

Titelgegevens / Bibliographic Description

Titel	De invloed van de Moderne Devotie in de Nadere Reformatie, ±1650-±1750 / C. Graafland.
Auteur(s)	Graafland, C.
In	<i>De doorwerking van de Moderne Devotie: Windesheim 1387-1987. Voordrachten gehouden tijdens het Windesheim Symposium Zwolle/Windesheim 15-17 oktober 1987</i> / red.: P. Bange ... [et al.]. (Hilversum, Verloren, 1988), p. 47-69, 302-303.
Copyright	2007 / erven C. Graafland Verloren Claves pietatis.
Producent	Claves pietatis / 2007.06.15; versie 1.0
Bron / Source	Onderzoeksarchief / Research Archive Nadere Reformatie
Website	Sleutel tot de Nadere Reformatie
Nummer	B98011807

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

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

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

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



De invloed van de Moderne Devotie in de Nadere Reformatie ±1650-±1750

C. GRAAFLAND

In het onderzoek naar de wortels van de Nadere Reformatie is in de laatste decennia een duidelijke ontwikkeling waar te nemen. A. Ritschl is in de vorige eeuw één van de eersten geweest, die de bestudering van het Piëtisme op een wetenschappelijk niveau heeft gebracht.¹ Naast het Lutherse Piëtisme heeft hij ook een samenvattende beschrijving en beoordeling van het Gereformeerd Piëtisme gegeven. Van het laatste vooral heeft hij de wortels zien liggen in de middeleeuwse kloostervroomheid, die in teruggetrokkenheid ten opzichte van de wereld op een individualistische en vaak dualistisch-spiritualistische wijze aan het leven met God gestalte gaf. Het zou te verwachten zijn, dat hij in dit kader ook gewezen had op de betekenis van de Moderne Devotie voor het Piëtisme, maar dat heeft hij nagelaten. Wel is er na hem een vrij sterke reactie in het Piëtisme-onderzoek opgetreden, die in tegenstelling tot A. Ritschl de wortels van Gereformeerd Piëtisme niet in de middeleeuwse kloostervroomheid, maar veeleer in de Reformatie zelf heeft gezocht. Daarin ligt ook één van de redenen, waarom dit Gereformeerd Piëtisme in de laatste tijd steeds veelvuldiger is aangeduid met de term 'Nadere Reformatie', die veel duidelijker herinnert aan de verbondenheid met de Reformatie.

Nu is dit laatste in zekere zin al geschied ongeveer gelijktijdig met het onderzoek van A. Ritschl. Bijna in hetzelfde jaar, dat Ritschl het eerste deel van zijn *Geschichte des Pietismus* uitgaf (1880), kwam Heinrich Heppe met zijn *Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformirten Kirche, namentlich der Niederlande* (1879).² Hij meende echter, dat de wortels van het Gereformeerd Piëtisme, met name in Nederland, bij de Engelse Puriteinen te vinden waren, om welke reden hij zijn studie dan ook met een vrij uitvoerige weergave van de vroomheid der Puriteinen begint.

In het begin van deze eeuw is het W. Goeters geweest, die noch in de middeleeuwse noch in de gereformeerd-puriteinse vroomheid de bronnen van het Ne-

1 A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus* (3 Bde., Bonn 1880-1886) Het eerste deel handelt over 'Der Pietismus in der reformirten Kirche', de twee andere delen beschrijven het lutherse Piëtisme.

2 Leiden 1879.



derlandse Gereformeerde Piëtisme zocht, maar het veeleer beschouwde als een geestelijke vrucht van eigen bodem, die onmiddellijk te maken had met de typisch Nederlandse kerkelijke situatie, in het kader waarvan het Piëtisme als een kerkelijke vernieuwingspartij moest worden beschouwd. En als er sprake was van een verworteling in een verder verleden, dan moest toch allereerst de Calvinse reformatie van Genève worden genoemd.³

Deze opvatting is een tijdlang verdedigd, o.a. door S. van der Linde,⁴ maar wordt in de laatste tijd toch weer enigermate prijsgegeven ten gunste van de visie zoals H. Heppe deze heeft ontwikkeld. Nader onderzoek geeft namelijk aan, dat de invloed van het Engelse Puritanisme op de Nadere Reformatie van enorme betekenis is geweest, zodat men wel kan zeggen, dat de Nadere Reformatie in Nederland beoogd heeft, wat de Puriteinen in Engeland hebben nagestreefd, namelijk het brengen van het totale leven van de christen, de kerk en het volk onder de heerschappij van het Woord van God, in die zin dan verstaan, dat niet alleen de buitenkant, maar vooral ook de innerlijke kant van het christelijke leven voluit tot haar recht zou komen.

Toch komt er in de laatste tijd bij dit nagaan van de wortels van de Nadere Reformatie nog een belangrijk gegeven bij. Het opmerkelijke van het Puritanisme, dat achter het Gereformeerd Piëtisme schuilgaat, is weer, dat dit niet alleen geput heeft uit de geestelijke schatten van de Reformatie, maar dat het heel bewust en zeer intensief ook achter de Reformatie terug zich gewend heeft tot de vroomheid van de middeleeuwse kerk, en ook uit die bronnen rijkelijk heeft geput. Eén van de gevolgen daarvan is geweest, dat via dit Puritanisme ook de Nadere Reformatie de waarde van de middeleeuwse vroomheid heeft leren kennen en op haar beurt intensief er gebruik van heeft gemaakt, althans in haar eerste periode.

Dit alles heeft ertoe geleid, dat in het historisch onderzoek niet alleen Heppe, maar ook Ritschl opnieuw de aandacht trekt, omdat zijn visie, die later door sommigen met enige grimmigheid is afgewezen, achteraf toch een grote kern van waarheid blijkt te bevatten. De middeleeuwen hebben ook op de Nadere Reformatie tot op zekere hoogte hun stempel gezet. Dat geldt trouwens niet alleen als het om de vroomheid gaat, maar ook als het om de scholastiek gaat. Met name hebben de vroegere vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie een opvallend brede belangstelling gehad voor de hele breedte en lengte van de kerk der eeuwen, waarvan zij de leer- en de vroomheidstraditie vruchtbaar hebben willen maken

3 W. Goeters, *Die Vorbereitung des Pietismus in der reformierten Kirche der Niederlande bis zur labadistischen Krisis 1670* (Leipzig 1911), 4 e.v.

4 Vgl. S. van der Linde, 'Calvin, Calvinisme en Nadere Reformatie', *Documentatieblad Nadere Reformatie*, vi/3 (1982), 73 e.v.



voor hun uitgesproken doelstelling, namelijk de geestelijke vernieuwing van de reformatorische, met name Gereformeerde, kerk in Nederland.

In dit kader past het nu ook, wanneer wij aandacht vragen voor de invloed, die de Moderne Devotie heeft gehad op de Nadere Reformatie. Wij willen ons daarbij beperken tot de periode van ongeveer 1650 tot 1750, omdat de eerste periode, die voornamelijk gestempeld is door Willem Teellinck (1579-1629) door andere auteurs aan de orde zal worden gesteld.

Wanneer wij spreken van 'de invloed van de Moderne Devotie', zouden we kunnen verwachten, dat *meerdere* vertegenwoordigers daarvan hun sporen in de Nadere Reformatie hebben nagelaten. Dat blijkt echter niet zo te zijn, althans nagenoeg niet. Wel laat J. de Boer in zijn studie over *De verzegeling met de Heilige Geest volgens de opvatting van de Nadere Reformatie* een aantal inhoudelijke parallellen zien tussen Lodenstein's zelfverloocheningsleer met die van H. Mande, zoals hij die ook meent te kunnen aanwijzen bij de mystieke uitspraken van Theodorus à Brakel.⁵ Ook meent hij, dat het *Soliloquium* van Gerlach Peters in de zeventiende eeuw algemeen bekend was en dat dit wellicht ook bij de Gereformeerden het geval is. Duidelijke bewijzen daarvan zijn echter, althans in de literatuur, niet aan te geven.

Wat het laatste betreft moeten wij constateren, dat het alleen Thomas à Kempis, en van hem slechts zijn *De Imitatione Christi*, is geweest, die aan deze invloed concrete vorm heeft gegeven. We zouden nog wel kunnen wijzen op Wessel Gansfort, die heel nauw zich bij de Moderne Devotie betrokken wist.⁶ Het is mij opgevallen, dat G. Saldenus, één van de belangrijkste schrijvers van de Nadere Reformatie, hem veel citeert, althans vergeleken met anderen. Uit met name zijn boek *De Oratione* heeft hij veel geput, dat hem zeer te pas kwam binnen zijn eigen vroomheidsstreven.⁷

Maar het gaat dus wat de Nadere Reformatie betreft voornamelijk om het

5 J. de Boer, *De verzegeling met de Heilige Geest volgens de opvatting van de Nadere Reformatie* (Rotterdam 1968) 109.

6 Vgl. J.G.R. Acquoy, *Het klooster te Windesheim en zijn invloed*, 1 (Utrecht 1875) 271 en M. van Rhijn, *Wessel Gansfort* ('s-Gravenhage 1917) 40 e.v.

7 In zijn *Wech des Levens* noemt Saldenus Wessel Gansfort 6x, het meest na Augustinus (20x), Thomas à Kempis (10x) en Bernardus (9x). Vgl. G. Saldenus, *De Wech des Leevens; Ofte/korte en Eenvoudige Onderwysinge, Van de Natuer ende Eygenschappen van de ware Kracht der Godsalicheyt* (t' Enchuysen 1657). In zijn boek *Toetsteen van eens Christens oordeel* roemt Saldenus Wessel Gansfort als 'een man/die in veele Schriften getoont heeft soo zijn oprechte Godtsaligheydt/als ook zijn afkeer van de doenmaels heerschende Paapsche dwalingen'. Over zijn sterven schrijft hij: 'Na twyfelingen... en ik weete nu niet meer, als den Heere Jesum ende die gekruist. En op die belydenis/ heeft hij Gode zijn Ziele op-geoffert/Anno 1489'. Vgl. G. Saldenus, *Toetsteen* (Groningen 1728) 287 e.v. Ook M. van Rhijn wijst op het christologisch accent bij Wessel Gansfort, met name in de ontmoeting met Thomas à Kempis, die hem op Maria wees. Vgl. M. van Rhijn, *ibidem*, 42.



boekje van Thomas à Kempis over *De navolging van Christus*. Dat de invloed van dit werk op de Nadere Reformatie opvallend groot geweest is, kan met vele bewijzen worden aangetoond. We kunnen in het beknopte bestek van deze bijdrage niet uitvoerig hierop ingaan en moeten een keus maken. We wijzen slechts in het voorbijgaan op de dichter Willem Sluiter, die in zijn gedichten grote delen van Thomas' *Navolging* heeft verwerkt. Sluiter is ruim een half jaar predikant in Deventer geweest, waar hij de geest van de Moderne Devotie (Geert Grote) nog enigermate merkbaar aantrof.⁸ Een belangrijk gegeven is ook, dat de predikant van Sluis, David Montanus, collega en geestverwant van Jac. Koelman, een berijming heeft gegeven van het eerste boek van Thomas' *Navolging*, waarbij hij zich liet leiden door de Franse berijming van Corneille.⁹ Dit geeft niet alleen aan, hoezeer het dichtend deel der Nadere Reformatie, en daartoe behoorde een aanzienlijk aantal predikanten en niet zelden ook ouderlingen en gemeenteleden, door Thomas werd geïnspireerd, maar ook, dat men goed op de hoogte was met de uitgaven, die van Thomas' boek verschenen, niet alleen in eigen land maar ook in het buitenland.

Veelzeggend is de voorrede, die Montanus aan zijn berijmde uitgave laat voorafgaan. Nadat hij erop gewezen heeft, dat zijn berijming in de Nederlandse context een novum is, schrijft hij van 'dat Heilige Boecxken' zelf, dat het zoveel zielen heeft bekeerd, zoveel huisgezinnen gesticht en zoveel gemeenten geheilgd, en dat er nauwelijks een huisgezin is, waarin het niet wordt gevonden. Het laatste wijst er duidelijk op, hoe wijd verbreid Thomas' *Navolging* was, ook onder de Gereformeerden.

Dat Thomas' boek vooral de dichterlijke stroming binnen de Nadere Reformatie heeft aangesproken, blijkt ook uit de bijdrage van Abr. Godart. Hij was ouderling van de Waalse gemeente te Utrecht en een vertrouweling van J. van Lodenstein, met wie hij tot de zogenaamde Utrechtse kring behoorde, waarin de piëtistische literatuur, en daaronder ook Thomas' *Navolging* gelezen en beoefend werd. Ook Godart had dichterlijke aanleg, hetgeen o.a. naar voren komt in zijn gelegenheidsgedicht bij de verschijning van de dichtbundel van J. van Lodenstein, zijn bekende *Uytspanningen*.¹⁰ Godart deed de voor de Gereformeerden nogal verrassende ontdekking, dat er toch een vierde boek van de *Navolging* van Tho-

8 Vgl. C. Blokland, *Willem Sluiter 1627-1673* (Assen 1965) 44 e.v. Sluiter was predikant in Deventer in 1672/73.

9 David van Bergen, *Thomas à Kempis, Na-volginge van Jesus Christus, Verduytsd en op duytsche Rijm-maet uyt-gebreydt* (Middelburg 1665). Montanus gaf het dus uit onder het pseudoniem van David van Bergen. Hij was gelijktijdig met Jac. Koelman predikant in Sluis en stierf daar in 1687. Vgl. A.F. Krull, *Jacobus Koelman, Een Kerkhistorische Studie* (Amsterdam 1972) (repr.) 13. Zie ook J. van der Haar, *Schatkamer van de Gereformeerde Theologie in Nederland (c. 1600-c. 1800)* (Veenendaal 1987) 319 e.v.

10 A. Godart, *Op de Uytspanningen van den Hr. Jodocus van Lodensteyn*. Wij raadpleegden de 11e druk: Amsterdam 1676.



mas bestond, dat authentiek van Thomas afkomstig moest zijn. Het bleek een voor Gereformeerden aanvaardbare weergave te zijn, die hij in Frankrijk had aangetroffen, en waarvan hij een Nederlandse vertaling gaf en deze toevoegde aan de tot nu toe uit drie boeken bestaande uitgave van Cornelis Boey,¹¹ waarop wij zodadelijk wat uitvoeriger willen ingaan. Duidelijk is in ieder geval, dat alleen al wat de uitgaven ervan betreft blijkt dat het boekje van Thomas door vele gereformeerden in de zeventiende eeuw is gelezen. Wij kunnen dit opmaken uit de edities, die in die tijd verschenen zijn, en die door hun samenstelling en voorredes duidelijk er blijk van geven, dat zij uit gereformeerde hoek stammen.

Dat het overigens ook toen al duidelijk was, dat vrijwel elke godsdienstige gezindte haar eigen Thomas-editie verzorgde, bleek me, toen ik ook nog enkele andere uitgaven in handen nam. Zo trof ik het boek ook aan op een lijst van boeken, die uitgegeven waren door 'Boeckverkooper' Barent Bos uit Rotterdam, die behalve dit ook vele boeken van remonstrantse schrijvers op de markt gebracht heeft, o.a. *Eenige Tractaetjes* van Passchier de Fyne.¹² Naar die kant was er immers ook belangstelling voor de vroomheid zoals Thomas die beschreef en aanbeval. Enigszins in het verlengde hiervan is de uitgave te beschouwen, die in 1707 de *Navolging* in rijm bracht. Zij werd verzorgd door één van de vele kunstgenootschappen, die deze tijd rijk was. De geest van de Verlichting komt er heel duidelijk in tot uitdrukking, doordat alle aandacht gevraagd wordt voor de beoefening van de deugd, die in Thomas' boek wordt aangeprezen alsook voor het streven naar een zo breed mogelijk lezerspubliek, in ieder geval van alle 'deugdlievende gemoederen', of ze nu 'hervormd' waren of niet. Vandaar dit aanbevelend gedichtje vooraf:

Mijn Waarmond ademt geur van Godsvrucht, Liefde en Deugd
Hervormde en Onhervormde, ontfonkt door zielevreugd
Waardeeren 't werck des Mans, ten starren ingevaren.¹³

11 De uitgave van A. Godart verscheen in Utrecht, 1687. Godart verrijkte deze vertaling met toepasselijke gedichten van zijn hand.

12 Rotterdam 1694. In deze uitgave zijn ook geschriften van D. Tilenus en J. Uytendogaert alsmede van 'een onbekent schryver' opgenomen, die allen de gereformeerde predestinatieleer bestrijden. Dat iedere gezindheid zijn eigen Thomas-editie heeft, is een gegeven, dat tot op heden van kracht blijft, met dien verstande, dat dit nu zelfs van elke stroming *binnen* de gereformeerde traditie geldt. Zo is er nu een vertaling te verkrijgen uit de ethische (Is. van Dijk), de kerkelijk-gereformeerde (B. Wielenga) en de bevindelijk-gereformeerde (Uitg. van De vriend van Oud en Jong/Den Hertog) hoek. De laatste uitgave is opmerkelijk, omdat hierin de bekende verklaring van G. Voetius is opgenomen, waarin het 4e boek van de *Navolging* als onecht wordt beschouwd, maar in deze uitgave zelf is dit boek wel opgenomen, maar dan op deze manier, dat consequent in de plaats van de 'heilige communie' wordt gesproken over 'het heilig avondmaal'. Wij hebben niet onderzocht, of deze uitgave teruggaat op die van Abr. Godart.

13 Amsterdam 1707.



Zo hadden ook de Gereformeerden van de zeventiende eeuw hun eigen Thomas. Vooral uit de uitgave van Cornelis Boey blijkt duidelijk, dat men graag Thomas voor zich wilde annexeren, maar dan wel, nadat men eerst het eigen gereformeerde stempel op hem gedrukt had. Deze Cornelis Boey (geb. 1665) was van professie rechtsgeleerde in Den Haag, maar in zijn vrije tijd schreef hij graag gedichten, om welke reden hij een tamelijk goede reputatie genoot. Zijn dichterlijke aanleg blijkt o.a. daaruit, dat hij zijn vertaalde uitgave van de *Navolging van Christus* met een groot aantal gedichten heeft 'verciert'. Uit deze gedichten wordt ook duidelijk, dat wij in Cornelis Boey met een vroom man van 'goed Dordsche' signatuur te maken hebben, hetgeen echter nog niet betekent, dat hij beschouwd kan worden als een vertegenwoordiger van de Nadere Reformatie.

Want behalve dat hij de *Navolging van Christus* van Thomas a Kempis vertaalde alsook de *Psalmen Davids* berijmde, gaf hij ook gedichten uit onder de titel *Amores Blondae*, te vinden in *Strateni Venus Zelandae* en werden gedichten van hem opgenomen in het werk van J. van Beverwijk, dat de titel droeg *Wytnemendheydt des vroulijken geslachts* zoals hij ook gedichten maakte, die geschikt waren om te worden opgenomen in het gedichtenboekje van zijn vriend Westerbaen, en dat de titel droeg van *Kusjes van Westerbaen*. Zulke pennevruchten zijn niet van een Gereformeerde piëtist te verwachten. Toch zegt dit nog niet alles. Want Boey, die uit Zeeland (Zierikzee) afkomstig was, was bevriend met Jacob Cats, wiens dichterlijke stijl hij zich tot voorbeeld stelde. En van Cats weten wij dat hij eveneens gedichten schreef van amoreuse strekking, maar niet minder auteur was van gedichten, die duidelijk zijn verwantschap met de Nadere Reformatie bewijzen.

Hoe dit ook zij, in ieder geval is duidelijk, dat Boey aan zijn uitgave van de *Navolging* een duidelijk gereformeerd stempel wilde meegeven.¹⁴ Op dit gegeven willen wij nu uitvoeriger ingaan. In de eerste plaats valt ons dan op, hoeveel aftrek deze uitgave heeft gehad. In het voorwoord van de 2e druk (Dordrecht, 1645) deelt de vertaler mee, dat de 1e druk (1644) 'in weynigh maenden bij-na uytverkocht' was. In 1655 reeds verscheen de 6e druk, terwijl daarna nog in ieder geval twee uitgaven volgden.¹⁵ Opnieuw een bewijs, door hoevele Gereformeerden Thomas werd gelezen.

Dat kon men overigens veilig doen, omdat niemand minder dan Gijsbertus

¹⁴ Zie *Ned. Biografisch Woordenboek*, I (Leiden 1911) 382 e.v. en H.J. Allard, 'Thomas à Kempis en Cornelis Boey', in *Volks-Almanak voor Nederlandsche Katholieken* (Amsterdam 1882) 235-264. Allard bekritiseert de anti-roomse bewerking van deze vertaling en het reformatorisch bijkleuren van Thomas. Daartegenover stelt hij: 'De hemelsche bladzijden, door den innig vromen Agnietenberger geschreven, wasemen een recht Roomsche balsemlucht uit – een parfum, dat door geen Geneefsche oedeurs te bederven is' (264).

¹⁵ Wij gebruiken de uitgave van 1676, uitgegeven bij Michiel de Groot in Amsterdam. In de 2e druk is Boey begonnen met zijn gedichten toe te voegen.



Voetius er zijn zegen aan gegeven had. We komen nog te spreken over zijn waardering van Thomas à Kempis. Maar wel het meest bekend is zijn uitspraak over de *Navolging van Christus*, die in elke uitgave van deze gereformeerde drukker in exenso vermeld staat, en aangekondigd wordt als ‘Getuygenisse vanden Hoogh-geleerden ende Wijd-beroemden Godts-geleerde D^o. GYSBERTUS VOETIUS. In sijn Goddelijke Leeringen vande vooroordeelen des Godt-dienst’.¹⁶ De aanbeveling van Voetius luidt als volgt: ‘Het boeckje van Thomas à Kempis van de Navolginge Christi, het welcke volgens den besten druck eyndigt aldus: (Bestiert door den Wegh des Vredes in het Vaderlandt des Eeuwigen klaerheys) en begrijpt geen Paepsche Leere, maer een ware ende een innerlicke Oeffeninge van Godtsaligheydt ende aendagt. Ja dat meer is, ick soude wel derven seggen, dat ick na de Heylige Schrift, noyt yet eenvoudiger, krachtiger, noch Goddelicker gesien en hebbe, eenige kleynigheden uytgenomen’.

Wie zo’n getuigenis las van deze onverdacht gereformeerde piëtist, moet wel met grote vrijmoedigheid en innerlijke behoefte dit boek ter hand genomen en gelezen hebben. Dat is dan ook wel gebeurd. Maar ook dan nog bleven er kanten aan dit boek, die voor een gereformeerde christen niet zonder bedenkingen konden worden gelezen. Ook daarmee had de uitgever van dit boek echter rekening gehouden. In de van Voetius overgenomen aanbeveling komt daarvan al iets tot uiting. Het gaat om ‘den besten druck’. Dat is maar niet een technische kwestie, die alleen het drukken betreft, maar het gaat dan om de inhoud van het boek. Want niet voor niets wijst Voetius erop, waarmee deze druk eindigt. Hij geeft dan de laatste regel weer van wat bekend stond, althans in de niet-gereformeerde en dat wil dus voornamelijk zeggen de rooms-katholieke uitgaven, als het slot van het derde boek, dat handelt over de innerlijke vertroosting (*De interna consolatione*). Maar daarop volgt nog een vierde boek, dat een ‘vrome aansporing tot de heilige communie’ bevat (*Devota exhortatio ad sacram communionem*). De aanduiding van Voetius, waarmee de goede uitgave van *De Navolging van Christus* zou moeten eindigen, houdt dus in dat het vierde en laatste boek niet wordt geaccepteerd. Natuurlijk, omdat dit boek zoveel bevat, dat tot het typisch rooms-katholieke geloofsgoed behoort, dat het in gereformeerde ogen als verwerpelijk moest worden beschouwd. In al deze uitgaven uit gereformeerde hoek komt daarom het vierde boek niet voor.

Echter bleek ons reeds, dat dit onder gereformeerden een aangevochten punt is gebleven. Het komt ook daarin naar voren, dat Voetius zelf erop ingaat. In zijn *Exercitia Pietatis* spreekt hij er uitdrukkelijk over. Hij wijst er dan op, dat

¹⁶ Dat deze aanbeveling van G. Voetius ook in uitgaven van niet-gereformeerde herkomst werd aangehaald, bleek mij uit de Voorrede van bovengenoemde editie in dichtvorm uit 1707, waaruit bepaald geen voetiaanse geest ademt.



alle vertalingen van de ‘onzen’, en met hen bedoelt hij de reformatorische vertalers, slechts drie boeken bevatten. Het vierde is eruit weggelaten, dat door de pausegezinden altijd in hun uitgaven wordt toegevoegd.¹⁷

Ook in de uitgaven zelf wordt er uitvoerig op ingegaan. In zijn voorrede aan de lezer geeft de vertaler de redenen op, waarom hij het vierde boek eruit gelaten heeft. Het blijkt ook nu, dat deze weglating niet onbestreden is geweest, omdat hij begint met erop te wijzen, dat ‘enige’ hem daarin ongelijk hebben gegeven. Toch is het zijn stellig voornemen om dit nooit te doen, omdat hij niet gelooft, dat de schrijver van de drie boeken ook het vierde boek kan hebben gemaakt. De redenen, die hij daarvoor aanhaalt, zijn van verschillende aard. In de eerste plaats wijst hij op het verschil van stijl. Het is naar het oordeel van de vertaler uitgesloten, dat het vierde boek uit eenzelfde pen kan gevloeid zijn als de eerste drie, want daartussen bestaat een groot verschil. Als tweede reden noemt hij het feit, dat hij zelf van een roomse priester mondeling heeft te verstaan gekregen, dat hij met eigen ogen gezien heeft, dat er in Leuven maar drie boeken waren, die door de eigen hand van Thomas à Kempis geschreven zijn.

De voornaamste reden is echter, dat de inhoud tussen beide op wezenlijke punten met elkaar in strijd is. Want in de eerste drie boeken wordt ‘Christus Jesus/ onsen Salighmaker/aengebeden/soo als hy is God mensche/boven inden hemel/ daer hy sit ter rechterhandt sijns Vaders/gelijck het betaemt; ende in het vierde wert hy met vleesch ende bloet aengebeden in het broodt op der aerden/daer hy niet als in synse Goddelijcke Macht en is/’t welck Christum niet navolgen en is/ (daer dit werck sijn oogenmerck op heeft) maer hem soecken/daer hy niet en is ...’

Toch blijkt het ook dan nog moeilijk te zijn om Thomas à Kempis en zijn boek te vrijwaren van in de ogen der gereformeerden roomse ketterijen. Daarom is er aan deze uitgave ook nog een inleiding toegevoegd, die de ‘Paepsche woorden en manieren van spreken’ nader wil verklaren, in die zin, dat het voor een gereformeerd christen duidelijk is, waarom deze uitdrukkingen zijn gebruikt en welke goede, d.w.z. reformatorische bedoelingen Thomas ermee gehad heeft. In de eerste plaats wordt erop gewezen, dat de lezer goed de tijdsomstandigheden in het oog moet houden. Het is de tijd, dat elke vorm van afwijken van de leer en praktijk van de roomse kerk zwaar gestraft werd. Daarom heeft Thomas dit gedaan ‘opdat hy niet nae den Mutzard en soude ghescheenen hebben te riecken, die een wijs Leser de Pauslicke Tyrannie, die wil dat men hare sick-sackeryen sal aenhangen, moet wyten, ende niet ’t onverstant vanden Schrijver, die doorgaens te heyligh is, om aen sulcke superstitieuse vodderyen te hebben geloofd; ...’ Een

17 G. Voetius, *TA AΣKHTIKA sive Exercitia Pietatis* (Utrecht 1664) 10 e.v.



tweede argument is, dat Thomas voor het merendeel voor monniken heeft geschreven. Daarom is het te begrijpen, 'dat hy kloosters, Celle Munnicken, Here-mijten, etc. noemt, ende hier en daer aende gemeene abuysen wat kleeft; ...'. De lezer wordt dan ook aangeraden niet op elk detail te letten, maar het boek in zijn geheel te lezen en te waarderen. Dan zal het hem duidelijk worden dat de schrijver 'de Geestelijcke Gesellen heeft willen recht tot een Geestelijck verstant brengen, ende uyt hare dolingen leyden.' t welck het Pausdom is *Reformieren*; sulcks dat d'Autheur wel magh gehouden werden onder d'eerste *Reformateurs*'.

In het vervolg van deze Inleiding worden dan in elk van de drie boeken de woorden en uitdrukkingen genoemd, die ontleend zijn aan het roomse kerkelijke leven en krijgen zij vervolgens een nadere, reformatorische uitleg. Enkele voorbeelden willen wij daarvan geven. In Boek I, cap. xix, par. 5 wordt gesproken over 'hooge daghen', waarop men 'der Heylighe Voorspraecken yveriger moet versoecken'. Echter moet men de aanduiding 'voorspraecken' uitleggen als 'overeenstemminge' en dan is elke roomse gedachte aan de voorspraak van heiligen verdwenen. Wanneer in Boek I, cap. xxi, par. 5 over het vagevuur wordt gesproken, moet men dit verstaan als hel, hetgeen door een kleine wijziging in de oorspronkelijke Latijnse tekst mogelijk gemaakt wordt. Ook moet men het woord 'verdiene[n]' zoals Thomas dit gebruikt, niet in typisch roomse zin verstaan als verdienste voor God van de mens, maar zoals dit door 'de oude Kerkelicke Schrijvers' werd verstaan als 'voor weerdigh gheacht werden, verkrijgen, ontvangen als een loon'. En als in het tweede boek Thomas opmerkt, dat men de duivel niet hoeft te vrez[en], wanneer men door het kruis getekend is, moet dit verstaan worden in die zin, dat men 'met het Geloove ghewapent' is, 'het welck alleen de kracht heeft'.

Maar dit zijn nog in de ogen van de lezer kleine zaken, die gemakkelijk zijn om te zetten in uitspraken, die voor een reformatorisch christen aanvaardbaar zijn. Maar een enkele keer blijken de moeilijkheden op dit punt zo groot te zijn, dat een herinterpretatie niet mogelijk is. Dan wordt volstaan met aan te geven, dat dit blijkbaar de overtuiging was van de schrijver, die echter niet de onze hoeft te zijn. Zo b.v., wanneer hij in het derde boek, Cap. xviii. par. 2 'schijnt te seggen, dat onder de oude Wet de Poorte des Hemels gesloten bleef; ende dat die doemaels Rechtaerdige waren ende Saligh mosten worden voor Christi lijden ende dood, het Hemelsch Koninkrijck niet konden ingaen'.

Een enkele keer blijkt de roomse afwijking zo ingrijpend te zijn, dat men deze in de tekst van het boek heeft weggelaten, maar in deze Inleiding wel aangeeft, om welke passage het gaat. Het is de uitspraak van Thomas in Boek III, Cap. lviij, par. 2 en 7, waar hij schrijft; 'Beter ist de Heylighen met aendachtige gebeden ende tranen te verbidden, ende hare beroemde voorspraecken met een nederige gedachte aen te roepen, als der selver geheyden met een ydel ondersoek te door-



snuffelen'. Kennelijk zag de uitgever (of de vertaler) geen kans om hier nog een reformatorische invulling aan te geven. Toch blijft de rechtzinnigheid van Thomas ook nu overeind staan. Want het zou best kunnen zijn, dat deze uitspraak in het geheel niet van Thomas zelf is. '...wie en soude niet gelooven, dat de Jesuwyt Henricus Sommalius, die sich beroemt dit Boeckjen gecastigeert te hebben, hier en daer niet en soude hebben besmeurt met zijn *wyt* van *Jesu* handen?'

Zo wordt in ieder geval Thomas zelf gevrijwaard van elke roomse ketterij en annexeerde men hem voor het eigen gereformeerde geloof. Men beschouwde hem zelfs, zoals wij zagen, als een van de hervormers van de kerk. Of zoals de vertaler, Cornelis Boey het omschrijft: 'Indien het klooster-leven anders geen vruchten in syn stille afsonderinge van de Wereldt hadde voortgebracht hier te Lande/Christelijcke Leser, als dese/met ongelijck waren de kloosters ende het klooster-leven verwoest ende afgeschafft'. Maar dan laat hij wel direct erop volgen, dat Thomas ver uitsteekt boven alle door de roomse kerk erkende heiligen, die zelfs niet waard zijn om met hem vergeleken te worden.

Thomas vormt dus wel een uitzondering in de ogen van deze en vele gereformeerde christenen. Maar wel leeft er bij hem iets van het besef, dat wij ook bij J. van Lodenstein tegenkomen, namelijk dat de Reformatie weleens te ver gegaan kan zijn met het radicaal afschaffen van alle kloosterleven, omdat het toch blijkt, al is het nog in zo geringe mate, dat er ook goede vruchten uit zijn voortgekomen.

Hoe de Gereformeerden en met name degenen, die zich aansluiten bij het streven naar een nadere reformatie binnen de Gereformeerde kerk met Thomas' *Navolging van Christus* zijn omgegaan en het verstaan wilden hebben, wordt ons vooral duidelijk gemaakt door een handleiding, die eveneens aan het begin van deze uitgave te vinden is. Er wordt namelijk een 'Ordre' aangegeven 'Na dewelke behoort gelesen, en gedrukt te worden, de Navolginge Christi van Thomas à Kempis ...'. Waarom dit nodig en mogelijk is, wordt verklaard uit het feit, dat Thomas in het schrijven van dit 'voor-treffelijcke Boeckjen, meer schijnt gevolgt te hebben syne gesette uren van Godsdienstigheydt en driften van zijn opgetrocken Geest, als een gesette Orden en methode der Goddelycke Leere van het ware wellevende der ware Christenen na Christi Navolginge ende voor-beeld'. De schrijver van deze handleiding wil ermee zeggen, dat Thomas geen leer heeft willen geven, maar zich gericht heeft op de praktijk van de vroomheid zelf. Vandaar dat het met vrucht gebruiken ervan zoveel mogelijkheden biedt. Maar dan is het wel nodig, dat het in een leer-kader wordt ingepast. En dat moet in dit geval het gereformeerde zijn.

Op zich is dit een belangrijk gegeven, dat wij ook elders in de Nadere Reformatie tegenkomen. Zo wijst Voetius er uitdrukkelijk op, wanneer hij de waarde van Thomas' boek, dat hij voortdurend het 'gulden boekxken' noemt, zo hoog moge-



lijk aanslaat, dat het toch beperkt is in zijn betekenis voor de praktijk van de vroomheidsoefeningen. De laatste moeten namelijk als hulpmiddel voor de vroomheid worden gezien en niet voor de vroomheid zelf worden aangezien, hetgeen Thomas geneigd is te doen. Voetius spitst dit dan vooral toe op de eenzaamheid en afzondering, die hij veel minder hoog aanslaat dan Thomas.

Hetzelfde komt ook nog in een andere zin naar voren, als wij zien, dat wanneer in de geschriften van de Nadere Reformatie meer de inhoudelijke heilsleer als object en inhoud van de vroomheid ter sprake komt, Thomas' *Navolging* vrijwel nooit wordt geciteerd. Men beroept zich dan wel op de puriteinse vroomheidsgeschriften, maar niet op de middeleeuwse, in ieder geval niet op Thomas. Nog eerder op Bernardus van Clairvaux, omdat zijn vroomheid ook een meer inhoudelijk karakter droeg, dat voor de Gereformeerden voor een groot deel aanvaardbaar was. Maar Thomas komt vooral ter sprake als het om de praktische kant van de vroomheid gaat, de praktische vroomheidsoefeningen en de gezindheid, waarmee deze gepaard dienen te gaan.

Nu wordt in deze gereformeerde uitgave van Thomas' *Navolging* in zoverre een synthese nagejaagd, dat men probeert de praktische vroomheid zoals deze in dit boek tot uiting komt, in te passen in een gereformeerde heilsorde. Want dat wordt namelijk vooral met die aanduiding 'Orde' bedoeld. De heilsorde is namelijk in het Gereformeerd Protestantisme na Calvijn een overheersende rol gaan spelen, en geeft dan enerzijds de leer weer maar tevens de methode, de weg, of om het wat lelijk te zeggen, het systeem, waarin het geestelijke leven zich voltrekt. Dat systeem is vooral gevormd in de Gereformeerde Orthodoxie aan het eind van de zestiende eeuw, en heeft zich verder ontwikkeld in de loop van de zeventiende eeuw. Vooral na de Dordtse Synode van 1618/19 kreeg dit oorspronkelijk leerstellige systeem steeds meer de betekenis van een belevingsweg, die leidt tot het heil, uiteindelijk tot de hemelse zaligheid. Het gehele Gereformeerde Piëtisme wordt door dit heilssysteem beheerst, in de prediking maar ook in wat men noemt de persoonlijke bevinding van het heil. Dit gaat zo alles overheersen, dat tenslotte de hele vroomheid, ook in haar praktische vorm, daarop wordt gericht.

In dit licht moeten wij het dus zien, wanneer men Thomas' vroomheidsgeschrift alleen dan vruchtbaar meent te kunnen lezen, wanneer men het inpast in deze heilsorde. Daarvan wordt dan ook in deze leeswijzer een brede uitwerking gegeven. Dat hier duidelijk sprake is van een systematische verwerking van *De Navolging*, blijkt, wanneer een lees-orde wordt voorgeschreven, die zich allerm minst aansluit bij de volgorde van Thomas' eigen boek. De orde is dus duidelijk niet ontleend aan de volgorde van het boek, maar is veeleer ontleend aan de Gereformeerde dogmatiek.

Vooral uit twee elementen wordt ons dit duidelijk. In de voorgeschreven volgorde van lezen worden gedeelten opgenomen, die uit het hele boek zijn verza-



meld. Alleen aan het begin, waar de beschrijving van de navolging van Christus wordt gegeven, verwijst men ook naar het begin van Thomas' boek. Maar als men dan verder gaat met de 'oorsaken', dan word direct verwezen naar het derde boek. Dat geldt ook van de zogenaamde 'Teycken' en 'Manieren' die als derde en vierde afdeling worden aangegeven, terwijl bij de vijfde afdeling, die over de 'Beweegh-redenen' handelt, naast het derde ook weleens het tweede boek wordt genoemd. De daarop volgende 'Beletselen' worden weer ontleend aan het derde boek. Hieruit blijkt, dat het derde boek, dat handelt over de innerlijke vertroosting, verreweg de voorkeur krijgt. Wanneer dan daarna over de 'Hulp-middelen om te verkrijgen' (7e deel) en de 'Hulp-middelen om te behouden' (8e deel) wordt gesproken, dan vindt er pas een verwijzing plaats naar het eerste boek. De leeswijzer eindigt met te wijzen op 'De bysondere Deughden van de Navolginge Christi', die dan worden 'gestelt nae orden der Thien Geboden des Wets Gods'. Er volgt dan een indeling naar elk van de tien geboden, die ook weer uit het hele boek van Thomas worden bijeengelezen. Het laatste wat genoemd wordt zijn de 'Segeningen over de Navolgers Christi' en de 'Vloecken over de niet Navolgers Christi'.

Overzien we deze uit *De Navolging* afgelezen maar in feite eraan opgelegde orde, dan vallen enkele typische Gereformeerdheden ons op. In de eerste plaats begint ze met het noemen van de 'Oorsaken', waarmee de verdorvenheid van de menselijke natuur door de zonde en de kracht van de goddelijke genade wordt bedoeld. Daarbij wordt extra beklemtoond, dat 'de mensehe geen goet uyt sich zelve' heeft, en 'sich nergens op te beroemen heeft'. We herkennen dit voorop stellen van de zondigheid van de mens en zijn onwaardigheid en daartegenover de volstrektheid van de goddelijke genade als een typisch reformatorisch geloofs-goed, dat men stelde tegenover de roomse verdienste-leer. Daarbij doet het ons ook vooral denken aan de volgorde, die de Heidelbergse Catechismus aanhoudt, die ook begint met het stuk van de ellende, om zo plaats te maken voor de genade van God in Jezus Christus.

Die gedachte wordt nog versterkt door het feit, dat deze lees-orde de Wet van God aan het eind plaatst, hetgeen de Catechismus ook doet. Nu is het accent op de Wet van God al heel opmerkelijk. Het verraadt niet minder duidelijk het reformatorische *Anliegen* om de vroomheid niet te laten voltrekken aan de hand van allerlei voorschriften, die meer door mensen dan door God zijn ingesteld, hetgeen vooral aan de roomse vroomheidspraktijk werd verweten. Daartegenover wil men stellen, dat alleen Gods Wet het gezaghebbende richtsnoer is en daarnaast of daarboven niets anders. Welnu, het gereformeerd karakter van Thomas' boek komt daarin o.a. tot uiting, dat men die Wet van God ook uit wat hij schrijft meent te kunnen aflezen. De wet van God bepaalt het leven van de heiliging als leven van de dankbaarheid, en wil in geen enkel opzicht suggereren,



dat de mens zijn zaligheid door zijn vroomheidsoefeningen zou kunnen verdienen. Een tweede typisch orthodox-gereformeerde orde treffen wij aan in wat het laatst wordt genoemd, betreffende de ‘Segeningen over de Navolgers Christi’ en de ‘Vloecken over de niet Navolgers Christi’. Hier worden duidelijk de twee wegen aangegeven, waarop mensen gaan met de tweërlei afloop van eeuwig ‘wel’ of eeuwig ‘wee’. De ware navolging van Christus is daarvoor het beslissend criterium. Dit aan het eind te plaatsen, hetgeen door Thomas zelf niet wordt gedaan, afgezien nog van de vraag, of hij wel zo duidelijk deze twee wegen heeft willen leren, verraadt opnieuw het typisch gereformeerde van deze orde. Hier komt tevens een opvallend aspect van de prediking van de Nadere Reformatie naar voren, die niet alleen heel uitdrukkelijk deze twee-wegen-boodschap heeft verkondigd, maar daarmee ook doorgaans eindigde om haar des te diepere indruk op de hoorder te doen achterlaten.

We zien dus, in hoe sterke mate Thomas’ boek over de *Navolging van Christus* door een gereformeerde bril is gelezen en men ook zich er bewust voor inspande om het op deze wijze te doen lezen. Tekenend is daarvoor de opdracht van het boek ‘Aen Sijn Hoogheydt den Heere Prince van Orangien’, waarin de prins wordt aangeraden dit boekje ‘nae d’ingepante beginselen der kennisse Godts en Christi, ’t eerste en ’t leste te lesen’, waarbij dan nog eens de nadruk erop valt, dat de monnik Thomas in geen enkel opzicht vergeleken kan worden met de hedendaagse vleselijke monniken. Want Thomas is nu wel een ‘dooden Muninck’, maar toen hij dit boekje schreef, leefde hij ‘inden Geeste’. En zo beweegt hij ook te leven, wie hem leest. De ‘ingepante beginselen’ moeten dus ook voor de prins de leidraad zijn bij het lezen van dit boek. En die beginselen zijn hem vanuit het reformatisch geloof overgeleverd.

Het uitgesproken gereformeerde karakter, dat op het boek van Thomas à Kempis door de Nadere Reformatie is gedrukt, komt nog in een helderder licht te staan, wanneer wij het vergelijken met een uitgave, die uit de rooms-katholieke, mystieke hoek komt ongeveer in dezelfde tijd. Wij troffen een editie aan uit 1710, gedrukt in Gent, waarbij in de ‘Voor-reden’ ook een orde wordt aangegeven, volgens welke het boek moet worden gelezen. In feite bestaat deze orde uit de mystieke weg met haar bekende drie trappen. De eerste trap is die ‘van den suyverenden weg’, die het begin en het fundament is van de volmaaktheid. Daarop spreekt de meester van het geestelijke leven en doet de leerling niet anders dan luisteren. De tweede trap is ‘de verlichtende weg’. Zij wordt beschreven in het derde boek en voert Christus zelf sprekende in. De leerling hoort nu niet alleen de goddelijke leringen maar volbrengt ze ook met de werken, al gaat dit met veel tekort gepaard, zodat hij voortdurend genade en vergeving van God nodig heeft. De derde trap is ‘de vereenigende weg’. Daarover gaat het vierde boek, in den welken de ziel met Godt vereenigt wort, ’t gene aldermeest geschiet door de H. Communie’.



Het is duidelijk, dat deze orde, die ‘gemeyne naturelyke ordre’ wordt genoemd nogal ingrijpend verschilt met die wij zojuist behandelden vanuit de gereformeerde hoek. Hier is de roomse mysticus aan het woord, die zijn mystieke weg naar God toe ook graag wil aflezen uit Thomas’ boek. In de bovengenoemde gereformeerde orde gaat het om een bevindelijke geloofsweg, die duidelijk aan het reformatorisch belijden ontsprongen is.

Wat echter ons opviel, was, dat ook in de zojuist genoemde rooms-katholieke uitgave in de voorrede toch duidelijk het genadekarakter van het heil wordt onderstreept. Wanneer namelijk aan het eind van de weergave van de zogenaamde ‘verlichtende weg’ de overgang naar de hoogste trap, die van de vereniging met God, wordt besproken, wordt van de ziel gezegd, dat zij met God hoopt verenigd te zijn, ‘niet door haer verdiensten, maer door de gratie en bermhertigheyt van Godt (want hoe heylig dat imant is, hy moet al zijn hope stellen op de gratie en bermhertigheyt van Godt) en dat is het eynde van alle volmaektheyt’. Dat sluit aan bij Thomas zelf, maar hier naderen wij toch ook de reformatorische visie op de genade.

Uit het bovengegeven onderzoek naar de structuur van wat wij noemden de ‘gereformeerde’ uitgave van Thomas’ *Navolging van Christus* hebben wij al het een en ander kunnen putten, dat ons inzicht geeft, hoe de invloed van Thomas en via hem van de Moderne Devotie op de Nadere Reformatie zich heeft voltrokken. We willen dit echter nog iets uitdiepen door enkele schrijvers uit de Nadere Reformatie zelf over Thomas aan het woord te laten. Als er een meer volledig onderzoek hieromtrent zou plaatsvinden, acht ik het mogelijk, dat het resultaat zou zijn, dat bij vele vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie, maar dan wel duidelijk beperkt tot de zeventiende eeuw, in meerdere of mindere mate van een invloed vanuit Thomas sprake is. Althans in die zin, dat zij zijn *Navolging* hebben gekend en gebruikt. Mij beperkend tot de periode vanaf 1650 heb ik dit naast de reeds genoemden kunnen constateren bij G. Voetius, J. van Lodenstein, H. Witsius en, als wij hem ook nog tot de Nadere Reformatie mogen rekenen: Jean de Labadie.¹⁸ Maar er zullen er ongetwijfeld meer zijn geweest. Wij kunnen nu alleen aandacht vragen voor G. Voetius en G. Saldenus.

Voetius heeft in veel van zijn geschriften niet alleen naar Thomas à Kempis verwezen, maar hem ook geprezen om zijn boek over de *Navolging van Christus*.

18 J. van Lodenstein noemt Thomas à Kempis in zijn *Beschouwinge van Zion* in verband met zijn waardeering van de *theologia mystica*, naast Tauler, zoals dit ook bij vele andere piëtisten voorkomt. Vgl. zijn *Beschouwinge van Zion* (ed. H.P. Scholte) (Amsterdam 1839) 65. H. Witsius noemt hem in zijn *Twist des Heeren met zynen Wynngaart* (Utrecht 1748) 171. Jean de Labadie prijst hem als reformator en als gereformeerde van zijn tijd naast Tauler, Richard van St. Viktor en andere mystici. Vgl. *La Reformation de l’Eglise par le Pastorat*, II (Middelburg 1668) 122.



Hij erkent ook wel, dat er enige roomse dwalingen in voorkomen, maar die wijt hij meer aan de dwalingen van die eeuw, dan dat hij ze op naam van Thomas zelf schrijft. In feite is het zo, dat Thomas juist tegen deze roomse dwalingen geschreven heeft. Voetius spreekt hierover, wanneer hij in zijn *Exercitia Pietatis*, een boek, dat vooral bij de academische jeugd de vroomheid en haar beoefening wil aanprijzen, uitdrukkelijk de z.g. *theologia ascetica* en *mystica* aan de orde stelt.¹⁹ Wie zijn de auteurs daarvan en moeten deze ascetische en mystieke schrijvers weer onderling van elkaar worden onderscheiden? Voetius wil hen zoveel mogelijk bij elkaar houden en rekent dan tot hen de auteurs van alle geschriften, die de praktijk en de beoefening van de vroomheid beschrijven. Dit kan theoretisch plaatsvinden, het kan ook praktisch gebeuren of op beide manieren tegelijk. Van dit laatste geeft hij twee voorbeelden. Hij noemt eerst Ludov. Blosius, die dat doet in zijn *Institut. Spirit.* en Thomas à Kempis in zijn boek *De imitatione Christi*. Opmerkelijk is, dat hij in dit verband ook uitdrukkelijk wijst op de literatuur van de jezuiten.

Maar dan volgt daarop de vraag of het juist is te menen, dat Thomas à Kempis met zijn boek over de navolging van Christus in vele opzichten uitsteekt boven de ascetische boeken die onder het pausdom zijn uitgegeven. Die vraag wordt door hem bevestigend beantwoord, en Voetius geeft dan de redenen op, waarop hij deze overtuiging grondt.²⁰ De eerste reden vindt hij in de heldere en eenvoudige en tegelijk indringende stijl van het boek. De tweede reden is zijn voortdurende aanbeveling en beschrijving van de zelfverloochening, van de hechte verbondenheid met de Here Jezus en zijn verlangen en streven naar de hemelse, geestelijke dingen. In de beschrijving van de derde reden komt Voetius meer op het inhoudelijk-leerstellige vlak. Hij vindt in dit boek namelijk ook een duidelijk getuigenis van de waarheid en de vroomheid, die toch maar gegeven is midden in de schaduwen van het pausdom. Vooral treft Voetius dit duidelijk aan in het hoofdstuk, dat handelt over de genade van God, waarbij menselijke deugden en verdiensten worden uitgesloten. Vooral dit is de oorzaak ervan geweest, dat hij tot nu toe dit boek zo heeft aangeprezen.

Voetius hecht daaraan zoveel waarde, dat hij nog een verdere uitwerking geeft van bovengenoemde redenen. Hij noemt dan in de eerste plaats de geschiktheid van dit boek, omdat hierin een praktijk wordt aangereikt, die boven vele andere leidraden de geest van de mens uit zichzelf en alle aardse dingen omhoog voert naar de geestelijke en hemelse dingen. In de tweede plaats is het zelfs mogelijk om Thomas als getuige van de waarheid aan te voeren tegen de pausgezinde tegenstanders zoals ook al door anderen voorheen is gedaan, met name als het gaat

¹⁹ *Ibidem*, 8 (Prolegomena).

²⁰ *Ibidem*, 8-11, 38-41.



om de verdienstelijkheid van de werken. In de derde plaats noemt Voetius de wervende en overtuigende kracht, die van dit boek uitgaat voor die mensen, die onder het pausdom leven of in geestelijk opzicht op de tweesprong staan. Want hieruit kunnen zij de innerlijke en geestelijke meditatie leren, de gebeden, de strevingen en bewegingen van hun hart, de conflicten en aanvechtingen die door beproevingen en verlatingen worden veroorzaakt, de zelfverloochening, het zich te binnen brengen en de beschouwingen van het verlangen naar de liefde tot en de omhelzing van de gekruisigde Christus, die in dit boek heel direct en krachtig, zonder retorica en schildering van woorden worden voorgesteld in een stijl, die voluit schriftuurlijk is. Voetius haalt dan een keur van getuigen aan, zowel uit rooms-katholieke als uit puriteins-reformatorische hoek. Wat de laatste betreft, voert hij in de vierde plaats het feit aan, dat ook gereformeerde theologen dit boek hebben gebruikt en aanbevolen met het oog op de praktijk van de vroomheid, hetgeen duidelijk kan worden uit de nieuwe vertalingen, in het Nederlands, Engels, Frans en Duits, die door hen zijn verzorgd. Speciale vermelding krijgt daarbij de Engelse Puritein Thomas Rogers, die veel moeite gedaan heeft om het boek van Thomas à Kempis in de eigen moedertaal te vertalen en van een uitvoerige voorrede met kanttekeningen te voorzien.

Nog weer terugkomend op de vraag, of Thomas à Kempis werkelijk een uitblijver is geweest onder de ascetische en mystieke schrijvers uit het pausdom, noemt Voetius ook een aantal andere namen zoals Tauler, Ruusbroeck, Gerson e.a. Zij worden door Voetius ook wel geacht, en hij heeft ze dan ook vele malen genoemd in zijn werken. Maar hun gezag staat toch niet zo overtuigend vast. Dat geldt al onder de pausgezinden, laat staan onder de Gereformeerden.

Voetius waardeert Thomas à Kempis vooral vanwege het praktisch karakter van zijn boek. Wat Voetius de praktische theologie noemt, beoogt vooral de praktijk van de nederigheid, en die acht hij van blijvende betekenis. Hij voert dit vooral aan tegen de Socinianen, die de Gereformeerden voortdurend verwijten, dat zij een speculatieve theologie najagen, waarin het alleen maar om rechtzinnigheid gaat en de praktijk van de vroomheid wordt vergeten. Met het veelvuldig aanhalen en roemen van Thomas à Kempis wil Voetius laten zien, dat dit beslist niet het geval is.²¹

Het zal ook met het oog daarop zijn, maar ook wel gedachtig aan de weerstanden, die hij in eigen reformatorische kring op dit punt ontmoette, dat hij in een van zijn disputaties uitdrukkelijk ingaat op de notie van de navolging van Christus

²¹ Voetius doet dit vooral in zijn *Thersitis Heautontimorumenos, Hoc est, Remonstrantium Hyperaspostes Catechesi, et litugiae Germanicae, Gallicae, & Belgicae Denuo insultans, Ritusus: Idemque Provocatus, etc.* (Utrecht 1635) 196.

als zodanig, het grote thema van Thomas' boek. Hij doet dat in een disputatie over het goede voorbeeld, en de navolging ervan en de ergernis die daartegenover staat. Een speciale paragraaf wordt dan gewijd aan het onderwerp *De imitatione*.²² De probleemstelling luidt, of woorden en daden van God en van de middelaar Christus ons tot voorbeelden zijn gesteld, die door ons moeten worden nagevolgd? Voetius geeft een genuanceerd antwoord en wil zijn eigen standpunt onderscheiden van twee extreme opvattingen aan beide zijden. Want er zijn er enerzijds die elke mogelijkheid tot navolging van Christus afwijzen, vanwege het volstrekt unieke en plaatsvervangende van de persoon en het werk van Christus. Anderzijds zijn er, die menen, dat God en Christus zonder verschil in alles ons tot voorbeeld ter navolging zijn gegeven. Opmerkelijk is, dat Voetius in de eerste plaats een aantal Schriftwoorden noemt, die tot navolging van Christus oproepen. Maar vervolgens wijst hij op de uitspraak, waarmee Thomas zijn boek begint. Want niet ten onrechte heeft Thomas à Kempis aan zijn gulden boek over de navolging van Christus, deze titel meegegeven: wie mij volgt, enz. Woorden, die hij ontleend heeft aan Joh. 8:12.

Overigens beroept Voetius zich er graag op, dat hij niet de enige reformatische theoloog is, die het werk van Thomas en, daarbij ingesloten, alle werken, die de geestelijke oefeningen tot thema hebben, hoog aanslaat. Hij wijst erop, dat zelfs zeer veel boeken in de laatste tijd verschenen zijn, die over deze stof handelen. De bijdragen van de Gereformeerde theologen daarin is, dat zij dit soort lectuur van de dwalingen van vroegere eeuwen hebben gereinigd. Opnieuw wordt dan de naam van Thomas à Kempis met ere genoemd als voorbeeld van deze praktische theologie. Voetius beroept zich met name op de gereformeerde theoloog Alsted die Thomas een zeer kundig meester van deze allergoddelijkste wetenschap noemt. Voetius vermeldt dit weer in een geschrift, dat de laster van de Remonstranten en de Socinianen moet weerleggen, die dit praktische element in de orthodox-gereformeerde theologie ontkenden.²³

Nu hadden deze laatsten niet helemaal ongelijk. Althans in die zin, dat er onder orthodox-Gereformeerden in de zeventiende eeuw ook waren, die van deze vroomheidspraktijken niets moesten hebben. Tot hen behoort o.a. Sam. Maresius, onverdacht gereformeerd theoloog, maar tegelijk verklaard tegenstander van Voetius. Zijn bezwaren tegen hem bestonden o.a. daaruit, dat Voetius met het beoefenen van zijn praktische theologie toch gevaarlijk dicht in de buurt van Rome terecht kwam. Volgens hem probeert hij Thomas à Kempis met de Engelse Puriteinen te combineren om zo zijn perfectionistisch preciesheidsideaal te ver-

²² *Disputationes Selectae*, IV (Utrecht 1655): De Exemplo Bono, ejusdemque imitatione, et opposito scandalo (124-156).

²³ *Thersitis*, 318 e.v.



wezenlijken. Daarom keert het nu als een verwijt tegen Voetius, wanneer deze zegt, dat hij nooit iets goddelijkers gezien heeft dan het boek van Thomas à Kempis. Zoiets is voor een gereformeerd theoloog toch ongehoord en ongepast. Een beoordeling, die door Maresius' biograaf D. Nauta kennelijk wordt gedeeld, wanneer hij zelf ook meent, dat in Voetius' voorliefde voor Thomas à Kempis 'natuurlijk aanvechtbare punten' waren.²⁴ Maresius heeft een heel ander en veel ongunstiger oordeel over Thomas à Kempis. Hij noemt hem 'een vijfden Evangelist van Weigelianen en Enthusiasten'.²⁵ Dat waren namen, die bepaald niet gunstig klonken in gereformeerde oren, zelfs niet van hen, die zich graag tot de Nadere Reformatie wilden rekenen, zoals Wilhelmus à Brakel ons laat zien. Hij rekent genoemde groepen tot de z.g. Piëtisten, aan wie hij het laatste hoofdstuk van zijn *Redelyke Godtsdienst* wijdde, dat de titel draagt: 'Waarschouwende Bestieringe tegen de Piëtisten, Quiëtisten en diergelyke, afdwalende tot een natuurlyken en geesteloosen Godsdienst, onder de gedaente van Geestelykheyt'.²⁶

Uit het bovenstaande kan overigens worden afgeleid, dat de schrijvers van de Nadere Reformatie in dit opzicht een zekere tussenpositie innamen. Enerzijds moesten zij zich te weer stellen tegen de Remonstranten en Socinianen, die de gereformeerden verweten, dat zij zich verloren in een speculatieve rechtzinnigheid. Tegenover hen was hun gebruik van geschriften in de geest van Thomas' *Navolging van Christus* een bewijs, dat dit verwijt niet gold, omdat zij terdege wel de praktische kant van de godsdienst wensten te behartigen. En uit het hele streven van de Nadere Reformatie is het duidelijk, dat dit ook voluit ernst bij hen was. Anderzijds moesten zij zich verweren tegenover hen, die inderdaad zich uitsluitend wierpen op de rechtzinnigheid van de gereformeerde religie en de nadruk op vroomheid bij de vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie voor verdacht hielden, besmet met rooms of mysticistisch zuurdesem. Tegenover hen beriepen Voetius en de zijnen zich op andere gereformeerde theologen, die hen in het beoefenen van de praktische en mystieke vroomheid waren voorgegaan, terwijl zij ook hun best deden om aan te tonen, hoe gereformeerd Thomas à

24 Vgl. D. Nauta, *Samuel Maresius*, (Amsterdam 1935) 259 e.v.

25 *Ibidem*, 280.

26 W. à Brakel, *ΛΟΓΙΚΗ ΛΑΤΡΕΙΑ, Dat is Redelyke Godtdienst, etc.*, 1, 16e dr. (Rotterdam 1749) Cap. XLIII, 1084. Brakel wil deze piëtisten duidelijk onderscheiden van Tauler en vooral van Thomas à Kempis. Opmerkelijk is wat hij van de laatsten zegt: 'Ook stellen wy onder die (z.g. Piëtisten, c.g.) niet Thomas à Kempis, in dat uytnemende Tractaet van *de Navolginge Christi* in drie boeken/het vierde boek is het zyne niet/dat is Afgodisch/en van een ander daer by gelapt; maer beyde/soo Taulerus als Kempis, weten weynig te seggen van den Heere Jesus/als het rantsoen en de gerechticheyt, en hoe die door een waarachtigh geloove te gebruyken tot rechtvaerdigmakinge/toenaderinge tot Godt/om... de ware heyligheyt te betrachten/'t welk de Lesers van die beyden hebben aen te merken/en dit in 't ooge te houden als zy haer lesen/dan kan men 'er profyt uyt halen' (1081 e.v.). G. Voetius reageerde op de beschuldiging van Maresius in *Disputations, Categoriema XLVI: De Enthusiasmo et Weigelianismo, quam propter laudatum libellum Thomae à Kempis mihi impingit* (v, 708 e.v.).



Kempis in feite al was, hoewel de eigenlijke Reformatie nog niet gekomen was.

Het is duidelijk, dat deze weerstand van de zijde van de reformatorische orthodoxie vrij algemeen is geweest, niet alleen bij de Gereformeerden maar ook bij de Lutheranen. Want ook onder de laatsten waren het de Piëtisten die Thomas à Kempis lazen, aanbevalen en opnieuw uitgaven.²⁷ De orthodoxie moest trouwens van de hele *theologia mystica* niets hebben. We zien bij Lodenstein, hoe hij deze theologie verdedigt en in haar wettigheid haar plaatst op dezelfde lijn als de scholastieke theologie.²⁸ Dat hij daarin zich uitdrukkelijk moest teweer stellen tegen zijn orthodoxe collega's is duidelijk.

Wij willen tenslotte nog in het kort aandacht geven aan G. Saldenus, die in vele van zijn geschriften *De Navolging* van Thomas à Kempis aanhaalt, en daarin vooral laat blijken, welke inhoudelijke gedachten van Thomas hem hebben aangesproken. Saldenus, ook wel de psycholoog onder de oude schrijvers genoemd,²⁹ is één van de bekende vertegenwoordigers geweest van de Nadere Reformatie, die ook in de achttiende eeuw nog als zodanig werd erkend.³⁰

In de Voor-reden van zijn *Wech des Leevens*, waarin hij een beschrijving geeft van 'de ware kracht der Godsalicheyt', verwijst hij naar 'stichtelijck Tractaetjens' van anderen, waarin dezelfde stof wordt behandeld. Opmerkelijk is, dat hij dan vrijwel alleen Engelse Puriteinen noemt, een bewijs, hoezeer de Nadere Reformatie met name als het om de praktijk van de vroomheid gaat, uit deze bron heeft geput. Wat de Nederlandse bronnen betreft noemt hij alleen de bekende geschriften van Willem Teellinck als *Sleutel der Devotie* en *Noordt-Sterre*, en Brakels *Gees-telijcke Leven*. Hij eindigt deze reeks met op Thomas à Kempis te wijzen, van wie hij schrijft: 'doch insonderheyt Thomas à Kempis van de Navolginghe Chris-

27 C.C.G. Visser toont aan, dat in Nederland ook lutherse piëtisten zich in Thomas à Kempis verdiept hebben. Vgl. C.C.G. Visser, 'Die mystisch-pietistische Strömung in der Niederländisch-Lutherischen Kirche in der zweiten Hälfte des 17ten Jahrhunderts', in: *Pietismus und Reveil* (ed. J. van den Berg/J.P. van Dooren) (Leiden 1978) 171. Ph.J. Spener beval in Duitsland de studenten de lectuur van Tauler en Thomas à Kempis aan, terwijl de lutherse Orthodoxie haar afwees. Vgl. K. Aland, *Spenerstudien, Arbeiten zur Geschichte des Pietismus*, 1 (Berlin 1943) 40. G. Arnold heeft Thomas' boek opnieuw uitgegeven. Vgl. E. Beyreuther, *Geschichte des Pietismus* (Stuttgart 1978) 289, en F.E. Stoeffler, *The Rise of Evangelical Pietism* (Leiden 1971) 193, 204, 234. In het Württembergse piëtisme las men Thomas à Kempis naast Böhme, Poirer en Antoinette de Bourignon. Hier zou het verwijt van Maresius, gericht tot Voetius, dus wel op zijn plaats geweest zijn. Ook in Zwitserland trad de (Gereformeerde) Orthodoxie op tegen de piëtisten. Zo beval de kerkelijke leiding van Bern de predikanten om tegen de *theologia mystica* te preken, o.a. tegen Thomas' *Navolging van Christus*, omdat dit naast Tauler bij de piëtisten zeer in trek was. Vgl. R. Dellsperger, *Die Anfänge des Pietismus in Bern* (Göttingen 1984) 78, 88, 149.

28 J. van Lodenstein, *Beschouwinge van Zion*, I, 62. Vgl. C. Graafland, 'Jodocus van Lodenstein (1620-1677)', in: *De Nadere Reformatie, Beschrijving van haar voornaamste vertegenwoordigers* ('s-Gravenhage 1986) 98 e.v.

29 G. van den End, 'Guiljelmus Saldenus', *Theologia Reformata*, xii/2 (1969) 89.

30 O.a. door A. Comrie. Vgl. zijn *Verzameling van Leerredenen*, 1, 5e dr. (Minnertsga 1838) 29, 32. Zie ook C. Graafland, 'Alexander Comrie (1706-1774)', in: *De Nadere Reformatie*, 320.



ti (dewelcke wegens sijne eenvoudighe Geestelijckheyt, de onervarene Christenen seer dienstigh kan wesen)'.³¹

Het belangrijke van deze uitspraak is, dat hij duidelijk maakt, dat als Maresius aan Voetius verwijt, dat hij de Puriteinse schrijvers met Thomas à Kempis combineert, dit kennelijk niet alleen van Voetius, maar evenzeer van Saldenus geldt. We mogen echter aannemen, dat dit voor de hele Nadere Reformatie geldt, voorzover zij van het boek van Thomas gebruik heeft gemaakt. In de tweede plaats is het van betekenis erop te wijzen, dat Saldenus zijn lezers aanspoort om zelf o.a. *De Navolging van Christus* van Thomas te lezen. Dit werpt een ander licht op het Thomas-gebruik in de Nadere Reformatie dan door L.F. Groenendijk wordt gedaan, wanneer hij van Teellinck opmerkt, dat hij zijn boek (bedoeld is: *De sleutel der Devotie* schreef, opdat de gereformeerde devoten de boekjes der 'superstitieuse devotarissen' zouden dicht laten en daarvoor in de plaats alleen een aantal 'gezuiverde passages uit hun werken' aan zijn lezers doorgaf.³¹ Bij Saldenus is dit kennelijk niet het geval. Hij raadt aan om het boek van Thomas zelf te lezen en zegt mede daarvan zelfs 'met welke alle ick geerne wil bekennen, dat dit mijne gheringhe Werckxken in 't minste niet en is te verghelijcken'. Wel moet daarbij worden bedacht, dat Saldenus naar een 'gezuiverde' gereformeerde editie kon verwijzen, hetgeen voor Teellinck nog niet mogelijk was. Belangrijk is ook om na te gaan bij welke thema's Saldenus *De navolging van Christus* van Thomas à Kempis aanhaalt. Ik moet me beperken tot een summiere opsomming. De onderwerpen zijn: de 'rechte tale Canaans', die 'de verborgentheyt der Godsaligheydt' vertolkt,³² de dierbaarheid van het leven des geloofs waartegen niets in de wereld opweegt,³³ de 'betrachtinghe der Volmaecktheyt',³⁴ de 'Geestelijckheyt des herten',³⁵ 'te trachten om Geestelyck te worden',³⁶ het lijden om Godswil,³⁷ het hele leven voor God beschikbaar stellen,³⁸ de 'Geestelijcken arbeydt',³⁹ om de vertrouwelijke omgang met Christus te verkrijgen, eenswillens zijn met God in zelfverloochening,⁴⁰ het 'on gevoeligh en doodigh' zijn van de ziel, gehoorzaamheid stellen boven de zoetheit der gevoelens.⁴¹

31 L.F. Groenendijk, 'Opdat de mensche Gods volmaeckt zy, Lectuur voor de religieuze vorming der gereformeerden tijdens de zeventiende eeuw, met bijzondere aandacht voor de bijdrage van de Nadere Reformatie aan de gezinsdevotie en - catechisatie', *Pedagogische Verbandelingen, Tijdschrift voor wijsgerige en historische pedagogiek*, ix/2 (1986), 18.

32 *De Wech des Leevens*, 32 e.v.

33 *Ibidem*, 222.

34 *Ibidem*, 279.

35 *Ibidem*, 316.

36 *Ibidem*, 322 e.v.

37 *Ibidem*, 369 e.v.

38 *Ibidem*, 374.

39 *Ibidem*, 401.

40 *Ibidem*, 427 e.v.

Uit het bovengenoemde blijkt, dat vooral in de praktische en wat wij zouden kunnen noemen de voluntatieve aspecten van de vroomheid Thomas à Kempis voor Saldenus een betrouwbare en vruchtbare getuige is geweest. Vooral op twee momenten komt dit naar voren. In de eerste plaats, wanneer Saldenus zijn lezers aanspoort tot intensieve 'Geestelijken arbeydt', die bestaat uit lezen, horen, belijden en bidden. Dit bevordert de gemeenschap met Christus. Want dan krijgt men met Christus een 'gewisse familiariteyt', 'door veel verkeerens met malkanderen'. We moeten 'God onthalen', zoals wij dat ook doen met hen, met wie we graag bevriend zijn. Wij 'setten haer een Stoel met een kussen/ende versinnen alderhande kaessen/om de Selve t' onswaerts te verschuldighen. Soo moet je hier dan oock met uwen Christus te wercke gaen/ghij weet wat spijs hem de smaekelijckste is/een ootmoedigh ende nederigh herte; Weest ghy kleyn voor hem/dan sal hy uwen grooten Vriendt worden'.⁴² Als Saldenus op deze wijze zijn lezers aanspoort, weet hij zich geheel thuis bij Thomas, wanneer hij zegt, dat dat een grote kunst is om 'met Jezus te kunnen omgaan; en Jezus weten te behouden is een grote wijsheid'.⁴³ Dat deze gedachtengang echter rakelings langs de grens van het gereformeerde belijden gaat, wordt vooral uit het tweede duidelijk, wanneer Saldenus spreekt over de 'betrachtinghe der Volmaecktheyt'. Hij weet, dat velen deze nalaten, omdat zij menen, dat het een kettersche perfectisterye, ja een nieuwe Paperye is/soo op de goede Wercken te dringhen/ende de luyden soo aan te setten tot de aldernauwste Oeffeninge van de Godtsaligheydt'. Toch verklaart Saldenus hen tot 'Schyn-Christenen', die menen, dat het 'met het geloove niet overeen en komt/dat men noch veel doen soude moeten'.⁴⁴ Saldenus gaat dan uitvoerig in op een christendom, waarin men aan een minimum aan godsdienstig leven genoeg heeft, waaruit blijkt dat, het slechts tot de buitenkant van het leven beperkt blijft en het hart niet heeft geraakt.

Toch is het vooral uit dit praktisch-voluntatieve karakter van de vroomheid te verklaren, dat in het latere stadium van de Nadere Reformatie, zoals dit met name in de achttiende eeuw naar voren treedt, de relatie met Thomas vrijwel teloor gaat. Het is ons opgevallen, dat bijvoorbeeld in *Het Innige Christendom* van W. Schortinghuis⁴⁵ en in de *Heilige Oeffeninge of Alleen-sprake der Ziele in de*

41 Zo op vele plaatsen in *De Droevighste Staet eens Christens Bestaende in de Doodigheyten en Ongevoeligheyten syns herten omtrent Geestelijcke dinghen*. Wij gebruikten een uitgave, die met zijn *Een Christen Vallende en Opstaende* is samengebonden onder de titel *De Wech des Troostes* (Utrecht 1662).

42 *De Wech des Leevens*, 401.

43 Lib. II, Cap. 8, par. 3.

44 *Ibidem*, 279

45 Wij gebruikten de 2e druk, Groningen 1740.



schole van Jesus van J. Verschuyr,⁴⁶ evenals in zijn *Bevindelijke Godtgeleertheit*⁴⁷ als ook in *Het Heylig Cieraat der Bruylofts-Gasten des Lams* van F.A. Lampe⁴⁸ voorzover wij konden nagaan geen enkele verwijzing naar Thomas à Kempis gevonden wordt, hoewel de thematiek er toch alle aanleiding toe gaf.

Voorzover ik zien kan, zijn hiervoor vooral twee redenen op te geven. De eerste noemden wij al. In het zeventiende-eeuwse Gereformeerde Piëtisme droeg de vroomheid een vrij sterk praktisch karakter, waarin de wilsfactor in het geestelijke leven een belangrijke rol speelde. Dat is de reden, waarom men ook aansluiting vond bij de vóór-reformatorische vroomheid, die bepaald niet tot die van Thomas à Kempis beperkt is gebleven. Wie Voetius, maar ook Saldenus en Simon Omnius leest, wordt getroffen door het brede scala van patristische en middeleeuwse schrijvers. Augustinus staat daarbij bij allen bovenaan, maar naast hem krijgen ook Bernard, Gerson en Tauler een belangrijke plaats, met name als de mystieke kanten van de vroomheid ter sprake komen. Deze mystiek was een gevoelige mystiek, maar ze werd ook gedragen en gevoed door een intense geestelijke arbeid. Beide kanten hebben de mannen van de Nadere Reformatie aangesproken.

Maar in de achttiende eeuw wordt dit anders. Dan krijgt de typisch gereformeerde bevinding een steeds meer overheersende positie. Deze bestaat voornamelijk uit het innerlijk ervaren van de (gereformeerde) heilsleer. Ze droeg een veel meer passief karakter, minder praktisch, meer op het leven in de binnenkamer gericht. Het was de beleving van de bekeringsweg zoals de Gereformeerde heilsorde die voorschreef. Dan komen er accenten naar voren, die minder goed aansluiten bij de vroomheid van vóór de Reformatie.

Er is echter ook nog een tweede reden te noemen. De eerste periode van de Nadere Reformatie kende nog een breedte, die de eigen confessionele grenzen overschreed. Dat verandert in de achttiende eeuw, ook onder de vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie. Zij hebben aan hun eigen traditie genoeg, ook als het om de vroomheid gaat. Daarom vinden wij bij Schortinghuis, Comrie en andere achttiende-eeuwse Gereformeerde Piëtisten wel de namen van Teellinck, Lodenstein, Voetius en Saldenus met ere genoemd en beschouwd als hun voorgangers, maar niet meer diegenen, op wie deze genoemden zich graag beriepen. Zij vallen buiten de Gereformeerde horizon en konden dus niet meer in

46 Uitgegeven door H.S.W.V. (=Helena Sygers Wed. Verschuir), Groningen 1738. Vgl. J. van der Haar, *Schatkamer van de gereformeerde theologie in Nederland (c. 1600-c. 1800)*, *Bibliografisch onderzoek* (Veenendaal 1987) 524.

47 Wij gebruikten de 4e druk, Groningen 1761.

48 Wij raadpleegden de 2e druk, Embden 1722. Wel heeft in 1767 de gereformeerde mysticus G. Tersteegen nog een uitgave van Thomas' Navolging verzorgd. Vgl. H. Faulenbach, 'Die Anfänge des Pietismus bei den Refomierten in Deutschland', in: *Pietismus und Neuzeit* (ed. M. Brecht u.A.), IV, 'Die Anfänge des Pietismus' (Göttingen 1979) 209.



aanmerking komen. De verstrakking en vereniging, die voor een groot deel van de achttiende eeuw kenmerkend is, heeft zich ook laten gelden in de Nadere Reformatie.⁴⁹ Wanneer wij dus met het gegeven een schets hebben willen tekenen van de invloed van de Moderne Devotie in de Nadere Reformatie ±1650–±1750, kan globaal worden vastgesteld, dat in de eerste helft van deze eeuw die invloed duidelijk is aan te wijzen, maar dat zij in de tweede helft ervan vrijwel geheel, althans op een directe wijze, verdwenen is.

⁴⁹ Vgl. C. Graafland, 'Het eigene van het Gereformeerd Piëtisme in de 18e eeuw in onderscheid van de 17e eeuw', *Doc.bl.N.R.*, 11/2 (1987) 44 e.v. S. van der Linde wijst erop, dat de vroege vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie de moderne devoten gebruikten, omdat er binnen de eigen traditie nog geen stichtelijke lectuur bestond, aangezien tot dan toe alle aandacht door de polemie, exegese en prediking werd opgeëist. Het lijkt me minder juist, wanneer Van der Linde meent, dat de voorliefde van Voetius voor de Moderne Devotie niet zo diep ging, omdat dit duidelijk wordt uit het feit, dat Thomas à Kempis tegenwoordig in gereformeerde kring geheel niet meer gelezen wordt. Vgl. S. van der Linde, *Het Gereformeerd Protestantisme* (Nijkerk 1957) 17.



C. GRAAFLAND

The influence of the Modern Devotion in the Further Reformation (about 1650–about 1750)

In research on the Further Reformation, more and more attention is paid to its historical roots. Therefore the following movements deserve consideration: The Calvinistic Reformation, English Puritanism and Medieval Pre-Reformation Devotion. In the 19th century the latter root was stressed very much by A. Ritschl, but was rejected by later research (W.Goeters). In the most recent research, however, Ritschl's thesis came to the fore again, but was combined with the conviction that Puritanism should be regarded as the principal historical background of the Further Reformation. Within the frame-work of this point of departure we shall trace to what extent the influence of the Modern Devotion, as one of the forms of Pre-Reformation devotion, manifested itself in the Further Reformation. Our research concentrates on the significance of Thomas à Kempis's book *De Imitatione Christi* in Calvinistic devotional literature in the period from about 1650–about 1750. We find that, about 1650, a Dutch translation of Thomas's *De Imitatione Christi* existed, which may be considered as a 'Calvinistic' edition of the book. It starts with a recommendation by G. Voetius and an introduction, in which the typical Roman-Catholic terms encountered in the book are interpreted in a Calvinistic manner. If this proves to be impossible, they are omitted, a method which is justified by the thesis that they cannot come from Thomas himself. The very method is applied to the entire fourth part which deals with the Holy Communion. Moreover, a reading-indicator is added to inform us in what order the book should be read. This 'order' closely follows the Calvinistic way of salvation as explained, for instance, in the Heidelberg Catechism. Next, attention is given to Voetius, who, particularly in his *Exercitia Pietatis*, gives much space to and sets great store by Thomas's book. By doing so, being one of the most important representatives of the Further Reformation, he takes up an intermediate position, and subsequently he had to defend himself against the Remonstrants and Socinians and the strongly doctrinarian Calvinists. The former two blamed the latter ones for their sterile, speculative orthodoxy; but the latter ones suspected Voetius and his supporters of un-Calvinistic mysticism. Apart from Voetius, attention must also be given to G. Saldenus. He demonstrates to what extent Thomas influenced what the Further Reformation purported. Some themes are enumerated. But in his case we find the influence of Thomas and the Medieval Devotion limited mainly to the first period of the Further Reformation: In the Calvinistic Pietism of the 18th century nearly all traces of it prove to have been eradicated. The cause of it is twofold: In the first place the nature of devotion undergoes a change when the more active, practical-



oriented devotion of the 17th century changes into a more passive, mystical spirituality in the 18th century. In the second place, the limits of Calvinistic thinking and piety are more restricted to one's own tradition.

C. AUGUSTIJN

The author deals with the question whether Erasmus was influenced by the Modern Devotion and if so, to what extent. After a short survey of the course of the investigation so far – Mestwerdt, Post, Oberman, Mokrosh – he respectively deals with three sets of questions. The first one deals with the question when and how Erasmus came into contact with the Modern Devotion. On this issue the author draws the conclusion that only in his monastic days and to some extent in Paris, Erasmus got acquainted with the Modern Devotion. Secondly the question is dealt with if Erasmus's ideal of a truly christian way of life features the same aspects that are inherent to the Devotees. This question is dealt with by comparing Erasmus's biographies on Jean Vitrier and Thomas More, in which Erasmus lays down his ideal of true piety, and the picture that he draws of the life at Stein in his well-known letter from 1514 to the prior of Stein. The conclusion drawn on this issue is that in both biographies Erasmus outlines his ideal picture of christian spirituality, consciously opposing and even rejecting the monastic ideal, also in its modified form as adhered to by the Modern Devotion. In the third part the author outlines the goal in Erasmus's life and the path leading towards it and he compares it with the path of life and the goal in life of the Modern Devotee. By doing so he comes to the conclusion that Erasmus's ideals – study, self-realization, spiritual freedom – are completely at right angles to those of the Modern Devotion – self-humiliation, submission of one's will, discipline, punishments –. The final result of this investigation therefore is that a positive influence on Erasmus by the Modern Devotion is non-existent.

G. POSTHUMUS MEYJES

The aftereffects of the Modern Devotion in particular on Remonstrants (Arminians)

It is well-known from historiography that, mainly induced by the so-called *Groninger Richting* (Groningen Divines) of the 19th century a series of 'links' have been established connecting the Modern Devotion with the so-called scriptural Humanism and then-through Anastasius, Veluanus, Coornhert, Herberts, Coolhaas, Wiggers – on to the Remonstrants, Arminius and Wtenbogaert. In this