

Spiritualisten in de Nederlandse reformatie van de zestiende eeuw

M. E. H. N. MOUT

1 Grondslagen en oorsprongen

De geschiedenis van de reformatie in de Nederlanden biedt de huidige beschouwer een bont, misschien zelfs verwarrend beeld. Vroeger werd een weliswaar getrapte, maar toch tamelijk directe ontwikkeling aangenomen die via sacramentisme, lutheranisme en doperdom naar calvinisme leidde¹. Latere onderzoekers beklemtoonden, dat de vroegereformatische beweging aanvankelijk een zekere eenvormigheid in een evangelische beweging vertoonde, die dan echter spoedig in verschillende richtingen uiteenviel². Voortbordurend op deze opvatting ontstond het beeld, dat een van deze richtingen, het calvinisme, in de loop van de Nederlandse Opstand een dominerende positie had verworven en na de Opstand zijn stempel op het openbare godsdienstige leven in de Republiek had gedrukt³. Tegenwoordig wordt naar voren gebracht, dat de Nederlandse reformatie van het begin af aan pluriform is geweest en altijd is gebleven. Tegen de vermeende dominantie van het calvinisme tijdens de Opstand en zelfs later in de Republiek zou men op grond van de nieuwste onderzoeksresultaten ook het een en ander kunnen inbrengen⁴. Niets is verkeerder, schreef een grote kenner van de zestiende-eeuwse Nederlandse geschiedenis, dan de mensen direct vanaf het begin in welbepaalde theologische richtingen te willen indelen; juist de vaagheid der religieuze verschillen en het vloeiende van alle overgangen waren kenmerkend voor de toestand waarin het kerkelijk leven zich tot in de tweede helft van de zestiende eeuw bevond⁵.

In deze troebele wateren moet men de Nederlandse spiritualisten zoeken. In de grote groep van met de reformatie sympathiserende katholieken, onder degenen die zich tot het lutheranisme of calvinisme aangetrokken voelden, in doperse kringen en ook buiten alle religieuze groeperingen en richtingen waren diegenen te vinden, die zich aangetrokken voelden tot een 'godsdienst van de zuivere geest'⁶ en al het stoffelijke en uiterlijke onbelangrijk achtten. Enige, maar zeker niet alle spiritualisten beleden

1 Bijvoorbeeld in de *Algemene geschiedenis der Nederlanden*, IV (Utrecht etc., 1952) hfst. X en XI.

2 A. F. Meilink, 'Prereformatie en vroege reformatie 1517-1567', *Algemene geschiedenis der Nederlanden*, VI (Haarlem, 1979) 146-165.

3 Zie bijv. A. Th. van Deursen, 'De Republiek der Zeven Verenigde Nederlanden (1588-1780)', in: J. C. H. Blom, E. Lamberts, ed., *Geschiedenis van de Nederlanden* (Rijswijk, s. a.) 124-125.

4 A. Duke, 'The Netherlands', in: A. Pettegree, ed., *The early Reformation in Europe* (Cambridge, 1992) 142-165; W. Bergsma, 'The Low Countries', in: B. Scribner, R. Porter, M. Teich, ed., *The Reformation in national context* (Cambridge, 1994) 67-79; J. J. Woltjer, M. E. H. N. Mout, 'Settlements: the Netherlands', in: Th. A. Brady jr., H. A. Oberman, J. D. Tracy, ed., *Handbook of European History 1400-1600*, II (Leiden, 1995) 385-415.

5 J. J. Woltjer, 'Der niederländische Bürgerkrieg und die Gründung der Republik der Vereinigten Niederlande', in: Th. Schieder, *Handbuch der Europäischen Geschichte*, J. Engel, ed., III (Stuttgart, 1971) 666; J. J. Woltjer, *Kleine oorzaken, grote gevolgen* (oratie Leiden, 1975) 14; J. J. Woltjer, 'De religieuze situatie in de eerste jaren van de Republiek', in: *Ketters enpapen onder Filips II*, catalogus Rijksmuseum Het Catharijneconvent (Utrecht, 1986) 94-106.

6 Naar het woord van Jacques Etienne: 'ia religion du pur esprit', geciteerd door C. Augustijn, *Erasmus von Rotterdam. Leben - Werk - Wirkung* (München, 1986) 48.

een heilsleer met sterk eschatologische trekken en sommigen geloofden aan de vervolmaakbaarheid van de mens tot een zondeloos wezen gedurende zijn aards bestaan. Vanuit het oogpunt der geloofsleer is het echter onmogelijk hen onder één noemer samen te brengen. Desondanks loont het misschien een poging te wagen de plaats te schetsen, die zij in de geschiedenis van de Nederlandse reformatie in de zestiende eeuw innemen. Met R. H. Bainton kan de verdediging van een duidelijke scheiding tussen overheid en kerk, de nadruk op de geestelijke vrijheid en de daarmee samenhangende afkeer van dwang kenmerkend worden geacht voor de zogenaamde 'linkervleugel' van de reformatie. In deze zin zijn de Nederlandse spiritualisten als vertegenwoordigers van de 'radicale reformatie' te beschouwen, want zij beklemtoonden allen het fundamentele denkbeeld van de geestelijke vrijheid van de individu tegenover overheid en kerk en betoonden zich allen afkerig van elke dwang in geloofszaken — hoewel zij onder elkaar scherp konden polemiseren en zeker niet altijd de tolerantie oefenden die zij wel van anderen, met name van overheid of kerk vergden⁷.

Naast benamingen voor allerlei soorten spiritualisten (zoals 'joristen', 'franckisten', 'familisten') duiken sinds de jaren zestig van de zestiende eeuw ook zogenaamde 'libertijnen' of 'enthousiasten' in de bronnen op. De vraag is, of deze met spiritualisten moeten worden gelijkgesteld of dat zij een aparte groep vormen. C. Augustijn heeft er onlangs voor gepleit, de benamingen 'libertijnen', 'enthousiasten' of ook 'neutralisten' — die vooral vaak in brieven van theologen voorkomen — te gebruiken ter aanduiding van een 'vierde stroming' in de Nederlandse reformatie naast protestantisme, katholicisme en doperdom. Met 'libertinisme' worden dan de opvattingen aangeduid van een groep mensen, die bewust afstand bewaarden van kerkelijke organisaties of ook in volkomen geestelijke vrijheid slechts het eigen geweten en godsbegrip als richtsnoeren aanvaardden. Tegenstanders van zulke opvattingen beklemtoonden aanvankelijk, dat de afkeer van kerkelijke structuren het gevolg was van de nicodemistische neigingen van de spiritualisten. De term 'libertijn' was immers beslist niet vleiend bedoeld: hij gaat terug op Calvijns boek *Contre la secte [...] des libertins. Qui se nomment Spirituell* (1545). Aan het begin van de zeventiende eeuw werden spiritualisten van allerlei soort tot het libertinisme gerekend. 'Libertijnen' konden ook mensen zijn, die niet een of andere spiritualistische leer van een bekende figuur als Sebastian Franck of Hendrik Niclaes aanhingen maar eenvoudig kerken met hun dogma's, leer- en levenstucht als overbodige dwangbuizen van de geest beschouwden en misschien wel een heel eigen variant van het christendom hadden uitgedacht. Zij heetten ook wel 'vrijgeesten', en geestelijke vrijheid was hun hoogste goed. Libertijnen lieten misschien hun kinderen nog wel dopen, maar gingen verder niet al te vaak naar de kerk. Zij dachten er niet aan lidmaat van de publieke kerk te worden, wat de predikanten, die tenslotte tot doelstelling hadden de kerk dichter bij alle bewoners van de jonge Republiek te brengen, uiteraard met grote bezorgdheid gadesloegen. Dat de publieke kerk deze libertijnen vreesde, blijkt wel uit allerlei geweeklaag over hun aanwezigheid. Nog in 1607 beschreef de voormalige Delftse

7 R. H. Bainton, *Studies on the Reformation* (Boston, 1963).

predikant Reinier Donteclock hen als 'de aldergrootste secte die hier te lande te vinden is', en al mag vrees hier tot overdrijving hebben geleid, mensen die zich niet bij een kerk aansloten doch —zoals Donteclock het uitdrukte — 'op zich zelf blijven' moeten de publieke kerk danig hebben verontrust. Soms werden zelfs in de schoot der kerk zelf predikanten van libertinisme beschuldigd, zoals de Goudse predikant Herman Herberts (gest. 1607) en Caspar Coolhaes (1534-1615), de Leidse voorganger die in een ernstige kerkelijke twist verwickeld raakte⁸.

Verwarrenderwijs wordt de term 'libertinisme' in de historiografie ook gebruikt om de gedachtenwereld van verdedigers van religieuze tolerantie en tegenstanders van de precieze calvinisten aan te duiden, die echter wel degelijk lidmaat van de publieke kerk konden zijn⁹. Dit artikel houdt zich echter aan de hierboven geformuleerde definitie van Augustijn, die er terecht de nadruk op legt, dat aan deze 'vierde stroming' in de Nederlandse reformatie tot nu toe niet veel aandacht is besteed. Deze verwaarlozing hangt samen met het feit, dat Nederlandse kerkhistorici meestal zelf confessioneel gebonden waren en zijn en tot voor kort met voorliefde de voorlopers of vroege gedaantes van de thans nog bestaande kerken onderzochten. Libertijnen behoorden nu eenmaal tot de 'christenen zonder kerk', die in allerlei tijdvakken uit de geschiedenis van het christendom voorkomen en in de historiografie meestal als randfiguren of 'stiefkinderen van het christendom' worden behandeld, maar geen duidelijke sporen in de wereld van het hedendaagse christendom hebben nagelaten. Dit heeft ook op de geschiedschrijving zijn uitwerking gehad: tot op heden zijn er nog zeer weinig pogingen ondernomen, het Nederlandse godsdienstige landschap van de zestiende en vroege zeventiende eeuw als geheel te bestuderen en te beschrijven, en behalve aan de hoofdstromingen—katholicisme, doperdom, lutheranisme, calvinisme—ook aan de spiritualisten en libertijnen, benevens aan de nog veel moeilijker grijpbare godsdienstig indifferenten en de sporadisch voorkomende atheïst aandacht te schenken en recht te doen¹⁰.

De belangrijkste voorwaarde voor een juist begrip van de reformatie in de Nederlanden is het inzicht, dat het hier om een 'reformatie van onderop' ging, in scherpe tegenstelling tot de landsheerlijke politiek van Karel V en Filips II, die onverzettelijk aan de kant van de rooms-katholieke kerk stonden en vanaf het begin ketters

8 C. Augustijn, 'Die Reformierte Kirche in den Niederlanden und der Libertinismus in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts', in: M. Erbe, e. a., ed., *Querdenken. Dissenz und Toleranz im Wandel der Geschichte. Festschrift zum 65. Geburtstag von Hans R. Guggisberg* (Mannheim, 1996) 107-121; Donteclock gecit. 110. Zie voor Donteclock ook B. Becker, 'Nederlandsche vertalingen van Sebastian Franck's geschriften', *Nederlandsch archief voor kerkgeschiedenis*, XXI (1928) 149-160, speciaal 160. Over onkerkelijkheid in een latere periode bijv. J. J. Kalma, 'De religie daar was gecomen in cleyn respect', *Friese onkerksen in de 17e eeuw*, *De vrije Fries*, LXVIII (1988) 25-36.

9 Dit gaat terug op J. C. Naber, *Calvinist oft libertijnsch? (1572-1631)* (Utrecht, 1884); zie ook de werken van H. A. E. van Gelder en A. Th. van Deursen; een recent voorbeeld is B. Kaplan, *Calvinists and Libertines. Confession and community in Utrecht, 1578-1620* (Oxford, 1995).

10 Zeer waardevolle aanzetten zijn C. Augustijn, 'Godsdienst in de zestiende eeuw', in: *Ketters en papen onder Filips II*, catalogus Rijksmuseum Het Catharijneconvent (Utrecht, 1986) 26-40 en Woltjer, 'De religieuze situatie in de eerste jaren van de Republiek'; zie ook Woltjer, Mout, 'Settlements: the Netherlands'.

consequent en hard vervolgd. Dat zij daarbij te maken kregen met tegenstand van de plaatselijke overheden en dat daardoor de soep niet altijd zo heet werd gegeten als zij in de plakkaaten werd opgediend, is een ander verhaal 11. De gevaren die voor kettters in de Nederlanden dreigden, waren er niet minder groot om. De in deze streken zo belangrijke christelijke humanisten — van wie Erasmus de beroemdste is — die zich voor bestudering van de bijbel door leken inzetten, waren bijzonder verdacht¹². Zelfs nog vóór de Rijksdag van Worms veroordeelde de Leuvense universiteit reeds de werken van Luther (november 1519); sommigen zouden daar ook Erasmus graag verworpen hebben, die toen juist met zijn *Enchiridion militis christiani* (geschreven in 1501, gepubliceerd in 1503) de gemoederen in beroering bracht. De daar geformuleerde tegenstelling tussen vlees en geest, de beklemtoning van de geestelijke vrijheid en verantwoordelijkheid van de gelovige maakte dit boek tot een bestseller, in het bijzonder nadat Luthers optreden aller aandacht getrokken had¹³. Sinds 1520 is bij de Nederlandse christelijke humanisten een zekere overeenkomst te constateren in hun voorliefde voor de idee der christelijke vrijheid, voor de antithese tussen stof en geest, en spoedig ook voor de op eenheid en vrede gerichte 'christelijke filosofie' — in de zin van Erasmus —, met het bekende onderscheid tussen 'fundamenta' (kernleerstukken) en 'adiaphora' (opinions) in het christelijk geloof¹⁴. Een tweede kenmerk van deze reformatie 'van onderop' was een zeker internationalisme in de vorm van openheid voor invloeden van buiten de Nederlanden, die zowel door persoonlijke contacten als door verspreiding van gedrukte werken hun beslag kregen¹⁵.

De voortdurende repressie leidde ertoe dat de protestanten toevlucht vonden in een ondergronds bestaan, daar in betrekkelijk isolement van elkaar hun ideeën ontwikkelden, af en toe zich tot kleine groepen aaneensloten en zo op den duur kettters werden. Tot voor kort werden deze vertegenwoordigers van de vroege Nederlandse reformatie in de geschiedschrijving in drie groepen onderscheiden: lutheranen, sacramentariërs en dopers. Nu heeft het — niet onomstreden —inzicht veld gewonnen, dat de sacramentariërs als vastomlijnde groep niet hebben bestaan. Er waren ontwikkelde mensen, die zich aan de bestudering van de bijbel wijdden, Erasmus én Luther lazen en de transsubstantiatieleer (over de lichamelijke presentie van Christus in de eucharistie) kritisch tegemoet traden vanwege hun spiritualistische opvattingen. Er bestonden daarenboven ook eenvoudige loochenaars van het altaarsacrament, die vooral na 1450 in de zuidelijke Nederlanden te vinden zijn en die niets te maken hebben met reformatie of humanisme, maar wier opvattingen veel meer een voortzetting zijn van

11 J. Scheerder, *De inquisitie in de Nederlanden* (Antwerpen, 1944); J. Scheerder, 'De werking van de inquisitie', in: *Opstand en pacificatie in de Lage Landen* (Gent, 1976) 153-165; Woltjer, Mout, 'Settlements: the Netherlands', 388-401.

12 J. Lindeboom, *Het bijbelsch humanisme in Nederland* (Leiden, 1913) 112-199.

13 Augustijn, *Erasmus*, 42-53; A. Duke, *Reformation and Revolt in the Low Countries* (Londen-Ronceverte, 1990) 11.

14 J. Trapman, *De Summa der godliker schrifturen (1523)* (Leiden, 1978) 107-118; J. Trapman, 'Le rôle des 'sacramentaires' des origines de la réforme jusqu'en 1530 aux Pays-Bas', *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis*, LXIII (1983) 7-12; Augustijn, *Erasmus*, 69-81.

15 Bergsma, 'The Low Countries', 67-68.

middeleeuwse ketterijen. Er waren veel ketterse geluiden te vernemen die op zichzelf niet bepaald nieuw aandoen, maar doen denken aan de kritiek die in alle tijden over de kerk is uitgestort: de roep om hervorming richtte zich enerzijds op kerkelijke praktijken (handel en wandel van de clerus, aflaten, prediking van bedelmonniken bijvoorbeeld), anderzijds op de leer (biecht, vasten, rol van de heiligen, en vooral transsubstantiatie in de eucharistie). Dergelijke kritiek kon gepaard gaan met aandacht voor een spiritualistische beleving van de christelijke godsdienst¹⁶.

In de overgeleverde getuigenissen van het geestelijk leven van de vroege Nederlandse reformatie zijn de beklemtoning van het individu en diens persoonlijk heil en de afwijzing van de middelaarsrol van de kerk bijzonder opvallend. De eigen beslissing en de directe betrekking tussen mens en God moeten voor velen, die tot de reformatie neigden, in het middelpunt hebben gestaan. Men zocht zijn eigen weg: de humanist Gerard Geldenhouwer bijvoorbeeld bezocht tussen 1525 en 1529 Wittenberg, Worms en Straatsburg en onderhield vriendschapsbanden met zulke uiteenlopende figuren als de radicaal-spiritualistische reformator Andreas Karlstadt, de tegenstander van spiritualisten en wederdopers Martin Bucer en de spiritualistische wederdoper Hans Denck. De Leuvense geestelijke Paul de Rovere verklaarde in 1543 voor de inquisitie, dat hij in het *Enchiridion* van Erasmus gelezen had, dat er slechts twee wegen waren: die van het heil en die van het oordeel. Toen hij deze woorden las, zei hij, was hij als door de bliksem getroffen en had ineens begrepen dat het alleen op de beslissing van de individu zonder hulp of bemiddeling van de kerk aankwam¹⁷.

De oorsprongen van dit vroegreformatorische spiritualisme zijn te zoeken in de kringen der christelijke humanisten, geestelijken zowel als leken, die bij de verspreiding van evangelische denkbeelden een belangrijke rol vervulden totdat de kettervervolgingen en de breuk tussen Luther en Erasmus het leven van deze intellectuele elite aanzienlijk bemoeilijkten. Daar vindt men bijvoorbeeld de geestelijke, die in 1525 tegen zijn inquisiteurs verklaarde dat de kerk een onzichtbare en geestelijke gemeenschap was, en ook diegenen, die aan Duitse universiteiten studeerden en daar in aanraking kwamen met radicalere geesten dan Luther, Bucer of Zwingli. Geldenhouwer is een voorbeeld van het laatste: hij vertaalde in 1527 op basis van de Duitse vertaling van Hans Denck en Ludwig Hätzer de boeken der Profeten in het Nederlands en verwerkte hoogstwaarschijnlijk denkbeelden van deze beide radicalen uit Worms, die persoonlijke ervaring van de Heilige Geest boven elke theologie stelden, in zijn opmerkelijke opvattingen over religieuze tolerantie. Werken van de wederdoper en

16 C. Augustijn, 'Anabaptisme in de Nederlanden', *Doopsgezinde bijdragen*, XII-XIII (1986-1987) 17-18; C. Augustijn, 'Sacramentariërs en dopers', *Doopsgezinde bijdragen*, XV (1989) 121-127; A. C. Duke, 'Van 'sacramentsschenderen', 'sacramentisten' en 'die vande bont"', *Doopsgezinde bijdragen*, XV (1989) 129-134; S. Zijlstra, 'Anabaptisme en sacramentisme', *Doopsgezinde bijdragen*, XV (1989) 135-142; J. Trapman, 'Afscheid van de sacramentariërs?', *Doopsgezinde bijdragen*, XV (1989) 143-147; Trapman, 'Le rôle des 'sacramentaires"', 1; J. Decavele, *De dageraad van de reformatie in Vlaanderen (1520-1565)*, I (Brussel, 1975) 606; Bergsma, 'The Low Countries', 69-70; I. B. Horst, ed., *The Dutch dissenters* (Leiden, 1986); Duke, *Reformation and Revolt*, 18-26.

17 Augustijn, 'Anabaptisme in de Nederlanden', 19; Augustijn, 'Godsdienst in de zestiende eeuw', 37-38.

verdediger der religieuze tolerantie ten opzichte van ketters Balthasar Hubmaier, en misschien ook van Andreas Karlstadt, verschenen spoedig in Nederlandse vertaling¹⁸. De vooraanstaande jurist Comelis Hoen propageerde in zijn door Zwingli uitgegeven geschrift *Epistola Christiana admodum* (1525) een uitleg van de eucharistie waarin het christuswoord 'Hoc est corpus meum' als 'Dit betekent mijn lichaam' werd begrepen — een symboliek, die gelijk te stellen was met de aanduiding van Christus als de 'weg' of de 'ware wijnstok'. Hoewel Hoen en ook de anonieme schrijver van de *Summa der godliker scrifturen* (1523) bij hun behandeling van het altaarsacrament spiritualistische trekken vertoonden, beschouwden zij deze toch als een werkelijk onderpand van Christus' belofte van de vergeving der zonden, maar verwierpen de verering van Christus onder de eucharistische gedaanten¹⁹.

Spoedig kwamen ook andere, minder geleerde leken theologen voor zulke opvattingen op, want na 1530 veranderde de aanhang der reformatie: de lagere sociale groepen, — 'vollers en wevers', zoals men toen afkeurend zei — begonnen een wezenlijke rol te spelen. In geheime conventikels, die hoogstwaarschijnlijk in bijbelkringen hun oorsprong hadden, werd over godsdienstige onderwerpen gediscussieerd. Daarbij is het niet uitgesloten, doch onmogelijk te bewijzen, dat deze vroege vertegenwoordigers van de reformatie in de Nederlanden ook putten uit de bron der laatmiddeleeuwse ketterse tradities, waar spiritualisme er een van was²⁰.

Een voorbeeld van zo'n spiritualistische groep die mogelijkterwijs bij oudere plaatselijke tradities aanknoopte, zijn de loisten, aanhangers van de Antwerpse leidcker Eloy Pruystinck, die tussen 1525 en 1545 actief waren. De loisten verkondigden de dichotomie tussen de lichamelijke en de geestelijke mens. Deze doctrine kwam overeen met de leer van de zogenaamde 'homines intelligentiae', Brusselse sektariërs uit het begin van de vijftiende eeuw. Verder waren de loisten de mening toegedaan, dat slechts het vlees met het helse oordeel werd bestraft, terwijl de ziel het eeuwige leven genoot. Het was volgens hen voor iedereen mogelijk de Heilige Geest te kennen, daar deze identiek was met het menselijk verstand. Ze geloofden voorts in het joachimitische derde tijdvak — dus in het rijk van de Heilige Geest — te leven en hielden de sacramenten voor overbodig²¹.

De loisten traden slechts kort op het toneel der wereldgeschiedenis op. Duurzamer was de invloed van de *Theologia Deutsch* en van Sebastian Franck op Nederlandse spiritualisten. De anonieme *Theologia Deutsch* (ontstaan in Frankfort in de late veertiende of de vroege vijftiende eeuw) was in heel Europa beroemd en berucht sinds Luther het in 1516-1518 had uitgegeven en aangeprezen. De Nederlandse vertaling

18 Duke, *Reformation and Revolt*, 1, 11-14, 17; C. Augustijn, 'Gerard Geldenhouwer und die religiöse Toleranz', *Archiv für Reformationgeschichte*, LXIX (1978) 147-151; W. Nijhoff, M. E. Kronenberg, *Nederlandsche bibliographie van 1500 tot 1540*, III (Den Haag, 1942) nrs. 0262 en 1145.

19 Duke, *Reformation and Revolt*, 20-21; Trapman, *De Summader godliker scrifturen*, speciaal 113-118; B. J. Spruyt, *Cornelius Henrici Hoen [Honijs] and his Epistle on the Eucharist [1525]* (diss. Leiden, 1995).

20 Duke, *Reformation and Revolt*, 20-28.

21 J. Frederichs, *De secte der loisten of Antwerpse libertijnen (1525-1545)*. Eligius Pruystinck (*Loy de Schaliidekker*) en zijne aanhangers (Gent-Den Haag, 1891); A. Hamilton, *The Family of Love* (Cambridge, 1981) 12-14; Duke, *Reformation and Revolt*, 26-27.

van 1521 was de eerste van een reeks uitgaven in andere talen en het werk werd meerdere malen in de Nederlanden gedrukt. Ofschoon de auteur waarschuwt tegen hoogmoedige vrijgeesten, die net als Lucifer Gods gelijken zouden willen zijn, behandelt hij ook voor kerk en leer aanvaardbare spiritualistische denkbeelden. De gedachten die het werk behelst over de geestelijke eenwording van de ziel met het goddelijke en de 'vergoding' van de mens maakten op verschillende Nederlandse spiritualisten diepe indruk²².

Ook de geschriften van Sebastian Franck (1499-1542) vonden lezers in de Nederlanden — vertaald werden ze echter pas in de tweede helft van de zestiende eeuw, toen 'franckist' of 'franconist' reeds een gangbaar scheldwoord in het godsdienstig debat was geworden. Tussen 1558 en 1621 verschenen niet minder dan zeventien geschriften in het Nederlands, daaronder de belangrijkste getuigenissen van zijn spiritualistische opvattingen: de *Paradoxa*, de *Guldin Arch* en het *Verbütschert und mit siben Siegeln verschlossen Buch*. Daarmee was Franck een van de populairste buitenlandse auteurs van godsdienstige werken geworden²³. Gelovigen, die zich meer om de geestelijke dan om de uiterlijke aspecten van de godsdienst bekommerden, voelden zich bij Franck thuis. Hij beklemtoonde immers de nietigheid van de mens en de ijdelheid van al het wereldlijke tegenover de allesomvattende macht van de Heilige Geest en waarschuwde voor een geloof waarin het woord als alleenzaligmakend gold. Het is opmerkelijk, dat Franck in een van zijn werken het ontstaan van een spiritualistische geloofs-gemeenschap, die de plaats van de apostolische kerk zou innemen, meende te kunnen voorzien²⁴. In de Nederlanden werd een enkele maal gesproken over een sekte van 'franckisten', ofschoon die zeker niet heeft bestaan. Wel hebben velen zijn geschriften gelezen en sommigen zijn denkbeelden in eigen werken verwerkt, aangetrokken door zijn beeld van een zuiver geestelijke gemeenschap der gelovigen in plaats van een zichtbare kerk²⁵.

Minder duidelijke sporen hebben de preken van de Straatsburgse mysticus en dominicaan Johannes Tauler (ca. 1300-1361) en de werken van de Savoyaard Sebastian Castellio (1515-1563) bij Nederlandse spiritualisten achtergelaten. Taulers denkbeelden over een 'zielegrond' in elk mens als fundament van zijn wezen en denken, een diepste zelf waarin God aanwezig is en werkt en dat de mens ondeelbaar

22 *Der Frankfurter*, W. von Hinten, ed. (München, 1982); B. Becker, 'De 'Theologia Deutsch' in de Nederlanden der 16e eeuw', *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis*, XXI (1928) 161-190; S. E. Ozment, *Mysticism and dissent: Religious ideology and social protest in the sixteenth century* (New Haven-Londen, 1973) 15; Hamilton, *The Family of Love*, 7-10.

23 Becker, 'Nederlandsche vertalingen van Sebastian Franck's geschriften'; C. Augustijn, Th. Parmentier, 'Sebastian Franck in den nördlichen Niederlanden 1550 bis 1600', in: J.-D. Müller, ed., *Sebastian Franck (1499-1542)*, Wolfenbütteler Forschungen 56 (Wiesbaden, 1993) 303-318. Directe invloed van Franck in de eerste helft van de zestiende eeuw is moeilijker te vinden, zie J. Trapman, 'Ioannes Sartorius (ca. 1500-1557), gymnasiarch te Amsterdam en Noordwijk, als erasmiaan en spiritualist', *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis*, LXX (1990) 45-51.

24 A. Hegler, *Geist und Schrift bei Sebastian Franck. Eine Studie zur Geschichte des Spiritualismus in der Reformationszeit* (Freiburg, 1892); Müller, ed., *Sebastian Franck (1499-1542)*; Hamilton, *The Family of Love*, 10-12.

25 Augustijn, Parmentier, 'Sebastian Franck in den nördlichen Niederlanden', 309-311, 317-318.

met God verenigt, trokken, samen met zijn beschrijving van de 'mystieke weg' tot ontdekking van dit diepste zelf, tijdens de reformatie de aandacht van velen²⁶. De door Franck beïnvloede, op religieuze tolerantie gerichte theologie van Castello bereikte de Nederlanden tijdens de Opstand, maar verkreeg pas in de jaren tachtig door de werken van Dirck Volckertsz. Coornhert (1522-1590) ruimere bekendheid. Castello erkent het menselijk verstand als een zuiver licht, waarmee de waarheid uit de Heilige Schrift beschenen wordt — zonder tussenkomst van kerk of leer. De zichtbare kerk, met haar organisatie, traditie en theologie, was hem daarom onverschillig. Het was dit spiritualisme, gepaard aan principiële verdraagzaamheid, wat Coornhert en anderen zo aansprak²⁷.

II Wederdopers enjoristen

Sinds 1530 verspreidde een nieuwe reformatorische stroming zich vanuit Oost-Friesland over de Nederlanden. De doperse, eschatologische leer van Melchior Hoffmann vond in het bijzonder weerklank in het noorden en westen, in de provincies Friesland en Holland. De eerste martelaars van deze beweging wekten niet slechts sympathie bij de velen, die de mening waren toegedaan dat kettters geduld moesten worden zolang ze de openbare orde en rust niet stoorden, maar zij trokken ook nieuwe aanhangers aan. Al spoedig liet deze snel groeiende groep Nederlandse wederdopers de idee van een zuiver geestelijke godsdienst en van een verinnerlijkte en stille spiritualiteit achter zich en maakte zich op, in Münster het Rijk Gods op aarde te verwezenlijken. Een poging, in 1535 in Amsterdam de macht te grijpen mislukte, en leidde—nadat ook Münster gevallen was—tot scherpe vervolging. Kort daarop brak in de eigen gelederen een ernstig conflict uit, waarbij voorstanders van geweldloosheid — de oorspronkelijke melchiorieten en aanhangers van de Hoffmann-adept Obbe Philipsz. — met de overgebleven Munsterse wederdopers en de nog radicalere groep der zogenaamde batenburgers slaags raakten²⁸. In deze situatie poogde de doper David Joris (ca. 1501-1556), die in de geschiedschrijving wel als een 'in wezen spiritualis-

26 *Die Predigten Taulers*, F. Vetter, ed. (herdr.; Dublin-Zürich, 1968); Augustijn, Parmentier, 'Sebastian Franck in den nördlichen Niederlanden', 311.

27 B. Becker, 'Sébastien Castellion et Thierry Coornhert', in: *Studio bibliographica in honorem H. de la Fontaine Verwey* (Amsterdam, 1968) 11-25; W. Kaegi, *Castellio und die Anfänge der Toleranz* (Bazel, 1953); H. R. Guggisberg, *Sebastian Castellio im Urteil seiner Nachwelt vom Späthumanismus bis zur Aufklärung* (Bazel, 1956).

28 A. F. Mellink, *De wederdopers in de noordelijke Nederlanden 1531-1544* (2e dr.; Leeuwarden, 1981); A. F. Mellink, *Amsterdam en de wederdopers in de zestiende eeuw* (Nijmegen, 1978); A. F. Mellink, 'De beginperiode van het Nederlands anabaptisme in het licht van het laatste onderzoek', *Doopsgezinde bijdragen*, XII-XIII (1986-1987) 29-39; C. Krahn, *Dutch Anabaptism. Origin, spread, life and thought (1450-1600)* (Den Haag, 1968); K. Deppermann, *Melchior Hoffmann: Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation* (Göttingen, 1979); L. G. Jansma, 'Revolutionaire wederdopers na 1535', in: *Historisch bewogen. Opstellen over de radicale reformatie in de 16e en 17e eeuw* (Festschrift A. F. Mellink) (Groningen, 1984) 49-66; L. G. Jansma, *Melchiorieten, munstersen en balenburgers* (Buitenpost, 1977).

tische Einzelgänger' wordt aangeduid²⁹, in 1536 op een convent van de voornaamste Nederlandse dopers in Bocholt tevergeefs als bemiddelaar op te treden³⁰.

In de drie volgende jaren ontwikkelde David Joris zich tot de prominentste leider van de Nederlandse dopers. Zijn succes laat zich onder andere verklaren uit het feit, dat hij na de catastrofe te Münster alle dogmatische geschilpunten met spiritualistisch geïnspireerde onverschilligheid naar de achtergrond drong en zowel met voor- als met tegenstanders van geweld samenwerkte. Zelf wees hij het zwaard als instrument van vergelding af, maar sloot niet uit, dat er na de 'restitutio' (herstel) van de volmaakte wereld der rechtgelovigen nog een fase van vergelding zou komen, waarin de uitverkorenen de anderen hun toom zouden doen voelen³¹. Joris moet een charismatische en buitengewoon begaafde persoonlijkheid zijn geweest: hij preekte even goed als hij schreef, dichtte liederen en verluchtte zijn eigen boeken met houtsneden. Op grond van een openbaring beschouwde hij zichzelf als de 'derde David', die een sleutel tot de eschatologische betekenis van de Heilige Schrift bezat en als leider moest optreden in het tijdperk van het naderende laatste oordeel. Zijn geringschatting van godsdienstige ceremoniën en andere uiterlijkheden, met inbegrip van de bij de wederdopers zo centraal staande volwassenendoop, hing samen met deze zelfgeschapen positie als moderne profeet en leider van de ware gelovigen in de eindtijd. Hij stond zijn volgelingen toe als nicodemisten te leven en bracht dit beginsel ook zelf in praktijk³².

Omstreeks 1536 werd Joris de stichter van de eerste spiritualistische beweging in de Nederlanden. De meeste wederdopers aldaar gingen vanaf de jaren vijftig onder leiding van Menno Simonsz. (1496-1561) — voor wie Joris een valse profeet was — hun eigen weg en werden zo in de loop der tijd vreedzame menisten. Spiritualistische neigingen worden in deze hoofdstroming van het latere Nederlandse doperdom wel steeds aangetroffen, maar zij domineren geenszins³³. David Joris echter schiep een zeer ingewikkelde, om niet te zeggen duistere leer op grond van de melchioritische theologie, vol spiritualistische, mystieke en eschatologische elementen, en presenteerde deze in zijn hoofdwerk, het *Wonderboeck* (Deventer 1542). Leerstellig kernstuk was zijn begrip van de 'Nieuwe Mens': 'vergoding' van de gelovige kon worden bereikt door de 'oude mens' af te breken en afstand te doen van alles, wat aan een onvolmaakt menselijk schepsel inherent was. Strengelijding van de wereld en innige verwachting van de eindtijd waren ook elementen in het proces van vernietiging van

29 A. F. Meilink, 'Prereformatie en vroege reformatie 1517-1568', 154.

30 Jansma, *Melchiorieten, munstersen en batenburgers*, 218-220.

31 S. Zijlstra, 'David Joris en de doperse stromingen (1536-1539)', in: *Historisch bewogen. Opstellen over de radicale reformatie in de 16e en 17e eeuw* (Festschrift A. F. Meilink) (Groningen, 1984) 125-138; G. K. Waite, 'David Joris' ideeën in het kader van de vroege melchioritische en munsterse bewegingen in de Lage Landen', *Doopsgezinde bijdragen*, XII-XIII (1986-1987) 81-106.

32 G. K. Waite, *David Joris and Dutch Anabaptism, 1524-1543* (Waterloo, Ont. 1990); over de hoogst belangwekkende liederen van Joris zie C. A. Johnston, 'The hymns of David Joris. A preliminary study', *Mennonite Quarterly Review*, LXIV (1990) 113-134.

33 H. W. Meihuizen, 'Spiritualistic tendencies and movements among the Dutch Mennonites of the 16th and 17th centuries', *Mennonite Quarterly Review*, XXVII (1953) 259-304; T. George, 'De spiritualiteit der vroege dopers in de Lage Landen', *Doopsgezinde bijdragen*, XII-XIII (1986-1987) 195-211.

de oude Adam en het bereiken van de staat van 'Nieuwe Mens'. Het ontbreken van dogmatische precisie was misschien ook zinvol: het veroorloofde Joris, diens boekdrukker en volgelingen, verwijten van ketterij van de hand te wijzen en vervolgingen zo ver mogelijk te ontwijken. Voorts liet het de joristen een grote speelruimte in de uitleg van hun leer, waardoor zich een theologisch individualisme kon ontwikkelen en de anders bij dopers zo vaak voorkomende partijstrijd beteugeld kon worden. Het was overigens niet mogelijk alle getwist te vermijden: in de jaren veertig polemiseerden David Joris en Menno Simonsz. over de messianistische pretenties en de spiritualistische bijbeluitleg in de joristische leer. In deze twist, waaraan spoedig volgelingen van de beide protagonisten deelnamen, behaalde David Joris aanvankelijk de overwinning en verwierf zo een aanzienlijke aanhang onder die wederdopers, die na de ondergang van Münster stuurloos waren achtergebleven. Eerst na Joris' dood (1556) kon Menno Simonsz zich tot onomstreden leider van de Nederlandse dopers ontwikkelen³⁴.

Buitenstaanders hielden de joristen voor een gevaarlijke en gewelddadige doperse sekte, en hun reacties waren dienovereenkomstig. In Oost-Friesland, waar veel joristen zich in de jaren veertig hadden gevestigd, poogde de superintendent Johannes a Lasco hen ertoe over te halen, zich bij de protestantse landskerk aan te sluiten. Toen deze aanpak dreigde te mislukken, werd de joristen bevolen het land te verlaten³⁵. Meestal ging het echter niet zo vreedzaam toe. De zeer harde vervolgingen brachten David Joris en enige van zijn voornaamste en rijkste aanhangers ertoe, in 1544 naar Bazel te emigreren om daar ongestoord, verscholen onder de aangenomen identiteit, te kunnen leven en werken. Het is opmerkelijk dat het Joris desondanks gelukte, zijn aanhang in de Nederlanden en in Oost-Friesland bijeen te houden. Volgelingen van Joris bleven aanhangers in zijn leer onderwijzen, maar in organisatorisch opzicht was de beweging niet hecht. Na de dood van Joris viel zij snel uiteen, ook door successie-twisten onder zijn naaste volgelingen en het éclat van de posthume vervolging te Bazel, waar Joris' gebeente werd opgegraven en verbrand toen het stadsbestuur erachter was gekomen wie die zogeheten 'Jan van Brugge' eigenlijk was geweest.

De geschriften van David Joris werden echter steeds herdrukt en gelezen door diegenen, die door Joris' spiritualistische theologie werden aangetrokken en misschien ook de groei van protestantse kerken met lede ogen aanzagen. De Nederlandse calvinistische synode riep nog in de jaren tachtig op tot bestrijding der joristen. Omdat onder invloed van de Nederlandse Opstand sinds de jaren zeventig in de noordelijke Nederlanden geen godsdienstige vervolgingen meer plaatsvonden, ontbreken getalsmatige gegevens over de joristen geheel. Het staat echter vast, dat Nederlandse theologen het zelfs een eeuw later, in de tweede helft van de zeventiende eeuw, nodig achtten tegen hen te schrijven. Dit betekent echter niet dat de joristen in die tijd nog als groep bestonden, maar wel, dat hun denkbeelden nog altijd niet vergeten waren en als bedreigend werden ervaren³⁶.

34 R. H. Bainton, *David Joris, Wiedertäufer und Kämpfer für Toleranz im 16. Jahrhundert* (Leipzig, 1937); Waite, *David Joris and Dutch Anabaptism*; S. Zijlstra, *Nicolaas Meyndertsz. van Blesdijk* (Assen, 1983).

35 Zijlstra, *Nicolaas Meyndertsz. van Blesdijk*, 61-96.

36 Waite, *David Joris and Dutch Anabaptism*; R. P. Zijp, 'Spiritualisme in de 16de eeuw, een schets', in: *Ketters en papen onder Filips II*, 82.

III Het Huis der Liefde en de hiëlisten

De sekte der joristen wordt terecht beschouwd als een spiritualistische aftakking van het Nederlandse doperdom. Het Huis der Liefde (*Familia Amoris*, *Familia Caritatis*) was wezenlijk iets anders: een wat denkbeelden betreft zelfstandige en originele sekte, die wel een zekere gelijkenis met het jorisme laat zien, maar er niet direct mee verwant is. Het Huis der Liefde trok aanhangers en sympathisanten uit alle godsdienstige kampen. De beweging ontstond in de vroege jaren veertig in Emden rond een profeet, de koopman Hendrik Niclaes (1502-1580), die in talloze geschriften, vaak opgefleurd met gecompliceerde emblemen, een tamelijk consistente spiritualistische leer ontwikkelde. Als geen ander wist Niclaes de drukpers als instrument tot verbreiding van zijn leer in te zetten. Zijn volgelingen, de familisten, verbonden een sterk eschatologisch getint messianisme met nicodemisme en godsdienstige tolerantie. Niclaes geloofde, dat hij, de 'vergodete profeet' en 'homo novus' van de eindtijd (zoals hij zichzelf aanduidde), de mensheid op de weg des heils kon leiden. 'Vergodet' betekende in Niclaes' visie dat de mens reeds op aarde een staat van volmaaktheid en zondeloosheid kon bereiken, die overigens verplichtte tot een hoogstaand zedelijk leven.

In de onophoudelijke troebelen van zijn tijd en bij rampen als de Nederlandse Opstand waren de kerkelijke ceremoniën volgens hem waardeloos, zolang zij niet in de juiste — familistische — geest plaatsvonden. De familisten, in wie de geest van Christus leefde, werden daarom opgeroepen, zich aan de in hun omgeving heersende religie aan te passen en geen martelaarskronen na te streven. Het was namelijk belangrijker dat ze als ware christenen en getuigen van de eindtijd overleefden dan dat zij nutteloos op de brandstapel stierven. Zo is het ook te verklaren, dat er onder de aanhangers van Niclaes katholieken, lutheranen en calvinisten waren: in werkelijkheid waren zij allen nicodemist. Niclaes zelf had zich in zijn jeugd voor de reformatoren geïnteresseerd, maar ontwikkelde zich later steeds meer tot een verklaarde tegenstander van de protestantse kerken. Die haat was wederzijds: in het bijzonder de calvinisten beschouwden het Huis der Liefde als een subversieve krypto-katholieke sekte. Voor de katholieken golden de familisten als kettters, die echter minder gevaarlijk waren dan echte protestanten³⁷.

Het Huis der Liefde is waarschijnlijk nooit meer geweest dan een kleine, goed georganiseerde groep uitgelezen 'arglistige invisibilisten', zoals Coornhert eens de aanhangers van Hendrik Niclaes noemde³⁸. Opmerkelijk is echter het feit, dat die familisten — voorzover de historicus hen heeft kunnen identificeren — vooral uit hogere sociale groeperingen stamden. Onder hen waren vermogende Antwerpse kooplieden, de beroemde drukker Christoffel Plantijn, de, niet minder befaamde geograaf Abraham Ortelius, humanisten van zwaar kaliber als Justus Lipsius, Andreas Masius en misschien Benito Arias Montano, vooraanstaande kunstenaars als Joris

37 Hamilton, *The Family of Love*; A. Hamilton, ed., *Cronica. Ordo Sacerdotis. Acta HN. Three texts on the Family of Love* (Leiden etc., 1988); zie ook W. Bergsma, 'Het Huis der Liefde', *Doopsgezinde bijdragen*, VIII (1982) 107-U 4.

38 D.V. Coornhert, *Spiegelhelken vande ongerechticheyt ofte menschelicheyt des vergodeten HN Vader van den Huyse der Liefden* (s.l., 1581) eerste dialoog.

Hoefnagel en de bekende predikant Hubert Duifhuis. Zakelijke en familiebetrekkingen speelden in het Huis der Liefde een grote rol: Plantijn liet bijvoorbeeld zijn drukkerij door familisten financieren. Internationale contacten werden intensief onderhouden, en zo is het misschien te verklaren, dat Niclaes in de loop der tijd niet slechts in de Nederlanden volgelingen won, maar ook in het Duitse Rijk, in Frankrijk en Engeland en misschien zelfs in Spanje. Het was vooral de eschatologie en de mogelijkheid deze met een door het humanisme gevoede christelijk-stoische levenshouding te verbinden, die persoonlijkheden van een dergelijk geestelijk en sociaal niveau aan Niclaes en zijn leer bond³⁹.

Sektariërs zijn vaak scheurmakers: zo ook de familisten, die in 1573 uiteenvielen in aanhangers van Hendrik Niclaes en van diens vroegere discipel Hendrik Jansz. Barrefelt, genaamd Hiel. Sinds 1580 publiceerde deze een groot aantal geschriften, waaruit zijn leer kan worden gereconstrueerd. De hiëlisten waren niet zo antiprotestant als Niclaes, en Barrefelt wilde geen messianistische profeet zijn zoals zijn leraar. Weliswaar hechtte hij, geheel als Niclaes, grote waarde aan de persoonlijke religieuze ervaring en de eenwording met God, maar hij wilde zijn kudde niet tot een 'kerk van de eindtijd' organiseren. Met zijn wel zeer individualistisch, maar toch mede door Niclaes gevormd spiritualisme wees hij alle confessies rigoureuus af en verklaarde zich voor een veelomvattende religieuze verdraagzaamheid. Barrefelt wenste dan wel geen nieuwe sekte te stichten, maar het was onvermijdelijk dat zijn denkbeelden werden gepropageerd en zich daardoor in de jaren tachtig een hiëlistische kring vormde. Zijn radicaal spiritualisme verkreeg instemming bij enige leidende figuren van de Leidse universiteit: Lipsius, de botanicus Carolus Clusius, de medicus Johannes Heurnius, de curator der universiteit Dirck van Egmond van der Nyenburch en de Leidse burgemeester Dirck van Montfoort⁴⁰.

Niclaes stierf waarschijnlijk in 1580, Barrefelt rond 1594. Hoewel de calvinistische theologen in de noordelijke Nederlanden nog lang overal familisten vermoedden en tegen hen van leer trokken, bestonden zij rond de eeuwwisseling waarschijnlijk niet meer in de vorm van een sekte⁴¹. Maar nog aan het begin van de zeventiende eeuw zijn er tekenen, dat familistische opvattingen in de schoot der publieke kerk overleefden. Wie na 1620 werd uitgescholden voor familist was het echter hoogstwaarschijnlijk niet meer in die zin, dat hij lid van het Huis der Liefde of de groep der hiëlisten was⁴². Hij was dan eerder een rekkelijk calvinist of remonstrant. Het is echter ook volstrekt

39 Hamilton, *The House of Love*, 40-82; zie voor een andere visie op de verhouding tussen Plantijn en Niclaes P. Valkema Blouw, 'Plantijn's betrekkingen met Hendrik Niclaes', in: M. de Schepper, F. de Nave, ed., *Ex Officina Plantiniana* (Antwerpen, 1989) 121-158; voor familisme en neostoïcisme zie M. E. H. N. Mout, 'Political and religious ideas of Netherlanders at the court in Prague', in: *Acta Historiae Neerlandicae*, IX (1976) 1-26; N. Mout, 'The Family of Love (Huis der Liefde) and the Dutch Revolt', in: A. C. Duke, C. A. Tamse, ed., *Britain and the Netherlands*, VII, *Church and State since the Reformation* (Den Haag, 1981) 75-93.

40 Hamilton, *The Family of Love*, 83-107; C. C. de Bruin, 'Radicaal spiritualisme te Leiden', *Rondom het woord*, XVII (1975) 65-81.

41 Het is ook de vraag, hoe lang de familisten in het buitenland, in het bijzonder in Engeland, bleven voorkomen. Zie Chr. W. Marsh, *The Family of Love in English society, 1550-1630* (Cambridge etc., 1994).

42 Hamilton, *The House of Love*, 107-111.

niet onmogelijk, dat hij een lidmaat van de publieke kerk was, die ook na de synode van Dordrecht nog vele lezers van de talrijke onrechtzinnige geschriften die op de markt waren, geherbergd moet hebben.

IV Voorbeelden van spiritualistische enkelingen. Aggaeus van Albada en Dirck Volckertsz- Coornhert

Lang niet alle spiritualisten sloten zich aan bij een beweging of sekte. Er moeten er veel zijn geweest, die hetzij in de heersende kerk toevlucht vonden zonder echter hun eigen opvattingen op te geven, of als religieus alleenstaand verre van elke kerkelijke groepering bleven. Wie de laatstgenoemde weg koos, kon zich natuurlijk wel tot aanhanger of bewonderaar van een bepaalde spiritualistische denker ontwikkelen zonder te functioneren in het sociaal-godsdienstige verband van een sekte, of hij kon een eigen leer scheppen, maar dan zonder een nieuwe sekte te stichten. Voorbeelden van deze twee mogelijke richtingen in het spiritualisme van de enkeling zijn de jurist en diplomaat Aggaeus van Albada en de veelzijdige Dirck Volckertsz. Coornhert.

De Friese edelman Aggaeus van Albada (ca. 1525-1587) kwam in de jaren zestig tijdens zijn verblijf als assessor in het rijkskamergericht te Spiers met de denkbeelden van Caspar Schwenckfeld in aanraking en werd een overtuigde aanhanger van de Silezische spiritualist. Hij trok zich uit het openbare leven terug om zich geheel aan de bestudering van Schwenckfelds talloze geschriften en de propagering van diens leer te kunnen wijden. Te dien einde onderhield hij een drukke correspondentie met zijn vrienden en kennissen, van wie enkelen een belangrijke rol vervulden in het geestelijke en politieke leven: de geograaf Gerardus Mercator, de politicus Philips Marnix van St. Aldegonde en de theoloog Lambertus Danaeus. Albada — een van de zeer weinige schwenckfeldianen in de Nederlanden — vermocht hen niet te overtuigen, maar de briefwisseling vergunt een blik in zijn gedachtenwereld. Met de leer van Schwenckfeld als uitgangspunt ontwikkelde Albada een geheel eigen, sterk eschatologisch getinte spiritualistische theologie, waarin de christologie de sluitsteen vormde. Hoewel er wel eens geruchten waren, dat zich om hem heen een groep 'albadaïsten' had gevormd, is toch aan te nemen dat hij helemaal alleen — echter in voortdurend contact met correspondenten, aan wie hij wel zijn gedachten voorlegde maar die daar in principe kritisch tegenover stonden — zijn zeer persoonlijke, op Schwenckfeld gebaseerde opvattingen uitwerkte en uitdroeg⁴³.

Als voorbeeld van een uiterst zelfstandig en eigenzinnig spiritualist kan Dirck Volckertsz. Coornhert gelden. Hij werd befaamd als voorvechter van religieuze tolerantie en berucht als theologisch en politiek polemist wiens pen bij tijd en wijle in vitriool gedoopt was. De idee van de onzichtbare kerk waarin alle ware geloven een plaats hebben en de christelijke vrijheid en tolerantie zouden moeten genieten, diende hem bij de uitwerking van zijn eigen denkbeelden als richtsnoer. De christelijke

43 W. Bergsma, *Aggaeus van Albada (c. 1525-1587), schwenckfeldiaan, staatsman en strijder voor verdraagzaamheid* (Meppel, 1983) 42-110.

godsdienst beschouwde hij niet zozeer uit leerstellig, dan wel uit zedelijk oogpunt. Dat verhinderde natuurlijk niet, dat Coornhert steeds weer met calvinisten in conflict kwam over het door hem volstrekt verworpen leerstuk van de predestinatie en over zijn leer van de vervolmaakbaarheid van de mens tijdens zijn aards bestaan. Hij bestreed de calvinistische opvatting van de erfzonde als onbijbels, omdat de zondeval naar zijn inzicht door de kruisdood van Christus was geboet.

Coornhert interesseerde zich voor Hendrik Niclaes en kende hem ook persoonlijk, maar kon zich ten slotte toch niet vinden in de familistische leer van de 'vergoding' van de mens en waarschijnlijk ook niet in de idee van een straf georganiseerde sekte, geleid door een eigentijdse profeet. In zijn werk *Spiegelken van de ongerechtigheyt* (1581) oefende hij scherpe kritiek op Niclaes uit. Zo bleef hij volstrekt zichzelf: een eigenzinnige, hoogst welbespraakte leken-theoloog die destijds zijn gelijke niet had. Hij verzamelde geen groep aanhangers om zich heen, maar zijn werken werden tot diep in de zeventiende eeuw veel gelezen. Zo kwam het waarschijnlijk, dat nog lang de term 'coornhertist' als scheldwoord voor spiritualisten werd gebruikt⁴⁴.

Er zijn ongetwijfeld nog veel meer zulke spiritualistische eenlingen geweest; zij zijn alleen zo moeilijk in de bronnen te vinden. De Spaanse theoloog en mede-uitgever van de plantijnse Polyglot-Bijbel, Benito Arias Montano, klaagde in een brief uit 1571 over de menigte ketteren, onder wie 'libertijnen, atheïsten en talloze andere pestilenties' in Antwerpen, maar hij noemt niemand met name. Pikant detail is, dat er reden bestaat om Montano zelf van familistische sympathieën te verdenken. De Haarlemse koopman van Antwerpse komaf Jacques de la Faille verklaarde in 1585 in een brief aan een familielid dat hij tot dan toe 'gheene religie verbonden' was en zich ook niet zou willen binden — men vraagt zich af: uit spiritualistische overtuiging, uit commerciële overwegingen, of uit een combinatie van beide⁴⁵?

V Besluit: de betekenis van de spiritualisten voor de reformatie in de Nederlanden

De min of meer georganiseerde spiritualistische groeperingen van joristen en familisten hebben geen duurzame plaats kunnen veroveren in het godsdienstig leven der Republiek. Zij verdwenen in de loop der tijd: de joristen moesten plaats maken voor de doopsgezinden en de familisten stierven waarschijnlijk gewoon uit. Waarom hebben zij niet overleefd, in een land, waar sedert de Unie van Utrecht (1579) gewetensvrijheid garandeerde, geen brandstapel meer is aangestoken? Een belangrijke factor is zeker geweest, dat deze spiritualistische sektariërs niet zonder leidersfiguren konden, echte schatbewaarders van een geheimzinnige, diffuse leer. Zodra deze centrale en charismatische persoonlijkheden stierven, ging de sekte als organisatie te

44 Chr. Berkvens-Stevelinck, 'Coomhert, een eigenzinnig theoloog', in: H. Bongers, e. a., ed., *Dirck Volckertszoon Coornhert. Dwars maar recht* (Zutphen, 1989) 18-31; H. Bongers, *Leven en werk van D. V. Coornhert* (Amsterdam, 1978) 181-297.

45 Montano gecit. bij G. Mamef, *Antwerp in the Age of Reformation. Underground protestantism in a commercial metropolis 1550-1577* (Baltimore-Londen, 1996) xi; B. Rekers, *Benito Arias Montano (1527-1598)* (Londen-Leiden, 1972); De la Faille gecit. bij J. Spaans, *Haarlem na de Reformatie. Stedelijke cultuur en kerkelijk leven, 1577-1620*, Hollandse historische reeks XI (Den Haag, 1989) 105.