

MARNIX VAN ST. ALDEGONDE

EN

DE SUBJECTIVISTISCHE STROOMINGEN
IN DE NEDERLANDEN DER 16E EEUW

DOOR

J. W. TUNDERMAN,
Gereformeerd Predikant van Helpman



De tegenstelling van het in- en uitwendige van het geestelijke en het stoffelijke, van eeuwigheid en tijd, van wezen en vorm enz. is uit een valsche filosofie en met de Schrift in strijd.

Prof. Bavinck, Dogm. IV.
438 4e druk, 1930

OOSTERBAAN & LE COINTRE N.V. GOES

INHOUD:

	Pag.
Woord vooraf	7
Inleiding	9
HOOFDSTUK I.	
Marnix' leven: de rusteloze strijder	12
Aanteekeningen bij hoofdstuk I	23
HOOFDSTUK II.	
Subjectivistische themata in de eeuwen voor de Reformatie.	
Inleiding	26
De gemeenschappelijke achtergrond	26
Het thema der gelatenheid	34
Het thema van het scepticisme	38
Het thema der navolging.	41
Het thema van het chiliasme	44
Het thema van het inwendige licht	47
Het thema van het symbolisme	51
Het thema van den verborgen god	55
Het subjectivisme en de prae-reformatie	65
Aanteekeningen bij hoofdstuk II	69
HOOFDSTUK III	
Marnix' leerschool.	
De reformatie en het subjectivisme: het Woord tegen den „geest"	
Inleiding	75
Luther	75
Zwingli	81
Calvijn	84
De strijd tegen het subjectivisme in de Nederlanden gedurende de eerste jaren der reformatie	87
Aanteekeningen bij hoofdstuk III	89

HOOFDSTUK IV.

De geestdrijvers: de bedreiging der reformatie, door Marnix gezien	91
Inleiding	91
De geestdrijvers, uitgenomen Sebastiaan Franck	95
Sebastiaan Franck: een gnosticus uit den reformatie-tijd	105
De Frankonisten	129
De invloed van Franck en Coornhert	136
Aanteekeningen bij hoofdstuk IV	141

HOOFDSTUK V.

Marnix' geschrift: De hoogheid van het Woord Gods gehandhaafd tegenover het subjectivisme	149
Inleiding	149
De oorsprongen van het subjectivisme volgens Marnix' opvatting	150
De richtingen	151
Francks themata volgens Marnix	153
Marnix' critiek.	155
Marnix' Schriftbeschouwing	159
Conclusie	172
Aanteekeningen bij hoofdstuk V	173

HOOFDSTUK VI.

Subjectivisme en objectivisme. Marnix' opvatting geconfronterd met een gangbare probleemstelling	176
Inleiding	176
Het echte objectivisme	176
Het vermeende objectivisme.	178
De oorsprong van deze problematiek	187
Aanteekeningen bij hoofdstuk VI	189

WOORD VOORAF.

Dit jaar is het vier eeuwen geleden, dat Marnix van St. Aldegonde te Brussel werd geboren. Van de voorgenomen herdenking kon niets komen nu ons land in den oorlog werd betrokken.

Toch wil dit geschrift voor een deel van Marnix' levenswerk de aandacht vragen en wel voor zijn strijd tegen het subjectivisme zijner dagen. Tegelijk draagt deze studie een actueel karakter. De lezing van een van Marnix' geschriften bracht me tot het inzicht, dat zijn standpunt ook thans nog ernstige overweging verdient. In den strijd tegen het subjectivisme zoekt Marnix n.l. in geen enkel opzicht steun bij de schijnbare antipode daarvan: het objectivisme. Evenmin verwacht hij blijkbaar eenig heil van een tussenstandpunt, dat het midden houdt tusschen objectivisme en subjectivisme.

De vraag zou gesteld kunnen worden of het nu de tijd is aandacht te vragen voor een strijd in het verleden. Menigeen zal misschien geneigd zijn deze vraag ontkennend te beantwoorden. Toch zou ik met volle overtuiging een bevestigend antwoord willen geven. Wie bij een filmvertooning vlak voor het witte doek heeft plaats genomen, ziet niets anders dan trillende vlakken van licht en donker, die zich voor zijn oog niet tot beelden kunnen verbinden. Zoo zou het ons vergaan indien we alleen oog hadden voor het feit van den dag. Juist nu is het noodig het verleden niet te vergeten. Het heden is dan minder verwarrend. Indien ooit dan is het nu noodzakelijk ons te herinneren, dat onze vaders ook in de benardste dagen hun roeping hebben volbracht

omdat zij op God vertrouwden. In hun strijd leefden ze bij de blijvende tegenstelling tusschen waarheid en leugen, die de eeuwen heeft beheerscht en niet bij den indruk van het oogenblik, hoe aangrijpend dit vaak ook mocht zijn.

Anderzijds zal deze publicatie wellicht bij den een of ander de gedachte oproepen of het thans wel zin heeft de vraag te bespreken hoe onze houding moet zijn tegenover objectivisme en subjectivisme. Men ziet immers in deze vraagstukken veelal slechts problemen van abstract karakter. En de tijd stelt ons voor concrete vragen van zeer practischen aard. Toch vergisse men zich niet.

Deze vraagstukken zijn zoo abstract niet daar ze onze werkelijkheidsbeschouwing raken. En het practische leven stelt wel benauwende vragen. Het is noodig om trouw te zijn, zoo noodig met den inzet van ons leven. Willen we echter in dezen geloofsstrijd sterk staan dan moeten we leven bij de vastheid van het Woord Gods en niet een anthropocentrisch standpunt innemen, gelijk dat zoowel bij het objectivisme en het subjectivisme als bij het tusschenstandpunt het geval is.

J. W. TUNDERMAN.

Groningen.

INLEIDING.

In de discussie, die onder de Nederlandsche Gereformeerden in en buiten de Gereformeerde Kerken gedurende de laatste jaren gaande is, zijn zeer belangrijke vragen aan de orde gesteld. Wel liep deze gedachtenwisseling soms op zijpaden vast. Maar herhaaldelijk bewoog het gesprek zich rondom de diepste vragen van het leven.

Zoo werd o.a. in verschillende formuleeringen ook deze vraag ter sprake gebracht: waarin moet de vastheid van het christelijk leven gezocht worden?

Ten aanzien van het antwoord heerscht in eerster instantie gelukkig volledige eenstemmigheid: de vastheid ligt verankerd in de genade en de waarheid, die door Jezus Christus geworden is.

Verschil van meening ontstaat eerst inzake een tweede vraag: op welke wijze wordt deze genade ons eigen? Ook deze vraag zou, daar Schrift en Belijdenis in dezen een duidelijk antwoord geven, geen moeite veroorzaken. De genade van Christus wordt ons eigen door geloovige onderwerping aan het Woord Gods.

Maar deze vraag werd telkenmale vereenzelvigd met een andere: ligt de vastheid in het „objectieve" of in het „subjectieve" ¹⁾? Wie deze beide vragen als verschillende formuleeringen van eenzelfde vraag beschouwt en dus ook de laatste probleemstelling als een juiste aanvaardt, zet zich vast op een dilemma. Men kan immers de laatste vraag aanvankelijk

¹⁾ Zie voor deze terminologie hoofdstuk VI

slechts op tweeërlei wijze beantwoorden. Sommigen geven de verzekering, dat alleen het objectieve ons zekerheid verschaft. Anderen daarentegen meenen, dat aan het subjectieve de voorkeur moet worden gegeven.

Zoo ontstond de strijd tusschen objectivisme en subjectivisme, een strijd, die reeds eeuwen de geesten verdeelt en telkens in nieuwe hevigheid opvlamt.

Velen verwerpen echter deze eenvoudige oplossingen en kunnen zich slechts in een ingewikkelder beantwoording vinden. Men beantwoordt de vraag dan in dezen zin: niet het objectieve alleen noch het subjectieve alleen, doch slechts een verbinding van het subjectieve met het objectieve kan ons de gezochte vastheid geven. Zoo worden ons ten slotte *drie* oplossingen aan de hand gedaan:

- a. die van het objectivisme,
- b. die van het subjectivisme en
- c. die van het „evenwichtsstandpunt”.

Ook al meenen velen in de derde oplossing een bevredigende solutie gevonden te hebben, toch kan men niet tot blijvende eenstemmigheid geraken. De vragen dringen zich immers op: welke beteekenis moet in dit compromis aan het objectieve worden toegekend? En welke rol moet hier anderzijds door het subjectieve worden gespeeld? Onophoudelijk dreigt een verbreking van het evenwicht en ziet men zich genoodzaakt tegen „eenzijdigheden” te waarschuwen.

Het onbevredigende ook van deze derde oplossing kan geen verbazing wekken. De vraag, op welke zij een antwoord geeft, gaat zelf reeds van de veronderstelling uit, dat de vastheid of in het objectieve of in het subjectieve of in een min of meer geslaagde verbinding van deze beide factoren gezocht moet worden. *Deze vraagstelling bevat derhalve zelve reeds stilzwijgend een antwoord op zeer belangrijke grondvragen.*

In het vervolg van deze studie hoop ik aan te toonen, dat bovengenoemde vereenzelving ongeoorloofd is, omdat daarin

een juiste en een onjuiste probleemstelling met elkander geïdentificeerd worden. Gevolg van deze vereenzelviging is, dat het uiteraard onjuiste antwoord op een onjuiste probleemstelling tevens als de oplossing van een juiste vraagstelling wordt aangediend.

De vraag inzake de zekerheid van het geloof in Christus wordt dan in dezen zin beantwoord: het subjectieve en het objectieve moet op harmonieuze wijze verbonden worden.

Deze oplossing schijnt een vrij eenvoudige te zijn. Bij nader onderzoek blijkt zij echter een compromis te zijn, waarin twee lijnen van de traditie op uiterst gecompliceerde wijze verbonden zijn.

Niet steeds is men in de kringen der Nederlandsche Calvinisten van bovengenoemde onjuiste probleemstelling uitgegaan. Dientengevolge werd men dan ook niet genoodzaakt in het gecompliceerde evenwichtsstandpunt zijn heil te zoeken teneinde eenzijdigheden te vermijden.

Het ligt in de bedoeling van deze publicatie de aandacht te vestigen op Marnix' bestrijding van de subjectivisten zijner dagen. Wij vinden die in zijn in 1595 verschenen werk: *Ondersoekinghe ende grondelijcke Wederlegginge der geestdrijvische Leere*.

Ongetwijfeld is dit niet het meest bekende werk van Marnix. Het loont echter de moeite Marnix' aanvatten van de zaak te vergelijken met de probleemstellingen, die thans nog door velen als juist worden aanvaard.

Het is in deze studie om zulk een vergelijking te doen. Dit bepaalt den gang van het betoog. Ter plaatse zal van de methode van behandeling rekenschap worden afgelegd, zoodat het thans niet noodig is daarvan een toelichting te geven.

Vooraf echter iets over Marnix' leven.

Hoofdstuk I.

MARNIX' LEVEN: DE RUSTELOOZE STRIJDER.

Wie Marnix in zijn strijd tegen de geestdrijvers wil verstaan zal zich de vraag moeten stellen wat dezen mensch bewogen heeft om zich te werpen in de worsteling zijner dagen.

Philips van Marnix, Heer van St. Aldegonde, werd te Brussel in het jaar 1540 geboren ¹⁾. Zijn geslacht was uit Savoye afkomstig. Marnix heeft, samen met zijn broer Jan, Heer van Toulouse, enkele jaren te Genève onder Calvijn en Beza gestudeerd. Hij was een van de weinige edelen, die een wetenschappelijke opleiding hadden genoten ²⁾. Van den Heer van Toulouse werd nog meer verwacht dan van hem³⁾.

Teruggekeerd naar de Nederlanden stonden de beide broers vooraan in den strijd voor de verdrukte natie. Zij bekleedden een voorname plaats in het Verbond der Edelen. In tegenstelling met zoovele andere leden van den Nederlandschen adel hield Marnix zich in dien strijd voor de bescherming der natie tegenover het geweld van den koning niet afzijdig van de worsteling voor de reformatie der kerk.

Zoo was hij afgevaardigde op de Antwerpsche Synode, waar tot openbare prediking werd besloten ⁴⁾. Toen kort daarop de beeldenstorm over deze gewesten raasde, vond deze geweldpleging in Marnix een overtuigd verdediger.

Toulouse greep al spoedig naar de wapens. Met een legertje trok hij op Antwerpen aan. Oranje liet bij de nadering der troepen de poorten sluiten. De Calvinistische

burgerij wilde Toulouse te hulp snellen, maar de Prins heeft dit belet. Zelfs het wanhopig smeeken van Toulouse's jonge vrouw kon hem niet tot toegeven bewegen. Bij Austruweel, in het gezicht van Antwerpen, werd dit leger toen door Margaretha's troepen afgeslacht. Toulouse bood een hoogen losprijs voor zijn leven, maar werd „in honderd stukken gehouwen" ⁵⁾.

De dood van Toulouse heeft Marnix hevig aangegrepen, maar van een wrok tegen Oranje is niets bekend. In gemeenschappelijke ballingschap vinden zij elkander en wordt Marnix de trouwe dienaar van den Prins. Als zoodanig heeft hij gedurende vele jaren de zaak van de „wederoprichtinghe der Nederlanden" en die der Gereformeerde Kerk gediend, vooral als verbindingslid tusschen Oranje en de onverzettelijke Calvinisten.

Reeds tijdens de ballingschap werd door Marnix in dit opzicht veel tot stand gebracht. De Brabanders en Vlamingen waren overtuigde Calvinisten, maar de Hollanders en Friezen wilden de hulp der Duitsche vorsten verwerven door onderteekening der Luthersche Confessie. Oranje had dit laatste gaarne gezien. Marnix, die grooten invloed op de Zuid-Nederlanders had, heeft veel gedaan voor de verbetering van de verhouding tusschen den Prins en de Calvinisten.

Tijdens de ballingschap schreef Marnix zijn „Biencorff der H. Roomsche Kercke", een werk, dat in vele talen is overgezet.

Na de bevrijding van Holland en Zeeland kan Marnix zijn volle activiteit ontplooien. Hij volbrengt tal van zendingen in het buitenland, zoowel ten behoeve van de zaak der Nederlanden als ter behartiging van de particuliere belangen van het Huis van Oranje. Weer is hij de man, die het contact bewaart tusschen Oranje en de Gereformeerde Predikanten, de drijvende krachten van den opstand ⁶⁾. Gedurende deze jaren bewijst hij onschatbare diensten in het ontcijferen van

onderschepte, in geheimschrift opgestelde, brieven van den vijand ⁷⁾). Hij dient ook als bevelhebber in het leger en wordt bij Maassluis gevangengenomen. Marnix heeft nu elken dag den dood voor oogen. Hoewel hij den dood niet vreest, verliest hij toch den moed met betrekking tot de zaak, die hij dient: hij dringt bij den Prins op onderwerping aan, zij het ook op een voorwaardelijke. Na tien maanden wordt hij uitgewisseld tegen Mondragon.

Zoodra hij de vrijheid heeft herkregeen is hij weer bezig voor Oranje. In tegenstelling met het Calvinistische volk, dat de Bloedbruiloft niet vergeten kon, kan hij zich volkomen vereenigen met Oranje's politiek, die steun zocht bij Frankrijk. Hij heeft ook een werkzaam aandeel in de totstandkoming van de Gentsche Pacificatie. Zoo was Marnix de trouwe dienaar van den Prins.

Maar deze onderging zijnerzijds den invloed van Marnix. Het was Marnix, die Oranje's bezwaren tegen het Calvinisme wegnam. In 1573 wordt de Prins belijdend lid der Gereformeerde Kerk. Vanaf dien tijd is de Prins, te voren vaak onzeker en weifelend, vastberaden in zijn overtuiging. In den allerzwaarsten tijd beleed hij zijn vertrouwen in het „vaste verbond met den alleroppersten Potentaat der potentaten" ⁸⁾.

Het laatste stadium van Marnix' politieke werkzaamheid neemt een aanvang met zijn benoeming tot burgemeester van Antwerpen. Deze stad wordt in 1585 door Parma belegerd. Toen de beloofde hulp uit Holland zoo goed als geheel uitbleef en de stad niet meer te redden was, gaf Marnix haar over op zeer voordeelige en eervolle voorwaarden.

Dit werd aanleiding tot de bitterste ervaring ooit door Marnix opgedaan: hij werd van landverraad beschuldigd. Men beweerde zelfs, dat hij met het goud van Parma zou zijn omgekocht! Deze laster werd zelfs nog in 1883 herhaald ⁹⁾. Marnix' onschuld is echter klaar als de dag. Parma kan hier als een getuige à decharge worden opgeroepen.

Deze schreef n.l. in een rapport aan den Spaanschen Koning over Marnix: ik heb hem een zeer rijke belooning aangeboden, doch hoe arm hij ook is, hij is niet baatzuchtig, maar uiterst hardnekkig in zijn geloofsbegrippen ¹⁰).

Wel heeft Marnix tijdens de onderhandelingen over Antwerpens overgave over een mogelijken vrede gesproken. Maar hij was in die dagen de eenige niet, die op een spoedige verzoening met den koning hoopte. Zoo maakte Van Oldenbarneveldt, toen hij den post van advocaat van Holland aanvaardde, de voorwaarde, dat hij „in dienst zou blijven, totdat de gewesten der Unie weder met Spanje zouden vereenigd zijn" ¹¹).

Marnix heeft zich tegenover Parma's intriges als een oprecht man gedragen. Hij heeft n.l. tijdens de onderhandelingen ernstige pogingen in het werk gesteld om Parma tot de Gereformeerde religie te brengen! ¹²).

Na den val van Antwerpen begaf Marnix zich naar zijn landgoed te Souburg, waar hij een verdediging schreef. Het jaar 1585 beteekende voor Marnix een zware slag. De laster heeft hem, den trouwen dienaar van het land, diep gegriefd. Bovendien begreep hij, dat de val van Antwerpen het definitieve verlies van zijn geliefde Brabant en Vlaanderen beteekende. Dat was voor hem een dubbel verdriet, wijl hij in de Noordelijke Nederlanden als een vreemdeling werd beschouwd ¹³). Zijn hart trok naar Brabant ¹⁴).

Het zijn de Staten van Zeeland, die na 1585 voor het eerst weer contact met hem zoeken. Ze vragen hem weer het geheimschrift van een onderschepten brief te ontcijferen. Op den achtergrond van het politieke leven gedurende de tien jaren, die volgens Fruin de belangrijkste van geheel onze geschiedenis zijn geweest ¹⁵), neemt Marnix een bescheiden plaats in. Het volledig eerherstel volgt in zijn aanstelling tot Bijbelvertaler door de Generale Staten. Deze aanstelling had wel plaats op grond van Marnix' groote bekwaamheden, maar

werd tegelijk aangegrepen als een geschikte gelegenheid om hem ongemerkt eerherstel te verschaffen ¹⁶). Hij aanvaardt de opdracht „zonder betoon van gekrenkt eergevoel" ¹⁷). Dat is echt Marnix! De zaak, waaraan hij zijn hart heeft, stelt al het persoonlijke in de schaduw. Hij verhuist gegeven naar Leiden en vertaalt daar enkele Bijbelgedeelten. Dertig jaar later maken de Statenvertalers van dit werk een dankbaar gebruik evenals van Marnix' hermeneutische studiën.

Marnix heeft dus een belangrijk stuk voorarbeid voor de latere Statenvertaling tot stand gebracht. Intusschen was in 1595 van zijn hand verschenen: *Ondersoekinghe ende grondelijcke Wederlegginge der geestdrijvische Leere* ¹⁸), het geschrift, dat in het bijzonder onze aandacht vraagt. Dit was niet de eerste maal, dat Marnix tegen de geestdrijvers waarschuwendende woorden deed hooren. Hij had steeds een open oog voor het gevaar, dat van de zijde der Dooperschen de Reformatie bedreigde. Reeds in 1566 had Marnix zich ernstig ongerust gemaakt over den invloed van Sebastiaan Franck, die toen blijkbaar reeds merkbaar was in de Nederlanden. Marnix zag destijds in Franck een geestverwant van Servet ¹⁹). Reeds in die jaren maakt hij aantekeningen met betrekking tot de geestdrijvers ²⁰).

Ten aanzien van de vraag welke de burgerlijke positie van de Doopers moest zijn, heerschte geen eenstemmigheid tusschen Oranje en Marnix. Oranje zag in hen rustige burgers, Marnix gevaarlijke dwepers, die ook de burgerlijke orde bedreigden. In 1577 heeft tusschen hen het bekende gesprek over de rechtspositie der Doopers plaats gehad. Marnix wilde hen van het burgerrecht uitsluiten, omdat ze den burgereed weigerden. De Prins wilde met de belofte van trouw genoegen nemen. De Prins en zijn dienaar hebben toen „heftelijck" gesproken en met elkaar over deze zaak „gekeven" ²¹).

Zoo geeft Marnix in 1595 zijn „Ondersoekinghe" in het licht. In die dagen werd door het Nederlandsche volk veel

gelezen. De geschriften der geestdrijvers vonden hier te lande een ruimen lezerskring. De invloed van deze subjectivistische leer nam toe.

Marnix zegt in zijn „Voorreden": „dat alsodanige leeren alhier in dese Nederlanden ende in sonderheyt in Hollandt, Vrieslandt ende Overijsel beginnen haren voortganck onder de hand te nemen" ²²). Daarom schrijft Marnix, op aandrang van anderen, zijn boek. Met het woord geestdrijvers heeft Marnix enkele radicaal-subjectivistische stroomingen zijner dagen samengevat. Hij noemt met name: Thomas Münzer, Nicolaas Storck, Jan van Leiden, Bernard Knipperdollinck, David Jorisz, Hendrick Claessen, Hiël, maar vooral Sebastiaan Franck. Marnix draagt zijn boek aan de Staten-Generaal op en dringt aan op maatregelen tegen de doorwerking der subjectivistische invloeden, „op dat eene alsodanige smettelycke infectie niet voort en gae omme also Godes aller grouwelicxste straffe over dese landen te halen" ²³).

Toen dit boek uitkwam, stak er een storm in het land op. Eerst kreeg Marnix een brief van Caspar Coolhaes ²⁴), waarin hem verweten wordt, dat hij geen onderscheid gemaakt had tusschen de Munstersche Wederdoopers en hen „die zoo verre van hen verwijderd zijn als de hemel van de aarde" ²⁵).

Spoedig daarop verscheen een anonym geschrift onder den titel: Verantwoordinghe van Sebastiaan Franck ²⁶). Deze Verantwoordinghe had ten doel aan te toonen, dat Franck geen oproermaker was geweest. Ze bevatte ook een persoonlijke verdachtmaking: Marnix zou zijn boek geschreven hebben om de algemeene aandacht op zijn Bijbelvertaling gevestigd te krijgen. Dit geschrift werd gevolgd door een vertaling van een door Franck zelf opgestelde zelfverdediging: Apologia Sebastiani Vranck.

Ten slotte werd tegen Marnix een libel uitgegeven: Antidote ou contrepoison contre les conseils sanguinaires et envenimés de Philippe de Marnix ²⁷). Dit eveneens anoyne

geschrift ²⁸⁾ bevatte niets dan persoonlijke laster. Marnix werd daarin voorgesteld als een bloeddorstige belager van rustige burgers. Daarbij werd de laster van 1585 weer opgehaald. Marnix was een laffe verrader van het vaderland en een lastige twistzoeker, voor wien zelfs Willem I zich in acht had moeten nemen. Dit vond weerklank in het land. Marnix werd door dezen laster in zijn teerste verhoudingen geraakt: in die tot zijn land en in die tot zijn meester.

Toen de Antidote verscheen was Marnix vertrokken naar het prinsdom Oranje om daar Maurits' belangen te behartigen. Deze reis is voor Marnix buitengewoon moeilijk geweest. De onwil, die hij in het Prinsdom ontmoette, was zeer groot. Het reizen viel hem zwaar door jicht en niersteen. Thuisgekomen schreef hij zijn Reponse Apologetique ²⁹⁾ als antwoord op de Antidote. Het schrijven van dit verdedigingsgeschrift heeft Marnix' laatste krachten verteerd. Hij, die steeds gedreven werd door een brandende liefde voor de kerk en voor het land was nu voor de tweede maal aan de natie voorgesteld als een man, die op gewichtige posten zijn eigen belangen zou hebben gediend en wel in situaties, waarin de gansche zaak van het vaderland op het spel stond. Fel doorleefde hij weer onder het schrijven van zijn Reponse de bittere jaren na Antwerpens val. Marnix is onder dezen laster bezweken. Geheel geknakt stierf hij als een vroeg-oud man den 15en December 1598.

Wanneer het leven van dezen Calvinistischen edelman met één woord moest worden geteekend, dan kon het dit zijn: Marnix heeft *gediend*. Oranje heeft hem eens bemoedigd met de bekende woorden: Aldegonde, laat men ons vertrappen, mits wij slechts Gods kerk hulp mogen bieden. En dan is dit het antwoord van Marnix: nu gij, mijn Heer, hiertoe besloten zijt, belieft het God niet, dat ik nog een woord spreek. In dit antwoord legt Marnix zijn leven open.

Welk een weelde en genot had deze man zich kunnen verwerven, indien hij er op uit geweest ware de omstandigheden voor zichzelf uit te buiten. Maar hij, de man van afkomst en eruditie, heeft een dienstknecht willen zijn „in 't gheselschap van alle goede ghetrouwe Christenen, die sich eenvoudelijck aen het woordt ende de leere haerder eenighen salichmaeckers Jesu Christi houden" ³⁰). God heeft het leven van dezen mensch, die toch wel de blijheid des levens wist te genieten, zoo geleid, dat hem zeer veel teleurstellingen overkomen zijn. Hij heeft gedeeld in al de moeiten van zijn meester Willem I. Zijn beste krachten heeft hij besteed aan de verwerkelijking van Oranje's oogmerk: de vereeniging der zeventien gewesten. Een oogenblik scheen dit doel bereikt te zijn toen de Pacificatie van Gent tot stand kwam. Maar heel spoedig zag hij het Zuiden -voor hem het hart van het vaderland- weer grootendeels in den greep van den vijand.

De val van Antwerpen is hem, naast de vermoording van den Prins, het smartelijkste geweest wat hem overkomen kon. Het verblijf in het Noorden, waar hij en zijn Brabanders toch reeds als vreemdelingen nauwelijks werden geduld, is hem in de eerste jaren na 1585 een voortdurende pijniging geweest, daar men hem als een verdachte behandelde. Over dezen bitteren tijd viel nog een andere schaduw: zijn huiselijk geluk werd enkele maanden na Antwerpens val gebroken door den dood van zijn vrouw. Zijn dienstwerk werd veelal miskend. Een sterk voorbeeld daarvan is de ervaring, die Marnix met zijn psalmberijming opdeed. Deze staat veel hoger dan de wel schriftuurlijke, maar kreupele berijming van Datheen. Toch kon deze bundel nauwelijks aandacht vinden en bleven de uitgevers met groote onverkochte voorraden zitten. En als Marnix dan door zijn aanstelling tot Bijbelvertaler een nieuwe levenstaak gevonden heeft, waaraan hij zich met zijn groote talenkennis en zijn fijn taalgevoel ten volle kan geven ³¹), dan wordt de laster van 1585 opnieuw over hem uitgegoten.

Het was dus een leven vol tegenslagen. Toch was Marnix niet de man om zich daarover te beklagen. Hij behield de blijmoedigheid des geloofs. Daarom bleef hij zich geven aan de zaak, die hij dienen wilde. Hij bleef een man van pittige activiteit. En hij was dankbaar als men hem riep en hij weer dienen mocht.

Deze man heeft zijn zwakheden gehad en ze zijn ook den geschiedschrijver niet onbekend gebleven. Hij was een uitstekend dienaar, een slecht leider. Als hij alleen stond -in zijn gevangenschap en te Antwerpen- was hij onzeker en weifelend en zag hij geen uitkomst voor de Nederlanden.

Zoo heeft hij rusteloos *gediend*, levende bij de belofte, dat elders hem een rust was bereid. Hij *diende* onder het devies: Repos ailleurs ³²).

Marnix' Ondersoeckinge, die nu onze aandacht vraagt, heeft steeds de geesten scherp verdeeld. Het minste hebben zij hem verstaan, die geen oog hadden voor de diepten van de geestelijke worsteling der eeuwen. Wie leeft bij vlakke ireniek en de rust in de tijdelijke wereld zoekt, zal zich kunnen aansluiten bij de bijna liefvallige berisping van W. Broes: „Foei, dat van Marnix de Doopsgezinden, die stille, brave menschen, het edele kroost der Waldenzen..... edele burgers, die zich bij het Vaderland zoo zeer verdienstelijk gemaakt hadden, wilde teruggezet, uit de burgerij en haar voorregten weggestooten hebben!" ³³).

Beter is Marnix verstaan door hen, die begrepen, dat tusschen Marnix en de geestdrijvers de grondslagen van het christelijk geloof in het geding waren. Wie de vastheden in den geloovige zoekt, zal zich scherp tegen Marnix moeten keeren en zich stellen aan de zijde der geestdrijvers, ook al zegt hij van „drijven" niets te willen weten. Vele geestelijke kinderen van Sebastiaan Franck en Dirk Volkertsz Coornhert

In de 19e en 20e eeuw weten dan ook klaar-bewust aan welke zijde in dezen strijd hun plaats is.

Maar het best hebben zij Marnix begrepen, die het front van den strijd in later dagen zagen doorloopen en die zich bewust aan zijn zijde hebben gesteld.

Twee mogelijke misverstanden moeten eerst worden weggenomen.

In de eerste plaats dit: men heeft Marnix verweten, dat hij een Gereformeerde inquisitie heeft willen invoeren en het voorzien had op het bloed van zijn medeburgers. Men beroept zich voor deze opvatting op de opdracht van zijn boek aan de Staten-Generaal. Deze opdracht had echter niet ten doel, dat iemand om zijn geweten zou vervolgd worden. Dat kan moeilijk verwacht worden van den man, die onder geweldige bezwaren Oranje steeds gesteund heeft in zijn streven naar religie-vrede tusschen Roomschen en Calvinisten, die zooveel had bijgedragen tot de totstandkoming van de Gentsche Pacificatie, waarbij de politieke eenheid de vrijheid van conscientie veronderstelde en die den moed had om daarin met Oranje alleen te staan in den strijd voor de burgerlijke vrijheid niet slechts van de Gereformeerde maar ook van de Roomsche kerk.

Tijdens zijn burgemeesterschap van Antwerpen heeft dan ook geen enkele strafoefening plaats gehad, hoe oproerig de stad zich ook meermalen mocht gedragen. En als deze „zachtmoedige" dan zijn boek aan de Staten opdraagt, dan bedoelt hij slechts, dat de vrijheid van drukpers geen ongebondenheid zou worden en dat „moordadige boexckens" door de Overheid van de boekenmarkt geweerd zouden worden.

In de tweede plaats: men heeft er Marnix een verwijt van gemaakt, dat hij geen onderscheid maakte tusschen Wederdoopers, die de burgerlijke orde bedreigden en de innerlijkheidsapostelen als Sebastiaan Franck, die geen oproer in den zin hadden en het „Koninkrijk Gods" te Münster juist als

dweperij met uitwendige dingen verwierpen. Marnix zelf heeft geantwoord, dat hij het onderscheid in levenspraktijk wel duidelijk zag ³⁴). In zijn boek grijpt hij echter het subjectivistische wortelbeginsel aan en in dien wortel zijn Bernard Knipperdollinck, de scherprechter van Münster, en Sebastiaan Franck, de rustige litterator, geestverwant.

Marnix staat in het signaleeren van die worteleenheid niet alleen. Ik wil hier niet aan Calvijn herinneren, maar aan Luther. Deze, die aanvankelijk de gevaren van het subjectivisme niet zag ³⁵), heeft in later jaren eveneens de principieele eenheid van de subjectivistische stroomingen gezien ³⁶).

Daarom heeft Marnix gesproken. Hij heeft de geesten onderscheiden. „Niemand heeft scherper het gevaar van Verbondsverlating gezien dan Marnix" ³⁷).

Om dat te verstaan willen we nu de vraag beantwoorden waarom het subjectivisme zulk een ernstige bedreiging van de Reformatie beteekende. Wij willen daarom aandacht geven aan verschillende subjectivistische themata, die gedurende de Middeleeuwen zich ontwikkeld hebben om in den Reformatietijd in hun radicalistisch karakter openbaar te worden.

Aanteekeningen bij Hoofdstuk 1:

- 1) De traditie noemt het jaar 1538. Het moet echter 1540 zijn, volgens Prof. Dr J. H. Bakhuizen van den Brink (zie De Standaard van 7 Mei 1938). Prof Dr A. A. van Schelven toonde op overtuigende wijze aan, dat de geboortedatum gezocht moet worden tusschen 8 Maart en 20 Juli van dat jaar (Marnix van St. Aldegonde, Utrecht, 1939, blz. 2).
- 2) Dr P. J. Blok, Geschiedenis van het Nederlandsche Volk, Groningen, 1896, III, blz. 54.
- 3) G. Tjalma, Marnix van St. Aldegonde, Amsterdam, 1896, blz. 4.
- 4) Idem, blz. 6.
- 5) E. Quinet, Marnix van St. Aldegonde en de wording van het Gemeenebest der Vereenigde Nederlanden, Deventer, 1855, blz. 28.
- 6) Cd. Busken Huet, Het land van Rembrandt, Haarlem, 1886, II, blz. 78.
- 7) Dr A. A. van Schelven, a.w., blz. 109.
- 8) Mr G. Groen van Prinsterer, Geschiedenis des Vaderlands, Baarn, 1928, I, blz. 148.
- 9) In: Marnix, la Capitulation d'Anvers par K(ervijn de Lettenhove) Anvers, 1883, beantwoord door P. J. Blok in de Nederlandsche Spectator, 1883.
- 10) J. L. Motley, De opkomst van de Nederlandsche Republiek, herzien door Dr R. C. Bakhuizen van den Brink, II, 2, blz. 231.
- 11) Idem, blz. 246.
- 12) G. Tjalma, a.w., blz. 40.
- 13) Groen, a.w., blz. 185, spreekt van „grootte jaloezij tegen de Brabanders en Vlamingen, ballingen om der Godsdienst wille, waarin men somtijds minder geloofsgenooten en broeders, dan vreemdelingen en bijkans vijanden zag”.
- 14) Dr J. C. H. de Pater, De godsdienstige verdraagzaamheid bij Marnix van St. Aldegonde, A.R. Staatskunde, Driemaandelijksch Orgaan, Jaargang 1938, blz. 39.
- 15) Dr R. Fruin, Tien Jaren, 6e Uitgaaf, 's-Gravenhage, 1904, blz. 2.
- 16) Dr R. Fruin, Verspreide Geschriften, Deel IX, blz. 73. Marnix' honorarium bedroeg f 2700.- totaal per jaar, terwijl de Landsadvocaat uit zijn ambt slechts f 1200.- maakte (Dr A. A. van Schelven, a.w., blz. 208).
- 17) Dr R. Fruin, a.w., blz. 254.
- 18) Opnieuw uitgegeven door Dr J. J. van Toorenenbergen, Philips van Marnix van St. Aldegonde Godsdienstige en Kerkelijke Geschriften, 's-Gravenhage, 1873, II, blz. 1-240.
- 19) Chr. Sepp, Geschiedkundige Nasporingen, I, Leiden, 1872, blz. 173.

20) Volgens een mededeeling van Marnix zelf in zijn opdracht van de Reponse Apologetique aan de Staten-Generaal.

21) Dr J. C. H. de Pater, a. art. blz. 26.

22) Blz. X.

23) Idem.

24) Casper Coolhaes was eerst Gereformeerd Predikant, na zijn afzetting als zoodanig, likeurstoker. Th. J. I. Arnold, Bibliografisch Adversarium (1880?) zegt, dat Coolhaes zich bezig hield met het bereiden van geneeskrachtige oliën.

25) Dr H. C. Rogge, Casper Coolhaes, de voorlooper van Arminius en de Remonstranten, Amsterdam, 1856, II, blz. 74.

26) Men schrijft dit werk aan Coolhaes toe. Dit wordt ontkend door C. P. Burger, Amsterdamsche Boekdrukkers, IV, 's-Gravenhage, 1915.

27) Dat is: Antidotum of tegengif tegen de bloeddorstige en giftige raadgevingen van Philips van Marnix.

28) De schrijver dient zich aan als „un gentilhomme allemand". Marnix wees op Jhr. Emmery de Lyere, bevelhebber van Willemstad en Klundert. Deze heeft daartegen geprotesteerd bij de Staten (Bor, Geschiedenis der Nederlandsche Oorlogen, 36e Boek, folio 61). De zeer lange titels van de tegen Marnix geschreven pamfletten worden volledig weergegeven bij Tjalma, a.w., blz. 239 en 240.

29) Volledige titel bij Tjalma, blz. 245. Het werd in het Nederlandsch vertaald onder den titel: Ontschuldighhe Gestelt antwoordischer wijze enz. Marnix koesterde het plan een nog uitvoeriger werk tegen de geestdrijvers uit te geven. De tijd heeft hem daartoe ontbroken. Na Marnix' dood werd het manuscript Gomarus ter hand gesteld. Waarschijnlijk richtte dit geschrift zich in het bijzonder tegen David Jorisz en Hendrick Niclaes. Van de uitgave is echter niets gekomen. Zie hierover: H. Q. Jansen, Bijdragen tot de Oudheidkunde en Geschiedenis inzonderheid van Zeeuwsch-Vlaanderen, Vierde Deel, Middelburg, 1859.

30) Ontschuldighhe, blz. 48.

31) Marnix en Coornhert zijn de grondleggers van het nieuwe Nederlandsche proza.

32) Marnix' levensdevies stond in nauw verband met zijn levensstrijd. Op dezen strijd valt een bijzonder licht wanneer we letten op Marnix' bijdrage in het album van Christophe Stickins. Marnix zegt daar, dat „Plato en schier alle overige wijsgeeren de waarheid in de menschelijke wijsheid vruchteloos hebben gezocht". Wie in die dagen zoo over de antieke wijsbegeerte sprak, moet wel de zonde van de synthese tusschen Schriftwaarheid en heidensche wijsbegeerte gezien hebben. Onder bedoelde bijdrage plaatst Marnix zijn devies (Dr J. J. van Toorenenbergen, Aanhangsel, blz. 240)

33) Wilhelm Broes, Philips van Marnix, Heer van St. Aldegonde bijzonder aan de hand van Willem I, Amsterdam, 1839, II, blz. 37. Eenzelfde beoordeeling bij Ypey en Dermout, Geschiedenis der Ned. Herv. Kerk, I, Breda, 1819, blz. 334.

34) Marnix in een brief aan Coolhaes: Ik stel niet alle geestdrijvers op één lijn. Hun leer is gelijk. Hun daden zijn niet gelijk. (H. C. Rogge, a.w., blz. 76.)

35) Luther heeft in 1516 de Theologia deutsch, die beneden ter sprake komt, opnieuw uitgegeven.

36) Zoo heeft Luther -het gaat hier om een eenigszins andere doorsnede van het subjectivisme- de principieele eenheid gezien tusschen „der stürmischen und der indifferenten Ketzerei, des Schwärmertums und dessen, was er Epikuräismus nannte". (Rudolf Stadelmann, Vom Geist des ausgehenden Mittelalters, Halle am Saale, 1929, S. 276.)

Opmerkelijk is, dat Hugo de Groot evenmin als Marnix principieel onderscheid maakt tusschen de Wederdoopers en de Doopsgezinden (C. A. Chais van Buren, De Staatkundige beginselen van Philips van Marnix, Haarlem, 1859, blz. 107).

37) A. Janse, Leven in het Verbond, Kampen, 1937, blz. 89.

HOOFDSTUK II.

SUBJECTIVISTISCHE THEMATA IN DE EEUWEN VOOR DE REFORMATIE.

Inleiding.

In dit hoofdstuk bespreken wij eerst den gemeenschappelijken achtergrond van de subjectivistische stroomingen, die zich gedurende de eeuwen voor de Reformatie deden gelden.

Daarna geven we onze aandacht aan eenige afzonderlijke themata.

De gemeenschappelijke achtergrond.

In deze paragraaf moeten we dus een, uiteraard beknopt antwoord geven op de vraag: wat is subjectivisme?

Zonder ons rekenschap te geven van de voornaamste tegenstellingen binnen de antieke wijsbegeerte, zal het ons onmogelijk zijn op deze vraag een bevredigend antwoord te geven. De oorsprongen van het subjectivisme hebben we n.l. in de Oudheid te zoeken. Verstoken van het licht der Woordenbaring in Israël, kenden de wijsgeeren der Oudheid den levenden God niet als Schepper van hemel en aarde. De soevereine oorsprong van al het bestaende werd door hen binnen het geschapene gezocht.

Daar zij den waren God niet kenden was het hun ook onbekend, dat Deze al het geschapene onder Zijn wet had gesteld. De wet staat voor deze denkers niet boven het geheel van de geschapen werkelijkheid, maar loopt daar dwars doorheen. Een gedeelte van het geschapene heet dus soverain ten opzichte van het overige. Van het eerste ging dus de wet voor het tweede uit.

Op dit punt heerscht eenstemmigheid tusschen de verschillende richtingen der antieke wijsbegeerte. Verschil van meening moest echter aan den dag treden zoodra de vraag aan de orde werd gesteld: *wat* is binnen den kosmos souverain ten opzichte van het overige?

Door de voorstanders van de leer der *universeele wereldorde* werd deze vraag anders beantwoord dan door hun tegenstanders.

A. De leer der universeele wereldorde.

Deze leer wordt aangeduid als het realisme. Op de in het geding zijnde vraag wordt van realistische zijde geen eenstemmig antwoord gegeven. Ook daar heeft men richtingsverschil. Doch op het belangrijkste punt stemmen alle realisten overeen: souverain is de universeele wereldorde (*lex aeterna*), waaraan al het concrete onderworpen is zonder aanspraak op souvereiniteit te kunnen maken. Op de onderlinge verschillen aangaande de vraag hoe de verhouding tusschen deze wereldorde en het concrete moet worden opgevat, behoeven we thans niet in te gaan.

Deze universeele wereldorde verwarre men niet met de wetsorde, die uit de Woordopenbaring en uit de werken Gods gekend kan worden. Wie let op het gemeenschappelijk uitgangspunt van geheel het antieke denken (dus ook van het realisme), ziet onmiddellijk het verschil. Souverein is hier niet de levende God, maar een vermeende wereldorde, die niets anders is dan het product van een afvallig denken. Zoo draagt dit realistische denken een echt-heidensche signatuur. De vraag in hoeverre door deze realisten, evenals door niet-realistische denkers, sporen ¹⁾ van waarheid zijn ontdekt, blijve thans onbesproken. Wij letten slechts op den geest, die dit denken heeft beheerscht.

Het heidensch realisme heeft grooten invloed uitgeoefend op het christelijk denken. Twee richtingen zijn hier van

groot belang: De Neo-Platonische en de Aristotelische. Tot in de 13e eeuw zochten de meeste realistisch denkende christenen een oplossing der vraagstukken te vinden in een synthese tusschen Christelijke waarheid en den Neo-Platonischen uitlooper van het realisme. Sedert Thomas van Aquino (1225-1274) echter gaat het Aristotelisme het gechristianiseerde realisme steeds meer beheerschen en doordringen.

Het resultaat van deze synthese was aan de zijde der concrete werkelijkheid de leer van het corpus christianum: volgens deze opvatting vormde de gansche christenheid één hiërarchisch geordend lichaam. In dit corpus werd de beheerschende plaats ingenomen door de sacramentskerk. Onmiddellijk onder de kerk ressorteerde de staat. Daaronder de overige samenlevingsverbanden.

Het voornaamste gevolg van den door Thomas Aquinas aangebrachte wijziging bestond hierin, dat, anders dan bij de Augustijnsche opvatting, het leven van den staat en de onder den staat geordende levensgebieden van gezin, bedrijf, wetenschap enz. door Thomas als het terrein der natuur wordt samengevat en als zoodanig tegenover de kerk als het terrein der genade gesteld.

Op het terrein der natuur is de menschelijke rede vrij van het gezag der Woordopenbaring en zichzelf tot een wet (autonoom). De rede heet hier immers onverdorven. Daarentegen wordt de Heilige Schrift beroofd van haar gezag over het gansche leven en gedegradeerd tot een wetboek voor de kerk en haar ambtsdragers. Het gevolg was, dat, wie zich emancipeerde van het gezag der sacramentskerk, zich tevens losmaakte van de autoriteit der Woordopenbaring. De Schrift was immers niet meer dan het boek van den priester. Wij ontmoeten hier een van de voornaamste oorzaken van de saecularisatie (verwereldlijking) van het leven in ons werelddeel.

B. De tegenstanders van de leer der universeele wereldorde

De tegenstanders van de leer der universeele wereldorde verklaren deze voor een fictie. Dit brengt vanzelf mee, dat deze wereldorde ook niet als wet voor het concrete kan fungeren.

Na het wegvallen van de universeele wereldorde blijft uitteraard slechts het concrete over. De anti-realist moet nu al de verscheidenheden, die hij in het geschapene ontwaart, in het concrete onderbrengen. Zoo ook het onderscheid tussen het soevereine en het niet-soevereine, tussen de wet en het aan de wet onderworpen. Een deel van het concrete fungeert hier dus als wet voor een ander deel.

De anti-realisten gaan onderling weer uiteen ten aanzien van de vraag *welk* deel van het concrete als sovereen moet worden beschouwd en welk deel niet. En daar het concrete een onoverzienbare variatie vertoont, ligt het voor de hand, dat het anti-realisme in een groot aantal richtingen uiteengaet. Tal van onderscheidingen, binnen het geschapene te ontwaren, dient men van anti-realistische zijde als het onderscheid bij uitnemendheid aan, n.l. dat tussen de wet en het aan de wet onderworpen.

Wij behoeven hier slechts te letten op een hoofdtegenstelling in het anti-realistische kamp. Een der eerste onderscheiden, die binnen het geschapene de aandacht vraagt, is die tussen subject en object. In overeenstemming hiermede is de belangrijkste tegenstelling in het anti-realisme die tussen objectivisme en subjectivisme.

Deze tegenstelling komt niet slechts in het wetenschappelijk denken, doch ook in het praktische herhaaldelijk ter sprake, gelijk in Hoofdstuk VI door ons nader zal worden uiteengezet. De draagwijdte van deze tegenstelling wordt echter niet altijd helder doorzien. Wij moeten daarom trachten haar ons zoo duidelijk mogelijk voor te stellen.

a. Het objectivisme.

Het objectivisme beschouwt het object als wet. Aan de hand van de beantwoording van een tweetal vragen willen we deze uitspraak verduidelijken.

Wat is een object?

God heeft in de aan Zijn wet onderworpen wereld zowel subjecten als objecten geschapen. Het subject is het schepsel gelijk het volgens de van God gestelde wetsorde op actieve wijze fungeert. Objecten zijn de passieve momenten in het actieve subject. Objecten hebben nooit een zelfstandig bestaan, maar worden steeds *aan* subjecten aangetroffen.

Een punt b.v. is een object. Zij heeft geen eigen bestaan in de ruimte, doch komt slechts als object voor aan subjectieve ruimtefiguren als een driehoek, een vierkant, enz.

Een tweede voorbeeld brengt ons dichter bij de beantwoording van onze volgende vraag: een steen, een stuk hout, een vel papier, enz. kan door ons worden waargenomen. Deze waarneembaarheid is de objectsfunctie van den steen, het hout, het papier, kortom van al het fysische. Voorzoover het fysische wordt waargenomen noemen we het materie.

Wat is objectivisme?

Onze eerste uitspraak zal hierdoor reeds iets aan duidelijkheid gewonnen hebben: het objectivisme houdt het object voor wet.

Wij willen dit aan een voorbeeld demonstreeren.

Sommige richtingen in het anti-realistische denken beschouwen de objectsfunctie van het fysische, dus de materie, als de wet, waaraan alle subjecten in hun geheele bestaan en activiteit, dus ook de mensch in zijn hoogste functies, onderworpen is. Wat b.v. een mensch is en doet, hangt geheel af van de materiële bepaaldheden. Wij noemen deze richting: het materialisme.

Daar het objectivisme in dezen vorm geheel buiten het bestek van ons onderwerp valt en het hier alleen ter inleiding op het volgende ter sprake kwam, kunnen we het hierbij laten. In ons laatste hoofdstuk zullen we nog met een objectivisme van anderen aard kennis maken ²⁾.

b. Het s u b j e c t i v i s m e.

Het subjectivisme houdt het subject voor wet. Wij zullen weer twee vragen stellen en beantwoorden.

W a t i s e e n s u b j e c t ?

Gelijk we reeds boven opmerkten is het subject het schepsel in zijn actief fungeeren naar de wet Gods. Wanneer ik b.v. zeg: ik gevoel..., dan duid ik daarmee het actief fungeeren van m'n gevoelsfunctie in relatie met de door den Schepper gestelde wetten voor het menselijk gevoelsleven aan. Het subject is dus het schepsel in zijn activiteit ³⁾.

W a t i s s u b j e c t i v i s m e ?

Het subjectivisme gaat met het objectivisme een eindweegs mee. Beide richtingen hebben met het realisme dit gemeen, dat zij den Oorsprong van alle dingen niet zoeken in den souverainen Schepperswil Gods en niet erkennen, dat al het geschapene onder Gods wet is gesteld. Met het objectivisme verwerpt het subjectivisme voorts ook de universeele wereldorde der realistische systemen.

Het verschil met het objectivisme komt hierin uit, dat het subjectivisme ook aan het object een bestaan ontzegt en dit tot iets subjectiefs meent te kunnen terugvoeren. Het object kan derhalve niet als wet fungeeren. De wereld van het subjectivisme is aanmerkelijk kleiner dan die van het objectivisme: wat werkelijk bestaat is immers niets anders

dan het subjectieve. Het souvereine moet dan ook binnen het subject worden gezocht.

Samenvattend kunnen we dus zeggen, dat het subjectivisme met alle onschriftuurlijke wijsbegeerte den vasten Grond aller dingen, waarvan ons de Woordopenbaring spreekt, niet erkent. Na elimineering van de realistische constructie inzake de universeele wereldorde en het object, houdt het subjectivisme niets anders over dan de activiteit van het geschapene. Alle onderscheid moet dus worden teruggebracht tot een verschil in subjectiviteit, dus ook dat tusschen den vasten grond en datgene, wat daardoor gedragen wordt.

Hoewel de wereld van het subjectivisme kleiner is dan die van de overige besproken concepties, kenmerkt het zich door een grooter veelheid van richtingen ⁴). Op een bepaalde tegenstelling in het subjectivistische kamp moet door ons, in verband met het volgende, met een enkel woord gewezen worden.

Alle subjectivisten zoeken het souvereine in het subject. Bij de vele vragen, die zich hier voordoen, vergt ook deze de aandacht: moet het souvereine worden beschouwd als een eenheid, dus als iets, dat allen subjecten gemeen is of moet in het hogere een verschil in individualiteit worden verondersteld? Op dit punt gaan de subjectivisten uiteen. Zij, die voor het laatste kiezen, zijn niet slechts subjectivisten, maar bovendien ook individualisten. Ieder subject heeft volgens deze opvatting individueele souvereiniteit, iets hoogers dat „vrij" is. Daarin zoekt de individualist den vasten grond.

Wij herinnerden reeds aan het feit, dat vele Christgelooigen een synthese tusschen christelijke waarheid en het realisme der Oudheid tot stand brachten. Echte synthese

is hier echter onmogelijk, wijl het een het ander uitsluit. Het resultaat van dit pogen noemen we het gechristianiseerde realisme.

Anderen echter meenden hun heil te moeten zoeken in een synthese tusschen openbaringswaarheid en anti-realistische opvattingen. Daarbij trok het objectivisme een der minder aandacht. Des te meer werd de belangstelling geboeid door het subjectivisme in zijn al of niet individualistischen vorm.

Het feit, dat velen een verbinding tusschen Christelijke waarheid en individualistisch-subjectivistische werkelijkheidsbeschouwing mogelijk en wenschelijk achtten, is voor de geschiedenis der christenheid van de grootste beteekenis geweest.

Het is ons thans niet mogelijk nader in te gaan op de vraag hoe de synthese tusschen christelijke waarheid en het al of niet individualistische subjectivisme heeft plaats gehad. De gemeenschappelijke achtergrond van de hierna te bespreken afzonderlijke themata kan ons uit het bovenstaande in groote trekken duidelijk zijn.

De situatie in de Middeleeuwen en in den Renaissancetijd, kan dus als volgt worden weergegeven.

Het machtige gebouw der hiërarchische eenheidscultuur, eerst opgetrokken in Neo-Platonisch-Augustijnschen stijl, later gerestaureerd volgens Aristotelisch-Thomistische architectuur, was gegrondvest op de basis eener veronderstelde universeele wereldorde. De enkeling vond in dit geheel zijn passende plaats en taak krachtens de eeuwige wet.

Dit realistisch bouwwerk werd voortdurend bedreigd door een ondergraving van de zijde van het subjectivisme. Dit was destijds meest individualistisch. In dat geval ging het uit van den enkeling en leerde, dat ieder subject als een souverain individu moest worden beschouwd en den

vasten grond van zijn bestaan slechts in eigen subjectiviteit kon vinden. Deze kern stond dan „vrij” tegenover de „buitenwereld”.

De geschiedenis van het subjectivisme in deze periode vertoont zich als een wijd-vertakt stroomnet. Wij zullen den ontwikkelingsgang van de verschillende subjectivistische stroomingen niet volgen, doch ons bepalen tot de bespreking van enkele concrete themata, die in den subjectivistischen een rol van betekenis hebben vervuld.

Het thema der gelatenheid.

De subjectivistische en individualistische stroomingen hebben veelal hun oorsprong in de kloosters gevonden. Het kloosterwezen heeft zich uit het anachoretendom ontwikkeld. In het Oosten, vooral in Egypte, trokken velen zich uit het leven terug om in de eenzaamheid van de woestijn een leven van strenge ascese te lijden. Deze anachoreten of heremieten (=„woestijnbewoners”) stonden in scherpe oppositie tegenover de bisschoppelijke ambtsorganisatie.

De anachoreten achtten zich niet slechts vrij van het kerkelijk ambtsgezag, maar meenden ook de genademiddelen der kerk te kunnen ontberen. Zij stonden h.i. als „geestelijke” mensen onafhankelijk tegenover de officiële kerk. Deze had slechts een taak ten opzichte van de vleeschelijk gezinde massa. Dit anachoretendom was dan ook een broedplaats van individualisme.

De kerk heeft het gevaar dezer individualistische vrijheidsbeweging, die haar positie als heilsmiddelares ernstig bedreigde, bezworen door de anachoreten als monniken in kloosters bijeen te brengen en de kloosterlingen te binden aan de genademiddelen der kerk. Aan de klooster-ascese werd n.l. een eigen plaats en taak toegewezen in het geheel der christelijke samenleving (corpus christianum).

Daartoe werd aan de ascese (onthouding) de zelfstandige

doelstelling ontnomen. Zij mocht niet beschouwd worden als een middel om zalig te worden. Ten bate van het realistische corpus christianum moest zij dienst doen ter verwerving van verdiensten, waardoor het tekort der „leeken" in dit opzicht door de goede werken der kloosterlingen kon worden goedgeemaakt.

De kloosterlingen moesten dus ten gunste van de hiërarchische totaliteit der christelijke samenleving de ontberingen van het kloosterleven verdragen. Deze ascese betekende dus op zichzelf niet een verachting van de goederen des levens: het ontbreken daarvan werd als een gemis gevoeld, waaruit de realistische waardeering voor de ontbeerde goederen blijkt.

Deze gelatenheid draagt dan ook in haar geheel een realistisch stempel. Zij is immers gelatenheid ten opzichte van een bepaald gemis ten dienste der kerk!

Zoodra echter de kloosterascese zich weer loswringt uit den greep van het corpus christianum en een zelfstandige doelstelling ten bate der persoonlijke zaligheid herkrijgt, breken de subjectivistische stroomingen in het kloosterleven door.

Er kwamen kloosterlingen, die het vertrouwen in de „officieele" genademiddelen der kerk (het opus operatum) verloren en met hun ascese niet den door de kerk vereischten, plaatsvervangenden boetedienst ten bate van het corpus christianum op het oog hadden, maar een persoonlijke heilsweg.

Die twijfel aan de genoegzaamheid der kerkelijke genademiddelen is voor het eerst weer wakker geworden bij Ratherus van Verona (gest. 974). „Er glaubt an die Gnade, aber er zweifelt an sich selbst" ⁵⁾. Hier isoleert zich de religieuze persoonlijkheid op individualistische wijze ten opzichte van het corpus christianum. Ratherus vindt voor zichzelf geen rust in den sacramenteelen genadeschat der kerk en zoekt verlossing in een persoonlijke bekeeringsweg. Deze bekeering moet het

karakter van een „weg" dragen. Zij is niet de bekeering van zonden, doch het doorleven van een proces.

Deze verzelfstandiging der ascese -in de z.g. leeken-vroomheid doet zich hetzelfde verschijnsel voor- leidde in den loop der tijden tot de gelatenheid der devotio moderna.

De moderne devotie draagt een individualistisch karakter, gelijk we kunnen opmaken uit tal van uitspraken in dezen kring. De devoot ziet zichzelf als eenzaam individu, van God en menschen verlaten, beladen met eigen schuld en verantwoordelijkheid. Bekeering is hier een afsterven van het vleesch, niet in den zin van zonde (verg. Zondag 33 H. C.), maar in dien van „het lagere leven", door moordende ascese in vasten en zelfkastijding. ⁶⁾ Om nog meer die „natuer te verdrucken ende die beestelicke sinne te dooden" ⁷⁾ moet de devoot ook afsterven aan den omgang met menschen, verkeer met familie en zelfs het vrome gezelschap. Wie dan zoo in volmaakte eenzaamheid „onophoudelijk met geestelijke werkzaamheden" bezig is, mag zich oefenen in de „kunst met Jezus om te gaan" en - met zichzelf ⁸⁾.

Maar hiermede is de weg der zelfdooding nog niet ten einde. De devoot moet ook afsterven van datgene, wat hij in de eenzaamheid gewaar wordt, zijn bevinding of beleving ⁹⁾, want de „wasdom van het geestelijke leven bestaat niet alleen in het bezit van de vertroosting, maar veeleer in het geduldig verdragen van de ontbering der vertroosting" ¹⁰⁾. Het vroomheidsideaal van de moderne devotie is dus dat der „getröste Verzweiflung". Alleen wie zijn „ledigheid" voelt, is waardig een ontmoeting met Jezus te hebben. Vandaar dat mateloos verachten van eigen leven ¹¹⁾.

Zoo schrijft, om slechts een voorbeeld te noemen, een devote broeder in een van zijn brieven, dat men zichzelf moet geeselen om zich vervolgens de geeseling nog onwaardig te achten ¹²⁾. Men moet even bereid zijn om naar den hemel te gaan als naar de hel ¹³⁾. De ziel moet zelfs aan God

„sterven", zoodat ze ook tegenover Hem ongevoelig wordt (de mystieke dood, een bekend thema bij de devotie) en in het gevoel harer onwaardigheid God om de hellestraffen bidt ¹⁴)! Voor den devoot is deze zelfofferande de weg tot God. De ziel behoeft in de verlatenheid haar rust niet te verliezen, daar die verlatenheid naar den wil van God is ¹⁵). En Thomas à Kempis zegt in zijn bekende boekje, dat de ziel ook als ze zich verlaten gevoelt, in den ijver des gebeds niet mag verkoelen noch in het volbrengen van haar plicht ¹⁶). Wij moeten, zegt een devoot, Gods gerechtigheid loven, ook in de verdoemenis ¹⁷). Zoo ontwikkelt de gelatenheid zich tot een ideaal. Zij wordt een leer aangaande de onaantastbaarheid der ziel ook tegenover God.

Deze gelatenheid draagt een ander karakter dan die van den realistischen kloosterdienst. Zij betreft hier immers niet de ontbering van voedsel, voldoende kleeding enz. ten bate van het christelijk levensgeheel, ridders, ambachtslieden en marskramers, maar ze is betrokken op datgene, wat het corpus christianum in het sacrament bezit: de genade! Dit gemis moet in gelatenheid aanvaard worden: ook bij het gevoel van verlatenheid van God en menschen bezit de religieuze persoonlijkheid de kracht tot een vromen levenswandel ¹⁸).

Deze gelatenheid involveert dus een handhaving der persoonlijke vroomheid buiten den realistischen genadeschat der kerk om. Dit vroomheidsideaal is de christianiseering van het individualistisch beginsel inzake de onverwoestbaarheid van de persoonlijkheidskern.

Thomas à Kempis wekt zijn tijdgenooten wel op tot het lezen der Schrift, maar nooit is uit zijn mond een roepstem tot reformatie van het leven naar de Schrift gehoord. De Schrift is voor hem het boek der personalistische vroomheid.

Wij behoeven niet na te gaan hoe dit vroomheidsideaal der moderne devotie zich bij Erasmus verbonden heeft met het humanisme. Bij Erasmus is de christianiseering grooten-

deels weer ongedaan gemaakt, zoodat de laat-stoïsche idee van de zedelijke persoonlijkheid bij hem weer in originairere vorm aan den dag treedt en zoo den weg vrijmaakt Socianisme en Arminianisme, om later uit te monden in het vroomheidsideaal van het rationalisme ¹⁹).

Voorzoover de moderne devotie haar oorspronkelijk christelijken inslag behield, stond ze toch beslist afwijzend tegenover de Reformatie. Dit kan ons duidelijk worden uit de woorden, die Albert Krantz Luther eens heeft toegevoegd: Je hebt gelijk, lieve broeder, maar je zult niets uitrichten. Ga liever in je cel en spreek: Heer, erbarm U ²⁰). Dit was een scherper afwijzing van Luthers reformeere werk dan die van den paus in zijn excommunicatie-bul.

Het thema van het scepticisme.

Het scepticisme is met de idee der gelatenheid nauw verbonden.

Het scepticisme is de consequente toepassing van het individualistisch subjectivisme op het terrein van het menschelijk kennen. Het wil van geen betrouwbare kennis omtrent de werkelijkheid buiten die van het subjectieve beleven weten. Het subject is hier een gesloten eenheid. Hoe het in werkelijkheid buiten het eigen bewustzijn gesteld is, blijft volgens den scepticist een verborgenheid. Wel kan men de dingen buiten het eigen bewustzijn waarnemen en tot het opdoen van een indruk komen. Maar in den grond der zaak is ieder ding een mysterie. De mensch is slechts in staat van zijn mysterieuze omgeving losse indrukken op te doen.

Ten aanzien van de wereld van het eigen bewustzijn is het echter anders gesteld. Het subject is in staat de chaotische massa der verwarde indrukken te ordenen of althans te beheerschen en naar eigen hand te zetten. De scepticist trekt zich dus in de wereld van het eigen bewustzijn terug om die souverain te beheerschen. Deze terugtocht draagt echter

een strategisch karakter: terwijl afstand wordt gedaan van alle zekere kennis omtrent de buitenwereld, is de scepticist des te zekerder van zichzelf en den indruk dien hij van zichzelf opdeed ²¹).

Het scepticisme heeft den bodem bereid voor een ander „crisisverschijnsel“: cultuur-pessimisme. Deze beide verschijnselen houden met elkander verband. Wie innerlijk verteerd werd door de „crisis der zekerheden“ verliest alle hoop voor de „buitenwereld“ en meent nu, dat de gansche cultuur even vermolmd is als eigen leven.

Het scepticisme heeft dan ook in wetenschappelijke kringen een pessimistische crisisstemming gewekt. En het was de devotie die deze stemming onder het volk heeft verbreid, zoodat de crisis der subjectivistische wetenschap ruïneuze gevolgen voor het leven bleek mee te brengen.

Wij moeten hier letten op de leer der „docta ignorantia“. Dit woord kan het best vertaald worden als: bewuste onwetendheid. Docta ignorantia werd de slagzin der scepticisten, die de cultuurmoetheid van velen tot uitdrukking bracht. Op uiterst geconcentreerde wijze hebben de scepticisten hun grondbeginselen in deze spreuk tot een eenheid samengevat: eenerzijds noemde ze zich „onwetend“, omdat ze niets zekers omtrent de werkelijkheid buiten die van hun eigen bewustzijn meenden te weten en anderzijds dienden ze zich aan als de „bewusten“ omdat zij zich immers door geen schijnwetenschap lieten betooveren. Zij trokken zich van het bewustzijn op het zelfbewustzijn terug.

Deze idee der docta ignorantia heeft allereerst invloed uitgeoefend in den kring der wetenschappelijke humanisten van den Renaissancetijd. Deze humanisten twijfelden aan de fundamenteen der Middeleeuwsche samenleving. Zij wendden zich dan ook geheel van het corpus christianum af en richtten hun volle belangstelling op de cultuurschatten der Oudheid voor de vorming der eigen persoonlijkheid. Docta

ignorantia werd bij hen de uitdrukking van een aristocratisch distantiebesef, dat hen als mannen van beschaving onderscheidde van de barbaarsche massa (waaronder ook de monniken met hun latijn), die de schatten der classieken niet had genoten. Docta ignorantia werd voor deze humanisten het program voor een zuiver persoonlijke, artistieke levenshouding. Agrippa van Nettesheim sprak dan ook van een „ars ignorandi" (de kunst om onwetend te zijn) ²²).

Anderzijds is de idee der docta ignorantia door de devoten in meer democratischen kring verbreid. Zij werd door de devotie omgebogen tot een sacra ignorantia (heilige onwetendheid). De devote kloosterlingen hebben de echt-humanistische spijs van de aesthetische Renaissance der 15e eeuw genuttigd ²³).

Deze sacra ignorantia ging gepaard met een verachting ten aanzien van ernstig wetenschappelijk werk ²⁴). De gansche tijdelijke werkelijkheid was voor deze devoten problematisch geworden. Met de wetenschap werd alle cultuur-arbeid als ijdelheid bestempeld en veroordeeld. Het cultuur-pessimisme ging al sterker worden. Kerk en staat hebben volgens deze opvatting geen toekomst meer. Zoo zegt Wessel Gansfort ten aanzien van de kerk „dasz unser ganzes Fundament falsch ist" ²⁵). En den staat ziet hij als een noodzakelijk kwaad, te vergelijken met een bordeel ²⁶).

Deze skepsis en dit cultuurpessimisme heeft den practischen levenskijk van menig devoot beheerscht: hij weet niet waarvoor hij leeft. Hij is zichzelf een last, anderen niet tot vreugd; zonder toekomst, zonder doel is hij het klooster ingegaan, zonder vertrouwen in de waarde zijner zelfbeschouwing. Er is nog slechts één wensch: de beëindiging van dit verdorven en vergankelijke leven door den verlossenden dood ²⁷).

Het skepticisme heeft in den nood der tijden den menschen hun eigen „ik" als toevluchtsoord in de ontworteling der vastheden aangewezen en zoo bleef dezen als laatste rest van

zekerheid slechts de *sacra ignorantia* over. De devotie heeft het gif der humanistische skepsis ingenomen alsof het een geneesmiddel was en zette dezen drank voor aan ieder, die in een dood-zieken tijd het herstel verwachtte van de zijde der innige vroomheid. De devote kloosterbroeder en de humanistische scepticist trekken zich met gemeenschappelijke overwegingen uit het publieke leven terug. Samen hebben ze den geest van het pessimisme opgeroepen.

De Schrift is voor den scepticus de oorkonde van Joodsche en Oud-Christelijke religie. Ze heeft voor hem geen gezag. Want de scepticist laat zich in zijn ultra-subjectivistische levenshouding de wet niet voorschrijven, allerminst door de Heilige Schrift. Geen der scepticisten heeft dan ook verstaan, dat alleen reformatie het leven redden kon en in staat was voor de cultuur een nieuwe periode te ontsluiten.

Het thema der navolging.

Ook het thema der navolging werd vertolkt in den kring van Thomas à Kempis. Deze is onder ons als prediker van de navolging zelfs het meest bekend. Met deze navolging is niet bedoeld het discipelschap der geloovigen, zooals dat b.v. in Joh. 10:27 wordt aangewezen: Mijn schapen hooren Mijn stem en Ik ken ze en zij volgen Mij. Tegenover de schriftuurlijke leer van het gaan der schapen achter den Herder in gehoorzaamheid aan Zijn Woord, staat deze idee der navolging vreemd.

Op tweeërlei wijze is het thema der navolging tot uitdrukking gekomen: als imitatie en als symbool eener individualistische ethiek.

Illustratief ten opzichte van het eerste is het verhaal van die Diepenveensche non, die zich onder het dragen van brandhout verveelde. Zij wist echter raad om de verveling te verdrijven: ze ontdekte n.l. dat ze, met het brandhout op den schouder op den kruisdragenden Christus geleek ²⁸). Van

een begijn wordt verteld, dat ze zich hoog begenadigd achtte, omdat ze in dienst van haar orde negenmaal naar 't buitenland gezonden was, terwijl „ook" Christus negenmaal was uitgeleid (?) ²⁹). De biografieën van die tijden zijn vol van dergelijke vergelijkingen ³⁰).

In dit imitatie-ideaal brandt een pathologische begeerte de Zijnen om op den man Jezus te gelijken, niet op Hem als den Christus, van Wien de Schrift zegt, dat Hij vooring in strijd en overwinning en Zijn leven zette voor de schapen. Hier heeft men het beeld van Jezus gemodelleerd naar eigen vroomheidsideaal: men wil in gelaatsuitdrukking, lichaamshouding en levenservaring overeenkomst vertoonen met de devote Jezus-beelden van de kruisweg-staties der kerkgebouwen. Hier ademt alles een zwoele mystiek, waarbij het visueele een overwegenden rol speelt.

Het thema der navolging echter is niet alleen uitgewerkt in deze pogingen tot nabootsing. Het kreeg ook een moreelen inhoud. En als zoodanig bevatte het tendenzen, die geleid hebben tot een individualiseering en naturaliseering van het gebod der liefde.

Aanvankelijk zag men in de martelaren de navolgers van Jezus, vervolgens in de monniken, ten slotte in de „Wander-prediger" der Middeleeuwen ³¹). Armoede en nederigheid, een ongehuwd leven en een zwervend bestaan waren de brandpunten van dit ideaal. Wij ontmoeten hier dus heel iets anders dan bij bovengenoemde nabootsingspractijken. Het is een bepaalde interpretatie van het monnikenideaal. De navolger weet zich omhangen met de emblemen van het merkwaardige.

In dezen vorm past het volkomen in het hiërarchische systeem der realistisch-geordende samenleving. Hoe meer echter het thema der navolging gevuld wordt met een eigen moreelen inhoud, des te meer breekt het zich los uit de kaders der hiërarchie. En eenmaal los van de realistische opvatting ontwikkelt het zich tot een individualistisch en

subjectivistisch persoonlijkheidsideaal. De nadruk valt op den mensch Jezus, evenals in de bovengenoemde nabootsingspraktijken. Zijn Middelaars heerlijkheid wordt geheel uit het oog verloren. Alles wordt achtergesteld bij het praktische voorbeeld. Norm is dan ook niet de Heilige Schrift, maar de Leven-van-Jezus-litteratuur uit die dagen. Men zag in Jezus den devoten heilige, een man van armoede en nederigheid, een wijs leeraar en een navolgenswaardig voorbeeld.

Maar toen eenmaal Christus als wijs leeraar tot voorbeeld was gekozen, was de weg geopend om „dezelfde” wijsheid en voorbeeldigheid ook bij anderen dan den Middelaar te waardeeren en na te volgen.

Men meende in de stichtelijke lectuur van de Stoïsche wijsgeeren uit den Keizertijd een zelfde wijsheid als in de prediking van den Middelaar te vinden. Vooral Cicero en Seneca werden de veelgelezen en geliefde schrijvers in de kloosters. „In dit geheele praktische vroomheidsideaal der devotio moderna lag nu een breede invalspoort voor de humanistische cultuur open, ook al had de devotio moderna op zichzelf genomen met het humanisme niets uitstaande”³²).

Het ideaal werd genaturaliseerd tot een algemeen menschelijk ideaal. Het beeld van den devoten Christus werd vervangen door dat van den idealen mensch. De wet van Christus (lex Christi) moest plaats maken voor de wet der redelijke natuur (lex naturalis). En in plaats van den mensch Jezus werd de natuurlijke rede, die allen menschen eigen is, soms vervlakt tot „gezond verstand”, tot norm verheven.

Met deze naturalisering van het ideaal ging een indivi- dualisering van den navolger gepaard. Oorspronkelijk was het navolgingsideaal (b.v. bij Bernhard van Clairvaux) een specimen van echt-kerkelijke vroomheid. Maar naarmate de navolgers zelve Jezus van Zijn Middelaarsheerlijkheid ontdoen en Hem beschouwen als de verpersoonlijking van den idealen mensch, stellen ze zich in oppositie tegenover de kerk, wier

ambtsorganisatie het tegendeel van armoede en nederigheid te zien gaf. Ze gaan zich tegenover priesters- en monnikenwezen op het Evangelie beroepen. Het navolgingsideaal transformeerde zich in een „bergrede-Christendom“.

Daarmede was de breuk geslagen - de breuk met de hiërarchische kerk, maar ook - ondanks het beroep op het „Evangelie“-- met het gezag der Woordopenbaring. Wessel Gansfort laat zich vrij laatdunkend uit over de hoofdstukken der Christelijke Belijdenis. De navolger stelt zich tegenover de kerk, haar prediking en haar sacrament met een eigen, praktisch levensideaal. In deze oppositie tegen de kerk voelt hij zich groeien tot een vrije, zelfstandige, zedelijke persoonlijkheid. Want had de navolger aanvankelijk met grooten eerbied naar zijn ideaal opgezien, hoe meer dit vernaturaliseerd en verhumaniseerd werd, des te meer was hij zich bewust, dat dit ideaal zich ook in zijn leven verwerkelijkte.

Door het humanisme werd het ideaal zonder meer *in* den mensch gezocht en wel in zijn goddelijk-natuurlijken aanleg. En zoo eindigde de navolging van Christus in de religieuze zelfverheerlijking van de menselijke natuur. De mensch wordt zijn eigen ideaal, krachtens immanente ideale humaniteit.

Dit ideaal -daarop lette men in verband met het volgende- was een rustende grootheid. Het was louter een gegeven van de natuur zelve en als zoodanig altijd en overal present.

Het thema van het chiliesme.

Dit thema houdt met het voorgaande ten nauwste verband.

Het navolgingsideaal droeg, gelijk we reeds opmerkten, in zijn lateren vorm, een statisch karakter: het ideaal is in rustenden toestand voorhanden. De navolger is derhalve niet de drager van een staatkundig of maatschappelijk hervormingsprogram. Zijn actie is een individueele zaak en laat de ordeningen van het leven ongerept.

Anders wordt dit echter, wanneer de idee der navolging van de progressie-gedachte wordt doordrongen. Wie op dit standpunt staat, gaat, anders dan bij het vorige type, niet uit van iets, dat reeds voorhanden is. Zijn ideaal richt zich op de toekomst, daar hij het verschil tusschen goed en kwaad indraagt in den tijd. Deze krijgt dan een dynamisch karakter: de wereldgeschiedenis ontwikkelt zich geleidelijk en eenlijnig of sprongmatig en dialectisch in de richting van een „vergeestelijking" van het gansche leven.

Dit progressieve subjectivisme leent zich bij uitstek tot een verbinding met democratische tendenzen en hielp meermalen oproerige volksbewegingen aan een wereldbeschouwing. Het tast herhaaldelijk terug naar de opvattingen van Tertullianus en heeft zijn vaderland in het rumoerige Noord-Afrika van de voor-Saraceensche periode. Het „geestelijke" is hier niet iets rustend-aanwezig, maar iets dat in de toekomst tot actualiteit zal komen. Zoo komt men op dit progressie-standpunt tot de geschiedenis-speculatie van chiliasme, duizendjarig rijk.

Het realisme had de geschiedenis-opvatting van Augustinus aanvaard. De geschiedenis is voor hem het kampveld van twee machten: de *civitas Dei* (het koninkrijk Gods) en de *civitas terrena* (het rijk des duivels). Augustinus leerde de *thans* aanwezige, verticale antithese tusschen „rechts" en „links", zij het ook dat die z.i. wel samenviel met het horizontaal verschil van hooger en lager. Maar de chiliasten, die in het heden niets anders meenden waar te nemen dan een verloochening der liefde en een vertreding der gerechtigheid, kunnen zich in deze geschiedenis-beschouwing niet vinden.

In plaats van de nu reëel-aanwezige antithese tusschen het Koninkrijk Gods en het rijk des duivels binnen het raam van één historisch verloop, dragen ze de antithese in den tijd in en spreken niet van links en rechts, doch van „nu" en „straks". Nu triumpheert het rijk des duivels, maar straks

komt het Koninkrijk Gods. Daarom grijpt het chiliasme steeds terug naar de geschiedenis-opvatting van Tertullianus uit diens tweede (Montanistische) periode ³³).

Volgens deze speculatie was de tijd van het Oude Testament het rijk van den Vader, die van het Nieuwe dat van den Zoon en de kerk met haar vaste vormen. Straks zou het rijk van den Heiligen Geest komen. Daarin zal het „geestelijk" leven ontslagen zijn van de boeien, waarin het gedurende de voorafgaande perioden gebonden was en tot volle vrijheid geraken. Vrij heeft hier dus de beteekenis van: vrij (niet van den vloek, maar) van het gezag der wet. Dit is de leer van het derde rijk.

Deze gedachte van het derde rijk is in de Middeleeuwen weer aangegrepen door Joachim van Fiore. In den Paasch-nacht van het jaar 1200 ziet hij in een visioen het einde van het historische Christendom: de kerk wordt als een tent opgerold.

Dit chiliasme vindt ingang in den Franciskanerorde, zelf ontstaan door de chiliastische bewegingen die door Franciscus' liefdeprediking waren gewekt. In deze orde werd het chiliasme onderdrukt. Johannes van Parma, leider van de chiliastische oppositie tegen de realistische kerk, trad af als generaal der orde en werd..... kardinaal ³⁴).

Maar de chiliastische prediking was bij het volk ingeslagen. De sociale wrok tegen de nog overal gehandhaafde feodale toestanden heeft zich steeds met deze idealen en fantasieën gevoed. Niet allen hebben geduld genoeg gehad om op het derde rijk van straks te wachten. Zoo stonden telkens profeten op, die onder wee-geroep verkondigden, dat de „ure" nu gekomen was. De sociaal-revolutionaire bewegingen der 16e eeuw, die in den Boerenoorlog en in de Münstersche catastrophe Duitschland aan den rand van den ondergang zouden brengen, vonden allerwege een door dit chiliasme toebereiden bodem.

De Heilige Schrift is voor het chiliasme niet geheel zonder beteekenis. Ze voorspelt immers volgens dit progressieve subjectivisme de komst van het rijk des Geestes. De chiliasten hebben daarom voornamelijk belangstelling voor die Schriftgedeelten, die in een visionaire taal van de toekomst spreken.

De beteekenis van het gezag der Schrift is echter beperkt: zij heeft slechts gezag over het „wettische" leven van het tweede rijk. In het derde rijk, waarin alle samenhangen met de voorafgaande perioden verbroken zullen zijn (individualistisch!) door de doorbraak van een „gansch anderen tijd", zal de Schrift overwonnen zijn door de realiseering van de vrijheid van het geestelijke leven.

Het thema van het inwendige licht.

De bespreking van dit thema leidt onze aandacht allereerst naar de geschiedenis der Middeleeuwsche mystiek.

Over de vraag wat onder mystiek moet worden verstaan heerscht onder de onderzoekers geen eenstemmigheid³⁵).

Daarbij komt dat in menig geval de grens tusschen mystiek en pantheïsme allerminst helder is. De taal der mystici is steeds een bron van misverstand geweest. Geen wonder: de mystieke heiligen en de „vloekwaardigste" kettters spraken veelal vrijwel dezelfde taal! Ook dit kan geen verbazing wekken. De eersten hebben van de laatsten vaak heel wat geleerd.

Evenzeer dreigt de verwarring van mystiek en gnostiek heldere onderscheidingen dikwijls onmogelijk te maken. De gnostiek neemt, gelijk later ter sprake komt, de mystiek meermalen in haar conceptie op, rekent haar echter tot het door haar geminachte lagere leven, zoodat de gnosticus ook op de mystiek vanuit de hoogte neerziet.

Voeg daarbij nog het feit, dat de mystiek zich in tal van richtingen en typen uiteenspreidt en zeer vaak verbindingen met andere themata aangaat en wij hebben de moeilijkheden

van het onderzoek opgesomd. Wie echter de hoofdgedachten niet uit het oog verliest, ontdekt, dat de bezwaren niet onoverkomelijk zijn.

Het woord mystiek is afgeleid van een Grieksch werkwoord dat oorspronkelijk de betekenis heeft van: den mond sluiten. Als zoodanig werd het gebruikt in de geheime godsdienstgenootschappen, vooral in den Hellenistischen tijd. Wie in de mysteriën was ingeleid, was gehouden den mond te sluiten, d.i. over het gehoorde te zwijgen.

Later kreeg het woord tevens de betekenis van: de oogen sluiten. De mysticus moest de oogen sluiten om dan door innerlijke verlichting het goddelijke te schouwen.

Deze woordafleiding is niet zonder betekenis. Wij zien met de oogen het onderscheid tusschen dit en dat en brengen met den mond het ontwaarde onderscheid onder woorden. Wie spreekt zegt b.v.: dit is groot en dat is klein. God is echter boven al deze onderscheidingen verheven. Hij is noch dit, noch dat. Hij is de Naamlooze. „Zelfs het gebaar, dat, van het vlak onzer tegenstellingen uit, alleen maar naar Hem zou wijzen, naar Hem als liggende boven het niveau onzer contrasteerende dingen, zelfs dat *gebaar* is nog te veel, en tast nog mis" ³⁶).

Behalve deze „negatieve theologie" kent de mystiek ook nog een „positieve". In deze sfeer zijn positieve uitspraken omtrent God geoorloofd. Hier noemen wij Hem b.v. de Wijze, de Liefdevolle, de Almachtige enz. of Vader, Zoon en Heiligen Geest. De Middeleeuwsche mystiek staat grootendeels onder invloed van een onbekend schrijver uit de 5e eeuw, in de geschiedenis bekend onder den naam van Dionysius Pseudo-Areopagita. Deze heeft het Neo-Platonische systeem van Proclus gechristianiseerd.

Volgens de Dionysische mystiek *is* de mensch een met God. God en het schepsel vormen n.l. samen één hiërarchie. God is hierin de hoogste hiërarch, Wiens schoonheid zich in

de gansche hiërarchie weerspiegelt. Alle schepselen, tot zelfs de levenlooze dingen toe, weerspiegelen naar de mate hunner mogelijkheden de schoonheid Gods. Het licht daalt dus van boven naar beneden.

Aan deze dalende lijn beantwoordt echter een opklimmende: ieder lid van deze hiërarchie moet er naar streven zooveel als mogelijk is met God gelijk te worden. Deze weg naar boven nu is, voor zoover het den mensch betreft, de mystiek. Hij is onderscheiden in drie stadiën: reiniging, verlichting en eenwording met God. Op dit punt kan de leer van het inwendige licht ons duidelijk worden³⁷).

Wie van inwendig licht spreekt, moet dit, wil zulk spreken zin hebben, stellen tegenover een uitwendig licht. Daaronder wordt o.a. het licht der Schrift gerekend. De Heilige Schrift heeft hier haar plaats in de laagste sfeer. Zij is het middel om in die sfeer de hogere werkelijkheid bekend te maken, doch doet dit in den vorm van allegorieën.

Zij wekt dan ook de begeerte naar een innerlijke verlichting. Zij is de ladder voor hen, die aan het begin van den weg staan³⁸). Maar wie eenmaal innerlijk verlicht werd is boven het niveau der Schrift verheven. Hij schouwt onmiddellijk wat de Schrift slechts door middel van een allegorische inkleeding zeggen kan. Daarentegen ontbreekt het den mysticus aan woorden om datgene weer te geven wat de innerlijke verlichting hem deed gewaar worden.

Aan de Schrift wordt hier dus een plaats in de laagste sfeer toegewezen. Doch nergens wordt ze verworpen. Ook de mysticus, die tot innerlijke verlichting geraakte, blijft erkennen, dat zij het hogere licht openbaart zij het ook in den vorm van een inkleeding.

Dit blijkt ook hieruit, dat hij naar den „hoogeren" zin van de Heilige Schrift vraagt, naar de allegorische beteekenis, die zich in de letterlijke verbergt. En - telkens als de innerlijke spanning tot een inzinking komt, grijpt de mysticus naar de Heilige Schrift, tenzij de

voorkeur wordt gegeven aan „stichtelijke lectuur" of aan levensbeschrijvingen van andere mystici.

Dit wordt geheel anders als de leer van het inwendige licht uit het realistische kader wordt uitgelicht en op subjectivistischen bodem wordt overgeplant. Dan krijgt de Schrift de beteekenis van: „wet voor het lagere", „ongeestelijke" leven. De letter der Schrift, voor de mystiek het voorportaal van het paradijs, wordt gediskwalificeerd als „vleeschelijk", „psychisch" (d.i. „zielig").

Tegenover de Schrift en haar aanspraak op ontzag beroepen de subjectivisten zich op „het inwendige woord" of „het inwendige licht". Zij ontzien zich dan ook niet op de Schrift critiek te oefenen.

Naar twee zijden is de leer van het inwendige licht verder ontwikkeld.

Allereerst in een progressieve richting. Volgens deze opvatting had de Schrift afgedaan. Zij had haar dienst gedaan in een voorbije periode, en gold derhalve voor verouderd. Deze richting werd ingeslagen door verschillende secten van revolutionairen aard. Tegenover de kerk en haar aanspraak op gezagserkenning beriepen deze revolutionairen zich op merkwaardige openbaringen en gezichten. Dit keert in de 16e eeuw bij de Wederdoopers terug.

Zij hielden het licht voor een miraculeuze openbaring. Jan Matthijssen, voorheen bakker te Haarlem, later profeet te Münster, kreeg een gezicht, waarin de „hemelsche vader" hem gebod, dat alle ongeloovigen te Münster moesten gedood worden of uit de stad gebannen ³⁹). En op de stadsmunten werd geslagen: Das Wort ist Fleisch geworden und wonet *in uns* ⁴⁰). Dit ging gepaard met de radicaalste bijbelcritiek: tijdens het beleg der stad stelde Bernard Knipperdollinck voor, dat de Heilige Schrift zou worden „afgeschaft" en dat men geheel zou gaan leven bij het inwendige licht van eigen natuur ⁴¹).

Daarnaast valt een statische lijn op te merken. De leer van

het inwendige licht werd de bakermat van de humanistische idee der rede. Zij is uitgegroeid tot het naturalistisch rationalisme, dat eerst in den nieuwen tijd tot volle ontplooiing kwam. Het inwendig licht werd van zijn miraculeus karakter ontdaan en gelijk gesteld met de natuurlijke rede. Deze werd zichzelf tot een wet. Het lumen internum werd lumen naturale. Zoo baande de mystiek met haar leer van de innerlijke verlichting den weg voor het humanisme.

Het thema van het symbolisme.

Een symbool is een teeken, dat naar iets anders heenwijst. Zoo is het woord een klank, die de daarin aangeduide zaak op symbolische wijze aanduidt.

Het symbolisme nu meent, dat een bepaald deel van den kosmos slechts beteekenis heeft als symbool van een ander deel ⁴²). Het lagere deel van den kosmos is zinnebeeld van het hogere. De vraag doet zich dan voor waar de grens van deze willekeurige tweedeeling gelegd moet worden. Binnen het realistische kader is het symbolisme in hoofdzaak tot tweeërlei ontwikkeling gekomen.

Een deel der symbolisten rekent de geschiedenis tot het lagere. De wereld met haar historisch verloop geldt hier als zinnebeeld voor een hogere werkelijkheid. Een andere groep symbolisten legde de grens op een lager niveau en rekende de geschiedenis tot het hogere: zij zien in de natuur een symbool van hooger leven. Het geschiedenis-symbolisme werd vertolkt door enkele Duitsche geschiedenis-philosophen uit de 12e eeuw ⁴³).

Het natuur-symbolisme vond zijn vertegenwoordigers in Hugo van St. Victor en Franciscus van Assissi ⁴⁴). Deze beide vormen van dragen een realistisch karakter: ook het hogere is aan het gezag der wet onderworpen. Het symbolische wijst dan ook niet heen naar iets, dat „vrij" is, maar geeft een afspiegeling van een hogere wereld, die echter een geordend geheel vertoont. Dit symbolistisch motief is echter

subjectivistisch geïnterpreteerd. Voor een bepaalde groep subjectivisten was het symbolistische thema zelf van zulk overwegend belang, dat het voor het geheel hunner opvattingen van beslissende betekenis is geweest. De bedoelde groep is die der spiritualisten ⁴⁵).

Zeer ten onrechte heeft men zeer vaak het spiritualisme met de mystiek verward. Ten deele is dit te wijten aan het feit, dat vele onderzoekers geen onderscheid tusschen beide themata hebben gemaakt ⁴⁶), ten deele aan de vaagheid waarin de spiritualisten zich veelal hebben uitgedrukt. In vele gevallen was deze vaagheid zelfs opzet: spiritualisten hebben zich vaak ter wille van hun burgerlijke veiligheid van de taal der mystiek bediend. De leer van het inwendige licht is de gemeenschappelijke gedachte, die mystiek en spiritualisme verbindt. Maar tegelijk springt hier, bij nader inzien, het onderscheid in het oog.

De mystiek leert, dat de mensch in den grond der zaak één met God *is*. De zonde is oorzaak, dat deze eenheid verstoord werd, zoodat naar een herstel van die eenheid moet worden gestreefd. De Heilige Schrift is voor de mystiek het boek, dat den strevendenden mensch den weg wijst om tot de beleving van de eenheid met God te geraken. De Schrift moet wel onderdoen voor het inwendige licht ⁴⁷), maar is toch de trap om tot de contemplatie op te klimmen. De Schrift is dan ook noodzakelijk voor de laagste sfeer ⁴⁸).

Bij het spiritualisme is dit anders. Het leert dat de mensch als creatuur slechts „natuurlijk“ is en als zoodanig *niet* één met God. Die eenheid komt eerst tot stand wanneer God „den geest“ in het creatuur instort.

Deze instorting van den Geest is geheel iets anders dan de uitstorting van den Heiligen Geest, waarvan de Schrift spreekt.

In de eerste plaats: De Schrift spreekt van Hem, Die Zelf God zijnde, Zich een woning bereidt in de harten der geloovigen.

In de tweede plaats: de Schrift spreekt nooit van instorting, maar steeds van uitstorting. Zij leert ons dat de Geest Gods bezit neemt van den geest des menschen. De van zichzelf on-Geestelijke mensch, on-Geestelijke ook in den geest, waaruit hij leeft, ontvangt den Heiligen Geest, Die hem gaat leiden en de richting van zijn leven bepaalt.

Voor het spiritualisme is de geest, ofschoon goddelijk genoemd, van kosmisch karakter: het is de geest van menschelijke innerlijkheid. Deze bestaat uit een of meer hogere subjectsfuncties, welke zijn losgemaakt van het substraat der lagere functies, van het object en van de wet Gods.

Want er zijn twee werelden: de wereld van den vorm en die van den geest. De vorm is geest-loos. God stort in den dooden vorm den geest *in*. Op dit punt kan het ons duidelijk worden, dat het symbolistische thema hier een geheel andere rol speelt dan bij de geschiedenis- en natuursymbolisten. Bij deze realisten gold het lager deel van den kosmos voor het symbool van een hooger deel van denzelfden kosmos, het concrete voor een zinnebeeld van het ideale. Bij de spiritualisten echter is de uitwendige vorm een symbool van iets innerlijks, het gansch andere van den geest. Het symbool wijst hier niet naar een hooger trap eener hiërarchische orde, maar naar binnen. Het spiritualisme is subjectivistisch: het hogere bestaat uit een of meer subjectsfuncties. Datgene wat hier door het symbool van den vorm heet aangeduid is „vrij”.

Het uitwendige kan, wijl behoorende tot de doode vormenwereld, ons geen waarheid leeren. Het heeft slechts beteekenis als symbool. Als zoodanig is het niet zonder beteekenis. Het is een heenwijzing. Wie den geest „heeft”, verstaat de symbolische taal van den uitwendigen vorm. Maar wie „geest-loos” is neemt de buitenwereld ernstig en verliest zich in het uitwendige. Alleen de spiritueele mensch ziet overal om zich heen gelijkenissen van wat hij innerlijk heeft doorleefd.

Ook de Heilige Schrift wordt tot de wereld der doode

vormen gerekend. Zij is geen openbaring, doch neerslag van innerlijke ervaring in het verleden, innerlijkheid, die naar buiten is geslagen en daarom nu geen innerlijkheid meer is. De Schrift is te vergelijken met een lavakorst. De lijnen van leven en bewegen teekenen zich daarin af, maar in verstarde vorm. Ook de mededeelingen der Schrift hebben slechts symbolische beteekenis. Het evangelie van Christus' geboorte, dood, opstanding, verhooving enz. is slechts symbool van den innerlijken Christus in het hart ⁴⁹). Het heilsfeit zelf heeft voor ons geen beteekenis. Het spiritualisme is „die Theologie des Heilsbewusstseins und nicht mehr der blossen Heilstatsachen" ⁵⁰).

Ook de belijdenis der kerk is slechts zinnebeeld van innerlijk leven in het verleden. De dogmata zijn verstarde symbolen van het geestelijk leven der opstellers. Het dogma is slechts pasmunt, maar de innerlijke waarheid is het goud⁵¹).

Het spreekt vanzelf, dat het spiritualisme ook van de door ambtsdragers geleide kerk niet willen weten. Zelfs de sectarische gemeenschap wordt verworpen. Kerk en secte behooren beide tot de doode vormenwereld.

Zij zijn „partijen", die het uitwendige ernstig nemen. Het spiritualisme aanvaardt slechts de zuiver „geestelijke" broederschap van gelijkgezinde eenlingen, die op onzichtbare wijze met elkander verbonden zijn als de elektrische lampen in een donkere laan ⁵²).

Het spiritualisme dient zich dan ook aan als „neutraal". Heilsfeit, bijbel, belijdenis, kerk, prediking en sacrament zijn gerelativeerd tot een symbolische aanduiding van het onzichtbaar-geestelijke. Wie de Schrift als te boek gestelde Woordopenbaring aanvaardt, het heilsfeit als verlossende daad Gods gelooft, de belijdenis handhaaft, kortom, wie het subject onderworpen acht aan Gods wet, is een „partijman".

De spiritualist waant zich boven de partijen, daar hij als vrije geest boven de tegenstellingen der lagere vormenwereld verheven is. Deze neutraliteitsgedachte is de wortel van de

tolerantie-idee, reeds in de Middeleeuwen vertolkt door de leiders van de Neo-Platonische Academie te Florence ⁵³), later door Van Oldenbarneveldt en de Hollandsche Regenten in praktijk gebracht ⁵⁴).

Ten slotte volge hier een citaat van Tauler ter illustratie van de boven aangeduide verinnerlijkingsprincipes. Tauler acht, dat het beter is tot zichzelf in te keeren dan een bedevaart naar Rome of Avignon, de toenmalige tijdelijke verblijfplaats der pausen, te ondernemen. „Dit zeg ik niet om u van een bedevaart naar Rome af te houden, want dit is verboden door den heiligen paus. Maar als ge in u zelf zoudt inkeeren, waar het rijk Gods in waarheid is, zoo zoudt ge daar (!) Avignon vinden en Rome en den aflat en het Jubeljaar, vroolijker dan de gansche heilige christenheid van het begin der wereld tot aan het einde ooit vinden zal" ⁵⁵).

Het spiritualisme heeft in onze dagen weer de belangstelling en instemming van velen. Het wordt thans o.a. weer voorgedragen door den bekenden Russischen emigrant Nikolai Berdjajew, een veel gelezen auteur in de kringen der West-Europeesche society ⁵⁶). Het symbolisme is een van Berdjajews voornaamste themata ⁵⁷).

Het thema van den verborgen god.

Dit thema werd nooit in realistischen kring verkondigd. Wij staan hier onmiddellijk op subjectivistischen bodem. Het thema van den verborgen god ⁵⁸) is steeds voorgedragen door den uitersten vleugel van het radicale subjectivisme: de gnostiek.

Hoewel het realisme steeds anti-gnostisch is geweest, was toch het spraakgebruik van bepaalde realistische groepen oorzaak, dat de gnostiek meermalen ongehinderd van katheders en kansels kon worden verkondigd, zonder dat het gevaar aanstonds werd voorzien.

Zoo sprak de leer van het gechristianiseerde Neo-Plato-

nisme inzake de Drieëenheid Gods van de ééne Godheid, waarvan de drie Personen, de Vader, de Zoon en de Heilige Geest, als verbijzonderingen zouden te beschouwen zijn. Door dit Neo-Platonistische spraakgebruik achtte men het niets ongewoons, wanneer men hoorde spreken over iets goddelijks, dat nog boven den Schepper uitging.

In de tweede plaats gaat het spraakgebruik der mystiek ook op dit punt niet vrij uit. Dit heeft in terminologisch opzicht den weg voor de gnostische opvattingen aangaande den mensch geeffend. Deze sprak n.l. van iets goddelijks en zelfs van iets boven-goddelijks in den mensch. Het mystieke taaleigen was oorzaak, dat ook dit spreken geen be- vreemding wekte.

Reeds in de tweede eeuw hadden sommige Grieksche kerkvaders van een vergoddelijking van den mensch (theopoiësis) gesproken ⁵⁹). En een zoo belangrijke figuur als Bernard van Clairvaux, een man, die al zijn krachten in dienst stelde van een versterking der christelijke elementen in de Middeleeuwsche synthese, meende eveneens, dat het geoorloofd was van zulk een vergoddelijking (deificatio) te spreken ⁶⁰).

Gelijk ieder denken, dat in de synthese van christelijke en niet-christelijke elementen zijn kracht zoekt, was het Middeleeuwsche in zijn spraakgebruik, ondanks de vaak pijnlijke preciesheid, slordig en verwarrend, omdat aan dit spraakgebruik geen grondige analyse van de gebruikte termen was voorafgegaan. Deze onhelderheid in het spreken, een begeleidend verschijnsel van *elk* synthetisch streven, heeft de Middeleeuwsche christenheid te voren reeds ontwapend tegenover de opdringende gnostiek ⁶¹).

Over de vraag hoe de gnostiek is ontstaan gaan de meeningen uiteen sedert J. L. von Mosheim in zijn studien dit probleem aanraakte (1753). De verschillende opvattingen behoeven hier niet opgesomd te worden ⁶²).

Tientallen jaren was de gnostiek een vrijwel vergeten strooming⁶³). Den laatsten tijd staat zij weer in het centrum der belangstelling. Zelfs kan gesproken worden van een herleving der gnostiek en de aan haar verwante concepties. Men denke slechts aan de theologie van Karl Barth, wiens gedachtengang ons herinnert aan de opvattingen van Marcion, een man die zelf geen gnosticus in den echten zin van het woord is geweest, maar in menig opzicht van dezelfde grondgedachten uitgaat.

Langen tijd heeft men de gnostische systemen voor mythologische phantasieën uit den tijd van het ondergaande Hellenisme gehouden. Men had geen oog voor de scherp-geaccentueerde wereldbeschouwing, die aan deze mythologieën ten grondslag lag, zoodat men in de veronderstelling leefde, dat de gnostiek met deze speculaties te gronde was gegaan.

De hoofdgedachte van de vaak zeer ingewikkelde gnostische systemen komt op het volgende neer: De gnostiek identificeert theologie, kosmologie en anthropologie. De kosmos is n.l. een proces dat door een deel van het goddelijke wordt doorgemaakt. Dit proces vindt zijn oorsprong in het feit, dat dit goddelijke (zie beneden) zich in de wereld van het materiële heeft verstrikt. Het proces wordt beëindigd door den terugkeer van god tot zichzelf⁶⁴).

Ieder menschenleven nu is een herhaling van dit proces. Vandaar dat theologie, kosmologie en anthropologie voor de gnostiek ident zijn en slechts voor een verschil in aspect ruimte laten.

Wij letten nu op de verschillende elementen van de gnostische leer⁶⁵).

a. De gnostiek spreekt allereerst van den hoogsten god. Deze is ten opzichte van het lagere „verborgen". Met dezen verborgen god is het hoogste functioneele leven van den mensch aangeduid. Vandaar dat de consequente gnostiek haar god dikwijls „Mensch" noemt.

b. Uit dezen hoogsten god is de geest naar buiten getreden. De geest is de „geopenbaarde god" in het gnostische systeem. Hij wordt ook vaak het „Ik" genoemd.

c. Deze geest heeft zich ten deele laten boeien door den schoonen schijn der materie. Deze, ook wel „de natuur" of „het wereldsche" genoemd, is een maaksel van den god dezer wereld. De geest laat zich verlokken om zich met de natuur of de materie af te geven, zoodat hij daar met zijn „werk" een aanvang maakt.

Tot het werk van den geest in de natuur wordt alle cultuurarbeid gerekend. Zoo verstaan wij den gevaarlijken achtergrond, die vaak aan de bekende tegenstelling tusschen geest en natuur of ik en natuur ten grondslag ligt.

Aanvankelijk is dit werk van den geest in de natuur een spel, waarin deze zijn goddelijkheid ten toon spreidt om zichzelf in het spiegelvlak der materie te schouwen. Maar de geest is onder dit spelen ingesluimerd in de wereld van het materieele.

d. Ernst kan dit werk van den geest dan ook niet zijn. Deze staat immers niet slechts los van de materie, die de bouwsteen voor het werk moest leveren, maar ook ten opzichte van het resultaat van zijn arbeid: de „tegenwoordige wereld".

De geest is vrij, niet slechts van het gezag der wet, die een ordinantie van den schepper der materie heet, maar ook ten aanzien van eigen verleden. De geest kan zich plotseling van zijn werk afwenden. Zoodra hij n.l. tot ontwaken komt, herinnert hij zijn vroegere vrijheid en walgt hij van zijn eigen werk. Hij laat dit varen, versmaadt heel de schijnschoonheid der na-ijverige materie en keert tot zichzelf in. Na dezen zelfinkeer gaat de geest weer in de hoogste godheid op.

Op enkele bijzonderheden moet nog gewezen worden.

De gnostiek wordt dus beheerscht door een scherpe dichotomie.

tomie tusschen den hoogsten god en de materieele wereld. De hoogste god houdt zich ten opzichte van deze wereld geheel afzijdig. Aanvankelijk is dat ook met zijn geest het geval. Later compromitteert deze zich echter met het laagste.

De hoogste god is niets dan het hoogste functioneele leven van den mensch. De geest is de zelfontvouwing van de hoogste functie(s) in de lagere. Dus is de tegenwoordige wereld een maaksel van den „Mensch" en dan niet eens van diens hoogste functie, doch van de lagere. Hier wordt ons duidelijk hoe humanistisch dit subjectivisme is. Ten opzichte van het lagere openbaart de geest dan ook soevereine ontrouw. Juist zijn trouweloosheid verraadt zijn goddelijke afkomst!

De gnostische levenshouding is derhalve dialectisch van aard. In gebondenheid van den concreten mensch zegt de gnosticus „ja" tot deze tegenwoordige wereld, die immers ten deele zijn eigen werk is. In vrijheid echter zegt hij „neen". Want als concreet mensch moet hij zich als een gevangene in deze wereld schikken, maar in zijn diepste wezen, zijn „existentielles Ich", als „unanschaulicher Mensch" is hij vrij ⁶⁶).

Ten slotte nog iets over de onderlinge verschillen in de gnostiek. Alle gnostiek is humanistisch. De hoogste god is steeds de aanduiding van een vergoddelijkt deel van den kosmos, n.l. het hoogste functioneele leven van den mensch.

De gnostische stelsels gaan echter uiteen ten aanzien van de vraag, wat onder dit hoogste functioneele leven moet worden verstaan. Daar de keus uiteraard beperkt is kiezen de meeste gnostici of de geloofsfunctie of de liefdesfunctie. In het eerste geval kan van fideïstische gnostiek gesproken worden, in het tweede hebben wij met ethicistische gnostiek te doen. Andere mogelijkheden kunnen, in verband met den aard dezer studie, buiten beschouwing blijven ⁶⁷).

Een andere vraag, die de gnostici in verschillende richtingen uiteen doet gaan, is deze: behoort de individueele verscheidenheid alleen tot de wereld van het lagere, of moet deze ook in het hoogere worden aangenomen?

De stelsels, die ook ten aanzien van het hoogere een individualiteit aannemen, moeten als pluralistisch worden gequalificeerd. Wordt echter het hoogere als een eenheid beschouwd, dan kan van monarchiaansche gnostiek gesproken worden. De individualiseering behoort hier tot de wereld van het lagere ⁶⁸).

De talrijke gnostische stroomingen uit den tijd voor de Reformatie behoeven hier niet te worden opgesomd. Hier behoeft slechts op een drietal gewezen te worden.

1. Het gnostisch libertinisme.

De gnostische libertinisten dreven hun loochening van het verplichtend karakter der wet (antinomianisme) zoover door, dat ze hun minachting voor het lager-wettische door openlijke wetsovertreding aan den dag legden. Zoo b.v. de secte van de broeders en zusters van den vrijen geest. De vrije geest werd door deze secte als „liefde" aangeduid. De liefde heette hier vrij van het gezag der wet. Derhalve moesten deze broeders en zusters wel in het kwaad der „vrije liefde" vervallen.

De liefde heet hier echter niet alleen vrij van het gezag der wet, doch ook van het geweten. Daarom verwerpen deze menschen ook de gewetenswroeging in iederen vorm. Deze moest overwonnen worden door het besef „vrij" te zijn. Een menschelijke daad kan wel tegen de wet zijn, maar nooit tegen gods wil. God doet zijn wil kennen door het goddelijk-vrije in den mensch in beweging te brengen. Zoo leefde men hier bij de ingevingen van eigen hart. Het gevolg was dat men zonder schaamte in groote zonden leefde.

2. De gnostiek van Meister Eckhart.

De mogelijkheid, dat in Meister Eckharts gedachtengang ook niet-gnostische themata verwerkt zijn, blijve hier onbesproken. Meister Eckhart (1260?-1327) verheugt zich thans in een enorme belangstelling.⁶⁹) Zijn voornaamste arbeidsperiode valt samen met zijn hoogleeraarschap te Keulen en Frankfort. Grooten invloed heeft hij uitgeoefend door zijn werk als predikheer in de kloosterkerken. Reeds in 1317 kwam de inquisitie in het geweer tegen zijn gnostische leer. Men liet echter hem zelf ongemoeid en trof hem in zijn volgelingen. In 1326 kwam het tot een aanklacht tegen Eckhart zelf. In een pauselijke bul werden 26 stellingen van Eckhart veroordeeld. Maar deze bul verscheen in 1329, dus twee jaar na Eckharts dood. Tot het laatste toe heeft deze dus ongehinderd zijn werk gedaan⁷⁰).

In verband met het volgende moeten we even kennis nemen van de hoofdtrekken in Eckharts systeem. Tevens diene dit ook als illustratie bij het boven gegeven schematische overzicht⁷⁰).

Het hoogste heet bij Eckhart de godheid (die Wesenheit). Hiermede is de vergoddelijkte geloofsfunctie van den mensch aangeduid. Wij bevinden ons hier dus binnen den kosmos in den Schriftuurlijken zin van het woord. Eckhart noemt deze godheid dan ook den „Seelengrund". Wij hebben hier derhalve met een gnostiek van het fideïstische type te doen.

In de tweede plaats moet gelet worden op Eckharts god. Deze moet van de godheid scherp onderscheiden worden. Deze god komt, nadat hijzelf reeds uit de godheid is uitgegaan, tot zelfontplooiing in vader, zoon en heilige geest.⁷²). Vervolgens keert een deel van den zoon zich naar buiten. Dit deel van den zoon heet de rede. Het spreekt vanzelf, dat we ons ook hier geheel binnen het raam van den kosmos bevinden. Eckhart verstaat onder de rede de hoogere functies van den mensch, uitgenomen de geloofsfunctie. Deze laatste

werd immers tot het terrein van de verborgen godheid gerekend. Eckhart noemt dan ook deze rede met namen, die het kosmisch karakter onmiddellijk verraden: de (onpersoonlijke) menselijke natuur of „das Seelenfünklein" ⁷³).

Deze rede is een ongedeelde eenheid. Het individueele wordt door Eckhart tot de laagste wereld der materieele dingen gerekend. Gezien het bovenindividueel karakter van het hogere, moet deze fideïstische gnostiek tot het monarchiaansche type gerekend worden ⁷⁴).

Ten slotte moet gewezen worden op Eckharts opvatting inzake het laagste. Dit is de wereld der materie. Deze is noch door de godheid noch door god geschapen. Zij is een maaksel van den demiurg. In deze wereld is alles individueel. De rede of de onpersoonlijke menselijke natuur daalt nu in deze wereld van het gedeelde materieele in. Daardoor houdt ze op onpersoonlijk te zijn. Zij verdeelt zich over het vele. Ondanks deze verdeling blijft de rede echter in oorsprong één. Door de verbinding van de onpersoonlijke menselijke natuur met de wereld van het materieele ontstaat „deze tegenwoordige wereld", die dus een mengsel van het goede en het booze is.

Zoo verwijdert zich Eckharts god van de godheid om zich in de richting van het materieele te begeven. Na de teleurstelling heeft echter de terugkeer plaats. Deze vangt aan met een zich afkeeren van het individualisme, dat in de laagste wereld de heerschappij voert. De rede bevindt zich op den terugweg en gaat de hogere eenheid weer zoeken. Zij wendt zich dus vol wrevel van de onderlinge twist der partijen af. Vervolgens verdiept de rede zich in god. Daarna wordt ook de innerlijke zelf-ontplooiing weer te niet gedaan: de zoon keert in den vader terug. Het bestaan van den heiligen geest is hiermede vanzelf beëindigd. Ten slotte houdt ook god op god te zijn: hij keert terug in de godheid. Al wat „onwezenlijk" is, god, rede en tegenwoordige wereld, is te niet gedaan.

Slechts de Wesenheit blijft over. Daarmede is het proces beëindigd, een proces waarvan, men vergete dit niet, ieder menschenleven een herhaling is. Het bovenstaande kunnen we dan ook, onder een ander aspect bezien, als volgt weergeven: het zielevonkske is weer in den zielegrond teruggekeerd. Dit heet „die Geburt Gottes in der Seele" ⁷⁵).

Daar Eckhart zijn gnostiek voor een deel aanpaste aan de kerkelijke terminologie was het voor velen zeer moeilijk om achter de wel wonderlijke, maar toch niet geheel onbekende termen de gnostische leugen te ontdekken. Het spraakgebruik van de mystiek was oorzaak, dat termen als „eenwording met God" niet onmiddellijk op een vastberaden verzet stuitten.

De pauselijke kerk greep dan ook deze gnostiek niet in den wortel aan. Ze had slechts bezwaar tegen 26 stellingen. Zij, die geheel met de christelijke traditie gebroken hadden, begrepen Eckhart beter. Voor de mannen der moderne religieusiteit was Eckhart de „hooge, heilige, zalige, ja goddelijke meester" ⁷⁶), die zich tegen de kerkelijke leer van den Middelaar keerde. Deze religieuzen meenen in het voetspoor van Eckhart geen Middelaar noodig te hebben, want „ein jeder soll ein Christus werden!" ⁷⁷). Alfred Rosenberg noemt Eckhart dan ook den grootsten apostel van het Noordsche Avondland ⁷⁸). Eckharts religie heeft niets te maken met het Evangelie van Jezus Christus. Zij is niets anders dan de zelfvergoddelijking van „die freie, schöne und adlige Seele" ⁷⁹).

3. De Theologia deutsch.

Aan Eckharts conceptie herinnert in menig opzicht het anonieme boekje van een Orde-ridder uit de 14e eeuw, bekend onder den naam van „eine deutsche Theologie" of „die Theologia deutsch". De ondertitel luidt: „wie Adam ynn uns sterben unnd Christus ersteen sall". In dit boekje, dat in een populair-practischen toon gehouden is, is vooral de

gedachte uitgewerkt, dat de zonde in de individualiteit gelegen is. Eckhart en de Duitse mystiek houden niet op te verzekeren, dat god god is ⁸⁰). Dit is ook de hoofdgedachte van de *Theologia deutsch*.

Oorspronkelijk is de mensch één met god. Deze werkt in den mensch onmiddellijk en „vrij". De mensch leeft dan ook in eenheid met god zonder zich bewust te zijn, dat god en mensch *voor god* niet één, maar twee zijn. De mensch bezwijkt echter voor de verzoeking en wil als god zijn. De zondeval is n.l. hierin gelegen, dat de mensch bewustzijn krijgt van wat te voren in god verborgen was: de tweeheid tussen god en mensch ⁸¹). Hij krijgt dus „zelfbewustzijn" en stelt zich als „ik" tegenover god.

Dit ik-bewustzijn wordt als Adam aangeduid. Adam moet in ons sterven, d.w.z. de mensch moet afsterven aan het bewustzijn anders dan god te zijn. Alles wat het bewustzijn van dat anders-zijn in zich draagt, ligt onder het oordeel.

Daarom is deze gnostiek zulk een fel tegenstander van alle gevoelsmystiek ⁸²). Iedere gedachte, ieder gevoel, iedere houding, die door dit zelfbewustzijn wordt gedragen, moet aan het „kruis". Dit kruis is de innerlijke beleving van het oordeel. Van dit kruis is het kruis van Golgotha ken-principe. Wie dit oordeel doorleeft, komt „innerlijk" in de hel. Maar dan staat christus in den mensch op. Deze is niet de Christus, Die voor de Zijnen gestorven is en opgestaan en nu door Zijn Geest in hen woont, maar de innerlijke christus: opheffing van het bewustzijn aangaande de tweeheid.

Na het voorgaande zal het niet meer nodig zijn te zeggen wat de opstanding van christus voor den mensch te beteekenen heeft: de mensch „werkt" niet meer, maar „laat" god in zich werken.

Dit boekje is geschreven in de taal der innige mystiek, hoewel het in het geheel niets mystieks heeft, doch gnostisch is. Aan deze innigheid van taal heeft het waarschijnlijk zijn

geweldig invloed te danken. Van 1516 tot 1842 verschenen er alleen in het Duitsch 42 herdrukken ⁸³).

Luther meende aanvankelijk, dat in dit werkje de worsteling om de gerechtigheid des geloofs, gelijk hij die in het klooster had doorleefd, beschreven werd. Hij gaf het uit met een hartelijke aanbeveling ⁸⁴). Later kwam hij tot andere gedachten ⁸⁵).

De Roomsche theologen hebben telkens gewefeld. Nu eens hebben ze het geprezen, dan weer scherp afgekeurd ⁸⁶). Ten slotte kwam het op den index ⁸⁷).

Calvijn heeft geen oogenblik gearzeld. Hij heeft dit boekje als gevaarlijk veroordeeld. In een brief aan de geloovigen te Frankfort waarschuwt hij tegen „dit vergif, dat in staat is heel de kerk te verwarren" ⁸⁸).

Alle gnostici uit later tijd hebben het geprezen. Joan Arend vergelijkt het met Jozef: „deese Joseph leert u niet met Potifars wijf te boeleeren, dat is: met deeze wereld (= deze tegenwoordige wereld der gnostiek), maar hij leert u. de weereld te versmiden en het hoogste goed te zoeken" ⁸⁹).

Slechts „eenige blinde Phariseen hebben dit boekje verworpen" ⁹⁰), zoo o.a. de „Hollandsche Baäls van de Dordtsche Synode" ⁹¹). De invloed van dit werkje in de Nederlanden is zeer groot geweest ⁹²). Het heeft den bodem toebereid voor de herleving van de gnostiek in de 17e en 18e eeuw (Jacob Bril ⁹³), Pontiaan van Hattem, Jan Luiken e.a.).

Het subjectivisme en de Prae-Reformatie.

Men heeft van Protestantsche zijde meermalen getracht de subjectivistische stroomingen uit de eeuwen voor de Reformatie voor zich te occupeeren. Dit is niet altijd zoo geweest. In den Reformatie-tijd werd het diepgaand verschil tusschen subjectivistische themata en eigen overtuiging in toenemende klaarheid gezien. Al heel spoedig bleek immers, dat niet Rome, doch het subjectivisme de gevaarlijkste vijand was.

Naarmate de beginselen der Reformatie aan kracht inboetten, kregen die van het subjectivisme de overhand.

Innerlijke vervreemding ten opzichte van de grondgedachten der Reformatie of onkunde inzake den waren aard der subjectivistische beginselen hebben de gedachte in de hand gewerkt, als zou er samenhang of zelfs geestverwantschap zijn geweest tusschen de subjectivistische stroomingen en de Prae-Reformatie.

Deze voorstelling van zaken moet met kracht van de hand worden gewezen.

Het subjectivisme heeft een ontbindenden invloed uitgeoefend. De realistische kerkleer moet als onschriftuurlijk worden afgewezen. Het realisme heeft de door God ingeschapen wetmatigheid van het schepsel van Zijn souverainen wil losgemaakt en voor iets goddelijks gehouden. Maar de realisten erkennen dat ze gehouden zijn het gezag van Gods wet, hoe vaak ook misverstaan, te eerbiedigen.

De subjectivisten echter breken met de wet Gods. Zij emancipeeren het subject van de wet en kennen het wetgevende souvereiniteit toe.

Het subjectivisme heeft de zegepraal van het paganisme in den tijd van Renaissance en humanisme in de hand gewerkt. Het was zelve veelal humanistisch en paganistisch.

Daarom moet tegen tweeërlei mystificatie worden gewaarschuwd: een Roomsche en een Protestantsche.

Van Roomsche zijde wordt de voorstelling gewekt alsof de Reformatie een subjectivistisch karakter droeg. De Reformatie zou de Revolutie hebben voorbereid. De geschiedenis der Middeleeuwen is een welsprekend getuigenis tegen deze voorstelling van zaken. De feiten wijzen dit uit: in een ketterproces te Keulen in 1150 wordt reeds van wederdoop gewaagd⁹⁴). Dit geldt ook van den tijd die onmiddellijk aan de Reformatie voorafging. In 1515 werd de wederdoop in Zwitserland reeds in practijk gebracht⁹⁵). Een mateloos

subjectivisme heeft verterend ingewerkt op het leven van het christelijk Europa. En dit verwoestend subjectivisme werd door de Roomsche kerk grootendeels ongemoeid gelaten, deels zelfs in de hand gewerkt en aangemoedigd. In de 15e eeuw was het paganisme reeds een geweldige macht geworden ⁹⁶⁾ en Rome heeft dit paganisme *niet* weerstaan. Het is steeds op de handhaving van eigen macht bedacht geweest. Waar die machtspositie werd ontzien kon het paganisme het leven ongehinderd ontkerstenen.

De Reformatie riep het verworden Europa tot de (niet vergoddelijkte) wet en de getuigenis. De geest van Eckhart, van het skepticisme en van het paganistisch humanisme heeft niet gezegevierd in de 16e eeuw, dank zij Gods bewarende genade in Luther, Calvijn, de Dordtsche vaders en vele ongenoemden, wier naam de geschiedenis nauwelijks of in het geheel niet vermeldt. De Reformatie was anti-Roomsch. Ja, maar meer nog anti-paganistisch.

De boven aangeduide mystificatie van Protestantsche zijde is die van het anti-papisme. Men nam *alle* tegenstanders van Rome in bescherming om ze *allen* als voorloopers der Reformatie in de geschiedenis een plaats te geven. De feiten spreken ook hier voor zichzelf. De subjectivisten hebben de Reformatie met groote beslistheid afgewezen. Hoezeer ze ook onderling verdeeld waren, op dit punt bond een groote eenstemmigheid hen samen. Volgelingen van de wetenschapsidealen van de broeders des gemeenen levens (Erasmus), de kloostermystiek van Thomas à Kempis (Von Staupitz) en het natuursymbolisme van Franciscus van Assisi (de humanisten) streden met Rome tegen de Reformatie. En indien sommigen al met Rome braken (Sebastiaan Franck), dan besteedden ze toch al hun kracht aan de bestrijding van de Schriftgehoorzaamheid der Hervorming ⁹⁷⁾.

Voorzoover Rome het subjectivisme en het paganisme weerstand heeft geboden, heeft het recht op onze waardeering

te maken, hoe onbevredigend en weinig-afdoende zijn houding ook moge geweest zijn. Wij stemmen ten volle in met het oordeel van Dr Zuidema ten aanzien van Occams veroordeeling: „dat deze theologen het wel gezien hebben, valt in hen zeer te prijzen. Zij verdienen voor dit werk den dank der Una Sancta" ⁹⁸).

Wij moeten dan ook de Prae-Reformatoren niet in het kamp der subjectivisten zoeken. Zij zijn uitsluitend in den Augustijnschen, dus realistischen hoek te vinden. Slechts het noemen van Bradwardine, Wiclif en Hus zegt hier genoeg. Niet het minst om zijn realisme is Hus door het nominalistische concilie van Constanz veroordeeld ⁹⁹). Eerst toen zijn Prae-Reformatoische strijd na zijn dood in de Taborietenbeweging oversloeg, kreeg een subjectivisme van chiliastischen aard in de kringen zijner aanhangers de overhand ¹⁰⁰).

De Calvinistische Reformatie heeft dan ook van het begin af aan alle geestverwantschap met het subjectivisme ontkend.

Daarover iets in een volgend hoofdstuk.

Aanteekeningen bij Hoofdstuk II.

- 1) Het is m.i. niet gewenscht te spreken van waarheidselementen in het denken der heidenen. Een element doet ons denken aan een ongeschonden geheel. En daarvan kan geen sprake zijn bij hen, die de Woordopenbaring niet kenden. Wel kan gesproken worden van sporen van een waarheidsbezit, dat oorspronkelijk de gansche menschheid eigen is geweest, maar intusschen bij de heidenen door de verbastering der traditie verloren ging.
- 2) Daar dit objectivisme een geheel ander karakter draagt, stellen wij de bespreking daarvan uit tot hoofdstuk VI.
- 3) Men verwarre dit sùbject-zijn niet met het subjèct (onderworpen)-zijn van al dat geschapene, dus ook van het object, aan de wet Gods. Subject en object liggen aan de subjectszijde en niet aan de wetszijde.
- 4) Op welke wijze het nominalisme onder de anti-realistische richtingen moet worden gerangschikt blijve hier onbesproken.
- 5) R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4. Auflage, Leipzig, 1930, III, S. 125, 126.
- 6) Onder de devoten bevonden zich vele „teringlijders" (W. Moll, Johannes Brugman en het Godsdienstig leven onzer vaderen, Amsterdam, 1854, I, blz. 17).
- 7) Aldus Hendrik Mande bij Moll, a.w., I, blz. 267.
- 8) Thomas à Kempis, De Navolging van Christus, Rotterdam, z.j., blz. 23, 51 en 47.
- 9) Idem, blz. 74.
- 10) Idem, blz. 75.
- 11) Dit niet te verwarren met het „een mishagen aan zichzelf hebben" van het Doopsformulier.
- 12) Dr Wilhelm Oehl, Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters, 1100-1550, München, 1931, S. 294.
- 13) Ruysbroeck bij W. Völker, Art. Gelassenheit, R. G. G.², 2. Band, Sp. 968.
- 14) Idem, Sp. 969.
- 15) Dörries, Art. Mystik, R. G. G. 4. Band, Sp. 351. Dit is de „amour dèsiinteressée".
- 16) Thomas à Kempis, a.w., blz. 75.
- 17) Dr Wilhelm Oehl, a.w., S. 215.
- 18) Dr H. Dooyeweerd, In den Strijd om een Christelijke Staatskunde, A.R. Staatskunde, 1^e Jaargang, blz. 458.
- 19) Idem, blz. 457 v.v.
- 20) Rudolf Stadelmann, Vom Geist des ausgehenden Mittelalters.

Studien zur Geschichte der Weltanschauung von Nikolas Cusanus bis Sebastiaan Franck. Halle am Saale, 1929, S. 117.

21) Oldenbarneveldt hield zich steeds aan „een spreucke achterghelaten bij mijn Over-Groote-Vader, Claes van Oldenbarneveldt, inhoudende Nil scire tutissima fides. Dat is: Niets te weten is het veylichste ofte seeckerste Gheloof". (J. Trigland, Kerckelijcke Geschiedenissen, Leyden, 1650, blz. 1048).

22) Stadelmann, a.w., S. 86.

23) Rudolf Stadelmann neemt aan dat Thomas à Kempis de werken van Petrarca in de kloosterbibliotheek gelezen heeft (S. 37).

24) Stadelman, a.w., S. 79.

25) Idem.

26) Dr D. H. Th. Vollenhoven, Het Calvinisme en de Reformatie van de Wijsbegeerte, Amsterdam, 1933, blz. 241.

27) Stadelmann, a.w., S. 122.

28) W. Moll, a.w. II, blz. 74.

29) Idem.

30) Idem, blz. 75.

31) Naar men ziet wisselt de inhoud van het navolgingsideaal nogal eens.

32) Dr H. Dooyeweerd, a.w., blz. 459.

33) Dr D. H. Th. Vollenhoven, a.w., blz. 124.

34) Dr J. Lindeboom, Stiefkinderen van het Christendom, 's-Gravenhage, 1929, blz. 119.

35) „Der Begriff der Mystik ist heute umstrittener denn je" (Albrecht Oepke, Karl Barth und die Mystik, Leipzig, 1928, S. 19).

36) Prof. Dr K. Schilder in De Reformatie, 18e Jrg., no. 36, in een artikel over Christendom en Wetenschap.

37) Etienne Gilson und Philotheus Böhner O.F.M. Die Geschichte der christlichen Philosophie, Paderborn, 1936, S. 129-132.

38) Dr H. Bavinck, Gereformeerde Dogmatiek, 4e druk, Kampen, 1928, I, blz. 436.

39) Georg Tumbült, Die Wiedertäufer, Bielefeld und Leipzig, 1889, S. 74.

40) Idem, S. 71.

41) Dr H. Bavinck, a.w. I, blz. 436. 42) Dr D. H. Th. Vollenhoven, a.w., blz. 180.

43) Idem.

44) Idem, blz. 194.

45) Spiritualisme van spiritus = geest.

- 46) Joh. Kühn, *Toleranz und Offenbarung*, Leipzig, 1923, S. 18.
- 47) Bernard van Clairvaux weet van geen *geloofszekerheid*. Alleen individueele ervaring (*experientia*) kan zekerheid verschaffen (R. Seeberg, a.w. III, S. 127).
- 48) De ervaring is meer dan het geloof. Maar het geloof, dat op de Schrift en de leer der kerk is aangewezen, is de voortrap der ervaring.
- 49) Vergelijk de vraag van Angelus Silezius: is Christus in uw hart reeds geboren?
- 50) Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, 1919, S. 859.
- 51) *Idem*, S. 891.
- 52) W. Koehler, *Art. Spiritualisten*, R.G.G.², 5. Band, Sp. 703.
- 53) Dr H. Dooyeweerd, a.w., blz. 441.
- 54) De consequentie van de humanistische tolerantie-idee was deze, dat men over het Nederlandsche volk een soort van kerkelijke tucht uitoefende, terwijl men van de kerk verdraagzaamheid eischte. Zie: A. Janse, *Burgerlijke en Kerkelijke Politiek*, Aalten, 1932, 2e druk, blz. 41 v.v. Over den spiritualistischen achtergrond dezer tolerantie-denkbeelden: Joh. Kühn, a.w., S. 363-397.
- 55) W. Wackernagel, *Altdeutsche Predigten und Gebete*, Basel, 1876, aangehaald door L. Keller, *Die Reformation und die älteren Reformparteien*, Leipzig, 1885, S. 169.
- 56) Zie de artt. van Ir. B. ter Brugge in *De Reformatie*, vooral 16e Jrg., no. 8.
- 57) Zie N. Berdjajew, *Der Sinn der Geschichte*, Innsbrück, 1926.
- 58) Daar deze humanistische god op gelijk plan met den mensch staat en dus niet verward moet worden met den God der Woordenopenbaring, heb ik dit woord met een kleine letter geschreven in navolging van Dr S. U. Zuidema, *De Philosophie van Occam* in zijn *Commentaar op de Sententiën*, Hilversum, 1936, blz. 21.
- 59) R. Seeberg, a.w. II, S. 77 v.v.
- 60) Gilson und Böhner O.F.M., a.w., S. 309.
- 61) Men stelle dan ook het heldere niet zonder meer gelijk met het gangbare. Helder is datgene wat geen ruimte voor misverstand openlaat.
- 62) Vast staat wel, dat wij in de gnostiek met een synthese tusschen orientale religie en hellenistische wijsbegeerte te doen hebben. Deze orientale religie is dan zelf reeds een synthese van verschillende godsdiensten, waarbij vooral Babylonische, Perzische en Indische themata een rol gespeeld hebben.
- 63) Dr D. H. Th. Vollenhoven, *Hedendaagsche wijsbegeerte*, art. in *De Standaard* van 28 Mei 1935.

64) Meermalen maakt de gnostiek onderscheid tusschen godheid en god. God is dan dat deel der godheid, dat zich door contact of verband met het lagere heeft gecompromitteerd.

65) In hoofdzaak volgt dit overzicht enkele artikelen uit bovengenoemde reeks Hedendaagsche Wijsbegeerte, voornamelijk die van 26 Juni en 31 Juli 1935.

66) Niet zonder reden zijn hier termen van Karl Barth gebruikt om een gnostische gedachte weer te geven. Marcions gedachtengang, op welke Barths opvattingen ten deele teruggaan, was aan die der gnostiek nauw verwant.

Zie voor de beteekenis dezer termen: Karl Barth, der Römerbrief, 5. Abdruck, München, 1929, S. 252 u. 280.

Albrecht Oepke wijst in z'n Karl Barth und die Mystik, Leipzig, 1928, op frappante analogieën tusschen Barths begrippen en die van de Brahmaansche filosofie.

Barths spreken van die Aufhebung dieser Doppeltheit (n.l. die tusschen „die Nurmenschlichkeit des Menschen" en „Nur-Göttlichkeit Gottes" geeft wel te denken.

Is misschien de gnostiek via Marcion het verbindingslid?

67) Zie: Hedendaagsche Wijsbegeerte, in De Standaard van 31 Juli 1935.

68) Het overzicht van de grondgedachten der gnostiek moest hier een uiterst beknopt karakter hebben. Zoo moest een bespreking van de beteekenis van het woord gnostiek en zijn samenhang, zoowel met kennis als met generatie, achterwege blijven. Zie hierover: Hans Leisegang, Die Gnosis, Leipzig, z.j. KTA, S. 32.

Ook moest gezwegen worden over den strijd der apostelen tegen de gnostici in de eerste gemeenten (Nikolaïeten e.a.). De gnostiek was van den aanvang af „die schärfste Rivalin der christlichen Kirche" (Leisegang, a.w. S. 5). Zie over het gevaarlijk karakter van de gnostiek behalve de artikelenreeks Hedendaagsche Wijsbegeerte ook: A. Janse, Van Idolen en Schepselen, Kampen, 1938, blz. 46 v.v.

69). Een overzicht van de nieuwste litteratuur inzake Eckhart heeft Ernst Benz gegeven in Eckhartiana VI, Zur neuesten Forschung über Meister Eckhart, Zeitschr. f. Kirchengesch., LVII. Band, Heft III/IV, 1938, S. 566-596.

70) Hermann Büttner. Meister Eckharts Schriften und Predigten, Jena, 1923, I, S. 21-27.

71) Zie: Dr D. H. Th. Vollenhoven, Hedendaagsche Wijsbegeerte in De Standaard van 19 December 1935.

72) Eckharts gebruik van termen, die aan de leer inzake de Drie-eenheid zijn ontleend, neemt het anti-trinitarisch karakter van zijn denken in 't minst niet weg. Er is hier immers geen sprake van den Drieëenige, maar slechts van kosmische verhoudingen.

73) De zielegrond en het zielevonkske moet scherp uiteengehouden

worden. Het eerste is het hoogste en het tweede behoort reeds tot het lagere. Het mystieke element bij Eckhart, dat velen reeds verleidde hem tot de mystici te rekenen, heeft steeds betrekking op het zielevonkske, dus op het lagere. Wij hebben hier dus een geval van het reeds vroeger genoemde: de gnosticus ziet ook op de mystiek uit de hoogte neer.

74) Meister Eckharts Mystische Schriften, in unsere Sprache übertragen von Gustav Landauer, Berlin, 1920, S. 90-92.

75) Hermann Büttner, a.w. I, S. 39.

76) Idem, S. 28.

77) Idem, S. 10.

78) Alfred Rosenberg, Der Mythos des 20. Jahrhunderts, 133.-136. Auflage, München, 1938, S. 218.

79) Idem, S. 228.

80) Hermann Mandel, Theologia Deutsch, Leipzig, 1908, S. XIII. Vergelijk dit met Karl Barth.

81) Dit wordt door Barth in bijna dezelfde woorden gezegd in den Römerbrief, S. 228 v.v. „Eva's fatale Geste der Anbetung" (S. 229)!

82) Gnostiek is geen mystiek. Wel is er iets gemeenschappelijks: beide spreken van eenwording met God. Maar de gnostiek denkt bij deze eenwording slechts aan het wezenlijke of existentieele. De mystiek meent het b.v. reeds in gevoelsbeleving gevonden te hebben. Maar dit behoort volgens de gnostiek tot het lagere, niet-wezenlijke. Vandaar de grimmige critiek van deze mannen op alles wat naar Süßlichkeit zweemt.

83) Ferdinand Cohrs, Art. Theologia deutsch in: P.R.E.³, 19. Band, S. 631.

84) Luthers Dictata super Psalterium zijn doortrokken van de aan de Theologia deutsch ontleende tegenstelling tusschen geest en vleesch en geest en letter. (Alfred Hegler, Sebastians Francks Lateinische Paraphrase der deutschen Theologie und seine holländisch erhaltenen Traktate, Tübingen, 1901, S. 10).

85) In de voorrede geschreven bij een boekje dat door Joh. Kymeus in 1537 werd uitgegeven. Bruno Becker ontkent, dat Luthers afkeuring betrekking had op de Theologia deutsch (De Theologia deutsch in de Nederlanden der 16e eeuw, Ned. Arch. v. Kerkgesch., Nwe Serie, 21, Den Haag, 1928, blz. 179).

86) Zoo b.v. bij verschillende huiszoekingen van de inquisitie bij de Antwerpsche drukkersfirma Christophe Plantin. De inquisiteurs van Alva hadden het geprezen, maar zij, die na 1585 de zaak kwamen controleeren keurden het beslist af (Bruno Becker, a.w., blz. 185).

87) In 1621.

88) Alfred Hegler, a.w., S. 16.

89) Godfried Arnold. Historie der Kerken en Ketteren enz. Amsterdam, 1701, I, blz. 867.

90) Idem.

91) Idem, III, blz. 519.

92) In Holland verschenen alleen in de 17e eeuw (opleving van gnostiek en mystiek) 7 herdrukken (Bruno Becker, a.w., blz. 190).

93) Jacob Bril, Gereformeerd Catechisatiemeester te Leiden, gaf in 1695 een paraphrase uit onder den titel: Het verborgen leven of het leven des geloofs. Waar in vertoond word hoe den mensche door de goddelijke genade verdwenen zijnde in sich selfs (!), alles in God is, die in sich selven alles in alles is.

94) L. Keller, a.w., S. 23.

95) Idem, S. 333.

96) Zie: Jacob Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien, Phaedon-Ausgabe, Vooral S. 244-322.

97) Hermann Büttner, a.w. I, S. 13 zegt dat Eckhart a priori de Reformatie overwonnen heeft.

98) Dr S. U. Zuidema, a.w., blz. 207.

99) Dr D. H. Th. Vollenhoven, a.w., blz. 236.

100) Idem.

HOOFDSTUK III.

MARNIX' LEERSCHOOL.

De Reformatie en het subjectivisme: het Woord tegen den „geest”.

Inleiding.

Marnix' strijd tegen het herlevend subjectivisme zijner dagen is niet te verstaan buiten verband met de worsteling der reformatoren vóór hem. Daarom moeten we aan dit laatste even onze aandacht schenken. Tegelijk biedt ons dit de gelegenheid ons te oriënteren ten aanzien van enkele subjectivistische stroomingen uit den reformatie-tijd, wat weer noodig is om Marnix' tegenstanders naar waarde te schatten.

In Luther zien we den man, die aanvankelijk onder subjectivistische invloeden staat. Maar hoe dieper hij leert buigen voor de majesteit van Gods Woord, des te meer komt hij tot het inzicht, dat deze geest niet uit God is. Helaas is Luther van het subjectivisme nooit geheel vrij gekomen.

Bij Zwingli zien we het tegenovergestelde. Naarmate hij ouder wordt vermeerder zijn moeilijkheden, gevolg van het feit, dat zijn subjectivisme in kracht toeneemt. Calvijn heeft na zijn bekeering aan het subjectivisme voortdurend krachtigen weerstand geboden.

Luther.

Luther stond aanvankelijk geheel onder invloed van het Occamisme. Willem van Occam, een Britsch wijsgeer uit de

14e eeuw, had een systeem van gnostisch-personalistisch karakter gedoceed. Occam's personalisme kwam in hoofdzaak hierop neer: zoals er in god een verborgen, soevereine wil is, zoo is er ook in ieder individu een verborgen, soevereine persoonlijkheid. Het verschil tusschen god en mensch bestaat niet in de soevereiniteit Gods over al het geschapene, doch wel in een verschil aan kracht, over welke god en mensch beschikken. ¹⁾. De menschelijke wil is soeverein, maar moet zich aan god onderwerpen, omdat hij diens oneindige kracht niet kan weerstaan. Dank zij zijn soevereiniteit is de menschelijke wil, evenals die van god, *exlex*, d.w.z. vrij van de wet. Occam leert derhalve het bestaan van twee sferen: die van de vrije persoonlijkheid en die van het lagere, wettische leven.

Nu behooren geloof en rede tot de sfeer van het wettische. Binnen deze sfeer geeft Occam een plaats aan zijn „dialectische” theologie. Rede en geloof staan n.l. onverzoend naast elkander. De rede is *wel* onderworpen aan den menschelijken wil, doch *niet* aan de Heilige Schrift. Komt de rede nu in botsing met de leer der kerk, dan treedt Occam voor haar gezag terug door zich in „geloof” te onderwerpen aan haar leerbeslissingen. Waar de rede „ja” zegt, zegt Occam „in geloof” „neen” en andersom. Zoo draagt deze theologie een dialectisch karakter van ja en neen. Voor Occam beteekent dit geen groote spanning. De onderwerping aan de kerkleer dient slechts om een openlijk conflict met de christelijke leer te vermijden. Bovendien behooren zoowel de rede als het geloof tot de lagere sfeer. De soevereine wil is, wijl hij immers „vrij” of „geestelijk” van natuur is, boven heel deze spanning verheven ²⁾.

Occam's wijsbegeerte had grooten invloed aan de Duitse universiteiten verworven en zoo is ook Luther Occamist geweest. ³⁾.

Wanneer Luther dan tot reformatie komt, breekt hij wel

met Occam's conceptie, maar handhaaft hij het grondschema van de Occamistische problematiek: de tweedeeling van een geestelijke en een wettische sfeer. Binnen dit raam verricht Luther zijn reformatorisch werk.

In 1512 ontdekt hij in den brief aan de Romeinen, dat de rechtvaardige door het geloof zal leven. Geloof is dus niet een louter formeele onderwerping aan de kerkleer, doch een gelooven van Gods genade in Christus Jezus. Het geloof blijkt dus niet wettisch van aard te zijn, maar een geestelijk karakter te dragen. De volgende vergelijking kan deze wijziging duidelijk maken:

Geestelijk:	Occam: persoon of wil		Luther (1): geloof
Wettisch:	rede	geloof	Heilige Schrift
	staat	kerk	kerk
	enz		staat
			gezin

De soevereine wil is hier van den troon gestooten. Het geloof draagt nu een geestelijk karakter. Dit is een aanmerkelijke winst. Maar de Schrift behoort hier tot de wettische sfeer. Deze wijziging beteekende dan ook een belangrijke toenadering ten opzichte van de Duitsche mystiek. Het geloof is voor Luther nog niet een *gelooven* van het Woord der belofte, doch een nieuw leven, dat God aan de ziel meedeelt. Luther zegt, dat God Zich „ynn uns geust und uns ynn sich zeucht, das er gantz und gar vermenschet wird und wyr gantz und gar vergottet werden ⁴).

Een volgende wijziging is van meer gewicht. Luther komt tot de erkenning van de majesteit Gods in het Woord. Hij ziet in, dat het oneerbiedig is jegens Gods Woord om de Heilige Schrift tot het wettische te rekenen ⁵). Hij geeft haar nu een plaats in de geestelijke sfeer en stelt

haar nog hoger dan datgene, wat hij tot nu toe als het hoogste had gerekend: eerst de wil en later het geloof. Tot het geestelijke rekent hij ook de geloofsgemeenschap der kerk. Echter niet de kerk als zoodanig. Onderscheid makend tusschen de gemeente en haar ambtelijke organisatie, spreekt hij van onzichtbare en zichtbare kerk. De eerste rekent hij tot de geestelijke sfeer, de tweede heeft voor hem een plaats in het wettische leven. Luther's opvatting is nu aanmerkelijk schriftuurlijker geworden:

Luther (2):

Geestelijk:	Heilige Schrift geloof onzichtbare kerk
Wettisch:	zichtbare kerk staat gezin

De geloovigen zijn voor Luther dus vrij van het gezag der wet. Toch beteekent dit niet, dat de geloovigen zich aan de wet niet te storen hebben. Uit goedwilligheid moesten ze zich onder haar schikken ⁶⁾.

Ondanks de handhaving van het Occamistische schema kreeg het subjectivisme hier een geweldige deuk. Luther zag zich dan ook genoodzaakt dit resultaat op drie fronten tegenover het subjectivisme te verdedigen: tegen Erasmus, tegen den chiliastische vloedgolf in den Boerenoorlog en tegen Zwingli.

Over ieder van deze drie conflicten een enkel woord.

1. Luther en Erasmus.

De Heilige Schrift stond dus voor Luther boven het „hoogste" in den mensch. Dit moest reeds voor een man als Erasmus een ergernis zijn. Maar nu ging Luther bovendien erkennen, dat het geloof niet iets „hoogers" is, dat

den mensch krachtens innerlijken adel eigen is, maar een gave van den Heiligen Geest. En deze gave werd niet aan alle menschen geschonken. Het is Gods verkiezende liefde, die het geloof werkt!

Erasmus schreef een verdediging van de souvereiniteit van het hogere in den mensch: *Diatribes de libero arbitrio* (Studie inzake den vrijen wil). Luther antwoordde met zijn: *De servo arbitrio* (Van den onvrijen wil).

Voor Erasmus waren de persoonlijkheden, dank zij hun litteraire vorming, de uitverkorenen geweest. Maar Luther beleed, dat God het onedele en het verachte en hetgeen niets is heeft uitverkoren. En dat alles dank zij Zijn welbehagen. Dit was Erasmus te veel. Hij wendde zich van de Reformatie af en velen met hem, voor wie de persoonlijkheidsvorming het hoogste ideaal was geweest. Vele humanisten werden weer Rooms.

2. Luther en de Boerenoorlog.

In den Boerenoorlog stond Luther eveneens voor een conflict met het christelijk levensideaal, gelijk dat door Erasmus was verkondigd. Het Oude Testament had voor Erasmus slechts weinig te beteekenen. En van het Nieuwe gold de bergrede als de kern der waarheid. De liefdemoraal is de absolute waarheid van het Christendom⁷⁾. Van hieruit oefende Erasmus zijn critiek op de wereld zijner dagen. In zijn *Institutio* van 1516 had hij zich uitgelaten over de vraag hoe dit christelijk levensideaal op maatschappelijk terrein moest worden uitgewerkt.

Nu was in Duitschland de sociale wrok onder de boeren zeer groot. Deze boeren waren blijkens hun 12 artikelen, van een anderen geest dan de fijne aristocraat Erasmus. Maar de eischen, die zij stelden, waren ten deele aan hem ontleend. Toen het dreigend verzet overal smeulde kwamen Thomas Münzer en anderen overal het vuur aanblazen door chilies-

tisch-profetische redevoeringen.

Münzer was een spiritualist van de ergste soort. Aanvankelijk gold voor hem dus heel de zinnelijke buitenwereld als een minderwaardige vorm. De beweging der boeren was hem van huis uit vreemd. Maar toen hij tot chiliastische voorstellingen kwam, was de weg gebaad om zich aan het hoofd van de boeren te stellen. Onder zijn invloed werd de boerenbeweging, die aanvankelijk een sociaal karakter droeg, een chiliastische revolutie. Münzer verklaarde den Bijbel voor een dood boek en leerde, dat God alleen innerlijk door den Geest tot de mensen spreekt ⁸⁾. „Laat uw zwaarden niet koud worden van bloed!“ ⁹⁾.

Luther riep de vorsten tot een veldtocht tegen de boeren op. Bij Franckenhausen werd het slechtbewapende leger der boeren vernietigd. Luther heeft zich met dit appèl op het zwaard der overheid met beslistheid tegen spiritualisme en chiasme gekeerd. Maar deze strijd tusschen de wettige overheid en een opstandige horde was tegelijk in zekeren zin een duel tusschen Luther en Erasmus ¹⁰⁾. Luther hief het Woord Gods op tegen de liefdemoraal der zedelijke persoonlijkheid van het bergrede-christendom. Toch bleek uit dezen strijd de zwakheid van Luthers eigen standpunt. Luther stelde immers ook zelf de geloovigen boven het gezag der wet. Nu bleek hoe groot de moeilijkheden waren indien de door Luther geëischte „goedwilligheid“ (zie boven) ontbrak.

3. Luther en Zwingli.

In het conflict met Zwingli heeft Luther nogmaals het subjectivisme afgewezen.

Het conflict liep over het Avondmaal.

Voor Luther was het lichaam van Christus in het Avondmaal aanwezig ¹¹⁾. Zwingli hield echter vast aan het spiritualistische schema van innerlijk-outerlijk. Iets zoo hoogs als het (innerlijke) geloof kon toch niet door een „stoffelijk“ stukje brood worden gesterkt! Het brood kon niet meer dan

een symbool van iets innerlijks, n.l. van het geloof in de geloovigen, zijn. Te Marburg kwam het in 1529 tot een definitieve breuk tussen Luther en Zwingli. Daarmee ontstond een scheuring in het Protestantisme, die tot op vandaag nog niet is hersteld.

Zoo scheen het dus een oogenblik alsof Luther zich in de armen van de mystiek zou werpen ¹²). Na de eerste wijziging van zijn opvatting stond het er inderdaad critiek voor. Humanisten en mystici juichten hem gezamenlijk toe. Toen Luther echter in zijn tweede wijziging het Woord Gods de hoogste plaats toekende, vervreemdden niet alleen humanisten als Erasmus van de reformatorische beweging, maar ook mystici in den trant van Thomas à Kempis als Von Staupitz, Luthers voormalige biechtvader, die hem in het klooster tot zulk een onwaardebaren steun was geweest. Luthers positie werd een geïsoleerde, maar ze werd in evenredigheid ook sterker en beslister.

Zwingli.

Zwingli is reeds voor zijn eerste optreden als reformator door den invloed van den humanistischen Pico della Mirandola een aanhanger van het spiritualisme. Hij leeft dus bij de tweedeling inwendig-uitwendig ¹³). Daardoor heeft de tegenstelling tussen vleesch en Geest bij Zwingli een onschriftuurlijk karakter.

Deze is volgens de Heilige Schrift een tegenstelling tussen een leven naar de begeerten van eigen hart en een geleid- worden door den Heiligen Geest.

Deze tegenstelling tussen links- en rechts-gericht leven draagt voor Zwingli het karakter van een tegenstelling tussen het onzichtbaar-hoogere en het zichtbaar-lagere. Woord en Sacrament behooren, wijl ze hoorbaar en zichtbaar zijn, tot het laatste. Ze zijn slechts symbolen van iets innerlijks: de Schrift is het symbool van het geloof der Bijbelschrijvers, het

Sacrament is een heenwijzing naar het geloof van hen, die de sacramenten gebruiken.

De Schrift is dan ook, als geloofsgetuigenis der Bijbelschrijvers, geen openbaring van God. Hooger dan de Heilige Schrift staat het inwendige woord, geschreven in de harten. Het door dit inwendige woord gewekte geloofsbewustzijn staat dan ook hooger dan het (slechts uitwendige) Schriftgeloof. Zekerheid des geloofs berust voor Zwingli derhalve niet op de betrouwbaarheid van Gods beloften in de Schrift, maar is een innerlijke overtuiging aangaande het inwendige woord ¹⁴).

Het spreekt vanzelf, dat dit innerlijke bewustzijn niet gesterkt kan worden door een zichtbaar en tastbaar sacrament. Zwingli's spiritualistische Avondmaalsopvatting bracht hem dan ook in conflict met Luther. Daarom wankelt Zwingli ook ten aanzien van de noodzakelijkheid van den kinderdoop. Hij beschouwt den kinderdoop als een belijdenisacte der ouders.

Geloof wordt hier dus verengd tot geloofsbewustzijn en gezien als een innerlijk onderricht-zijn door den Geest van God. Naast deze verenging hooren we echter ook van een bedenkelijke verruiming: ook heidenen als Cicero en Seneca waren tot zichzelf ingekeerd. Ook zij waren dus door den Geest Gods onderwezen en moesten als geloovigen worden beschouwd! Het geloofsbewustzijn wordt in deze verenging en verruiming genaturaliseerd tot introspectie. Seneca is in den hemel, Tantalus in de hel. Dit werd, op gelijke gronden, ook door Erasmus geleerd. Zwingli stond dan ook zijn leven lang onder sterken invloed van den Rotterdammer ¹⁵).

Zoo verkondigde Zwingli dus de leer van het inwendige licht, zij het ook niet in den vorm der mystiek, doch meer in spiritualistischen geest. Dit moest groote moeilijkheden meebrengen. Reeds voor zijn optreden was er in Zwitserland een radicaal-doopersche beweging ontstaan ¹⁶) met revolutionaire tendenzen. En nu Zwingli Schrift en Schriftgeloof

lager stelde dan het inwendige woord en het geloofsbewustzijn dienaangaande, staken de wederdoopers spoedig weer het hoofd omhoog. Zij eischten dat Zwingli de lijn van zijn eigen prediking nu consequent zal doortrekken tot de afschaffing van den kinderdoop. Tegenover hen beroept Zwingli zich op het gebod der Heilige Schrift. Dan is Zwingli op zijn best. Anderzijds wijzigt Zwingli onder den indruk van deze moeilijkheden zijn opvatting. En wel in tweeërlei opzicht:

Tegenover de stem van het spiritualistische volk beroept hij zich voortaan op de reeds vroeger door hem zeer hoog geschatte wetenschap. Zwingli wordt van spiritualist rationalist. Het hogere is voor hem de „rede". Dit bracht noodzakelijk een tweede wijziging mee: de rede moet „gevormd" worden. Zoo aanvaardt Zwingli het vormingsideaal van de Renaissance. Tegenover de massa stelt hij de geestesaristocratie. Hij wordt van democraat aristocraat.

Voor zijn dood stort zijn werk ineen. Zwingli had nooit oog gehad voor het ambt als instelling van Christus. De ambtsdragers waren voor hem geen ambassadeurs van den verhoogden Christus, maar spiritualistische „leiders". Zij konden leiding geven niet krachtens hun opdracht, maar dank zij een bijzonder charisma. Zoo werd Zwingli zelf de charismatisch-begaafde leider van den Zürichschen stadskerk-staat. Toen Zürich aan alle zijden in moeilijkheden kwam, ging men aan het charisma van Zwingli zelf twijfelen! Hij verloor het gezag, dat immers van louter persoonlijke aard was. Voor zichzelf wordt hij onzeker. Vol duistere voorgevoelens ¹⁷⁾ trekt hij met de Zürichers tegen het naderende leger der Roomsche kantons op. Hij sneuvelt in den slag bij Kappel op 11 October 1531.

Wij moeten ons wachten voor een bitter oordeel als door Luther na Zwingli's dood uitgesproken: nu heeft Zwingli zijn verdiende straf en gaat hij rechtstreeks naar de hel. Wij moeten slechts zijn arbeid toetsen aan de Schrift. En dan

moet de conclusie zijn: een reformatie op den grondslag van een spiritualistisch subjectivisme is van te voren tot mislukking gedoemd. Een subjectivistische reactie tegen Rome kan geen redding brengen ¹⁸).

Calvijn.

Calvijns positie is van den aanvang af gunstiger geweest dan die van Luther en Zwingli. Niet het minst omdat hij de laatste van de drie groote reformatoren is geweest.

Zijn standpunt is dan ook veel duidelijker dan dat van de eerste twee. Worden deze beide laatsten telkens gedwongen hun opvattingen te herzien, Calvijn niet. In 1536 verschijnt de eerste uitgave van zijn Institutie. Dit werk van den toen nog slechts 27-jarigen Calvijn deed onmiddellijk eenforsch-reformatorisch geluid hooren. Hij blijft tot zijn dood toe de eerste uitgave getrouw. Zoo is hij de man van de *Institutio religionis christianae*. Ingrijpende wijziging heeft zich bij hem nooit voorgedaan, omdat hij, veel meer dan Luther, de diepere oorzaak van het verval der kerk heeft gezien: de valsche synthese tusschen Schriftwaarheid en heidensche wijsbegeerte.

Voor zijn bekeering is Calvijn aanhanger van een gechristianiseerd humanisme. Dit humanisme had echter in het milieu, waarin Calvijn werd opgevoed, zoo weinig christelijks, dat zijn omkeer een bekeering in den Bijbelschen zin van het woord genoemd kan worden. Toen Calvijn met zijn verleden brak en naar de Schrift ging luisteren was deze breuk zoo radicaal, dat hij alle menschelijke wijsheid als dwaasheid brandmerkte en alleen naar de Schrift wilde luisteren, zonder natuurlijk het werk Gods in de voorgaande geslachten te miskennen. Hij is dan ook niet de man, die de lijn van Zwingli nader heeft uitgewerkt. Al veroordeelde hij Luthers heftigheid ten opzichte van Zwingli, toch was hem Zwingli's bedenkelijke onschriftuurlijkheid niet ontgaan. In de 16^e

eeuw stond Calvin dan ook bekend als een tegenstander van Zwingli ¹⁹).

Daarom is Calvin na zijn overgang tot de Reformatie niet slechts anti-Roomsch, maar ook en nog sterker anti-subjectivistisch. Niemand heeft voor het gevaar van het herleefde paganisme ²⁰) een open oog gehad als hij. Hij houdt dan ook niet op om aan te toonen, dat de leer van Servet, Castellio, Sozzini, Bolsec e.a. niet naar de Schrift is.

Het zou ons te ver voeren om Calvin in dien strijd te volgen. Even slechts wil ik aandacht vragen voor een fragment van Calvins strijd met Nederlandsche spiritualisten en wel om twee redenen: in de eerste plaats brengt ons dit een stap dicht bij Marnix' strijd tegen Sebastiaan Franck c.s. En in de tweede plaats is Calvins argumentatie waard om in gedachten gehouden te worden. Hij heeft n.l. de Nederlandsche spiritualisten als gnostici doorzien.

Deze Nederlandsche spiritualisten werden ook libertijnen genoemd. Ze mogen niet verward worden met Calvins politieke tegenstanders te Genève van denzelfden naam ²¹). De voornaamste leiders van deze secte waren Quintin de Boiteux en Antoine Poques. Het waren Zuid-Nederlanders. Een van hun meest geliefde uitdrukkingen was het zeer duistere woord „cuider" ²²). Er is slechts één goddelijke geest en de zielen der menschen zijn gloeiende kolen uit dit goddelijk vuur. Dit goddelijke in den mensch staat boven de wet.

Al wat onder de wet staat is „cuider", schijn, inbeelding, niet-zijn, onwezenlijkheid of „wereld". Onderscheid tusschen goed en kwaad is, wijl alleen onder de wet mogelijk, ook niet meer dan „schijn". Wie dit onderscheid als cuider heeft doorzien, heeft dan ook nooit meer berouw van iets, dat hij gedaan heeft. God is immers alles in allen (in iedere ziele-vonk is iets van den goddelijken geest). Wij mogen derhalve geen berouw hebben van iets dat god gedaan heeft al was het b.v. de moord op een mensch. De verborgen christus in

ons staat boven de wet en weet niet wat berouw is. Christus is dan ook niet aan het kruis voor de zonde gestorven. Wat stierf was slechts zijn „cuider“, zijn „wereldsch“ schijnlichaam. Zoo moet nu iedere christus aan den schijn afsterven, d.i. geen onderscheid maken tusschen goed en kwaad en derhalve alle berouw verachten ²³).

Wij herkennen hier een monarchiaansche gnostiek van radicaal-antinomiaansch karakter.

Hoe ver men deze christus-waan durfde door te drijven, blijkt uit het volgende: iemand vroeg eens aan Quintin hoe hij het maakte. Quintin stooft op: hoe kan het met Jezus Christus slecht gaan? ²⁴).

Deze spiritualisten meenden dus, dat hun alles geoorloofd was. Zoo ook het veinzen. In een Roomsche omgeving waren ze Roomsche, in een Gereformeerde Gereformerd. Op deze wijze heeft Antoine Poques een brief van aanbeveling bij Butzer weten los te krijgen; toen hij het ook bij Calvijn probeerde, doorzag deze de huichelarij ²⁵). Deze spiritualisten zagen dan ook uit de hoogte op de martelaren neer. Dat waren immers nog menschen die zich druk maakten over de dingen van de cuider. Zij waren nog „wereldschgezind“!

De spiritualisten beriepen zich op het voorbeeld van Nikodemus, die immers (aanvankelijk) den Christus niet openlijk beled. Maar Calvijn noemt hen Pseudo-Nikodemieten: Laten ze er dan voortaan aflaten Nikodemus als schild te gebruiken, om te zeggen, dat het hun geoorloofd is hun Christendom te ontveinzen, in die mate dat zij zelfs zich met afgoderij bezoedelen, aangezien Nikodemus honderdmaal meer standvastigheid betoond heeft bij het sterven van Jezus Christus dan zij allen te samen doen na Zijn opstanding ²⁶).

Calvijns argumentatie tegen deze spiritualisten moet met dankbaarheid worden genoteerd. In zijn „Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins, qui se nomment Spirituelz“ wijst hij ze als gnostici aan, ofschoon hij dezen

naam niet gebruikt. Hij zegt, dat dit en dergelijk spiritualisme reeds door de apostelen met groote scherpte moest bestreden worden en wijst op II Petr. 2: 12 en Judas: 10²⁷).

Wij zien dus, dat van de reformatoren niemand scherper dan Calvijn het subjectivisme heeft bestreden. Bovendien konden de subjectivisten zich nooit, gelijk bij Luther en Zwingli, op subjectivistische bestanddeelen in Calvijns eigen conceptie beroepen en Calvijn behoefde eigen opvatting in dit opzicht nooit te herzien.

De strijd tegen het subjectivisme in de Nederlanden gedurende de eerste jaren der Reformatie.

Toen in de Nederlanden de Reformatie der kerk daadwerkelijk ter hand genomen werd (na ± 1560) stuitte dit werk niet slechts op verzet van Roomsche, maar ook van subjectivistische zijde. In den tijd der Middeleeuwen en der Renaissance was het subjectivisme in ons vaderland zeer sterk²⁸).

De terminologie, die thans als „Oud-Gereformeerd" te boek staat, is dan ook van Middeleeuwschen oorsprong²⁹) en heeft met de Calvinistische Reformatie niets uitstaande. Vermoedelijk werden in de jaren voor de Reformatie de boeken van Tauler en andere mystici hier zeer veel gelezen³⁰). Toen de Reformatie een aanvang nam was de aristocratie grootendeels voor de beginselen van Erasmus gewonnen³¹). Onder het volk had het spiritualisme veel invloed³²).

Belangrijk is het werk van Guido de Brès in den strijd tegen het subjectivisme. Scholten heeft reeds terecht opgemerkt, dat de Nederlandsche Geloofsbelijdenis nadruk legt op het verschil tusschen de Gereformeerden en de geestdrijvers³³). In 1565 schrijft De Brès zijn boek tegen hen onder den titel: De Wortel, den Oorspronck ende het Fondament der Wederdooperen oft Herdooperen van onzen tijde. Het werk verscheen in 1570. De Brès acht het zeer noodig

tegen de secte der wederdoopers te waarschuwen „want sij gewint dagelijcx lant" ³⁴).

De Wederdoopers gaan uiteen in 15 secten. De Brès ziet in hen, die door hem als wederdoopers worden aangeduid, geen mede-broeders, die slechts op het punt van den Kinderdoop de Schrift niet verstaan ³⁵), maar dwaalleeraars, die de Schrift verwerpen en den „geest" vergoddelijken.

Uit de Schriftplaatsen, waarop De Brès zich beroept zien wij, dat hij denzelfden kijk op deze spiritualisten heeft als Calvijn³⁶). Hij ziet in hen navolgers van de valsche profeten der gnostiek, die reeds de eerste gemeenten wilden verwoesten.

Een van deze spiritualisten zei tot De Brès in een persoonlijk gesprek: „dat het aertrijck noyt grooter noch grouwelijker Afgod gedragen en hadde dan tgene datmen den Bijbel naemt ende dat alle menschen hen daer aen vergrepen hadden, soeckende daerin het woort Gods het welckmen doch in onse herten behoorde te soecken" ³⁷).

Voor ons onderwerp is van groot belang, dat De Brès de wederdoopers aanduidt als „leerjongeren van Sebastianus Franck" ³⁸).

De geschiedenis van de Gereformeerde Kerk meldt dan ook in den tijd voor de Dordtsche Synode voortdurend conflicten met subjectivistisch-gezinde predikanten: met Caspar Coolhaes ³⁹), met Herman Herbertsz ⁴⁰), met Blockhoven ⁴¹), met Cornelis Wiggertsz ⁴²), e.a.

Zoo heeft het subjectivisme de Gereformeerde kerken ook hier te lande onafgebroken bedreigd.

Aantekeningen bij Hoofdstuk III.

- 1) Dr. S. U. Zuidema, a.w., blz. 491.
- 2) Zie over Occam: Dr D. H. Th. Vollenhoven, Het Calvinisme enz. blz. 219 v.v.
- 3) Luther zelf was zich hiervan goed bewust: Ich bin von Occams Schule
- 4) R. Seeberg, a.w., IV, 1, S. 149.
- 5) Dr. D. H. Th. Vollenhoven, Het Calvinisme enz., blz. 257.
- 6) Idem.
- 7) Dr H. Dooyeweerd, a.w., blz. 495.
- 8) Georg Tumbelt, a.w., S. 11.
- 9) L. van Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, Wien, z.j. S. 333.
- 10) W. Stolre, Der Geistige Hintergrund des Bauernkrieges Erasmus und Luther, Zeitschr. f. Kirchengesch., Band LI, 1932, S. 478.
- 11) Dit is een realistisch fragment bij den nominalistischen Luther.
- 12) Dr H. Hagen, Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter, 1868, III, S. 416, aangehaald door J. Maronier, Het inwendige Woord, Amsterdam, 1890, blz. 198
- 13) W. Koehler, Art. Zwingli in R.G.G.², 5. Band, Sp. 2157.
- 14) Velen in ons vaderland vatten geloof nog steeds in Zwingliaanschen zin op: gelooven is dan niet een gelooven van Gods beloften, maar een bewustzijn aangaande eigen „staat". Het anker ligt dan „vast" in het ruim van het schip!
- 15) Erasmus en Zwingli stonden niet ver van elkander.
- 16) Zie hoofdstuk II.
- 17) L. von Ranke, a.w., S. 629.
- 18) Zie over Zwingli: Dr D. H. Th. Vollenhoven, Het Calvinisme enz., blz. 268 v.v.
- 19) L. von Ranke, a.w., S. 1235.
- 20) Zie hoofdstuk II.
- 21) Dr F. L. Rutgers, Calvijns invloed op de Reformatie in de Nederlanden enz., 2e druk, Leiden, 1901, blz. 68 en Karl Müller, Calvin und die Libertins, Zeitschr. f. Kirchengesch., Band XL, 1922, S. 84.
- 22) Edmont Huguet, Dictionnaire de la Langue Française du seizième siècle, Tome deuxième, Paris, 1932, geeft de beteekenis van cuider weer als croyance, opinion, idée.
- 23) Dr F. L. Rutgers, a.w., blz. 68 v.v. Karl Müller aangeh. art. en E. Doumergue, Calvijns Jeugd, Amsterdam, 1903, blz. 331 v.v.

- 24) E. Doumergue, a.w., blz. 331.
- 25) Dr F. L. Rutgers, a.w., blz. 70.
- 26) Idem, blz. 158.
- 27) Calvijn schreef dit werk in 1545 naar aanleiding van berichten uit Valenciennes en Doornik. Zie voor Calvijns latere geschriften tegen de Libertijnen: Karl Müller, a.w. Over cuider: Dr J. Lindeboom, a.w., blz. 159 v.v.
- 28) Veel feitenmateriaal in: S. Blaupot ten Cate, *Geschiedkundig Onderzoek naar den Waldensischen Oorsprong van de Nederlandsche Doopsgezinden*, Amsterdam, 1844. De conclusies van dit boek zijn niet juist. Verder: W. Moll, a.w. passim.
- 29) Zie: W. Moll, a.w., I, blz. 42 v.v.
- 30) Idem, blz. 41.
- 31) Mr J. C. Naber, *Calvinist of Libertijnsch?* Utrecht, 1884, blz. 4.
- 32) Dr F. L. Rutgers, a.w., blz. 69.
- 33) J. H. Scholten, *De Leer der Hervormde Kerk*, Leiden, 1855, II, blz. 240.
- 34) Guy de Brès, *De Wortel, den Oorspronck ende het Fondament der Wederdooperen oft Herdooperen van onzen tijde*, 1570, fol. 4.
- 35) A. Janse, *De mensch als levende ziel*, Culemborg, z.j. blz. 11, wijst op den breeden stroom van Schriftgehoorzame Dooperschen uit den eersten Reformatietijd. Deze hebben zich later bij de Gereformeerde Kerken gevoegd. De schrijver verwijst naar: Cramer en Pijper, *Bibl. Ref. Neerl.*, II, blz. XI, 36 en 37.
- 36) Guy de Brès, a.w., folio 4, 9 en 10.
- 37) Idem, folio 50.
- 38) Idem.
- 39) Jacobus Trigland, *Kerckelijcke Geschiedenissen*, enz., Leyden, 1650, blz. 182 v.v.
- 40) Idem, blz. 214 v.v.
- 41) Pieter Bor, *Nederlantsche Oorloghen*, Dertigste Boek, folio 48. 42) Bor, a.w., *Twee-en-dertigste Boek*, folio 48.

HOOFDSTUK IV.

DE GEESTDRIJVERS: DE BEDREIGING DER REFORMATIE, DOOR MARNIX GEZIEN.

Inleiding.

Voor we tot een bespreking van de door Marnix bestreden geestdrijvers overgaan moeten we de vraag beantwoorden: wat verstond men in de 16e eeuw onder een geestdrijver?

Een geestdrijver was toen ongeveer hetzelfde als een wederdooper. Maar dit brengt ons niet veel verder. Want het woord wederdooperij heeft historisch een zeer breede betekenis. Op zichzelf zou het woord ons uitsluitend kunnen doen denken aan hen, die den herdoop leerden. Maar met den term wederdooperij wordt een groot aantal secten aangeduid ¹⁾, waaronder zich verschillende groepen bevonden, die den herdoop beslist verwierpen of zelfs zich geheel van dit sacrament der kerk hadden vervreemd. Bij de geschriften der 16e eeuw moeten we dit woord steeds nemen in de breede betekenis, die het in de geschiedenis verwierf ²⁾.

De vraag, wat met een wederdooper of geestdrijver werd bedoeld, kunnen we beantwoorden wanneer we eerst een andere vraag stellen: wat verstonden de verschillende groepen onder goddelijk gezag? ³⁾.

De Reformatie richtte zich zoowel tegen de valsche autoriteit van Rome (de priesterkerk) als tegen den souveriniteitswaan der humanisten. Tegenover beide groepen beled zij het gezag der Woordenbaring. De Reformatie was waarlijk niet in de eerste plaats een worsteling voor de vrijheid van godsdienst of geweten. Zij was integendeel aller-

eerst een strijd voor de erkenning van gezag, n.l. dat van het Woord Gods ook over het hoogste in het menschenleven, dus ook over de kerk (tegen Rome), ook over de rede, de persoonlijkheid, het geweten (tegen de Humanisten).

Tegenover Rome beteekende deze worsteling voor de erkenning van het gezag der Woordopenbaring inderdaad tegelijk een prediking van de vrijheid ten opzichte van de kerkelijk-geëikte theologie en het gedeformeerde ambt. Vandaar, dat aanvankelijk allen, die in eenigerlei zin vrijheid begeerden door de reformatorische prediking werden geboeid. Maar toen al duidelijker ging worden, dat de Reformatie allereerst voor het gezag van het Woord Gods wilde getuigen tegenover alle ontkenning of beperking daarvan, wendden velen zich af. Tal van humanisten keerden tot Rome terug. Dit liet hun immers meer ruimte voor hun souvereiniteitsopvatting dan Luther en Calvijn. Anderen keerden niet tot Rome terug, maar maakten den vrijheidsroep der Hervorming geheel los van haar prediking van het gezagvolle Woord.

Het spreekt vanzelf, dat deze „radicale" groepen zich met evenveel kracht tegen het gezag van Gods Woord keerden als de Reformatoren tegen de valsche autoriteit van Rome. De Bijbel heette in deze kringen al spoedig „de papieren paus" ⁴⁾. Met het onschriftuurlijk objectivisme van Rome verwierp men ook de gehoorzaamheid der Reformatoren ten opzichte van het echte gezag der Woordopenbaring. Tegenover de autoriteit der Heilige Schrift beriep men zich op „het inwendige woord".

Daarmee verviel men, naar de kernachtige spreekwijze onzer vaders, tot geestdrijverij: men liet zich „drijven" op de bewegingen van eigen geest. Alleen aan deze innerlijke stem kende men goddelijk gezag toe ⁵⁾.

Het spreekt bijna vanzelf, dat deze geestdrijvers, subjectivisten als ze waren, onmiddellijk uiteen gingen in tal

van groepen en richtingen, zodra de vraag aan de orde werd gesteld, wat ze bedoelden als ze van „geest" spraken.

Dan stonden ze -vaak zeer scherp- tegenover elkander als rationalisten, moralisten, mystici, d.i. als mensen, die hun *geloofsvertrouwen* ⁶⁾ richtten op hun verstand, hun geweten, hun gevoel. Daarbij kwam het feit, dat ze hun grondgedachten verbonden met tal van specifieke motieven ⁷⁾, zodat de verschillende groepen onderling weer uiteengingen. Ten slotte legden verschillende figuren uit deze subjectivistische wereld, hoewel verdeeld over verschillende groepen in den bovenaangeduiden zin, den nadruk op de verwerping van bepaalde hoofdstukken der christelijke belijdenis: zij vormden onderling weer negatieve eenheden als anti-trinitariers, anti-nomianen, enz.

Het zal duidelijk zijn, dat we ons hier bevinden in een wereld van zeldzame verwarring, gevolg - niet van de Reformatie, maar- van het feit, dat Rome reeds lang voor het optreden der Reformatoren meer nadruk gelegd had op de handhaving van eigen macht dan op de handhaving der waarheid.

Doch bij alle verschil bond één zaak alle geestdrijvers samen: het radicale subjectivisme, dat zijn brandpunt had in de verwerping van het Woord Gods als de hoogste autoriteit. Het is dan ook volkomen onjuist deze groepen als radicaal-reformatorisch aan te duiden. Het grondbeginsel der Hervorming was immers: de belijdenis van het gezag der Woordopenbaring.

De geestdrijvers zouden dezen naam verdiend hebben, indien zij -stel, dat dit mogelijk ware - in deze richting nog verder gegaan waren dan de Hervormers zelf. In feite keerden ze zich echter met alle kracht tegen dit Reformatorisch beginsel. Zij waren de erfgenamen van het subjectivisme der Middeleeuwen en moeten daarom - omdat ze op dezen weg inderdaad een belangrijke schrede verder

gingen - als radicale subjectivisten worden aangeduid.

Het behoeft niet te worden betoogd, dat het werk der Reformatie door deze geestdrijvers ernstig werd bedreigd, te meer, omdat ze steeds in breede kringen aanhang vonden.

Marnix heeft dit gevaar gezien. Reeds eenmaal, zoo schrijft hij in zijn voorrede aan de Staten-Generaal, is de rechtvaardige toorn Gods over Zijn kerk ontstoken, omdat ze verzaagde in den strijd tegen de dwaalleer. Toen gaf God eenerzijds „de schoonste ende heerlicste Gemeenten Jes Christi" in de macht van het Mohammedanisme, anderzijds heeft de Paus van Rome „onder den schijn ende name Christi, de eenvoudicheyt der leere ende der Christelijcke waerheyt also gedempet ende onder de voet gebracht, datter schier niet anders is overgebleven (ick segge int openbaer) dan den blooten name Jesu Christi ende een duyster schaduwe des Euangeliums onder de welcke Godt de Heere zijne ytvercorenen heeft voor eenen langen tijt willen bergen, naervolgens tgene ons daer af van te vooren merckelick gesegt ende gepropheteert was" ⁸).

De toenemende geestdrijverij in de Nederlanden, zoo vreest Marnix, „sal ontwijffelijck eene noch veel swaerder ende grouwelijcker straffe Godes over de menschen brengen dan de voorgaende Mahometische ende Pausche tyrannyën geweest zijn, indien daerinne by Godsalige Overheden, dien sulcx van Gode is toebevolen, niet en werde by tijts voorzien" ⁹).

Marnix' werk richt zich tegen de geestdrijvers, die destijds in ons vaderland grooten invloed hadden. Hij heeft een gansche groep van geestdrijvers op het oog. Aan een van hen echter wijdt hij bijzondere aandacht. Hem heeft Marnix wel in hoofdzaak bedoeld, toen hij zijn boek schreef.

Het is Sebastiaan Franck, destijds van alle buitenlanders (Calvijn inbegrepen) waarschijnlijk de meest gelezen schrijver in de Nederlanden ¹⁰).

De indeeling van dit hoofdstuk is hiermede vanzelf gegeven.

De geestdrijvers, uitgenomen Sebastiaan Franck.

Marnix geeft aan het begin van zijn boek een dubbele opsomming om zijn lezers den toenemenden invloed der geestdrijvers duidelijk te maken. Hij noemt n.l. een groot aantal boeken ¹¹⁾ en deelt vervolgens de namen der door hem bedoelde geestdrijvers mede ¹²⁾. Wij zullen in dit hoofdstuk van de tweede groep gegevens gebruik maken, daar op deze wijze overzichtelijkheid bereikt kan worden.

De geestdrijvers, die in deze paragraaf ter sprake komen, kunnen in drie groepen worden gedeeld:

A. De revolutionaire wederdoopers.

Het woord „wederdooper" wordt hier genomen in den bovengenoemden, historischen zin. Het specifieke bij deze wederdoopers is niet, dat zij den herdoop leerden. Het eigenlijk anabaptistisch beginsel is de leer van een Koninkrijk der hemelen op aarde, dat zich geheel van het aardse leven afgescheiden houdt.

Marnix noemt enkele revolutionaire wederdoopers, die hun eigen „spitzsinnige gedichtselen ende speculatiën" voor ingevingen van den Heiligen Geest hielden: Thomas Münzer, Nicolaas Storck, Jan van Leyden en Bernard Knipperdollinck.

De eerste twee zijn bekende onruststokers uit den vroegsten tijd der Reformatie. De beweging, die zij ontketenden, liep op den Boerenoorlog uit. De laatste twee zijn de beruchte leiders van de Munstersche rebellie.

Deze wederdoopers waren democratische chiliasten ¹³⁾. Zij bewegen zich dus in de lijn van Tertullianus-Joachim van Fiore ¹⁴⁾. Zij wilden met geweld het Koninkrijk Gods (hier = een nieuwe, spiritualistische samenleving) op aarde

stichten. Hun chiliasme verbond zich met de sociale motieven van ontevreden groepen. Marnix noemt deze revolutionairen slechts in 't voorbijgaan.

B. De overgang naar het gematigde anabaptisme.

David Jorisz van Delft (1501 of 1502-1556).

Geboren in Gent of Brugge groeide David Jorisz in Delft op. Hoewel hij het revolutionaire geweld van bovengenoemde groepen sterk afkeurt, is hij toch aan deze kringen nauw verwant. Na de Münstersche catastrofe tracht hij onder de talrijke groepen der wederdoopers een eenheid tot stand te brengen, hetgeen hem niet gelukt. Er ging van zijn be-schaafde persoonlijkheid een fascinerende invloed uit.

In 1544 trekt hij naar Bazel onder den naam van Johannes van Brugge. Daar men in hem met een vervolgd geloofsgenoot meende te doen te hebben, werd hij vriendelijk ontvangen. Bazel werd zijn tweede vaderstad. Daar hij zich als een streng Zwingliaan gedroeg, stonden de Bazelsche kringen voor hem open. Hij stond spoedig in hoog aanzien.

Intusschen houdt hij in 't geheim betrekkingen met zijn volgelingen elders in stand. Bijna iedere maand gaat er een tractaat vanuit Bazel de wereld in ¹⁵). Eerst drie jaar na zijn dood komt men tot de ontdekking, dat de deftige en degelijke Johannes van Brugge niemand anders dan de aartsketter David Jorisz was geweest en dat hij in bigamie had geleefd.

Omtrent zijn themata kan het volgende worden opgemerkt: David is aanvankelijk gematigd chiliast. Wel wacht hij zich voor geweld. Maar in het centrum van zijn leer staat de indeeling der wereldgeschiedenis in drie perioden¹⁶). Hij beschouwt zichzelf niet alleen als de profeet van het derde rijk, maar houdt zichzelf ook voor den „geestelijken christus”, die nog boven den „vleeschelijken” Jezus staat.

Later (na zijn vlucht naar Bazel?) verwijderd hij zich

van het chiliastische standpunt. Zijn beoordeling van kerk, staat, rechtspraak enz. wordt beheerscht door zijn spiritua-
listische opvatting van de wedergeboorte ¹⁷). De vraag hoe
Jorisz' standpunt gepreciseerd moet worden, is in menig
opzicht nog een onopgelost probleem ¹⁸). Daar Marnix ook
over David Jorisz slechts enkele opmerkingen maakt, moet
daarom een verdere bespreking van zijn standpunt
achterwege blijven.

In elk geval is David Jorisz een figuur, bij wien zich de
overgang van het revolutionaire anabaptisme naar het
rustiger type voltrekt. De progressie-idee neemt bij hem in
kracht af.

Dit beteekent echter niet, dat zijn standpunt in de
tweede periode schriftuurlijker is. Integendeel, wij hebben
hier te doen met een van die mannen, tegen wie de kerk
door haar Heiland gewaarschuwd werd in de bekende
woorden: Velen zullen komen onder Mijn Naam zeggende:
Ik ben de Christus en zij zullen velen verleiden (Matth. 24:5).

David Jorisz was een profeet, maar een, die uit zijn
eigen hart profeteerde. Marnix heeft hem terecht tot de
geestdrijvers gerekend.

Ten slotte zij hier nog even het door Marnix
geraadpleegde hoofdwerk van David Jorisz genoemd: „'t
Wonderboek, waerin dat van der Wereldt aen versloten
gheopenbaert is"¹⁹).

C. De gnostieken van het „Huis der Liefde“.

Onder deze groep treffen wij aan: Hendrik Claessen,
Hiël (pseudonym) en een onbekend schrijver, die zich niet
schroomt „onze God" te noemen (in erbarmelijk Grieksch: O
theos hymas).

Hendrik Claessen is in de geschiedenis beter bekend
onder den naam van Hendrick Niclaes. Hij schreef zijn
boeken steeds onder de initialen H. N. Hiël is de schuil-

naam van zijn aanhanger Hendrik Jansen Barreveldt.

Wij zijn hier in den kring der Familisten. Nicolaes stichtte n.l. een secte, die hij den naam gaf van Familia Charitatis (Huys der Liefde). Van deze groep, die vooral voor de geschiedenis van het Engelsche sectarisme van belang is, werd tot nu toe slechts weinig studie gemaakt.

Voorzoover mij bekend is zijn we in hoofdzaak nog steeds aangewezen op een artikel, dat bijna reeds 80 jaar geleden gepubliceerd werd ²⁰). Dit artikel van ongeveer 170 bladzijden is voornamelijk een weergave van drie handschriften, die zich te Leiden bevinden.

Hendrik Niclaes (1501-1570) werd te Münster geboren. Negen jaar woont hij te Amsterdam, vervolgens te Embden. Na zijn vlucht uit deze stad verblijft hij eenigen tijd te Kampen, Utrecht en waarschijnlijk ook in Engeland. Reeds op 8-jarigen leeftijd heeft hij een conflict met den biechtvader zijner ouders over de beteekenis van de rechtvaardigheid in Christus, gelijk die destijds door de kerk gepredikt werd. Een jaar daarna kreeg hij een visioen, waarin hem werd medegedeeld, dat hij een vergoddelijkt mensch was ²¹).

Deze visioenen herhalen zich voortdurend in zijn later leven. Zoo werd hem, naar zijn zeggen, in 1540 medegedeeld, dat god geheel eens wezens met hem geworden was, zoodat de gansche hemel met de heerlijkheids gods, de engelenwereld en de gansche aarde in zijn hart en gemoed aanwezig was²²). Ondanks het feit, dat hij innerlijk geheel los was van de Roomsche kerk, bleef hij voor het oog der menschen Roomsch.

Toen hij van Luther's reformatorischen strijd hoorde, verachtte hij dit als ongeestelijk menschenwerk. Zelfs toen Niclaes tot het stichten van een secte was overgegaan, bleef hij voor de buitenwereld Roomsch. Wel zocht hij contact met bepaalde groepen. Een enkele maal lekte dit

uit en kreeg hij moeite. Meermalen werd hij dan ook gevangen genomen. Maar ook het scherpste onderzoek bracht niets aan het licht: Nicolaes bleek in ieder opzicht goed Roomsch te zijn²³).

De organisatie van deze secte doet sterk Roomsch aan. Het is in hoofdzaak slechts bij een ontwerp gebleven. Dit ontwerp stelde de leiding van het Huys der Liefde in handen van 24 oudsten of aartsbisschoppen. Daaronder kwamen vier klassen van priesters. Het „düdisch" dialect ²⁴) was de heilige taal dezer secte ²⁵).

Aan het chiliasme herinnert de speculatie omtrent den eind-tijd. Deze zou in 1566 een aanvang nemen. Deze fantasie berustte op een z.g. openbaringsvisioen. Niclaes had zelfs een nieuwen kalender ontworpen. Deze was er op berekend, dat het koninkrijk de eeuwen verduren zou.

Onder de aanhangers van Hendrik Niclaes moet allereerst de door Marnix vermelde Hiël genoemd worden. Dit was Hendrik Jansen, een linnenwever uit Barneveld. Deze sloot zich bij Hendrik Niclaes aan „omdat hij iets groots wilde worden in de wereld" ²⁶). Deze Hendrik Jansen zorgde voornamelijk voor de propaganda.

Christophe Plantin, de bekende drukker voor het Spaansche gouvernement te Antwerpen, bij wien ook de Roomsche kerk den index liet drukken, was eveneens (uiteraard in 't geheim) een aanhanger van het Huys der Liefde. Plantin drukte, natuurlijk eveneens in het geheim, de werken van Niclaes en Jansen. Tevens echter (voor zijn lastgevers van andere zijde) den index, waarop deze boeken als kettersch werden gebrandmerkt! ²⁷).

Het heeft drie eeuwen geduurd voor het (door bovengenoemd artikel) bekend werd, dat de streng Roomsch- en Spaanschgezinde Plantin in werkelijkheid een lid van de Familia Charitatis, die bij uitstek kettersche secte, is geweest ²⁸).

Voorals in Engeland heeft het Huys der Liefde (the Family

of Love) grooten invloed gehad. Eerst in de Nederlandsche vluchtelingenkerk, later ook in zuiver Engelsche kringen. De spiritualistische tendenzen in de Engelsche revolutie zijn, volgens Seeberg, zelfs voornamelijk aan Nederlandsche invloeden ²⁹⁾ en wel o.a. aan die van het Huys der Liefde te danken ³⁰⁾.

Nog voor den dood van Niclaes sprong de secte uiteen. Eerst kwam het tot een conflict tusschen den leider en Hubert van Rotterdam en Cornelis Jansen van Dordrecht. Later kwam het tot een paleisrevolutie van de zijde van Hendrik Jansen Barreveldt en Augustijn van Hasselt.

In beide gevallen verzette men zich tegen de absolute onderwerping, die Hendrik Niclaes ten opzichte van zijn „openbaringen" eischte. Daarbij kwam het ook tot oneenigheid over geldzaken ³¹⁾.

De secte was n.l. op commercieelen voet geschoeid. Het ligt voor de hand dat Niclaes door de opstandigen niet langer als profeet werd erkend. Zij beschouwden zijn spreken als louter menschelijk spreken en ook de hem geopenbaarde wonderwerken gods als louter menschenwerk ³²⁾. Ongetwijfeld was dit een van de zeldzame gevallen, waarin Barreveldt c.s. de waarheid hebben gesproken, zij het ook, dat zij daarin niet de waarheid hebben gediend, maar zichzelf hebben gezocht. Barreveldt verwierp ook de priesterorganisatie. Hij werd volkomen indifferent tegenover iederen vorm van godsdienst ³³⁾.

Ten aanzien van deze secte mag wel als vaststaande worden aangenomen, dat wij hier met gnostiek te doen hebben.

Dit blijkt reeds uit het eerste geschrift van Hendrik Niclaes: van des Minschen Heerlickheit ³⁴⁾. In den beginne was er niet meer dan één god en één mensch. Deze waren één en hadden in alles één wezen en natuur. Want god was alles wat de menschen en de mensch alles wat god was. Zag god den mensch aan, dan zag hij zichzelf. Want deze mensch was god zelf.

Die mensch kwam tot een val, toen hij de oogen van god afwendde en op zichzelf zag. Toen ontdekte hij, dat hij niet slechts de hoogste godheid maar ook mensch was. Hij viel dus in de verzoeking om het goed en het kwaad te kennen, hetgeen hem eerst verborgen was³⁵). Daardoor werd de mensch dood en blind.

De redding geschiedt door de schepping van een nieuwen mensch: christus. Men denke hierbij niet aan Jezus Christus. Die door den Vader in de wereld gezonden is. Deze christus is de personificatie van de gnostische hoogmoed³⁶). Met dezen christus duidt men immers niets anders aan dan zijn eigen afvallige geloofsfunctie.

Het gnostische karakter van deze leer kan ons nog duidelijker worden, als we ons nader bezinnen op Niclaes' oordeel over Barreveldts verraad. Deze is n.l. volgens Niclaes „in de ongeschapen nietigheid" gevallen³⁷).

Barreveldt is op zijn beurt niet minder dan Niclaes een gnostische verleider. In de inleiding van het in acht deelen (!) bij Plantin verschenen werk „Het Boeck der Ghetuygenissen van den verborgen Ackerschat" deelt Barreveldt ons mede waarom hij het Hebreeuwsche pseudonym Hiel gekozen heeft. De naam Barreveldt is slechts een creatuurlijke naam. En dit creatuurlijke, dat steeds oorzaak van twist en partijschap is, zou den lezer kunnen verleiden het inwendige werk gods te vergeten³⁸).

Wat dit beteekent kan ons uit het volgende duidelijk worden. Barreveldt vertelt ons van de inspraken, die hij van den „geest" ontving. Eerst was hij een „heidensch wezen", d.w.z. hij vertrouwde op de door de Roomsche kerk gepredikte gerechtigheid. Door een inspraak van den geest leerde hij daarvan afzien. Maar toen steunde hij op eigen gerechtigheid. De geest deelde hem mede, dat hij in zijn „aardsch, boos, zichzelf zoekend wezen" gebleven was.

Toen Barreveldt hierom in treurigheid wegzonk, vermomde

zijn „redelijk verstand" zich als een goddelijke geest. Barreveldt liet zich toen door het licht der rede verleiden. Hij meende rust gevonden te hebben in zijn „aardsche rede". Spoedig echter bleek, dat hij door zijn rede beetgenomen was. Want de geest deelde hem mede, dat zoowel het leven van zijn aardsche rede als dat van zijn vermeende heiligheid met den dood bekleed was. In die groote pijn werd Barreveldt echter door den geest getroost: indien hij gods genade aannam zou deze in hem bevrucht worden en de kracht gods in hem baren.

Door deze hoop gedreven begaf Barreveldt zich „geheel en al in gods heilige en vrije wezen" en verliet hij zijn eigen vermeende heiligheid. Om deze verdeemoediging opende de godheid haar hemel en maakte hem haar heilig wezen deelachtig. In deze eenheid gods verloor Barreveldt zichzelf met heel de gedeeldheid van zijn creatuurlijk leven. Hij zag niets meer dan gods eeuwig en volkomen wezen. Tegelijk kreeg hij oog voor de verdeeldheid van het leven van den aardschen mensch.

De eenwezige geest drukte hem toen een schrijfpen in de hand en Barreveldt schreef om getuigenis van zijn eenwezigheid af te leggen ³⁹).

Wij ontmoeten hier een gnostiek, die ons herinnert aan die van de Theologie Deutsch. De aardsche en blinde verdeeldheid, waarvan Barreveldt spreekt, is de individualiseering, die de val uit de eenwezigheid gods ten gevolge heeft. En de eenwezigheid met god, waartoe Barreveldt na zijn omzwerven in de wereld van het individueele weer geraakt is niets dan een gewaande identiteit met god, product van een verdwaasde speculatie over eigen links-gerichte geloofsfunctie.

Tevens herinnert deze gnostiek aan het in een vorig hoofdstuk gereleveerde anti-nomiaansche type ⁴⁰). Wel hooren we bij deze secte niet van grove zonden. Het is verfijnd

anti-nomianisme. Dit wordt ons duidelijk als we vragen wat het Huys der Liefde met deze liefde bedoelt. Liefde is dit, dat men noch bij zichzelf noch bij anderen eenig kwaad of zonde ziet, maar alles voor goed houdt ⁴¹).

Daaruit verklaart zich ook het feit, dat de Familisten eenerzijds volkomen indifferent stonden tegenover de cultus der kerk, anderzijds zonder schroom te dien opzichte voor het oog der menschen een vromen ijver aan den dag legden. Naar men weet heeft Calvijn dit anti-nomianisme reeds in andere Nederlandsche spiritualisten (de door hem genoemde Pseudo-Nikodemieten) als huichelarij gebrandmerkt ⁴²).

Wij doorzien het anti-nomiaansch karakter van dit veinzen, wanneer we ons herinneren, dat de zonde in deze gnostische systemen aan de individualiteit van het creatuurlijke wordt toegeschreven. De geest (d.i. de gehypostaseerde geloofsfunctie) kan niet zondigen omdat zij uit de wereld van het individueele in de eenheid gods is teruggekeerd.

In Marnix' uitspraak, dat deze gnostiek de wroeging der conscientie wegneemt, is dan ook geen woord te veel gezegd, hoezeer deze uitspraak hem ook door Coolhaes en anderen ten kwade is geduid ⁴³).

Hoewel men van deze secte na 1614 in Nederland niets meer verneemt ⁴⁴), schijnt ze tegen het einde der 16e eeuw veel invloed ten onzent gehad te hebben. Coornhert deelt ons mede in een tegen deze secte geschreven werk ⁴⁵), dat hij in 1577 van iemand bezoek kreeg, die zich als „god zelf" aandiende. Een maand later vervoegde zich een tweede persoon bij hem, die hetzelfde beweerde ⁴⁶).

In 1604 schrijft de latere Rotterdamsche predikant, Caspar Grevinckhoven, destijds te Dordrecht, een werk tegen de familistische leer: Ontdeckinge van de monstreuse dwalingen des libertynschen vergodeden Vrygheestes Hendric Nicolaesson ⁴⁷).

In Engeland hield de Familia veel langer stand. Jacobus I heeft zelfs eigenhandig tegen hen geschreven. Gelijk boven reeds werd opgemerkt waren de familistische invloeden van betekenis voor de geschiedenis der Engelsche revolutie.

In de nalatenschap van den bekenden Quaker George Fox werd het hieronder te noemen hoofdwerk van Niclaes aangetroffen. Voorts werd Bunyan door het lezen van een dezer gnostische werken beïnvloed bij het schrijven van zijn „Pelgrimsreize". Dit moet geweest zijn: Terra pacis. Ware getugenis van idt geistelick Landtschop des Fredes⁴⁸⁾, of: de beschrijving van den weg „Lydsamheit", die ook wordt aangetroffen in de zich te Leiden in handschrift bevindende Chronika en Acta.⁴⁹⁾

Marnix noemt in zijn boek uit den kring der Familisten de volgende werken: Het hoofdwerk van Hendrick Niclaes: Den Spiegel der Gherechticheit, dorch den Geist der Liefdden unde den vergodeden Mensch H. N. uth de Hemmelische Warheit betüget⁵⁰⁾.

Verder van Niclaes nog: Het Evangelium des Rijcks⁵¹⁾. Van Hendrik Jansen: Het Boeck der Ghetuygenissen van den verborgen Ackerschat.⁵²⁾

En ten slotte het werk van O theos hymas, een figuur, die ongetwijfeld uit den kring der Familisten afkomstig is: Het Paradijs des Vredes.⁵³⁾

De houding, die deze secte tegenover de kerk aannam kan gekarakteriseerd worden door de volgende dichtregels, die van Hendrik Niclaes afkomstig zijn:

Se hebben wel Schrifturen,
Menn⁵⁴⁾ nicht Gods woordt noch Geest.⁵⁵⁾

Tegenover de door de kerk beleden Schriftwaarheid beroepen ze zich op het inwendige woord:

Went seet, spelende, wert dy geopenbaert
Idt inwendige Ryck Godes, ane ⁵⁶⁾ smerte,
Dat gefonden wert in des Minschen Herte
van Godt gebouwet, vohr des Werlts Anfangk ⁵⁷⁾.

En hiermede hebben we tegelijk zoowel het negatieve als het positieve hoofdmotief van Sebastiaan Franck, den geestdrijver aan wien Marnix verreweg de meeste aandacht geeft.

Sebastiaan Franck: een gnosticus uit den Reformatietijd.

Zonder twijfel is Sebastiaan Franck de meest geïsoleerde figuur uit den tijd der Reformatie. Hij leeft niet slechts buiten de gemeenschap der kerk, maar laat zich ook met geen enkele secte in. Nauwelijks heeft hij eenig contact met enkele verstrooide geestverwanten. Sebastiaan Franck is een eenzaam zwerver, die van stad tot stad trekt, nu eens als zeepzieder, dan weer als corrector, boekhandelaar of drukker ergens een bestaantje weet te vinden en dan weer weg moet wegens een conflict met de overheid.

Toch reikt zijn invloed veel verder dan bij zulk een figuur verwacht zou worden. Het onderzoek inzake Franck bracht aan het licht, dat wij hier te doen hebben met een man van beteekenis.

Wat zijn plaats in de geschiedenis betreft, daaromtrent bracht het onderzoek nog geen eenstemmigheid. De een ziet in Franck voor alles een mysticus ⁵⁸⁾, de ander meer een rationalist ⁵⁹⁾, een derde meent hem als spiritualist te moeten opvatten ⁶⁰⁾, een vierde beschouwt hem voornamelijk als skepticus ⁶¹⁾, terwijl een vijfde voor geen enkele dezer oplossingen kiest: bij Franck zouden verschillende motieven met elkander vereenigd zijn ⁶²⁾.

Parallel hiermede loopt het onderscheid in de beoordeeling aangaande zijn beteekenis. De een ziet in Franck een figuur, die niet los is van de cultuur der Middeleeuwen ⁶³⁾, de ander ziet in hem een voorlooper van de moderne cultuur ⁶⁴⁾,

in het bijzonder een wegbereider van de moderne godsdienstphilosophies ⁶⁵).

Zij, die in Franck een spiritualist zien, zijn op den juisten weg. Het feit echter, dat men langen tijd de gnostiek slechts als een voorbijgaande beweging voor en na het begin onzer jaartelling beschouwde ⁶⁶) is oorzaak, dat men tal van gnostici tot de spiritualisten rekent. Derhalve omvat die groep denkers, die men als spiritualisten pleegt op te vatten, twee richtingen: de echte spiritualisten en de gnostici ⁶⁷).

Wij meenen Franck tot de laatste groep te moeten rekenen.

Wij willen nu achtereenvolgens onze aandacht geven aan Francks leven, ontwikkelingsgang, motieven en beteekenis.

A. Het leven van Sebastiaan Franck: de dwaalwegen van een zwerver.

Sebastiaan Franck is in 1499 te Donauwörth geboren. Hij studeerde te Ingolstadt en te Heidelberg. Aan de universiteit van eerstgenoemde plaats leert hij den strijd tusschen realisten en nominalisten (Occamisten) van nabij kennen ⁶⁸). Gedurende zijn Heidelbergsche periode komt hij in aanraking met Luther (1518). Franck gaat echter niet met de Reformatie mee. Hij wordt priester in het bisdom Augsburg.

Pas in 1527 sluit hij zich bij de Lutherschen aan. Hij wordt predikant te Gustenfelden bij Nürnberg. Reeds het volgende jaar legt Franck echter zijn ambt neer en breekt hij met de gemeenschap der kerk.

Gedurende deze korte Luthersche periode geeft Franck twee werkjes uit. Het eene is een Duitsche bewerking van een in het Latijn verschenen strijdschrift tegen de anabaptisten: de Diallage van Andreas Althamer. Het andere richt zich tegen het kwaad van het drankmisbruik: Von dem gräulichen Laster der Trunkenheit.

In het eerste geschrift staat Franck nog vrijwel op

Luthersch standpunt. In het tweede teekent zich zijn aanstaande zwenking reeds duidelijk af. Zijn conclusie is, dat het leven der menschen door het Woord Gods niet anders wordt. Daarom legt hij zijn ambt neer.

Hij treedt te Nürnberg in het huwelijk met Ottilie Behaim en trekt het volgend jaar naar Straatsburg. In 1530 verschijnt zijn Türkenchronik, een geschrift dat duidelijk aantoont hoe ver Franck zich reeds van de Reformatie heeft verwijderd. Daarop volgt in 1531 zijn Chronica, Zeitbuch und Geschichtsbibel. Het eerste deel behandelt den tijd van Adam tot Christus, het tweede geeft een staatkundige geschiedenis, het derde deel is een ketterkroniek.

Het derde deel, dus de Geschichtsbibel, is het belangrijkste. Franck bespreekt daarin alle kettters, vanaf de eerste jaren der christelijke kerk tot op zijn eigen tijd. Hij neemt het niet voor alle kettters op. Maar de tendenz is toch deze, dat de kettters de waarheid verkondigd hebben en dat zij daarom door de kerk vervolgd ⁶⁹). Franck schroomt niet de conclusie te trekken, dat de waarheid door de wereld (d.i. hier de kerk!) steeds voor ketttersch gehouden is.

Het feit, dat hij Erasmus in dit boek een plaats geeft onder de kettters, is voor Francks levensloop van groote beteekenis. Ofschoon het Francks bedoeling is Erasmus door de vermelding van zijn naam in de ketterkroniek te prijzen, wordt deze lof door den ander minder op prijs gesteld: de naam van een getrouw zoon der kerk was dezen humanist destijds meer waard dan men bij den vroegeren schrijver van „De Lof der Zotheid" zou vermoed hebben.

Franck wordt dan ook op een aanklacht van Erasmus gevangen gezet ⁷⁰). Waarschijnlijk heeft Franck nooit geweten, dat hij dit aan Erasmus te danken had ⁷¹). De officieele aanklacht luidde immers, dat Franck in zijn boek het Heilige Roomsche Rijk, de vorsten en den adel bespottelijk had gemaakt.

Op zijn verzoek wordt hij wel in vrijheid gesteld, maar

hij wordt uit de stad gebannen. Als zeepzieder leeft hij eenigen tijd in Eszlingen en wel in kommervolle omstandigheden. Hij vraagt om het burgerrecht van de stad Ulm en dit wordt hem in 1534 verleend op voorwaarde, dat uit zijn schrijven geen moeilijkheden voor de stad zouden ontstaan.

Franck vestigt zich dan te Ulm. Kort daarop komt het echter toch tot de gevreesde moeilijkheden. Van Francks hand verschijnen n.l. drie verschillende werken. Het eerste is zijn „Zeitbuch". Het tweede draagt tot titel „Paradoxa" en bevat 280 „Wunderreden". Het derde is een verzameling van vier verschillende werkjes (o.a. een vertaling van Erasmus' Lof der Zotheid): „das Kronbüchlein".

Philip van Hessen dringt er bij den raad van Ulm op aan Franck te verbannen om „manicherley ungeschickte dinge" ⁷²). Op voorspraak van invloedrijke mannen mag Franck echter te Ulm blijven, indien hij belooft zijn uitgaven te voren aan de censuur te onderwerpen ⁷³).

In 1538 verschijnt echter zijn „Guldin Arche" en enkele maanden later een „Germaniae Chronikon", zonder dat deze werken te voren de bevoegde instanties waren gepasseerd. Thans kunnen Franck's verzoekschriften niet baten. Martin Frecht, een der Ulmer predikanten, wijst den raad op „etliche ergerliche puncten" ⁷⁴). Franck moet de stad verlaten.

Als „typograaf" vestigt hij zich te Bazel, destijds een toevluchtsoord voor allen, die elders als ongewenschte elementen waren uitgewezen. Daar vindt Franck enkele jaren betrekkelijke rust.

Gedurende zijn verblijf te Bazel zijn nog tal van kleine en groote werken verschenen. De voornaamste zijn: „Das Verbutschert mit siben Sigeln verschlossen Buch", een verzameling spreekwoorden (twee deelen), „Kriegsbüchlein des Friedens" en een verklaring van den 64en psalm.

Behalve verschillende kleinere geschriften is een van

Francks grootere werken slechts in Nederlandsche vertaling bewaard gebleven: Van het Rijke Christi ⁷⁵).

Van een ander belangrijk werk bezitten we slechts een handschrift. Het is de latijnsche Paraphrase van de Theologia deutsch. Dit exemplaar wordt te Amsterdam bewaard in de Bibliotheek der Doopsgezinde Gemeente ⁷⁶).

De rust in Bazel duurde slechts kort. Franck voelt zich reeds in 1539, dus op veertig-jarigen leeftijd, een grijsaard ⁷⁷). Hij is in 1542 of 43 te Bazel overleden. Zijn leven was een voortdurend zwerven geweest.

Het vermoeden, dat Franck te voren nog naar Holland is getrokken en daar gestorven zou zijn, is onhoudbaar gebleken ⁷⁸).

B. Francks ontwikkelingsgang: een verlaten van het verbond.

Om den ontwikkelingsgang van Sebastiaan Franck te verstaan, behoeven we in hoofdzaak slechts te letten op de eerste jaren van zijn publiek optreden. Reeds in 1531 bereikt hij het standpunt, dat hij, afgedacht van minder belangrijke wijzigingen, tot zijn dood toe vasthield ⁷⁹).

Reeds in zijn studentenjaren begreep Franck, dat hij in een zeer belangrijken tijd leefde. Het was hem duidelijk, dat een nieuwe eeuw was aangebroken⁸⁰). Een ingrijpende verandering in den stand van zaken was hem zeer welkom. Het feit, dat hij te Heidelberg Luthers optreden in een dispuut meemaakte, kon hem er echter niet toe brengen, zich bij hem aan te sluiten. Hoezeer Luthers eerste optreden ook het spiritualisme, dat destijds Francks aandacht blijkbaar boeide, in het gevele kwam, de nadruk lag toch op het gezag van het Woord Gods. En dit laatste had blijkbaar Francks sympathie niet. Meer verwacht hij van de anabaptisten ⁸¹).

Het geweld, door de anabaptisten in den boerenoorlog gepleegd, doet Franck echter van hen vervreemden. Wel keurt hij, blijkens latere geschriften, Luthers samenwerking

met de vorsten beslist af. Maar door een en ander is hij toch dichter bij Luther gekomen, zoodat hij zich in 1527 bij de Luthersche kerk voegt.

Aanvankelijk schijnt Franck, hoewel spiritualist van oorsprong, zich in de richting van de Reformatie te bewegen. Zijn vrije bewerking van Althamers Diallage in de Duitsche taal versterkt ons in deze gedachte. Dit geschrift richt zich n.l. tegen de oneerbiedigheid, door sommige spiritualisten ten opzichte van de Heilige Schrift aan den dag gelegd. Deze bestreden het gezag der Schrift door het aanvoeren van „tegenstrijdige teksten". Franck toont in deze bewerking aan, dat deze spiritualisten de Schrift niet verstonden. Deze kan slechts door de verlichting van den Heiligen Geest in haar bedoeling gevat worden ⁸²).

Hoewel in zijn argumentatie zijn later standpunt reeds doorschemert ⁸³) houdt Franck in dit geschrift de waarde der Woordenopenbaring hoog tegenover haar belagers. Franck staat hier vrijwel op het standpunt van Luther na diens eerste wijziging ⁸⁴). Indien hij ook diens tweede wijziging zou hebben aanvaard, dan zou Franck reformatorisch geworden zijn.

De onschriftuurlijke motieven, waarvan Franck is uitgegaan, zijn echter te sterk. In plaats van een wijziging ten goede, maakt Franck een zwenking, die de lijn van zijn leven op den duur radicaal van het Reformatorische belijden afbuigt.

Het eerste symptoom van die koersverandering is de uitgave van zijn tweede geschrift: Von den gräulichen Laster der Trunkenheit. Deze omkeer was zoo beslist, dat Franck kort daarop de Luthersche kerk verlaat om zich nooit meer tot eenige kerk te voegen.

Franck is n.l. (na nauwelijks zelf een jaar te hebben meegewerkt!) teleurgesteld in de resultaten der Reformatie. Deze riep tot een terugkeer naar Gods Woord. Maar vol-

gens Franck was reeds voldoende gebleken, dat het Woord Gods niet in staat was de menschen te bekeeren: Vor uns waren Werkheiligen... jetzt sind wir Wortheiligen und Maulchristen ⁸⁵).

Franck keert zich nu van de Schrift af. En, consequent als hij is, legt hij zijn ambt neer. Hij weigert ook zich langer onder de kerkelijke ambten te schikken.

De beteekenis van deze wijziging kan ons duidelijk worden als we op het volgende letten: God roept ons in Zijn Woord tot het Verbond en Hij geeft in dat Woord tevens den regel voor het leven in het Verbond. Dit Verbond is gefundeerd in de genadige gezindheid Gods, ons betoond in de trouw, waarmee Hij een verloren wereld redt. Daarom spreekt de Schrift van Gods groote werken ter verlossing: de geboorte van Christus, Zijn sterven, opstanding, hemelvaart en wederkomst.

Deze heilsfeiten hebben buiten ons plaats gehad. Om die reden wordt aan de heilsfeiten, waarvan de Schrift ons spreekt, door Franck geen andere beteekenis toegekend dan een symbolische. Het ware heilsfeit kan slechts in het innerlijke van den mensch plaats vinden ⁸⁶).

Volgens Franck blijkt nu de Schrift te kort te schieten ten aanzien van datgene wat hij van haar meent te mogen verwachten: de Schrift kan het heilsfeit niet voltrekken. En nu de Schrift geen „heilsfeitvoltrekker" blijkt te zijn, heeft ze voor Franck alle waarde verloren. Ambt en prediking kunnen het evenmin tot de gewenschte voltrekking brengen. Daarom verwacht Franck ook hiervan verder geen heil.

Hiermede heeft Franck het roer voor goed omgewend. Niet het Woord der Schrift, maar het inwendige woord, dat in den grond der ziel vernomen wordt, is voor hem met goddelijk gezag bekleed ⁸⁷).

Toch blijft Franck vragen naar een symbolische vertolking van het inwendige woord in de buitenwereld. Daarom komt

Franck voor de vraag te staan: waar vind ik zulk een symbool van het Woord Gods? Het antwoord op deze vraag geeft hij in het werk, dat in 1531 verschijnt: de Chronica, Zeitbuch und Geschichtsbibel. De geschiedenis is een bijbel van anderen aard.

Zoo krijgt de wereldgeschiedenis voor Franck de betekenis van symbolische vertolking van het Woord Gods. Deze openbaring draagt echter een symbolisch karakter. Historisch onderzoek baat evenmin als Schrift-exegese. De geschiedenis moet op onszelf betrokken worden. 't Moet " „in dir" en „mit dir" gebeuren. Dan vinden wij in de geschiedenis onszelf terug ⁸⁸). En dan kan het verstaan van den zin der geschiedenis het „heilsfeit" in ons hart voorbereiden.

Om den zin der geschiedenis te verstaan moet aan twee voorwaarden voldaan worden. In de eerste plaats moet men onpartijdig zijn ten aanzien van richtingen en personen. Men mag niet van de vastheid der waarheid uitgaan, gelijk de kerk. Deze was dan ook steeds „partijdig" in haar afwijzende houding tegenover de ketteren ⁸⁹).

In de tweede plaats beveelt Franck de gelatenheid aan. Deze is ons in hoofdtrekken reeds uit een vroeger hoofdstuk bekend ⁹⁰). Zij heeft bij Franck speciale trekken. Daar we op deze gelatenheid nog terug zullen komen, volstaan we er mede haar te definieeren als: opmerkzaamheid ten opzichte van de voltrekking van het heilsfeit in ons.

Wie zoo door onpartijdigheid en gelatenheid den zin der geschiedenis verstaat, komt tot echte zelfkennis.

Het ligt daarom voor de hand, dat Franck in ditzelfde werk zijn opvattingen inzake den mensch nader uitwerkt. Deze opvatting wordt beheerscht door een scheiding tusschen het uiterlijke en het innerlijke. Tot den uiterlijken mensch rekent Franck niet slechts het lichaam, maar ook de ziel en haar affecten. De innerlijke mensch is voor Franck louter geest ⁹¹).

Van hieruit krijgt Francks geschiedenisbeschouwing een scherper accent. Deze draagt een pessimistisch karakter. Franck ziet in de geschiedenis een voortdurende heerschappij van hen, die slechts voor het uitwendige oog hebben. Vandaar de onophoudelijke richtingsstrijd, de partijdigheid, het eindeloze getwist, de heerszucht en het machtsmisbruik.

In het Weltbuch van 1534 vat Franck het thema van dit geschiedenis-pessimisme weer op. Waar men ook den blik richt, overal ontdekt men richtingen en partijen, zelfs in pas-ontdekte landen als Amerika en Indië. In dubbelzinnigen zin is de geschiedenis waardeloos: ze brengt niets goeds voort en is een onafgebroken herhaling⁹²). Wel werkt God in de geschiedenis, doch slechts als de soevereine verachter van zijn eigen speelgoed, die zijn poppen wegwerpt als het hem belieft. De wereld is Gods „Fastnachtspiel“⁹³). Het schouwspel der geschiedenis is op zichzelf een zinloze vertoening, een booze droom van Asch-Woensdag⁹⁴). God hoont alles wat in de geschiedenis gebeurt. Hoe hoog menselijke trots zich opheft, de mensch komt uit het niets te voorschijn en verdwijnt weer in het⁹⁵).

De eenige vrucht die de bezinning op de geschiedenis oplevert is het inzicht, dat God niet partijdig is en dat wij hem leeren kennen als een god van heidenen en christenen, Turken en Duitschers⁹⁶).

Iedere getuige van God is dan ook verdacht. Hij kan evengoed van God als van den duivel zijn. Daarmee wordt Francks eigen werk ook problematisch.

Desondanks gaat Franck voort met schrijven en uitgeven en dat, terwijl de verbanning hem dagelijks boven het hoofd dreigde. Nog in het zelfde jaar verschijnt het Kronbüchlein.

Franck werkt hierin zijn pessimisme verder uit. Nu richt hij zich niet op de geschiedenis, maar op het cultuurleven in zijn geheel en wel in het bijzonder op de wetenschap. In navolging van Agrippa van Nettesheim⁹⁷) ziet Franck in alle

menschelijke weten niets dan ijdelheid. De wetenschap kan ons geen ware kennis verschaffen, daar ze steeds op den uiterlijken schijn afgaat en „het eene noodige" vergeet ⁹⁸).

In de Paradoxa schenkt hij zijn aandacht weer aan de Schrift. Hij stelt de vraag of er ook een mogelijkheid is om de Schrift in haar „geestelijken" zin te verstaan. Hij meent van wel. Doch dan moet met de „partijdige" exegese der „Schriftgeleerden" volkomen worden gebroken. Wie tot de Schrift wil gaan moet „gelaten, ontbloot en geestelijk arm" zijn ⁹⁹).

Alleen wie het kruisteecken aan het voorhoofd draagt (d.i. wie loochent, dat de Schrift ons vaste waarheid openbaart) verstaat haar in haar geestelijken zin ¹⁰⁰). Zoo geeft Franck in zijn Paradoxa geen handleiding voor Schriftgebruik, doch levert hij een voortzetting van zijn critiek op de „wereld", hier dan in het bijzonder toegepast op de Schrift, die door Franck tot het „wereldsche" gerekend wordt ¹⁰¹).

In de Guldin Arch en het Verbuttschiert Buch werkt Franck voort aan deze Schriftbeschouwing. In het laatste werk aanvaardt Franck datgene wat hij destijds bestreed: De Schrift is vol tegenstrijdigheden. Daardoor is de Schrift met zeven zegelen gesloten voor het verstand van het vleesch, opdat de zwijnen de paarden niet zullen vertreden ¹⁰²). In de Schrift vinden we n.l. steeds twee meeningen tegenover elkander.

De gansche bijbel valt uiteen in een schrift en een tegenschrift ¹⁰³). De gelatenheid, noodig om den zin te verstaan, krijgt hier een ander karakter: zij is hier de „onpartijdigheid" van het geweten, dat over de Schrift moet richten. Het geweten mag bij dit oordeelen niet met één uitspraak tevreden zijn, maar moet steeds naar de „tegenwerping" zoeken. De Schrift heeft hier dus een dialectisch karakter van „ja" en „neen" ¹⁰⁴). Franck is overtuigd van het totale verderf der tegenwoordige wereld. Christus moet altijd opnieuw gekruisigd worden. Het ware geloof wordt slechts bij de verstrooide secten gevonden.

De werkelijke kettters worden dan ook daar niet gevonden, maar in de kerk. Kettters zijn zij die belijden, dat ze in de Schrift vaststaande waarheid gevonden hebben ¹⁰⁵).

Deze wijziging in het ketterbegrip is van groot belang. Want daaruit blijkt welk een anti-christelijk karakter de bovengenoemde verbondsverlating geleidelijk gekregen heeft. In zijn laatste jaren verwacht Franck n.l. weer heil van den door hem sedert jaren verworpen ban.

Franck liet den christelijken ban varen, omdat deze niet in staat was de kerk te reformeeren. Nu hij haar opnieuw aanvaardt, draagt ze een ander karakter: ze moet dienen om de „wereld" buiten de gemeenschap der innerlijk-verlichten te drijven. En „wereldsch" is hier ieder, die van de vastheid der waarheid belijdenis doet. Zoo richt de ban zich dus o.a. tegen de Schriftgeloovigen ¹⁰⁶).

Intusschen is door dit alles Francks grondgedachte niet ongewijzigd gebleven. Al meer worden zijn beschouwingen beheerscht door de tegenstelling tusschen „vleesch" en „geest". Natuurlijk heeft deze tegenstelling een anderen zin dan bij Paulus. Ze is ident met die tusschen wereld en God. God en wereld staan dialectisch tegenover elkander en wel in alle dingen.

Twee menschen zijn er in iederen mensch: een goddelijke en een wereldsche. Wij zijn uit vleesch en geest samengesteld, een wonderlijk mengsel van dood en leven, sterfelijk en onsterfelijk, „von zwei gar widerwärtige Naturen" ¹⁰⁷). De mensch is „van twee contrarie natueren, ghelijck een kaese te samen gheperst" ¹⁰⁸).

Alle dingen zijn voor Franck paradoxaal. Want in ieder schepsel staat het „ja" dialectisch tegenover het „neen". Daarom kan men niets zoo ongerijmds of naar zeggen, of het is beide waar en gelogen ¹⁰⁹). Alle dingen zijn gespleten gelijk de letter Y. De waarheid bestaat slechts uit „Wunderreden". De kerk is even boos als een danshuis ¹¹⁰) en een danshuis even goddelijk als de kerk.

Prof. Schilder heeft in zijn artikel over "Christendom en Wetenschap" er reeds op gewezen: wat voor Erasmus spel was geweest, werd voor Sebastiaan Franck grimmige ernst. Erasmus had eens spelenderwijze gezegd, dat ieder ding een Silenuskastje gelijk is. „Men had in Griekenland kastjes, die den vorm vertoonden van Silenus; deze nu was een leelijke, losse drinkebroer. Deed men echter het kastje open, dan lag er wat heel moois in, een godenbeeldje of zoo iets" ¹¹¹). Zoo hebben alle dingen twee aangezichten. Janus Bifrons Omnia: alles heeft een dubbele Janus-kop ¹¹²). Deze dialectiek is onbegrensd. Zelfs god is er in betrokken ¹¹³).

Iemand, die van Franck veel geleerd moet hebben, maar -hoewel hij Gereformeerd catechisiemeester was- zich veel vrijer kon uitspreken, Jacob Bril, heeft het later zoo gezegd: Uit kracht van 't vergeestelijkt gezigt ziet de mensch in den Mensch noch een Mensch, In de Bibel noch een Bibel, In de Kerk noch een Kerke, In de Zaligmaker Jezus Christus noch een Christus, de welcke in Geest en waarheid zijn ziele bezit ¹¹⁴).

En Pontiaan van Hattem zegt: Men moet gelooven een God, die God van uw God is en die bijgevolge zo hoog is, dat hij niet alleen de Heere van het al is, maar dat hij zelfs de Heere is van de Heere aller wezens. Gij zult geen Heere meer hebben dan de Heere van uw Heere ¹¹⁵).

Maar deze dialectiek, die achter *alle* vleesch een flonkering van den geest zoekt, beteekent tegelijk een waardeering van de „wereld", die men bij den cultuurpessimist Sebastiaan Franck niet vermoeden zou. *Alle* vleesch is nu verberging van den geest. Wel is waar is ook de vroomste nog door de macht van het vleesch bedolven, maar anderzijds moet toch - dit is de consequentie van deze Silenus-dialectiek - ook in den diepst gezonkene nog een vonkje liefde en goedheid aanwezig zijn, een goddelijke vlam onder de smeulende asch¹¹⁶).

Reeds in de eerste geschriften over de geschiedenis is er een element, dat het pessimisme doorbreekt. Sebastiaan Franck, de verachter der wereld, de bespotter der vorsten, de man, die met weerzin vervuld is jegens de volksmassa, toont reeds in zijn *Geschiedtbibel* van 1531 zeer veel belangstelling voor de praal, die bij de kroning van Karel V is tentoongesteld.

Trouwens, in heel zijn houding tegenover de massa zit iets dubbelzinnigs: hij veracht haar en houdt nochtans niet op boeken voor haar te schrijven.

Franck is in zijn geschiedeniswerken niet de geleerde humanist, maar de popularisator, de volksschrijver, de man, die de resultaten der wetenschap onder het volk wil brengen ¹¹⁷).

In zijn *Germaniae Chronikon* van 1538 prijst hij dan ook het natuurlijk verstand als een gave Gods.

De lezer behoeft hier niet meer de oogen en het hart van den innerlijken mensch. Franck wil hier „vernünfftige“, „wereldsche“ wijsheid geven. Want deze is goed als men zich maar aan aardsche dingen houdt ¹¹⁸).

Franck is dan ook vurig patriot! Zijn woord klinkt als „de vloek van den toornigen Duitscher“ als hij over de vernederingen van zijn vaderland spreekt ¹¹⁹). Franck koestert dan ook hoge verwachtingen ten opzichte van de toekomst zijner natie. Hij gelooft, dat een „eeuw van Deutschland“ aanstaande is en dat dit land een leidende positie gaat innemen, gelijk vroeger Griekenland en Rome. Naar deze „Duitsche“ toekomst gaat zijn hart uit ¹²⁰).

De gelatenheid blijft bij dit alles een van Francks principes. Maar ze draagt een geheel ander karakter dan bij de Middeleeuwsche devoten. Hier geen behagen in zelfvernedering, maar trotsche zelfstandigheid ¹²¹).

Het beginsel der gelatenheid is bij Franck door den ontoombaren vrijheidsdrang van het humanisme heengegaan.

Het wordt de uitdrukking van een persoonlijkheidsideaal. Het woord „zelfstandig", nu zoo gangbaar in de Deutsche taal, wordt vermoedelijk voor het eerst in Francks geschriften aangetroffen ¹²²).

Nauw verwant met zijn liefde voor de Deutsche natie en zijn belangstelling voor de overigens zoo verachte volksmassa, is Francks hooge waardeering woorden. Een werk van twee deelen heeft hij uit den mond van het volk opgeschreven. In de spreekwoorden ziet Franck de wijsheid van den goddelijken geest, die ook achter het vleesch van „Herr Omnes" (= Jan Publiek) moest vonken ¹²³). Het spreekwoord is voor Franck het Woord Gods, zooals dat leeft in het gemoed van het sprekende volk ¹²⁴).

Met deze spreekwoordenverzameling staat Franck aan het einde van zijn ontwikkelingsgang.

Zoo is Sebastiaan Franck van Donauwörth de man, in wiens leven de verbondsverlating, juist in dagen van Reformatie zoo merkbaar, een uiterst scherpen vorm gekregen heeft.

Aanvankelijk schijnt hij zich, zij het ook aarzelend, geleidelijk in reformatorische richting te bewegen. Maar dan komt het tot een bruusken omkeer. In korten tijd komt hij dan tot een afwijzing van de Reformatie en wel in een destijds ongekend scherpen vorm.

Hij wendt zich van alle vaste waarheidsbelijdenis af en stort zich in de diepten van het dialectische „ja" en „neen". Hij wordt in zijn dialectiek „een soort van Heraclitus der 16e eeuw". Overal ziet hij het eindelooze stroomen en vloeien van alle dingen. Alom vindt hij paradoxen en contradicties. Het leven is in zijn oog een voortdurende samenbotsing van tegengestelden. En dit gansche proces wordt naar zijn opvatting beheerscht door den eenen, eeuwigen logos ¹²⁵).

Nu wij dezen ontwikkelingsgang in groote trekken gevolgd hebben, dringt zich de vraag aan ons op: door welken „geest" werd Sebastiaan Franck „gedreven"? Op deze vraag willen we een antwoord geven in een samenvatting van de motieven, die dezen geestdrijver hebben geleid.

C. Het grondmotief van Sebastiaan Franck: de gnostiek.

Sebastiaan Franck was geen systematische geest. Hij sprak bij voorkeur in „Wunderreden". Toch valt er bij nadere beschouwing wel een eenheid van gedachten te ontdekken. Om het karakter van deze eenheid te bepalen moeten we ons eerst nader rekenschap geven van Francks opvatting inzake de tegenstelling tusschen god ¹²⁶⁾ en wereld.

Deze tegenstelling kan ons duidelijk worden, wanneer wij even stilstaan bij Francks beschouwing aangaande datgene, wat hij met een bijbelschen term als „zondeval" aanduidt.

Men denke hierbij uiteraard niet aan een weergave van het Schriftverhaal, maar aan een uitdrukking van Francks opvatting in symbolen, die ten deele aan het Schriftverhaal zijn ontleend. Dit verhaal is immers voor Franck zelf niets meer dan een gelijkenis van iets, dat in de ziel plaats vindt ¹²⁷⁾. Franck beschrijft zijn god meestal in negatieve termen. God heeft geen naam en geen wil, hij is zonder beweging, affecten en begeerten¹²⁸⁾.

Deze god schiept den mensch en wordt zelf in dezen mensch bewegelijk en veranderlijk. Hij neemt ook in dien mensch een wil aan. Die mensch heeft dus geen eigen wil. God wil in hem. De boom der kennis nu was Adams eigen wezen, wil, weten, leven. Daarvan mocht hij niet eten, d.i. die mocht hij niet aannemen, doch „ledig" onder god staan, niets weten dan datgene wat god in hem wist, niets doen

dan wat god in hem deed, niets spreken dan wat god in hem sprak ¹²⁹).

Zoolang nu Adam het goede niet wist, was god alleen goed in hem geweest, evenals god goed is in het zingen van een vogel en in de kracht van een paard ¹³⁰). Maar de mensch at van den boom en „nam" zichzelf aan. Het goede, dat van god in hem was, eigent hij zichzelf toe. Hij wordt een „dief". Daarin werd de mensch een vrouw gelijk, die haar eigen schoonheid gewaar wordt¹³¹).

Ook het goede te willen weten, is zonde. Wie het goede van zichzelf uit zonder god wil weten, zondigt¹³²). Het ligt voor de hand, dat Franck van de erfzonde niet hooren wil. Wij zondigen niet, omdat Adam viel, maar wij zondigen omdat we eindige menschen zijn als hij ¹³³).

De eerste schrede op den weg der zonde is dus het ontwaken van het zelfbewustzijn, het aannemen van persoonlijkheid. En wel in dezen vorm: de mensch weet en wil nu iets, dat god niet in hem weet en wil. De zonde is dus het bezitten van een eigen wil. De naam Adam is een symbolische uitdrukking voor deze zondige zelfzucht. Nog steeds is dit de zonde, dat de mensch zelf iets wil zijn en niet alles wil zijn alleen in god.

Dit alles herinnert ons aan de monarchiaansche gnostiek in den trant van Eckhart en de Theologia Deutsch ¹³⁴).

Deze indruk wordt versterkt wanneer we vragen wat Franck op het oog heeft als hij van „verlossing" spreekt. Wij hooren hem daarin den naam christus noemen. Men denke hierbij echter in geen geval aan den Christus der Schriften. Deze heeft voor het heil, zooals Franck het zich indenkt, niet de minste beteekenis. Evenals Adam is ook christus een symbolische aanduiding van iets in de ziel ¹³⁵). Wie op den offerdood van den Christus vertrouwt, die ziet het vleesch aan en dat zal hem niet kunnen redden¹³⁶). Christus is niets dan een aanduiding van de weder-

geboorte, welke daarin bestaat, dat de mensch zijn eigen wil aflegt en uit den doolhof van het „vele" en het „verdeelde" weer terugkeert tot de eenheid met god in den bovenaangeduiden zin van het woord. Christus is dus het inzicht, dat de eigen wil niets baat.

Daarom zegt Franck, dat christus in het gemoed van den mensch moet geboren worden, sterven, opstaan en naar den hemel varen¹⁸⁷). Ieder, die wil zalig worden, moet een christus worden. Draagster van de christologie is voor Franck de algemeen menschelijke natuur.

Er zijn dan ook vele christussen ¹³⁸), gelijk er vele Adams zijn. Men zoek dan ook volgens Franck deze christus-geworden menschen niet uitsluitend binnen den kring der christelijke kerk. Zoo was deze christus ook in Socrates ¹³⁹), hij wordt ook in de harten der Turken gevonden, hij is het deel van heidenen en christenen.

Deze christus wordt door Franck echter meestal met een anderen naam aangeduid: het woord gods. Dit woord gods is in den zielegrond van iederen mensch aanwezig, doch het kan slechts gehoord worden als alle andere stemmen, zwijgen, d.w.z. men moet van alle „eigen meening" afstand doen. Het zal duidelijk zijn wat dit beteekent: wie zegt, dat hij de waarheid kent, is nog verre van de gelatenheid. Hij meent immers iets te weten „in zichzelf" en niet „in god". Het verst van deze gelatenheid staat dan ook de Schriftgeloovige, die de dialectische uitholling van de woorden der Schrift afwijst.

Wij hoorden boven reeds van Francks geschiedenis-beschouwing. Thans kan daaraan nog worden toegevoegd, dat de geschiedenis z.i. een strijd tusschen Adam en christus is, d.i. tusschen den eigen wil met zijn „partijdigheid" en den innerlijken mensch, die geen eigen „meening" heeft en geen vaste waarheidskennis wil aanvaarden, omdat immers overal „iets waars" te vinden is ¹⁴⁰).

Ook bij deze opvatting aangaande de „verlossing” treft ons het gnostisch karakter van Francks conceptie. Evenals bij de leer van de zonde en den val worden we hier aan Eckhart en de Theologia Deutsch herinnerd.

Adam en christus zijn dus beelden en symbolen van vleesch en geest, van den uitwendigen en den inwendigen mensch. Hoezeer bovenstaande uiteenzetting ons ook een inzicht in het gnostische karakter van Francks opvattingen verschaffen mocht, toch was dit nog slechts zijn conceptie in den vorm van een inkleeding. Wij zullen daarom onze bovengenoemde vraag, wat Franck bedoelde als hij van god en wereld sprak, nog eens trachten te beantwoorden, thans zonder gebruikmaking van symbolische uitdrukkingen.

We beginnen daartoe met de vraag: wat verstond Franck onder „god”?

Wij hoorden reeds, dat Franck zijn god in negatieve termen beschreef. Thans moeten we even op de positie letten. Franck noemt zijn god substantie ¹⁴¹). Voegen we het negatieve en het positieve samen, dan krijgen we: god is een bewegingslooze substantie, zonder wil en zonder begeerte. Anderzijds hooren we Franck zijn god aanduiden als Caritas (liefde)¹⁴²). Daar deze liefde dus zonder begeerte en zonder beweging is, is zij een liefde, die op niets betrekking heeft!¹⁴³).

Deze op niets betrekking hebbende liefde is de verborgen god. De verborgen god is Francks hoogste principe.

Een deel dezer godheid heeft zich echter naar buiten gewend ¹⁴⁴). Dit is Francks tweede principe: de geopenbaarde god. Het is de vader ¹⁴⁵). Van hem gaat het woord gods uit. Daar dit woord gegenereerd wordt kan het ook gods zoon worden genoemd ¹⁴⁶). Deze zoon (symbolisch: chris-

tus) wordt geboren in den zielegrond van den mensch. Hij is, gelijk we boven hoorden, niets anders dan de algemeen menselijke natuur en draagt een onpersoonlijk karakter.

Het derde principe is de „wereld". Dit is een aanduiding van het terrein der van buiten-af opgelegde wet en der verdeeldheid ¹⁴⁷).

Wij moeten nu aandacht geven aan het proces waarin het goddelijke in ons verwickeld raakt. De zoon gods is dus de algemeen menselijke natuur. Hij is dus het wezen van ieder mensch ¹⁴⁸). Daarom is er ook geen mensch, die niet een goddelijk wezen heeft en in wiens zielegrond niet het woord gods sluimert.

De zondeval is echter het aannemen van persoonlijkheid. Daardoor wordt het goddelijke in den eenen mensch gescheiden van dat in den ander. En daar het reeds door de generatie van den vader was gescheiden, is het nu in dubbelen zin verzwakt. Deze verzwakking is oorzaak, dat de wereld of het vleesch over dit geïsoleerde woord gods triumpheert. In deze wereld van partijstrijd, botsing tusschen de richtingen en eindeloos geharrewar van „eigen meeningen", wordt de stem van het woord gods overschreeuwd door het rumoer der bovendrijvende groepen. Doch het woord gods in onzen zielegrond kan zijn goddelijke afkomst niet vergeten. Het haakt daarom naar verlossing en terugkeer tot de eenheid gods.

Wie dan ook deze verlossing en dezen terugkeer begeert, moet beginnen zich uit den partijstrijd terug te trekken en eigen meeningen op te geven. Deze verloochening van eigen wil is een opnemen van het kruis. Tevens roept ze de vervolging der „wereld" (hier voornamelijk de belijdende kerk) wakker. De vreugde, die dit kruisdragen echter geeft, doet alle leed met gelatenheid dragen: christus wordt

nu in het hart geboren, d.i. het goddelijke in ons wordt beziel met den heiligen geest ¹⁴⁹). Door de kracht van dien geest keert de zoon eerst uit den doolhof der verdeeldheid tot eigen, boven-persoonlijke eenheid terug. Daarna wordt de generatie ongedaan gemaakt: de identiteit tussen vader en zoon wordt weer hersteld. Ten slotte gaat de geopenbaarde god weer in den verborgene op. Daarmee is het proces ten einde. De oer-toestand is weer hersteld. Gewonnen is slechts het inzicht, dat de beweging, waaruit de proces ontstond, geen enkel resultaat heeft opgeleverd ¹⁵⁰).

Het is noodig er op te letten, dat heel dit proces zich binnen het functioneele leven van den mensch afspeelt. Ieder mensch is n.l. een mikrokosmos, wiens immanente leves een weerspiegeling is van god en wereld. Alle elementen zijn in den mensch vertegenwoordigd. Kent de mensch zichzelf, dan kent hij god en mensch, geest en vleesch, hemel en aarde ¹⁵¹).

We moeten ons dat op de volgende wijze voorstellen: spreekt Franck van het goddelijke, dan bedoet hij allereerst het verborgen wezen van den mensch. Dit goddelijke vertoont in alle opzichten de trekken van de twee hoogste menschenlijke functies: de geloofsfunctie en de liefdesfunctie ¹⁵²). Franck duidt dit verborgen wezen van den mensch dan ook aan als „liefde“. Een deel van dit verborgen wezen is echter uit die verborgenheid naar buiten gekeerd en baarde den logos, gods woord. Toen had de zondeval plaats: deze zoon nam een persoonlijkheid aan. Daarmede had hij zich in de wereld der verdeeldheid begeven.

Deze „wereld“ of dit „vleesch“ is een aanduiding van het lagere functioneele leven en wel van alles, dat beneden het ethische ligt. Met het juridische begint de wereld van het wettische ¹⁵³). Het recht behoort reeds tot het „geest-looze“ deel van den kosmos ¹⁵⁴). Dat is het terrein van het goddelijke en noodwendige). De verlossing is de

terugkeer van den logos in het onveranderlijke goddelijke wezen van den mensch.

Van hieruit zal het ons mogelijk zijn ons een beter inzicht te verschaffen in Francks opvatting inzake de Schrift, de geschiedenis en de natuurlijke rede.

De Schrift is „wereldsch". Zij ligt geheel op het terrein van de verdeeldheid. Maar gelijk er in iederen mensch een vonk van goddelijk licht is, zoo ook in het Schriftwoord. De letter der Schrift kan ons de waarheid niet openbaren. Want ieder woord is dubbelzinnig. Alleen wie zich door den geest laat drijven kan de waarheid achter de waarheid verstaan.

Ten aanzien van de geschiedenis kan ongeveer hetzelfde worden opgemerkt. Zij is zelf een zinloos vertoon. Franck heeft geen woorden genoeg om de geschiedenis te hoonen. Maar ze is in al haar zineloosheid toch het terrein van de worsteling tusschen den geest en het vleesch. Vandaar de paradoxale spanning: de chaos zelf wordt vruchtbaar, omdat de mensch daardoor tot het inzicht wordt gedreven, dat deze wereld een woestenis is ¹⁵⁶).

Ten slotte nog iets over Francks opvatting ten opzichte van de rede. Deze moet niet verward worden met het onderscheidend verstand. Wel zien we bij Franck een geleidelijk toenemen van zijn waardeering voor het onderscheidend denken. Van den lezer der *Germaniae Chronicon* wordt slechts gevraagd, dat hij zijn „gezond verstand" gebruiken zal. Innerlijke verlichting is niet noodig. Maar dit verstand moet zich dan houden aan aardsche zaken en niet tot god willen opklimmen¹⁵⁷). Want het verstand vraagt steeds naar plaats, tijd en persoon, d.i. naar het onderscheidene, niet naar het eene ¹⁵⁸).

Anders is het echter gesteld met de boven-rationeele rede. Wat Franck hiermede op het oog heeft zouden we

kunnen weergeven met: geweten, praktische Vernunft.

Het geweten van den volksgeest uit zich voornamelijk in het spreekwoord. Ook daarin is wereldsche verdeeldheid: de eene ethische logos is in vele volksgeesten uiteengegaan¹⁵⁹). Maar wie scherp naar de spreekwoorden luistert en op de zeden en gewoonten let, ontdekt een verwantschap, die op een diepere eenheid wijst. Overal vonkt iets van den goddelijken logos. Dat is de zelfopenbaring van de onpersoonlijke menselijke natuur, die boven alle verdeeldheid verheven is.

Welke verschillen er ook mogen zijn, het geweten (de goddelijke logos van ethisch karakter) is bij alle volkeren en menschen gelijk. De vroomste en de meest-goddelooze hebben eenzelfde geweten, zij het ook, dat de stem van dit geweten in den een ongehinderd gehoord wordt, terwijl het bij den ander verloren gaat in het rumoer van eigen meeningen. Maar wie nu deze uitloopers van den eenen ethischen logos in de gewetens van volken en menschen in opwaartsche richting volgt, benadert den logos, uit welke de veelheid ontsprong¹⁶⁰).

Terwijl de Heilige Schrift zich bevindt op het terrein der verdeeldheid, geeft het geweten ons de goddelijke eenheid van den logos te kennen. Het Schriftwoord is wettisch, wijl het in de letter verankerd ligt. Het spreekwoord en de volksgewoonte is, als rechtstreeksche uitlooper van het woord gods, „vrij". Wie de lijn naarboven volgt, hoort het woord gods in tegenstelling met den „Schriftgeleerden" in zijn eenduidigheid.

Vatten we de grondtrekken van deze gnostiek in het kort samen, dan treffen ons de volgende gedachten: Deze gnostiek draagt een monarchiaansch karakter: het hoogste (het verborgen-goddelijke) is een eenheid. Deze eenheid is de „liefde". Deze gnostiek kan dus, behalve als monarchiaansch ook als ethicistisch getypeerd worden.

Is het hoogste een eenheid, het laagste, de „wereld",

is het terrein van het vele en het verdeelde en derhalve het gebied van den partijstrijd, welke gevoed wordt door het egoïsme van den eigenwil.

Tusschen het hoogste en het laagste principe beweegt zich het dialectisch principe van den geopenbaarden god, eerst in nederwaartsche, vervolgens in opwaartsche richting. De geopenbaarde god genereert als vader en zoon. Deze zoon wordt ook het woord gods of de logos genaamd. Evenals het hoogste goddelijke draagt ook deze logos een ethisch karakter. Deze zoon is de eenheid der menschelijke natuur, zoodat het wezen van den mensch goddelijke liefde is. Door aanneming van persoonlijkheid komt deze zoon tot een val in de wereld van het verdeelde.

Verlossing is derhalve een terugkeer uit de wereld van de verdeeldheid tot de boven-persoonlijke eenheid. De gnosticus, die zich in opwaartsche richting beweegt en zich dus uit het partijgewoel terugtrekt, kan uitsluitend aanspraak maken op den naam van een „onpartijdige". Al de anderen zijn partijdig en dus kettersch.

Het volksleven met zijn zeden, gewoonten en spreekwoorden, is een directe uiting van den ethischen logos. Het is dus de openbaring gods, in tegenstelling met de Schrift, die aan de letter gebonden en dus wettisch en dood is. Deze gnostiek verwijdert zich dus even ver van het geloof der Schriften als zij een paganistisch nationalisme nadert.

De beoordeeling kan, na onze bespreking van de gnostiek, die wij in het Huis der Liefde ontmoetten, uiterst kort zijn. Zij draagt een meer ethisch karakter dan deze. Maar hier hebben we evenzeer met een humanisme van uiterst subjectivistisch karakter te doen. Met verwerping van den God der Schriften stelt de gnosticus van deze richting het gansche vertrouwen van zijn hart op eigen, vermeend goddelijke, liefdesfunctie.

Deze gnostiek is evenals die van Eckhart en die van de Theologia deutsch monarchiaansch. Zij is echter niet fideïstisch, maar ethicistisch georiënteerd: niet de geloofs-functie, doch de liefdesfunctie is hier het goddelijke.

D. De beteekenis van Sebastiaan Franck.

Daar Francks invloed in de Nederlanden in de volgende paragraaf vanzelf ter sprake komt, mogen we thans volstaan met een enkele opmerking.

Gelijk reeds gememoreerd werd, heeft men in vele gevallen de invloeden van de gnostiek op onze Westersche cultuur niet als zoodanig herkend. Zoo is het ook met Franck het geval. Men heeft van alles in hem gezien, behalve een gnosticus. Het ligt voor de hand, dat men dientengevolge ook de werking van zijn invloed veelal in een verkeerde richting heeft gezocht. Met meer of minder recht wijst men op Leibniz, Spinoza, Lessing, Herder, Goethe, Schiller, Hemsterhuis, Kant, Hegel, Schleiermacher, ja zelfs op Shakespeare ¹⁶¹).

Meer dan ergens anders zoekt men echter Francks invloed bij de moderne godsdienstphilosophie ¹⁶²). Inderdaad treft ons wel een trek van overeenkomst. De moderne godsdienstphilosophie ziet veelal in elken religieuzen levensvorm een uiting van den algemeen religieuzen aanleg van het menschelijk leven. En zeer vaak kent ze aan dezen aanleg een overwegend ethisch karakter toe. We denken hier onwillekeurig aan Francks logos-idee.

Maar overeenstemming in bepaalde trekken wijst niet altijd op verwantschap en afhankelijkheid. De moderne godsdienstphilosophie spreekt meestal van evolutie: uit de lagere vormen zijn de hoogere voortgekomen.

Franck spreekt echter van een val uit het hoogere in het lagere. Het zou ons buiten het kader van ons onderwerp voeren, indien we de vraag gingen beantwoorden of en

in hoeverre door moderne godsdienstphilosofen van een val van den religieusen aanleg wordt gesproken. Slechts ingeval deze vraag bevestigend moest worden beantwoord, heeft het zin een onderzoek in te stellen inzake Francks invloed op de moderne godsdienstphilosophie.

Ook de vraag of Franck invloed heeft gehad op bovengenoemde wijsgeeren, valt buiten ons bestek, hoe nuttig het ook zou zijn in dit verband te letten op mogelijken invloed van Franck vooral ten aanzien van Spinoza, Leibniz en Hegel.

De Frankonisten.

Marnix klaagt in zijn werk over een sterk toenemenden invloed van Sebastiaan Franck in de Nederlanden. Hij spreekt dan ook herhaaldelijk over Frankonisten. Helaas heeft Marnix verzuimd zich duidelijker uit te drukken. Vandaar de vele gissingen ten aanzien van de vraag wie toch wel met deze Franconisten zijn bedoeld.

Ongetwijfeld heeft Franck nergens meer invloed uitgeoefend dan in ons vaderland¹⁶³). Tot 1768 heeft men hem zelfs voor een Hollander gehouden¹⁶⁴). De naam van Francks geboorteplaats, Donauwörth, wordt dikwijls afgekort tot Wörth of Wörd. Een misverstand was oorzaak, dat men aan Woerden dacht¹⁶⁵).

Franck bracht de laatste dagen van zijn leven te Bazel door. Evenals in vroeger eeuwen¹⁶⁶), was er ook in den Reformatietijd een levendig verkeer tusschen Zwitserland en de Nederlanden. Vooral vanuit Bazel¹⁶⁷). Francks werken werden dan ook spoedig in het Nederlandsch vertaald. In 1549 werd reeds te Bolsward uitgegeven: Chronica, Tytboeck ende gheschietbibel. Reeds in 1563 verscheen een derde druk¹⁶⁸), Tusschen 1558 en 1621 verschenen 17 geschriften van Franck in de Nederlandsche taal¹⁶⁹).

Zoo is het boven allen twijfel verheven: toen Marnix zijn

boek schreef, waren er heel wat Franconisten in de Republiek. Marnix maakte zich reeds in 1566 bezorgd over den toenemenden invloed van Franck in ons vaderland ¹⁷⁰).

Wie zijn nu deze Franconisten geweest?

Gerardus Nicolai, predikant te Noorden in Oost-Friesland, heeft in 1569 te Embden een Nederlandsche vertaling bezorgd van Bullingers Der Widertäuffern ursprung ¹⁷¹). In deze vertaling voegde hij een inlassching over de Franconisten. Zonder diens naam te noemen duidde hij, door het geven van citaten, Dirk Volkertsz Coornhert als een Franconist aan ¹⁷²). Sedert dien heeft men veelal aan Coornhert gedacht.

Heeft Nicolai ons den rechten weg gewezen om het probleem van de Franconisten op te lossen? Het zou ons te ver voeren thans diep op Coornherts standpunt in te gaan. Maar wij willen drie vragen stellen:

1. Had Marnix mogelijk Coornhert op het oog gehad, toen hij van Franconisten sprak?

Waarschijnlijk wel. Coornhert heeft zeer nauwe relaties met de gnostische groepen uit zijn dagen onderhouden. Hendrik Niclaes was een goed vriend van hem en heeft meermalen te Haarlem bij hem gelogeed ¹⁷³). Coornhert heeft verder de gnostische Theologia Deutsch met groote instemming gelezen. Hij recenseert: Nooit las ik een schrijver in wien ik meer goddelijke waarheid en stichting voor mijn ziele gevonden heb. Het is een klein boekje, maar enkel paarlen, goud en edelgesteente ¹⁷⁴).

Ten slotte staat vast, dat Coornhert ook Francks werken gelezen heeft ¹⁷⁵). Wij mogen veilig aannemen, dat Francks werken hem niet minder „stichting" gebracht hebben.

Uit een en ander, dat Marnix zeker niet onbekend geweest is, kan met waarschijnlijkheid worden aangenomen, dat Coornhert door hem, evenals door Nicolai, voor een Franconist gehouden is.

2. Is Coornhert inderdaad een Franconist geweest? Francks opvattingen worden geheel beheerscht door zijn gnostische beschouwing aangaande iets hoger-goddelijks in den mensch en de daarmee gepaard gaande disqualificatie van het niet-goddelijke. Alleen wie van Francks gedachtengang ook dit gnostisch uitgangspunt en de consequenties daarvan aanvaardt, kan een Franconist in den strikten zin des woords genoemd worden.

Nu spreekt Coornhert wel van iets goddelijks. Nergens echter is dit goddelijke bij Coornhert, voor zoover ik kon nagaan, iets verborgens of het geopenbaarde van iets verborgens, dat vreemd staat tegenover deze tegenwoordige wereld. Integendeel, het goddelijke vonkje valt voor Coornhert samen met het licht der natuur. Het is Coornhert te doen om de zedelijke kern der persoonlijkheid. Deze kern is voor hem iets onverdorven-natuurlijks. Het hogere is dan ook voor Coornhert niet één, gelijk bij Franck, maar wordt individualistisch opgevat als vele kernen.

Hoewel Coornhert zich gaarne rekent tot de „arme wormekens“¹⁷⁶), spreekt hij toch even graag van den „met het licht der rede ghe-edelten mensch“¹⁷⁷). De „Wellevensconste“ (een ethiek aangaande de soevereine persoonlijkheid) is de as, waarom heen zich Coornherts opvatting beweegt.

De vraag of Coornhert als een Franconist in den strikten zin van het woord moet worden beschouwd, moet dan ook, indien ik Coornherts opvatting goed verstaan heb, ontkennend worden beantwoord.

3. Heeft Marnix dan, indien wij de voorgaande vragen goed beantwoord hebben, Coornhert geen onrecht aangedaan door hem onder de Franconisten te rekenen?

In geenen deele. Iedere conceptie wordt beheerscht door een samenwerking van twee principes: een structuur-principe en een synthetisch principe.

Het structuur-principe benaderen wij, wanneer wij ons rekenschap geven van de grondgedachte, die de conceptie als totaliteit beheerscht. Dit is bij Franck de gnostische opvatting omtrent iets goddelijks in den mensch, bij Coornhert het individualistische moralisme. Lettende op de structuur-principes kwamen we reeds tot de conclusie, dat Coornhert geen Franconist in den strikten zin van het woord kan worden genoemd.

Het synthetisch principe daarentegen wordt ons duidelijk, wanneer wij letten op de verschillende themata, die door de beheerschende grondgedachte tot een eenheid zijn samengevat¹⁷⁸). Meermalen treedt bij een bepaalde conceptie de grondgedachte niet onmiddellijk op den voorgrond en vallen de (secundaire) themata des te meer in het oog.

Dit te sterker naarmate de afzonderlijke themata de vragen van het praktische leven raken. Dit nu is zeer vaak bij de gnostiek het geval. Deze beschouwt n.l. haar grondgedachte als een geheimleer, die voor de „zwijnen" verborgen gehouden moet worden¹⁷⁹). Van haar secundaire themata daarentegen maakt de gnostiek geen geheim, vooral niet als ze daarbij op instemming kan rekenen. Het kost dan ook niet zelden vrij veel moeite om een bepaald gnosticus als zoodanig te doorzien. Dit geldt ook ten aanzien van Sebastiaan Franck.

Franck is gnosticus. Zijn gnostische opvatting is het structuur-principe zijner conceptie. In zijn werken treden echter de secundaire themata op den voorgrond, hoezeer ze ook beheerscht worden door de gnostische hoofdgedachte. Franck spreekt dikwijls zoo, dat we een mysticus meenen te hooren. Dan weer denken we aan een spiritualist. Soms ook aan een rationalist. Niet zelden echter krijgen we den indruk met een moralist te doen te hebben.

Trekken we nu een vergelijking tusschen Francks secundaire themata en die van Coornhert, dan valt ons een sterke overeenkomst op.

Allereerst ten aanzien van den ethischen logos (het geweten). Dit is bij Coornhert de grondgedachte, waaraan hij het structuur-principe zijner conceptie ontleent. Franck spreekt ook van een ethischen logos. Doch deze is bij hem niet het hoogste. Hij is immers iets, dat tot het terrein van den geopenbaarden god gerekend moet worden. De ethische logos is dan ook voor Franck niet het structuur-principe. Als zoodanig fungeert bij hem immers de gnostische opvatting omtrent het goddelijke.

Letten we nu op het „geestdrijven". Wij leerden Franck reeds als een geestdrijver kennen. Waarheid is voor hem iets volkomen subjectiefs. Hij laat zich drijven door de ingevingen van zijn geest en houdt dit voor goddelijk. Hij noemt dit het inwendige woord.

Bij Coornhert treffen we dezelfde geestdrijving aan. Zijn zinspreuk is: weet of rust. Deze spreuk beteekent dit: als we iets met volle overtuiging weten, kunnen we daarin niet dwalen. Ontbreekt ons echter zulk een grondige overtuiging, dan moeten we „rusten" of „vieren", d.i. afzien van een eigen meening ¹⁸⁰).

Hiermede zijn we gekomen aan het derde punt van overeenstemming in secundaire themata: de gelatenheid. Wij leerden deze gelatenheid bij Franck reeds kennen. Hij geeft haar tal van namen. De bekendste zijn wel: Sabbathhouden, ledig staan, god alleen latende werken enz. Deze gelatenheid vinden we ook bij Coornhert. Vergelijk slechts wat boven werd opgemerkt over de spreuk: weet of rust.

Een vierde punt van overeenstemming is het spiritualisme. Franck en Coornhert zien beide in al het uitwendige een heenwijzing naar iets inwendigs.

Zoo Coornhert b.v. in zijn verklaring van Paulus' woorden in 1 Cor. 11:26: Doet dat, totdat Ik kom.

Volgens Coornhert duidt dit niet op de wederkomst, maar op het komen van het Koninkrijk der hemelen in de

ziel ¹⁸¹). Zoowel Coornhert als Franck hebben een spiritualistische opvatting aangaande de Schriftuitspraak: de letter doodt, maar de Geest maakt levend (2 Cor. 3:6). En zij pasten deze spiritualistische opvatting op alle vormen toe: kerk, sacrament, ambt, prediking enz.

Een vijfde punt waarin Franck en Coornhert overeenstemmen is het universalisme. Beide verwerpen Gods verbond met Zijn volk. Zij meenen, dat de Heilige Geest ook in de harten der heidenen was. Franck houdt tegenover Luther vol, dat ook de Turken lidmaten van de onzichtbare gemeente van Christus zijn.

Sommen Franck en Coornhert de namen der heidenen, met wie zij zich in bijzonderen zin geestverwant voelen, op, dan wijzen zij in dezelfde richting: Socrates met zijn daemon is hun beiden het voorbeeld van een heiden, die den heiligen geest had.

Ten slotte schrijven Franck en Coornhert beide dezelfde taal: die van den deemoed der mystiek. Deze deemoed moet vooral niet verward worden met den ootmoed der echte gemeenschap met onzen Vader in Jezus Christus. Deze deemoed der mystiek is de uitdrukking eener slaafsche houding ten opzichte van den god der willekeur, die niet trouwe houdt en zeer vaak laat varen het werk zijner handen. Tegelijk bevat deze deemoed de geheime aanspraak om dezen god evengelijk te worden. Zij is immers de voortrap der vergoddelijking.

Het is aan de geschriften van Franck en Coornhert te danken, dat gedurende de 17e eeuw en later steeds breeder kringen onder ons volk zich vervreemdden van de taal der Heilige Schrift en van die der Belijdenisgeschriften der 16e eeuw. En nog in de 20e eeuw is voor menigeen de taal van den mystieken deemoed heel wat vertrouwder dan de geloofstaal der ware religie. Ik denk hier werkelijk niet alleen aan hen, die meenen, dat de taal in den geloofskring

noodzakelijk een slechts voor ingewijden verstaanbare, archaïstische geheimtaal moet zijn.

Is onze opvatting van Coornhert de juiste, dan moet het volgende worden geconstateerd: Het structuurprincipe is bij Franck een ander dan bij Coornhert. Bij Franck wordt alles beheerscht door het gnostisch uitgangspunt. Bij Coornhert door de idee der redelijke persoonlijkheid. Het lagere is bij Franck gediskwalificeerd bij Coornhert niet.

Hoewel het onderscheid tusschen Franck en Coornhert aan Marnix niet ontgaan is¹⁸²), waren de punten van overeenstemming althans ten aanzien van de secundaire themata zoo talrijk, dat van een nauwe geestverwantschap kan worden gesproken.

De bestudeering van Marnix' werk doet ons trouwens de vraag stellen of het hem duidelijk geweest is, dat het thema van den verborgen god en de daarmee gepaard gaande disqualificatie van het lagere, als Francks grondgedachte heeft gefungeerd. Marnix spreekt over deze gnostische grondgedachte slechts enkele malen en geeft te meer aandacht aan Francks secundaire themata. Te verwonderen valt dit niet. Het was Marnix niet te doen om een wetenschappelijk-nauwkeurige uiteenzetting van Francks opvattingen, doch om een praktische bestrijding van zijn beschouwingen.

Onze slot-conclusie mag derhalve deze zijn, dat Marnix in Coornhert terecht een geestverwant van Sebastiaan Franck heeft gezien. Deze Hollandsche Regent heeft van den Duitschen burgerman wel wat geleerd!

Reginald Donteclock, predikant te Delft, de man, die na Marnix' dood den strijd tegen het opdringend subjectivisme van allerlei slag heeft voortgezet en bij deze bestrijding geheel in den trant van Marnix te werk gaat, behandelt ergens de vraag of er onderscheid is tusschen Franck en Coornhert. Zijn antwoord luidt: Daer is weynich onder

scheydts (soo vele ic kan bemercken) tusschen hen¹⁸³).

De invloed van Franck en Coornhert.

Afgedacht van Coornhert is het aantal zuivere of minder zuivere Franconisten destijds in ons vaderland niet gering geweest. Coornhert had grooten invloed, niet het minst in aristocratische kringen¹⁸⁴). En daar Coornhert zijn ingenomenheid met Franck niet onder stoelen of banken stak¹⁸⁵), is het waarschijnlijk mede aan zijn invloed te danken, dat Francks geschriften steeds meer ingang vonden en door velen gelezen werden¹⁸⁶).

Vandaar de klacht over de „Ketterijen end' Secten, die huydensdaeghs regneren met namen in dese Nederlanden''¹⁸⁷). Hiermede wordt gedoeld op invloeden van Franck en Coornhert, want „dit is wel de aldergrootste Seckte, die hier te lande te vinden is, der gheenens namelijk die gheen werck en maken van eenighe uysterlijcke Religie nochte professie (belijdenis) daer van en doen''¹⁸⁸).

Dit spiritualisme vond in breede kringen ingang. Het werd versterkt door een stroom van spiritualistische litteratuur: „het beklaghlijcste is dat so vele schriften ende boecken dagelijcx uytcomen tot achterdeel (schade) vande waerheyt Godts''¹⁸⁹). Dit spiritualisme sloot zich aan bij een diepen onderstroom in ons volksleven: „Want dat comt met de natuere ende conditie van velen (principalijck hier in Hollandt) seer wel over een, welcke is niet vele werck vande Religie te maecken''¹⁹⁰).

De moeilijkheden bleven dan ook niet uit. In 1593 verklaren de Utrechtsche predikanten met betrekking tot hun collega Blockhoven: „wij hebben Blockhoven dickwijls met droefenisse in sijn Predikation hooren drijven op een inwendigh Gheestelijck woordt, ghenoech tot verminderinghe van 't beschreven Woordt''. Zij meenen, dat deze leer „ex-

presselijck ghericht is tot vernietiginghe van 't Verbondt Godts ende den neghenden Artyckel onzes Gheloofs". De predikanten roepen Oldenbarneveldts tusschenkomst in „t' Wtrecht, metter haest, bij nacht". Blockhoven verdedigt zich op de volgende wijze: „Godes Woort ende inspraeck en kan in ons gheen plaetse hebben of ten moet al stille bij ons sijn, opdat wij alle gheruys van eyghen vernuft, eyghen wijsheyt ende quade boose beweginghe des Herten latende vaeren, in stillicheyt Godt tot ons laten spreecken door sijn woordt" ¹⁹¹).

De invloed van het subjectivisme beperkte zich echter niet tot deze propaganda voor het houden van stillen tijd. Van Coornhert en Coolhaes ging ook, mede onder invloed van Francks idee der onpartijdigheid, de roep om tolerantie (verdraagzaamheid) uit ¹⁹²). Deze roep om tolerantie, destijds alom gehoord, beteekende echter niet alleen, dat zij van den staat voor de verschillende groepen vrijheid begeerde, zij involveerde ook „verdraagzaamheid" in de kerk. Zoo wenschten velen een tuchtlooze kerk ¹⁹³).

Francks idee der onpartijdigheid kreeg dus grooten invloed in de Nederlanden. Men wilde een algemeene kerk zonder tucht en zonder handhaving der belijdenis. Zij, die zulk een neutrale staatskerk begeerden, hielden zich zelf voor „vreedsamighe mannen", de anderen, die dit subjectivisme weerstonden, voor „onrustighe gheesten" ¹⁹⁴). Er kwam een partij, die èn in den staat en in de kerk voor tolerantie ijverde, „die namelyc een nieuwe algemeene Catholycke Kercke willen stichten ende geen sekere Religie en begheeren te trouwen: waer onder de Stilstaenders, Speculeerders end' Toekyckers behooren ende die altoos soecken maer nimmermeer vinden" ¹⁹⁵), die het beter achten zich „in stilheydt te houden ende noch tot den eenen noch tot den anderen te gaen maer met Maria aende voeten des Heeren Christi mede te sitten &c." ¹⁹⁶). Reginald Donteclock

voegt aan deze uitspraak het volgende toe: Dese Stilhouders ende die haer uytgheven dat se alleen aende voeten des Heeren Christi met Maria begheeren te zitten ¹⁹⁷⁾ zijnder huydensdaeghs in ontallycker grooter menigthe. God betert ¹⁹⁸⁾.

Zoo openbaarde zich de invloed van Franck en Coornhert aanvankelijk vooral in het streven naar een tuchtlooze kerk, d.i. naar een kerk, die van de waarheid geen getuigenis geeft, maar „onpartijdig" blijft.

Niet allen hebben de werkelijkheid zoo scherp onder de oogen gezien als Marnix en Donteclock. Franciscus Junius, hoogleeraar in de theologie te Leiden, heeft het gevaar, dat de Reformatie in deze landen bedreigde, niet onderkend¹⁹⁹⁾.

In 1593 verschijnt zijn „Irenicum of Vredeschrift". En in 1595 geeft hij een geschriftje uit, waarin hij nog eens tot liefde en vrede maant" ²⁰⁰⁾.

De geschiedenis heeft echter Marnix, Donteclock e.a. in het gelijk gesteld. Nog slechts enkele jaren en als een verachtelijke waggelmuts wordt geminacht ieder, die nog van vrede en verdraagzaamheid spreekt" ²⁰¹⁾.

Op het punt van tolerantie liep de strijd op de worsteling met de Remonstranten en de Libertijnen uit. Deze strijd werd door de Dordtsche Synode en door het optreden van Maurits met een overwinning bekroond.

Dat wil niet zeggen, dat de invloed van Franck en Coornhert hiermede gebroken was. Donteclock sprak eens van „een rechtvaardigh oordeel Godts inden ghenen die de waerheydt geen plaetse willen geven" ²⁰²⁾. Dit oordeel is over een deel der kerk gekomen.

Eerst in de 17e eeuw raken de boeken van Matthias Weyer, een tijdgenoot van Marnix, onder ons Nederlandsche volk bekend.

Deze Weyer heet een man „die de Godtghelerdtheyt uyt het boek zijns lijdens door innerlijke smerten in de Schoole

Christi bestudeerd en geleerd heeft" ²⁰³). Hij was een gnosticus.

En zoo versterkte zich door zijn invloed de gnostiek in den trant van Franck onder het Nederlandsche volk.

Blijkbaar heeft dan ook niemand iets vreemds gezien in de preek, die Jodocus van Lodensteyn in de Domkerk te Utrecht heeft gehouden, nadat de Franschen de stad verlaten hadden. Daarin vergelijkt hij het werk der Reformatie met de dorre doodsbeenderen uit Ezechiëls visioen, want „de papisten hebben meer kennis van hunne ziel als de onzen" ²⁰⁴). Lodensteyn eindigt dan met een opwekking tot gelatenheid of Sabbath-houden in den geest van Franck: 't Is bestieringe van dien Wijzen en Heiligen God. 't Heeft hem nog niet belieft Geest en leven te geven, dat zal komen als 't den Heere belieft ²⁰⁵).

Hoe heeft Ezechiël op een andere wijze tot bekeering geroepen!

Enkele tientallen jaren later kon Jacob Brill zijn gnostische dwaalleer verkondigen en toch gehandhaafd blijven als Catechisatiemeester bij de Gereformeerde Kerk. Een overvloed van citaten zou aangevoerd kunnen worden om aan te toonen, dat deze man een echte Franconist is geweest. Verschil tusschen Franck en Brill is slechts hierin gelegen, dat bij Franck vaak verborgen bleef, wat bij Brill openlijk aan den dag trad.

En zoo hebben Sebastiaan Franck en de gnostiek uit het Huis der Liefde, later vereenigd met de bekend geworden werken van Matthias Weyer en in aansluiting aan de werking, die boeken als die van Tauler en de Theologia deutsch hebben gehad, grooten invloed uitgeoefend in de geschiedenis van ons land en onze kerken. Bij velen vond deze gnostiek, hetzij in praegnanten vorm, hetzij in haar secundaire themata, een gewillig oor.

Hoe was dit mogelijk? Omdat de gedachten, die door

Franck en Coornhert werden voorgedragen, reeds lang voor de Reformatie diep in ons volksleven waren ingeworteld.

Bovendien bood deze gnostische of gnostisch-gekleurde vroomheid ruimschoots gelegenheid om de paganistische tendenzen van de Renaissance te verwerken en samen te binden. „Sebastiaan Franck en Coornhert konden volop Libertijnsch leven maar in hun vrome oogenblikken schenen zij veel vromer dan de Gereformeerden" ²⁰⁶). En: „De oorsprongen van de gemoedelijke sterving aan zichzelf in 't godsdienstige en van de libertijnsche levenshouding in het gewone leven, liggen bij Franck en Coornhert bij elkander" ²⁰⁷).

En deze vrome indruk heeft ons volk, ondanks het werk van Marnix, Donteclock, de Dordtsche vaders, Carolus Tuinman e.a. ontwapend. Het doopersch beginsel, later versterkt door het rationalisme, sloopte de kerken der Republiek.

Er kwam een tijd van geestelijke weerloosheid ²⁰⁷). Hij is nog niet geheel voorbij.

Aanteekeningen bij Hoofdstuk IV:

- 1) Dr G. Tjalma, a.w., blz. 183 somt enkele door tijdgenooten genoemde getallen op: 13, 44, 57 en 70.
- 2) Dit breede gebruik van het woord b.v. bij G. de Brès, a.w., en Herman Moded, Grondich bericht van de eerste beginselen der Wederdoopersche Seecten, Middelburgh, 1603.
- 3) Het stellen van deze vraag werkt bijna altijd verhelderend en niet alleen bij de wederdoopers.
- 4) Lic. Dr W. Glawe, Sebastiaan Francks Unkirchliches Christentum, Leipzig, 1912, S. 11.
- 5) Op dit punt komen we later vanzelf terug.
- 6) Het is niet te sterk om hier van geloofsvertrouwen te spreken. Het gezag, waarvan hier sprake is, draagt immers een vermeend goddelijk karakter.
- 7) Zoo waren juist de specifieke motieven bij de mystici vaak oorzaak, dat het mysticisme in rationalisme oversloeg (Dr H. Bavinck, Gereformeerde Dogmatiek, 4e Druk, I, 437). Specifieke motieven bij het rationalisme waren oorzaak, dat het goddelijk licht geleidelijk de beteekenis kreeg van het natuurlijke licht der rede.
- 8) Marnix, a.w., blz. V.
- 9) Idem, blz. VI.
- 10) Bruno Becker, Nederlandsche Vertalingen van S. Francks geschriften, Ned. Arch. voor Kerkgeschiedenis, 21e deel, blz. 159.
- 11) Marnix, a.w., blz. 4 en 5.
- 12) Idem, blz. 10 v.v.
- 13) Zie over deze terminologie: Hoofdstuk II, pag. 29.
- 14) Zie: Hoofdstuk II, pag. 29.
- 15) Johannes Kühn, Toleranz und Offenbarung, Leipzig, 1923, S. 272.
- 16) Dr A. Hegler, Art. David Jorisz in P.R.E., 3. Aufl. XI, 350, 12.
- 17) Johannes Kühn, a.w., S. 285 f.f.
- 18) Kühns opvatting, die in David Jorisz een mysticus ziet (S. 284/5) is onaanvaardbaar. Kühn erkent zelf, dat tal van uitspraken van David Jorisz in een andere richting wijzen.
- 19) Hegler, a.a. 351, 4.
- 20) Dr ph. Fr. Nippold, Heinrich Niclaes und das Haus der Liebe, Zeitschr. f. d. hist. Theologie, S. 323-402 en S. 473-563.
- 21) Nippold, S. 346.
- 22) Idem, S. 354.
- 23) Dr F. A. Loofs, Art. Familisten, in P.R.E., 3. Aufl. V, 752, 8.

- 24) Het düdisch is een Nederduitsch dialect.
- 25) Nippold, a.a. S. 330.
- 26) Idem, S. 362. Iets dergelijks lezen we in Hand. 8:9 van den eersten gnostischen tegenstander van het Evangelie, Simon Magus. Hoe fel deze gnosticus ook na zijn verzoek om de voorbede der apostelen het Evangelie verwierp, kan ons duidelijk worden uit het aan hem gewijde hoofdstuk in Hans Leisegang, Die Gnosis, Leipzig, z.j. (KTA) S 60-110.
- 27) Loofs, a.a. 752, 48 en 754, 8.
- 28) Loofs, a.a. 752, 46.
- 29) R. Seeberg, a.w., IV, S. 622.
- 30) H. Kittel, Art. England, R.G.G. 2. Auflage, II, Sp. 148, en Loofs, a.a. 751, 37.
- 31) Nippold, S. 385.
- 32) Idem, S. 382.
- 33) Loofs, a.a. 755, 43.
- 34) Overzicht bij Nippold, a.a. S. 473-477.
- 35) Nippold, a.a. S. 474.
- 36) Idem, S. 392.
- 37) Idem, S. 384.
- 38) Idem, S. 396.
- 39) Idem, S. 396-399.
- 40) In Hoofdstuk II.
- 41) Nippold, a.a. S. 391.
- 42) Zie Hoofdstuk III.
- 43) Marnix, a.w., blz. VII.
- 44) Dat wil niet zeggen, dat de invloed van deze secte na 1614 geheel gebroken was. Integendeel, de geest, die in den loop der 17e eeuw in breede kringen tot heerschappij kwam, was te nauw met het gnosticisme, dat hier in het geding is, verwant om dit te veronderstellen. Alleen de organisatie is in het begin der 17e eeuw te gronde gegaan. De leer woekerde voort, slechts tijdelijk geremd door de Dordtsche Synode.
- 45) Spiegelken van de ungerechtigheit ofte menschelyckheit des vergodeden H. N., Vader van den Huysse der Liefden, Voorreden, aangehaald door Nippold, a.a. S. 388.
- 46) Ook in Engeland gaven verschillende personen zich voor "god zelf" uit. Zie: Nippold, a.a. S. 393.
- 47) Loofs, a.a. 754, 17.
- 48) Sippell, Art. Heinrich Niclaes, R.G.G. IV, Sp. 533.

- 49) Bunyan was zelf afkeerig van het Quakerisme.
- 50) Loofs, a.a. 752, 38.
- 51) Marnix, a.w., blz. 11.
- 52) Loofs, a.a. 755, 36.
- 53) Marnix, a.w., blz. 12.
- 54) Menn = maar.
- 55) Nippold, a.a. S. 523.
- 56) ane = zonder.
- 57) Nippold. a.a. S. 529.
- 58) Dit b.v. bij H. W. Erbkam, Geschichte der protestantischen Sekten im Zeitalter der Reformation, Hamburg und Gotha, 1848, S. 286 f.f.
- 59) R. Seeberg, a.w. IV, S. 22 f.f.
- 60) Vooral Ernst Troeltsch, a.w. S. 886 f.f.
- 61) Rudolf Stadelmann, a.w., passim.
- 62) Dit in verschillende monografieën.
- 63) Idem.
- 64) Het sterkst bij A. von Grollmann, Das Wissen um das Verhältnis- mäsige in der Paradoxie des Seins (Blätter für deutsche Philosophie, Heft 1, 1928, S. 59 f.f.).
- 65) Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften, II. Band, Leipzig und Berlin, 1914, S. 85 en Ernst Troeltsch, a.w., S. 929.
- 66) Zie hoofdstuk II.
- 67) Na onze uiteenzetting inzake Niclaes c.s. zal het niet noodig zijn dit nader aan te toonen.
- 68) Edwin Tausch, Sebastian Franck von Donauwörth und seine Lehrer, Halle 1893, S. 1.
- 69) Over Francks ketterbegrip: Lotte Blaschke, Der Toleranzgedanke bei Sebastian Franck (Blätter für deutsche Philosophie, Heft 1, 1928).
- 70) Rudolf Kommosz, Sebastian Franck und Erasmus von Rotterdam, Germanische Studien, Heft 153, Berlin 1934, S. 21.
- 71) Dr Alfred Hegler, Art. Sebastian Franck, P.R.E. VI, S. 144, 60.
- 72) Dr Alfred Hegler, Beiträge zur Geschichte der Mystik in der Reformationszeit, Archiv für Reformationsgeschichte, Berlin 1906, S. 114.
- 73) Idem, S. 190.
- 74) Idem, S. 208.
- 75) Bruno Becker, Nederlandsche vertalingen van S. Francks geschriften, Ned. Arch. v. Kerkgesch. 21e deel, blz. 10.
- 76) Dr Alfred Hegler, Sebastians Francks Lateinische Paraphrase der

Deutschen Theologie und seine holländisch erhaltenen Traktate, Tübingen 1901, S. 3.

77) Paul Joachimsen, Zur inneren Entwicklung Sebastian Francks, Blätter für deutsche Philosophie, Heft 1, 1928, S. 24

78) Lotte Blaschke, Neueres Schrift über Sebastian Franck, Blätter für deutsche Philosophie, Heft 1, 1928, S. 75.

79) Over Francks ontwikkelingsgang vooral: Paul Joachimsen e.a., Otto Borngräber, Das Erwachen der philosophischen Spekulation der Reformationszeit, Schwarzenberg i. Sa. 1908 en Hermann Körner, Studien zur geistesgeschichtlichen Stellung Sebastian Francks, Breslau, 1935

80) Rufus M. Jones M.A.D. Litt. Spiritual Reformers in the 16th & 17th centuries, London, 1914, p. 47.

81) Idem., p. 48.

82) Dr Alfred Hegler, Geist und Schrift bei Sebastian Franck, Freiburg i.B. 1892, S. 33. Dit werk is de grondigste statie, de over Franck geleverd is.

83) Idem, S. 37, en Heinrich Ziegler, Sebastian Franck, Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie, 50. Jahrgang, 1908, S. 385.

84) Zie Hoofdstuk III.

85) Dr D. H. Th. Vollenhoven, Hedendaagsche Wijsbegeerte, Standaard van 13 Febr. 1936.

86) Dus christus moet in ons geboren worden, sterven, opstaan en ten hemel varen.

87) R. Seeberg, a.w., IV, S. 25.

88) Paul Joachimsen, a.a. S. 5/6. Verder: Dr Arnold Reinam, Sebastian Franck als Geschichtsphilosoph, Ein moderner Denker in 16. Jahrhundert, Beihefte der Zeitschrift der Comenius-Gesellschaft Berlin, 1921, S. 49 f.f.

89) Godfried Arnold schreef vanuit dit standpunt zijn kettergeschiedenis „Zonder de minste eenzijdigheid”.

90) Zie Hoofdstuk II, blz. 29.

91) Dit wordt ons bij de uiteenzetting van Francks motieven vanzelf duidelijk.

92) Rudolf Stadelman, a.w., S. 252

93) Vastenavondspel.

94) Rudolf Stadelmann, a.w., S. 258.

95) Dr. Alfred Hegler, Geist und Schrift, S. 248.

96) Paul Joachimsen, S. 12.

97) Rudolf Stadelmann, a.w. S. 86 f.f.

98) Edwin Tausch, a.w. S. 13.

- 99) Dr Alfred Hegler, Geist und Schrift, S. 231.
100) Rufus M. Jones, a.w., p. 62.
101) Paul Joachimsen, a.a. S. 20.
102) Franck beroept zich op Matth. 7:6.
- 103) Paul Joachimsen, a.a. S. 22.
104) Idem, S. 23.
105) Lotte Blaschke, a.a. S. 50.
106) Paul Joachimsen, a.a. S. 25.
- 107) Gerhard Lehmann, Realdialektik und Subjektivitätsprinzip in Francks Religionsphilosophie, Blätter für deutsche Philosophie, Heft 1, 1928, S. 34.
- 108) Aangehaald door Alfred Hegler, Geist und Schrift, S. 122.
- 109) A. von Grollmann, a.a. S. 64.
- 110) Idem, S. 66.
- 111) In De Reformatie, 18e Jaargang, No. 36.
- 112) Alfred Hegler, Geist und Schrift, S. 77.
113) Idem, S. 77: Gott ist Gott und Gott ist der Teufel.
114) Aangehaald bij Carolus Tuinman, a.w., blz. 35.
115) Idem, blz. 42.
- 116) Alfred Hegler, Geist und Schrift, S. 123.
117) Alfred Hegler, Lateinische Paraphrase, S. 30.
- 118) Paul Joachimsen, a.a. S. 22.
- 119) Alfred Hegler, a.a. P.R.E. S. 150, 35.
- 120) Arnold Reimann, a.a. S. 68.
121) Alfred Hegler, Geist und Schrift, S. 96.
122) Idem, S. 119.
- 123) Joachimsen, a.a. S. 25.
124) Arnold Reimann, a.a. S. 20.
125) Rufus M. Jones, a.w., p. 63.
- 126) Zie Hoofdstuk II, noot 83.
- 127) Rufus M. Jones, a.w., p. 63.
128) Ueberweg-Frischeisen-Köhler-Moog, Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts, Berlin 1924, 12. Auflage, S. 139.
- 129) H. W. Erbkam, a.w. S. 322.
130) Alfred Hegler, Geist und Schrift, S. 129.
131) Idem.
132) Idem, S. 130.

- 133) Rufus M. Jones, a.w., p. 62.
- 134) Zie Hoofdstuk II.
- 135) Dr A. Glawe, a.w. S. 20.
- 136) Alfred Hegler, Geist und Schrift, S. 193.
- 137) H. W. Erbkam, a.w. S. 351.
- 138) Ieder mensch is immers een christus.
- 139) H. W. Erbkam, a.w. S. 342. Socrates' christus was zijn daemon
- 140) Arnold Reimann, a.a. S. 34.
- 141) Alfred Hegler, Geist und Schrift, S. 215.
- 142) Ueberweg, a.w. S. 139.
- 143) Dr D. H. Th. Vollenhoven, a.a.
- 144) Alfred Hegler, Geist und Schrift, S. 86.
- 145) Idem.
- 146) Otto Borngräber, a.w. S. 15.
- 147) Dr D. H. Th. Vollenhoven, a.a.
- 148) H. W. Erbkam, a.w. S. 337.
- 149) Edmund Mugler, Gottesdienst und Menschenadel, 5. Buch, Rom und Luther-Franck, Stuttgart, 1935, S. 142.
- 150) Zie: Dr D. H. Th. Vollenhoven, a.a., waarbij dit overzicht zich aansluit.
- 151) Alfred Hegler, Geist und Schrift, S. 122.
- 152) Idem, S. 91 f.f.
- 153) Dr D. H. Th. Vollenhoven, a.a.
- 154) A. von Grollmann, a.a. S. 69.
- 155) Arnold Reimann, a.a. S. 45.
- 156) Rudolf Stadelmann, a.w. S. 267.
- 157) Paul Joachimsen, a.a. S. 22.
- 158) Edwin Tausch, a.w. S. 6.
- 159) Dr D. H. Th. Vollenhoven, a.a.
- 160) Idem.
- 161) J. H. Maronier, Het inwendige woord, Amsterdam, 1890, blz. 321.
- 162) Zie noot 65.
- 163) Paul Joachimsen, a.a. S. 27.
- 164) Alfred Hegler, Lateinische Paraphrase, S. 119.
- 165) Chr. Sepp, Geschiedkundige Nasporingen I, Leiden, 1872, blz. 170.
- 166) S. Blaupot ten Cate, Geschiedkundig Onderzoek naar den Waldensischen Oorsprong van de Nederlandsche Doopsgezinden, Amsterdam, 1844.

167) Alfred Hegler, Lateinische Paraphrase, S. 119.

168) Bruno Becker, Nicolai's Inlassching over de Franckisten, Ned. Arch. v. Kerkgesch. 18e deel, blz. 286.

169) Bruno Becker, Ned. Vertalingen enz., blz. 159.

170) Marnix wilde toen reeds een boek schrijven, maar de gelegenheid ontbrak hem. De aantekeningen zijn echter door hem bewaard en in zijn Ondersoeking verwerkt.

171) Bibliotheca Reformatoria Neerlandica, Deel VII, Den Haag, 1910.

172) Bruno Becker, Nicolai's Inlassching, blz. 288.

173) Dr Fr. Nippold, a.a. S. 355.

174) Bruno Becker, Coornhert, de 16e eeuwse Apostel der Volmaakbaarheid, Ned. Arch. v. Kerkgesch. 19e deel, 's-Gravenhage, 1926, blz. 81.

175) Dit blijkt uit tal van citaten bij Coornhert (Rufus M. Jones, a.w. 107 en Dr H. Dooyeweerd, A.R. Staatkunde, blz. 499).

176) Bruno Becker, Coornhert, blz. 77.

177) Bruno Becker, Bronnen tot de kennis van het leven en werken van D. V. Coornhert. Rijks Geschiedkundige Publicatien, Kleine Serie 25, Den Haag, 1928, blz. XVIII.

178) Waar het structuur-principe terugtreedt voor het synthetisch principe hebben we met een zwakke conceptie te doen. Dit b.v. bij de eclecticistische systemen.

179) We ontmoetten dit reeds bij de door Calvijn bestreden Pseudo- Nikodemieten.

180) Bruno Becker, Coornhert, blz. 63.

181) Bruno Becker, Bronnen tot de kennis enz., blz. 238. 182) Marnix heeft Francks opvatting als gnostisch herkend.

183) Reginald Donteclock, Proeve des Gouschen Catechismij ofte korte Onderwijsinge in de Christelijcke Religie tot waarschuwinghe van andere Steden ende haere Ghereformeerde Kercken voor alle onnoodighe ende schadelycke Nieuwicheden in saecken de Leere ende Religie aengaende. Den tweeden Druck. Delft, 1608, blz. 52.

184) De Reformatie is deze kringen grootendeels voorbij gegaan. Het humanisme van Erasmus heeft er daarentegen grooten invloed gehad. De aristocraten waren in religieuze zaken meest onverschillig en gezworen vijanden van allen geloofsijver (Mr J. C. Naber, Calvinist of Libertijnsch?, Utrecht, 1884, blz. 4).

185) Dit bleek o.a. uit een verdediging van Franck tegenover Anastasius Veluanus (Bruno Becker, Bronnen tot de kennis enz., blz. XV).

186) Reeds vroeg zijn onder de Regenten de boeken van Sebastiaan Franck druk gelezen (A. Janse, Van Dordt tot '34, Kampen, 1934, blz. 24).

187) Corte Antwoordt op de valsche beschuldighen end' blamerin ghen van Caspar Coolhaes teghen de ghemeene Kercken begrepen in zyn boecxken ghen aemt Weder-Antwoordt, Delft, 1600, blz. 42. Dit werk is, naar ik meen, eveneens van Donteclock.

188) Reginald Donteclock, a.w., blz. 41.

189) Corte Antwoordt, Voorrede.

190) Reginald Donteclock, a.w., blz. 53.

191) Pieter Bor, Nederlantsche Oorloghen, Dertigste Boek, Folio 48-50.

192) De gelatenheid der mystiek wordt hier dus de neutraliteitsgedachte van het Liberalisme.

193) Op dit punt waren de Regenten en de Gereformeerden felle tegenstanders. Toch was er vaak geen nauwer samenwerking dan die tusschen de aristocraten en de Calvinisten, want: „door het Calvinisme was de zaak van den opstand onweerstaanbaar" (Mr J. C. Naber, a.w., blz. 17).

194) Corte Antwoordt, blz. 41.

195) Idem, blz. 73.

196) Idem, blz. 74.

197) Deze uitdrukking is van Franck afkomstig. Donteclock wijst er op, dat Maria's "exempel t' onrecht van dese gheesten wordt aenghetoghen".

198) Corte Antwoordt, blz. 74.

199) Dr W. Geesink, Calvinisten in Holland, Rotterdam, 1887, blz. 47 v.v. Later kwam Junius tot andere inzichten. Op zijn sterfbed heeft hij Gomarus voor Arminius gewaarschuwd (Dr W. Geesink, blz. 51).

200) Dr W. Geesink, blz. 50.

201) Dr L. H. Wagenaar, a.w., blz. 230.

202) Corte Antwoordt, blz. 85.

203) Godfried Arnold, a.w. III, blz. 29.

204) Idem, III, blz. 670.

205) Idem.

206) A. Janse, Van Dordt tot '34, blz. 24.

207) Idem, blz. 25.

208) Zie hierover: Dr G. Keyzer c.s. Geestelijk weerloos of weerbaar? Amsterdam, z.j.

HOOFDSTUK V.

MARNIX' GESCHRIFT:

De hoogheid van het Woord Gods gehandhaafd tegenover het subjectivisme.

Inleiding.

In het vorig hoofdstuk liepen we even vooruit in de geschiedenis. Dit moest wel, wilden we ons eenigszins een beeld kunnen vormen van de beteekenis der subjectivistische stroomingen, waaraan wij in deze studie onze aandacht moesten geven.

Thans wenden we ons tot Marnix' geschrift.

In het eerste hoofdstuk hebben we dit geschrift reeds gezien in het licht van Marnix' levenswerk. Nu vraagt de inhoud van dit boek de aandacht. In hoofdzaak kan het ons daarbij slechts om een typeering te doen zijn. Daar de uitgave van Van Toorenenbergen voor ieder bereikbaar is, heeft het immers weinig zin den inhoud van dit boek in den breedte weer te geven.

Wij willen slechts nagaan welke positie Marnix tegenover deze subjectivistische stroomingen heeft ingenomen. Daarom moeten we achtereenvolgens vragen uit welke oorsprongen dit subjectivisme door Marnix wordt afgeleid; wat hij opmerkte met betrekking tot de verschillende richtingen; welke specifieke themata door hem ter sprake worden gebracht; aan welke critiek hij dit subjectivisme onderwerpt, en wat hij positief daartegenover stelt.

De Oorsprongen van het subjectivisme volgens Marnix' opvatting.

Het is volgens Marnix onbekend wanneer en door wien het thema van het inwendige licht of het inwendige woord voor het eerst op christelijken bodem is vertolkt. Wel hebben de valsche profeten in Israël zich reeds door eigen geest laten drijven. Het is echter uitgesloten, dat de geestdrijvers der 16e eeuw hun beginselen rechtstreeks aan deze valsche profeten zouden hebben ontleend.

Marnix zoekt de oorsprongen bij de wijsbegeerte der Oudheid en wel bij datgene, wat wij tegenwoordig partiëel theïsme noemen ¹⁾. Zoo lezen we ²⁾: de Geestdrijvers hebben hun voornemelicxsten gront vande heydenen ontleent... welke wandelende in duysternisse ende tastende blindelincx na de waerheyt, hebben sick (= sich) selven ingebeeldet, dat de mensche uyt eygene natuere van Godes aert ende wesen bestondt ende hadde inden grondt zijns herten een bernende voncke des Goddelijcken verstants, die met geduerige ondersoeckinghe ontsteken wesende, conde den mensche brengen tot eene rechte kennise Godes ende zijner waerheyt, sonder buyten sick selven aen eeniger menschen leeringen ofte spraken uyt te gaen. Dit voncxken noemden sommige onder hun het woort Godes: sommige, zijnen Sone, zijne wijsheyt ende verstant; sommige Diuinae particulam aerae, dat is, een deel des Goddelijcken Geests ³⁾. In somma dit was der Griecken ende der Heydenen wijsheyt ⁴⁾.

Marnix noemt Socrates als voorbeeld. Deze vereerde zijn eigen geweten, onder den naam van "daimonion" als een goddelijke stem. Het bovenstaande wijst echter meer in de richting van de logosspeculatie van het pseudo-neoplatonisme en in die van de gnostiek. Beide richtingen in de Oudheid meenen, hoezeer ze ook mogen verschillen, in alle menschen den goddelijken logos aan te treffen.

Voor de vraag gesteld hoe deze leer van het inwendige woord in christelijke kringen is doorgedrongen, laat Marnix de eerstgenoemde lijn liggen. Later komt hij daarop in ander verband terug. Als de eerste christelijke vertolkers van de leer van het inwendige woord ⁵⁾ noemt hij: Simon (de Toovenaar), Manes (Mani), Samosatenus⁶⁾ en Cerdo⁷⁾. Dit zijn de gnostische dwaalleeraars uit den tijd der apostelen en kerkvaders. In dezelfde richting wijst ook zijn aanhaling van Paulus' waarschuwing in 2 Tim. 3 ⁸⁾.

In aansluiting hiermede ziet Marnix in de geschriften van Tauler¹⁰⁾ en in de *Theologia deutsch*¹¹⁾ den onmiddellijken oorsprong van de geestdrijverij der 16e eeuw.

Het woord gnostiek wordt door Marnix nergens gebruikt. Zijn opmerkingen wijzen echter duidelijk in de richting van de door ons reeds meermalen ter sprake gebrachte monarchiaansche gnostiek van fideïstisch karakter ¹²⁾. En in deze gnostiek herkent hij, gelijk boven duidelijk bleek, de paganistische grondtrekken.

De richtingen.

In deze paragraaf wordt slechts een beknopte oriëntering geboden. De bespreking van de hieronder te noemen themata zal, voorzover dat noodig is geweest, in de volgende paragraaf gegeven worden.

In het vorig hoofdstuk gaven we reeds een opsomming van de door Marnix genoemde richtingen. Van de daar gegeven indeeling kunnen we thans gebruik maken.

A. De revolutionaire wederdoopers.

Marnix wijst, behalve op hun revolutionaire uitspattingen, slechts op hun leer van het inwendige woord. Bijzondere trekken in deze geestdrijverij brengt hij echter niet ter sprake¹³⁾.

B. David Jorisz.

Een enkele maal wordt door Marnix op de progressie-gedachte van David Jorisz ¹⁴⁾ gewezen. Van diens indeeling der geschiedenis in drie perioden wordt niet gerept. Wel wijst Marnix er op, dat, volgens David Jorisz. de openbaring met hem een nieuw stadium zou zijn ingetreden, welk feit de opheffing van alle vroegere openbaring zou beteekenen¹⁵⁾. Marnix gaat echter op dit punt niet nader in. Hij vermeldt dit slechts als een uitvloeisel van de geestdrijverij. Ten aanzien van deze laatste kan hetzelfde worden opgemerkt als bij de revolutionaire wederdoopers.

C. De gnostieken van het Huis der Liefde.

Een enkele maal komt de progressie-gedachte van deze richting ter sprake. Voorts herinnert Marnix aan de zelf- vergoddelijking van de leiders dezer secte. Beide verschijnselen worden echter slechts even genoemd als gevolgen van de geestdrijverij. Wij behoeven hierop dus niet nader in te gaan¹⁸⁾.

D. Sebastiaan Franck.

Ten aanzien van Franck staat de zaak geheel anders. Zijn naam wordt door Marnix 65 maal genoemd. Meermalen worden vrij uitvoerige citaten van hem gegeven. Daarbij komt, dat Marnix meerdere malen van Franconisten rept. Het is wel duidelijk, dat Marnix de richting-Franck als het groote gevaar heeft beschouwd en vooral tegen hem wilde waarschuwen. Men kan dan ook gerust zeggen, dat Francks toenemende invloed Marnix verontrust en tot het schrijven van zijn boek gebracht heeft.

De specifieke trekken van zijn geestdrijverij worden dan ook herhaaldelijk ter sprake gebracht. In het bijzonder vestigt Marnix de aandacht op die trekken, die wij reeds als gnostisch leerden kennen.

Wij mogen dus concludeeren, dat Marnix de geestdrijverij van verschillende groepen bespreekt zonder veel rekenschap te geven van de onderlinge verschillen, doch ten aanzien van Francks conceptie dieper op de zaken ingaat. Marnix' positie tegenover de subjectivistische stroomingen der 16e eeuw kan ons dus duidelijker worden, wanneer wij de vraag beantwoorden: op welke wijze geeft hij Francks themata weer?

Francks themata volgens Marnix.

Uiteraard staat in Marnix' weergave van Francks themata dat der geestdrijverij in het centrum. Franck loochent, dat de Heilige Schrift ons waarheid mededeelt. Hij meent, dat „een yegelijk in zijn eygen herte treden moet ende aldaer... nae de drijvinge zijnes geestes ordeelen" ¹⁷).

Waarheid is dus slechts datgene, wat onze eigen geest ons zegt. Dit is het inwendige woord, de stem van het verborgen-goddelijke in ons. De geestdrijverij komt dus hierop neer, dat de waarheid niet in woorden of geschriften ons kan worden medegedeeld. Waarheid komt immers niet van „buiten", doch van „binnen". Alleen wat uit het hart zelf opkomt, dus uit het subject, is waar. Waarheid is dus volkomen subjectief ¹⁸).

Is dit zelfgetuigenis van den geest niet krachtig, dan moet men zich van oordeelen onthouden. Dit is de gelatenheid, door Franck meestal als „Sabbath-houden" aangeduid ¹⁹).

De Schrift kan ons dus geen waarheid mededeelen. Prediking heeft derhalve geen nut ²⁰). De Schrift is slechts schaduw van gods woord in ons, een kribbe van christus, een scheede zonder zwaard of een lantaarn zonder licht ²¹). Als boek staat de Schrift even hoog als Ovidius' *De arte amandi* ²²). Daar men steeds meende, dat de Schrift ons waarheid mededeelt, werd ze een bron van twist en verdeeldheid²³).

Nadat zoo de Schrift van haar kracht is beroofd, kan een gnosticus als Franck haar wel waardeeren en haar „gods woord" noemen. Alles wat uiterlijk is wijst immers naar iets innerlijks heen en is derhalve als zoodanig „waar". Daarop maakt de Schrift geen uitzondering. Ze dient slechts geestelijk en niet letterlijk verstaan te worden. Want de Schrift is, gelijk al het bestaande, een Silenus. Ze heeft een verdorven buitenzijde, maar bevat een verborgen schat. Want ze draagt een allegorisch karakter en wijst heen naar iets verborgens in ons²⁴).

Het is Marnix niet ontgaan, dat Francks conceptie een gnostisch karakter draagt. Wel gebruikt Marnix deze typeering nergens. Hem stond het materiaal van het moderne onderzoek niet ter beschikking. Maar wel heeft hij datgene opgemerkt, dat wij reeds als gnostiek leerden kennen. Zoo b.v. wanneer hij zegt, dat Franck god in god wilde kennen. Wij herkennen hier de dialectische theologie der gnostiek en haar thema van den verborgen en den geopenbaarden god²⁵). Francks god is dan ook een god van willekeur, die zich aan zijn eigen woord niet gebonden acht „dewijle zijnen aert is altijd wat nieuws op de bane te werpen ende ongestadichlick van het eene op het andere te vallen" ²⁶).

De gansche werkelijkheid draagt dan ook een dialectisch karakter. Deze gnostische geestdrijverij „treckt" alle dingen „op een dobbel verstant" (ja en neen)²⁷).

Het is Marnix ook duidelijk, dat de gnostische mensch zichzelf aan God gelijk acht: hij meent immers, dat „de wesentlijcke Godtheyt int herte des menschen verborgen ligt". Dit beteekent, volgens Marnix, dat „het herte des menschen geen schepsel en is, maer den schepper selve"²⁸). Er is een goddelijke „schat inden acker, namelick inden gront der zielen" ²⁹). Het hoogere in den mensch wordt voor goddelijk gehouden: „Zij vercierden... deze geestelijcheyt... met verscheydene namen van gelatenhey, van eenen

geestelijcken Christus, van vergoddinge, ende diergelijcke hooge tittelen"³⁰).

Evenzeer is het Marnix opgevallen, dat voor deze gnostiek de „wereld" als schepping van God iets verachtelijks is. Deze heet immers niets dan een poppenspel³¹).

Ten slotte mag hier nog vermeld worden, dat Marnix ook de aandacht vestigt op het monarchiaansch karakter van deze gnostiek. De aanneming van persoonlijkheid is de zondeval. Sabbath-houden is van al het eigene ontdaan worden, „in dy selve ledich staen ende stille wesen, latende God alleene wercken... sonder ick, my, mijn ofte mick" (=mich?)³²).

Vatten wij Marnix' opvatting in onze eigen termen samen, dan kan gezegd worden: Franck is een geestdrijver, wiens geestdrijverij op een gnostiek van monarchiaansch karakter neerkomt.

Intusschen ligt het niet in Marnix' bedoeling de gnostiek in deze geestdrijverij, maar deze geestdrijverij zelve te weerleggen. Hij vestigt dus de aandacht op een secundair motief in de gnostische conceptie van Sebastiaan Franck³³).

Het accent ligt derhalve in Marnix' weergave van Francks conceptie op een anderen trek dan in de onze. Gezien den opzet van zijn werk kan dit geen verwondering wekken. Zijn teekening van Francks gedachtenwereld moet als volkomen juist worden aanvaard, zij het ook, dat een scherper formuleering mogelijk is, indien wij het primaire motief, de gnostiek, in het oog vatten.

Marnix' critiek.

Het behoeft nauwelijks gezegd te worden, dat de Heilige Schrift voor Marnix de eenige norm is en dat hij bij zijn beoordeeling van haar uitgaat zonder daarover in discussie te treden³⁴). Wij willen op twee elementen in Marnix' critiek wijzen.

Allereerst op zijn immanente critiek.

Marnix toont aan, dat het subjectivisme in deze geestdrijverij grenzeloos is en noodzakelijk zichzelf weerleggen moet. Voor Franck ligt de zekerheid in de kracht van eigen overtuiging. Voor hem staat slechts datgene vast, wat zijn eigen geest getuigt.

Maar hier opent zich een bodemloze afgrond. Want Marnix is even zeker van hetgeen zijn hart getuigt.

Waar is dan de maatstaf? Marnix wijst op het geschreven Woord Gods. Franck wijst het subject zelf als maatstaf aan. Maar het subject kan niet met het subject gemeten worden. Zonder uitzondering kan ieder mensch zich op eigen hart beroepen³⁵). Het subjectivisme, dat de waarheid in het subject zoekt, ondergraaft daarmee de waarheid op een zoodanige wijze, dat waarheid en leugen niet meer te onderscheiden zijn.

Bovendien spreekt de Schrift van een kracht der dwaling, zoodat de ongehoorzamen de leugen gelooven (2 Thess. 2:11). De leugen kan zich even vast in het hart zetten als de waarheid. God kan het hart ook drijven in Zijn toorn, hetgeen door Marnix met tal van voorbeelden uit de Schrift wordt aangetoond³⁶). Arglistig is het hart, meer dan eenig ding. De zekerheid kan dus niet in het eigen hart gezocht worden.

In de tweede plaats geeft Marnix een vrij breede critiek op het Schriftberoep der geestdrijvers.

Deze beriepen zich op tal van teksten, die, naar hun opvatting, zelf aan de Schrift alle directe betrouwbaarheid ontzegden. In het bijzonder werd een beroep gedaan op 2 Cor. 3:6: de letter doodt, maar de Geest maakt levend. „Niet alleen dese geestdrijvers, maer oock vele allegoristen voeren dit eeuwelijck in den mondt, om daerdoor te bewijzen, dat men behoort den rechten natuerlijcken grondt ende meyninge der Schrift, also sy naer den letter luydet, te

laten varen, ende eenen verborgenen, allegorischen sin ende verstant daeruyt te trecken" ³⁷) („de waarheid achter de waarheid").

Eeuwenlang heeft men dezen tekst aangevoerd om den „geest" te stellen tegenover de „letter", zoodat „oock hedensdaeghs sommige, die in de Gemeeynte Christi plaetse houden, dese selve getuygenisse misbruycken, om daeruyt te beweeren, dat Christus al op een andere wijze moet bekend ende betuyget werden, als na de letter der schrift" ³⁸).

Marnix biedt een uitvoerige verklaring van deze Schriftplaats.

Met de letter, doodt, kan niet het Schriftwoord bedoeld zijn, omdat Paulus hier „den uytwendigen dienst des Evangeliums niet en stelt tegen de inwendige cracht des Geestes" ³⁹). De apostel legt er juist den nadruk op, dat de bediening des Woords „een bedieninge des levendichmakenden Geestes" is ⁴⁰). Evenmin kan hier gedacht worden aan „het Verbont oft Oude Testament. Want dat is een Verbont, enckelick op Christum gemaect, in denwelcken alle Patriarchen ende Profeten in den Ouden Testamente also, wel salich geworden zijn door den geloove als wij, die onder het Nieuwe Testament leven" ⁴¹).

De letter, die doodt, is het verbond der werken, dat God met Adam heeft gemaakt ⁴²). Het is dus duidelijk, dat de Schrift „bij den doodenden letter geenszins en verstaet het geschrevene noch het gepredicte woort Godes, noch des Ouden, noch des Nieuwen Testaments, maer alleen de wet der wercken, die de doot ende vloeck sonder genade allen overtrederen vercondiget" ⁴³).

Het is niet noodig de vraag te stellen of Marnix' verklaring wel volkomen juist is. Van Gereformeerde zijde wordt thans een eenigszins andere exegese gegeven. Prof. Grosheide zegt van deze Schriftplaats: „Er is geen tegenstelling tusschen wet en Geest, doch tusschen letter en geest.

Wie de wet alleen als letter hoort of leest, verstaat haar niet. Wie hoort, dat in de wet Gods Geest spreekt, dien is ze ten leven"⁴⁴). „De wet, die ten leven was, was Israël ten doode geworden, omdat het niet verstond, dat zij, los van Christus, voor zondaren alleen ten doode kan zijn”⁴⁵).

Het doodende van de letter wordt hier dus niet gezocht van in de wet gelijk God die aan Zijn volk schonk, maar in de wijze, waarop het vleeschelijk Israël die wet ontving en bewaarde, n.l. als een vermeend document van eigen gerechtigheid.

Dr Waaning drukt zich nog scherper uit: „het kan niet de oorspronkelijke bedoeling zijn van de heerlijkheid der letter om te doden. Immers beide bedelingen rusten in en gaan uit van God". „Wij zullen het onderscheid in uitwerking dus moeten zoeken in de houding, die men aangenomen heeft ten opzichte van de letterbedeeling. Die is door Israël niet als „voorloopig" en „voorlopend" gezien, maar als het een en het al en al moraliseerend wordt het door de heerlijkheid van de letter gedood" ⁴⁶). Prof. Bavinck heeft reeds in zijn dogmatiek in deze richting gewezen ⁴⁷).

Deze nieuwere exegese van een nog steeds veel misbruikte Schriftplaats wijst de subjectivistische opvatting nog beslist af dan Marnix gedaan heeft. De letter *is* niet dood en het is ook haar werk niet om te doden. God heeft door Zijn wet het leven van Israël gezegend. De wet is een woord des verbonds en daarom een woord des levens (Ps. 119!). Wordt ze als zoodanig echter verworpen, dan handhaaft ze haar heerlijkheid in den dood der ongehoorzamen.

Afgedacht echter van de vraag of Marnix's verklaring door ons als juist aanvaard kan worden, staat deze sterk tegenover de geestdrijvers en hun subjectivisme. De letter is het woord des Geestes. En wie de letter verwerpt, verwerpt ook den Geest, Die de letter schonk.

Marnix' Schriftbeschouwing.

Het belangrijkste deel van Marnix' werk is echter de uiteenzetting van zijn eigen Schriftbeschouwing tegenover die van het subjectivisme der 16e eeuw. Het loont de moeite van Marnix' belangrijke uiteenzettingen kennis te nemen. Wij willen nu op enkele elementen de aandacht vestigen. Marnix' beschouwing heeft haar actualiteit nog niet ingeboet.

A. Wat Gods Woord is.

Toen Marnix zijn werk publiceerde werd hem van verschillende zijden het verwijt gedaan, dat zijn boek niets anders bedoelde dan een bloedige vervolging van de geestdrijvers⁴⁸). Dit verwijt was in dubbelzinnig zin onwaar. Wel beroept Marnix zich op de overheid, hetgeen bij de toenmaals algemeen aanvaarde opvattingen inzake de taak der overheid begrijpelijk was⁴⁹). Maar zijn beroep geldt slechts een toezicht op de boekenmarkt⁵⁰). Doch bovendien bedoelt zijn werk in den strijd tegen de geestdrijvers een ander wapen te bieden: hij ontwikkelt een Reformatorische leer van het Woord Gods. Van een beroep op de overheid lezen we slechts in de Voorrede.

Marnix gaat bij zijn leer aangaande het Woord Gods uit van de uitspraak in het Evangelie van Johannes: de Zoon is het eeuwige Woord.

De Zoon wordt echter het Woord Gods genoemd in tweeërlei opzicht: in Zichzelf en in relatie tot de schepping⁵¹).

Dit laatste nu is in het geding tegenover het subjectivisme.

Marnix komt dan tot de uitspraak, dat in drieërlei wijze van het Woord Gods kan worden gesproken:

1. „Het oprechte wesen van dit woort in Godes vaderlijcke goede genegentheyt tot onswaert, bestaende alleen ende enckelick in zijnen Sone Christo Jesu. Gelijckerwijs

als oock de wijsheyt Godes, de macht Godes, de barmherticheyt ende rechtveerdicheyt Godes, soo vele als de creaturen, ende insonderheyt de menschen aengaet, in hem alleene bestaet" ⁵²).

2. Dit Woord Gods zou ons echter onbekend gebleven zijn, indien het ons niet was medegedeeld. Deze mededeeling heet ook het Woord Gods. Zij „geschiedt oock in Christo, maer door den Euangelium, het welcke uyt dier oorsaken wordt genoemt een cracht Godes, ter salicheyt allen die gelooven. Item de cracht Godes den genen die salich worden. Item de wijsheyt Godes. Item de verborgenheyt Godes. So is dan Godes woort Christus selve, ofte den wille ende genegentheyt Godes in Christo, ende evenwel wort oock Godes woort genoemt de openbaringe Christi, dat is de leere ende den inhoudt des Euangeliums, waerinne dese genegentheyt Godes tot onswaert in Christo wort voorgedragen, so dat hetselve al een dinck is inden gront, maer wort op een andere wijze aengesien, als men het besonderlick in hem selven aensiet, ende als men het aensiet also het ons wort medegedeelt, ofte in onse kennisse gebracht ende overgevoert" ⁵³).

3. Bij deze mededeeling van het Woord Gods in het Evangelie maakt God echter gebruik van creatuurlijke middelen: het gesproken en geschreven woord. „Welcke middelen ende wercktuygen oock te rechte worden genoemt het woort Godes, niet ten opsiene van haer eygen wesen daer sy uyt bestaen ⁵⁴) maer alleen uyt oorsake van 't gene dat sy ons te kennen geven ende voor oogen stellen, ofte in onse herten oversetten. 'Twelck en is anders niet inden gront dan hetselve enckele woort, goedicheyt ende weldadicheyt Godes tot onswaert in Christo Jesu" ⁵⁵).

Wij hebben Marnix' opvatting hier in zijn eigen woorden weergegeven om alle transformatie te vermijden.

Afgedacht van hetgeen de Schrift zegt in Joh. 1 meent

Marnix dus in drieërlei opzicht van Gods Woord te mogen spreken:

1. Gods genade in Christus.
2. De leer van 't Evangelie als mededeeling van die genade.
3. De Heilige Schrift als middel van die mededeeling.

Waar het op aankomt is dit: Marnix moge hier onderscheiden, iedere poging tot scheiding van het een ten opzichte van het ander wordt door hem afgesneden. „Inden gront" kan slechts van één Woord Gods gesproken worden.

Zoo handhaaft Marnix tegenover de geestdrijvers de waarheid, dat de Heilige Schrift Gods Woord is.

Tegelijk verwerpt hij daarmede de opvattingen der geestdrijvers omtrent de prediking. Deze is opening der Schrift en bediening van het Woord Gods. Niet de geest moet ons leiden. In 1 Cor. 1 hebben wij „een geheele ende grondelijcke vernietiging van alle hetgene dat eens natuerlijcken mensches vernuft, 't zy in hem selven ofte in alle Godes schepselen soecken, speuren, vinden, dichten oft versinnen can, om tot de rechte wijsheyt ende kentenisse Godes te geraken" ⁵⁶).

Daartegenover spreekt het Woord Gods ons van „een ander middel... dat niet in ons oft binnen ons en is, maer eygentlick van buyten coomt, ende dat is de gecrucyigde Christus, die niet in ons en is, maer wort ons door de uytwendige prediking aangeboden" ⁵⁷).

Nog op een derde punt wijst Marnix in dezen gedachtengang de subjectivistische opvattingen af: de kerk. Met de Schrift en de prediking verwierpen de geestdrijvers ook de gemeenschap der kerk. Met een beroep op Ps. 29 zegt Marnix, „dat het meer dan blijckelijck is, dat de rechte kennisse Godes door de prediking der wet ende des Euangeliums den menschen in den tempel, dat is in de vergaderinge der geloovigen wort voorgedragen" ⁵⁸).

Is de Schrift echter Gods Woord en de prediking be-

diening des Woords, dan is de kerk de gemeenschap, waarin en waardoor het Woord heerschappij oefent door de prediking.

B. Het Woord en de Geest.

De Schrift, de prediking en de kerk werden door de geestdrijvers als „geestloos" veracht. De Schrift is immers veruitwendiging van iets innerlijks. Hoogstens is de Schrift getuigenis van en heenwijzing naar het innerlijke. Het Schriftwoord zelf is echter geestloos en ieder, die zich aan het Schriftwoord houdt ongeestelijk. Prediking en kerk zijn daarmede van de baan.

Natuurlijk denkt Marnix er niet aan tegenover de geestdrijvers aan te voeren, dat Schrift, prediking en kerk wel voor iets „geestelijks" in den subjectivistischen zin van het woord zouden te houden zijn. In dat geval zou Marnix moeten verdedigd hebben, dat de Schrift uitdrukking van innerlijke religieusiteit, de prediking een getuigenis omtrent deze religieusiteit en de kerk een onzichtbare gemeenschap van religieuze mensen zou zijn.

Dat zou immers in den grond hetzelfde subjectivisme zijn als van Franck c.s., zij het ook minder radicaal. En de radicalen hebben steeds tegenover de minder radicalen gelijk. We moeten daarom dankbaar zijn, dat Marnix geen enkele poging waagt om op deze wijze de Schrift, de prediking en de kerk te handhaven.

Zoo doet hij gaarne afstand van het praedicaat „geestelijk". Sterker nog: hij verwerpt geheel de intentie, die achter deze uitdrukking ligt. Want wat den geest van den mensch aangaat: deze is gehouden zich aan het gezag der Schrift te onderwerpen. In geen enkel opzicht is hij souverain of heeft hij een aandeel in eenige souveriniteit. De geest is ten opzichte van de majesteit van het Woord Gods louter onderdaan. Marnix maakt dus een scherp onderscheid

tusschen de wet en het aan de wet onderworpen subject. De wet is met gezag bekleed en het subject heeft voor dat gezag te buigen zonder aanspraak te maken op eenig aandeel in de hoogheid van dat gezag. Daar de geestdrijvers de souvereiniteitsaanspraken van het subject tegenover de wet in het woord „geest" op uiterst compacte wijze tot uitdrukking hadden gebracht, was er Marnix niets aan gelegen dezen term voor de Schrift op te eischen. Integendeel, nergens doet hij een poging om aan te toonen, dat de Schrift in dezen subjectivistischen zin van het woord als „geestelijk" moet worden opgevat.

Geheel anders echter staat het ten aanzien van de verhouding tusschen het Woord Gods en den Geest Gods. Met zijn leermeester Calvijn weet Marnix den Geest Gods heel scherp te onderscheiden van den geest des menschen. De Eerste is een goddelijk Persoon, de tweede is een creatuur. De Heilige Schrift is niet een symbool van datgene wat in het innerlijke van den mensch omgaat, maar zij is het Woord van den Heiligen Geest.

God heeft Zijn Woord en Zijn Geest „met een onscheydelijcken bant tesamen in eewicheyt verbonden en verknoopt" ⁵⁹). Hetzelfde kan van de prediking gezegd worden: God heeft te kennen gegeven „dat hy sijnen geest met het gepredickte woort wilt hebben in eeuwicheyt tsamengevoecht ende onverscheydentlijck verknocht ⁶⁰).

De Heilige Schrift is instrument van den Heiligen Geest. Hij wederbaart ons door het Woord ⁶¹). Daarom is het Woord Gods levend en krachtig. Wel kan het Woord in ongelooft verworpen worden. Maar dan blijft het zijn kracht behouden. Wie het Woord verwerpt, verwerpt God en het eeuwige leven ⁶²). God handhaaft dan ook Zijn Woord zelfs in het oordeel over de ongehoorzamen ⁶³). Indien het Woord niet een reuk des levens is, dan is het een reuk des doods ten doode ⁶⁴).

Dat wil niet zeggen, dat Marnix geen onderscheid maakt tusschen het werk van den Geest en de kracht (efficacia) van het Woord. De leer, dat het werk van den Geest beperkt is tot de efficacia van het Woord, is niet Gereformeerd, maar Luthersch. Vooral de latere Lutherschen kenden, uit reactie tegen de geestdrijvers, aan het Schriftwoord een magische werking toe: het werk van den Geest was in het Schriftwoord opgesloten. „De vraag doet zich dan voor hoe het mogelijk is, dat de eene mensch gelooft en de ander niet. De Lutherschen nemen dan de toevlucht tot de leer van den vrijen wil" ⁶⁵).

De Gereformeerden, die onderscheid wisten te maken tusschen het werk van den Geest en de efficacia van het Woord, beantwoordden deze vraag op een andere wijze. De Geest werkt niet slechts verterend, maar ook verhardend. Noch de vertedering noch de verharding (Pharao) staat los van het Woord. „Efficax is het Woord in zekeren zin altijd, het is nooit krachteloos indien het niet opheft, slaat het neer, indien het niet tot een opstanding is, dan tot een val; indien niet tot een reuk des levens, dan tot een reuke des doods" ⁶⁶).

De Geest werkt dus altijd met het Woord (cum verbo, niet per verbum). Maar Hij werkt op tweeërlei wijze: ver- teederend en verhardend. Marnix weet echter heel goed, dat het werk des Geestes niet tot de vertederende werking van het Woord is beperkt en daarin niet opgaat. Zoo spreekt hij herhaaldelijk van een „versegeling, daarmede de H. Geest ons sulcx (het gaat in het verband om de vereeniging met Christus) in onse herten versekert door den geloove aen het gepredickte woort" ⁶⁷).

Het is echter op deze plaats niet onze taak de verhouding tusschen het Woord en den Geest uiteen te zetten. Het gaat slechts om het verstaan van Marnix' opvatting. En dan komt deze hierop neer: het werk van den Geest is wel is waar niet beperkt tot de vertederende werking van

het Woord, maar de Geest sluit Zich steeds bij het Woord aan. Daarom werkt de Geest nooit los van het Woord. Niets wordt door den Geest aan de Schrift toegevoegd. Want de Geest onderwijst de kerk uitsluitend door de Schrift. Zij is niet slechts het Woord van den Zoon, maar ook van den Geest. In het Woord spreekt de Geest. En de Geest is in het Woord steeds present.

C. De letter van het Woord.

Uit het bovenstaande volgt reeds, dat alle objectivistische lettermagie door Marnix wordt afgewezen, hoezeer de geestdrijvers de Gereformeerden van zulk een objectivisme ook mochten beschuldigen. „Noch donder, noch blixem, noch droom, noch verschrinkinge, noch stemme, noch geluydt, noch inckt, noch papier zijn het woort Godes niet, maer betgene dat door sulcke middelen ofte teeckenens ons bediedet ende voorgedragen wort"⁶⁸). De „bediedenis der woorden" is het Woord Gods"⁶⁹).

Men versta dit goed: „oock den letteren ende tittelen komt eene goddelijcke ende eewichduerende cracht" toe ⁷⁰). Marnix wil slechts de gedachte afwijzen alsof men „die uytwendige bediedende teeckenens soude in stede der beteeckende dingen verheffen, gelijk als degene doen, die vande Sacramenten God selve willen maken, ofte anderssins met de heylige Euangelische woorden tooverischer wijze afgoderye drijven" ⁷¹).

Als middelen der openbaring zijn ook de letters en de woorden Gods Woord ⁷²), maar deze middelen mogen niet van God Zelf en van het geheel der openbaring worden losgemaakt. Zulk een deïstisch-magische Schriftbeschouwing is door de Gereformeerden aanvaard. Van Toorenenbergen vergist zich dan ook als hij de veronderstelling uitspreekt, dat er een principiëel onderscheid is tusschen Marnix' Schriftbeschouwing en die van de Calvinisten zijner dagen ⁷³).

D. Het gelooven van het Woord.

De geestdrijvers houden het Woord Gods gelijk dat in de Schrift tot ons komt voor onvolkomen, omdat het onvoldoende is tot zaligheid. De Schrift heeft dienst gedaan „in de kintsheyt der werelt". Thans echter is er een volkomener waarheid: het inwendige woord ⁷⁴). Uiteraard wijst Marnix heel deze gedachte af. In zooverre gaat hij echter op deze opmerking in, dat hij vrij uitvoerig spreekt over het gelooven van het Woord Gods. Immers, niet het bezit van de Schrift maakt ons zalig. Er zijn menschen, „die alleen Christenen zijn omdat sy in de Christenheyt geboren zijn, ende also van hare jeucht af onderrechtet, dat die leere zij de warachtige ende salichmakende leere, sonder dat zij een getuygenisse des Heyligen Geestes in haer herten hebben van der waerheyt haers geloofs" ⁷⁵).

Marnix levert dan - kan het anders? - een uitvoerige polemiek tegen de Roomsche Schriftbeschouwing. Twee ernstige bezwaren brengt hij naar voren. Rome vult de Schrift met de traditie aan⁷⁶). Zoo vinden de geestdrijvers steun bij Rome: de Schrift heet onvolkomen. Bovendien wordt het geloof door Rome geheel verkerkelijkt. De leeken gelooven wat de clerus leert (fides implicita)⁷⁷). Dit geloof steunt geheel op de autoriteit der kerk. Beide factoren der Roomsche Schriftbeschouwing hebben er toe bijgedragen het gelooven van het Woord Gods te vervangen door een onderwerping aan menschenlijke leer-autoriteit.

Als zulk een autoriteiten-geloof vat Marnix ook datgene op, wat gewoonlijk als „historisch geloof" wordt aangeduid. In dit historisch geloof is er geen sprake van onderwerping van het hart aan de waarheid. Integendeel, in het historisch geloof stelt het hart zich, zij het ook onbewust, boven de waarheid.

Want zulke christenen gelooven de waarheid niet, daar zij „de waerheyt niet aennemen omdat het de waerheyt

is, maer sy willen dat het de waerheyt sy, omdat sy se hebben aengenomen ende daerin van joncks op onderrichtet zijn geweest"⁷⁸).

Scherper kan het historisch geloof als ongeloof en opstandigheid tegen de waarheid niet worden gebrandmerkt. Heel deze levenshouding moet onder het Woord Gods vermorzeld worden. Het is immers een ongebroken leven, een vertrouwen op het vleesch, een zelfhandhaving tegenover de majesteit van het Woord.

Dat Woord eischt geloof. Want God beveelt te gelooven⁷⁹). In dat geloof is Hij de Eerste. Hij geeft wat Hij eischt. Daarom kan dit geloof „alleen op Godt gegrondvestet wesen"⁸⁰). Dit geloof „heeft de leere Christi in zijn herte verzegelt deur den geest Godts, ende siet niet op het vleesch, noch op het bloet, maer siet alleen op Godt ende op de getuygenisse des geestes, die in zijn herte roept: Abba o Vader"⁸¹). Want dit geloof „heeft al zijn geloofwaardicheyt van den eewigen ende levendigen Godt"⁸²).

Zoo wijst Marnix niet slechts in zijn leer aangaande het Woord Gods alle objectivisme af. Ook in zijn opvatting inzake het geloof hooren we niets van een steunen op het „objectieve". Zijn strijd tegen het subjectivisme is zuiver Schriftuurlijk. Gelooven is: met het gansche hart buigen voor het Woord des HEEREN.

E. De duidelijkheid van het Woord.

De geestdrijvers achtten het Woord Gods in de Schrift niet slechts onvolkomen, maar ook onduidelijk. Franck noemt de Heilige Schrift een Silenus. De Schrift moet dialectisch verstaan worden. Zij is immers zelve de uitdrukking van een dialectiek tusschen eeuwigheid en tijd.

Zoo genomen kan Franck de Schrift hoog waardeeren. Hij noemt haar „Woord Gods" en trekt van leer tegen

de „zwijnen", die het Woord Gods vertreden, d.i. tegen hen, die het Woord Gods als mededeeling van waarheid opvatten en eerbiedigen.

Marnix beroept zich op enkele schriftplaatsen, die zelf van de duidelijkheid der Schrift spreken en voert verder in hoofdzaak drie argumenten van practischen aard tegen deze Schriftaanranding aan:

1. De apostelen zeggen, dat zij dag en nacht gearbeid hebben om het volk tot de kennis van Christus te brengen. Ongerijmd is het derhalve te veronderstellen, dat „sy haeren leere met duystere ende onverstandelijcke wijsen van spreken soudē hebben bedekket" ⁸³).

2. Velen onder het gewone volk hebben, niet gescherpt in dialectisch denken, de leer der apostelen van meet af als mededeeling van waarheid in het geloof aanvaard ⁸⁴).

3. Zoo duidelijk was de boodschap, dat anderen zich „met een boos ende vinnich herte" daartegen hebben gesteld, „hare ooren toestoppende ende op hare tanden van spijticheyt knerssende, opdat sy's niet hooren en soudē. Want hoe claerder sy de woorden ende meyninge der Apostelen verstonden, hoe spijtiger ende hertneckiger sy sick daertegen stelden" ⁸⁵).

Marnix staat dus beslist afwijzend tegenover de dialectische theologie der 16e eeuw ⁸⁶).

F. De oorzaak der controversen.

Tegenover de Reformatorische belijdenis van de duidelijkheid der Schrift hebben de geestdrijvers voortdurend de vraag opgeworpen: Vanwaar al die controversen?

Wij hoorden reeds, dat vooral Sebastiaan Franck aanstoot heeft genomen aan het feit, dat op christelijken bodem zooveel meeningsverschillen gevonden werden. Iedere richting was z.i. een secte. Ook de kerk verdiende in zijn oog geen beteren naam. Franck trok zich dan ook terug uit

het „getwist" der secten en stelde zich op het standpunt der z.g. neutraliteit.

Marnix wijst er op, dat de Schrift wel duidelijk is, doch slechts indien wij ons aan het Woord Gods volkomen onderwerpen en alle gedachten gevangen leiden tot de gehoorzaamheid aan het Woord.

Hij onderscheidt dan twee groepen mensen voor wie de Schrift duister is.

In de eerste plaats wijst hij op degenen, die zich in ongeloof van de Schrift afkeeren. Het Woord der Schrift is enkel donkerheid voor hen ⁸⁷).

In de tweede plaats denkt hij aan hen „die de keersse van haeren eygen sin ende verstandt in de lanteerne der Schrift willen steken" ⁸⁸).

Marnix geeft van dat laatste verschillende voorbeelden: „De eene staet op de aengevingen ende geboden der kercken. De andere op de drijvinge zijns geestes. De derde op de Philosophie der Heydenen. De vierde op de spitszinnicheyt zijner speculatiën" ⁸⁹).

Het Evangelie is duidelijk. Want het profetisch woord, dat de kerk ontving, is een licht, dat schijnt in de duisternis. Maar: indien het Evangelie bedekt is, zoo is het bedekt in degenen, die verloren gaan (2 Cor. 4:3) ⁹⁰).

G. De verklaring van het Woord.

Het zwaard, waarin Marnix zijn kracht zoekt, is niet dat der Overheid, maar het wapen van „een gezonde Schriftverklaring" ⁹¹). In het laatste deel van zijn werk geeft Marnix een aantal regels voor het lezen en verklaren van de Schrift. Ons worden hier dus enkele raadgevingen inzake de verklaring der Schrift geboden en wel van de hand van een der leerlingen van „de classiek-exegetische school van Genève" ⁹²). Deze raadgevingen worden ons geboden in den vorm van 15 waarschuwingen. Deze zijn practisch van aard. Een systematische ordening ontbreekt. Het gevolg is

dan ook, dat Marnix hier herhaaldelijk op eenzelfde zaak terugkomt. Zoo is in dit gedeelte tot drie malen toe de Roomsche sacramentsleer als een bron van verwarring ter sprake gebracht. Ook is een enkele maal de eene waarschuwing een nadere uitwerking en toepassing van de andere.

Dat wil echter niet zeggen, dat Marnix hier geen prachtige opmerkingen plaatst. Bovendien maakt hij er geen aanspraak op hier een afgeronde handleiding voor Schriftverklaring te bieden. Het geheel draagt een praktisch karakter. Het wetenschappelijk werk laat hij gaarne aan anderen over „nademaal vele andere geleerde mannen hiervan seer besonderlijk ende rijckelijck geschreven hebben" ⁹³).

Eenerzijds zegt Marnix in dit laatste hoofdstuk hoe de Schrift niet moet gelezen en verklaard worden. Anderzijds geeft hij aanwijzingen tot een zuivere Schriftverklaring.

Wat het eerste betreft: herhaaldelijk laat Marnix zien, dat men eigen licht in de lantaarn der Schrift ontsteken wil.

Twee voorbeelden mogen hier even genoemd worden: De Roomsche theologen dragen hun onschriftuurlijke avondmaalsbeschouwing in de woorden der Schrift in b.v. in de woorden: Dit is Mijn lichaam. Is deze valsche beschouwing eenmaal in den tekst gelegd, dan kost het natuurlijk geringe moeite haar ook weer uit dien tekst te halen. De Schrift is dan niet de oorzaak van de verwarring. Deze moet immers juist gezocht worden in de onschriftuurlijkheid van de betreffende opvatting.

Een ander voorbeeld betreft de prediking in de Gereformeerde kerken. Blijkbaar drong reeds in Marnix' dagen bij sommige predikanten de gewoonte door het woord der prediking te steunen (?) met aanhalingen uit heidensche schrijvers. Marnix waarschuwt ernstig tegen dit soort „Gereformeerde" prediking. Hierin ziet hij niets minder dan een vermenging van Goddelijke en menschelijke wijsheid. Paulus heeft de getuigenissen der heidenen nooit anders

gebruikt dan tegen de heidenen zelve. Bovendien waren dit dan nog spreekwijzen, die zij van jongs af geleerd hadden en steeds in den mond hadden ⁹⁴). „Maer dat hy daerom soude yet uyt de heydensche Poëten oft Philosophen, 'tzy tot bevestiging zijnder leere, ofte tot waermakinge ofte vercieringe der H. Schrift ende des levendigen woorts Godes bygebracht hebben, is so verre van daer, dat hy alomme toont een vyant van al sodanige vermengingen te zijn, beweerende dat Godes woort alleene in onse consciëntiën heersschen moet, sonder eenich aensien der menschen ofte der menschelijcker wijsheyt" ⁹⁵).

Ten slotte nog iets wat betreft de positieve aanwijzingen. Wie de Schrift goed wil verstaan moet Christus in Zijn volle waardigheid ten volle erkennen. Veel verwarring is ontstaan doordat men Christus de eer ontroofde, die de Vader Hem schonk, zoowel met betrekking tot Zijn Persoon als in verband met Zijn ambt ⁹⁶).

De eer van Christus' Persoon is aangerand door degenen, die Zijn goddelijke natuur ontkenden (Arius c.s.), door hen, die Hem een ware menschelijke natuur ontzegden (Apollinaris e.a.). Dit zelfde is ook geschied door hen, die de goddelijke natuur en de menschelijke vermengden (Eutyches e.a.) of deze naturen scheidde (Nestorius e.a.) ⁹⁷).

Men heeft den Christus ook in Zijn ambt aangetast. Zoo liet men Hem Zijn priesterwerk deelen met de heiligen, enz. Zijn koninklijke majesteit heeft men ten deele ook aan den paus toegekend en in de leer der onfeilbaarheid kende men aan menschen de volle maat van den Heiligen Geest toe, zoodat men Christus' profetisch ambt ten deele aan menschen toedeelde ⁹⁸).

Voorts wijst Marnix op het eerste beginsel van zuivere Schriftverklaring: de „gelijckmaticheyt des geloofs". Iedere Schriftuitlegging moet getoetst worden aan al de artikelen des geloofs en wat daar tegen strijdt moet voor „verdacht

ende suspect" gehouden worden. Marnix werkt dit beginsel op uitvoerige wijze nader uit ¹⁰⁰).

Conclusie.

Wij willen een korte conclusie trekken. Marnix biedt ons een scherpe analyse van het subjectivisme der 16e eeuw. Hij toont klaar en zien, dat dit subjectivisme in laatster instantie niet van christelijken bodem is, maar aan heidensche invloeden te danken is. Wie zich rekenschap geeft van wat er in de subjectivistische stroomingen van de 16e eeuw zich bewoog zal zich over Marnix' opvatting te dezen opzichte niet kunnen verbazen. Marnix komt dan ook zonder aarzeling duidelijk tot een scherpe afwijzing.

Tegenover het subjectivisme komt Marnix op voor de eer en de hoogheid van het Woord Gods. Op geen enkel punt komt hij tegemoet aan het respect voor den „geest" dat bij velen zijner tijdgenooten zoo groot was.

In zijn werk vinden we geen spoor van een tegenstelling tusschen het Woord Gods en den Geest Gods. Wel weet Marnix het werk van den Geest te onderscheiden van de kracht van het Woord. Maar voor een tegenstelling is geen plaats. Want het Woord is het Woord van den Geest. Het is levend en krachtig omdat de Geest in het Woord spreekt.

Zijn opvatting inzake het geloof stemt hiermede geheel overeen. Nergens hooren wij hem zeggen, dat het geloof aanvankelijk een verstandelijk aanvaarden van de Woordopenbaring is, dat later al of niet door iets „inwendigs" wordt aangevuld.

Geloof is voor Marnix steeds een gelooven met het gansche hart en leven - en dus *ook* met het verstand. Want gelooven is een overwonnen-worden door de overmacht van het Woord èn den Geest.

Aanteekeningen bij Hoofdstuk V:

1) Het partieel theïsme erkent wel een boven den kosmos verheven God. Het gelooft ook, dat de kosmos aan Zijn wet onderworpen is. Maar het rekent een deel van den kosmos tot het goddelijke. Het spreekt vanzelf dat dit goddelijke in den kosmos niet gehoudeuis zich aan Gods wet te onderwerpen.

2) Hier en in de volgende noten wordt Marnix' werk geciteerd volgens de uitgave van J.J. Toorenbergen ('s Gravenhage, 1873)

3) Blz. 7/8

4) Blz. 8, 69.

5) Marnix noemt deze gnostieken christelijk.

6) Het is me niet duidelijk wie Marnix met Samosatenus bedoelt. Misschien heeft Marnix hiermede Paulus van Samosata op het oog gehad. Deze was echter geen gnosticus.

7) Blz. 8

8) Blz. 2.

9) Blz. 9.

10) Idem.

11) Blz. 10.

12) Zie Hoofdstuk II.

13) Blz. 10, 36, 76.

14) Blz. 11.

15) Ontwikkeling in de openbaring Gods kan natuurlijk niet geloochend worden. Integendeel, de openbaring doorloopt een geschiedenis. Wie echter op het standpunt der progressie-idee staat, leert, dat ieder nieuw stadium in de openbaringsgeschiedenis de opheffing van het voorgaande beteekent.

16) Blz. 11/12.

17) Blz. 19.

18) Blz. 29

19) Blz.70

20) Idem.

21) Blz.13

22) Idem

23) Blz. 18.

24) Blz. 162.

25) Zie vorig Hoofdstuk.

28) Blz. 92.

27) Blz. VIII.

28) Blz. 70.

29) Blz. 28.

30) Blz. VIII.

31) Blz. 75.

32) Blz. 29.

33) Zie vorig Hoofdstuk.

34) Blz. 3.

35) Blz. 19 v.v.

36) Blz. 33 v.v.

37) Blz. 110.

38) Blz. 111.

39) Blz. 112.

40) Idem.

41) Blz. 117.

42) Idem.

43) Blz. 119

44) Dr F. W. Grosheide, De Tweede Brief van den Apostel Paulus aan de Kerk te Corinthe, Amsterdam, 1939, blz. 116.

45) Idem, blz. 115.

46) N. A. Waaning, Onderzoek naar het gebruik van IINEYMA Paulus, Amsterdam, 1939, Diss. V. U., blz. 76/77.

47) Dr H. Bavinck, Dogm. III, blz. 203.

48) Zie Hoofdstuk I.

49) Dr D. H. Th. Vollenhoven, Hedendaagsche Wijsbegeerte XX, De Standaard van 13 Februari 1936.

50) Marnix' brief aan de Staten-Generaal wijst geheel in die richting.

51) Blz. 45 v.v.

52) Blz. 54.

53) Blz. 55.

54) Idem.

55) Idem.

56) Blz. 67.

57) Idem.

58) Blz. 69.

59) Blz. 26.

60) Blz. 90

61) Dr A. Kuyper, Het Werk van den Heiligen Geest, 2 Druk Kampen, 1927, blz. 98.

- 62) Blz. 99.
- 63) Blz. 104.
- 64) Blz. 102.
- 65) Dr H. Bavinck, Dogm. IV, blz. 439.
- 66) Idem.

- 67) Blz. 96.
- 68) Blz. 82.
- 69) Blz. 58.
- 70) Blz. 89.
- 71) Blz. 58.
- 72) Blz. 89.
- 73) Inleiding, blz. V.

- 74) Blz. 128.
- 75) Blz. 145.
- 76) Blz. 134.
- 77) Blz. 139 v.v.
- 78) Blz. 146.
- 79) Kort Begrip, vraag 20.

- 80) Blz. 148.
- 81) Blz. 146.
- 82) Blz. 147.
- 83) Blz. 166.
- 84) Blz. 167.
- 85) Blz. 167.

86) Deze typeering van Francks conceptie als dialectische theologie vond ik in een bespreking van Francks werken in het Mecklenburger Kirchenblatt. Wie van Francks werken kennis neemt, zoo zegt deze bespreking, zal zich in dezen tijd van dialectische theologie verbazen „dass es so etwas schon in der Reformationszeit gab“.

- 87) Blz. 173.
- 88) Blz. 174.
- 89) Blz. 176.
- 90) Blz. 177.
- 91) Dr. J. J. van Toorenenbergen, Inleiding, blz. VIII.
- 92) Idem.

- 93) Blz. 238.
- 94) Blz. 201.
- 95) Blz. 202.
- 96) Blz. 208 v.v.
- 97) Blz. 209/210.
- 98) Blz. 211.
- 99) Blz. 216 v.v.

HOOFDSTUK VI.

SUBJECTIVISME EN OBJECTIVISME

Marnix' opvatting geconfronteerd met een gangbare probleemstelling

Inleiding.

In verband met vragen, welke thans een sekere actualiteit genieten onder die Nederlanders, die zich Marnix' naaste geestverwanten weten, is het niet ondienstig diens standpunt nog eens nader te overwegen.

Het kan den lezers van deze studie niet zijn ontgaan, dat Marnix in den strijd tegen het subjectivisme zijner dagen in geen enkel opzicht steun zoekt bij een objectivistische constructie. Evenmin zoekt hij de oplossing in een evenwichtsstandpunt, gelijk dat reeds in de inleiding van dit boek met een enkele vingerwijzing werd aangeduid.

Wij willen daarom Marnix' opvattingen even met bedoelde probleemstelling confronteeren. Wij hebben echter in de bekende probleemstelling niet met het echte, doch slechts met een vermeend objectivisme te doen. Daarom moeten we bij onze confrontatie rekening houden met het onderscheid tusschen echt en vermeend objectivisme.

Het echte objectivisme.

In ons tweede hoofdstuk hebben we reeds de vraag beantwoord wat onder het object moet worden verstaan. Eveneens kwam daar reeds het objectivisme ter sprake. Het objectivisme schrijft datgene aan het object toe, wat slechts aan Gods wet

of aan God Zelve mag worden toegekend. Als voorbeeld van echt objectivisme in christelijken kring kan op de avondmaalsleer van Rome worden gewezen.

Het avondmaalsbrood is object in den geloofskring. Het is de genade zelve niet, doch slechts het teeken, dat God aan het Woord Zijner belofte doet gepaard gaan. Bij geloovig gebruik wordt het geloof door dit sacrament gesterkt. Rome echter bindt de genade aan het avondmaalsbrood.

Een ander voorbeeld van objectivisme in christelijken kring ontmoeten we in de Schriftopvatting van een deel der Luthersche theologen.

Voor deze opvatting heeft de Heilige Schrift een magische kracht. De kracht van den Geest wordt hier in de Schriftletter opgesloten.

Prof. Bavinck zag in deze opvatting iets „deïstisch”¹⁾. Het Woord Gods wordt hier losgemaakt van God, Die het spreekt. Daartegenover stelt Prof. Bavinck, dat God in Zijn Woord altijd aanwezig is. Hij draagt het steeds door Zijne almachtige en alomtegenwoordige kracht²⁾. En op een andere plaats hooren we Prof. Bavinck zich als volgt uitlaten: Daarom staat de Schrift niet op zichzelf. Zij mag niet deïstisch worden opgevat. Zij is de altijd voortgaande sprake Gods tot ons. De Schrift is het blijvend rapport tusschen hemel en aarde, tusschen Christus en Zijne gemeente, tusschen God en Zijne kinderen. Zij is de viva vox Dei, epistola Dei omnipotentis ad suam creaturam.

Door het woord heeft God eenmaal de wereld geschapen, door het woord houdt Hij ze in stand; maar door het woord herschept Hij haar ook en bereidt ze tot zijne woning. De theopneustie is daarom een blijvende eigenschap van de Heilige Schrift. Zij werd niet alleen getheopneusteed in het moment, dat zij te boek werd gesteld; *zij is theopneust*³⁾.

Wij hoorden reeds hoe dit objectivisme van den magischen Schriftletter, gelijk dit bij bepaalde Luthersche theologen

gevonden werd, door Marnix met beslistheid werd afgewezen. God is voor hem in het Woord steeds in Zijn volle majesteit en heerlijkheid present. Er is ook geen sprake van, dat Marnix dit objectivisme als een der steunpunten van een evenwicht aanvaarden wil. Hij wijst het in alle opzichten af.

Onze conclusie moet dus luiden, dat Marnix het echte objectivisme wel kende, doch het bewust verwierp.

Intusschen is dit echte objectivisme in de huidige, boven reeds aangeduide, problematiek niet in het geding. Wie thans van het objectieve spreekt heeft daarbij noch een objectivistische sacramentsbeschouwing noch een objectivistische opvatting aangaande een magische Schriftletter op het oog.

Voor we dus een vergelijking trekken tusschen Marnix' opvatting en de gangbare problematiek moeten we de vraag beantwoorden: wat heeft men op het oog, wanneer men op bovengenoemde wijze gewaagt van „objectief" en „subjectief"?

Het vermeende objectivisme.

Willen we de de bovengenoemde vragen beantwoorden, dan moeten we de gangbare problematiek nader analyseeren. Eerst daarna zal het ons mogelijk zijn de gestelde vragen te beantwoorden.

A. Nadere analyse van de gangbare problematiek.

Wanneer wij hier spreken van een gangbare problematiek dan denken we hierbij niet aan de hedendaagsche wetenschap. Wij blijven binnen eigen kring. De vragen die betrekking hebben op objectivisme en subjectivisme genieten thans een zekere actualiteit. Onder de termen „voorwerpelijk" en „onderwerpelijk" is de bewuste problematiek in breede kringen zelfs gemeengoed geworden. Velen hebben het standpunt van het evenwicht als het eenig juiste aanvaard.

Wat heeft men echter op het oog wanneer men van objectief en subjectief spreekt?

Het zal niet gemakkelijk zijn een omschrijving te bieden, die niet hier of daar op tegenspraak stuit. Toch zal de volgende omschrijving waarschijnlijk op veler instemming mogen rekenen: Objectief is „de wereld buiten mij“, subjectief „de wereld van het eigen bewustzijn“⁴⁾.

Deze omschrijving kan worden aangevuld met een tweede: objectiviteit gelijkstellend met algemeen-wetmatige geldigheid maakt men een tegenstelling tussen het bloot individueel subjectieve en het algemeen-geldig objectieve⁵⁾.

Naar men ziet is er verschil tussen deze beide omschrijvingen. Bij de eerste wordt de gansche „buitenwereld“ tot het objectieve gerekend, bij het tweede slechts het wetmatige in de wereld.

Tegen beide opvattingen kunnen ernstige bezwaren worden aangevoerd, evenals tegen de minder nauwkeurige combinatie van deze twee. We laten deze hier echter rusten⁶⁾. Om alle onduidelijkheid te vermijden houden we ons in de verdere bespreking maar aan de eerste omschrijving, die algemeener is dan de tweede en bovendien de bedoeling van de meeste aanhangers der gangbare problematiek wel het dichtst benadert.

Willen we de draagwijdte van deze opvatting nu nader in het oog vatten, dan moet hieraan worden toegevoegd, dat subjectiviteit de draagster van activiteit is, terwijl objectiviteit datgene aanduidt, wat in zijn verhouding tot het subjectieve passief is.

We mogen dus hier reeds constateeren, dat geheel deze problematiek aan een subjectivistische grondinstelling ontleend is. Het actieve subject, hier opgevat als actief individu, is hier immers het oriënteringspunt en fungeert als het principe, waardoor de voornaamste onderscheiding op dit standpunt. n.l. die tussen individu en buitenwereld, bepaald wordt.

In zooverre is het volkomen juist om te beweren, dat heel deze problematiek een subjectivistischen inslag vertoont en uit subjectivistischen kring afkomstig is. Dit hadden wij op het oog, toen we in de inleiding op deze studie de opmerking maakten, dat de onderhavige vraagstelling zelve reeds stilzwijgend een antwoord op zeer belangrijke grondvragen bevat. Een antwoord, dat, in welken vorm ook geboden, onaanvaardbaar is. Want deze problematiek gaat van het als individu opgevatte subject uit. Wij willen dit naar enkele zijden uitwerken.

B. Het objectivisme bij de gangbare problematiek.

Het objectieve bevat dus bij deze probleemstelling de gansche wereld buiten het bewustzijn van het subject. De Heilige Schrift wordt hier dus tot de wereld van het objectieve gerekend. Eveneens het dogma der kerk. Dogmatische prediking heet hier „objectieve prediking”⁷).

Wij laten nu dit laatste buiten beschouwing en letten slechts op het feit, dat de Schrift hier objectief heet. Tegenover het straks te bespreken subjectivisme is dit een te waardeeren poging het norm-karakter der Schrift te handhaven. Maar in overeenstemming met het eenmaal aanvaarde uitgangspunt der bewuste problematiek wordt het Schriftwoord, wijl het hier objectief heet, tot het passieve neergedrukt. De Schrift is hier „object” van onderzoek⁸).

Het actieve subject ontleent aan de Schrift zijn begrippen. Het ligt voor de hand, dat deze objectivistische instelling tot overschatting leiden moet, zoowel van het denken in het algemeen als van de theologische wetenschap in het bijzonder. Tevens blijkt ons, dat hier slechts van een vermeend objectivisme sprake kan zijn. Uitgaande van een subjectivistische probleemstelling is dit objectivisme slechts een uitlooper van het subjectivisme. Het denken is immers een activiteit van het subject en de wetenschap slechts het gedeeltelijk resultaat daarvan.

Maar het voornaamste bezwaar is toch dit: de Schrift is geen „object" van onderzoek, maar norm voor het gansche leven. Aan den strijd, die van Gereformeerde zijde steeds gevoerd moet worden voor de erkenning van de normativiteit der Heilige Schrift, wordt door dit objectivisme, zij het ook onbedoeld, geen goed gedaan.

Normativiteit is iets geheel anders dan objectiviteit, gelijk de wet, waaraan het subject onderworpen is, iets geheel anders is dan het object, de passieve pool aan het subject.

Normatief is de wet Gods, waaraan al het geschapene onderworpen is. Deze wet is de soevereine wil Gods voor het leven van Zijn maaksel. Geldt dit reeds van alle wetten Gods, in het bijzonder is het zoo gesteld ten aanzien van de Heilige Schrift. God spreekt in Zijn Woord. Tegenover dezen sprekenden God is het gansche creatuur als een druppel aan den emmer. Wie kan bij Hem vergeleken worden?

Nochtans is dit de hoogste roeping van den mensch, dat hij het Woord Gods hoort en verstaat. Van deze eer en heerlijkheid wordt de Schrift beroofd, indien zij, te samen met de passieve pool van het subject, tot het objectieve wordt gerekend.

Dit Woord Gods richt zich dan ook niet voornamelijk tot het denken, maar tot den mensch zelf, tot het hart. Er is een roeping om met het gansche hart naar het Woord Gods te luisteren. En wie eenmaal voor deze majesteit gebogen heeft *kan*, indien de achtergrond van dit spraakgebruik hem duidelijk geworden is, niet langer van Gods Woord spreken als van iets objectiefs.

De aanspraak Gods is zoo vol majesteit, dat het leven van den hoorenden mensch daardoor volkomen wordt beheerscht. Hoe de houding van den mensch ook moge zijn, het Woord Gods triumpheert over hem. Want het doet wat God behaagt: het verteedert of verhardt. Maar het keert nooit ledig weer. De Schrift is geen object, maar het altijd overwinnende Woord Gods.

C. Het subjectivisme bij de gangbare problematiek.

Het vermeende objectivisme gaat dus van een subjectivistische probleemstelling uit. Het is dan ook niet meer dan een variatie binnen de subjectivistische schematiek. Het is in den grond der zaak subjectivisme.

Het ligt voor de hand, dat de bedoelde vraagstelling ook op de tegenovergestelde wijze kan worden opgelost. Dit antwoord wordt ons door het subjectivisme geboden. De probleemstelling is hier dus dezelfde als bij het boven besproken vermeende objectivisme. De grondonderscheiding is n.l. die tusschen „individu" en „buitenwereld". In tegenstelling met het vermeende objectivisme staat hier echter de belangstelling geheel op het individu gericht. De belangrijkste vraag is hier dan ook die naar de activiteit van het subject, dus naar de subjectiviteit. De vastheid van het vertrouwen rust hier niet in de waarheid van Gods belofte, doch in de beleving aan de zijde van het subject. Gods belofte wordt hier tot het objectieve gerekend. Zij behoort tot de wereld buiten het eigen bewustzijn en „doet" als zoodanig niets aan het subject. Daarom vraagt het subjectivisme in dezen praegnanten vorm uitsluitend naar het werk van den Geest in het subjectieve bewustzijn. Wij moeten tot belevingskennis komen. De plaats van het geloof, dat zich gespannen houdt op de vervulling der belofte, wordt bij dit subjectivisme ingenomen door den indruk, dien het individu van eigen beleving opdoet. Steeds blijft het een onoverkomelijke moeilijkheid het werk van den Heiligen Geest te onderscheiden van de werkingen van den eigen, menschelijken geest. De onzekerheid is hier permanent. Men kan zich immers vergissen. Steeds blijft het een open vraag of men deel heeft aan Christus en al Zijn weldaden.

Anderzijds komt het binnen den kring van dit subjectivisme niet zelden tot een oneerbiedig, wijl grensverdoezelend, identificeeren van eigen gedachten met het werk des Geestes.

Bij oppervlakkige beschouwing schijnt dit subjectivisme een geheel andere beschouwing voor te dragen als het boven besproken objectivisme. Toch is dit verschil niet zoo groot als het lijkt. Beide richtingen gaan immers van een gemeenschappelijke vraagstelling uit. Ten aanzien van de eerste vragen is hier geen verschil: objectief is de buitenwereld en subjectief de wereld van het eigen bewustzijn.

Het Woord Gods wordt zoowel door het objectivisme in den boven aangeduiden zin als door het subjectivisme tot de objectieve buitenwereld gerekend en daarmee tot het passieve. In werkelijkheid hebben we hier niet met een antithese, doch slechts met een nevenschikking te doen. Daarom baat het niet om tegenover het subjectivisme op de beteekenis van het objectieve te wijzen.

Wie op den achtergrond van geheel de problematiek heeft gelet zal verstaan dat dit beroep op den subjectivist geen indruk maken kan. Immers, wie op deze wijze den subjectivist vermanen wil, is begonnen zich eerst met hem een en hetzelfde uitgangspunt te kiezen. En wie eenmaal een verkeerde probleemstelling als juist heeft aanvaard, staat zwak ook al wil hij het beste antwoord geven.

Beter is het, gelijk in den Calvinistischen kring telkens is geschied, den subjectivist te wijzen op de door hem veronachtzaamde hoogheid van het Woord Gods. Dit vermaan heeft reeds menigeen vrijgemaakt van den ban, die het subjectivisme op het leven legt.

Wat boven tegen het objectivisme werd aangevoerd zij daarom ook onze kracht in den strijd tegen het subjectivisme: Het Woord Gods is niet objectief. In het Woord hebben we met den levenden God te doen. Daarom is het Woord levend en krachtig. Gods belofte is betrouwbaar. En Zijn bedreiging ernst. Wie de belofte blijvend afwijst is bezig zich te verharderen: Waar de belofte verworpen wordt, daar is de bedreiging zeer te vreezen⁹⁾.

D. Het standpunt van het evenwicht.

Velen, die noch het objectivisme noch het subjectivisme bevredigend achten, meenen de juiste oplossing gevonden te hebben in een evenwicht tusschen beiden.

Na onze voorafgaande uiteenzetting zal het niet noodig zijn dit standpunt uitvoerig te analyseeren. Wie dit standpunt heeft aanvaard is van meening, dat zoowel het objectivisme als het subjectivisme een element van waarheid bevat. Daarnaast echter meent hij in beide standpunten ook eenzijdigheden aan te treffen. Daarom wil hij de waarheidselementen van deze beide opvattingen samenvatten, zoodat het een het ander in de balans houdt. Heeft het eene element echter boven het andere een overwicht gekregen, dan wordt het betreffende waarheidselement tot een eenzijdigheid doorgedreven.

Ook op het evenwichtsstandpunt heeft men de door ons reeds als subjectivistisch afgewezen probleemstelling aanvaard. En niet slechts de vraagstelling, maar ook de beide oplossingen! Het verschil is slechts, dat men beide antwoorden combineeren wil.

Wij ontmoeten hier dan ook alle bezwaren die steeds aan een compromis verbonden zijn. Het ligt voor de hand, dat dit standpunt noch den aanhanger van het vermeende objectivisme noch dien van het subjectivisme bevredigen kan. Maar wat erger is: noch de objectivist noch de subjectivist voelt zich hier ernstig bedreigd. Want de een noch de ander voelt zich in den wortel van zijn dwalingen aangetast.

Het evenwichtstandpunt kenmerkt zich dan ook door voortdurende onvastheid. En de man van het evenwicht zal steeds zwak staan tegenover zijn radicaleren tegenstander. Hij gaat immers van de veronderstelling uit, dat de waarheid het midden houdt tusschen twee uitersten. Hoe geheel anders spreekt de Heilige Schrift. Nergens rept zij van een waarheid, die *gezocht* moet worden tusschen twee eenzijdigheden. Zij

verkondigt steeds, dat de waarheid *diametraal* tegenover alle leugen en dwaling staat. Evenmin waarschuwt ze ons de waarheid niet „te ver” te drijven. Wij hooren dan ook in de Schriften nooit van het juiste midden. Steeds spreekt ze ons van de tegenstelling:



Vergelijking van de huidige problematiek met Marnix' opvatting.

Confronteeren we nu Marnix' geschrift met de hedendaagsche vraagstelling, dan moet het volgende worden vastgesteld:

Indien Marnix van bovengenoemde problematiek zou zijn uitgegaan zou het karakter van zijn werk geheel anders zijn geweest.

Zijn hoofdbezwaar tegen de geestdrijvers zou dan geformuleerd zijn als „verregaande eenzijdigheid”. Hij zou de geestdrijvers bestreden hebben als mensen, die „te veel” den nadruk legden op het werk van den Heiligen Geest en „te weinig” waarde hechtten aan de beteekenis van de Schrift.

Men werpe niet tegen, dat de geestdrijvers zoo ver van de waarheid waren afgeweken, dat hier van geen eenzijdigheid meer gesproken kon worden. Inderdaad is dit volkomen juist. Maar men vergete niet, dat Marnix niet *begon* met een onderzoek in te stellen naar de dwalingen van Franck, Niclaes e.a. Wat hem in het geweer bracht was het groeiend subjectivisme in de Nederlanden. Ontelbaar velen gaven voor, zooals Reginald Donteclock ons mededeelt, dat ze met Maria aan de voeten des Heeren Christi begeerden te zitten. Dit subjectivisme zag er voor het oog heel wat onschuldiger uit dan de opvattingen van Franck c.s.

Toch heeft Marnix het gevaarlijk karakter van dit subjectivisme ten volle doorzien. Hij begreep, dat deze geest

zich met kracht te weer stelde tegen het Woord en den Geest. Nooit is in die dagen tegenover het subjectivisme het bezwaar aangevoerd, dat het eenzijdig was in een te veel nadruk-leggen op het werk van den Geest. Integendeel, men aarzelde niet om te spreken van „gheestlosigheydt" bij deze menschen, die steeds den mond vol hadden van den geest" ¹⁰⁾. Calvijn, Moded, de Bres, Marnix, Donteclock, Boogerman ¹¹⁾ e.a. hebben steeds geoordeeld, dat de geestdrijvers den Geest in het geheel niet hadden, omdat ze met het Woord ook den Geest verloochenden. Het werk van den Geest werd door de subjectivisten niet overschat, maar tegengestaan.

In plaats van een beroep op de beteekenis van het „objectieve" wordt tegenover de subjectivisten de majesteit en de hoogheid van het Woord Gods gesteld. Het Woord Gods is ook in dezen strijd „het zwaard des Geestes" ¹²⁾. Het Woord is voor deze Calvinisten steeds het Woord van den Geest en de prediking heet bij hen niet slechts bediening des Woords, maar ook bediening des Geestes ¹³⁾.

Marnix knoopt zijn bestrijding derhalve niet aan de onderhavige probleemstelling vast. Sterker nog: hij verwerpt haar uitdrukkelijk. Want hij trof haar aan bij de geestdrijvers! Daar maakte men immers onderscheid tusschen het Woord en den Geest als tusschen iets objectiefs en iets subjectiefs. De tegenstelling tusschen het inwendige en het uitwendige wordt door Marnix met groote beslistheid verworpen. En deze tegenstelling is de achtergrond van den strijd tusschen het subjectivisme en het objectivisme en in de 16e en in de 20e eeuw. Objectivisme en subjectivisme miskennen beide zoowel de kracht van het Woord als de werking van den Geest.

Het Woord Gods is voor het geslacht der 16e eeuw hoogst actief. De mensch wordt hier steeds gezien als staande tegenover de overmacht van het Woord. Hij wordt

door het Woord Gods ontvangen. God vraagt een bekeering met het gansche hart. Is de mensch desondanks toch ongehoorzaam tegenover de stem des Heeren en weigert hij de onderwerping, dan blijft nochtans de overmacht van het Woord Gods over hem gehandhaafd. Waar de zegen der belofte geen geloof vindt, daar wordt de bedreiging van het Woord vervuld: de vloek des verbonds. Hetzij dat zij het hooren zullen, of hetzij dat zij het laten zullen, zoo zullen ze weten, dat een profeet in het midden van hen geweest is¹⁴).

De Calvinisten der 16e eeuw verwierpen dus een probleemstelling, die door niet weinige Gereformeerden der 20e eeuw werd aanvaard. De vraag doet zich voor: hoe heeft dan deze problematiek, die in de 16e eeuw slechts in subjectivistischen kring werd aangetroffen, vasten voet verkregen in het Gereformeerde milieu?

De oorsprong van deze problematiek.

Wij moeten hier volstaan met een enkele fingerwijzing.

In de problematiek, die hier in het geding is, hebben we te doen met een vraagstelling, die, in verschillende vormen en met gebruikmaking van tal van uitdrukkingen, reeds vele eeuwen oud is. De vraagstelling is niet van christelijken oorsprong. „De tegenstelling van het inwendige en het uitwendige, van het geestelijke en het stoffelijke, van eeuwigheid en tijd, van wezen en vorm enz. is uit een valsche filosofie en met de Schrift in strijd" ¹⁵).

Deze tegenstelling is in de 17e eeuw door Descartes (Cartesius) in een nieuwen vorm voorgedragen. Cartesius' problematiek werd beheerscht door de tegenstelling tusschen de buitenwereld en het eigen subjectieve bewustzijn. Descartes twijfelde aan de mogelijkheid omtrent die buitenwereld betrouwbare kennis te kunnen verwerven. Het vaste punt was voor hem echter de denkfunctie van het subject.

Van daaruit kwam Descartes weer tot een werkelijkheidsbeschouwing inzake de buitenwereld.

Deze subjectivistische wijsbegeerte is aanvankelijk in de Gereformeerde kerken van ons vaderland op scherpe wijze bestreden. Maar in den loop der 17e en 18e eeuw heeft de subjectivistische wijsbegeerte van Descartes het geleidelijk van Calvijns invloeden gewonnen. Behalve het subjectivisme van Franck c.s. heeft ook dat van Descartes de kerk in ons vaderland onberekenbare schade toegebracht.

De 19e eeuw bracht reformatie, niet slechts in de kerk, maar in geheel het leven. Het subjectivisme van Francks geestdrijverij is teruggedrongen. Laat ons dan in de 20e eeuw voortgaan in de richting, die ons door het reformatorisch geslacht der 19e eeuw is geweest. Weigeren we dit niet, dan zal de probleemstelling van het Cartesiaansche subjectivisme onder ons steeds meer afbrokkelen. Blijft zij echter in eenigen vorm onder ons gehandhaafd, dan zal ze steeds een invalspoort voor het subjectivisme in den geest van Franck blijken te zijn en zal niet slechts de Reformatie der 19e eeuw, maar ook aan die der 16e blijvende schade worden toegebracht.

Aanteekeningen bij Hoofdstuk VI

- 1) Dr H. Bavinck, Geref. Dogmatiek, IV, blz. 439.
- 2) Idem.
- 3) Idem, I, blz. 356/57.
- 4) Mededeelingen van de Vereeniging voor Calvinistische Wijsbegeerte, 3e Jrg, No. 1, blz. 5.
- 5) Dr H. Dooyeweerd, Wijsbegeerte der Wetsidee, II, Amsterdam, 1935, blz. 306.
- 6) Zie Dr H. Dooyeweerd, a.w., blz. 301 v.v.
- 7) Mededeelingen enz., blz. 5.
- 8) Zie voor de bezwaren tegen deze uitdrukking: Dr H. Dooyeweerd, a.w., blz. 303.
- 9) Zie: Verbond en Geloof. Artikelenreeks van A. Scholtens in De Reformatie, 20e Jrg, No. 30 v.v.
- 10) Herman Moded, a.w., blz. 3. In overeenstemming hiermede spreekt Moded ook van „geestelooze" geestdrijvers.
- 11) Boogerman is de voortzetter van Marnix' werk, ook in de taal (C. D. Busken Huet, a.w. II, blz. 88.)
- 12) Epeze 6:17
- 13) Herman Moded, a.w., blz. 45.
- 14) Ezechiel 2:5.
- 15) Prof. Dr H. Bavinck, Gereform. Dogmatiek, IV, blz. 438.

