

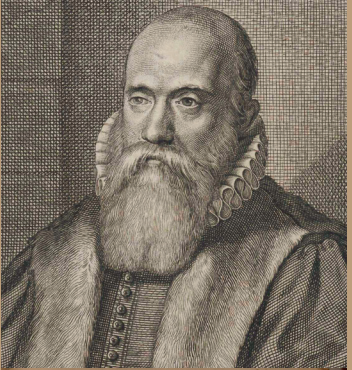


Groot Interest,
 OFTE
 Het Zalig Deel aan Christus.
 Getoef en aangewezen, wte het heyl / ende hoe
 te verkrijgen.
 Met een Dertooch / hoe met Godt
 uydrucklijck een Verbond te maachen
 In 't Engelsch beschreven,
 Door WILLEM GUTHRY, Dienaar
 des Euangeliums in Schotland.
 Hier zijn by gevoegt twee *Aanhangfels*
 van *Exempelen*, van Godts krachtige
Trekkingh tot Christus.
 Alles in 't *Neerlants* Vertaalt
 Door M. JAKOBUS KOBLMAN, Dienaar Jesu
 Chrifti in zijn Gemeente tot *Sluis* in *Vlaenderen*
 Den Tweeden Ducht vernederd / oock met de

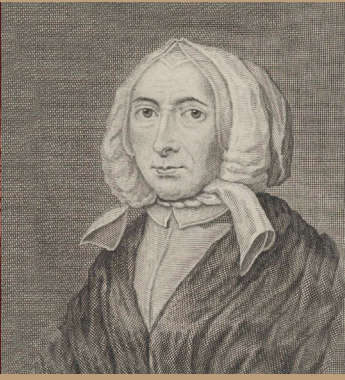
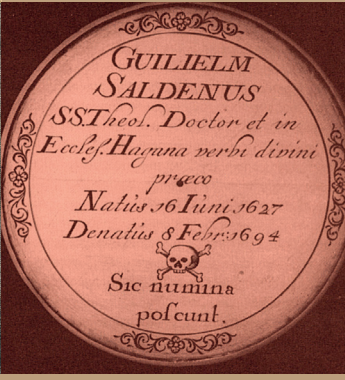
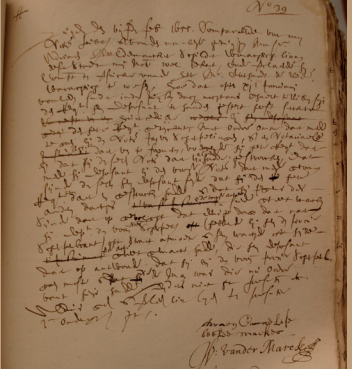
Encyclopedie

IV

Nadere Reformatie



THEMA'S L - R



Inhoud

Inleiding 7
Praktische handleiding 9
Auteurs 11

L

Leer 15
Lekendogmatiek 17
Letterkennis 21
Leven 29
Lijkpreek 31
Literatuur 37
Liturgische formulieren 43
Lombarden 48
Lot 55
Luthers Piëtisme 57

M

Meditatie 65
Middeleeuwen 73
Militairen 76
Moderne Devotie 83
Muziek 85
Mystiek 93

N

Nadere Reformatie 101
Natiebesef 122
Nederlandse Geloofsbelijdenis 130
Noord-Holland 132

O

Oefenaar 147
Onderwijs 152
Onze Vader 156
Oorlog 165
Opmaak 176
Opvoeding 181
Opwekking 188
Oranjehuis 191
Orgel 205
Ouderdom 215
Ouderling 222
Overdaad 226
Overheid 233
Overijssel 239
Overspel 241

P

Pastoraat 251
Patronaatsrecht 259
Piëtisme 263
Piëtist 273
Pneumatologie 277
Poëzie 279
Portrettering 283
Postille 286
Predestinatie 290
Predikant 294
Predikantsberoeping 297
Prediking 301
Preeklezen 307
Proosten 316
Psalmberijming 319

Psychologie 328
Puritanisme 331

R

Ramisme 349
Rampen 354
Rampjaar 364
Rechtvaardiging 372
Recreatie 382
Reformatie 391
Reformatieprogram 399
Remonstrantisme 418
Roeping 431
Roken 438
Rooms-katholicisme 443

Fotoverantwoording 459

Inleiding

Dit vierde deel van de *Encyclopedie Nadere Reformatie* bezorgt de lezer een verrassing. In alle aankondigingen heeft gestaan dat het laatste deel van dit standaardwerk de letters L-Z van de thematische afdeling zou herbergen. De grond hiervoor was de mededeling in de ‘Inleiding’ van deel III:

In de ‘Inleiding’ van het tweede deel schreven wij dat het derde deel de thema’s zou bevatten. Maar ook daarmee zaten wij er naast. Het thematische gedeelte van de *ENR* zal eveneens uit twee delen gaan bestaan. Met de verschijning van dit deel komt het eerste daarvan voor het lezerspubliek beschikbaar. Hierin staan conform het eerste biografische deel de bijdragen die beginnen met de letters A-K.¹

Ook dit keer liep het anders dan gedacht. De totstandkoming van deze encyclopedie is het voortdurende verhaal van zelfrijzend bakmeel. Oorspronkelijk zou de encyclopedie een werk van één deel worden. Dit bleek al snel ondoenlijk. Dus één deel werd twee delen. Die bevatten echter alleen maar de biografische lemmata. Ook het oorspronkelijk geplande ene deel voor de thematische afdeling bleek een praktische onmogelijkheid te zijn. Er moest een vierde deel komen. Na een groot aantal tegenslagen in het verzamelen van de teksten was het eind september 2022 zover. Eindelijk zou het project, dat in 2006 door P. Rouwendal geïnitieerd was, zijn

voltooiing vinden. Rouwendal was toen redacteur van de uitgeverij De Groot Goudriaan.²

Wat bleek echter toen de tekst van deel IV gezet was? Dat dit deel nog omvangrijker zou worden dan het derde. Dat was met 772 pagina’s al een mammoetboekwerk. Het geplande laatste deel zou de omvang daarvan nog met 123 bladzijden overtreffen! Na enig wikken en wegen besloot de uitgever het geplande vierde deel in tweeën uit te geven, zodat de serie nu op een totaal van vijf delen gaat uitkomen.

Omdat de tekst van het vijfde deel reeds persklaar is, zullen geïnteresseerden niet lang op de verschijning van het – nu echt – laatste tekstdeel hoeven te wachten. Het zal in de eerste helft van 2023 het licht zien. Of dan het project definitief afgerond is, blijft nog even de vraag. Er bestaat namelijk een vergevorderd plan om te zijner tijd nog een registerdeel te presenteren. Dat zal het gebruik van de encyclopedie aanzienlijk vergemakkelijken. Uiteindelijk zal het onderzoek naar de Nadere Reformatie enorm profijt trekken van zo’n register.

Wij hopen dat we met dit deel historische onderzoekers dieper inzicht verstrekken in de relevantie en grote diversiteit van de Nederlandse gereformeerde vroomheidsbeweging en -stroming uit de zestiende, zeventiende en achttiende eeuw, die nu in het wetenschappelijke onderzoek bekendstaan als respectievelijk de Nadere Reformatie en het Nederlands Gereformeerd Piëtisme. In de tweede plaats is het onze hoop dat de in dit deel geboden stof onderzoekers zal inspireren

1. *Encyclopedie Nadere Reformatie*, W.J. op ’t Hof e.a., III, Utrecht 2020, 9.

2. *Documentatieblad Nadere Reformatie*, 45 (2021), 172.

om onderwerpen die slechts summier in deze encyclopedie aan de orde zijn gebracht, uitvoeriger te bestuderen. We hopen dat de lemmata springplanken mogen vormen voor artikelen, universitaire scripties en proefschriften. Er is immers meer dat wij nu niet dan wel weten! In de derde plaats spreken wij de verwachting uit dat alle lezers met dit deel weer veel genoeglijke leesuren ontvangen.

Als redactie willen we allereerst graag onze hartelijke dank uitspreken aan het adres van de auteurs die een of meerdere bijdragen aan dit deel van de ENR hebben geleverd. Wij zijn vervolgens veel dank verschuldigd aan de correctrices Carola van der Kruk-de Boer en Janneke Versluis-Noorlandt, en aan vormgever Hans Seijlhouwer. Aan hen heeft het niet gelegen dat het project zo veel tijd heeft gevegd. Tot slot nog een woord van dank aan onze beeldredacteur, J.H. Rozendaal. Hij heeft niet alleen gezorgd voor de illustraties, maar heeft de eindredacteur ook veel werk uit handen genomen.

Praktische handleiding

Om een zo breed mogelijk lezerspubliek te dienen, is zoveel als mogelijk was afgezien van wetenschappelijk jargon, en wordt achter boektitels, spreuken en dergelijke in vreemde talen de Nederlandse vertaling tussen teksthaken toegevoegd. Het strookt met de aard van thematische lemmata dat citaten daarin op grotere schaal voorkomen dan in biografische bijdragen. De uniformiteit in opzet die bij de laatste is toegepast, hebben wij in het vorige deel en dit deel losgelaten. Dit leek ons de afwisseling en de leesbaarheid te bevorderen. Na de gewone tekst volgen wel steeds een literatuuropgave en – in geval van nieuw onderzoek – verwijzingen naar archivalia. Beide kopjes hiervan worden in vet als volgt afgekort: Arch. en Lit.

Er is getracht om overlappingsen te vermijden. In de praktijk bleek dat niet altijd eenvoudig te zijn. Het aantal en de omvang ervan zijn zoveel mogelijk beperkt gehouden. Soms is er een verwijzing naar een ander lemma.

Wanneer in een lemma een persoon die in een van de eerste twee delen is beschreven, voor het eerst ter sprake wordt gebracht, volgt achter zijn naam een *. Voor de weergave van Bijbelteksten is gebruikgemaakt van de Bijbeluitgave van de Gereformeerde Bijbelstichting. Onder Lit. worden uitsluitend publicaties vermeld die in boek- of artikelvorm zijn verschenen. Internetbronnen worden wegens hun onzekere continuïteit genegeerd.

De in dit deel gebruikte afkortingen zijn:

- APPS* = *Acta der provinciale en particuliere synoden, gehouden in de Noordelijke Nederlanden gedurende de jaren 1572-1620*, J. Reitsma en S.D. van Veen, acht delen, Groningen 1892-1899
- APSZH* = *Acta der particuliere synoden van Zuid-Holland, 1621-1700*, W.P.C. Knuttel, zes delen, 's-Gravenhage 1908-1916
- CA* = *Classicale Acta*
- dd. = de dato
- DNR* = *Documentatieblad Nadere Reformatie*
- e.a. = en anderen
- FS* = *Friese Synodeverslagen*, J.J. Kalma, drie delen, Leeuwarden 1987-1990
- i.h.b. = in het bijzonder
- inv.nr(s). = inventarisnummer(s)
- nr. = nummer
- pag. = pagina
- reg. = register
- z.p. = zonder plaats

LEER

Beeldvorming

Veelal wordt gedacht dat de leer er niet zo toe deed voor degenen die de vroomheid hoog in het vaandel hadden staan. Zij die primair de vroomheid wilden bevorderen, zouden een min of meer indifferente instelling hebben gehad, dat wil zeggen: zij zouden aan de leer weinig of geen betekenis hebben toegekend. Deze beeldvorming gaat in ieder geval voor piëtisten en nadere reformatoren bepaald niet op. Terwijl zij enerzijds in de eerste plaats op een vroom leven gefocust waren, hielden zij anderzijds vast aan de waarde van de zuivere leer. Deze was hun bepaald niet onverschillig. Zij waren *gereformeerde* vroomheidsbevorderaars.

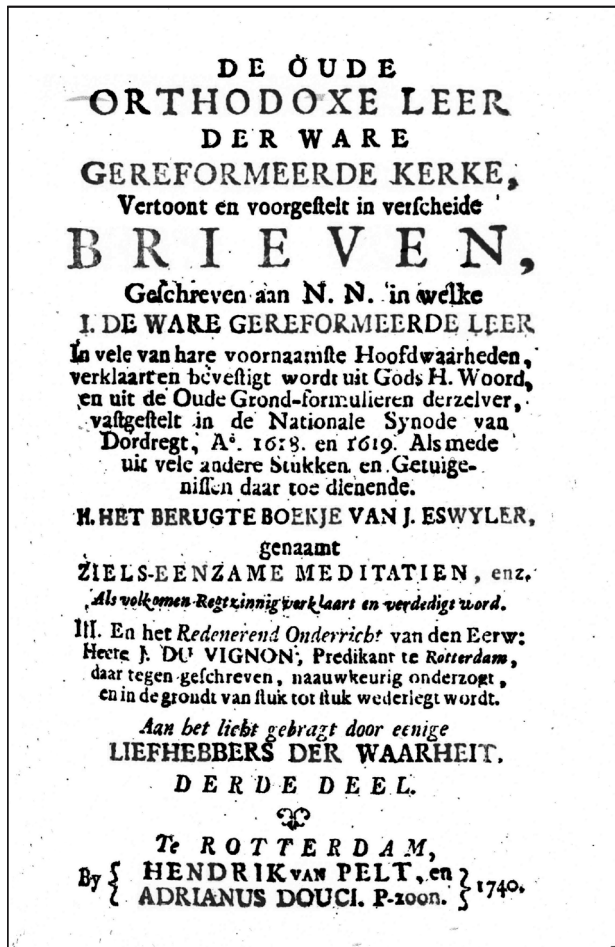
Feitelijkheden

De vader van de Nadere Reformatie, Willem Teellinck*, erkende en waardeerde allerlei bijbelse vormen van vroomheid bij remonstranten en rooms-katholieken. Voor wat betreft de rooms-katholieken was niet alleen Teellincks grote hoogachting van Thomas* à Kempis karakteristiek, maar ook zijn zienswijze dat rooms-katholieken verdwaalde schapen van Christus waren. Met betrekking tot de remonstranten sprak hij ook van de schuld van losbandig levende contraremonstranten en was hij genegen die remonstranten die na de Synode van Dordrecht terug wilden keren in de schoot van de Gereformeerde Kerk, welwillend te ontvangen. Desondanks heeft hij werken op zijn naam staan die polemisch van aard waren, zowel tegen de roomse als de remonstrantse leer. De spil van de Nadere Reformatie, de Utrechtse hoogleraar Gisbertus Voetius*, had – soms grote – waardering voor roomse devotionele auteurs uit verleden en heden en erkende tevens dat er onder de remonstranten oprechte christenen te vinden waren. Desalniettemin was hij in zijn tijd de kampioen van de gereformeerde leer, kruiste hij de degens met de roomse polemist Cornelius Jansenius en was hij de jongste afgevaardigde naar de Syno-

de van Dordrecht in 1618-1619, waarvan hij de antiremonstrantse leerbesluiten altijd volledig verdedigd heeft.

Deze ambivalente houding van de twee genoemde kopstukken is kenmerkend voor de hoofdstroom van het Piëtisme en de Nadere Reformatie. De vertegenwoordigers hiervan erkenden en waardeerden in het algemeen bijbelse elementen van vroomheid bij personen van een andere godsdienstige overtuiging, zoals roomsen, doopsgezinden en remonstranten. Tegelijkertijd kwamen zij op voor het alleenrecht van de gereformeerde leer en bestreden zij afwijkende roomse, doopsgezinde, remonstrantse, cartesianse, sociniaanse en coccejaanse inzichten. De coccejanen worden hier genoemd, omdat in de praktijk de opvattingen van Johannes Coccejus* nogal eens het voorwerp van polemiek waren. Zij vormden echter een uitzondering in vergelijking met de andere genoemde inzichten, omdat het heilshistorische dogmatische stelsel van Coccejus de grenzen van de Drie Formulieren van Enigheid niet overschreed, terwijl de andere genoemde inzichten daar evident strijdig mee waren. Dat Coccejus' theologie toch zo veel bestrijding ontving, was vrijwel geheel het gevolg van het feit dat die fnuikend was voor de voetiaanse en puriteinse vormen van vroomheid. De daarin centrale ethische notie van de christelijke vrijheid stond immers diametraal tegenover de voetiaanse precisieheid.

Nader-reformatorische hoogleraren als Johannes Hoornbeeck*, Andreas Essenius*, Matthias Nethenus* en Hermannus Witsius* waren het aan hun academische stand verplicht om de gereformeerde leer niet alleen te onderwijzen, maar ook te verdedigen. Gewone gemeentepredikanten als Godefridus Udemans* en Theodorus à Brakel* beschouwden het echter ook als hun roeping om de gereformeerde dogmatiek te handhaven tegenover doopsgezinde inzichten. Everhardus Schuttenius* deed dit tegenover Rome en Joos junior van Laren* tegenover de remonstranten. Franciscus Ridderus*, Jacobus Koelman* en Jacobus Fruytier* bestreden Coc-



cejus, terwijl Koelman en Fruytier ook Renatus Cartesius op de korrel namen. Franciscus Elgersma* schreef tegen het Socinianisme. Aan het eind van de zeventiende eeuw stelde de classis Walcheren een soort vierde Formulier van Enigheid op, de Vijf Walcherse Artikelen (1693), gericht tegen coccejaanse en cartesiaanse ontsporingen. De classis Walcheren kan beschouwd worden als een van de meest piëtistische classes in heel de Republiek. Dat zij die artikelen opstelde, is een van de krachtigste argumenten om te betogen dat de vroomheidsstrevers zeker niet dogmatisch indifferent waren.

Typerend voor de cruciale betekenis van de gereformeerde leer binnen de Nadere Reformatie is wat Abraham van de Velde* op zijn sterfbed aan zijn geestverwante collega Johannes Thilenus* opdroeg om over te brengen aan de leden van de

classis Walcheren. Van de Velde staat bekend om zijn ijveren voor de concrete vroomheidsuitingen van de Nadere Reformatie – hij had er zelfs zijn ambt voor over! – maar op zijn sterfbed lag de zuiverheid van de leer hem na aan het hart. Met het oog op de afwijkingen van de gereformeerde leer waarmee de genoemde classis toen werd geconfronteerd, moest Thilenus in zijn naam de classicale mannen broeders aansporen om te volharden in hun ijver op te treden tegen de nieuwe dwalingen, ‘sonder om te sien na de gunste van menschen, of te vreesen voor haaren toorn’.

Het behoeft dus niet te verwonderen dat de persoon op wie het gezegde ‘Van der Groe doet het hekje [van de Nadere Reformatie] toe’ slaat, een werk heeft laten publiceren met een titel waarin de leer prominent naar voren komt: *De oude orthodoxe leer der ware Gereformeerde Kerke* (1739-1740).

Verhouding tussen leer en leven

De vroomheidsbevorderaars waren vooral gericht op de praktische realisatie van het woord van Christus dat iedere goede boom goede vruchten voortbrengt. In deze zin stelden zij de praktijk der godzaligheid voorop. Het Bijbelwoord spreekt echter ook van een goede boom. De piëtisten zagen de gereformeerde leer als de goede boom. De leer was dus voor hen onmisbaar. Het ging om de vruchten, maar zonder boom geen vruchten. De leer was voor de piëtisten geen noodzakelijk kwaad, maar een noodzakelijk goed. Als noodzakelijk goed vormde zij evenwel niet het doel, maar het middel. Niet meer, maar ook niet minder. Piëtisten hadden een afkeer van personen die recht in de leer waren, maar de bevinding van de leer misten en in hun levensuitingen ongereformeerd waren. Zij werden niet moe te verkondigen dat de rechte leer goede vruchten voortbrengt. Als gereformeerde belijders onheilig leefden, lag dat volgens hen niet aan de leer maar aan die personen zelf.

De vraag die nu rijst is: hoe konden gereformeerde piëtisten soms zo’n hoogachting hebben voor de vroomheid van andersdenkenden als

zij de gereformeerde leer een onmisbaar middel voor een Gode behagelijk leven beschouwden? Hierop is het volgende te antwoorden. Volgens piëtisten waren die vrome kettters gereformeerder – in de zin van bijbelser – dan zij zelf wisten of waar wilden hebben. Volgens hen uitte een man als À Kempis zich veelvuldig op een wijze die strijdig was met de roomse leer. Voor zover diens uiteenzettingen wel typisch rooms waren, vonden de piëtisten dat er sprake was van misleiding. In deze bedeling blijft alles onvolmaakt. De misleiding behoort tot het onvolmaakte.

Verschil met het spenserse Piëtisme

Wie het Nederlandse Piëtisme vergelijkt met het Duitse Piëtisme van de lutheraan Philipp Jakob Spener, moet constateren dat het spenserse Piëtisme zich veel meer richt tegen een intellectualisering van de leer dan het Nederlandse Piëtisme. In luthers Duitsland had zich op grotere schaal en in heviger mate een proces van verstarrende dogmatisering voorgedaan dan in de Nederlanden. De geringere betekenis en de mindere functie die in de lutherse theologie en traditie aan de heiligmaking werden toegekend, zullen aan dat onderscheid wel debet zijn. Hoe dan ook, het spenserse Piëtisme wordt gekenmerkt door de reactie op dode orthodoxie. Dit aspect is echter bij het ontstaan en het verdere verloop van het Gereformeerd Piëtisme, ook in ons land, van beduidend minder betekenis geweest.

Lit.: C. Graafland, 'Jodocus van Lodenstein (1620-1676)', in: *De Nadere Reformatie. Beschrijving van haar voornaamste vertegenwoordigers*, T. Brienen e.a., 's-Gravenhage 1986, 93-94; W.J. op 't Hof, 'Gisbertus Voetius' evaluatie van de Reformatie', in: *Theologia Reformata*, 32 (1989), 221-222; W.J. op 't Hof, 'Rooms-katholieke doorwerking binnen de Nadere Reformatie. Een eerste algemene verkenning', in: *DNR*, 15 (1991), 109-110; W.J. op 't Hof, *Eeuwout Teellinck. Leven, leer en betekenis*, Rump 1999, 39-41; W.J. op 't Hof, *De theologische opvattingen van Willem Teellinck*, Kampen 2011, 23-32; W.J. op 't Hof,

'Abraham van de Velde (1614-1677). De historicus onder de nadere reformatoren', in: A. van de Velde, *De wonderen des Allerhoogsten*, Wijk en Aalburg 2022, 15-49.

W.J. op 't Hof

LEKENDOGMATIEK

Inleiding

Onder 'lekendogmatiek' wordt hier verstaan: een uitvoerig gedrukt overzicht over de leer dat van meet af bedoeld is voor niet-theologen en niet catechetisch van aard is. Bovendien moet een lekendogmatiek niet in de geleerdentaal, maar in de landstaal zijn geschreven.

In de roomse Middeleeuwen werd een uitvoerige uiteenzetting van het geheel van de christelijke leer in de vorm van een dogmatiek alleen voor geestelijken van belang geacht. Die moesten het gewone volk onderrichten. Bij hun wetenschappelijke opleiding speelde de in het Latijn opgestelde dogmatiek dan ook een grote rol. In de officiële rooms-katholieke leer was evenwel geen plaats voor de gedachte dat ook leken behoefte zouden kunnen hebben aan een dogmatiek. En als ze die toch hadden, werd hun te verstaan gegeven dat ze zich daar niet over behoeften te bekommeren. Ze konden dat met een gerust hart overlaten aan de Kerk en aan de geestelijkheid.

De Reformatie heeft de diepe kloof die in de Rooms-katholieke Kerk de geestelijkheid van de leken scheidde, goeddeels gedicht door het ambt aller gelovigen naar voren te halen. Toch bleef ook bij de gereformeerden een dogmatiek gereserveerd voor theologen. De meeste vroomheidsstrevers die aan een universiteit doceerden, hebben op de een of andere wijze – hetzij in de vorm van een samenhangende dogmatiek, hetzij in de vorm van minder samenhangende disputaties – hun studenten de gereformeerde leer trachtten bij te brengen. Maar altijd op een wetenschappelijke wijze, dus in het Latijn, specifiek bedoeld voor theologen.



Pas in de tweede helft van de zeventiende eeuw zien we enkele pogingen om te komen tot een lekendogmatiek. Gezien de noviteit van het concept is het niet verwonderlijk dat het toen bleef bij pogingen.

Adrianus Cocquius

De eerste die zo'n poging deed, was de Sluise predikant Adrianus Cocquius*. Van zijn hand verscheen in 1658 te Utrecht *Theologiae praxis, de ware practyque der godt-geleertheit. Met een bysondere toepassing op de gevallen der consciencie en des menschelijcken levens. Tot gerust-stelling van vele bekommerde zielen, en verwackeringe der trage in de oefeninge der godtsaligheid, in dese bedorvene tyden*. Dit werk telt 870 pagina's in octavoformaat. Uit de titel kan worden afgeleid dat de auteur met zijn werk een primair stichtelijk doel had. Dat stemt uiteraard perfect overeen met het lekenkarakter van de beoogde doelgroep. De auteur droeg zijn werk op aan een viertal theologen, onder wie Gisbertus Voeti-

us* en Jodocus van Lodensteyn*. Onder andere *Proeve van de cracht der godsalicheyt* (1628) van Voetius heeft Cocquius aanleiding gegeven om een praktijk van de godzaligheid op te stellen. Het werk is opgebouwd uit drie boeken: het eerste gaat over de praktijk der godzaligheid in het algemeen, het tweede over de innerlijke en uiterlijke oefeningen betreffende Gods Woord, en het derde over het doel van de praktische godgeleerdheid.

Theologiae praxis was bepaald geen uitgeverssucces. Het is slechts eenmaal op de pers gelegd, en pas in 1677 vond Cocquius een andere uitgever bereid om het tweede deel van zijn praktische theologie het licht te doen zien. Dit verscheen in 1677 te Vlissingen en was aanzienlijk geringer van omvang (116 pagina's in octavoformaat). De uitgebreide titel luidt *Theologia practica, de werckige gods-geleertheydt. Het tweede boeck; handelende van 't herte en de gewisse in 't gemeyn, van de verscheydene hert-sieckten en der selver heylsame genesinge. Met een bysondere toe-passinge op de gevallen der consciencie en des menschelijcken levens noodig in dese tijden, om ons ziecke landt en kercke te genesen*. Ook in dit geval bleef het bij één druk.

Hoewel zijn promotie in 1678 te Harderwijk anders zou doen vermoeden, vermeed Cocquius in zijn dogmatiek in aanzet vertoon van wetenschappelijkheid, waardoor die in combinatie met de praktische en stichtelijke opzet goed toegankelijk was voor geïnteresseerde niet-theologen. De gehanteerde vraag- en antwoordvorm droeg daar ook wezenlijk aan bij.

Simon Oomius

De tweede die een begin wist te maken met de publicatie van een lekendogmatiek was de Kamper nadere reformator Simon Oomius*. Reeds vanaf het begin van zijn predikantschap had hij met het plan rondgelopen om een overzicht van de praktische theologie te destilleren uit geschriften van Engelse puriteinen en andere stichtelijke auteurs. Pas in 1672 kon hij het begin van de verwerkelijking in zijn handen houden.

Eindelijk had hij toen in de Bolswarder uitgever Samuel van Haringhouk* een man gevonden die de publicatie van een veeldelig – en dus duur! – overzichtswerk commercieel aandurfde. Als eerste deel verscheen toen *Dissertatie van de onderwijsingen in de practycke der godgeleerdheid. Waer in, na breeder bericht van de practijcke der theologie der pausgesinden, insonderheyt der jesu-wijten, remonstranten, socinianen, luterschen, enthusiasten, libertinen, geestdrijvers, en diergelijcke fanaticquen, de verdeeling, en het geheele beleydt gegeven wort van het werck der onderwijsingen in de practijcke* (499 pagina's in kwartoformaat). In feite vormt dit deel een inleiding op de door Oomius beoogde serie. Hierin behandelt hij wat hij verstaat onder theologie, de praktijk van de theologie en het onderwijs daarin. Van Haringhouk liet geen gras groeien over de uitvoering van het prestigieuze project. Nog in hetzelfde jaar liet hij het volgende, uiterst omvangrijke deel onder de titel *Institutiones theologiae practicae. Ofte, onderwijsingen in de practycke der godgeleerdheid* het licht zien (niet minder dan 998 pagina's in kwartoformaat). Dit deel handelt over de Bijbel. Dat de doelgroep die Oomius op het oog heeft, breder is dan die van Cocquius, wordt reeds op de titelpagina aangegeven: “Ten dienste, soo van die haer tot den *H: Dienst* bereyden, als van alle opreghte *Liefhebbers* der *Waerheydt*, die na de *Godtsaligheydt* is”. Met andere woorden: de serie is behalve voor gewone lidmaten in de eerste plaats voor studenten in de theologie bedoeld.

De verkoop zal niet helemaal tegengevallen zijn, want vier jaar later, in 1676, verscheen op naam van Haringhouks weduwe het volgende deel onder dezelfde titel (620 pagina's in kwartoformaat). Dat handelt over God en vermeldt op de titelpagina dezelfde doelgroepen als het voorgaande deel.

Weer vier jaar later, in 1680, kwam het laatst-verschenen deel onder dezelfde titel uit te Schiedam (260 pagina's in kwartoformaat), dat de Drie-eenheid tot onderwerp heeft. Dit werk had blijkens de titelpagina dezelfde doelgroepen als

de vorige delen. Het stichtelijke karakter wordt in één oogopslag op het hoofdstukkenoverzicht duidelijk. Hoofdstuk één gaat over de Drie-eenheid, de hoofdstukken twee tot en met vier over de drie Personen, het vijfde over het bedroeven van de Heilige Geest, het zesde over het uitblussen van de Geest, het zevende over de roeping om tempels van de Heiligen Geest te zijn en het achtste over de plicht van de gelovigen om zich door de Heilige Geest te laten leiden.

Hoewel de serie in de volkstaal is geschreven, is de inhoud wetenschappelijk van aard. Deze wetenschappelijkheid gaat gepaard met stichtelijkheid, want na de uiteenzetting van de leerstukken en de verdediging daarvan tegenover dwaalleringen, geeft Oomius steeds toepassingen in de vorm van vermaningen, waarschuwingen en vertroosting.

Wilhelmus à Brakel

De laatste auteur die in dit rijtje past, is de Rotterdamse nadere reformator Wilhelmus à Brakel*. Als de laatste is hij tevens de eerste en enige die een volledige dogmatiek voor leken heeft geschreven, *Logike latreia, dat is redelyke godts-dienst* (1700). Oorspronkelijk verscheen dit werk in twee delen, later in drie delen. Zoals À Brakel in de opdracht aangeeft, gaat het hem om de stichting van de gemeente. Dat hij in zijn opzet ruimschoots geslaagd is, bewijst de enorme opgang die deze lekendogmatiek heeft gemaakt. Ook al telde dit werk ruim tweeduizend pagina's, het is zo'n veertig keer gedrukt! In de achttiende eeuw was dit *het* handboek van de gereformeerde vromen, terwijl het door de Afscheiding nieuwe aandacht kreeg. Tot op dit moment wordt het in de rechterflank van de Gereformeerde Gezindte nog steeds als een onmisbaar standaardwerk gezien. Kenmerkend voor À Brakels behandeling van de dogmatiek is de combinatie van enerzijds de leer en anderzijds de innerlijke en uiterlijke praktijk van die leer. Anders geformuleerd: zijn uiteenzetting van de leer is bevindelijk-praktisch van aard.

De dogmatiek van À Brakel bestaat uit drie de-

len. Achtereenvolgens komen de volgende zes thema's aan de orde: de theologie, de antropologie, de christologie, de ecclesiologie, de soteriologie en de eschatologie. De eerste vier staan in het eerste deel, de laatste twee in het tweede deel. In het derde en laatste deel verwoordt À Brakel een coccejaanse, profetische verbondenleer. Uitvoerig schetst hij de kerk in de diverse bedelingen. Daarna geeft hij een uitleg van het laatste Bijbelboek, waarin hij voor de toekomst rekent met de bekering van de joden, hun terugkeer naar het land Kanaän en de oprichting van een joodse staat. Bovendien verwacht hij op grond van Openbaring 20 een duizendjarig vreedrijk.

Conclusies

De gerichtheid op de vroomheid bij de nadere reformatoren was zo groot en intens, dat er bij hen nauwelijks behoefte leefde om hun schrijftalenten aan te wenden voor het samenstellen van een dogmatisch overzicht bestemd voor gewone gemeenteleden. Over het algemeen beperkten zij zich tot catechetische werken. In het geheel van de zeventiende eeuw zijn er maar twee nadere reformatoren – Cocquius en Oomius – aan te wijzen die een poging hebben gedaan om een lekendogmatiek te laten verschijnen. En is er slechts één geweest, À Brakel, die erin geslaagd is een complete lekendogmatiek te vervaardigen.

Cocquius kon uitgevers voor slechts twee delen van bescheiden omvang vinden, terwijl Oomius het presteerde om niet minder dan vier dikke kwartijnen van de pers te laten komen. Ongetwijfeld hangt dit onderscheid samen met een verschil in omstandigheden. In het geval van Cocquius betreft het met name zijn eigen persoon. Hoewel de details helaas niet bekend zijn, mag verondersteld worden dat de omstandigheden die in 1682 tot zijn ontslag als predikant leidden, negatief hebben gewerkt bij zijn pogingen zijn geloofsleer gedrukt te krijgen. Hij zal immers zelf ook een aandeel hebben gehad in de redenen die tot zijn ontslag hebben geleid. In het geval van Oomius zal de persoon van uit-

gever Haringhous van doorslaggevende betekenis zijn geweest. Deze uitgever stond bekend als een ideëel gedreven man, die er niet tegenop zag grote en kostbare projecten uit te voeren om de Nadere Reformatie stem te geven. Drie van de vier betreffende delen kwamen dan ook voor zijn rekening.

Als verklaringen voor de populariteit van À Brakels dogmatiek kunnen de begrijpelijkheid en de stichtelijkheid van het werk worden opgegeven, maar wellicht is er op nog een andere factor te wijzen, namelijk die van de tijdsomstandigheden. À Brakel schreef zijn hoofdwerk decennia later dan Cocquius en Oomius. Veel meer dan in hun dagen liet de verwoestende uitwerking van het Rationalisme van de invloedrijke Renatus Cartesius zich in À Brakels tijd gelden. Juist toen kwam het op veel plaatsen tot een vertrouwensbreuk tussen predikanten en vrome gemeenteleden die op zijn minst een rechtzinnige preek wilden horen. Zo'n situatie schiep als vanzelf een groeiende behoefte aan een handboek dat leerstellig te vertrouwen was. À Brakel zal die behoefte hebben aanvoeld en daarom zijn lekendogmatiek hebben samengesteld. Ongetwijfeld zal ook het in dogmatisch opzicht gemengde karakter van zijn dogmatiek van belang zijn geweest voor de populariteit. Zijn werk is inhoudelijk een samensmelting van Coccejanisme en Voetianisme. Dat deed het in dat tijdsgewricht heel goed. Toen À Brakel bovendien inspeelde op de in die tijd sterk aanwezige begeerte naar stichting, was succes helemaal verzekerd.

Het is intrigerend dat de eerste lekendogmatieken in de internationale geschiedenis – hetzij in onvolledige, hetzij in complete vorm – door uitsluitend Nederlanders, en dan nog wel vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie, zijn gecompliceerd. Dit laatste gegeven vormt een hard bewijs voor de stelling dat het ambt aller gelovigen nergens in het Protestantisme zo serieus is genomen als binnen de Nadere Reformatie. Het nieuwe van het verschijnsel 'lekendogmatiek' zal er onder andere de oorzaak van zijn geweest dat

de eerste pogingen bleven steken in gemankeerde werken.

Wie het geloofsbegrip van Cocquius, Oomius en À Brakel onderzoekt, constateert dat zij alle drie op dat punt niet de aristoteliaan Voetius, maar de ramist Guilielmus Amesius* volgen. Zij blijken overigens meer dogmatische inzichten aan de puriteinse hoogleraar te Franeker te danken te hebben. De enige bevredigende verklaring voor dit zeer frappante fenomeen is de signalering dat de ramistische theologie van Amesius veel beter aansluit bij de vroomheidsgerichtheid van de Nadere Reformatie dan de scholastieke theologie van Voetius. Beider omschrijving van theologie laat het verschil goed zien. Voor Voetius is theologie de leer om God te *kennen* en voor Amesius is het de leer om voor God te *leven*. Echter niet alleen in de definitie van theologie, maar ook in de structuur van de theologie krijgt de vroomheid bij Amesius een veel gewichtiger plaats toebedeeld dan bij Voetius. Het was deze formele en structurele opwaardering van de vroomheid die het genoemde drietal – en hen niet alleen! – deed kiezen voor het puriteinse leersysteem van Amesius.

Lit.: W.J. op 't Hof, 'Het ambt aller gelovigen in de Nadere Reformatie', in: *DNR*, 41 (2017), 142-154.

W.J. op 't Hof

LETTERKENNIS

Inleiding

In het spreken over de uitleg van de heilige Schrift is er altijd discussie geweest over de rol van de Heilige Geest in het verstaan van de 'letter' van de Schrift. Al in de eerste eeuw na Christus viel de joodse rabbijn Eliëzer, een bekende leerling uit de school van Sjammai, in ongenade, toen hij zich in een twistgesprek over de voorschriften met betrekking tot de bouw van een oven beriep op een hemelse, hoorbare, innerlijke

stem, in plaats van uitsluitend op de letter van de Thora en de Talmoed.

De rabbijnen zochten steeds naar de diepere zin van de Schrift, die volgens hen achter de letterlijke tekst verborgen zat. In de vroege kerk paste de kerkvader Origenes het schema lichaam, ziel en geest toe op de heilige Schrift. Zo kwam hij tot een drievoudige Schriftzin. Hieruit ontwikkelde zich de opvatting van een viervoudige Schriftzin, die vier betekenissen onderscheidde: een letterlijke betekenis (wat er is gebeurd), een allegorische (wat je mag geloven), een morele (wat je moet doen) en een anagogische (wat je mag verwachten). Dit was ook in de Middeleeuwen de gangbare opvatting met betrekking tot de uitleg van de Schrift. De reformatoren zezen de viervoudige Schriftzin af en benadrukten de letterlijke, historische Schriftzin, waarbij de hele Schrift dan wel werd verstaan vanuit Christus. Hij is het Die in de hele canon wordt verkondigd.

Toen in de zeventiende en vooral in de achttiende eeuw het menselijke verstand onder invloed van het Cartesianisme ook in de theologie in toenemende mate centraal kwam te staan, rees de vraag of de geestelijke betekenis van de Schrift dan zo aan de oppervlakte lag dat deze zomaar toegankelijk zou zijn voor het natuurlijke, menselijke verstand. Dat leidde in de Gereformeerde Kerk in de Nederlanden tot een debat over de verstaanbaarheid van de heilige Schrift en daarmee over het verschil tussen 'letterkennis' en geestelijke kennis. Is het verstaan van de Schrift een zaak van de rede en het gezond verstand of een zaak van het hart? Gereformeerde piëtisten benadrukten dat lezers van de Schrift de innerlijke verlichting door de Heilige Geest nodig hebben om de tekst te verstaan. Christus leidt immers door Zijn Geest in alle waarheid! Predikanten moeten dan ook 'dienaars des Nieuwen Testaments, niet der letter, maar des Geestes [zijn]; want de letter doodt, maar de Geest maakt levend' (2 Korinthe 3:6). Ze moeten hun hoorders niet slechts letterkennis, maar vooral geestelijke kennis opdissen.

In deze discussie speelde op de achtergrond de strijd tussen voetianen en coccejanen mee. Zelf had Johannes Coccejus* de geestelijke zin nooit los willen maken van de letterlijke zin. De meerderheid van zijn volgelingen was sterk beïnvloed door de filosofie van Renatus Cartesius. Daarom beschouwden voetianen het merendeel van de coccejanen als intellectualisten, die de kracht van de waarheid niet kenden en het verstand lieten prevaleren boven het hart. De nadere reformator Hermannus Witsius* had in zijn *Twist des Heeren met Zijn wyngaert* (1669) al gesproken over de geestelijke kennis, die niet uit een boekje viel te leren, maar uitsluitend door God Zelf als een 'ondervindende kennis' werd gegeven. De vurige voetiaan Jacobus Fruytier* schreef in zijn *Sions worstelingen* (1715) dat de cartesiaanse coccejanen de geloofswaarheden te verstandelijk benaderden en daardoor de gelovigen hun zielenvoedsel onthielden.

Deze discussie over het verschil tussen letterkennis en geestelijke kennis spitste zich met name toe op enkele geschriften van Jodocus van Lodensteyn*, Jan Eswijler*, Wilhelmus Schortinghuis* en op de opwekking in Nijkerk in 1749. Daarnaast vinden we een beschrijving van het begrip 'letterkennis' terug in de Catechismusverklaring van Everhardus van der Hooght*.

Jodocus van Lodensteyn


In zijn *Twe samenspraaken over 't geval van d. Jakobus Koelman* (1679) klaagt Van Lodensteyn over de geesteloze prediking in zijn tijd. Hoe nuttig alles ook is wat in het heilig Woord is te vinden, zo laat hij in zijn samenspraak tussen Hechalia, Simplicus en Alethinus weten, zonder Geest is het Woord schadelijk, net zoals 'het allerschoonste mensenlichaam zonder ziel enkel stank wordt'. Deze geesteloosheid ziet hij beginnen met twist in de regering van de Kerk. Net als voorheen in de Kerk van Rome is gebeurd, ziet hij nu de Gereformeerde Kerk 'een ligchaam zonder leven' worden 'dat begint te stinken door twistingen, ongehoorzaamheden, roepingen tegen, en over elkanders nalatigheid, ieders eigen-zin'.

Deze geesteloosheid dringt ook door in de prediking, terwijl toch 'alles in alle oefeningen der Godsdienst, ja in alle werken der Christenen, moet geschieden door den Geest'. Aan de leer der waarheid alleen heb je niet genoeg, 'want waarachtig, wij gaan door de waarheid maar te gruwelijker verloren! De duivel bekokelt [begoochelt] ons door die vervloekte en doodelijke letterkennis, die verkeerde geleerdheid.' Het is misgegaan toen men 'de woorden der Waarheid voor de Waarheid en derzelve kennis voor de ware kennis Gods, heeft beginnen te nemen, werkende door de natuur, en niet omziende naar hoogere verlichting, noch den Heere door Zijnen Geest in ons latende werken'. Deze letterkennis 'heeft er duizenden doodgeslagen, die die pertinente kennis en toestemming van de woorden der Waarheid, en eene ingebeelde toe-eigening en gerustheid daarop voor het leven des Geestes hebben beginnen te houden'.

Juist geleerden en geleerde predikanten lopen volgens Van Lodensteyn hierin een groot risico. Zij zitten vol kennis van de letter, die 'wordt als hunne natuur, en daar kunnen in hen anders geen gedachten komen, of zij kennen God, zij gelooven, zij leven, die anderen leeren en tot God, geloof en leven roepen'. De Heere Jezus wist gemakkelijker tollenen en hoeren te bekeren dan zulke mensen. Deze predikanten kennen volgens hem het onderscheid tussen letterkennis en geestelijke kennis wel in theorie, maar ze hebben de waarheid ervan nooit gesmaakt. Heel de predikantsopleiding is gericht op letterkennis en als studenten daarover beschikken, worden ze bekwaam geacht, terwijl ze toch vooral de Heilige Geest nodig hebben. Als ze eenmaal predikant zijn, hoe kwalijk zou 'een statig leeraar, die grote reputatie onder het volk heeft' durven erkennen 'dat hij nog een letterknecht was'?

Ook enkele jaren eerder had Van Lodensteyn al gewaarschuwd voor de letter zonder Geest toen hij aan het eind van de achtste samenspraak van zijn *Beschouwinge van Zion* (1677) dichtte:

J. van LODENSTEYN'S
Befchouwinge van Zion:
 OFTE
A A N D A G T E N
 EN
OPMERCKINGEN
Over den tegenwoordigen toestand van't
Gereformeerde CHRISTEN VOLCK.
Gestelt in eenige t'samen-spraken.
 Pf. 48: 13, 14.
 Gaat rontom Zion, ende omringtse: telt hare torens.
 Settet uw herte op hare vestinge, beschouwet onderscheydent-
 lijk hare Palcyfen.



PUTRECHT,
 Ter Druckerij van WILLEM CLERCK, Boeck-druc-
 ker en Boeck-verkoper op de Neude in Kintjens-haven. Anno 1674.

O Heer! bewaart ons voor de Letter,
 Die duisenden vermoort! off set'er
 Den stempel op van uwen Geest,
 Spreekt eens dat WOORD, dat *Geest* en *Leven*
 En is, en aanden Mensche kan geven,
 En so ons dorre ziel geneest.

Everhardus van der Hooght

Van der Hooght, een leerling van Gisbertus Voetius* voelde zich aangetrokken tot de prediking van Jodocus van Lodensteyn*. Dat bleek uit het persklaar maken van de prekenbundel *Negen predicatien, over eenige stoffen, dewelke heel selden worden geleert, en nog minder gepractiseert* (1697) van Van Lodensteyn. In zijn Catechismusverklaring *Grondige verklaring over de Heidelbergse Catechismus* (1696), in vraag en antwoord, schrijft Van der Hooght het volgende over letterkennis:

Vrage. Is een bloote kennis van onze elende genoegzaam, om de ware vertroosting

deelagtig te worden? Antw. Geenzins. Want die uitwendige Letterkennis van onze elende, raakt maar het Verstand, en dezelve elende weten ook de natuurlijke menschen te beschrijven: Doch, tot het bereiken van de vaste vertroosting, wordt vereischt een gevoelige onderhandeling van onze aangeborene en dadelijke overtredingen, en van onze verdiende straffen; ten einde wij, door de Wet, als onzen Tuchtmeester, mogten gebracht worden tot Christum; op dat wy uit den geloove mogten gerechtvaardigd worden. Gal. 3:24. Want de genade is alleen voor de verbryzelde en nederige; voor de arme en verslagene, bevende, vermoeide en belaste. Jes. 57:15. 66:2. Matth. 11:28. Tot welke gestalte des gemoeds, de letterkennis van de elende, ons niet kan brengen.

Jan Eswijler

Vergelijkbare klanken zijn te horen in de *Ziels eensame meditatie, over de voornaemste waerheden des evangeliums, vertoonende hoedanigh een ziele op vrye genade, door den geloove op de Heere Jesus sal leven* (1685) van Jan Eswijler. Eswijler was de binnenvader van het burgerweeshuis van Hoorn en een vriend van Van Lodensteyn. Hoogstwaarschijnlijk liet Eswijler zijn boek verschijnen op aandrang van Jacobus Koelman*.

In zijn werk maakt Eswijler onderscheid tussen een louter verstandelijke bevatting van de waarheid zonder geestelijke bevinding en de geestelijke geloofservaring. Naar het genadedeel in hem, dat uit God geboren is, verstaat een gelovige het Woord naar de Geest; naar zijn vleselijke deel is hij blind voor de waarheid. Een ongelovige kan het Woord niet verstaan, omdat hij vleselijk en dood is. 'Men moet onderscheiden hoe dat het heylige Woort tot tweederley menschen spreekt, so na de uysterlycke letter, als nae den geestelijken sin; Na den uysterlycke letter soo doodt het den genadelosen, maer na den geestelijcken sin, soo maeckt het levendigh den geloovigen.'

Zonder geestelijke kennis kun je geen begrip van de wezenlijke en geestelijke waarheid be-

zitten, zo stelt Eswijler. Het 'letterlijk-verstand' wil die kennis door redenering verkrijgen en wat met de natuurlijke bevatting niet overeenkomt, wordt verworpen. Het verstand moet eerst leren bukken onder de gehoorzaamheid aan het evangelie, erkennen dat het niets is, niets heeft en uit zichzelf niets goeds kan doen, voordat het de goddelijke waarheden van Christus' Koninkrijk kan verstaan en ontvangen als een kind. De letterlijke zin van de Schrift is dus niet de ware zin ervan; de geestelijke zin, waardoor de gelovige bevindelijk leert ervaren wat God tot hem spreekt, dat is de ware zin. Eswijler maakt daarbij zelfs onderscheid tussen de waarheid en 'de ware waarheid', dat wil zeggen de geestelijke betekenis van de waarheid. Nodig is een innerlijke verlichting en een opening van het hart door de Heilige Geest. Zonder die verlichting kan Christus' lijden iemand nog zo lang 'in de letter der Schrift' in de prediking worden voorgehouden, maar hij zal niet tot een recht besef van 'de wesentliche en geestelijke waerheyt uyt het woort' komen. Hoe diep iemand met zijn verstand ook doordringt in de 'letterlijcken bevatting des Evangeliums sonder Geest', hoezeer hij ook met zijn verstand hoop en troost uit het Woord haalt, het baat hem niet tot geestelijke kennis van Christus.

Strijd over *Ziels eensame meditatie*

Terwijl op de eerste uitgave van Eswijlers boek bij Johannes Boekholt* in Amsterdam nauwelijks kritiek volgde, ontstond er wel strijd toen er zo'n vijftig jaar later, in 1734, een heruitgave verscheen bij de piëtistische Rotterdamse uitgever Hendrik van Pelt*, die een aantal tekstuele correcties liet doorvoeren door de Rotterdamse koopman Jacobus Boutkan. Door hevige verzet van een aantal predikanten tegen de heruitgave kwam dit boek volop in de schijnwerpers te staan. Binnen een maand lag de derde druk al in de boekwinkels; in 1739 al de vijfde druk. De coccejanen verfoeiden dit geschrift en vormden een front tegen verdere uitgave ervan. Binnen de voetiaanse kring waren de meningen verdeeld. De onderscheiding tussen letterkennis en gees-

telijke kennis speelde een belangrijke rol in de tegenstelling tussen de orthodoxie en het Gereformeerd Piëtisme.

Johannes Bagelaar, predikant in Oud-Alblas, zette in zijn 'Noodwendig voorbericht' bij zijn *Afscheidsleerrede tot de gemeynte te Oud-Alblas [...] en Intreedsleerrede tot de gemeynte te Sluys* (1737) de aanval in. Zijn verwijt was dat Eswijlers geschrift ertoe leidde dat mensen kerkdiensten zouden verzuimen, omdat ze de predikanten uitscholden 'voor Letterknechten, pligtpredikers en arme halzen', die weliswaar hun best deden, maar zelf onkundig waren van waar het om ging. Boutkan nam het tegen Bagelaar op voor de inzichten van Eswijler en schreef in zijn *Zedige verantwoordinge en noodige aanmerkingen* (1738): 'Dus blyven die gene, die alleen letterwyze zyn, in de letter hangen: dog de begenadigden dringen dieper in tot de kragt en den geestelyken zin die agter dezelve verborgen is.' De pijlen van Eswijlers tegenstanders richtten zich vooral op het feit dat er dus een waarheid achter de waarheid zou zijn, die voor een onbegenadigde verborgen en dus ook onbereikbaar was.

Vervolgens trad de Rotterdamse predikant Johannes du Vignon tegen Eswijlers geschrift in het krijt. Via een uitvoerige inleiding in een heruitgave van *Leere en leydinge der labadisten* (1738) van Wilhelmus à Brakel* gaf Du Vignon 'een Redenerend onderrecht aangaande zeker boek, benaamt Nuttige t'samspraak ofte zielseenzame meditatieën' (ook afzonderlijk uitgegeven). De gevaarlijkste gedachtegang daaruit vond hij het onderscheid tussen een vleeselijk en geestelijk deel in de wedergeboren mens zelf, waarbij deze wat zijn geestelijk deel betreft niet meer gebonden zou zijn aan Gods wet en de zedelijke godsdienstplichten. Du Vignon beschuldigde Eswijler daarom van antinomianisme en quietisme en voerde een pleidooi voor de 'letter-waarheid'. Als we dat begrip in Gods kerk verachten, zullen we daarmee zowel de waarheid als de godzaligheid verliezen. 'Och! dat men die *Letter-Waarheden* niet al te veel voorby ging in Predikatie, Catechisatie, Oeffeningen [...].

Gods gewone weg is, allereerst het verstand uit en volgens het Woord te verlichten.’

Tot de gereformeerde piëtisten die het werk van Eswijler verdedigden, behoorde Cornelius van Velzen*, die in zijn *Kerkelyke redevoeringen* (1745) een gematigd positief standpunt ten opzichte van Eswijlers geschrift innam. In een preek daarin, voor het eerst uitgegeven in 1739, nam hij het op voor de ‘bevindelijke kennis’: ‘De meeste Belyders weten geen onderscheit te maken tusschen een natuurlyke en een geestelyke kennis, vooral niet uit hunne bevindingen; ja wraaken dat onderscheit, en houdent voor geestdryvery, mystiekery en pietistery, ende de geestelyke menschen dan eens voor snoode en booze ongodisten.’

Een felle verdediger van de rechtzinnigheid van Eswijler was de voetiaanse lekentheoloog Jacob Groenewegen* in zijn *De roem van Godts vrye-genade* (1739). Hij stelt daarin dat de verdediging van de leer van vrije genade het diepste motief van Eswijlers boek is. Het belangrijkste geschrift ter verdediging van Eswijler was *De oude orthodoxe leer* (1739-1740), een verzameling van twintig brieven, naar alle waarschijnlijkheid onder redactie van Theodorus van der Groe*. Hierin wilden vier lidmaten van de gemeente Rotterdam tegenover het werk van Du Vignon aantonen dat Eswijlers geschrift in overeenstemming was met de Schrift en met de leer van de ware Gereformeerde Kerk, zoals die ook te vinden was bij mensen als Van Lodensteyn, À Brakel en Abraham Hellenbroek*. Van der Groe en de zijnen verwerpen het begrip ‘letterwaarheid’ niet zonder meer, als het maar duidelijk is dat het daarbij slechts gaat om de ‘uiterlijke schil’ van de waarheid. Ze verwijten Du Vignon het juiste begrip van het woord ‘geestelijk’ te missen, maar dat begrip is dan ook een vrije genadegave van God door de Heilige Geest.

Deze bestrijding van Du Vignon riep weer een reactie op van Antonius Driessen*, hoogleraar in Groningen, die eerder ook al het boek van Eswijler zelf had bestreden en hem had beschuldigd van een pantheïstisch godsbegrip, mysticis-

me en quiëtistische lijdelijkheid. Du Vignon zelf was te laat met zijn reactie op *De oude orthodoxe leer*, want in de zomer van 1740 verbood zowel de gewestelijke als plaatselijke overheid alle activiteiten pro en contra de eswijlerianen.

Wilhelmus Schortinghuis

Hierna verplaatste de strijd rondom de letterkennis en geestelijke kennis zich naar het hoge noorden. Daar werd het strijdvuur weer aangebazen door de verschijning van *Het innige christendom* (1740) van de hand van Wilhelmus Schortinghuis uit het Groninger Midwolda. De twist rond het boek van Eswijler had al een rol gespeeld in de moeilijkheden rond de approbatie van *Het innige christendom*, waarover de diverse Groninger hoogleraren van mening verschilden. Schortinghuis kreeg het verzoek in een naschrift stelling te nemen tegen Eswijler, maar naar eigen zeggen kende hij dat geschrift nauwelijks.

In zijn geschrift stelde Schortinghuis dat ‘een onbegenadigde natuurling den Geest niet hebbende’ de goddelijke waarheden wel in historische en letterlijke zin kan begrijpen, en dat zelfs diepgaand. Hij zal echter nooit doordringen tot het eigenlijke wezen daarvan. Schortinghuis citeert in dit verband een gedicht van Van Lodensteyn over een ‘letterkundige razebol’, die wel de waarheid naspreekt en toch liegt:

Die zich van Waarheids Woord en letter
Maar dient, wat scheelt die van een ketter
Als in de klank, die ’t oor bedriegt?
Hij heeft geen Waarheid als gestolen,
Hij gaat op rechte paden dolen,
Hij spreekt dat waar is, en hij liegt.
Dat kan de duivel ook, die snooden!
Maar Jezus heeft het hem verboden,
De letter was hem nog te goed.
Verdenkt de Waarheid niet, o Romen!
Het is geen Waarheid; maar ’t zijn droomen,
Die ’t ware spreekt en niet en doet.

De letterkennis ontbreekt het aan bevindelijke kennis en de rechte uitwerkingen en vruchten

daarvan. Alle kennis van de waarheid laat geen wezenlijke indruk op het hart van zo'n 'letterwijze' na, hij wordt er niet door veranderd. Goddelijke waarheden laten zich niet kennen 'door hooren, disputeeren, redeneeren of veel studeeren', maar alleen door gevoel en bevinging. Een 'letterkundige' kent de goddelijke waarheden niet in hun eigenlijke gedaante, maar in een valse. Zulke letterlijke wijsheid noemt Schortinghuis aards, natuurlijk en duivels.

Strijd over *Het innige christendom*

Deze miskennis van de letterkennis en de verheffing van de geestelijke kennis vormden voor Schortinghuis' bestrijders de grondwaling van *Het innige christendom*. Zij vonden dat hij met zijn scherpe uitdrukkingen het gezag van de Schrift ondermijnde. In de discussie die erover ontstond, vroeg Nicolaas Hartman, een van de tegenstanders, zich in zijn *Nadere opmerkingen op 't antwoordt van d. W. Schortinghuis* (1742) af wat dan nog het nut van de Schrift en de prediking was. Als een onbegenadigde de waarheid niet kan leren kennen uit de letter, omdat het denkbeeld dat hij zich ervan vormt niet met de eigenlijke zaak overeenstemt, dan is een begenadigde er niet beter aan toe, want die kan in de letter ook niet meer ontdekken dan erin ligt, als hij zijn verbeelding tenminste 'voor geen godsprake verkoopen wil'. Hij beschuldigt Schortinghuis van het invoeren van een blind rooms geloof. Het maakt immers niet uit of je nu verbiedt de Bijbel te lezen, omdat gewone mensen die niet kunnen verstaan, of dat men weliswaar de vrijheid geeft de Schrift te lezen, maar daar vervolgens bij zegt: 'dog sy geeft u een verkeerd denkbeeld van de waarheid, als gij by den letterliken zin blijft'.

Dionysius van der Keessel verzette zich in zijn *Oorsprong en voortgang der dweperij* (1744) tegen de door Schortinghuis gemaakte tegenstelling tussen letterkennis en bevindelijke kennis. Er is volgens Van der Keessel wel onderscheid tussen geheiligde en ongeheiligde kennis, maar daarbij gaat het om de toepassing en de uitwer-

king van de kennis, niet om de kennis zelf. Hij betoogt dat een onbegenadigde wel degelijk bovennatuurlijke kennis uit de heilige Schrift kan afleiden.

Ook de Leidse hoogleraar Johannes van den Honert verzette zich in zijn in cartesians-coccejaanse geest geschreven boek *De mensch in Christus* (1749) tegen de in zijn ogen mystieke tendensen bij Schortinghuis. Volgens Van den Honert ligt het onderscheid tussen letterkennis en geestelijke kennis niet in de ware of valse gedaante waarin zaken ons in de Schrift voorkomen, maar in de natuurlijke of geestelijke gestalte waarmee de beschouwers daarmee werkzaam zijn. Het gaat erom of de lezer de goddelijke zaken in een natuurlijk of in een bovennatuurlijk licht beschouwt. Zo schrijft hij dat 'een onbegenadigde Letterkundige, die waarlijk een Letterkundige is', de verheven goddelijke waarheden kent 'in hare eigen gedaante en wesen, gelyk sy in waarheid sijn, en van des HEEREN Volk gekend worden'. Het verschil is dat hij ze niet 'besit, bemint, en betrakt' in hun eigen gedaante en wesen, zoals ze in werkelijkheid zijn en zoals Gods volk ze bemint en betracht. Dat is dan niet 'omdat hy de Waarheid niet regt kent, maar omdat de kennis der Waarheid aan hem niet geheiligd is'.

Ook de strijd rond *Het innige christendom* werd door de overheid het zwijgen opgelegd. De Groningse Staten bevalen in 1743 een *perpetuum silentium* [blijvende stilte] ten aanzien van dit boek. In Overijssel bleef de onrust iets langer duren, maar in 1750 legde de overheid ook daar haar onderdanen het zwijgen op over deze kwestie.

In deze discussie werden Schortinghuis gevoelens toegedicht die de zijne niet waren. De heilige Schrift werd door hem wel degelijk hooggehouden. Hij beval Bijbelles en studeren aan. Terwijl zijn tegenstanders betoogden dat het verschil tussen letterkennis en geestelijke kennis in de toepassing en in de uitwerking lag en niet in de kennis zelf, hielden Schortinghuis en zijn verdedigers staande dat er wel degelijk sprake

was van tweërlei kennis, die niet alleen in gevolgen, maar ook in hun natuur en wezen van elkaar te onderscheiden zijn. Waar de natuurlijke kennis niet over een recht en behoorlijk begrip van de waarheid van de zaak beschikt, omvat de geestelijke kennis een waar en levend begrip van de geestelijke zaken.

Strijd over de opwekking te Nijkerk

Een laatste opleving van de discussie over letterkennis vond plaats tijdens de opwekking te Nijkerk. Ter verdediging van de opwekking tegen een anonieme aanval door Van den Honert schreef de Nijkerkse predikant Gerardus Kuypers* zijn *Getrouw verhaal en apologie* (1750). Hierin spreekt hij op een gematigde toon over de innerlijke verlichting en stelt:

Neen! Ik erken geene werking des Geestes boven of teegen het woord in de harten der uytverkooren Zondaaren. Dog egter houde ik staande dat tot alle Goode behaagelyk goet werk een Christen den Geest Gods moet hebben. [...] De Schrift leert zeedelyker wyze, dog, zonder den Geest, altoos zonder wezentlyke vrugt; daar integendeel des Geestes leering is kragtig, zakelyk, bovennatuurlyk, om te doen begrypen de wonderen van Gods wet. [...] Of is dit ook al geestdryvery? Is dan de huyshouding des Geestes ter Kerke uytgebannen?

Ook de al eerder genoemde Groenewegen mengde zich in deze strijd. Hij verdedigde de Nijkerkse opwekking in een eveneens tegen Van den Honert gericht geschrift *Vrijmoedige en ernstige verdediging* (1751). Groenewegen stelt de kwestie scherp. Volgens 'de Professor' moet in de bekering het verstand van onkundige mensen – zonder letterkennis – door de Heilige Geest worden verlicht. De consequentie daarvan is echter dat de Heere aan 'geleerde Lieden' maar half werk hoeft te doen: 'het eene stuk van de wedergeboorte hebben zy van de Academie gebragt, het andere mankeert er alleen maar aan.'

Hugh Kennedy, predikant van de Schotse kerk te Rotterdam, verdedigde in zijn geschrift *Aenmerkingen dienende tot opheldering van [...] een groot werk der genade te Nieuwkerk* (1752) eveneens de opwekking. Nieuw in zijn bestrijding van Van den Honert was zijn beroep op argumenten van ervaring en experiment. Zo betoogde hij dat de rede een ananas wel kan opensnijden en ontleden, maar niet in staat is de ware smaak van die ananas vast te stellen. Evenmin kan een blindgeboren mens, hoe geleerd hij ook is, de kleuren van de regenboog onderscheiden. Zo kan een natuurlijk mens met zijn verstand het Woord niet werkelijk doorgronden.

Balans

De discussie over letterkennis en geestelijke kennis is niet iets van recente datum, maar een vraag die heeft meegespeeld in het spreken over de uitleg van de heilige Schrift. In de achttiende eeuw kwam het tot een uitbarsting in de Gereformeerde Kerk in de Nederlanden, waardoor er twee kampen ontstonden: enerzijds het kamp van de cartesiaans-coccejaanse theologen en anderzijds het kamp van de meer bevindelijke voetiaanse richting.

Volgens de cartesiaans-coccejaanse richting was de leer van de innerlijke verlichting strijdig met de reformatorische leer van de duidelijkheid en verstaanbaarheid van de Schrift en kwam daardoor de fundamentele betekenis van het 'sola Scriptura' in gevaar. Daarom werden er allerlei bezwaren tegen die leer van de innerlijke verlichting aangevoerd. Een bezwaar van praktische aard was dat geschriften als van Van Lodensteyn, Eswijler en Schortinghuis door hun beroep op de innerlijke verlichting in plaats van op de Schrift het gezag van de predikant en de kerkenraad ondermijnden. Een bevindelijke elite kon het zo steeds meer voor het zeggen krijgen, waardoor andere gelovigen – bijvoorbeeld rond de bediening van het Avondmaal – onder grote druk konden komen te staan. Verder bedreigden zulke geschriften met hun kritische kijk op een deel van de predikanten de eenheid van de Kerk,

doordat ze het conventikelwezen in de kaart speelden en er een kerk in de Kerk ontstond. Dat zou, zo meenden de cartesians-coccejaanse theologen, leiden tot scheuring en afscheiding. De latere ontwikkeling in de negentiende eeuw heeft laten zien dat deze vrees niet geheel ongefundeerd was.

De vertegenwoordigers van de bevindelijke voetiaanse vroomheid lieten een zekere diversiteit zien. Zo kwam de lekentheoloog Eswijler voort uit de traditie van de zeventiende-eeuwse bevindelijkheid. Hij was bevriend met toonaangevende theologen uit de voetiaanse traditie, zoals Van Lodensteyn, Koelman, Guiljelmus Saldenus*, À Brakel en Johannes van der Kemp*. Deze theologen waren wars van bevindelijkheid buiten het Woord om. Schortinghuis stond meer in de lijn van het Duitse Piëtisme van Friedrich Adolf Lampe*, Sicco Tjaden* en Jean de Labadie*. Zowel Eswijler als Schortinghuis verzetten zich met hun opvatting tegen de verheerlijking van het verstand door de cartesiansse theologen. Zij beriepen zich voor hun overtuiging dat er zonder de innerlijke verlichting door de Heilige Geest geen recht verstaan van de Schrift mogelijk is op Calvijns opvatting van het *testimonium Spiritus Sancti* [het getuigenis van de Heilige Geest].

In deze kringen was Van der Groe met zijn verzet tegen het conventikelwezen een uitzondering. De cartesiansse coccejansen hadden gelijk dat de meeste theologen in deze traditie – denk aan Voetius, Van Lodensteyn, Koelman, Saldenus, À Brakel, Lampe, Tjaden en Groenewegen – het conventikelwezen bevorderden. Daar voelden hun volgelingen zich werkelijk thuis, omdat daar naar hun hart werd gesproken, terwijl volgens hen in de Kerk vaak slechts letterkennis werd opgedist en het verstand werd gestreeld. Uiteindelijk ebde de discussie in de achttiende eeuw weg door het veranderende geestelijke klimaat.

Lit.: H. Witsius, *Twist des Heeren met Sijn wyngaert*, Leeuwarden 1669, 167-168; J. van Lodensteyn, *Beschouwinge van Zion*, IV, Utrecht

1677; J. van Lodensteyn, *Twe samenspraaken over 't geval van d. Jakobus Koelman*, Utrecht 1679, 42-43, 56-60; E. van der Hooght, *Grondige verklaring over de Heidelbergsche Catechismus*, Amsterdam 1772, 32-33; J. Eswijler, *Ziels eensame meditatieën, over de voornaemste waerheden des evangeliums, vertoonende hoedanigh een ziele op vrye genade, door den geloove op de Heere Jesus sal leven*, Amsterdam 1734, 25, 34, 96, 239, 240, 243; J. Bagelaar, *Afscheidsleerrede tot de gemeynte te Oud-Albas [...] en Intreedsleerrede tot de gemeynte te Sluys*, Dordrecht 1737; J. Boutkan, *Zedige verantwoordinge en noodige aanmerkingen*, Utrecht 1738; J. Groenewegen, *De roem van Godts vrye-genade*, Rotterdam 1739; [Th. Van der Groe e.a.] *De oude orthodoxe leer*, Rotterdam 1739-1740; W. Schortinghuis, *Het innige christendom*, Utrecht 1740, 23-24, 26, 76-77; N. Hartman, *Nadere opmerkingen op 't antwoordt van d. W. Schortinghuis*, Zwolle 1742, 12; D. van der Keessel, *Oorsprong en voortgang der dweperij*, Deventer 1744; C. van Velzen, *Kerke-lyke redevoeeringen*, Groningen 1745; J. van den Honert, *De mensch in Christus soo als hij al en niet bestaat*, Leiden 1749, 404; D. van der Keessel, *De vastgestelde leer en praktyk van Neerlands Kerk*, Deventer 1749, 592; G. Kuypers, *Getrouw verhaal en apologie of verdediging der zaaken voorgevallen in de gemeente te Nieuwkerk*, Amsterdam 1750; J. Groenewegen, *Vrijmoedige en ernstige verdediging van het werk Gods te Nieuwkerk*, Gorinchem 1751; H. Kennedy, *Aenmerkingen dienende tot opheldering van [...] een groot werk der genade te Nieuwkerk*, Rotterdam 1752; J.C. Kromsigt, *Wilhelmus Schortinghuis. Eene bladzijde uit de geschiedenis van het Pietisme in de Gereformeerde Kerk van Nederland*, Groningen 1904, 243, 247-248; M.J.A. de Vrijer, *Schortinghuis en zijn analogieën*, Amsterdam 1942; R. Bijlsma, *Schriftgezag, Schriftgebruik. Een hermeneutiek van de Bijbel*, Nijkerk 1954; M.A. van den Berg, 'Johannes Eswijler en zijn Ziels-eensame meditatieën', in: *Theologia Reformata* 22 (1979) 32-52; J. van den Berg, "Letterkennis" en "geestelijke kennis". Een theologenstrijd in de

achttiende eeuw over de verstaanbaarheid van de Schrift, in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 60 (1980), 236-263; F.A. van Lieburg, *Eswijlerianen in Holland 1734-1743*, Kampen 1989, 44, 54, 63, 85, 102.

H. Koopman

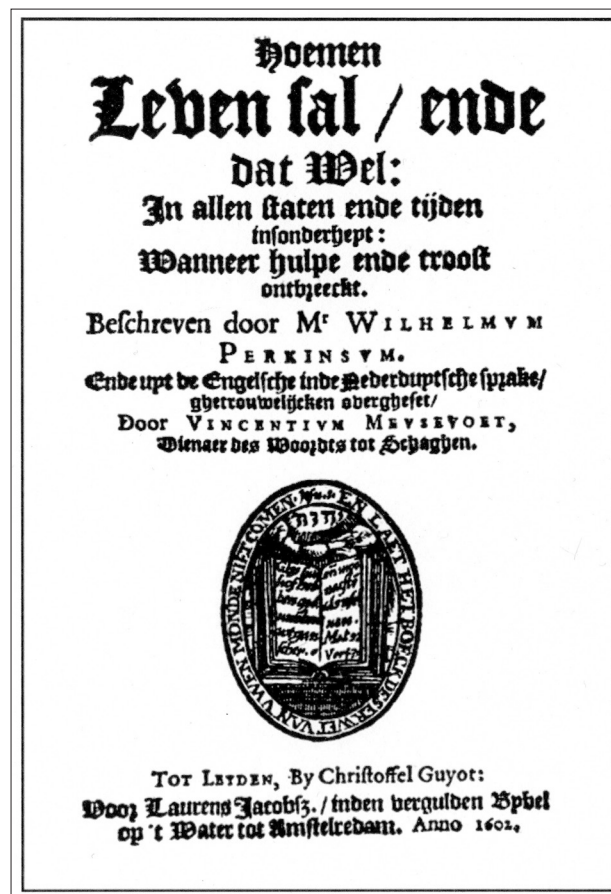
LEVEN

Typisch gereformeerd

De scherpe tegenstelling tussen wet en evangelie heeft er bij Maarten Luther en in de lutherse traditie – met uitzondering van Philippus Melancthon – toe geleid dat het bijbelse gegeven dat de boom aan zijn vruchten wordt gekend, minder geprofileerd werd dan bij Johannes Calvijn en in de gereformeerde traditie. De lutheranen hebben zich dan ook altijd gekeerd tegen de leer van de Heidelbergse Catechismus dat een christen uit de goede werken als uit de vruchten van het geloof verzekerd mag zijn van de echtheid van zijn geloof. Dit leerstuk is bij Calvijn reeds in beginsel aanwezig en is in de loop van de gereformeerde traditie meer tot ontwikkeling gekomen, om in het Piëtisme tot volle bloei te komen. De uitwerking van het geloof in christelijk gedrag en christelijke daden is een bewijs van de authenticiteit van het geloof. Anders gezegd: de heiligmaking functioneert als toetssteen van de rechtvaardigmaking. Geloof zonder goede werken is een dood geloof. Leer zonder leven is een lege huls.

Heiligmaking

Het begrip 'leven' in dit lemma kent enerzijds een extern aspect, de heiligmaking, maar anderzijds ook een interne zijde, de bevinding. Historisch is het Piëtisme begonnen met kritiek op de uitleving. Piëtisten moesten tot hun verdriet signaleren dat men zich gereformeerd christen noemde en daar zelfs prat op ging, maar dat de levensuitingen allesbehalve gereformeerd waren. Op ethisch gebied leefde men losbandig en men



hield onverminderd vast aan typisch roomse en dus verwerpelijke zaken als kermis, Sinterklaasfeest, Driekoningen, het bezichtigen van beelden, vastenavond en dergelijke. Op grond van de afwezigheid of van de geringe mate van de doorwerking van de gereformeerde leer op de zeden van de kerkgangers en ambtsdragers konden piëtisten niet anders dan constateren dat de massa van de gereformeerde christenheid niet het ware geloof deelachtig was.

Een bekende uitdrukking in het piëtistische spraakgebruik is dat christenen en in het bijzonder gereformeerden hun leer behoren te versieren met een heilig en godzalig leven.

Bevinding

Het Piëtisme begon met de heiligmaking, maar kreeg in toenemende mate oog voor de onmisbaarheid van de bevinding. Zoals de leer zich

uiterlijk dient te bewijzen in het doen van goede werken, dus in een christelijke levensopenbaring, zo moet de leer ook innerlijk beleefd worden. Leer zonder beleving is dogmatisme, dor en doods. De persoonlijke ervaring van zonde en genade, van een leven buiten en in Christus, van een gevoelig genieten van Gods nabijheid alsook van Zijn smartelijke verlating is onmisbaar voor een waar geloof. Ook dit is reeds bij Calvijn te vinden als hij ter onderscheiding van waar en vals verwijst naar de innerlijke beleving van een mens. Met name onder invloed van het Puritanisme werd er in de zeventiende eeuw steeds meer gewicht aan de geestelijke ervaringen van de gelovige toegekend, terwijl dit accent tot een hoogtepunt kwam in het verinnerlijkte Piëtisme van de achttiende eeuw.

Volgens de piëtisten is het geen wonder dat mensen die geen persoonlijke weet en beleving hebben van de uitwerking van de wet en het evangelie, niet leven in overeenstemming met de normen en de waarden van Gods Woord. Als de boom niet goed is, kan die geen goede vruchten voortbrengen. De piëtistische aandacht kwam op deze wijze steeds meer te liggen op het innerlijke proces van de wedergeboorte in de zin van staatsverwisseling. Men moet van geestelijk dood geestelijk levend gemaakt worden. Was de innerlijke doorleving van de zuivere – dat is de gereformeerde – leer van meet af een criterium van echte genade, in de loop van de tijd werd hier in toenemende mate aandacht aan geschonken.

Doel

Voor vroomheidsstrevers vormen het leven in de zin van de beleving van de leer en de heiligmaking het doel dat zij najagen. De leer fungeert als de weg om tot het doel te komen. De prioriteit die de vroomheidsbevorderaars aan dit doel toekennen, heeft soms tot gevolg dat zij een zekere relativering van de leer kennen. Zo althans moet het verklaard worden dat zij (een grote mate van) waardering opbrengen voor vromen uit andere confessies. Zij voelen meer geestelijke verwantschap met hen dan met me-

degereformeerden die steil in de leer zijn, maar soepel, zo niet los in hun levensuitingen. De ware, gereformeerde leer is belangrijk, maar het soortelijke gewicht van het leven zoals hierboven omschreven, weegt toch nog iets zwaarder. Iemand kan door onkunde of misleiding dwalen in de leer. Dat zal hem door God niet zo zwaar worden aangerekend als een leefwijze die niet in overeenstemming met Zijn heilige wil en wet is. Zonder heiligmaking zal niemand God zien.

Toetssteen

Met de laatste zin is een volgend aspect benoemd, namelijk dat de rechte beleving van de leer en een leven naar de inzettingen van God de toetssteen vormen van het ware. Voor piëtisten en nadere reformatoren is het een aangelegen punt om te onderscheiden tussen waar en vals. Ieder mens heeft immers een arglistig hart en hij bedriegt zich voordat hij er erg in heeft. De innerlijke beleving van de leer en de uiterlijke heiligmaking zijn de kenmerken van een waar geloof.

Conclusie

Terwijl het algemeen gereformeerd is om het leven, in de zin van de heiligmaking, als een toetssteen van het ware geloof(sleven) te laten functioneren, geven piëtisten extra gewicht aan dit inzicht. Dit blijkt bijvoorbeeld in een strengere tuchttoefening. Op het punt van de heiligmaking is het onderscheid tussen gereformeerden en piëtisten derhalve gradueel. De persoonlijke beleving van de leer als maatstaf van het ware geloof(sleven) is evenwel typisch piëtistisch.

Lit.: C. Graafland, 'Jodocus van Lodenstein (1620-1676)', in: *De Nadere Reformatie. Beschrijving van haar voornaamste vertegenwoordigers*, T. Brienen e.a., 's-Gravenhage 1986, 93-94; W.J. op 't Hof, 'Rooms-katholieke doorwerking binnen de Nadere Reformatie. Een eerste algemene verkenning', in: *DNR*, 15 (1991), 109-110; W.J. op 't Hof, *Eeuwout Teellinck. Leven, leer en betekenis*, Rump 1999, 39-41; W.J. op 't Hof, *De*

theologische opvattingen van Willem Teellinck,
Kampen 2011, 23-32.

W.J. op 't Hof

LIJKPREEK

Inleiding

Onder de vele gelegenheidspreken die ons overgeleverd zijn, nemen de 'funerele oraties' of lijkpreken een bijzondere plaats in. De verwickelingen rond de vele honderden preken die in de loop der jaren uitgesproken werden – en daarna vaak in uitgewerkte vorm van de drukpers kwamen – om de nagedachtenis aan een reeks van hoogleraren, predikanten en zeehelden of de leden van de adellijke of stadhoudelijke families levend te houden, geven ons zicht op een bijzonder aspect van onze kerkgeschiedenis.

Ingrijpend besluit

Dat er gedurende de zeventiende en achttiende eeuw zo veel lijkpreken uitgesproken en uitgegeven werden, is ongetwijfeld een opmerkelijk gegeven. Vanaf de planting van de Gereformeerde Kerk in ons land hebben de gewestelijke en landelijke synodes zich een- en andermaal uitgesproken tegen het houden van de lijkpredicaties. Waar het kerkvolk overwegend was opgegroeid met de roomse leer dat de dodenmis onmisbaar was voor het zielenheil van de overledene, wilden de gereformeerde ambtsdragers alle schijn wegnemen dat een lijkpreek, het gebed of een ander ritueel tijdens de begrafenis ook maar op enigerlei wijze van invloed zou kunnen zijn op de eeuwige bestemming van de gestorvene. Vandaar dat zelfs het 'Gebed bij de begrafening der doden' van Johannes à Lasco, dat aanvankelijk door Petrus Datheen* bij de formuliergebeden achter in het Psalmboek was opgenomen, op last van de synode van Middelburg (1581) voortaan door de boekdrukkers weggelaten moest worden.

De landelijke synodes van Dordrecht (1574), Middelburg (1581) en 's-Gravenhage (1586)



spraken zich pertinent uit tegen het gebruik van de lijkpredicaties. Het voorstel van de classis Zuid-Beveland van 1579 dat een predikant slechts een lijkpreek mocht houden als hij de overledene persoonlijk tijdens diens ziekte had bezocht, bleek wat milder getoonzet, maar haalde het uiteindelijk niet. De classis Dordrecht stelde in 1583 vast dat de lijkpreken vooral op het platteland lastig waren af te schaffen maar daar toch 'niet gantsch onproffytelijk sijn'. De synodebesluiten wierpen weliswaar een wal op tegen de bijgelovige roomse begrafenispraktijken en de op het heidendom teruggaande mensverheerlijking in de lijkrede, maar hadden wel als consequentie dat de bevolking de pastorale zorg van de Kerk juist op het aangrijpende moment van de begrafenis moest ontberen. Niet alle predikanten waren echter genegen of in staat om de veelvuldige verzoeken van de rouwdragende familieleden te weerstaan. Zo klaagde Johannes Schoonenborg dat hij in zijn gemeente Garnwerd 'seer wiert gemolestiert omme die lijkpredigh te doen'. Tot een handgemeen kwam

het niet overal, maar het verwijt van luiheid was wel het minste dat de weigerende predikanten werd aangewreven. Daarbij kwam dat voorgangers van de lutherse religie of zelfs collega's uit naburige dorpen er soms wel brood in zagen om de gewenste dienst te leveren. Helaas waren ook de besluiten van de classis op dit punt niet altijd even consistent: in 1612 werd Gisbertus Voetius*, op dat moment predikant van Vlijmen en Engelen, samen met enkele andere predikanten uit de classis Gorinchem vermaand om geen lijkpreken te houden. Acht jaar later kreeg Ludgerus Vogelsang, predikant van Vianen, alle ruimte om een lijkpreek te houden ter gedachtenis aan de overleden heer van Vianen, Walraven van Brederode. De vergaderde predikanten zagen geen bezwaren, te meer daar dit tijdens een gewone dienst op zondag zou plaatsvinden. In datzelfde jaar werd een soortgelijk verzoek om een lijkdienst voor een adellijke dame te houden door de classis Deventer met een beroep op de synodebesluiten echter resoluut afgewezen. Het moet voor de betreffende predikanten zeker niet gemakkelijk geweest zijn om, weliswaar met een beroep op de kerkorde, het verzoek tot het houden van een lijkpredicatie voor de plaatselijke ambachtsheer of -vrouwe te weigeren. Hun ongenoegen daarover kon vervelende gevolgen hebben voor de predikant en zijn gezin.

In enkele streken van ons land bleek de kracht van de traditie zo sterk, dat sommige predikanten onder druk van de bevolking schoorvoetend op een protestantse wijze invulling zijn gaan geven aan het eeuwenoude gebruik. De kerkenraad van het Betuwse Zoelen kon daarbij een zeker pragmatisme niet ontzegd worden. Dominee Theodorus van Brenck* en zijn ouderlingen bedachten in 1658 een even eenvoudige als efficiënte oplossing om het aantal lijkpreken te verminderen: aan het begin van zijn ambtsperiode in Zoelen constateerde de predikant dat de lijkpreken in dat dorp nog steeds in gebruik waren, terwijl deze volgens artikel 65 van de Dordtse Kerkorde met alle mogelijke middelen afgeschaft dienden te worden. De kerkenraad

besloot dat er voortaan voor het houden van een lijkpreek drie gulden aan de armen gegeven moest worden. Geen kapitaal? Dan ook geen lijkpreek!

In tegenstelling tot veel plaatsen op het plateland schijnt het al dan niet houden van lijkpreken in de steden veel minder een discussiepunt geweest te zijn. De alom geaccepteerde regel daar was: geen lijkpreken. Al was men in het geval van de begrafenis van een hoogwaardigheidsbekleeder meestal wat rekkelijker. Er was nu eenmaal een maatschappelijk geaccepteerd verschil tussen rijk en arm, tussen overheidspersonen en gewone burgers. Zo was men in Delft wel gewend aan de uitvoerige lijkpreken die bij het overlijden van een aantal leden van het huis van Oranje-Nassau gehouden werden. Ook de lijkpredicatie die de Delftse predikant Samuel van Doeslaer in 1650 hield bij het overlijden van zijn alom gerespecteerde collega Dionysius Spranckhuysen* en die daarna, aanzienlijk uitgebreid, werd uitgegeven, bleek voor Delft allesbehalve controversieel te zijn. Uitzonderingen bevestigen echter de regel. Zo liet de Delftse pensionaris Gerard Biese, die als belangrijk adviseur van de overheid zeker in aanmerking zou zijn gekomen voor een lijkpreek, bij de notaris vastleggen dat zijn begrafenis 'sonder eenige pompe, nae 't gebruijck van de gereformeerde waere religie' moest plaatsvinden.

Omstreden besluit

Uiteindelijk werd in de loop van de zeventiende eeuw het verbod op het houden van lijkpreken in meerderheid nageleefd, al duurde het in de ene streek wat langer dan in een andere regio aler men definitief brak met de oude traditie. Alleen in de provincie Drenthe werd het houden van lijkpreken niet verboden; daar werden de predikanten door de gewestelijke synode zelfs verplicht gesteld om een predicatie te doen op de begrafenis. In 1633 drong de synode van Overijssel erop aan dat voortaan ook in Drenthe de lijkpreken verboden zouden worden, maar de Drentse synode verdedigde haar beleid met het

argument dat de voorgangers juist bij begrafenis de mogelijkheid hadden om de aanwezigen te wijzen op 'paepsche abuysen' en hun het evangelie te verkondigen.

Na de Vrede van Munster in 1648 werden op last van de Staten-Generaal op verschillende plaatsen in Brabant protestantse gemeenten geïnstitueerd. Juist in deze omgeving zal de naleving van artikel 65 van de Dordtse Kerkorde voor het nodige onbegrip gezorgd hebben. Bekend is dat Johannes Feylingius* als predikant van Budel gedurende de jaren 1653 tot 1659 hierin zijn eigen spoor trok en 'funerele prediciën' hield, soms wel voor driehonderd of vierhonderd dorpsgenoten en belangstellenden, een veelvoud van zijn eigen gemeenteleden.

De later zo omstreden Friese predikant Balthasar Bekker* was de eerste predikant die zijn standpunt over het houden van lijkpreken in het openbaar verantwoordde. Toen hij in 1664 bij de begrafenis van zijn eerste vrouw, Elsken Waalkens, een collega de lijkpredicatie had laten houden, werd hij hierover aangevallen op de Friese synode, die juist enkele jaren daarvoor de oude synodebesluiten van 1581 en 1586 had bekrachtigd. Bekker verdedigde zich daar mondeling en hiermee leek de zaak af. Het jaar daarop promoveerde hij in Franeker tot doctor in de theologie waarbij hij uitdrukkelijk het recht op het houden van een lijkpredicatie verdedigde als 'zijnde een aanspraak tot de levenden bij de doden, uit Gods Woord vermanende tot overdenking van de algemene sterfelijkheid der mensen'.

In zijn in 1666 te Franeker verschenen *Kort bericht van 't gebruik of misbruik der lyk-redenen en lyk-predikaties* zette de predikant uiteen waarom de synodale wetten hieromtrent volgens hem achterhaald waren. Weliswaar had men in 1581 en 1586 goede redenen gehad om tot dit verbod te komen. De meeste inwoners van ons land waren toen nog niet of pas zeer recent overgegaan tot de gereformeerde leer en veel voorgangers waren uit het pausdom overgekomen, zodat het gevaar van bijgeloof toen zeer reëel was. Bekker meende echter dat er in zijn tijd niet één gere-

formeerde was die dacht dat de lijkrede of het gebed iets kon toevoegen aan het lot van de overledene. Het was immers een aanspraak tot de levenden. Een predikant heeft, zo schreef hij, volgens Jesaja 40 de taak om alle mensen op te wekken en te vermanen om hun sterfelijkheid te overdenken. Juist een begrafenis is daarvoor een gunstige gelegenheid, omdat verharde harten dan meer ontvankelijk zijn voor indrukken van de dood. Natuurlijk moet de aanspraak wel op een rechte wijze gebeuren. Dat houdt in dat er niet op zondag begraven mag worden, omdat anders de lijkpredicatie in de plaats komt van de reguliere Woordverkondiging. Ook mag er geen al te grote eer aan de overledene worden toegekend en moet de predikant eerlijk omgaan met zijn hoorders. Hoe aanlokkelijk het soms ook kan zijn, gezien het karige traktement van een (dorps-)predikant, toch mag hij nooit een goddeloze rechtvaardigen vanwege een geschenk! Het besluit van de synode is inderdaad kerkelijk en legitiem tot stand gekomen, maar dat mag volgens 1 Korinthe 8:9 echter nooit tot een aanstoot zijn voor de zwakken in het geloof. Bekker zag de kwestie van de lijkpreken dan ook als een middelmatige zaak en bepleitte een zekere vrijheid voor de predikanten zodat ze, met stichting en zonder ergernis te geven, een lijkrede mochten houden.

Zieltogend besluit

Of Bekkers pleidooi daadwerkelijk veel heeft bijgedragen aan de forse toename van de lijkpreken gedurende het laatste kwart van de zeventiende eeuw, staat nog te bezien. Wel past zijn oproep goed in een tijd waarin er op dat gebied veel zou veranderen. Allereerst blijkt er langzamerhand een verschuiving van de inhoud op te treden. Het frappeert dat een van de weinige overgeleverde rouwpreken uit de zestiende eeuw, de lijkrede bij het overlijden van Willem van Oranje, uitgesproken werd door de predikant Arnoldus Cornelii*, die als voorzitter van de synode van Middelburg in 1581 de lijkpreek juist had verboden. Ook de Betuwse predikant

Van Brenck, die zo'n tachtig jaar later dat oude synodebesluit onder het stof vandaan haalde en nieuw leven inblies, hield in 1666 zelf de begrafenisrede bij de uitvaart van de heer van Zoelen, Arend Vygh, en liet deze vervolgens te Tiel in druk verschijnen. Toch is het verschil tussen leer en leven van deze predikanten niet zo groot als dat op het eerste gezicht lijkt. De bovengenoemde lijkpredicaties, aan te vullen met andere voorbeelden zoals die op Frederik Hendrik uit 1647 uitgesproken door Spranckhuysen, zijn voorbeelden van 'gewone' preken, waarbij de uitleg van de Bijbeltekst het hoofdbestanddeel vormt. De overledene komt hierbij niet of nauwelijks ter sprake en de notie dat uit dit overlijden Gods ongenoegen over de zonden van land en volk openbaar wordt, geeft deze preken meer het karakter van een oproep tot schuldbelijdenis en boete dan dat daarin de loftrumpet over de overledene wordt gestoken.

In de laatste decennia van de zeventiende eeuw blijkt de tekstkeuze voor de lijkpredicatie meer en meer toegesneden te worden op het leven en de kwaliteiten van de overledene. Aanvankelijk nog heel subtiel, zoals bij de genoemde lijkpreek van de heer van Zoelen. In het woord vooraf geeft Van Brenck aan dat zijn tekstkeuze over Davids dood en begrafenis onder andere te maken heeft met de overeenkomsten van deze godvrezende edelman met koning David, die beiden ongeveer zeventig jaar oud werden, beiden gedurende veertig jaren hun ambt hebben waargenomen tot welstand van hun onderdanen en beiden in hun eigen woonplaats begraven werden. In de lijkpreek van Jodocus van Lodensteyn* door Simon Jodocus Kruger* over Klaagliederen 5:16 wordt deze echter wegens zijn ijver, rechtzinnigheid, ernst en bekwaamheden zodanig geprezen als was hij zelf de blinkende kroon die van de kerk van Utrecht is afgevallen. Bij Cornelis Gentman*, die de lijkpredicatie over Voetius uitsprak en nadien uitgaf, is een aanwijzing te vinden dat hij toch wel moeite heeft gehad om de formidabele kwaliteiten van zijn vriend en ambtsbroeder zo breed uit te meten. Tijdens het uitspreken

van de lijkrede en ook tijdens het persklaar maken had hij dikwijls gedacht of hetgeen hij sprak en schreef over Voetius toch niet al te hoog van toon was. Uiteindelijk moesten de lezers die de overledene van nabij gekend hadden, toch allen instemmen met Davids uitspraak, gedaan bij de dood van Abner maar nu toegepast op de Utrechtse hoogleraar, dat een vorst, ja een grote in Israël was gevallen. De lijkpreek veranderde aan het einde van de zeventiende eeuw meer en meer in een gedachtenisrede met een sterke biografische inslag die niet langer op de dag van de begrafenis, maar kortere of langere tijd daarna in de kerk werd uitgesproken.

Een tweede verandering zien we bij het sterven en de begrafenis van Maria Stuart II, de echtgenote van stadhouder prins Willem III, die aan het eind van het jaar 1694 op 32-jarige leeftijd in Londen overleed. De lijkpreken van deze in ons land zo geliefde prinses van Oranje en koningin van Engeland en Schotland werden in het Nederlands vertaald en uitgegeven. Wat nog nooit eerder was gebeurd, gebeurde in 1695. Vanaf honderden Nederlandse kansels spraken de predikanten lijkpredicaties uit om haar te gedenken, waarvan er vele tientallen werden uitgegeven. Mede door de publicatie van wat bekende en onbekende dichters aan lijkklachten en rouwverzen schreven, moet het een uitstekend jaar voor de drukkers geweest zijn. Ook in 1702 bij het sterven van Willem III en vooral in 1752 bij het overlijden van Willem Karel Hendrik Friso (Willem IV) zorgden de vele gesproken en uitgegeven lijkpredicaties voor een ongekend snelle informatievoorziening, een kassucces voor de drukkers én bleken ze tevens een perfecte graadmeter voor de populariteit van de overledene te zijn.

In de eerste helft van de achttiende eeuw zijn er veel lijkpreken uitgegeven van en door predikanten die ook nu nog bekendheid genieten. Opvallend is het aandeel daarin van Rotterdamse predikanten zoals Wilhelmus à Brakel*, Alardus Tiele*, Petrus Dinant, Wilhelmus Eversdijk* en Abraham Hellenbroek*. Blijkbaar was het in

Rotterdam een gewoonte dat de gehouden lijkpreek voor een predikant ook in druk beschikbaar kwam. Ook in vele andere steden en zelfs dorpen kwam het regelmatig tot een uitgave van een rouwpreek. De aanhoudende vraag uit de gemeente of naaste familie bewoog de lijkredenaar tot de eervolle plicht om zijn voordracht voor de pers gereed te maken. Dat het gevaar van persoonsverheerlijking daarbij aanwezig was, is evident. De overledene moest immers vooral een gewaardeerde en beminde prediker zijn geweest, anders wilde een drukker zijn vingers niet branden aan de uitgave. Officieel was het de taak van de oudste dienstdoende predikant om de lijkrede voor zijn overleden ambtsbroeder uit te spreken, maar in de praktijk gebeurde het ook vaak door een collega die een bijzonder vriendschappelijke omgang met de overledene had gehad. Geen wonder dat die in zijn woordkeus om de eigenschappen van de overledene te beschrijven vaak wat al te lovend was. Of hiermee bewust een protestantse heiligenverering is beoogd, blijft een intrigerende vraag. Ook deze predikanten waren kinderen van hun tijd, een eeuw waarin groteske vormen van wellevendheid en complimentzucht opgeld deden. Dat de lijkredenaar geen oog gehad zou hebben voor de gebreken van zijn gestorven collega, wordt in ieder geval gelogenstraft door Petrus Immens* in zijn lijkrede over zijn collega Frederik van Houten*. Hij geeft toe dat hij Van Houten van zijn beste kant heeft laten zien, zoals die door Gods genade in hem was. Maar de overledene had ook zijn 'verdorvenheden', waarover hij zelf een innige en diepe smart heeft gevoeld, aldus de Middelburgse lijkredenaar.

Bestreden besluit

Door de publicatie van de vele lijkpreken bij het overlijden van predikanten en van leden van het Huis van Oranje ligt de conclusie voor de hand dat in de achttiende eeuw het gebruik van de lijkpredicatie een algemeen aanvaard verschijnsel is geweest. Dit vraagt echter enige nuancering. De Bossche predikant Joachimus Mobachius* heeft

zich in het woord vooraf van twee van zijn uitgegeven preken verantwoord over het houden van lijkpreken. Daarbij verwees hij terug naar het woord vooraf in zijn eerste, in 1740 verschenen prekenbundel, waarin hij aangeeft dat vele collega's hem bevraagd hebben over het hoe en wat van lijkpreken. Zelf werd hij in zijn eerste gemeente, Diever in Drenthe, geconfronteerd met de verplichting om voor elke overledene in zijn uitgestrekte gemeente een rouwpredicatie te houden. Soms wekelijks, soms om de veertien dagen stond de jonge predikant voor de opdracht om een nieuwe lijkpreek te maken. Wanneer hij met een eerder gehouden voordracht op de proppen kwam, waren de nabestaanden beledigd, omdat hun geliefde overledene zelfs niet de moeite van een nieuwe preek waard was geweest. Aanvankelijk sprak hij in de lijkrede ook over het leven en het sterfbed van de gestorvene, maar daar was hij mee gestopt omdat hij slechts bij enkelen iets wezenlijks goeds ter navolging kon aanprijzen.

Op felle toon bestreed Mobachius degenen die de lijkpreken als paaps afdeden: hij was in al zijn gemeenten nog niemand tegengekomen met het wanbegrip als zou de lijkpreek tot nut voor de doden zijn. Hij vond het standpunt ook nogal hypocriet. Dan zou de algemeen gebruikelijke lijkpredicatie voor een overleden predikant immers ook paaps zijn! En al zou deze paaps zijn, wat dan nog? Had Van Lodensteyn in zijn *Beschouwinge van Zion* niet gezegd dat we in de Reformatie met het kwade ook vele goede dingen verworpen hadden die, na verwijdering van het bijgelovige dat eraan kleefde, gehandhaafd hadden moeten blijven? Misbruik nam het goede gebruik van iets immers niet weg. De beschrijving van gestorven christenen en hun uitmuntende deugden was volgens Mobachius een spoorslag ter navolging.

We kunnen uit de geschriften van Mobachius concluderen dat zijn collega's in Friesland en Brabant niet bekend zijn geweest met het gebruik van de lijkpredicatie, tenminste niet voor wat betreft de 'gewone' kerkgangsters. Dat een

voluit piëtistische predikant als Mobachius zich tot 1751 geroepen voelde om de lijkpreek te ontdoen van de vooroordelen, nota bene dezelfde als waarmee in de zestiende eeuw de afschaffing werd beargumenteerd, zegt wel iets over veranderde tijden en inzichten.

Een ander bezwaar tegen het houden van lijkpreken werd pas in de tweede helft van de achttiende eeuw beschreven en kwam uit een onverwachte hoek. De navolgers van Maarten Luther in Duitsland kenden een lange traditie van lijkpreken. Geen wonder dat de lutherse voorgangers in ons land vanouds veel minder moeite hadden met het houden van lijkpreken dan hun gereformeerde collega's. Toch kwam er in 1779 juist vanuit evangelisch-lutherse zijde ongezoeten kritiek op de toen gebruikelijke wijze van het houden van een lijkpreek. De lijkpreek kende vanouds een aantal vaste onderverdelingen: een voorafsprak, waarbij aan de hand van een spreuk of Bijbeltekst de algemene sterfelijkheid van de mens werd aangetoond; een overgang tot de tekst, die vaak een raakvlak had met de overledene voor wat betreft zijn ambt, maatschappelijke positie of godvruchtige leven en sterven; een meestal uitgebreide verklaring van de tekst; en de toepassing, waarin de tekst werd toegespitst op het leven en de persoon van de overledene. Dikwijls wist de predikant die de overledene van nabij had meegemaakt nog heel wat wetenswaardigheden over zijn jeugd, opleiding, de door hem gediende gemeenten, de vele op hem uitgebrachte beroepen en zijn gepubliceerde werken te melden, met als hoogtepunt een gedetailleerd verslag van zijn ziekte en overlijden. Een opsomming van zijn grote kwaliteiten moest ten slotte de hoorders en lezers duidelijk maken dat zijn verscheiden een haast onherstelbaar verlies voor de gemeente betekende. Niemand zal de overledene zijn geluk misgunnen, maar veeleer door zijn sterven aangespoord moeten worden om hem te gedenken en zijn geloof na te volgen. Dit was het vaste stramien waaruit de lijkpreek was opgebouwd.

Arnoldus van Gennep, predikant van Eethen

en Drongelen, bracht in 1742 zelfs een bundel met preken op de markt die bij verschillende gelegenheden gehouden konden worden en duidelijk bedoeld waren om als voorbeeld te dienen voor de 'Jonge Nazireërs', de nog onervaren predikanten. Daarin komt ook een preek voor die gebruikt kon worden als lijkpreek voor een overleden predikant. Alleen de biografische gegevens moesten nog ingevuld worden... Geen wonder dat de lijkpreken op die manier wel erg veel op elkaar gingen lijken en, wat de inhoud aangaat, wel erg voorspelbaar werden. In een lijkrede op zijn overleden collega Lucas Reeder hekelt Johan Deiman, luthers predikant te Utrecht, het misbruik van de lijkpredicaties, waardoor de waarheid schade lijdt. Al weet men van een overledene niets loffelijks te melden, in de lijkrede wordt hij op het hoogste geprezen, zegt hij. Lees tien lijkpreken van geheel verschillende personen en ze blijken allen dezelfde deugden bezeten te hebben. Men zou denken dat alle mensen elkaar onmiddellijk na hun dood, ook in hun deugden, volkomen gelijk worden! Deiman is van mening dat de wereld de lijkpredicatie door het overdadig roemen en prijzen van de overledene terecht veracht en bespot als een oneer voor de christelijke kansels.

Een onbetamelijke mensverheerlijking, wat voor de zestiende-eeuwse synodes een van de redenen was om de lijkpreken te verbieden en waar Bekker in 1666 al voor waarschuwde, bleek in later tijd een onmisbaar ingrediënt geworden te zijn. Misschien heeft Willem Sluiter* daarom zijn eigen 'Lijk-reden' wel (geheel op rijm) uitgeschreven, en bepaalde Alexander Comrie* dat er na zijn dood voor hem geen lijkpreek in Woubrugge gehouden mocht worden.

Uitleiding

De ons in druk nagelaten lijkpreken vormen een dwarsdoorsnede van een gedurende twee eeuwen verschuivende visie op een onderdeel van de gereformeerde begrafenis cultuur. In hun pogen het volksleven te reformeren besloten de zestiende-eeuwse synodes de lijkpreken af te

wijzen. De taaie traditie op het platteland, het afwijkende standpunt van Drenthe en de publicaties van predikanten als Bekker en Mobachius zorgden in de laatste decennia van de zeventiende en het begin van de achttiende eeuw voor een officieuze omslag in dezen. Toch bleef het om een beperkte groep gaan; de uitgave van een lijkpreek bleek alleen voorbehouden aan een elitair en financieel draagkrachtig gezelschap.

Dat men heden ten dage in veel kerkelijke gemeenten die de Dordtse Kerkorde hanteren en daarmee artikel 65 onderschrijven, de huidige rouwsamenkomsten legitimeert door zich te beroepen op de definitie van Bekker valt onder de ironie van de geschiedenis.

De vele gedrukte lijkpreken van bekende of minder bekende predikanten hebben intussen hun dienst wel bewezen: mede door het vaak daarin opgenomen portret bleken ze een dierbaar aandenken voor de gemeenteleden, een voorbeeld voor collega's, een waardevolle aanvulling voor de verzamelaar en een goudmijn voor menig biograaf.

Lit.: CA, VI, 84; VIII, 298, 477-478; B. Bekker, *Kort bericht van 't gebruik of misbruik der lyk-reden en lyk-predicatiën*, Franeker 1666; Th. van Brenck, *Dauids doot ende begraeffnisse. By de uytvaart ende begraeffnisse [...] Arend Vygh*, Tiel 1666; C. Gentman, 'Aen de Gemeinte van Utrecht', in: *Allon bachut, of lyck-predikatie, over de dood van [...] Gisbertus Voetius*, Utrecht 1677; P. Immens, *Lyk-reeden over den eerwaardden [...] Frederik van Houten*, Amsterdam 1711, 48; W. Sluiter, *W. Sluiters lyk-reden aan de gemeente J.C. t'Eybergen*, Amsterdam 1714; J. Ens, *Kort historisch bericht van de publieke schriften*, Utrecht 1733, 189; J. Mobachius, 'Voorberigt tot den Christelyken lezer', in: *De luister, zieraad, en voortreffelykheid, van de euangelie-kerk [...] predikatien uit het LXI. hoofdstuk van Jesajas*, Leeuwarden 1740; A. van Gennep, *Verzameling van uitgelezen keurstoffen, op byzondere tyden en omstandigheden toegepast*, Amsterdam 1742, 217-242; J. Mobachius, 'Voorberigt', in: *Vertoog*

van de vlugheid, broosheid en menigerley wisselvalligheden [...] lykreden, gedaan over 't afsterven van Gerard van Midlum, 's Hertogenbosch 1743; J. Mobachius, 'Voorrede aan den Leezer', in: *Lyk-reden [...] over de zeer onverwagte en gantsch smertelyke dood van zyne doorluchtige hoogheid Willem Karel Hendrik Friso*, Amsterdam 1751; J.D. Deiman, *Lijkrede [...] volgens Romeinen XIV.4 ter gedachtenis van Lucas Reeder*, Utrecht 1779, 20; *Nederlandsch Archief voor kerkelijke geschiedenis*, II (1842), 202; A.G. Honig, *Alexander Comrie*, Utrecht 1892, 181; G.A. Wumkes, *De Gereformeerde kerk in de Ommelanden tusschen Eems en Lauwers (1595-1796)*, Groningen 1904, 11-13; P. Vermaat, 'Rondom de begrafenis (4)', in: *De Waarheidsvriend*, 28 april 1983; J.G.M. Biemans, "'De Reformatie, die hier eenen goeden voortganck genomen heeft". Predikanten in de Baronie van Cranendonk, ca. 1648-1672', in: *Ziel en Zaligheid in Noord-Brabant. Vijfde verzameling bijdragen van de Vereniging voor de Nederlandse Kerkgeschiedenis*, Delft 1993, 191; P.H.A.M. Abels, 'Dionysius Spranckhuysen, Samuel van Doreslaer en de Reformatie te Delft: een poging tot positiebepaling', in: S. Doreslaer, *Predikatie over de woorden II. Regum IV.I.*, Rump 2000, 3-69; W. Bergsma, "Zij preekten voor doven". *De Reformatie in Drenthe*, Assen 2002, 38; J. Exalto, *Gereformeerde heiligen. De religieuze exempeltraditie in vroegmodern Nederland*, Nijmegen 2005; L. van den Broeke, 'No Funeral Sermons: Dutch or Calvinistic Prohibition?', in: *Preparation for Death, Remembering the Dead*, T. Rasmussen en J. Øy garden Flåten, Göttingen 2015, 316-377.

B. van Wijk

LITERATUUR

Inleiding

De kernvraag van dit lemma is: hoe verhoudt de Nadere Reformatie zich tot de literatuur, zowel die van de eigen tijd als die van de klassieke oud-



heid, die immers in de zeventiende eeuw nog zo'n centrale plaats in de cultuur innam? Er is in de afgelopen decennia discussie gevoerd over het culturele gehalte van de Nadere Reformatie. Daaruit is een zekere consensus ontstaan die aangeduid kan worden met de formulering 'selectieve aanvaarding'. Ook voor het deelgebied literatuur is die term goed bruikbaar. Om de gestelde kernvraag te beantwoorden moet het begrip 'literatuur' wat ruimer worden genomen dan tegenwoordig. De afbakening tussen wat wij 'literaire', filosofische en stichtelijke teksten noemen is niet altijd scherp te trekken. Daarnaast moet een onderscheid gemaakt worden tussen wat predikanten zich aan vrijheid veroorloofden en wat leken oorbaar achtten. Uitgangspunt voor de hierboven gestelde kernvraag zijn in de eerste plaats de literaire genres die door de aanhangers van de Nadere Reformatie (selectief) werden gebruikt, waarbij voor liederen en gedichten naar het lemma 'Poëzie' wordt verwezen. Na de be-

spreking van de genres volgt nog een korte algemene beschouwing over de culturele participatie van predikanten op uiteenlopende gebieden.

Toneel

Het theater werd, in lijn met een al sinds de kerkvaders geldende visie, in brede gereformeerde kring afgewezen omdat het een broedplaats van onzedelijkheid zou zijn vanwege het veronderstelde loszinnige leven van de acteurs en het lage zedelijk niveau van komedies en kluchten. De schouwburg was daarom voor de vrome gelovigen verboden gebied. Invloedrijk was de enkele malen herdrukte ethiek van de predikant Godfridus Udemans*, *Practycke, dat is vverckelijcke oeffeninghe vande christelicke hoofd-deuchden, gheloove, hope eende liefde* (1612). Hij besteedde daarin ruimschoots aandacht aan het toneel. Zelfs het opvoedend bedoelde, vaak op bijbelse verhalen gebaseerde toneel, dat in het kader van de school tot uitvoering op de planken kwam en dat in de late zestiende en vroege zeventiende eeuw ook door gereformeerde auteurs werd geschreven, werd in de ban gedaan. De vermenging van het heilige met het profane werd gevaarlijk geacht.

Met encyclopedische geleerdheid bracht de Engelse puritein William Prynne in 1633 in zijn *Histrion-mastix* alle in de loop der eeuwen tegen het toneel ingebrachte bezwaren in kaart. Het kreeg in 1639 een verkorte Nederlandse vertaling. Op de *Disputatio de comoediis* [Disputatie over de schouwspelen] (1639) van Gisbertus Voetius* heeft Prynnes werk grote invloed gehad. Voetius bestreed vooral bijbels toneel. Het Woord Gods hoort op de kansel gepredikt, niet op de planken vertoond te worden.

Het bezwaar tegen bijbelse stof heeft geleid tot het befaamde conflict met Joost van den Vondel over diens *Lucifer* (1654). Op aandringen van de kerkenraad heeft het Amsterdamse stadsbestuur de opvoering daarvan verboden. Om verdere conflicten van de schouwburg met het stadsbestuur te vermijden keurde wat later het genootschap *Nil Volentibus Arduum* [Niets is onmo-

gelijk voor hen die willen] het bijbelse toneel af – met de bedoeling om ander toneel ongehinderd mogelijk te maken. L.F. Groenendijk heeft erop gewezen dat Voetius minder bezwaar had tegen toneel dat op de juiste wijze morele deugden zou propageren. Toch achtte hij het gevaar van schouwburgbezoek groter en zijn advies was dan ook dat men goede toneelstukken beter kon lezen. Dat was in lijn met andere geschriften. Ethisch verantwoord dramatisch werk mocht gelezen worden.

Er is slechts één gereformeerd predikant geweest die een bijbels toneelstuk heeft geschreven, Jacobus Revius met zijn *Haman*. Revius zal dit treurspel inderdaad als leesdrama hebben bedoeld. Het is immers niet apart uitgegeven maar heeft zijn plaats gekregen als afsluiting van zijn gedichten over het Oude Testament in zijn bundel *Overrysselsche sangen en dichtten* (1632) in het kader van wat wel zijn ‘epos der godsgeschiedenis’ wordt genoemd. Jeremias de Decker, lid van de Gereformeerde Kerk, een man van innerlijke vroomheid maar geen belijnd calvinist, vertaalde en bewerkte een bijbels drama van de protestantse humanist George Buchanan, *Baptistes of Dooper* (1652). Ook dit was een leesdrama. Het heeft in elk geval geen opvoering gekend.

Opvallend in dit verband is Jacob Cats*. Deze publiceerde in 1655 in een verzamelbundel een herdersspel – *Aspasia* – en gaf ook toestemming om het in de Amsterdamse schouwburg ten tonele te brengen, waar het een behoorlijk aantal opvoeringen kende. Blijkens het toelichtende gedicht ‘Aen de aenschouwers’ had het spel een opvoedkundige strekking, maar toch: ‘Cats was bepaald geen piëtist pur sang. Alleen zijn toneelstuk staat dat al in de weg’ lezen we in het aan hem gewijde lemma. Nog een stap verder is Constantijn Huygens gegaan met zijn komedie *Trijntje Cornelis* (1653), die weliswaar alleen bedoeld was voor opvoering in de huiselijke kring, maar toch een lichtzinnig karakter had. In veel bredere kring dan die van de piëtisten wekte dat afkeuring, bijvoorbeeld bij de unitariër Joachim Oudaan. Opnieuw wordt uit het bovenstaande

duidelijk dat de grenzen tussen ‘gewone’ gereformeerden en aanhangers van de Nadere Reformatie niet scherp getrokken kunnen worden.

Samenspraak

Voor de samenspraak – individueel of eventueel in kleine kring met elkaar en, wie weet, met rolverdeling te lezen – is een bijbels model beschikbaar, het *Hooglied*, dat veel gelezen en berijmd werd in piëtistische kring. Mogelijk heeft dit daar geleid tot een opvallende bloei van het genre samenspraak. De levendigheid en didactische mogelijkheden gingen hier aantrekkelijk samen. Franciscus Ridderus* bijvoorbeeld was een liefhebber van het genre. Zo liet hij Maria, Martha en Lazarus in een *Drie weekse samenspraak* (1669) met elkaar spreken over de voorbereiding tot het Avondmaal. Hij deed daar ook enige moeite om de discussianten enigszins als personages te kenschetsen. Martha zorgt zo nu en dan voor een lichtere toets met haar volkse, oppervlakkige manier van spreken. In *Historisch sterfhuys* (1665) spreken een predikant, een arts en de patiënt met elkaar. Wat in dit laatste boek opvalt, is de brede culturele context. Natuurlijk wordt naar veel Bijbelteksten verwezen, maar ook naar geschriften van de calvinist Theodorus Beza en de kerkvader Hieronymus. De reisbeschrijving van de zestiende-eeuwse humanist Ogier Ghiselin de Busbecq levert een anekdote en ook klassieke auteurs als Plinius, Plutarchus en Suetonius worden geciteerd. Dat betekent niet dat Ridderus zijn materiaal zelf uit al dergelijke verschillende bronnen heeft gehaald. Eerder zal hij, althans voor een deel, geput hebben uit bestaande anekdoten- en citatenboeken. Maar wel is duidelijk dat hij er geen enkele moeite mee had dat zelfs op het sterfbed niet alleen de Bijbel, maar ook de hele Europese cultuur lering en vermaning kon bieden.

Ridderus was zeker niet de eerste die de samenspraak gebruikte. Al vóór 1624 had Udemans* twee vromen laten spreken over de voorbereiding tot het Avondmaal en in 1621 had Adam Westerman* in *Spieghel der gheestelijcker ende al-*

derbeylsaemster ghenesinghe der krancken zieken-pastoraat geboden door gesprekken tussen een zieke, zijn vrouw en de predikant. Willem Teellinck* leverde een mystieke dialoog, *Het nieuwe Ierusalem* (1635).

Dagboek, autobiografie, levens- en sterfbed-beschrijving

Het is goed te begrijpen dat de piëtisten de eigen levensgang onderzochten met de vraag hoe zij van Gods genade zeker konden zijn. We treffen hier een genre dat niet alleen door predikanten maar ook en vooral door gewone gemeenteleden werd beoefend. Dat neemt niet weg dat de eerste naam die in dit kader genoemd moet worden die van Teellinck is die een spiritueel dagboek schreef onder de titel *Tydt-winninghe* (1629). Hij legt zijn bedoeling als volgt uit: 'Ick ben oyt [altijd] seer sparich [zuinig] geweest van mijn tijt, och of ick die altijts besteet hadde, in de beste dinghen! wat een voorgangh mochte ick, by desen, ghedaen hebben in het geestelijcke leven [...]. Dit heeft my opgeweckt [...] om voortaan, dien dach voor verloren te tellen, daer in ick niet wat geobserveert en hadde, dat my mochte vorderen in het gheestelijcke leven.'

Van Jodocus van Lodensteyn* is een handschriftelijk dagboek van het jaar 1659 overgeleverd, dat in hoofdzaak meditatie over Bijbelteksten bevat, met veel aandacht voor het lijden van Christus. Maar ook over andere onderwerpen liet Van Lodensteyn zijn gedachten gaan, zoals het voor hem toen actuele probleem van de verhouding van Kerk en overheid, de deugd, het nut van versterving en dergelijke meer. Het is dus geen dagboek in de eigenlijke zin – al komen er hier en daar wel verwijzingen in voor naar wat hem op een bepaalde dag ten deel viel.

Er bestaat een korte autobiografie van Simon Oomius*, *Cierlijke kroon en krans des grijzen en goeden ouderdoms* (1706). Hierin kijkt hij terug op zijn lange staat van dienst als predikant. Dit doet hij, zoals het hoort, bescheiden en met erkenning van eigen tekortkomingen, maar toch ook niet zonder tevredenheid, waarbij hij graag

citeert uit loffelijke getuigenissen. Meer in piëtistische geest is een spiritueel geschrift met een hoog autobiografisch gehalte, zoals het tweede deel van *De trappen des geestelijcken levens* (1670) van Theodorus à Brakel*, waarin hij onder meer over zijn vele mystieke ervaringen vertelt. De Haarlemse koopman Mattheus du Bois* gaf als eerste een spirituele autobiografie uit, *Godts wonder-werck, voor en in de wedergeboorte, met een korte alleen-spraeck over 't selve. Door eygen bevindinge beschreven, en nu tot nut van anderen in 't licht gebracht* (1665) met op de titelpagina alleen zijn initialen 'M.D.B.'. Een autobiografie in de meer moderne zin is van de hand van een vrouw, *Eucleria of uitkiezing van het beste deel* van Anna Maria van Schurman*, oorspronkelijk in het Latijn geschreven maar al in 1684 in het Nederlands vertaald. Ze tekent daarin haar (geestelijke) levensgang tot en met haar overgang naar de huisgemeente van Jean de Labadie*. Ze maakte school: vooral in de achttiende eeuw zijn er veel van dergelijke autobiografische verhalen verschenen, juist vaak van de hand van vrouwen. De opzet is steeds dezelfde: het leven vóór de bekering, Gods ingrijpen in het zondige leven, en het godzalige wedergeboren leven daarna. Zulke verhalen werden ter navolging opgeschreven en geven een treffend beeld van de vroomheidsidealen van het Piëtisme.

Aan het eind van zijn leven schreef Cats op verzoek van zijn kinderen een autobiografische tekst op rijm, *Twee-en tachtigjarig leven*. Hij ging daarin – onder meer ter waarschuwing – breedvoerig in op de 'feylen zijner jeugd', dat wil zeggen zijn amoureuze perikelen, zijn ziekte, het succesvolle terugwinnen van land na het doorsteken van veel dijken tijdens de oorlog en de bijbehorende juridische problemen, enzovoorts. Het is dus niet Cats' geestelijk leven dat hier centraal staat, ook al getuigt hij in het lange gedicht ook geregeld van Gods voorzienigheid:

't Is best dat sich de mensch in alle dingen voegt
En met des Heeren wil sijn harte vergenoegt.

Sterfbedbeschrijvingen en levensbeschrijvingen staan in de zeventiende en achttiende eeuw dicht bij elkaar. Een sterfbedbeschrijving lijkt een vanzelfsprekend einde van een levensbeschrijving, maar soms was het andersom: de sterfbedbeschrijving was het uitgangspunt en daar hoorde een levensbeschrijving bij.

Een vroeg voorbeeld van een calvinistische levensbeschrijving was die van de Delftse apotheker Jacob Graswinckel*. Na een wonderbaarlijke ontsnapping aan de verdrinkingsdood op zestienjarige leeftijd werd hij een exempel van vroomheid. De Delftse predikant Dionysius Sprankhuysen* schreef een kort bericht van zijn leven en sterven onder de titel *Delfschen Isralyt*.

Vooraf van predikanten zijn levensbeschrijvingen te vinden, verzorgd door collega-predikanten, vaak in de vorm van een lijkpredicatie. Een paar voorbeelden volgen. Henricus van Rijn schreef *Zions wee-klagen, of droevige na-gedachten over het leeven en sterven van d. Jodocus van Lodensteyn* (1677). Leven en sterven worden hier dus in één adem genoemd. In 1711 werd Wilhelmus à Brakel* door Abraham Hellenbroek* herdacht. De predikant wordt voorgesteld als een toegewijde dienaar van God die een godzalig einde mocht kennen. Zo werd hij een voorbeeld voor allen: predikanten en gemeenteleden tegelijk.

Levensbeschrijvingen waren zeker niet alleen in de kring van de Nadere Reformatie bekend. Bekende schrijvers werden ook niet zelden met een biografie bedacht, vaak geplaatst vóór hun verzameld werk. Maar min of meer uitvoerige sterfbedbeschrijvingen waren wel een typisch pietistische invulling van het genre. Aan het eind van de hiervoor genoemde *Trappen* van Theodorus à Brakel gaf zijn zoon en collega, Wilhelmus, een beschrijving van het sterfbed van zijn vader, *De laatste uiren van den auteur*, voor het eerst opgenomen in de derde druk van 1680.

Een vroeg voorbeeld van een sterfbedbeschrijving van een jonge vrome is *Testament ofte bekentenis van Abigaël Gerbrantsdochter* (1604) waarin het achttienjarige meisje op haar sterf-

bed haar vriendinnen maant tot een godvruchtig leven. Haar vader, predikant, tekende haar woorden op en maakte er een boekje van. Aan het eind gaf hij ook een korte beschrijving van haar vrome en sobere bestaan. Het was het begin van een lange traditie van levens- en sterfbedbeschrijvingen van kinderen. Susanna Bickes en haar broertje Jacob stierven in 1664 op respectievelijk veertien- en zevenjarige leeftijd aan de pest. Hun lijdzaamheid en geloofsvertrouwen waren voor de ouders een grote troost en voor andere kinderen een voorbeeld. In een tijd van hoge kindersterfte was de kracht die van dergelijke verhalen uitging van grote waarde. Zo kende het boekje over de kinderen Bickes in 1735 een tiende druk.

Culturele participatie in geschrifte

De predikanten – in het onderstaande komen ook enkele niet-piëtisten aan de orde – lieten hun stem niet alleen vanaf de kansel horen maar als invloedrijke groep intellectuelen deelden ze hun inzichten en kennis over allerlei zaken ook via de drukpers, vaak wel vanuit bijbels of althans kerkelijk perspectief. Befamd, zo niet berucht, zijn de beschouwingen over haardracht zoals onder anderen Udemans en Jacobus Bortius* die in de jaren veertig van de zeventiende eeuw hebben geleverd. Ook lieten de predikanten hun licht schijnen over kwesties als toneelbezoek en het kaartspel. Vanuit het oogpunt van cultuuroverdracht in bredere zin is het handboek van Udemans, *'t Geestelyck roer van 't coopmans schip* (1638) van meer belang. Het behandelde een verbazingwekkende hoeveelheid onderwerpen die met de handel en zeevaart te maken hadden, zoals bankroet, eerlijke betaling van ondergeschikten, de ontdekking van Amerika, de reizen naar Oost-Indië en politieke kwesties die daarmee samenhangen. Hij mikte ook op een ruim publiek, zoals al blijkt uit het feit dat hij het boek opdroeg aan de bestuurders van de Oost- en West-Indische Compagnieën, terwijl hij tegelijk suggereerde dat het goed zou zijn als onderdelen van het boek in goedkope uitgaaf-

jes speciaal voor de zeelui beschikbaar gemaakt zouden worden.

Taalkunde trok ook aandacht – begrijpelijk voor mannen wier leven grotendeel uit het leveren van gesproken en geschreven taal bestond. De Haarlemse predikant Samuel Ampzing schreef een *Taelbericht der Nederlandsche spellinge* (1628) en dominee Petrus Leupenius* leverde *Aanmerkingen op de Neederduitsche taale* (1653), waarmee hij in een polemiek met Van den Vondel verzeild raakte. Interessant is het werk van Philippus Baldaeus, die zijn talenkennis in dienst van de zending benutte door tijdens zijn verblijf in Ceylon (Sri Lanka) een eenvoudige grammatica van het Tamil te schrijven met een interlineaire vertaling van het Onze Vader. Een belangwekkende prestatie op literair terrein leverde Johannes D'Outrein* met zijn inleidende studie over de emblematiek en haar betekenis voor de 'Sinnebeeldige Godgeleerdheid' (1700).

De kijk op de geschiedenis werd door het geloof bepaald. Dat is bijvoorbeeld duidelijk af te lezen aan *Twist des Heeren met Sijn wyngaerdt* (1669) van Hermannus Witsius*. De strekking van het boek is aan te tonen hoe ondankbaar het Nederlandse volk is geweest tegenover God Die toch zoveel aan de Nederlanden geschonken heeft in de Reformatie en in Zijn hulp tegen vijanden. De auteur toont grote belezenheid, natuurlijk eerst en vooral uit de Bijbel, maar ook door citaten uit *De la sagesse* [Over de wijsheid] (1601) van Pierre Charron en uit Machiavelli, Bernard van Clairvaux en vele klassieke auteurs. Zelfs in een door en door orthodox-bevindelijk leerboek als *Practijcke des christendoms* (1665), eveneens van Witsius, wemelt het van citaten uit klassieke en andere profane auteurs. We zagen hetzelfde bij Ridderus' *Historisch sterfhuys*. In het geschiedwerk van Oomius over Willem III, *Oorloghs bazuynne* (1672), wordt ruim gebruikgemaakt van moderne en klassieke literatuur. In zijn geval is het interessant dat hij zo veel mogelijk vanuit de originele bronnen werkte, zoals hij zelf vertelt. Kortom: de predikanten, meest met een universitaire opleiding achter de rug, hadden een bre-

de belangstelling en beschikten over een ruime culturele bagage. Ze hadden er geen moeite mee hun betogen te schragen met kennis uit de hele Europese cultuur van heden en verleden.

Maar toch was er één grens die niet overschreden mocht worden – een enkele specifieke uitzondering daargelaten. Mythologie, het gebruik van de Griekse en Latijnse 'godenkraam', had geen plaats in nader-reformatorische geschriften. Selectieve aanvaarding betekende hier: afwijzing. Hoogstens kon zo'n heidense naam gebruikt worden om die tegen Christus af te zetten. Zo kon Voetius in zijn inaugurele oratie *Oratio de pietate cum scientia coniugenda* [Rede over de gewenste onderlinge verbondenheid van de vroomheid en de wetenschap] (1634) schrijven: 'Dat Apollo, dat is: uw poëtische geest en vaardigheid, Christus niet uit uw hart verdrijve!' Met andere woorden, poëzie mag, maar dan wel christelijke dichtkunst.

Johannes Vollenhove* die in zijn jonge jaren een bruilofsdicht schreef waarin hij naar hartenlust klassieke goden en godinnen opvoerde, tot 'sieraet en luister', excuseert zich daarvoor als hij het toch opneemt in zijn verzamelbundel *Poezy* (1686). Maar hij voegt daaraan toe dat het allemaal nu ook weer niet zó ernstig is: niemand gelooft echt in die goden en vaak zijn de namen niet meer dan een soort beeldspraak: Mars betekent oorlog, Venus liefde en Apollo poëzie. En, zo voegt hij toe, later heeft hij dit nooit meer zo gedaan. Helemaal waar is dat toch niet. In andere gelegenheidsgedichten komen Apollo, Themis, Hymen en Orpheus nog wel voor, soms inderdaad als verkorte aanduiding – Themis staat dan voor rechtswetenschap – soms ook in polemische context als hij een bruid toezingt dat haar heil van boven toeregent, niet zoals dat ging bij de verzonnen Danaë – een tegenstelling die alleen werkt wanneer dichter en toehoorders weten dat het hier om een geliefde van Zeus gaat die goudstukken in haar schoot geregend kreeg.

Voor de predikant Vollenhove die graag met zijn adellijke omgeving op goede voet stond, was het toch moeilijk om helemaal afscheid te

nemen van de klassieke opsiering. Ook dit laat zien dat Vollenhove aan de periferie van de Nadere Reformatie thuishoort. Overigens was dit onderwerp ook buiten de piëtistische kring omstreken. De contraremonstrant Daniël Heinsius liet in zijn poëzie probleemloos het gebruik van klassieke mythologie toe. De calvinist Revius maakte er – zich bewust van het probleem en zichzelf soms corrigerend – ook gebruik van. De remonstrant Camphuysen had er daarentegen geen goed woord voor over en dat geldt evenzeer voor de sociniaan Joachim Oudaan.

Lit.: J. Wille, 'De gereformeerden en het tooneel tot omstreeks 1620', in: J. Wille, *Literair-historische opstellen*, Zwolle 1963, 59-142; L. Streng-holt, 'Tekenen van de Nadere Reformatie in de poëzie van Revius, Cats en Huygens?', in: *DNR*, 11 (1987), 109-125; W.J. op 't Hof, 'Het culturele gehalte van de Nadere Reformatie', in: *De zeventiende eeuw. Cultuur in de Nederlanden in interdisciplinair perspectief*, 5 (1989), 129-140; L.F. Groenendijk, 'De Nadere Reformatie en het toneel', in: *De zeventiende eeuw. Cultuur in de Nederlanden in interdisciplinair perspectief*, 5 (1989), 141-153; L. Streng-holt, 'Christelijke poëzie in de zeventiende eeuw', in: L. Streng-holt en H. Duits, *Uit volle schatkamers. Opstellen over literatuur*, Amsterdam 1990, 32-40; L.F. Groenendijk en F.A. van Lieburg, *Voor edeler staat geschapen. Levens- en sterfbedbeschrijvingen van gereformeerde kinderen uit de 17e en 18e eeuw*, Kampen 1991; F.A. van Lieburg, *Levens van vromen. Gereformeerd piëtisme in de achttiende eeuw*, Kampen 1991; M.A. Schenkeveld-van der Dussen, 'Cultural Participation as Stimulated by the Seventeenth-Century Reformed Church', in: *Cultural Participation. Trends since the Middle Ages*, A. Rigney en D. Fokkema, Amsterdam 1993, 39-49; E. Stronks, *Stichten of schitteren. De poëzie van zeventiende-eeuwse gereformeerde predikanten*, Houten 1996; J. Exalto, *Gereformeerde heiligen. De religieuze exempeltraditie in vroegmodern Nederland*, Nijmegen 2005; W.J. op 't Hof, *Willem Teellinck. Leven, geschriften*

en invloed, Kampen 2008; E. Stronks, *Negotiating Differences. Word, Image and Religion in the Dutch Republic*, Leiden 2011; J. Exalto en L. Groenendijk, 'A child of the Reformation', in: *Ons geestelijk erf*, 84 (2013), 313-340.

M.A. Schenkeveld-van der Dussen

LITURGISCHE FORMULIEREN

Herkomst en gebruik

De vertaling die Petrus Datheen* maakte van de Franse psalmberijming, is meer dan tweehonderd jaar gezongen in de eredienst. Hij heeft achter de Heidelbergse Catechismus, die ook een plaats kreeg in zijn psalmboek, nog enkele formulieren gevoegd, waarvan het aantal in volgende drukken toenam en een aantal door de Nederlandse Kerk in gebruik is genomen.

De oorsprong van deze formulieren ligt niet in ons land. Datheen was gevlucht naar de Palts en onder de hoede van de keurvorst daar ging hij in Frankenthal de Nederlandse vluchtelingengemeente dienen. In die tijd droeg hij zorg voor een psalmberijming, maar ook voor liturgische geschriften die bedoeld waren om de leer van de Kerk omtrent de sacramenten uiteen te zetten en vast te leggen. Hij heeft er in het bijzonder hulp gehad van Caspar van der Heyden. Ook de liturgie die hij in de Londense vluchtelingengemeente bij Johannes à Lasco had leren kennen en de liturgie die in de Palts gebruikt werd en die Caspar Olevianus met hulp van Johannes Calvijn had opgesteld, hebben hem tot voorbeeld gediend.

Op de provinciale synode van Dordrecht van 1674 werd een begin gemaakt met het kerkelijke vastleggen van een liturgie. In artikel 37 van de acta van die vergadering wordt gesproken over een vaste formulering voor 'den inganck totte Gebede ende Predicatie', waarvoor men de vaste formulering instelde om na het zingen van de psalm te beginnen met: 'Onse hulpe staet in den naam de Heeren, die Hemel en Aerde geschapen

heeft. Amen.' De predicatie moest besloten worden met de zegen uit Numeri 6. Ook wilde men, zoals in artikel 42 van de acta van die vergadering te lezen staat, 'dat alle Dienaren eenderley Forme van opentlijcke Kerck-gebeden ghebruycken.'

Formulieren moeten dus gebruikt worden bij publieke gebeden; ze staan achter in het psalmboek, na de Catechismus. Predikanten mogen er wel kort iets invoegen van de noden van die dag, bijvoorbeeld voor overheidspersonen of zieken. De nationale synode in 1678 spreekt ook uit dat het raadzamer is dat alle dienaars het formulier van de instelling en van het gebruik van de heiligen Doop gebruiken. Men was bevreesd dat ieder zijn eigen verklaring zou geven. De synode van Middelburg heeft dit in 1581 in de kerkorde opgenomen. Over het gebruik van een formulier bij het heilig Avondmaal wordt op deze vergaderingen nog niet gesproken.

Nergens heeft men zulke drastische besluiten op een kerkelijke vergadering genomen als op de provinciale synode van Zeeland die in 1610 in Veere werd gehouden. Daar is besloten dat men in heel Zeeland 'eenderley' formulieren moest gebruiken in het bidden, niet alleen bij de preken, maar ook in alle kerkelijke vergaderingen. Wel mocht men bij bijzondere noden iets invoegen, maar alleen dan en met goedvinden van de kerkenraad. Vervolgens worden in de acta de formuliergebeden uitgeschreven. In 1638 zijn deze resoluties op de synode van Tholen nog eens bekrachtigd. Jacobus Koelman* verhaalt later dat men zich gelukkig meestal niet aan deze besluiten hield en dat niemand daarvoor werd bestraft.

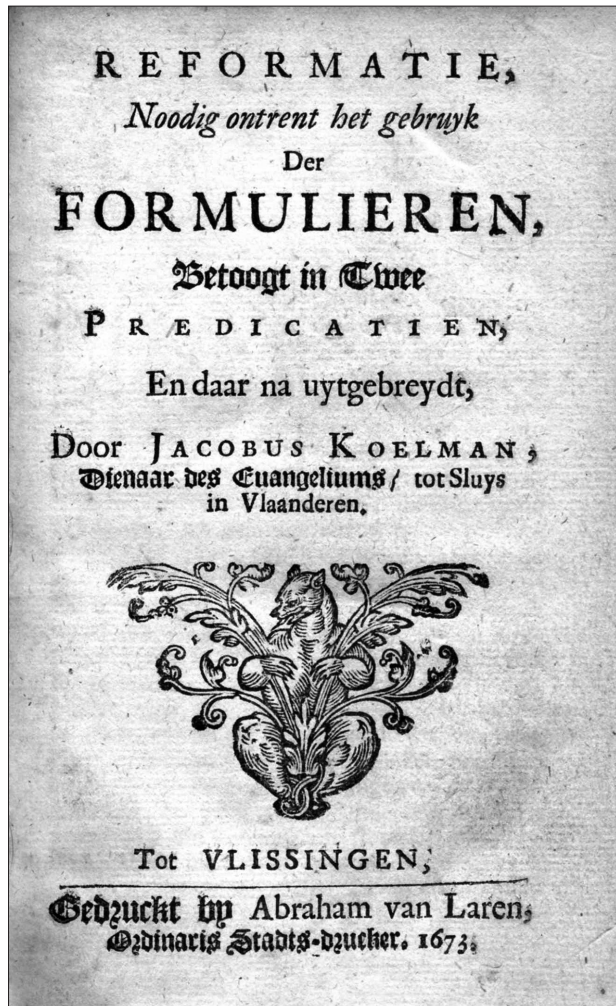
In de Dordtse Kerkorde van 1618-1619 gaat men niet zo ver. Wel wordt in artikel 58 gesproken over het gebruik van het Doopformulier: 'De dienaars zullen in het dopen zo der jonge kinderen als der bejaarde personen, de formulieren van de instelling en gebruik des Doops, welke tot dien einde onderscheidenlijk beschreven zijn, gebruiken.' Ook het Avondmaalsformulier is voorgeschreven; in artikel 62 lezen we dat 'na de voleinding de predicatie en der gemene gebeden

den op de predikstoel, het formulier des Avondmaals, mitsgaders het gebed daartoe dienende, voor de tafel zal worden gelezen.'

Engels verzet tegen liturgische formulieren

Opmerkelijk is dat aanvankelijk aan de andere zijde van de Noordzee, in Engeland en Schotland, maar later ook in Amerika, de presbyteriale Kerken en zeker ook de independenten zich tegen het gebruik van liturgische formulieren keerden. Het ging beslist niet over geloofsbelijdenissen en catechismi, zoals we in ons land de Drie Formulieren van Enigheid kennen. Ongewijfeld heeft het verzet tegen liturgische formulieren in Engeland, Schotland en Amerika te maken met het verzet tegen de sterke roomse invloeden in de nationale Kerken waar men uit was geworpen. Vormendienst werd gezien als de dood voor het geestelijke leven. Het voert te ver om hier diep op de beargumenteerde strijd hierover in te gaan. Heel leerzaam is wat we hierover vinden in John Bunyans boek, *Grace abounding to the chief of sinners* [Overvloedige genade voor de grootste der zondaren], en wel in de discussie die de auteur met zijn rechter heeft over het gebruik van het *Book of common prayer* [Algemeen gebedenboek]. Daarover waren de meningsverschillen groot. In de tijd van de Engelse burgeroorlog en de Westminster Synode werd het voor kerkelijk gebruik zelfs verboden.

Koelman gaf in 1674, toen hijzelf midden in de strijd over de formulieren was gewikkeld, het boekje *De wekker der leeraaren in tijden van verval* uit. Hij wist toen nog niet wie de auteur van het werk was, maar voelde zich zeer gesterkt in zijn opvattingen. Enkele jaren later schrijft hij in zijn onder pseudoniem uitgegeven *Historisch verhael* dat Robert MacWard, die hij toen overigens in Rotterdam al had ontmoet, *De wekker der leeraaren* had geschreven en citeert hij de volgende woorden van hem: 'dat de Satan, niet kunnende verhinderen het predicken van 't Evangelium, Scriba wilde zijn in een Acte, gebiedende alleen het gebruyck van lees-gebeden, en dat hy dat gedaen hebbende, wilde soo het



mogelijk ware, gaen heyligh Dag houden in de Hel, en denken dat hy en sijn Engelen nevens hem, nu licht werck daer aen souden hebben, om den voorspoedt van het Evangelium in opzicht van de bekeeringh der zielen te verhinderen, nademael hy een gebede-boeck ofte een stomme Liturgie hadt in de handen gegeven van de Engelen van de Kerck.' In zijn inleiding van *De wekker der leeraren* zegt Koelman wel duidelijk dat het geschrevene tegen de omstandigheden in Engeland en Schotland is gericht en tegen het *Book of common prayer*, dat met dwang werd opgelegd en door duizenden predikanten daar werd afgewezen. Koelman ging hierbij niet in op de verschillen met de situatie in zijn eigen land.

Koelman als puritein van de Nadere Reformatie

De Gereformeerde Kerk in de Nederlanden verschilde van de Kerk van Engeland en had ook geen uitgebreid en verplicht gebeden- en formulierenboek zoals daar voorgeschreven werd. Hierdoor heeft Koelman bij zijn strijd tegen het gebruik van liturgische formulieren niet de bijval kunnen krijgen die hij zocht.

In het rampjaar 1672 deed deze voorvechter van de Nadere Reformatie, gedreven door de dreigende oordelen Gods, veel reformatievoorstellen in zijn classis en in zijn gemeente. Hij wilde zich daartoe niet beperken maar vroeg zich ook af: wat moet ik zelf reformeren? Hij kwam daarbij tot dit standpunt: hij zou geen formulieren meer gebruiken in de eredienst. Toen anderen zijn voorstel daartoe niet overnamen, besloot hij zelf een voorbeeld voor hen te worden, zo schrijft hij in zijn 'Aan den Leezer' ter inleiding op zijn boek *Reformatie, noodig ontrent het gebruik der formulieren*, uitgegeven op 16 maart 1673: 'Maar ick dachte, de Reformatie moet beginnen van ons selven, en in 't goede en in 't noodige moet men geen exempelen verwachten maar geven. En volgens 't Rabinische spreek-woordt, in de plaats daar geen Man en is, quijt [gedraag je] als een Man.'

De eerste predicatie die hij in dit boek liet afdrukken, had Koelman op 24 juli 1672 gehouden over Judas:20: 'Biddende in den Heylige Geest.' In zijn woord vooraf schrijft hij hoe dodig, vadsig, onaandachtig, ongevoelig en ongeroerd de gemeente is onder het lezen van de formulieren. Formulieren worden ingevoerd als godzaligheid, geleerdheid en ijver vervallen, zo is zijn mening. Hij wil daartegenover spreken uit het hart, afhankelijk van de bediening van de Heilige Geest.

Op 5 januari 1673 bediende Koelman de Doop zonder het formulier te lezen. Hij zocht in zijn toespraak wel de voornaamste zaken duidelijk aan de orde te stellen, maar vond het gebruik van voorgedrukte bewoordingen, ook voor gebeden, een 'stilstaand water' en een 'sleur- en slen-

terdienst'. In diensten daarna bevestigde hij ook huwelijken zonder het formulier te gebruiken, zij het eerst 'stillekens' om zich te oefenen. Het kwam evenwel meteen openbaar vanwege 'vinnige oppositie' en daarom preekte hij op zondag 8 januari 1673 over 1 Kronieken 21:24: 'En de koning David zeide tot Ornan: Neen, maar ik zal het zekerlijk kopen voor het volle geld; want ik zal voor den HEERE niet nemen wat uwe is, dat ik een brandoffer om niet offer.' Deze preek werd samen met de eerste uitgewerkt tot een verhandeling over deze zaak. Zo hoopte hij anderen te bewegen zijn voorbeeld na te volgen. Het pakte anders uit. De Staten van Zeeland lieten de publicatie ophalen en vernietigen.

Geen medestanders

Koelmans kerkenraad oordeelde niet onverdeeld gunstig over zijn optreden. Het was niet kerkordelijk en ook niet goed dat hij dit zonder medeweten van de broeders had gedaan. Hijzelf oordeelde evenwel dat de zaak van de reformatie op zo'n wijze nooit tot stand zou komen. Hij wilde niet met 'vles en bloed te rade gaan', want door 'ontzag van menschen ofte menschelijke orders bij kerkenraden ende Classen' zouden de zaken onverbeterd gelaten worden. Maar hoewel zijn eigen kerkenraad hem niet bijviel en zijn classis probeerde hem weer in het gareel te krijgen, is het toch nooit zover gekomen dat hij door een kerkelijke vergadering werd afgezet, wat sommige historici ten onrechte beweren.

Koelman kon in zijn geweten niet terug. Hij besepte zelf wel dat zijn reformatiepoging 'een zeer lastig werk ende hinderlijk aan de stichting der Kerke' was en vroeg zich lange tijd af of het hem wel vrijstond met het formuliergebruik te breken. Hij besepte de kerkorde op dit punt te negeren en wenste wel dat een professor of iemand anders dit ijs voor hem gebroken had. Hij beschrijft hoe hij van het begin van zijn ambtelijke dienst af de mensen voorghouden heeft geen formuliergebeden te gebruiken. Het was hem een doorn in het oog dat veel predikanten ze zelfs gebruikten bij catechisaties of het begin

van ambtelijke vergaderingen. Zelf liet hij dit nu na, zonder hierdoor ergernis gegeven te hebben. Anderen wakte hij ertoe op hem hierin te volgen. Men moest de 'krukken en steunsels' die men kinderen wel gaf, wegwerpen. En daartoe had hij steeds opgewekt en zelf het voorbeeld gegeven.

Met groeiend ongenoegen werd Koelman zich bewust om welke redenen formalisten bisschoppelijke formulieren ingevoerd hadden in de Kerk van Engeland en waarom presbyterianen en independenten zich hiertegen verzet hadden. Hij had er correspondentie over gevoerd met 'enige voorname en verstandige Schotten', zo verhaalt hij.

Ook had hij de mening van zijn leermeesters Gisbertus Voetius* en Johannes Hoornbeeck* hierbij betrokken. Maar toen hij later naar Utrecht reisde om bij Voetius en Andreas Essenius*, die ook zijn leermeester geweest was, steun te zoeken, vond hij die niet. Zij vonden dat hij voor zo'n middelmatige zaak zijn positie in Sluis niet mocht opgeven, terwijl hijzelf het als een gewetenszaak ervoer.

Koelman heeft geprobeerd de strijd tegen de formulieren zoals die aan de andere zijde van de Noordzee gevoerd werd, ook in de Nederlanden te voeren, maar hij kreeg in wezen geen bijval. Aanvankelijk was een voorganger in gezelschappen in Zeeland, Adriaan van Loo*, een volgeling van hem, maar toen hij een aanstelling als predikant voor West-Indië kon krijgen, verliet hij in zijn onderzoek voor de classis Koelmans standpunt ten aanzien van het formuliergebruik. Wel had hij vrienden die veel begrip voor hem toonden, zoals Jodocus van Lodensteyn* en Wilhelmus à Brakel*, Jacobus Hondius* en Abraham van de Velde*. Maar nooit kwam het tot een gezamenlijk optreden in deze zaak. Pijnlijk was het dat anderen erdoor van hem vervreemdden.

Wel tegenstanders

Koelmans opvattingen tegen het gebruik van formulieren ging gepaard met zijn streven om het vieren van feestdagen in de Gereformeerde

Kerk af te schaffen. Met name ook door deze tweede zaak kreeg hij veel tegenstand.

Allereerst heeft de plaatselijke overheid zich tegen hem gekeerd, met als gevolg dat hij door de hoge overheid verbannen werd. Classes en synoden in heel het land verboden hem te preken. Ook in allerlei geschriften is de zaak aan de orde gesteld, maar steeds in het nadeel van Koelman. Zo schreef Leonardus Ryssenius in 1684 *De tabernakel Gods by de menschen, geopent in een tractaet van de versekeringe der zaligheyt, met de aenklevende materien, en een kleyne deductie tegen mr. Jacobus Koelman van de formulieren*. Koelman kon niet nalaten deze aanval van een broeder, die ooit zijn medestudent was onder Voetius, af te slaan en schreef daartoe zijn kleine geschriftje *Dr. Leonardus Ryssenius, predikant tot Heusden, beschermende 't formulierbidden. Wederlegt*, wat hij bij liet binden in zijn boek *Der labadisten dwalingen grondig ontdekt, en wederlegt* (1684). Koelman voelde zich op allerlei wijze miskend en ten onrechte veroordeeld, omdat zijn opmerkingen kwaadwillig werden uitgelegd, alsof hij zich tegen de belijdenisgeschriften zou keren of leren dat hij over het werk van de Heilige Geest beschikte. Hij wilde evenwel zijn krachten niet verspillen aan het bestrijden van een ambtsbroeder die ook een overtuigd volgeling van Voetius was en een medegenoot in de bestrijding van het Cartesianisme en het Coccejanisme.

In later tijd schreef Alexander Comrie*, evenals Koelman doctor in de filosofie, in een van zijn preken over het ongepaste van het gebruik van formuliergebeden die niet aansluiten bij de beleving van de bidder. In het woord vooraf van het tweede deel van zijn *Verzameling van leerredenen* spant hij zich in om niet in Koelmans vaarwater te komen en verwijten in die richting te voorkomen. Hoewel hij Koelmans naam niet noemt, spreekt hij wel over de strijd in Engeland tegen het *Book of common prayer* en over de brownisten, die de formulieren bestreden en vanwege het misbruik het gebruik hebben weggenomen. 'Ik en ben geenszins van zulk een

smaak.' Hij haast zich te vrijwaren van het verwijt dat hij de liturgie van de Kerk zou willen berispen en verzekert dat hij die trouw gebruikt en zelfs ook andere formuliergebeden nuttig acht en hanteert.

Ook Gerardus Kuypers maakte kritische opmerkingen over het gebruik van formuliergebeden. Hij schrijft in zijn *Getrouw verhaal en apologie of verdediging der zaaken voorgevallen in de gemeente te Nieuwerkerk op de Veluwe* over een voor 'de christenen onbetamelijke en verfoeilijke domheid, zo diep onkundig zijn, dat zij nooit anders bidden dan hun gewone, en als door papegaaien van buiten geleerde formuliergebeden.'

Conclusie

Samenvattend kunnen we zeggen dat de dwang om formulieren te gebruiken in de Nederlandse Kerk nooit de vorm heeft aangenomen als in Engeland en Schotland het geval was en dat men zich in de praktijk voornamelijk beperkte tot het gebiedend voorschrijven van het gebruik van formulieren bij de sacramenten en bij bevestigingen van ambtsdragers en van huwelijken. Koelman heeft als een eenzame puritein in ons land radicaal willen breken met het formuliergebruik, zoals puriteinen dat elders deden, maar hij heeft hier geen bijval gevonden. Hij heeft zijn opvattingen niet kunnen wijzigen, omdat die een gewetenszaak voor hem waren: hij verdedigde zijn visie in al zijn geschriften als bijbels en reformatorisch. Hij heeft er zelfs zijn ambtelijke functioneren in Sluis voor op moeten geven, hoewel hij toch door zijn trouw aan de Kerk bij velen respect afgedwongen heeft.

Lit.: J. Bunyan, *Grace abounding to the chief of sinners*, Londen 1666; J. Koelman, *Reformatie, noodig ontrent het gebruyk der formulieren*, Vlissingen 1673; Christianus Alethinus [J. van Lodensteyn], *T'samensprake, nopende de sake der formulieren van gebeden en onderrichtingen, ende de poginge van d. Jacobus Coelman [...] daer ontrent*, Rotterdam 1675; Theophilus Parresius [J. Koelman], *Historisch verhael van de proce-*

In dit thematische deel van de Encyclopedie van de Nadere Reformatie komen allerlei onderwerpen ter sprake die niet alleen in de zeventiende en achttiende eeuw de gemoederen bezighielden, maar veelal ook vandaag nog hoogst actueel zijn. In dit deel staan de letters L t/m R. De tekst van deze encyclopedie is voor iedere geïnteresseerde goed toegankelijk.

‘De tijd van allesomvattende encyclopedieën is voorbij. Die worden tegenwoordig op z’n best nog tweedehands voor kiloprijs oud papier verkocht. Wikipedia en andere digitale platforms ontsluiten immers zoveel gemakkelijker schatten van kennis en wetenswaardigheden. Die hebben echter een groot manco: hoe betrouwbaar is de informatie die op dergelijke sites geboden wordt? Wil een encyclopedie-in-boekvorm dus nog toegevoegde waarde hebben, dan moet die niet alleen een specifieke focus hebben, maar ook wetenschappelijk verantwoorde informatie bieden die de weerslag is van de huidige stand van onderzoek. De Encyclopedie van de Nadere Reformatie, gegroepeerd rond Personen en Thema’s, toont die meerwaarde zonneklaar aan.’

DR. R. BISSCHOP

‘Met dit deel van de Encyclopedie van de Nadere Reformatie zijn er weer 63 thema’s toegevoegd aan het naslagwerk over de Nederlandse hervormingsbeweging. Een unieke gebeurtenis! Via de besproken thema’s dringen we door tot het hart van de beweging: het streven naar een reformatie van hart, levenswandel, gezin, kerk en samenleving. In reformatorische geest komen niet alleen katholiek-christelijke noties aan de orde, zoals meditatie, mystiek en roeping, maar ook allerlei praktische kanten van het christenleven. Omdat veel thema’s worden belicht, is de Encyclopedie Nadere Reformatie een werk om regelmatig te raadplegen. Tegelijk nodigt het uit om bronnen zelf te lezen en te onderzoeken.’

DR. R.W. DE KOEIJER



de groot goudriaan