. 41, 47, 433
Hughes, S.F. 30, 93, 96, 245, 433, 434, 436
Hunt, A.C. 260, 279, 433
Hutton, R. 167, 433

I

Ignatius van Loyola 357, 382-391, 410, 424,
427, 431, 435, 436
Israel, J.I. 169, 177, 244, 293, 430

J

Jacobus I 31, 35-37, 56, 92, 399, 400
Jacobus II 169, 205, 299, 319
Janse, W. 373
Jensen, P.F. 18, 47, 55, 274, 433
Johnson, G.K. 203, 216, 217, 229, 433
Johnstone, N. 20, 48, 278, 279, 282, 433
Jones, M. 15, 151, 428, 433
Jones, R.T. 15, 42, 433
Julian van Norwich 46, 206

K

Kapic, K.M. 13, 16, 33, 146, 147, 322, 427, 433
Karel I 91, 93, 400
Karel II 94, 167-169, 205, 299, 318-320, 342
Kaufman, P.I. 30, 344, 433
Kaufmann, U.M. 210, 433
Kay, B.K. 16, 146, 147, 163, 433
Keeble, N.H. 17, 167, 168, 201-203, 214, 223,
227, 229, 232, 300, 318, 429, 433
Keenan, J.F. 47, 61, 434
Keene, N. 260
Kelly, P. 206, 428
Kempe, Margery 46, 206
Kendall, R.T. 15, 32, 42, 58, 59, 240, 241, 434
Ketley, J. 48, 49, 427
Kevan, E.F. 41, 434
King, D.M. 147, 431, 434
King, J.N. 61, 431
Knapp, H.M. 145
Knappen, M.M. 33, 434
Knott, J.R. 38, 211, 260, 268, 296-298, 318, 434
Knowles, D. 46
Knox, D.B. 13, 39, 434
Knox, R.B. 13, 432, 438
Koeijer, R.W. de 146, 152, 434
Kuchar, G. 343, 434

L

Lagorio, V.M. 46
Lake, P. 13, 14, 29, 30, 32-34, 36, 40, 92, 97,

239, 244, 245, 249, 278, 292-294, 430, 431, 434, 435
 Lang, A. 43, 44, 55, 434
 Langland, William 208
 Laud, William 91-93, 102, 400
 Laurence, A. 202, 232, 433, 434, 435
 Leaver, R.A. 38
 Lewis, P. 13, 197, 435
 Lim, P.C.H. 13, 14, 17, 32, 34, 35, 95, 96, 293, 429, 430, 432, 435, 439
 Loades, D. 28
 Loonstra, B. 151
 Lovelace, R.C. 44, 45, 435
 Luther, M. 27, 28, 39, 42, 43, 52, 208, 211, 213, 216, 234, 260, 341, 346, 357, 365, 373-382, 409, 413, 422, 424, 427, 428, 429, 433, 437, 439
 Luttmer, F. 19, 20, 61, 239, 279, 281, 294, 435
 Lutton, R. 28, 45, 435
 Luxon, T.H. 203, 208, 210, 435
 Lynch, B. 203, 204, 210, 223, 229, 235, 435

M

MacCulloch, D. 27, 28, 39, 260, 435
 MacDonald, M. 345, 348, 351, 435
 MacInnes, A.I. 94, 435
 MacKenzie, I.M. 96, 435
 Mallinson, J. 391, 435
 Maltby, J. 93, 431
 Manetsch, S.M. 392, 396, 435
 Maria Stuart 169
 Maria Tudor 28, 49, 247, 255, 296
 Maron, G. 382, 435
 Marsh, C.W. 97, 435
 Marshall, P. 27, 52, 91, 435
 Maruyama, T. 396, 435
 Marx, C.W. 278
 Mascuch, M. 206, 435
 Matthew, H.C.G. 49, 435
 McDowell, N. 95
 McGee, J.S. 16, 31, 435
 McGiffert, M. 41, 152, 435
 McGinnis, T.S. 62, 65, 435
 McGrath, A.E. 12, 17, 163, 435
 McGrath, G.J. 146, 155, 311, 435
 McGuire, B.P. 358, 436
 McKim, D.K. 29, 58, 436, 437
 Miller, P. 15, 44, 243, 436
 Milton, A. 30, 34, 278, 436
 Milton, John 222, 228, 406
 Misch, G. 206
 Monter, E.W. 392
 Moore, J.D. 96, 275, 280, 436
 Morgan, I. 16, 436

Morrill, J. 93, 436
 Morris, C. 17, 205, 434
 Muller, R.A. 30, 35, 61, 146, 151-154, 241, 391, 393, 436
 Mursell, G. 38, 46, 436

N

Napier, Richard 351, 413
 New, J.F.H. 31, 436
 Niclaes, H. 97
 Nuttall, G.F. 13, 33, 41, 95, 98, 229, 416, 432, 436, 438

O

O'Banion, P.J. 43, 242, 436
 Oberman, H.A. 365, 374, 436
 O'Donnell, A.M. 366, 427
 Oldridge, D. 279, 281, 436
 Olevianus, C. 58
 O'Malley, J.W. 47, 434, 436
 Os, M. van 201, 202, 436
 Otloh van St. Emmeram 206, 436
 Otten, W. 9, 206, 436
 Ouden, P. den 42, 436
 Overall, John 34
 Overell, M.A. 345, 436
 Owen, John 19, 64, 75, 83, 97, 110, 116, 130, 135, 145-164, 173, 180, 183, 190, 201, 202, 210, 211, 232, 253, 259, 266-268, 272, 273, 277, 301-303, 309, 312, 321-323, 326, 328, 367, 373, 390, 407, 408, 410, 411, 414, 421, 423, 430-434, 436-440
 Owens, W.R. 201, 202, 427

P

Paas, S. 30, 31, 437
 Pacheco, A. 216, 427
 Packer, J.I. 13, 57, 145, 146, 261, 437
 Park, T.H. 109, 261, 437
 Parker, K.L. 16, 42, 61, 253, 344, 437
 Parnham, D. 97, 437
 Patterson, M.H. 33, 49, 437
 Patterson, W.B. 60, 437
 Payne, J.D. 146, 437
 Pederson, R.J. 59, 428
 Pendergast, J.S. 207, 437
 Penny, D.A. 52, 437
 Perkins, William 7, 15, 16, 21, 33, 35, 42, 43, 55-77, 80, 81, 86, 87, 96, 101, 106, 107, 110, 111, 116-119, 130, 136, 145, 162, 181, 185, 196-198, 239, 241, 242, 250, 253, 259, 261, 262-264, 277, 282, 285-289, 301-304, 309, 310, 311, 321, 324-326, 329, 330, 331, 333, 335, 336, 342-345, 347-349, 351, 391, 396,

402, 406, 414, 419, 420, 423, 427-429, 431,
433, 434, 436-438, 440
Persons, Robert 46, 382, 427
Peters, C. 46, 437
Petrarca, F. 206
Pettegree, A. 28, 29, 43, 437
Pettit, N. 15, 41, 437
Pin, L.E. du 360, 427
Pollard, A.W. 60, 437
Porter, H.C. 34, 349, 437, 439
Preston, John 16, 59, 96, 173, 436, 438
Primus, J.H. 16, 253, 437
Prior, C. 91
Prudentius 208, 222

Q

Quantin, J.L. 170, 437
Questier, M. 29, 32, 34, 97, 278, 430, 434
Quilligan, M. 207, 208
Quitslund, B. 38

R

Randall, J.G. 202, 232, 300, 431, 433
Redgrave, G.R. 60, 437
Rehnman, S. 145, 146, 437
Reinhuber, T. 374
Reinis, A. 378
Reuver, A. de 9, 12, 147, 374, 437
Réveillaud, M. 393, 427
Rex, R. 28, 437
Richter, M. 394, 427
Rivers, I. 99, 100, 170, 171, 437
Rogers, Richard 47
Rohr, J. von 41, 64, 108, 110, 152, 437
Rolle, Richard 46
Rosenfeld, N. 222, 228, 229, 341, 437
Rosenthal, L. 207
Ross, C. 47, 438
Ross, E.M. 46
Rouwendal, P.L. 35, 428
Runyon, D.V. 208, 222-224, 227, 438
Rupp, G. 13, 438
Russell, J.B. 29, 278, 362, 438, 439
Ryle, J.C. 133, 134
Ryrie, A. 27, 28, 52, 435, 438

S

Sands, K.R. 279
Sargent, M.G. 46
Sceats, D. 13, 438
Schaefer, P.R. 16, 42, 57-59, 78, 438
Schmidt, J. 188, 189, 344, 346, 348-350, 438
Schrama, M. 147
Schutte, G.J. 201, 202, 436, 437

Scot, Reginald 62
Scott, J. 93, 438
Seaver, P.S. 60, 438
Sena, J.F. 348, 438
Sharpe, J.A. 62, 279, 438
Sharpe, K. 91, 292
Sharrock, R. 207, 212, 217, 222, 223, 227, 229-
231, 296, 427
Shaw, M.R. 59, 97, 430, 438
Sheldrake, P. 12
Shrimpton, N. 270, 438
Sim, S. 201-203, 232, 433, 434, 436
Sliedregt, C. van 391, 438
Smith, D.L. 32, 292, 430
Smith, N. 95
Sneep, J. 216, 438
Song, Y.J.T. 59, 438
Spargo, T. 203
Spence, A.J. 145, 146, 438
Spenser, Edmund 208
Spijker, I. van 't 205
Spijker, W. van 't 14, 16, 55, 374, 438
Spinks, B.D. 48, 62, 438
Spira, F. 344, 345, 348, 435
Spurr, J. 13, 32, 36-38, 92, 95, 99, 167, 168, 170,
438
Stachniewski, J. 203, 204, 216, 235, 241, 342-
344, 427, 438
Stranahan, B.P. 268, 269, 438
Stranks, C.J. 99, 438
Strehle, S. 151, 438
Sturrock, J. 206
Swaim, K.M. 203, 208, 230, 439

T

Targoff, R. 438
Taylor, Jeremy 61, 99, 146, 427, 433
Thomas, K.V. 48, 62, 279, 439
Thomas à Kempis 44
Thompson, A. 116, 253, 295, 439
Tipson, L.B. 15, 41, 52, 59, 110, 439
Toon, P. 147, 439
Trevor, D. 348, 439
Trueman, C.R. 28, 35, 39, 43, 52, 59, 145-147,
393, 436, 438, 439
Tyacke, N. 13, 28-30, 34, 91-94, 169, 244, 293,
430, 431, 434, 439
Tyndale, William 15, 27, 38, 39, 42, 53, 260, 433

U

Ursinus, Z. 35, 58
Usher, B. 31, 430

V

Veld, H. van 't 204, 439
 Vermigli, P. Martyr 28, 35, 58
 Vries, P. de 15, 16, 41, 146, 147, 152, 203, 210,
 322, 439

W

Waaijman, K. 12, 13, 439
 Wabuda, S. 30, 96, 260, 433, 439
 Wakefield, G.S. 41-44, 439
 Walker, D. 203
 Walker, D.P. 279
 Wallace, D.D. 13, 14, 17, 28, 29, 35, 39-41, 43,
 46, 96, 98, 99, 145, 152, 171, 172, 343, 439
 Walsham, A. 37, 116, 244, 279, 292, 293, 317,
 439
 Ward, G. 268, 439
 Watkins, O.C. 15, 206, 212, 216, 439
 Watson, N. 46, 439
 Watt, T. 279
 Watts, M.R. 167, 440
 Wear, A. 349, 432, 440
 Webster, T. 59, 93, 206, 294, 429, 440
 Weintraub, K.J. 206
 Welzig, W. 366, 427
 Wesley, John 417
 Wharey, J.B. 217, 229, 427
 White, H.C. 38, 44, 45, 440
 White, P. 29, 292, 440

Whitgift, John 31
 Whitman, J. 207, 208, 440
 Willem III 169
 Williams, J.D. 16, 42, 44, 440
 Willis, Thomas 188, 189, 194, 199
 Wing, D. 122, 134, 150, 174, 186, 205, 212, 217,
 222, 229, 440
 Winship, M.P. 33, 118, 249-253, 255, 440
 Wizeman, W. 28
 Won, J.J. 15, 42, 146, 147, 440
 Wong, D.W. 145, 152, 440
 Woolfson, J. 28
 Woolrich, A. 94
 Wright, L.B. 57, 440
 Wright, R.K.M. 145
 Wright, S. 97
 Wright, S.D. 43, 391-393, 395, 440

Y

Yiannikkou, J. 239-241, 247-249, 255, 440
 Yuille, J.S. 13, 15, 16, 440

Z

Zacharias, B.G. 19, 134, 137, 141, 440
 Zanchius, H. 35, 43, 58, 242, 343
 Zinck, A. 202, 216, 232, 300, 431, 433, 438
 Zumkeller 147

Curriculum vitae

Reinier Wilhelm de Koeijer werd op 6 december 1965 te Goes geboren. In 1984 behaalde hij het vwo-diploma aan het Christelijk Lyceum voor Zeeland te Goes. Van 1984-1990 studeerde hij theologie aan de Universiteit Utrecht. In 1990 deed hij doctoraal examen met als hoofdvak Kerkgeschiedenis (Geschiedenis van het Gereformeerd Protestantisme) en als bijvak Nieuwe Testament. De titel van de doctoraalscriptie was: *'Pneumatologia'. Een onderzoek naar de leer van de Heilige Geest bij de puritein John Owen (1616-1683)*. In 1992 legde hij het kerkelijk examen af.

Hij werd in 1992 bevestigd als predikant van de hervormde gemeente Hellouw. Hierna volgden de gemeenten Giessendam/Neder-Hardinxveld, wijk 3: Zuid (1997-2005), en Putten, wijk 4 (2005-heden).

Reinier de Koeijer is sinds 1988 gehuwd met Gertruud Hoekman. Zij hebben zes kinderen.

