Bernhardo ist der Jesu so lieb

Bernardus van Clairvaux en Luthers kijk op hem[1]

Guerric Aerden ocso

In de linkerzijbeuk van de voormalige cisterciënzer abdijkerk van Altenberg staat een merkwaardig sculptuur opgesteld. Het kunstwerk, van de hand van de Duitse beeldhouwer Werner Franzen († 2014), toont twee beroemde volgelingen van Jezus: Bernardus van Clairvaux (1090-1153) en Maarten Luther (1483-1546), die in eensgezindheid neerknielen aan de voet van het kruis. Jezus maakt daarbij zijn armen van het kruishout los om de twee mannen te kunnen omhelzen. De bronzen *'amplexus'* drukt schitterend uit dat beide hervormers vanuit hun liefde voor Christus, elk in zijn eigen tijd, de Kerk weer op het spoor van het evangelie wilden zetten.

Het is bekend dat Maarten Luther een levenslange, onverholen bewondering voor 'Sanct Bernhart' koesterde. Hij vond hem de beste prediker die de christelijke kerk ooit had voortgebracht, beter nog dan Augustinus. Meer dan vijfhonderd citaten in Luthers werk hebben betrekking op Bernardus van Clairvaux. Maar Luthers voorliefde voor Bernardus betekent nog niet dat de Wittenbergse hervormer op één lijn zat met de middeleeuwse cisterciënzerabt. Er gaapt een onoverbrugbare kloof tussen hun visie op natuur en genade, op de vrije wil en de reddende gratie, op de goedheid of juist de verdorvenheid van de menselijke wil. Welke Bernardus citeert Luther dan eigenlijk? Die vraag valt niet eenduidig te beantwoorden. Het zestiende-eeuwse imago van *Sanctus Bernhardus* verschilt immers nogal van dat van de twaalfde of de eenentwintigste eeuw.

Bernardus en Luther: beiden monnik?

Luthers onafgebroken waardering voor Bernardus houdt verband met de monastieke traditie waarin de cisterciënzerabt gepokt en gemazeld was. Toch waren onderzoekers, zowel vanuit katholieke als vanuit protestantse hoek, lange tijd de mening toegedaan dat het monniksleven als een soort twistappel tussen Bernardus en Luther gold. Van katholieke zijde werd die trend ingezet door de Franse filosoof Etienne Gilson. In zijn baanbrekend werk *La théologie*

Werner Franzen, *Amplexus*, brons, Altenberg. De gekruisigde Christus omarmt Bernardus van Clairvaux (l.) en Maarten Luther (r.) die in broederlijke eensgezindheid onder het kruis knielen.

DE KOVEL

mystique de saint Bernard schrijft hij: "Men moet blind zijn om niet te zien dat de cisterciënzermystiek en het lutheranisme als water en vuur zijn."[2] In het protestantse kamp daarentegen werd het monniksideaal veelal bekeken vanuit het oogpunt van een overwonnen, achterhaald ideaal. Zo prees de lutherse historicus van de Reformatie, Berhard Lohse, Bernardus weliswaar als een hoogtepunt in de spirituele geschiedenis en erkende hij zelfs dat de abt van Clairvaux Luthers theologie benaderde, maar oordeelde hij toch dat Bernardus in tweeslachtigheid was blijven steken. Luther zou door zijn reformatorische theologie komaf hebben gemaakt met het monniksideaal.

De spagaat waarin het onderzoek naar de relatie Luther-Bernardus was terechtgekomen, had alles te maken met het misverstand dat Bernardus geen theoloog zou zijn, maar alleen een mysticus en vroomheidsauteur, alsook met het feit dat de patristisch-monastieke theologie lange tijd een blinde vlek bleef in het onderzoeksterrein. Slechts onder invloed van vorsers als Jean Leclercq osb (1911-1993) kwamen de specifieke kenmerken van de monastieke theologie weer in beeld.

In contrast met de scholastieke theologie, die het moet hebben van rationele syllogismen om de geloofswaarheden te verduidelijken, vertrekt de monastieke theologie vanuit de *lectio divina*. De gelovige en biddende lezing van de heilige Schrift, begrepen als woord van God, wordt er in een existentiële beweging met het eigen leven en gedrag geconfronteerd, wat primair uitmondt in zowel zelfkennis *(cognitio sui)* als persoonlijke ervaring *(experientia)* van het Godsgeheim *(cognitio Dei)*. Zowel Bernardus als Luther hebben zich aan deze patristische manier van theologiseren gelaafd en er hun denken mee verrijkt. Voor beiden was de scholastiek volstrekt onverteerbaar. Bernardus, die de scholastiek in de twaalfde eeuw zag opdoemen, onderkende het gevaar en de hoogmoed van een puur rationele benadering van de geloofsmysteriën. Luther van zijn kant kon het gezag dat Aristoteles in de scholastiek genoot niet pruimen, omdat hem een existentiële theologie voor ogen stond die volledig stoelde op

de Bijbel en niet op de filosofie. In 1534 herinnerde Luther zich nog een preek van de bisschop van Mainz, Johannes Bonemilch, voor de jonge augustijnen. De bisschop drukte zijn toehoorders op het hart dat zij zonder Aristoteles geen theoloog konden worden. Luther zette er deze kritische kanttekening bij:

> Wij, jongelingen, herinnerden ons echter Hilarius, Hiëronymus, Augustinus en Bernardus die Aristoteles ofwel niet hadden gelezen ofwel nergens in hun geschriften hadden gebruikt. Wij werden gedwongen te geloven dat zij geen theologen waren geweest, zelfs geen theologen van een andere soort.[3]

Luther was ongeveer vijftien jaar augustijn, eerst in Erfurt en vanaf 1511 in Wittenberg. Strikt genomen was Luther geen monnik: de augustijner eremijten noemden zich *mendicanti*, bedelbroeders zoals de franciscanen en dominicanen. Ze legden niet de geloften van stabiliteit en monastieke levenswandel af. Ze deden geen handenarbeid en huldigden niet de eenzaamheid van de woestijn. De augustijnen van de late middeleeuwen gedijden in een stedelijke context en waren actief in de zielzorg en het (academisch) onderwijs. Toch heeft Luther vanaf zijn intrede op 17 juli 1505 diepgaand kennis gemaakt met een stevig programma monastieke spiritualiteit en vormentaal. Alle religieuze orden hadden trouwens in de late middeleeuwen monastieke geplogenheden geïntegreerd: het koorgebed zevenmaal daags en eenmaal 's nachts, het kloosterslot, de monastieke Schriftlezing of *lectio divina*, het habijt met kap, de rust en regelmaat van een geordend gemeenschapsleven, etcetera. Het klooster van Erfurt waarvoor de jonge Maarten, toen al *magister artium*, koos, behoorde bovendien tot de observante tak van de augustijnen, die de regels compromisloos toepaste. Luthers novicemeester en biechtvader, Johann von Staupitz, die zijn laatste jaren als abt van de benedictijnenabdij Sankt-Peter in Salzburg zou doorbrengen, profileerde zich bovendien als een eminente bemiddelaar van monastieke traditielijnen.

Voor de enigszins getormenteerde ziel van de jonge Luther – naar verluidt trad hij in om een belofte waar te maken die hij in een angstbui, tijdens een onweer, had uitgesproken – bracht het geordende kloosterritme in eerste instantie rust en geborgenheid. Maar na verloop van tijd keerde de onrust terug en begon hij te twijfelen aan de zin van zijn (monastieke) inspanningen. Na 1520 ging Luther het monnikendom niet langer als relevant beschouwen. Zijn geradicaliseerde 'augustinianisme', waarin alles alleen afhangt van Gods vrije genade, stond haaks op de monastieke toeleg en ascese.

Ons diepste verlangen is voor de genade ontworpen

Het monnikendom had in de eerste eeuwen van de Kerk zijn theologische legitimatie niet van de bisschop van Hippo ontvangen, maar van kerk- en woestijnvaders uit het Oosten. Athanasius van Alexandrië (ca. 295-373), de onverschrokken verdediger van de orthodoxie, de prominente kenner van Origenes en de biograaf van de vader der monniken Antonius de Grote, was het

referentiepunt voor die woestijnbeweging waaruit het monachisme ontstond. Al bij de vrede van Constantijn (313) kreeg het christendom de wind in de zeilen. Vele mannen en vrouwen trokken naar de woestijnen van Egypte, Palestina en Syrië om er het 'witte martelaarschap'[4] van ascese en voortdurend gebed te beleven. Door intens uit te zien naar de wederkomst van Christus konden zij het celibaat onderhouden en haakten zij naar de Godschouwing in een contemplatieve levenshouding.

Dat stilaan georganiseerde monnikendom vond in de *Vita Antonii* (ca. 356) van bisschop Athanasius zijn eerste volwaardig theologische expressie. In tegenstelling tot Augustinus die, als voorafschaduwing van Luther, leerde 'dat de mens tot niets in staat is zonder de genade', stelde Athanasius dat de mens juist naar zijn oorspronkelijke natuur, die 'mooi en recht' is, moet terugkeren. In zijn *Leven van Antonius* schrijft hij het als volgt:

> Deugd staat niet ver van ons af en ontstaat niet buiten ons, maar is iets in onszelf, iets wat haalbaar is als we maar willen. De deugd heeft dus alleen onze wil nodig, want ze zit in ons en komt uit ons tot stand. Wanneer de ziel haar begripsvermogen in de natuurlijke toestand houdt, dan komt de deugd tot stand. En de natuurlijke toestand is er wanneer ze blijft zoals ze gemaakt is: heel mooi en recht. Dit recht zijn van de ziel, dat is het geval wanneer ze haar begripsvermogen in de natuurlijke toestand heeft, zoals ze geschapen is. En omgekeerd, wanneer ze afdwaalt en zich afkeert van haar natuurlijke toestand, dan spreken we van het bederf van de ziel. De zaak is dus helemaal niet ingewikkeld: als we zo blijven als we gemaakt zijn, leven we in de deugd, maar als we verkeerde gedachten hebben, worden we beoordeeld als slechte mensen. Als we die deugd nu ergens van buitenaf moesten halen, dan zag het er werkelijk lastig uit. Maar nu zit die in onszelf! Laten we dus goed oppassen voor onreine gedachten en onze ziel bewaren voor de Heer, als was ze ons als onderpand gegeven. Dan herkent Hij zijn werk, de ziel, nog precies zoals Hij haar heeft gemaakt.[5]

In deze passage beweert Athanasius *niet* dat het louter van de wil afhangt of de mens gered wordt. Want alles is genade, incluis 's mensen inspanning en instemming met het goede. Maar die genade werkt wel *in* de natuur van het schepsel dat geschapen is naar Gods beeld en gelijkenis. Ons diepste verlangen is met andere woorden voor de genade ontworpen. De deugd is natuurlijk, de ondeugd is dat niet.

Als woordvoerder van de Griekse patristiek uitte Athanasius een fundamenteel vertrouwen in de scheppingsorde van God. De goed scheppende God stelt de mens in staat tot het goede. Johannes Damascenus (ca. 675-749), de laatste Griekse kerkvader, zal zeggen dat 'de bekering bestaat in het terugkeren naar de natuur, in het zich afkeren van wat haar vreemd is en het zich wenden tot wat haar eigen is'. We horen hiervan een echo in het *redire ad cor* van Bernardus. Voor de abt van Clairvaux betekende bekering immers op de eerste plaats:

Hieronymus Wierix, *Allegorie op de verlossing van de mensheid*, gravure, ca. 1565, Antwerpen. Christus vertrapt de duivel en verlost Adam en Eva van hun ketenen. Boven hen de heilige Geest en het tetragram als symbool van God de Vader. De prentmaker behoorde tot een familie die luthersgezind was.

inkeren in het hart waar God woont en waar Hij ontmoet kan worden. Het is voor de mens niet onmogelijk om goed te doen uit zichzelf.

De mannen en vrouwen die naar de woestijn trokken om er God en zichzelf op het spoor te komen, zochten – enkele ascetische excessen niet te na gesproken – enkel naar hun oorspronkelijke harmonie en waardigheid. Hun inspanningen stonden in het teken van het herstel van het paradijs, de plek waar Adam wandelde met God. De 'redding' *(soteria)* die zij zochten werd van Gods genade verwacht, maar kon niet gerealiseerd worden zonder de instemming van hun vrije wil. En die vrije wil omvatte het gestage werk van zuivering van het hart opdat dit zijn eerste schoonheid, zijn gezondheid en zijn heil zou hervinden. Aldus werd het beeld van God 'gerestaureerd' en werd het hart als vanzelf een plek van Godsontmoeting.

De wil en de genade: acrobatie op het slappe touw

De samenwerking van mens en God ontslaat ons echter niet van de vraag welke de bijdrage is van de menselijke wil en welke die van de genade. Een uitspraak van Bernardus, die Luther uit het hart gegrepen was, luidt:

> De wil van de mens is niet bij machte uit eigen kracht op te staan. De mens heeft derhalve nood aan Christus, Gods kracht en Gods wijsheid'.
> (*Grat* VII,25-26)

Die woorden komen uit het beroemde traktaat *De gratia et libero arbitrio* ('Over de genade en de vrije wil'), dat van alle werken van Bernardus onder scholastici in de middeleeuwen het meest gelezen werd en de grootste invloed had. We weten zeker dat ook Luther het kende, maar of hij het traktaat in zijn geheel gelezen heeft blijft onduidelijk. De door hem gebruikte citaten uit *De gratia* kunnen immers ook via andere bronnen en compilaties tot hem zijn gekomen. In ieder geval zegt hij niets over Bernardus' bepaling van de vrije wil *(liberum arbitrium)* in dat traktaat, waarin zich voor de cisterciënzerabt de onverwoestbare adel en waardigheid van de mens toont. Tekenend is wel dat de Wittenbergse magister in 1525, als reactie op de leerstellingen van de Rotterdamse humanist Erasmus, een werkje schrijft, getiteld *De servo arbitrio* ('Over de geknechte wil').

Luther zegt ook niets over de drie vrijheden van de mens, die de abt van Clairvaux in zijn *De gratia* onderscheidt, iets wat Petrus Lombardus wel doet in zijn *Sententiën* die Luther nochtans voor zijn colleges gebruikte. Naast de onvervreemdbare vrijheid om al dan niet iets te willen *(liberum arbitrium)*, wat een onafhankelijkheid van uitwendige dwang inhoudt *(libertas a necessitate)*, onderkent Bernardus nog twee andere vrijheden die echter door de zondeval zo goed als verloren zijn gegaan: het vrij zijn van zonde *(libertas a peccate)* en het vrij zijn van lijden *(libertas a miseria)*. De vrijheid ten aanzien van de zonde zal de mens maar geleidelijk onder invloed van de genade verwerven, door zich toe te leggen op de deugdbeoefening. De vrijheid ten

aanzien van het lijden is evenwel niet voor dit ondermaanse weggelegd: ze hoort bij de eeuwige glorie in het Vaderland.

In verband met de vrijheid van de wil herhaalt Bernardus in *De gratia* het grote adagium van de menselijke waardigheid (dat overigens in heel zijn oeuvre resoneert):

> Als een edel schepsel voor God *(nobilis Deo creatura)* zijn wij geschapen om te genieten van *een vrije wil en een willige vrijheid*. Vanwege die aangeboren vrijheid wordt de wil door geen enkele macht en door geen enkele noodzaak gedwongen om met zichzelf in tegenspraak te zijn of om buiten zichzelf met iets in te stemmen. Daaruit volgt terecht dat het *de wil is die het schepsel rechtvaardigt of juist niet, die hem waardig en capabel maakt voor de zaligheid of juist voor de ellende,* naargelang zijn instemming met gerechtigheid of ongerechtigheid. (*Grat* III,6-7)

François Vincent Latil, *Bernardus van Clairvaux* (naar Philippe de Champaigne), olie op canvas, 17de eeuw, Saint-Etienne-du-Mont.

De reddende genade komt alleen van Christus die zelf vrij was van zonde en vrijwillig het lijden op zich nam. Maar het bovenstaande citaat maakt wel duidelijk dat voor Bernardus de reddende genade, conform Athanasius, Johannes Damascenus en de hele Griekse patristiek, *in* en niet buiten of boven de natuur werkzaam is.

Nogmaals, we weten niet of Luther het hele traktaat *De gratia* van Bernardus gelezen heeft. Wel heeft hij er een ander belangrijk citaat uit ontleend, eerder een inhoudelijke contractie van enkele hoofdstukken ervan. Luther laat de abt van Clairvaux op een bepaald moment het volgende zeggen:

> We kunnen wel willen, maar niet goed willen. Immers, willen is heelmaken, en dat komt God alleen toe; slecht willen is tekortkomen, en dat is onze verantwoordelijkheid.[6]

Bernardus maakte een onderscheid tussen scheppende genade en reddende genade. Dit onderscheid was afkomstig van Augustinus maar werd door Bernardus' gebruik ervan populair in de twaalfde eeuw. Hebben we ons bestaan als vrije subjecten te danken aan de scheppende genade *(gratia creans)*, dan komt onze voltooiing van de reddende genade *(gratia salvans)*. Wat er voor Luther alleen toe doet is die reddende genade, want de vrije wil van het schepsel is zonder haar slechts een lege term. Hij meent te weten dat alleen de gerechtvaardigde zondaar het goede kan doen, terwijl de niet gerechtvaardigde zondaar alleen het slechte bewerkt.

Anders gezegd, Luther zag in Bernardus een advocaat van de beknotting van de wil en een bondgenoot in zijn strijd tegen de 'labyrinten van de scholastiek'. "Hier keldert Sint Bernardus de leer van Aristoteles", schrijft hij.[7] In de scholastiek was het gemeengoed om de schepping van de natuur (met daarin de vrije wil) te definiëren, onafhankelijk van de discussie omtrent zonde en genade. Maar voor Luther was de reële situatie van de mens er een van gevangenschap (opgesloten zijn door de zonde): zonder de reddende genade is de mens beslist onbekwaam iets goeds te doen. Hoewel Luther meent Bernardus voor zijn kar te kunnen spannen, is de visie van de abt van Clairvaux nochtans een uitgekiende evenwichtsoefening die de genade en de vrije wil heel precies in balans houdt: de soevereine werking van de reddende genade doet niets af van de waardigheid van de vrije wil als gave van de Schepper.

> Hierin bestaat de uitzonderlijke waardigheid waarmee het redelijke schepsel door zijn Schepper is uitgerust: dat zoals Hijzelf zijn eigen meester is en goed is door Zijn eigen wil en niet onder dwang, ook het schepsel enigermate zijn eigen meester is. De mens *kan enkel door de eigen wil*, ofwel slecht worden en met recht worden veroordeeld, ofwel goed blijven en naar verdienste gered. *Niet dat zijn eigen wil toereikend zou zijn tot zijn redding*, nee, maar zonder haar kan je nu eenmaal het heil ook niet verwerven. Immers, niemand wordt gered tegen zijn wil. (*Grat* XI,36)

De vrije wil van de mens weerspiegelt dus Gods vrije wil. Het belang hiervan wordt duidelijk in Bernardus' theocentrische antropologie. Daarin legt de *doctor mellifluus* uit dat de menselijke wil – zetel van verlangen, affect en liefde – naar vergoddelijking *(deificatio)* stuwt door onder leiding van de genade steeds gelijkvormiger te worden met Gods wil:

> Zoals God *wilde* dat alles zou bestaan omwille van Hemzelf, zo moeten ook wij dat *willen*. Noch wijzelf noch iets anders moeten bestaan of hebben bestaan, tenzij omwille van Hemzelf; enkel en alleen vanwege *zijn wil*, niet vanwege ons genoegen. Het plezier zal zijn dat *zijn wil* in ons en aangaande ons vervuld wordt. Heilige, reine liefde! Heerlijk zoete, zuivere en geklaarde *intentie van de wil!* Ja, klaarder en zuiverder naarmate er niets eigens meer in achterblijft, en zoeter en heerlijker naarmate alles wat zij waarneemt goddelijk is. Zo'n affect krijgen, dat is vergoddelijking. (*God liefhebben*, 28)

Volgens Luther daarentegen is de wil zwaar in diskrediet gebracht en moet alles noodzakelijk alleen afhangen van de reddende genade – *sola gratia* – die ons zonder enige bemiddeling toekomt. Deze visie sluit eerder bij Augustinus aan dan bij Bernardus en de cisterciënzers. Die laatsten worden immers niet ten onrechte als de laatste representanten van het tijdperk der (Griekse) kerkvaders beschouwd.[8]

Augustinus' doos van Pandora

Een kernpunt in Augustinus' denken is de idee van de 'oorsprongszonde'. Dit theologische begrip was in de vierde eeuw een innovatie: iedere mens zou vanaf zijn geboorte 'besmet' zijn met zondigheid, wat op zijn beurt de menselijke sterfelijkheid en de verstoring van de seksualiteit verklaart. Augustinus, en later ook Luther, vond hiervoor steun in Paulus' teksten over de ongehoorzaamheid van de eerste Adam. "De zonde heeft gewoekerd van Adam tot Mozes" (Rom. 5,14), schrijft de leraar der heidenen.

In de hoofdstukken 5 en 6 van de Romeinenbrief speelt Paulus met enkele antithesen om de redding, die Christus bewerkt voor zowel joden als heidenen, in de verf te zetten. Tegenover de 'ongehoorzame Adam' staat de 'lijdzame Christus'; tegenover 'één fout' staat 'één goede daad'; tegenover een accumulatie van zonde, een accumulatie van genade. Paulus volgt hier een rabbijnse denkwijze, waarbij Adam en Christus als collectieve persoonlijkheden gelden. Of je daar geïsoleerde oneliners mag uit distilleren om de algehele verdorvenheid van Gods schepsel mee te bewijzen, is een andere zaak. We kunnen ons de vraag stellen in hoeverre Augustinus' eigen worsteling met de seksualiteit debet is aan zijn zondeleer.

Bij de vroege (Griekse) Kerkvaders is de erfzonde onbekend. Wel legden zij een link tussen het verhaal van de zondeval in Genesis en de schending van het oorspronkelijke *imago Dei*, het beeld en de gelijkenis Gods waarnaar de

Rudolf Siemering, *Het goede overwint het kwade*, basreliëf in de sokkel van het Lutherstandbeeld in Eisleben, 1882.

mens geschapen is. Maar het element van een geërfde schuld, die (via de geslachtsdaad) aan het nageslacht wordt doorgegeven, ontbreekt bij hen.

De theologische standpunten die Augustinus innam, blijken ook niet altijd onproblematisch te zijn. Wat blijft er van de vrijheid van de mens overeind als God toch alles doet en (voor-)beschikt? Is een pasgeboren kindje dat nog niet gedoopt is, dan werkelijk verdoemd? De vrije wil heeft volgens de bisschop van Hippo een afwijking naar het kwade. De zonde is een macht die de mens gevangen houdt. De zondaars hebben geen recht op rechtvaardiging en eeuwig leven, tenzij krachtens de royale belofte van Gods genade die ze slechts in geloof ontvangen.

Sinds Augustinus dient de discussie rond Gods genade en de eigen inbreng en toeleg van de mens zich als een geopende doos van Pandora aan. Pelagius (ca. 354-430), een alom gerespecteerde monnik en geleerde, had het met Augustinus al aan de stok. Ook de heilige Johannes Cassianus (ca. 365-435) kon zich niet echt vinden in Augustinus' genadeleer. Voor de meest tegengestelde ideeën beriepen latere denkers zich op Augustinus. In de Reformatie verzetten Luther en Calvijn zich tegen het pelagianisme dat volgens hen hoogtij vierde in de Kerk. Luther meende dat er teveel nadruk werd gelegd op de zelfredzaamheid van de mens en hekelde daarom de deugdbeoefening, de vele ascetische inspanningen en vooral de aflatenhandel. Alleen het geloof en de genade Gods beschouwde hij als onontbeerlijk voor de rechtvaardiging. Na hem zouden ook de Leuvense hoogleraar Michael Baius (1513-1589) en bisschop Cornelius Jansenius (1585-1638) van rooms-katholieke zijde het onvermogen van de mens en de noodzaak van de genade benadrukken. De Spaanse jezuïet Luis de Molina (1536-1600) nam een tegenovergesteld standpunt in en schatte dan weer het belang van de eigen werkzaamheid van de mens veel te hoog in. In de Kerk van het Westen laaiden discussies en twisten op, althans zolang de natuur als een vijand van de genade werd gezien.

'Sanctus Bernhardus' in de vijftiende eeuw: een mozaïek

Werpen we nu nog een blik op dat tijdvak waarin Bernardus, niet alleen voor Luther maar ook voor vele anderen, een bron van inspiratie bleek te zijn. Tot welke Bernardus had Luther toegang? Was die cisterciënzerabt 'de laatste der Vaders die zeker voor de eersten niet moest onderdoen', zoals de Franse humanisten van de zestiende eeuw over hem schreven?[9] Wat zag Luther in Bernardus en welk *imago* kreeg zijn voorkeur?

Een eerste vaststelling is dat de traditieoverdracht van het gedachtegoed van Bernardus een uiterst ingewikkelde zaak is. In de late middeleeuwen leek de ideeënwereld van Bernardus op een kluwen waar nauwelijks grip op te krijgen viel. Dat erfgoed bestond uit authentieke en apocriefe Bernardusteksten (er circuleerden wel tweehonderd pseudo-bernardijnse geschriften), franciscaanse mystiek (vooral via Bonaventura) en laatmiddeleeuwse kribbe- en kruisspiritualiteit. Er waren bloemlezingen, *florilegia* en anthologieën, meestal zonder enige bronvermelding; oorspronkelijke uitspraken van Bernardus *(dicta Bernardi)* of aan hem toegeschreven citatenverzamelingen; levensverhalen of legenden over hem die als *exempla* golden. In deze smeltkroes was het vaak zeer moeilijk om het kaf van het koren te scheiden. Bovendien werden teksten meestal uit het hoofd geleerd en zo doorgegeven, waardoor een behoorlijke foutmarge ontstond. Citaten waren eigenlijk 'vrije aanhalingen' die qua lengte en inhoud onderling erg verschilden. Kortom, we moeten ons heus niet voorstellen dat Luther een kritische uitgave van de *Opera sancti Bernardi* op zijn boekenplank had staan, ofschoon de magister van Wittenberg wel begiftigd was met dat paardengeheugen dat tot de prerogatieven behoorde van de 'vroede vaderen'. Bovendien moet worden vastgesteld dat elk citaat dat de

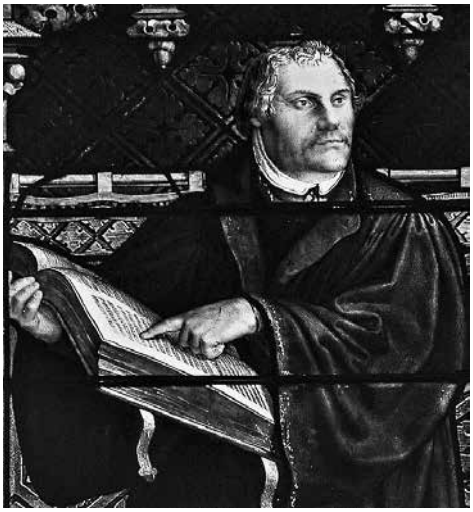
reformator gebruikte, *'ins Flammenbad'* van zijn *'persönlichen Geistigkeit'* nieuwe betekenissen kreeg.

Feit is wel dat Bernardus' reputatie in de vijftiende en zestiende eeuw immens groot was. De cisterciënzer mysticus werd bewonderd door theologen van diverse pluimage, onder wie Jean Gerson, Pierre d'Ailly en Johannes Hus, maar eveneens door een breed lezerspubliek. Zijn populariteit werd in niet geringe mate bevorderd door de kartuizers en de franciscanen. De roep om een grondige kerkhervorming vond zelfs een ankerpunt in de twaalfde-eeuwse 'reformator' Bernardus. De kwaliteiten waarvoor Bernardus reeds in zijn tijd geroemd werd, waren door de eeuwen heen nog aangedikt door hagiografische beeldvorming. Vooral de *Legenda aurea* van Jacob de Voragine (ca. 1290) fungeerden als een doorgeefluik van vele passages uit de *Vita prima Bernardi*. Kritische kanttekeningen van Bernardus' tijdgenoten waren gaandeweg vervaagd, terwijl zijn imago van wonderdoener scherper werd. Min of meer marginale aspecten van zijn leer en geschriften kwamen in de herfsttij der middeleeuwen op de voorgrond te staan, zoals zijn voorliefde voor Maria en voor Christus' kruiswonden. Bernardus maakte zelfs postuum furore als *doctor marianus* bij uitstek en als gangmaker van een *theologia crucis*. Als *doctor ecclesiae* kwam hij dan weer op één lijn te staan met Augustinus, Hiëronymus, Ambrosius van Milaan en Gregorius de Grote. Bernardus groeide inderdaad uit als 'de laatste der Vaders die zelfs voor de eersten niet moest onderdoen'.

Bernardusteksten die Luther kende en citeerde

Traditioneel wordt het oeuvre van de abt van Clairvaux in drie genres opgedeeld: de traktaten, de preken en de brieven. Een supplementair (vierde) genre zijn de anekdotes uit Bernardus' leven, die via *vitae* en legenden waren overgeleverd. Hoewel van al deze genres sporen terug te vinden zijn in Luthers werk, torenen de *preken* daar toch bovenuit. Die preken waren voor Luther duidelijk de meest favoriete Bernardusteksten. Onderzoekers hebben zelfs geconstateerd dat van alle niet-bijbelse bronnen, waaruit Luther als predikant en theoloog putte, de preken van Bernardus de voornaamste ader vormen. Hieronder vallen Bernardus' Hoogliedpreken, zijn liturgische preken (vooral die van de advent- en kerstcyclus), zijn preekbundel *Super Missus est* over de Maagd Maria (die Luther later zal afwijzen omdat Maria er teveel op de voorgrond treedt, maar waaruit hij toch bleef citeren) en de preken op psalm 90 (91) *Qui habitat*. Daarnaast citeerde Luther ook uit pseudo-Bernarduspreken die evenwel voor hem van ondergeschikt belang waren.

Van de *traktaten* van de abt van Clairvaux prijkt de laatst geconcipieerde, *De consideratione*, duidelijk in de top van Luthers lijstje. Het leidt geen twijfel dat de jonge broeder Maarten er al kennis van had genomen: hij citeerde eruit in zijn *Commentaar op Romeinen* (1515). Luther vond dat iedere paus dat geschrift van Bernardus van buiten moest kennen. Dan is het toch verwonderlijk dat hij de passages waarin Bernardus de paus de levieten leest, nooit citeerde. Wel bekritiseerde hij het spirituele gezag van Rome, dat de vrije



Maarten Luther, glasraam Stadtkirche Ravensburg.

Bernardus van Clairvaux, glasraam St. Louis Church New York.

predicatie van Gods woord aan banden legde. Bernardus' definitie van het 'verharde hart' en zijn aanmaning om de schapen te wijden *(evangelizare pacere est)* werden door Luther gretig overgenomen. Ook in zijn laatste appel aan het adres van Rome bediende Luther zich van het gezag van *De consideratione* om het recht te claimen ook de paus broederlijk te vermanen.

Andere traktaten van Bernardus waren Luther in mindere mate bekend of zelfs geheel onbekend. Uit de beroemde *Apologie* tegen Cluny citeerde hij nooit. Het traktaat *De gratia et libero arbitrio* kwam hierboven reeds ter sprake: Luther was vertrouwd met fragmenten eruit maar blijkbaar niet met het geheel. Het valt op dat dit traktaat wel een rol vervulde in Calvijns *Christianae Religionis*. Luther kende ook Bernardus' *De praecepto et dispensatione*, dat een commentaar op de Regel van Benedictus is. Dat geschrift verschafte hem argumenten om de gehoorzaamheid aan menselijke regels te limiteren. Rechtstreekse citaten uit Bernardus' jeugdwerk *De gradibus humilitatis* ('Over de gradaties van deemoed') zijn in Luthers oeuvre niet te vinden. Toch wist Luther hoe Bernardus het begrip nederigheid definieerde; hij nam die begripsbepaling zelfs over, maar kon daartoe evengoed uit de preken geput hebben.

Uit het *briefcorpus* van de abt van Clairvaux citeerde Luther wel enkele sententies, maar de volledige brievenverzameling bleef voor hem toch eerder onontgonnen terrein. Alleen met *Brief* 77, die de traditie is ingegaan als *Tractatus de baptismo*, schijnt Luther reeds tijdens zijn kloosteropleiding kennis te hebben gemaakt.

Van de *exempels en anekdotes* uit de levensbeschrijvingen van Bernardus trok vooral de gezegende dood van de heilige Luthers aandacht. Zelfs in die mate dat het zijn beeld op Bernardus is gaan bepalen. Bernardus zou in het aanschijn van de dood, met de jammerklacht *perdite vixi* ('ik heb vergeefs

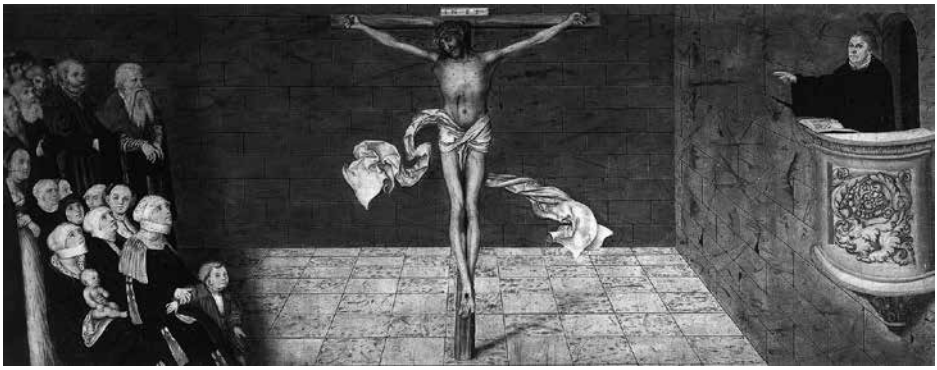
geleefd') op de lippen, zijn monastieke geloften verzaakt hebben vooraleer naar Christus terug te keren. Luther beschouwde dit als hét voorbeeld van een waarachtig christelijk sterven waarin men alle vertrouwen in aardse zaken opgeeft. De vrijheid die Bernardus zich permitteerde ten aanzien van zijn monastieke geloften, bleek volgens Luther ook uit diens vele afwezigheden uit het klooster in dienst van de Kerk. Zo noemde Luther hem een 'monnik onder geloften, zonder geloften', en dat was ook de enige Bernardus die Luther beviel: een icoon van het ware christelijke geloof dat elke verdienste in de kiem smoort.

Waarin Bernardus Luther het meest geïnspireerd heeft

Laten we afsluiten met drie aspecten van de figuur Bernardus van Clairvaux, die de grootste invloed uitoefenden op Luther en zijn Reformatie in het algemeen.

Ten eerste is dat de Bernardus in zijn rol van prediker en retor. Luthers vroege vertrouwdheid (al vanaf zijn kloosterjeugd) met de preken van de abt van Clairvaux, vindt zijn grond in de bijbelse theologie die hij daarin aantrof. Luther bewonderde niet alleen de manier waarop Bernardus de Schrift uitlegde, maar ook diens vaardigheid om de harten van zijn toehoorders te openen voor de ervaring van Gods goedheid. Zowel voor Luther als voor Bernardus moest theologie 'gepreekte theologie' zijn, toegespitst op de persoonlijke redding van de mens. Alle verdere speculatie was volgens hen nutteloos, zozeer zelfs dat ze bijzonder kritisch stonden tegenover zowel de scholastiek als de filosofie binnen het theologische veld. Beiden 'preekten' een theologie die voedsel betekende voor de geloofservaring van de levende God die zich openbaart in zijn woord. Bij de uitleg van het psalmvers "Proeft en geniet hoe zoet de Heer is" (Ps. 34,9) hield Luther zijn studenten voor: "Als iemand de geest van Bernardus zou bezitten, dan zou hij dit vers wel begrijpen."[10]

Het tweede aspect dat Luther aansprak in de figuur van Bernardus (en dat eigenlijk voortvloeit uit de *theologia experimentalis*), is de innige Jezusliefde. In welke andere school van christelijke spiritualiteit had Luther méér Christusliefde kunnen vinden dan bij Bernardus en de school van Cîteaux? Daarom kon hij schrijven: *"Bernhardo ist der Jesu so lieb!"* Luther had veel aandacht voor de menswording en het lijden van Christus als kernmomenten van Gods heilswerk. Dit maakte hem gevoelig voor de lijdensvroomheid van de late middeleeuwen, die sterk gevoed werd door een auteur als Bernardus van Clairvaux. Bovendien moest de Schrift, met Christus als centrum, volgens de Wittenbergse magister een ervaring genereren waarin het hart van de mens geraakt wordt. Theo Bell merkt op dat Bernardus in dat opzicht voor Luther meer een *Lebemeister* dan een *Lesemeister* was. Zowel Bernardus als Luther waren de mening toegedaan dat de Schrift niet begrepen wordt, als de lezer zich niet eerst de *affectus* van de gewijde schrijver eigen maakt. Deze *theologia affectiva* komt het sterkst tot uiting bij de innige beschouwing van de wonden van Christus, waarin de ziel kan uitrusten als een vermoeide vogel in de holte



Lucas Cranach de Oude, *Luther preekt* (detail van altaarstuk), olie op hout, 1547, stadskerk Wittenberg. Luther houdt bij zijn preek vanaf de kansel zijn hand op de Bijbel, terwijl tussen hem en zijn gehoor de gekruisigde Christus alle aandacht trekt.

van de rots. Luther vond hiervoor inspiratie in Bernardus' Hoogliedpreken 43 en 61, waarin commentaar voorkomt bij de verzen "Mijn beminde is als een bundeltje mirre dat op mijn boezem rust" (Hoogl. 1,12) en "Kom, mijn vriendin, mijn bruid, kom schuilen, mijn duifje, in de spleten van de rots, in de holten van de muur" (Hoogl. 2,13-14).

Een derde aspect waardoor Bernardus inspiratie bood voor Luther, is diens rol als voorloper van de Hervorming. Hoewel Luther de abt van Clairvaux nergens 'hervormer' noemde, heeft hij hem wel als zodanig beschouwd en gingen lutheranen in de zestiende eeuw Bernardus afschilderen als voorloper van Luther en zijn Reformatie. In Luthers visie op de kerkgeschiedenis leefde Bernardus in een tijd van spiritueel verval. Dat blijkt uit zijn *Supputatio Annorum* (1541). Daarin verdeelde hij de geschiedenis van de 'Kerk vanaf Abel' in zes millennia. De naam van Bernardus valt bij de aanvang van het laatste millennium, een tijdvak waarin de antichrist verschijnt en dat eindigt met de wederkomst van Christus aan het einde der tijden.[11]

Volgens de meester van Wittenberg leefde Bernardus reeds in een gevaarlijke tijd maar had de duisternis de Kerk nog niet helemaal overdekt. Dat zou pas een eeuw later gebeuren, wanneer Rome het toppunt van zijn macht zou hebben bereikt en niet langer Christus, maar Aristoteles ging heersen. Bernardus was, nog altijd volgens Luther, in die donkere tijd een van de weinigen die de vlam van het geloof brandende hield. Hij verkondigde het evangelie, ofschoon het pauselijk gezag de publieke prediking onderdrukte. Dat beperkte het effect van Bernardus' optreden, maar dankzij hem heeft God zijn Kerk op wondere wijze bewaard.

Deze lutheraanse kerkgeschiedenis bestempelde Bernardus als een aankondiger van de komst van het einde, terwijl de Reformatie van Luther het begin van het einde markeerde. De Wittenbergse hervormer was ervan overtuigd dat hij dit einde, waarnaar hij vurig verlangde, nog tijdens zijn leven zou meemaken. Hij zag zichzelf als een Jeremia die Gods strafgericht en toorn moest

aankondigen bij het volk van zijn tijd, maar tezelfdertijd dat volk diende te troosten met de boodschap dat die toorn niet eeuwig zou duren. In zijn visie deelde hij dit *schweer Predigtamt* met Bernardus. Hij zei: "Bernardus deed iets, en nu doe ik, Jeremia, iets. En dat zo het einde mag komen en wel onmiddellijk, laat ons bidden: kom, Christus, kom!"[12]

Guerric Aerden ocso is monnik en novicemeester van de abdij van Westmalle. Hij vertaalt en duidt geschriften van cisterciënzermystici uit de middeleeuwen voor uitgeverij Damon in de reeks Middeleeuwse Monastieke Teksten en is kernredactielid van *De Kovel*.

1 Deze bijdrage is schatplicht verschuldigd aan het boek van Theo Bell, *Bernardus dixit. Bernardus van Clairvaux in Martin Luthers werken* (Delft 1989), en aan het artikel "Luthers Reception of Bernard of Clairvaux" in *Concordia Theological Quarterly* 59 (1995) 245-277.

2 Etienne Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard,* Parijs, 1980[4], blz. 59.

3 Martin Luther, *Werke, Weimarer Ausgabe* (afkorting *WA*) 60, 124, 38.

4 Om een onderscheid te maken tussen de eerste christenen die hun getuigenis bezegelden met de dood (onder de vervolgingen door de keizers Caracalla, Decius en Diocletianus) en zij die zich na de vrede van keizer Constantijn uit de wereld terugtrokken, spraken de woestijnvaders van het rode en het witte martelaarschap.

5 Athanasius van Alexandrië, *Antonius. Onsterfelijke icoon van de monnik,* vertaald door V. Hunink, Damon, 2013, blz. 58-59.

6 *WA* 9, 137, 19.

7 *WA* 9, 137, 23: 'Hye wirfft darnydder Bernhardus dye lere Arestotelis, da er sagt, ein mensch sey eyn herr aller seiner werck, anfanges, mittels und endes. Wye kan und magk aber das bestehen, dyweyl der will, den Arestoteles die groste macht gibt, nicht gutes tzuwollen vormagk?'

8 J. Leclercq, *La spiritualité du Moyen Age*, Parijs, 1961, blz. 237.

9 *'Ultimus inter patres, sed primis certe non impar.'* Mabillon schreef de oorsprong van deze titel toe aan de Franse filoloog en humanist Nicolas le Fèvre (*PL* 182,27).

10 *WA* 3, 186, 34.

11 Luther vermeldt dat Bernardus in het jaar 1080 geboren werd – hij volgde hierin de vergissing van de *Legenda Aurea,* Bernardus is immers geboren in 1090 – en dat hij in 1112 monnik werd en abt was gedurende 36 jaar, dat hij 160 kloosters stichtte en stierf in het jaar 1153.

12 *WA*, TR, 5, 5242.

De Kloostergids
uw toegang tot kloosters & abdijen!
Harald van Gils
initiator www.kloostergids.com