

**JUAN DE VALDÉS****Reformator in Spanje en Italië  
1529 - 1541**Door  
J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINKUITGESPROKEN IN DE VERGADERING VAN 9 OKTOBER 1961  
KONINKLIJKE NEDERLANDSE AKADEMIE VAN WETENSCHAPPEN,  
AFD. LETTERKUNDE  
NIEUWE REEKS — DEEL 25 — No. 3N.V. NOORD-HOLLANDSCHE UITGEVERS MAATSCHAPPIJ  
AMSTERDAM 1962STICHTING DE GIHONBRON  
MIDDELBURG  
2009

**INHOUD**

|                                                                                               |      |    |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------|------|----|
| I. Bibliografische gegevens                                                                   | Blz. | 5  |
| II. Juan de Valdés in Spanje; Diálogo de Doctrina cristiana                                   |      | 8  |
| III Juan de Valdés in Italië; Alphabeto Christiano                                            |      | 19 |
| IV. Le 110 Considerazioni                                                                     |      | 34 |
| V. Trattato utilissimo del Beneficio di Giesu Christo crocifisso,<br>door Benedetto di Mantua |      | 38 |
| VI. Beoordelingen                                                                             |      | 41 |
| Bijlagen                                                                                      |      | 48 |

## I. Bibliografische gegevens

Aan het einde van een fundamenteel artikel over Juan de Valdés (of Valdez) herinnert de 19de eeuwse Straatsburger hispanoloog Eduard Boehmer aan de dood van Valdés' beroemdste leerlinge, de hertogin Giulia Gonzaga op 19 april 1566 en aan de uitval van paus Pius V, dat als hij alles tijdig geweten had, hij haar levend zou hebben doen verbranden. Enkele maanden na haar dood werd de ex-pauselijke pronotarius onder Clemens VII, Pietro Carnesecchi, uit Florence, die te Napels tot de kring van Valdés en Giulia behoord had, gevangen genomen en op 1 oktober 1567 als ketter te Rome onthoofd. De humanistische professor Aonio Paleario uit Veroli, uit Siena uitgewezen, daarna gedoceed hebbend te Lucca en Milaan, schrijver van een uitermate kritische *Actio in pontifices romanos et eorum asseclas*, viel als martelaar der inquisitie eveneens te Rome, 3 juli 1570. Zijn Actio, gericht tot de keizer, vorsten en presidenten, toen over het oecumenisch concilie werd gedelibereerd, 1536, en daarna sterk uitgebreid, is eerst gedrukt te Leipzig in 1606 en met zijn andere werken herdrukt bij Henricus Wetstein te Amsterdam, 1696.

Andere gelijkgezinden als **Bernardino Ochino**, **Pietro Martire Vermigli** en **Curione** hadden het land reeds een kwart eeuw eerder verlaten.

*Met de dood van deze drie*, zegt Boehmer, *is de Evangelische beweging in Italië vernietigd* 1).

Deze terminologie is voorzichtig en juist. Men moet in dit verband niet spreken van reformatorische beweging, althans niet in het begin, alsof zij op één lijn te stellen was met de Duitse en Zwitserse hervorming. Zij kwam ook niet tot nieuwe kerkvorming. Men zou van reformisme kunnen spreken en wanneer de titel van deze mededeling luidt: Juan de Valdés reformator, dan moet men dit woord dus in beperkte zin opvatten. Bovendien houdt zij zich slechts met een gedeelte van Valdés' opera bezig.

Degene die het dichtst bij Valdés stond, Giulia Gonzaga 2), was ook het dichtst bij de Kerk gebleven. Het proces van Carnesecchi kennen wij het best, omdat het in 1870 door Manzoni in de *Miscellanea di Storia italiana*, X 1870, grotendeels is gepubliceerd. Het is, door de vele getuigenverklaringen, die het bevat, een belangrijke bron voor onze kennis van de Napolitaanse kring en van wat men wel het valdesianisme is gaan noemen. Het genoemde oordeel van de paus over Giulia berust op brieven, die in de papieren van Carnesecchi zijn gevonden. De Actio van Paleario bevat de

1) PRE3, 20, S. 390, herzien door K. Benrath.

2) K. Benrath, Giulia Gonzaga in: *Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte*, n. 65, Halle 1900.  
167

meest scherpe veroordeling en verwerping van wantoestanden in de praktijk der Kerk en breekt in elk geval met het pausdom 1).

Dit zijn dus drie nuances. De laatste heeft niet regelrecht met Valdés te maken, maar dient bij Boehmer als het definitieve besluit van het stuk geschiedenis, dat hij, zo hij het al niet met Valdés laat beginnen, dan toch vooral om hem groepeerd, en met volle recht. Want deze Spanjaard heeft een bijzondere betekenis gehad voor de crisis van het kerkelijk leven in Italië gedurende de korte jaren, van 1532-1541, dat hij te Napels een cura animarum uitoefende, die voor velen een ware inspiratie geweest is.

Eerst in de 19de eeuw is Valdés in helderder historisch en kritisch licht komen te staan. In Nederland heeft zich als eerste na Hendrik Alting in zijn *Theologia historica* van 1664, met de hervormingsstrevingen in Italië beziggehouden de uit Bremen

afkomstige kerkhistoricus Daniel Gerdes; hij publiceerde in 1765 te Leiden zijn *Specimen Dallas reformatae* 2).

Anders dan zijn aan oorspronkelijke stukken zo rijke en daarom nog altijd waardevolle *Scrinium antiquarium* 3), is dit werk over Italië een compilatie, en alles wat hij over Valdés meedeelt, kan men reeds in de *Dictionnaire historique et critique* van P. Bayle vinden, wiens bronnen de *vitae* van Ochino, van Caracciolo en van Pietro Martire, de *Amoenitates historiae ecclesiasticae et litterariae* etc. 4) van J. G. Schelhorn en de *Bibliotheca Anti-Trinitariorum* van C. C. Sardijs 5) waren.

Bayle stelt Valdés voor als in dienst van Karel V met de Duitse reformatie in aanraking gekomen te zijn en dan vervolgens de boeken van Luther, Bucer en Melanchthon meegebracht te hebben naar Italië, als eerste importeur van het Lutheranisme in dit land en met behulp daarvan proselieten gemaakt te hebben. Niets is minder waar dan dit, maar dat was in de 18de eeuw onbekend en wat men feitelijk niet wist werd opgevuld met vermoedens, die aannemelijk schenen. Weinig werken van Valdés waren bekend, enkele, die niet van hem maar van zijn tweelingbroeder Alfonso waren, werden hem toegeschreven en twee hoofdwerken, waarover thans in het bijzonder gehandeld wordt, waren nog geheel onbekend. Enkele gegevens over Valdés' auteurschap konden weliswaar worden ontleend aan de *Indices librorum prohibitorum*, maar de dikwijls geringe nauwkeurigheid van de opgaven in deze lijsten lieten veel onduidelijkheid. Het is aan de Engelse baron Benj. Wiffen en de Spanjaard Luis de Usóz y Rio gelukt, op het gebied

1) Nieuwe uitgave door G. Paladino in: *Opuscoli e lettere di Reformatori italiani del Cinquecento*, vol. II, Ban 1927.

2) Lugd. Bat. 1765.

3) 8 t., 4 vol. Groningae et 13remae 1748-63.

4) Francof. et Lipsiae 1737-38.

5) Freistadii (= Amst.) 1684.

168

van de humanistische en reformatorische stromingen in Spanje grote ontdekkingen te doen. Van 1847-65 verschenen 20 delen *Reformistas Antiguos Espailoles*, door hen bezorgd, te Madrid. Met deze geleerden, die Quakers geweest zijn, kwam de reeds genoemde hispanoloog Ed. Boehmer in nauwe betrekking en na de dood van Wiffen en Usóz, resp. in 1865 en 1867, heeft Boehmer als resterende vrucht van deze samenwerking de *Bibliotheca Wiffeniana* uitgegeven 1). In het eerste deel daarvan vindt men een stuk geleerdengeschiedenis, dat een prachtig document humain is Voortzetteren van Boehmers werk in Duitsland waren K. Benrath, Jacob Heep, E. Sch5fer e.a.

In 1851 verwierf het Brits Museum uit de bibliotheek van een Duitse bisschop het toen enig bekende exemplaar van het *Alphabeto Christiane* van Valdés, in 1546 te Venetië gedrukt en sedert 1549 verboden door de *Index van Giov. della Casa*. Wiffen en Usóz verzorgden er een diplomatische herdruk van, gevolgd door een terugvertaling uit het Italiaans in het Spaans, en ook in het Engels (1860-61), met belangrijke inleidingen. Deze herdruk, die slechts in 150 exemplaren geschiedde en niet in de handel kwam, is ook weer een zeldzaamheid geworden; in Italië bijvoorbeeld is er maar één exemplaar van, dat ik in de *Biblioteca Nazionale Centrale* te Florence in handen heb gehad, en in ons land, voor zover mij bekend, geen enkel. Tenslotte heeft Benedetto Groce, naar deze herdruk, een eenvoudige uitgave bezorgd in de *Biblioteca di Cultura Modern* te Bari 1938, met een in enkele opzichten zeer interessante inleiding 2).

Er zijn thans ook een exemplaar van het *Alphabeto* uit 1546 bekend te Breslau, en een in handen van de particuliere Italiaanse verzamelaar Giuseppe Martini. Toen deze uitgave van Croce nauwelijks verschenen was, bracht zijn vriend Edmundo Cione, bibliothecaris van de „Nazionale" te Napels, een vierde oorspronkelijk exemplaar van het *Alphabeto Christiane* uit deze bibliotheek aan het licht, dat in kostbaarheid de drie genoemde echter verre overtreft 3). Het is nl. een druk, ook te Venetië, maar uit 1545, en dus een jaar ouder dan de andere. Het is afkomstig

1) Bibliotheca Wiffeniana. Spanish Reformera of two centuries from 1520. Their Lives and Writings according to the late Benjamin B. Wijen's Plan and with the use of kis materials described by Edward Boehmer, 3 vols, Strassburg-London 1874-1883.

2) De orthografie dezer uitgave is niet vlekkeloos.

3) Edm. Cione, L' 'Alphabeto christiano' di Juan de Valdés e la prima sua edizione, in: Masa Finiguerra, IV, Hoepli, Milano 1939, App. p. 283-307, met 9 afb. Dit bibliografisch tijdschrift van gezag heeft met deze aflevering op 2 oct. 1940 opgehouden te bestaan. Cione is ook de schrijver van Juan de Valdés, la sua vita e il suo pensiero religioso con una completa bibliografia delle opere del Valdés et degli altri scritti intorno a lui, Bari 1938.

169

uit de particuliere boekerij van paus Pius VI (Braschi), wiens wapen op de band gestempeld staat. De bibliotheek van deze paus werd in 1798 door de Fransen geroofd en voor 15.000 daalders verkocht. Later is het boekje naar Napels gekomen doch tengevolge van een fout bij de eerste catalogisering zeer lang onbekend gebleven.

De vraag rijst nu, wat de verhouding is tussen de druk van 1546 en deze eerste van 1545, die van verschillende persen afkomstig schijnen te zijn. Verder dan een hypothese kan men hierin niet komen. Ze is door Cione opgebouwd op de titelbladen en de colofon. Op het titelblad van 1545 staat vermeld: met privilege van de illustrissima Signoria di Venegia, en de colofon geeft de namen van drukker en vertaler, Nicolo Bascarini en M. Marco Antonio Magno. Op het titelblad van 1546 staat alleen maar: *con Gratia e Privilegio*, zonder vermelding van Venetië, en dus feitelijk zonder waarmerk, terwijl de colofon ontbreekt. De druk van 1546 is daarom misschien, aldus Cione, een goedkope herdruk voor export buiten Venetië en dan, wat toch wel het waarschijnlijkst is, van een andere, een concurrerende drukker. De levendige belangstelling, die toen in het gebied van Venetië voor nieuwere religieuze lectuur bestond, maakt deze hypothese wel aannemelijk. Cione behandelt ook uitvoerig het hoogst interessante humanistische embleem, dat de oorspronkelijke druk siert.

## II. Juan de Valdés in Spanje; *Diálogo de Doctrina cristiana*

Een tweede, even belangrijk werk van Valdés, is eerst in 1922 voor den dag gekomen. Sedert 1914 stond, dank zij de onderzoeker D. Antonio Paz y Mélia, de titel van dit werk vast, nl. *Diálogo de Doctrina Cristiana*, gedrukt te Alcalá de Henares. Het is Valdés' eersteling. Het stond op de Spaanse Index van 1551: *El diálogo que se intitula de Doctrina Cristiana en romance contpuesto nuevamente por un religioso*. In 1922 vond Marcel Bataillon, de bekende schrijver van het grote werk: *Erasme et l'Espagne* 1) in een lijst van boeken, die omstreeks 1552 in beslag zijn genomen bij boekhandelaren (bewaard in het Nat. Historisch Archief te Madrid) de geheel overeenkomstige titel, maar met de toevoeging, dat het opgedragen was aan de markies de Villena. Het was bekend, dat Valdés bij deze in dienst geweest was.

Eindelijk had Bataillon het geluk een ongeschonden exemplaar van de dialoog te vinden in de reserve van de Nationale bibliotheek te Lissabon. Het bleek afkomstig uit

het klooster van S. Vincente de Fora, in welks antieke catalogus het werk dan ook vermeld staat, een klooster van reguliere kanunniken van de H. Augustinus, die het boekje dus

1) M. Bataillon, *Erasmus et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle*, Paris 1937.  
170

bewaard hadden hoewel het ook door de eerste Portugese Index van 1547 reeds verboden was. De Dialoog is verschenen in 1529 bij de drukker van de universiteit van Alcalá de Henares. In 1925 bezorgde Bataillon er een facsimile-uitgave van te Coimbra, voorzien van een uitvoerige inleiding en een aantal verklarende noten 1).

De universiteit van Alcalá de Henares is in 1500 gesticht en rijk gedoteerd door Francisco Jiménez, in Spanje bijgenaamd de Cisneros, OFM, aartsbisschop van Toledo, sedert 1507 kardinaal en groot-inquisiteur van Castilië en Leon onder Ferdinand de Katholieke. Hij resideerde bij voorkeur te Alcalá, het oude Complutum.

De universiteit had enkele jaren nodig om op gang te komen. Het voornaamste samenstellende element is het college San Ildefonso geweest, waarvan in 1528/29 de Aragonees Mateo Pascual rector was, en dat het meest heeft bijgedragen tot de stichting van het Collegium Trilinguum, dat nog twee jaar ouder is dan dat te Parijs. Patroon was St. Hieronymus en het bezat in het begin 12 beurzen voor retorica, 12 voor het Grieks en 6 voor het Hebreeuws. Hierdoor kwam de consolidering van het talenonderwijs tot stand, dat van de aanvang af in de constituties van Cisneros reeds was ontworpen. Het college van Busleiden te Leuven heeft zowel dat te Alcalá als dat te Parijs geïnspireerd. Er kwamen jongelieden studeren, die later een belangrijke rol zouden spelen, zoals de latere Jezuïeten-generaal Lainez, de gebroeders en een zuster Vergara, de beide gebroeders de Valdés, Alfonso, secretaris van minister Gattinara en Juan. De *Biblia polyglotta* 2) in 6 folios, die van 1514-17 gedrukt werd, is vooral door de geestelijke en financiële stimulering van Jimenez tot stand gekomen (overl. 1517); zij werd eerst in 1520 gepubliceerd. Tot zover enkele woorden ter herinnering aan het universitaire milieu, waarin de Dialoog verschenen is.

**Alfonso en Juan de Valdés** waren vermoedelijk de jongste zoons uit een geslacht, dat zich uit Asturia te Cuenca had gevestigd, een kleine plaats in het koninkrijk Toledo. De vader, Fernando,

1) Juan de Valdés, *Dialogo de Doctrina Christiana*. Reproduction en facsimile de Vexempiaire de la Bibliothèque Nationale de Lisbonne (édition d'Alcala de Henares, 1529) avec une introduction et des notes per Marcel Bataillon, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1925. De oorspronkelijke titel luidt: Dialogo de Doctrina christiana, nuevamente compuesto por un Religioso. Dirigido al mag illustre sefior dó Diego Lopez Pacheco, margues de Villena. De colophon luidt: Ene impresso el presente Dialogo de Doctrina christiana, en la universidad de Alcala de henares, en casa de Miguel de Eguia. D. XIIIIT. del mes de Enere. de. M.D. xxix. aflos — Aan beide boeken van Bataillon heb ik veel gegevens ontleend.

2) Vgl. B. Rokers, Benito Arias Montano 1527-1598, dies. Amsterdam 1961, blz. 99.  
171

was er regidor perpetuo en vertegenwoordigde het in de Cortes; hij was dus een cavaliere. Hij werd in zijn functie opgevolgd door een oudere zoon. Vermoedelijk waren Alfons() en Juan tweelingen; Erasmus noemt hen in een brief gemelli 1) en Juan zelf zegt ergens: me fratrem ac gemellum.

Toch lijkt vooral in de eerste periode, die wij kennen, Alfonso een broeder op wie Juan bepaaldelijk steunt. Zij zullen geboren zijn tussen 1490 en 1500.

**Alfonso** kon, dank zij een voorspoedige humanistische studie, reeds vóór 1520 zijn intrede doen in de keizerlijke kanselarij. Hij woonde daardoor de rijksdag te Worms, 1521, de kroning van Karel V en de veroordeling van Luther bij, later ook de kroning te Bologna, 1530. Uit een vroege brief van hem aan zijn leermeester blijkt, dat hij van de betekenis van de reformatische beweging eerst niet veel begreep, na Worms meer, maar zijn Erasmiaanse opvattingen verzetten zich tegen het revolutionaire element daarin. Er zijn verschillende brieven tussen Alfonso en Erasmus (1525, 1527 vv.) gewisseld, die van grote verering van de zijde van Alfonso en een enigszins zelfgenoegzame vriendelijkheid van de zijde van Erasmus getuigen; zij hebben elkander wellicht nooit van aangezicht tot aangezicht gezien. Wat Erasmus voor Alfonso betekend heeft, kan men echter duidelijk zien in zijn geschriften. In de eerste plaats de dialoog *Lactancio y el arcediano*, *Lactancio* en de aartsdiaken, een politieke apologie voor Karel V met betrekking tot de Sacco di Roma van 1527; hierin is het religieuze gehalte kortweg als Erasmiaans te beschouwen. Het innerlijk karakter van de religie, verwerping van en spot met de uiterlijke vormen en allerlei superstitie getuigen daarvan, en zij verontschuldigen zelfs het optreden der lansknachten te Rome. De auteur spreekt zelfs van een providentiële strafbepaling over Rome en zegt, dat Erasmus „met veel welsprekendheid, wijsheid en bescheidenheid" de zonden en bedriegerijen „van het Romeinse hof en van de clerus in het algemeen" in het licht gesteld heeft, en dat Luther thans als een gesel Gods beschouwd kan worden. Alfonso's spot ging zover, dat Baldassare Castiglione, nuntius aan het Spaanse hof, mogelijk opgestoot door iemand anders, hem dringend verzocht, de verbreiding van deze Dialoog stop te zetten en hij beschuldigde de auteur tegenover de keizer van onrechtzinnigheid. Deze antwoordde natuurlijk de Dialoog nooit gelezen te hebben, maar ook niet te kunnen geloven dat zijn secretaris tot ketterij in staat was. Tot twee maal toe sprak een nader onderzoek Alfonso vrij.

1) Allen, *Opus epistol. Des. Erasmi VII*, n. 1961, p. 341, maar in hetzelfde briefje gebruikt Erasmus ook tweemaal *germanus*, evenals in n. 2251, VIII, p. 320; uitdrukkelijker *gemellos* in n. 2127, VIII, p. 96.

172

Een tweede dialoog volgde nog in dezelfde tijd: *Diálogo de Mercurio y Gat* (1528/9). Dit werk is lange tijd aan Juan toegeschreven geweest, maar het is thans, ofschoon Brandi in zijn grote werk over Karel V deze dialogen in 1937 voorzichtigheidshalve nog aan beide broeders, maar met de nadruk op Juan, toeschrijft, zeker dat Alfonso ook hiervan de auteur is 1).

Terecht sprak overigens Brandi van denkbeelden aan Erasmus zowel als aan Gattinara eigen in deze tweede dialoog: de Christenkoning die, verheven boven landhonger, praal en bedrog, zich geheel wijdt aan het geluk van zijn volk; het uitgangspunt was de vredebreuk van Frans I na zijn gevangenschap te Madrid in 1526; bovendien werden ook hier deze wereldlijke zaken in het licht gesteld van het voorbeeld van Christus in het Evangelie. De genoemde dialogen worden voorts beschouwd als mijlpalen in de geschiedenis van de Spaanse taal 2).

Het hof vertrok in de herfst van 1529 uit Spanje naar Italië, waar eindelijk op 24 februari 1530 de kroning van Karel V door Clemens VIII te Bologna plaats had. Gedurende het oponthoud te Piacenza was Alfonso de enige uit het hele gevolg, die de afgezanten van de Lutherse Duitse vorsten vriendelijk ontving toen zij hun protestatie, het appèl van de rijksdag van Spiers, 1529, aan de keizer kwamen aanbieden. Hij

woonde ook het eerste onderhoud tussen keizer en paus te Bologna bij; vertrok na afloop van de kroning met het hof, vernam te Innsbruck kort achtereen de dood van zijn beschermer Gattinara en van zijn vader en bevond zich kort daarop, midden juni, te Augsburg, waar hij tijdens de rijksdag, vóór de indiening van de *Confessio Augustana*, met anderen onderhandeld heeft met Melanchton, niet over de dogmatische, maar over vragen van meer ceremoniële en uitwendige aard, volgens een brief van Justus Jonas, over het Avondmaal onder beide gestalten en het priesterhuwelijk. Men mag uit een andere brief opmaken, dat de keizer zich vóór de voorlezing der *Confessio* op 25 juni, de tekst reeds heeft laten voorlezen of samenvatten door Alfonso de Valdés in het Italiaans, en door Alex. Schweiss in het Frans 3). Franciscus Enzinas, de Spaanse leerling van Melanchton, die het Nieuwe Testament in het Spaans vertaald, in 1543 te Antwerpen verschenen, aan Karel V aangeboden heeft, noemt in zijn *Mémoires* 4) hem een voortreffelijk man met groot gezag, maar tegen wie de monniken even zo grote bezwaren hadden 'zodat zelfs de keizer hem niet uit hun handen had kunnen

1) M. Bataillon, Alonso de Valdés auteur du „Diedogo de Mercurio y Carón" in: Homenaja a Illenéndez Pidal, t. I, p. 403 sq., Madrid 1925.

2) M. Bataillon, Erasme et l'Espagne, ch. VIII.

3) Corp. Ref. II, n. 752, vgl. 731 en 734.

4) Fr. Enzinas, *Mémoires*, Bruxelles 1863, p. 154.

173

redden indien hij ooit naar Spanje was teruggekeerd' 1).

Sommige auteurs hebben bijzonder weinig respect voor de compromisachtige besprekingen, waarmede Melanchton zich te Augsburg inliet en achten ze zelfs compromitterend voor de reformator op dat moment, terwijl zij in Alfonso de Valdés niets dan een ijdele tacticus zien. Ten onrechte. Melanchton zelf schreef aan Camerarius, dat Valdés, die de tekst dus voor de voorlezing reeds te zien had gekregen, hem rijkelijk scherp vond 2).

Voor Alfonso was het hoofdmotief echter de eenheid van de Christenheid, zoals Cione het nogal merkwaardig uitdrukt, onder de cesaropapistische monarchie van Karel V. Deze hoop koestert hij ook nog op de rijksdag van Regensburg, 1532, maar van enige vervulling heeft hij nooit iets gezien. Hij bleef te Wenen achter, toen het hof van daar vertrok en overleed aan de pest in de eerste dagen van oktober 1532.

Juan en Alfonso hadden hun jeugd gedeeltelijk samen doorgebracht en opgemerkt werd reeds, dat daarbij de positie van Alfonso de indruk maakte van die van de oudere broer. Dat berust voor een deel op de uitdrukking van dezelfde Francisco de Enzinas, die in zijn *Mémoires* zegt van Juan: *in disciplina fraterna praeclare institutus*. Deze woorden behoeven echter niet een afhankelijkheid, maar kunnen ook eenvoudig een vergelijking uitdrukken.

Eerst 1524 komt **Juan** in het licht van de geschiedenis. Uit de processtukken van Pedro Ruiz de Alcaraz blijkt, dat hij dan in dienst is bij don Pedro Lopéz Pacheco, de reeds genoemde markies van Villena te Escalona 3), waar hij een getrouw toehoorder was van de predicaties van Alcaraz. Aan deze markies zou Juan in 1529 zijn *Dialogo de Doctrina christiana* opdragen.

Alcaraz was een alumbrado of iluminado — een verlichte — van sterk mystiek karakter. Het is de tijd, dat de invloed van Erasmus zijn hoogtepunt in Spanje bereikt zodat, in 1527, te Valladolid de kerkelijke orthodoxie tegen hem in opstand komt.



Misschien mag men zeggen, dat tot die tijd toe de Franciscaanse mystiek van een catechetisch geschrift als het „Tercer Abecedario" van Francisco de Osuna, dat aan dezelfde markies de Villena werd opgedragen (1527) en de meer moralistische religiositeit van Erasmus' Enchiridion, hier voor velen nog geen tegenstelling vormden. De verwarring in veler gedachtegang en godsdienstige voorstellingen was groot en een zekere overeenkomst daarin was alleen het streven naar innerlijkheid, gepaard met besliste geringschatting van vele devoties en uitwendige vormen.

1) M. Menendez y Pelayo, Historia de los heterodoxos espatiboles, II, Madrid 1880, 237; PRES, XVIII, S. 580.

2) Corp. Ref. 11, n. 740, 140.

3) Bataillon, *Didlogo*, p. 219-221.

174

De alumbrados zijn moeilijk tot één stam of oorsprong te herleiden of met één begrip te karakteriseren. Alcaraz is er één vertegenwoordiger van, er zijn anderen te Salamanca (Francisca Hernández, Medrano, Tovar halfbroer van Juan en Francisco de Vergara); later te Guadalajara en te Alcedá de Henares, waar de betekenis van Erasmus, gestuwd door Juan del Castillo en bisschop Fr. Juan de Cazalla en diens zuster Maria, vooreerst nog toenam. Men komt mystieke speculaties over de goddelijke liefde tegen (Alcaraz); het zichzelf verliezen in de geest (Fra. Hernández), anderzijds een zekere evangelische vrijheid maar van zeer pure (Castillo, Maria Cazalla), soms daarentegen ook wel van ongebonden aard.

Boehmer heeft de hoofdstromingen schematisch, doch niet zonder goed recht, onderscheiden in dejamiento en recogimiento, een onderscheiding als tussen Gelassenen en Gesammelten, en dan schijnt dejados wel de meest oorspronkelijke algemene aanduiding voor de alumbrados geweest te zijn, zoals uit het inquisitieproces tegen Alcaraz kan blijken. Hetzelfde volgt trouwens ook uit het edict van Alfonso Manriquez, aartsbisschop van Sevilla en groot-inquisiteur, van 25 september 1525, dat gericht is tegen „alumbrados, dexados en perfectos" en uit welks veroordelingen men deze verlichten nog het best kan leren kennen 1).

Het zijn leken, clerici, monniken, vrouwen, een soort gemeente, die volstrekt niet met de Kerk breekt, maar waarvan de leden zich bevoorrecht achten door een directe gemeenschap met God, waarbij de sacramenten minder of niet nodig zijn. Zij weten zich bewogen door de wil van God en daardoor vrij, en persoonlijk soms weinig of niet verantwoordelijk. Uitwendige devotie, zelfs het gebed in woorden, ontbreken; de ziel vergete zichzelf. Wel las men de Zondagse pistels en -evangeliën en voerde men geestelijke conversaties. Zij beleefden deze verinnerlijking, die zich in alle kerkelijk en godsdienstig leven periodiek voordoet, als een vernieuwing; de dode letter ging voor hen leven en dit, bij gebrek voorlopig aan vertaling van het Nieuwe Testament in het Castilliaans, voor een groot deel dank zij de vertaling van het Enchiridion *militie Christiani* van Erasmus door de aartsdiaken van Alcor (1526).

Het gevolg hiervan is, dat, wanneer de inquisitie zich roert, zij aan de lezers van Erasmus de dwalingen van de illuminados verwijt; en deze identificeert zij met de Lutherse dwalingen als één *superstitio nova* (aldus Juan Maldonado, die herroepen heeft, in *De felicitate christiana* 1). Er mag enige uiterlijke vergelijkbaarheid zijn tussen de dejamiento en Luthers verwerping van de goede werken, van historisch verband mag hier zeker niet gesproken worden.

1) Dit edict schijnt nooit gedrukt te zijn; Batallion, *Didlogo*, p. 34, n. 2 en p. 275 geeft er de

inhoud van weer. Blz. 175

Eerder kan men, met Bataillon, denken aan de spiritualiteit van de Franse préreform, zoals wij die kennen van Lefèvre d'Étaples, Brignonnet, Marguerite d'Angoulême en Berquin, de Franse vertaler van Erasmus.

De vraag is nu, ***waar Juan de Valdés geplaatst moet worden.***

Zeker zijn er vele verwante punten in deze denk- en gevoelswerelden, waarin alles in beweging was. Maar die kenmerkende overgave, 'Gelassenheit', *dejarse à Dios* vindt men in zijn eerste geschrift m.i. niet. Wel is daarin de overtuiging centraal, dat de ziel, die op haar eigen krachten vertrouwt, niets vermag. Dit kan hij bij Alcaraz geleerd hebben 1), maar hij zal dit ook zelf bij Paulus vinden; en dit klonk in die tijd zeer reformatorisch.

In 1525 blijkt Juan, volgens een processtuk, uit Escalona vertrokken, waarheen is niet bekend. Het is mogelijk, dat Juan zich toen bij zijn broeder bevond, die met het hof meetrok en van 29 mei-10 december 1526 in Grenada verbleef. Karel V is toen de gast geweest van het Gerónimo-klooster aldaar, waarvan de prior, Fray Pedro de Alba, een in geheel Spanje beroemd priester was. De keizer besloot Fray Pedro tot aartsbisschop van Grenada te benoemen, maar deze verzette zich tegen die roeping; tien maanden later kwamen niettemin de pauselijke bullen. De Dialogo de Doctrina cristiana nu geeft ook voor, te spelen in het Gerónimoklooster te Grenada, waar de monnik Eusebio, die Juan zelf voorstelt, en een derde persoon Antronio, een goedmoedige pastoor, naar de woorden van een vrome aartsbisschop Fray Pedro, luisteren. Een bewijs zit hier weliswaar niet in, de gehele encenering kan ook fictief zijn, maar enige waarschijnlijkheid bezit deze hypothese over het ontstaan van de Dialoog wel.

Uit de documenten van de inquisitie kan verder opgemaakt worden, dat Juan in 1527, en misschien reeds eerder, student te Alcalá was en zeker zal dit naar de wens van Alfonso geweest zijn. Deze bleef zelf zijn carrière aan het hof volgen, zoals wij reeds gezien hebben, en Juan werd theoloog, als men dat tenminste zo zeggen mag.

De universiteit van Alcalá de Henares was kerkelijk, ze bezat niet eens een juridische faculteit; Jimeres voelde voor deze wetenschap niets, ternauwernood werd één leerstoel door een canonist bezet. De universiteit bezat de artes en verder theologie en deze theologie was Scotistisch, al was er ook een Thomistische leerstoel. Bij een inspectie in november 1527 legde overigens een toehoorder van deze leerstoel de verklaring af: „St. Thomas — die is al lang geleden begraven; sedert St. Lucas, 18 oktober, heeft de regent 4 of 5 colleges gegeven, maar meer stellingen van Erasmus

1) Bataillon, Didlogo, p. 45.

176

dan van Thomas onderwezen". Juan de Vergara bevorderde sterk de zaak van Erasmus, was medewerker geweest aan de Polyglot en aan de Grieks-Latijnse uitgave van Aristoteles (die na de dood van Jimenes is blijven steken) en was nu secretaris van de aartsbisschop van Toledo, waardoor hij een bijzonder gezag aan zijn geestelijke voorkeur vermocht te verlenen. Zijn jongere broeder, Francisco de Vergara, graecus, ging in dit Christelijk humanisme geheel op. Hun halfbroer Bernardino Tovar zou weldra door de inquisitie gevangen genomen worden.

Aangezien naar het beginsel van Erasmus talenkennis een volstrekt vereiste is voor het juiste begrip van de Bijbel en ook van de *philosophia christiana*, studeerde Juan Hebreeuws en Grieks en in een brief wordt hij al spoedig een iuvenis divi Pauli studiosissimus genoemd. Blijkens zijn correspondentie met Diego Gracián de Alderete

(archief van de hertog van Alva, Paleis de Livia) was Juan ook heel goed in staat in het gezelschap van anderen fabulae in Erasmiaanse trant te vertellen. Maar te Alcalá treedt er toch een wending bij hem op en liet hij alle grappenmakerij varen. Hij had een grote verering voor de humanist, schreef hem, ontving een eerste brief terug dd. Basel 1 maart 1528, en vervolgens komt hij dan tot de samenstelling van zijn *Diálogo*, die wel in vele opzichten kritisch, maar toch vooral een positief stuk theologie is.

Het schema van de *Diálogo de Doctrina cristiana* heeft niets uitdrukkelijk kettens en de inhoud is veel minder scherp en ironisch dan het *Enkomion morias* en tal van *Colloquia* van Erasmus, ofschoon vele godsdienstige vormen en met name die van het monnikwezen er ook in verworpen worden.

Zeven hoofdstukken handelen over: het Credo; de X en de 2 geboden; de 7 doodzonden; de 4 cardinale deugden; de 3 theologische deugden; de 5 geboden der Kerk; het allerheiligste gebed. Dan volgen nog twee hoofdstukken: een compendium van de heilige Schrift, en enige andere onderwerpen; en als besluit, een Castiliaanse vertaling van de Bergrede.

De commentaar op het Credo is bijna woordelijk en toch niet slaafs naar Erasmus' *Inquisitio de fide*; het verschil is vooral dat bij Erasmus een geëxcommuniceerd Lutheraan het Credo belijdt en verklaart, waarmee hij de bedoeling had te laten uitkomen, dat niet een verschil van geloofsinhoud maar de crisis in zake gezag en gehoorzaamheid de grote strijd veroorzaakte. De hartstochten wilde hij tot zwijgen gebracht zien. Dit motief kon Juan gebruiken. De *Inquisitio* is het eerst verschenen in de bundel *Colloquia* van 1524 en scheen bijzonder geschikt om verspreid te worden; Louis de Berquin vertaalde haar onmiddellijk in het Frans, maar in 1525 reeds werd deze vertaling — met andere — door de Sorbonne veroordeeld. Valdés, die er gebruik

177  
van maakte, liet een aantal patristische citaten er uit weg en maakte daardoor zijn *Dialogo* geschikt tot een soort catechismus voor eenvoudige lezers. Opvallend zijn hier twee punten, en wel naar aanleiding van de artikelen 8 en 9: de nadruk op het leven door de Geest; en de opvatting der Kerk als de gemeenschap van de gelovigen.

Van de hoofdstukken over de geboden, zonden en deugden is dat over de Decaloog naar het oordeel van Bataillon het meest persoonlijk van aard. Als motto zou dit het woord van Paulus kunnen voeren: ik kende de zonde niet dan door de wet (Rom. 7 : 7).

Valdés' religiositeit heeft als centrum, nu reeds en later, *de kennis van zichzelf als zondaar*. Na deze zelfkennis komt de kracht van het geloof en vervolgens is het de mortificatie, die een levende hoop voedt, en wel als gave van de Heilige Geest. Wanneer de monnik Eusebio in de *Dialogo* vraagt naar de betekenis van het eerste gebod: *non habebis deos alienos*, antwoordt de aartsbisschop o.m.: *0 zondige mens, weet dat gij met uw krachten en inspanningen nooit tot een zo grote perfectie zult kunnen komen, dat gij géén vreemde goden aanbidt, want al meent gij uitwendig geen beelden te aanbidden, in uw hart hebt gij de schepselen toch liever dan mij* (f. XXvo)

Dit eerste gebod vervullen alleen degenen, die een volkomen geloof, vaste hoop en volmaakte liefde hebben voor Jezus Christus, onze God en Verzoener, en geheel los zijn van neigingen tot de uiterlijke dingen; en daarvoor is zonder twijfel een bijzondere genade van God nodig (f. XXI). Hierbij zijn de *caritas* en het gebod onmisbaar.

Ik meen, dat Bataillon gelijk heeft, als hij zegt, dat Valdés hier al ver verwijderd is van de gestalte van de *miles christianus* in Erasmus' *Enchiridion*. Hoewel ook deze *miles* zichzelf eerst zwak moet weten en het ook voor hem dan op de inlijving in

Christus aankomt, die alleen de boze kan overwinnen, ligt bij Erasmus de nadruk toch meer op het instemmen met de goddelijke wil en dat glorieuze deelhebben aan Christus, waardoor men als vanzelf deel heeft aan hetgeen eens en voorgoed in Hem aan het mensdom is geschonken.

Bij Valdés is de minder optimistische stemming eer gekarakteriseerd door het woord: *Zalig die treuren want zij zullen vertroost worden*. De leke-tegenspreker in de dialoog, Antronio, vindt dit wel een ondragelijk enge weg en ziet niet in, hoe in de wereld van de genade, desondanks alles mogelijk is voor de geestelijke mens. Maar wie is de geestelijke mens? Dat moeten dus monniken of priesters zijn, stelt hij zich voor. Aan de lezer wordt dan wel duidelijk, dat de werking van de Geest niet aldus door Valdés beperkt wordt. Om met het Enchiridion te spreken: *monachatus non eet pietas*.

178

Twee bijzonderheden in de dialoog moeten nog genoemd worden.

In de eerste plaats een tiental boeken in de volkstaal, die de aartsbisschop ter lezing aanbeveelt. Het zijn: de Zondagsepistels en -evangeliën met sermones van het kerkelijk jaar; 'de Karthuizer'; het Enchiridion en enkele andere geschriften van Erasmus, waarbij enige Colloquia; de *amentus* (lees: *Contemptus*) mundi, dat is de *Imitatio*, toen toegeschreven aan Gerson; brieven van Hieronymus; de *moralia* op Job van paus Gregorius de Grote en enige *cositas*, dingen, van Augustinus.

Het eerstgenoemde boek diende stellig in plaats van het N.T., waarvan nog geen vertaling bestond. Bekendheid met de Bijbel maakte intussen, volgens de documenten uit het inquisitie- proces, iemand als Maria Cazalla op zich zelf reeds verdacht. In 1512 was een nieuwe bewerking verschenen van de epistels en evangeliën, op last van en met opdracht aan koning Ferdinand, in het Castiliaans, omdat de oude, uit de 15de eeuw, in vele opzichten slecht was, duister en misvormd, zowel in woorden als in zinnen, eer een boek van barbaren dan van gelovigen, aldus de opdracht. Deze nieuwe vertaling is dikwijls herdrukt, maar kwam in de eerste verboden klasse van de Index van 1559, eenvoudig omdat ze, hoezeer fragmentarisch, een Bijbeltekst in de volkstaal was.

Het tweede boek zijn de *Meditationes Vitae Jesu Christi* van de Karthuizer Ludolf van Saksen, omstreeks 1500 in het Castiliaans vertaald en als devotieboek veel in gebruik; men noemde het *Vita Cristi cartuxano* of eenvoudig *Cartuxano*, zonder meer. Het is een woordenrijke parafraze, waarin de gewijde tekst verdrongen zou zijn, zegt Bataillon, indien de Spaanse vertaler, Fray Ambrosio Montesino, deze niet door de druk duidelijk in het oog had doen springen. Hierom en omdat er veel citaten van de kerkvaders in te vinden zijn, beval de aartsbisschop dit boek aan.

De beroemde vertaling in het Castiliaans van Erasmus' *Enchiridion militis christiani* is reeds eerder genoemd. Zij is van de hand van de aartsdiaken van Alcor. Reeds op 1 september 1526 schreef Juan Maldonado uit Burgos in een brief aan Erasmus, met hoeveel vreugde de Spanjaarden met het Enchiridion hebben kennis gemaakt 1).

Allen beschrijft edities te Alcalá van 1526 en januari 1527. Er zijn herdrukken van 1528, 1541 te Lissabon en 1555 te Antwerpen (Martin Nucio). Bij dezelfde uitgever verscheen in hetzelfde jaar de vertaling: *Contio de puero Jesu*, achter het Enchiridion gedrukt. De opgave in de Dialoog van Valdés bewijst, dat hiervan dus ook een vertaling vóór 1529 bestaan moet hebben.

1) Allen, Op. cp. Er., VI, n. 1742, p. 393-398.

De *imitatione Christi* was reeds voor 1493 in het Castiliaans vertaald; eerst in 1536

werd deze vertaling door een nieuwe, van Fray Luis de Granada, vervangen. In 1526 is de Latijnse tekst, als *De contemptu mundi* (Frankrijk: Internelle consolation) te Alcalá gedrukt (door Miguel de Eguia).

De opsomming, die door Bataillon zeer nauwkeurig is geannoteerd 1), is een belangrijk gegeven. Zo weten wij dus wat alumbrados, of in elk geval Erasmianen, lazten. Het ziet er wat incidenteel uit, maar het is in geen geval ketters.

Even bijzonder is het slot van *Diálogo*, nl. een eigen vertaling van de Bergrede. De keuze van dit stuk uit het Evangelie ligt bij een Erasmiaan wel voor de hand; zij bewijst m.i., dat Valdés niet tot de dejados, de Gelassenen behoort, wat in het algemeen met de inhoud van de Dialoog dan ook strookt. Hij behoort misschien zelfs niet tot de alumbrados, al zou men ook geen tegenstelling tussen Valdés en hen kunnen construeren. Het zelf lezen van de Bijbel, voor zover beschikbaar, maakte deel uit van de geestelijke oefening der alumbrados. Maar dit kan eenvoudig de verdienste van het „ad fontes” zijn, dat vervolgens van humanisme tot reformisme leidde.

De hier geboden vertaling van de Bergrede moet nu als de eerste gedrukte poging beschouwd worden om een klein gedeelte van het N.T. zonder toelichting direct uit het Grieks in het Castiliaans over te zetten. Valdés heeft hiervoor de Grieks-latijnse uitgave van Erasmus en niet de Griekse tekst van de Biblia polyglotta gebruikt (wat uit een paar kleine verschillen blijkt 2). Bij deze vertaling heeft Valdés niet naar kerkelijk gezag gevraagd. Zijn voorbeeld is enkele jaren later nagevolgd door dr. Constantino Ponce de la Fuente 8), toen hij de 3de druk bezorgde van zijn *Suma de Doctrina Cristiana*.

Deze dr. Constantino Ponce de la Fuente, prediker en kanunnik van de kathedraal te Sevilla, volgde enigermate de methode van Valdés; zijn *Suma* verscheen in 1543. Er zijn enkele andere punten - van overeenkomst tussen de *Diálogo* en de *Suma* aan te wijzen, vooral het hoofdstreven om een uitwendige ogen- en lippendienst te vervangen door oprecht geestelijk leven; en voorts deze toevoeging van de Bergrede, met dit verschil dan echter weer, dat Constantino de Vulgata als grondslag gebruikt. De *Suma* is verboden in 1558, maar was reeds veel gelezen, want er zijn 5 uitgaven van vóór deze maatregel bekend.

Weldra was het lot van Juan de Valdés' Dialoog bezegeld. Hij was 14 januari 1529 anoniem, en onder het masker van een religioso, verschenen bij Miguel de Eguia te

1) Bataillon, *Diálogo*, p. 284-289.

2) Bataillon, *Diálogo*, n. 85, 86, 89.

3) B. Bekers, a.w., blz. 20.

Alcalá en werd spoedig bij de inquisitie gedenuncieerd. Er bleek verschil van beoordeling. De inquisiteur van Navarre, Sancho Carranza de Miranda, had geen bezwaar en verbreidde hem zelfs. Bij zorgvuldige lectuur, zo oordeelden anderen, vond men er toch dingen in, die niet goed gezegd waren. De theologen van Alcalá begonnen het onderzoek, op wens van de Groot-inquisiteur Manriquez, en daarmede bereikte deze juist zijn doel, nl. dat de aanklagers vastliepen tegen de examinatoren. De anti-erasmiaanse actie scheen hun ergerlijker dan het werk van de verdachte.

Erasmus schreef hem na zijn uitwijken zelf: *ut mihi permolestum luit Valdesium ureum tot molestiis ac periculis agitatum esse, ita magnam voluptatem attulit, quod ex tuis literis cognovi, te in, colunzem, ex isto naufragio enatasse* 1).

Van de commissie van onderzoek maakte o.m. de rector Pascual, in wiens kamer in

het collegium S. Ildefonso zij haar zittingen hield, deel uit. Een der leden, Hernam Vázquez verklaarde, dat hij het manuscript te Toledo in handen had gehad veer de druk en dat hij enkele passages, die hij afkeurde, geschrapd had. Zoals het nu gedrukt was, verdedigde hij het boek. Juan de Vergara, achter wie de aartsbisschop van Toledo stond, bij wie hij secretaris was, liet weten, dat de schrijver zijn vriend was en verzocht matiging in het oordeel. Dr. Medina, een ander lid der commissie, verklaarde, dat Valdés enkele passages, waaraan men kon twifelen, in strikt katholieke zin had bedoeld en bepleitte namens de Groot-inquisiteur een gecorrigeerde herdruk. Zo luidde tenslotte ook het rapport voor de Hoge raad der Inquisitie. Juan de Valdés scheen dus geen gevaar te lopen. Vooral in de kloosterwereld bleven de bezwaren echter leven en in 1532, tijdens het proces tegen Juan de Vergara, kwam de *Diálogo* opnieuw ter sprake. Uit dit proces heeft Bataillon de hier genoemde gegevens bijeen gebracht.

### III. Juan de Valdés in Italië; *Alphabeto Christiano*

Intussen had de schrijver Spanje verlaten en zich naar Italië begeven, en wel naar Rome. Waarschijnlijk door de voorspraak van zijn broeder Alfonso, kreeg hij een aanstelling als cameriere bij Clemens VII. In deze positie kon hij zijn studies voortzetten. Na de boven reeds vermelde dood van zijn broeder werd hij, op voorspraak van de Spaanse ambassadeur te Rome, Micer Mai al Cobos, met privilege van de keizer benoemd tot archivaris van de stad Napels. Misschien omdat hij daar toch een vreemdeling was, had men echter bezwaar om hem te aanvaarden, zodat hem 1000 ducaten werden geboden indien hij van de functie wilde afzien. Juan keerde daarmee naar Rome terug. De opvolger van Clemens VII, Paulus III, was hem niet bijzonder welgezin en dus trok hij

1) Allen, *Op. ep. Er.*, VIII, n. 2127, p. 96.  
181

toch weer naar het Napels van Don Pedro de Toledo, waar Karel V in 1535, na de inneming van Tunis, zijn triomf vierde; Valdés verrichtte toen diensten als secretaris bij de keizer en voerde een politiek informatorische correspondentie met kardinaal Ercole Gonzaga. In 1537 werd hij tot opzichter of inspecteur van de kastelen in het Napolitaanse benoemd.

Na het vertrek van Karel uit Napels, in 1536, wendde Juan zich van de politiek, waaraan hij nu, met zijn religieuze idealen, enige tijd meegedaan had, af om zich geheel tot het geestelijk leven te keren 1). Hij is te Napels gebleven en overleed daar eind juli 1541.

In de vastentijd van 1536 heeft bij het uitgaan van de kerk het gesprek plaats gehad, dat in uitgewerkte vorm als de dialoog *Alphabeto christiano* tot ons is gekomen. De gespreksgenote van Juan de Valdés was de 24-jarige hertogin Giulia Gonzaga, in geheel Italië even beroemd om haar schoonheid en gratie als om haar zedigheid en geestelijke cultuur. Zij was reeds sedert acht jaren weduwe van Vespasiano Colonna, de zoon van de grote capitano Prospero, heer van Fondi en Trachtto die, zelf op rijpe leeftijd maar van slechte gezondheid haar, als kind nog bijna, had gehuwd en aan wiens nagedachtenis zij even trouw bleef als zij hem tijdens zijn leven geweest was. Zij leefde op Fondi met een stiefdochter Isabella, die hij haar nagelaten had en die in eerste huwelijk een broeder van haar huwde, maar ook spoedig haar echtgenoot verloor. Fondi werd weldra een centrum voor ambitieuze edellieden, zoals kardinaal Ippolito dei Medici, en andere wetenschappelijk en geestelijk hoogaangeschreven

persoonlijkheden.

Op zijn eerste reis naar Napels deed ook Juan het aan en vond hij gelegenheid Giulia van dienst te zijn in een proces, dat zij met haar stiefdochter- schoonzuster had. In de onrustige dagen van Khair Eddin Barbarossa achtte zij het geraden uit haar afgelegen woonplaats naar het weelderige Aragonese Napels te verhuizen, waar zij haar hof echter in een toenmaals stille buurt vestigde, voorbij de via Mezzocanone, waar de universiteit ligt, in het palazzo der Colonna's, die daarheen uit Rome in een vorig geslacht reeds waren uitgeweken. Benedetto Croce heeft, als goed kenner van de geschiedenis van Napels, deze historische plek naarstig en met succes geïdentificeerd en alleraardigst beschreven. Dat Fabricius Colonna daar in 1507 het huwelijk gevierd zou hebben van zijn later zo beroemd geworden dochter Vittoria met de jonge markies

1) In deze tijd is de *Diálogo de la lengua* ontstaan, die met Dante's *De intigari eloquentia* vergeleken wordt door F. C. Church, *1 Reformatori italiani*, trad. di D. Cantimori, I, Firenze 1933, p. 105. Church geeft ook meer bijzonderheden over Valdés' vrienden te Napels, p. 103-111.

182

van Pestara, is echter onzeker; zij trouwde in 1509 in het kasteel op Ischia. In de kerk van S. Giovanni Maggiore, die ten onrechte Constantijns heette, maar in ieder geval wel uit de Ode eeuw dateerde, preekte in die dagen, en niet voor het eerst, de Capucijner-generaal Bernardino Ochino, ook hij beroemd door geheel Italië, maar door zijn magere gestalte van boeteling, en die door zijn krachtige welsprekendheid de zielen van zijn hoorders onweerstaanbaar trof met een tot nu toe ongehoorde kracht. Heel de Parthenopelsche aristocratie zat aan zijn voeten als gekluisterd. Zo ook de triomferende keizer, die verklaarde, dat Ochino de stenen zou doen kunnen wenen, maar overigens een mandaat had uitgevaardigd, in het bijzonder voor Napels, waarbij op straffe van dood en verbeurdverklaring alle omgang met ketters en met degenen, die van Lutherse ketterij verdacht werden, verboden werd.

Het gesprek van Giulia met de Spaanse cavaliere, die Juan de Valdés was, werd steeds ernstiger, indringender en kon daarom niet licht afgebroken worden; het zette zich in palazzo Colofina voort tot het vallen van de avond, en werd heel spoedig daarna op haar verzoek door Juan op schrift gebracht. liet is het grote specimen van de *oura animarum*, die hij te Napels uitoefende.

Als men het *Alphabeto christiano*, met de ondertitel: „hetwelk de ware weg onderwijst om het licht van de Heilige Geest te verwerven" leest, verwondert men zich intussen meer dan eenmaal om de strengheid, waarvan hij zich niet ontzag in dit gesprek gebruik te maken. Hij wil op sommige vragen van de in rang zo ver boven hem staande vrouw niet antwoorden, tenzij zij zich verbindt om zijn antwoord onvoorwaardelijk in praktijk te zullen brengen. Het zijn natuurlijk antwoorden die een geestelijke raad inhouden. Hieruit blijkt, dat Juan geen enkel belang hecht aan theoretische, intellectuele, abstracte dogmatische beschouwingen, maar dat hij alleen over werkelijk geestelijk leven spreken wil en dit tracht te wekken. Het woord *esperienza* komt dan ook herhaaldelijk voor. Hij spreekt met haar niet over begrippen, maar over leven, over *ervaringen* of belevingen. Dat deed ook Bernardino Ochino, al kennen wij zijn preken uit deze tijd niet zozeer, wel de latere, maar het blijkt uit het gehele gebeuren.

Nu stelle men zich Juan de Valdés, als geestelijk adviseur bij de jonge hertogin, die met hem over dingen gaat spreken die zij, naar haar eigen woorden, aan haar biechtvader zelfs niet durft blootleggen, ook eens persoonlijk voor. Uit zijn politieke

brieven kan men tot een zeer scherp en fel karakter besluiten. Maar dit is niet het enige. In een befaamde brief van Iacopo Bonfadio, aan Carnesecchi, wordt hij aldus beschreven: ongeveer 40 jaar oud of iets ouder, klein en donker, gracieus, zelfs nobel van gestalte, een door en door geestelijke verschijning, die met een  
183

klein deel van zijn ziel geheel zijn zwak en mager lichaam scheen te beheersen, terwijl zijn intellect, als buiten zijn lichaam, voortdurend geabsorbeerd was in de contemplatie van de waarheid en de goddelijke dingen; „prettig van aanzien — aldus de woorden van een clericus, die overigens een afkeer van hem had —, van alleraangenaamst optreden en met een lieflijke en aantrekkelijke manier van spreken". Kortom, *un compiuto uomo*.

Valdés begint de schriftelijk herhaalde dialoog met uit te spreken, dat hij niets anders tracht te doen dan een nauwkeurig verslag van het werkelijk gesprek te geven en hij onderwerpt dit aan Giulia's oordeel. De strengheid, die toekomstige lezers misschien zal schokken — wij zullen zien, dat dit inderdaad niet uitblijft — is daarmee voldoende toegelicht. Van zijn gespreksgenote vraagt Valdés nu verder van te voren nog twee dingen : het ene is, dat zij geen geloof of vertrouwen stelt in hetgeen zij hier zal leren dan voor zover zij inziet, dat het gegrond is in de heilige Schrift en gericht op de volmaakte Christelijke caritas, het onderscheidende kenmerk voor de ware Christenen in de wereld. Het andere is, dat zij zich van deze dialoog bedient zoals kinderen, die Latijn leren, de grammatica gebruiken, dus als een *alphabeto christiano*, waarin men de eerste beginselen van de Christelijke volmaaktheid leert, om daarna dit *a b c* te laten varen en de geest te richten op grotere, meer verheven en goddelijke dingen

De Duitse godgeleerde J. Heep, die de diepst indringende en vergelijkende ontleding van Juan de Valdés' geschriften heeft gepubliceerd 1), herinnert hier aan de Vita D. Joannis Tauleri, waarin deze woorden voorkomen: *et principio quidem eo te modo docere incipiam, quo solent pueri institui in scholis, hoc eet, quoddam tibi Spirituale tradam Alfabetum* 2). Zonder een al te forse conclusie te wagen, herinnert Heep, naast deze overeenkomst uit de Vita, die bij de preken van Tauler is uitgegeven, ook aan de analogie- van de weg tot het licht des Geestes in het *Alphabeto* en in het Meisterbuch. Ofschoon er ook overeenkomsten zijn tussen Valdés en de Medullae animae, blijft het volgens Heep toch onzeker, of de Spanjaard de Duitse mysticus gekend heeft. Wat de titel betreft, moet men ongetwijfeld ook denken aan het voorbeeld van het anonieme *Alphabetum divini amoris*, waaraan eveneens de titel van het Abecedario van Osuna ontleend kan zijn.

1) J. Heep, Juan de Valdés, seine Religion-sein Werden-sein Bedeutung. Ein Beitrag zum Verständnis des Spanischen Protestantismus im 16. Jahrhundert, in: Quellen und Darstellungen aus der Geschichte des Reformations-jahrhunderts, herausg. von Georg Berbig, XI. Bd., Leipzig 1909, S. 58, 57.

2) Opera omnia, Paris 1623.

„Dat is uw nut en mijn zekerheid", zo gaat Juan voort over de beperkte betekenis van zijn *Alphabeto*. „Want aldus zal ik niet vervallen in de vergissing van hen, die hun geschriften en inbeeldingen verkopen voor dezelfde prijs als waarvoor zij de heilige Schrift verkopen, en waaruit veel meer schade dan genot voortkomt. En ook gijzelf zult niet in de moeilijkheid vallen, waarin zij terecht komen, die met een *sancta simplicitas*, zonder verder nadenken, zich toeleggen op het lezen in geschriften van



mensen. De spijs der volmaakten is alleen te vinden in de heilige Schriften. Zij geven melk aan de beginner, maar ook vaste spijs aan de gevorderde. Wie zich aan de geschriften van mensen houden, blijven altijd onvolmaakt, al beschouwen zij zichzelf dikwijls als allervolmaaktst. Waar het op aan komt, is echter, dat men volmaakt zij in de ogen van God, maar ook van de wereld".

Giulia moet daartoe dit geschrift slechts houden voor dat van een mens, die begeert haar te helpen in haar Christen-zijn, haar het pad te wijzen waarlangs zij tot Christus kan komen en zich verenigen met Christus (unirsi con Cristo). „En ik zou willen dat uw intentie zij Christus tot de vreedzame Bezitter van uw hart te maken, zodat Hij al uw zaken volkomen regeert en bestuurt, zonder enige tegenwerping" 1).

Wanneer zulke woorden in Duitsland of in Zwitserland geschreven waren, zou men onmiddellijk aan de tegenstelling tussen Schrift en traditie, Menschensatzungen en scholastiek, herinnerd zijn. Nu Valdés ze schrijft, moet de lezer zich toch van deze traditioneel geworden tegenstelling losmaken. Het is een analoog verschijnsel, maar blijft geheel binnen de grenzen, die de innerlijke pastor zich stelt zonder tot dogmatische tegenstellingen te willen overgaan. Valdés compliceert zijn zielszorg hiermee nimmer; wel geeft hij, als hem daarnaar gevraagd wordt, een verklaring van de grote leerstukken en voornaamste termen, maar dan ook nog nooit zonder zich eerst vergewist te hebben van hetgeen zijn gespreksgenote er zelf reeds van begrijpt, zodat hij dit eventueel slechts behoeft te verdiepen.

Deze vertrouwen inboezemende geest krijgt nu van Giulia Gonzaga een pure bekentenis te horen van haar innerlijke onrust, tweestrijd, onvrede en van haar verbazing, dat deze nu juist nog toenemen door de prediking van het Evangelie, waarvan Ochino toch zelf zegt, dat het aan de mens vrede kan geven. Zonder enige omhaal maakt Juan de Valdés haar dan duidelijk, dat dit laatste natuurlijk juist is, maar dat het niet geldt voor wie niet volkomen in evangelische geest leeft, dat wil zeggen voor wie eigenlijk twee heren wil dienen en wil blijven dienen, de wereld en zichzelf enerzijds en Christus anderzijds. Dit klinkt opvallend scherp uit de

1) ed. Croce, p. 4-6.

185

mond van deze vriendelijke man tegenover een vrouw, die de wereld al lang niet meer zoekt. Hieruit volgt, wat dan ook in feite het geval is, dat de dialoog ver uit gaat boven wat men een gewoon Christelijk catechiserend niveau zou kunnen noemen, en probeert tot de hoogte der perfectie te komen. Kenmerkend is o.m. deze passage: „Gij wilt vrij zijn van de storende dingen in uw fantasie, en inziende dat [Christus u de ware weg wijst] om u daarvan te bevrijden, zoudt gij willen dat ik u een koninklijke, mooie weg wees, waarlangs gij tot God kunt komen zonder u los te maken van de wereld; innerlijke nederigheid kunt verwerven zonder die uiterlijk te tonen; de deugd der lijdzaamheid bezitten zonder dat u iets overkomt waarin gij haar moet beoefenen; de wereld verachten maar zo dat de wereld u niet veracht; uw ziel met Christelijke deugden sieren zonder uw lichaam van uw gewone kledij te beroven; uw ziel in standhouden met geestelijke levensmiddelen zonder uw lichaam te beroven van de gewone spijzen; goed schijnen in de ogen van God zonder minderwaardig te schijnen in de ogen der wereld; en tenslotte zoudt gij op die weg uw Christelijk leven willen leiden maar op zulk een manier dat niemand, door de frequente omgang, die gij in stand houdt, er iets méér uit kan opmaken dan hij nu kan. Heb ik het geraden 1)?"

Giulia erkent dit en dan voegt Juan er aan toe, dat zij dus wel bevrijding zoekt, maar

liever door een akkoord dan door een beslissende keuze. Dat is in geestelijke zaken gevaarlijk en schadelijk. *Niemand kan twee heren dienen* (Math. 6 : 24); heeft niet de mens een strijd op aarde? Staat er in het boek Job (7 : 1) en dan spreekt hij van de strijd tussen vlees en geest.

De lezer wordt hierdoor herinnerd aan een van de gedichten van Marguerite d'Angoulême: *Discord estant en l'homme par la contrariété de l'Esprit et de la Chair, et paix par vie spirituelle*. Zij ook zegt daarin, dat deze strijd het leven lang duurt, al bezit men *par Foy l'Esprit consolateur*.

Uitgaande van de noodzakelijke zelfkennis, geeft Valdés aan Giulia een zekere verscheidenheid van wegen aan om tot die kennis te komen, van verstandelijke en vooral van morele aard. De innerlijkheid, die een hoofdmotief was in de *Diálogo de Doctrina cristiana*, krijgt alle nadruk. De weg leidt van het *lumen naturale*, dat ontoereikend is, naar de Schrift van het Oude Testament, maar bereikt het doel toch eerst in de kennis van Christus, van bovennatuurlijke aard. Hier moeten samengaan de aandacht voor de gekruisigde Christus en het openstaan voor de gave van het ware Licht van boven. „De ware arts der zielen is de gekruisigde Christus”.

1) ed. Croce, p. 29, 30.  
186

Het is verblinding om achter de vergankelijke dingen aan te gaan, waardoor men de blik op God meer en meer verliest; dit is een rest van de *erfzonde*.

Wij vinden hier nu een voorbeeld van Valdés' uitlegging van een leerstuk. Giulia blijkt niet te weten, wat de doop, die eenmaal heeft plaats gehad, nog betekent voor wie volwassen is en in het volle leven staat. Valdés geeft dan de Katholieke, Augustiniaanse verklaring, nl. dat de schuld der erfzonde is vergeven en dat nu de verkeerde neiging (*games peccati*) langzaam moet genezen door de genade, waardoor de mens tenslotte perfect kan worden.

Hoewel Valdés de geestelijke confusie betreurt, waarin Giulia leeft, verheugt hij zich anderzijds toch over de strijd, die zij daarin ervaart. De confusie verklaart hij uit de schuld, die zij nog heeft, en die haar bewust wordt door de nieuwe aanraking met het Evangelie, dank zij de prediking. „Dit werkt als het licht in een donkere kamer, dat het duister verjaagt”. Verdreven moeten worden het duister door het licht, en de menselijke overwegingen door de Geest van Christus; dit geeft innerlijke schokken. Hij wil, dat Giulia die conflicten in haar binnenste beschouwt als een genadegave, een weldaad van God. Met het licht zullen ook nog andere gaven, zoete en genotvolle, eenmaal haar deel worden. „En God beware u ervoor, die conflicten niet te gevoelen, want dat zou een teken van hardheid en verharding zijn” 1).

Valdés insisteert nu op een juist begrip van *het Evangelie als zodanig*. Terecht heeft de prediker gezegd, dat het vrede schenkt — maar aan hen, die een levend en „geheel” geloof bezitten. Het brengt echter onvrede over degenen, die er niet op ingaan of die het Evangelie slechts als een wet of moraalleer beschouwen, die met hun eigen wensen in strijd is. Zo komt men er dus niet. Valdés verwijst daarom naar Paulus, die in zijn *eccellentissima epistola agli Romani* — nu is het alsof men Melanchton hoort — uitlegt, dat de wet toorn wekt en dient om het menselijk geweten te doen ontwaken. Zij is de tuchtmeesteres tot op Christus (Galaten 4 : 1), „opdat wij door het geloof gerechtvaardigd worden”. Het Evangelie wekt het geloof: wanneer men het aanneemt als boodschap van genade en vrede, geneest het de wonden, die de wet geslagen heeft, het schenkt vergeving en stelt in staat tot wetsvervulling. Daarom is Christus gekomen

zachtmoedig, nederig, vredebrengend, vol *amore en carita*, niet meer met de schrik der wet. De wet leert wat wij te doen hebben, het Evangelie schenkt de geest, waarmede wij het kunnen volbrengen. *De wet doodt maar de geest maakt levend*. Dit klinkt Augustiniaans:

1) ed. Groce, p. 19.  
187

quod operum lex minando imperat, hoc field lex credenclo impetrat (de spir. et litt., XXXIII, 22) en het woord van Paulus uit II Corinthen 3 : 6 worden talloze malen door Augustinus gebruikt. Dit duidelijke feit moet de lezer er van terughouden om Valdés' leer als een import van de Duitse reformatie naar Italië te beschouwen. Eer is er aanleiding om vast te stellen, dat de bijzondere wijze, waarop Luther niet uit de wet tot het Evangelie, maar door het Evangelie tot het reformatorische zondebesef is gekomen, een andere weg is dan Valdés hier wijst.

Minder Augustiniaans en zeker minder reformatorisch klinkt het, wanneer Valdés aan Giulia duidelijk maakt, dat zij zo sterk moet zijn om zich zelf te overwinnen en dan de weg werkelijk te gaan, die zij innerlijk reeds gekozen heeft. Er is een kracht nodig als waarvan sprake is in Matthéüs 11 : 12 vv., echter niet om de hemel te bestormen maar om zichzelf te overwinnen. Weinigen vinden evenwel het smalle pad. De mensen zijn naar hun geestelijk leven in vijf soorten te onderscheiden : de goddelozen, de blinden, de wankelenden, de voorzichtigen en de heiligen.

De „geestelijke" onderscheidingen, die Valdés hier, geïllustreerd met Bijbelteksten, aangeeft, zou men evengoed moreel karakter kunnen toekennen en dat is wel kenmerkend voor zijn systeem - indien men daarvan spreken mag van de derde soort, de wankelenden, zegt hij dat zij nog te zeer onder invloed van hun eigenliefde blijven; God roept hen, maar de boze leidt hen. „Daaruit komen de uiterlijke ceremoniën voort, de verderfelijke superstities en de onechte devoties", kortom zij zoeken met hun godsdienst door uiterlijke handelingen in het reine te komen 1). Valdés verwijst naar Jesaja 58 : 2 2).

De vierde soort, de al te voorzichtigen (prudenti) moeten wèl weten, dat het om hun behoud gaat; zij horen in hun binnenste de stem van Christus, die zegt, dat zij tot zichzelf moeten inkeren en aan de eis der zelfverloochening voldoen, het juk en zelfs het kruis op zich nemen, Matthéüs 16 :24; 11 : 25.

De heiligen, die de vijfde groep vormen, kennen en bewandelen de weg Gods, de een met meer vuur dan de ander, maar zij dwalen in geen geval af. Het zijn er weinigen, „maar niet zo weinig als gij zoudt denken, want het is een geestelijke weg, die niet gezien kan worden dan met geestelijke ogen en zij kunnen dus niet gekend worden dan door degenen, die ook zelf die weg gaan". Zij leven in voortdurende zorg om God niet te kwetsen en als zij het, misleid door hun zwakheid, toch wel eens doen, wenden zij zich terstond tot Hem en belijden hun zonden, waartoe zij geen groot apparaat voor

1) Evenzo in Considerazione 11.

2) Sommige teksten, zoals deze, heeft Croce in zijn uitgave niet weten te identificeren. De uitgave van Wiffen voert in het geheel geen plaatsen aan, die niet reeds in de tekst zelf genoemd worden.

188

de biecht nodig hebben: Psalm 51 : 5: *mijn zonde is steeds vóór mij*. Hun tekorten tonen aan, dat zij niet totaal gemortificeerd zijn, maar zij leren er uit, zichzelf te

wantrouwen en zich Gode toe te vertrouwen; alle dingen werken hun mede ten goede (Romeinen 8 : 28-31), Geen oordeel treft hun meer, want deze weg eenmaal opgegaan, zijn zij met Christus verenigd in geloof en liefde 1).

Het niet gekend worden dan door degenen, die dezelfde weg gaan, zou als een variant op II Timotheüs 2 : 19 beschouwd kunnen worden, dat door de reformatoren zeer dikwijls in hun apologieën wordt gebruikt. *De Heere kent de Zijnen*; Hij maakt uit wie Hem toebehoren, niet de Kerk. Juist de variant laat weer zien, dat Valdés' gedachtegang toch een geheel andere is dan die van de reformatie. Ook de diepgaande Lutherse paradox: *simul iustus ac peccator* is in de laatste zin, die wij aanhaalden, niet wezenlijk terug te vinden. Op de biecht komen wij nog terug.

Valdés rekent Giulia persoonlijk tot *de vierde groep* te behoren. Zij moet dus meer durven. „Wees er zeker van dat gij, zodra gij de weg betreden hebt, geen innerlijke verwarring, onrust, moeite of verslagenheid meer zult gevoelen, maar in plaats daarvan grote blijdschap, veel satisfactie en hoogste tevredenheid”.

Het verdere verloop van de dialoog handelt hoofdzakelijk over het bewandelen van de goede weg en het dieper doordringen in de geestelijke, hemelse dingen Giulia wil dit gaarne bereiken, en verklaart niet zó onderworpen te zijn aan allerlei begeerten als haar pastor schijnt te menen. Een feit is, dat deze echter naar niets anders dan de existentiële beleving en praktijk streeft van hetgeen Giulia eigenlijk al wel weet, gelooft en erkent. Hij zegt dan ook in haar uitwendige leven werkelijk geen kwaads te zien. Maar „de gehele reformatie, die voor u noodzakelijk is om het doel te bereiken, dat gij begeert, betreft de affecten en neigingen van het gemoed; wanneer deze verbeterd en hervormd zijn (reformati), zou het een gemakkelijke zaak wezen ook het uiterlijke te reformeren, voor zover dat reformatie nodig heeft”. Zij moet iets doen dat lijkt op het oversteken van een stroom; indien men de blik niet gevestigd houdt op de vaste oever, zal men wankelen en verdrinken. Het vaste punt, waarop het voor haar aankomt, is de gekruisigde Christus (Galaten 3 : 1). Aldus zal zij in staat zijn de evangelische geboden te vervullen (Matthéüs 22 : 34-40), de voornaamste regel der Christelijke volmaaktheid.

Nu volgt er een redenering, die regelrecht aan de *Diálogo de Doctrina cristiana* herinnert 2). Giulia verwondert zich er over, dat de Christelijke volmaaktheid voor een ieder bestemd zou zijn.

1) ed. Croce, p. 25-28.

2) boven, blz. 16.

Zij heeft haar leven lang begrepen dat het de *frati en de monachi* zijn, die de staat der perfectie bezitten door hun geloften, mits zij die bewaren. Valdés antwoordt hierop, dat frati en monachi juist zoveel Christelijke perfectie bezitten als zij geloof en liefde tot God hebben en geen splinter meer. Frate of geen trate, voor een ieder geldt het onderscheid tussen *amore ordinato en amore disordinato*: God, en de verhouding waarin alle dingen tot Hem staan, bepaalt dit onderscheid. Met Augustinus herhaalt Valdés ook hier, dat alleen die werken Gode behagen, die uit liefde tot Hem zijn verricht, zij volgen dus na de rechtvaardiging, in het geloof 1). Deze uitspraken maken de samenhang van beide dialogen wel zeer duidelijk. Ook bij deze bladzijde van het *Alphabeto* zou Erasmus' woord: *monachus non est pietas* als commentaar geplaatst kunnen worden.

Tot zover enkele passages, die illustratief zijn voor de grondslag van Juan's zielszorg.

Hij bouwt deze verder op met behulp van regels. Deze bewegen zich op geestelijk-zedelijk niveau. Men moet

1. God de Heer van zijn hart maken;
2. dit ook steeds uitspreken (Mattheus 5 : 37) en
3. Zijn wil ten offer brengen aan Zijn majesteit. Daartoe behoren
4. innerlijke gehoorzaamheid en onderwerping aan zijn meerderen;
5. lijdzaamheid in stede van haat;
6. mortificatie van de meer uitwendige aandoeningen, en
7. ook van de begeerte naar die dingen, die de wereld goed noemt; tenslotte
8. de beheersing van de tong.

„Vergeef ons onze zonden“, „schem in mij een nieuw hart“ zijn beden, die Valdés onmisbaar acht, maar Giulia vraagt toch, of al deze geboden Gods niet een bijzonder harde tirannie betekenen, omdat men er steeds door in het schuld bewustzijn wordt gestort.

Daarop geeft Valdés haar een antwoord, zoals wij het nu welhaast uit al het voorafgaande zouden kunnen afleiden en dat heel zijn systeem nogmaals blootlegt : „indien men zich niet als schuldenaar tegenover de vervulling der wet bekende, zou men zich niet voor zondaar houden; en indien men zich niet voor zondaar hield, zou men het oordeel Gods niet vrezen; en indien men dat niet vreesde, zou men zich niet vernederen; en indien men zich niet vernederde zou men de genade Gods niet verwerven; en zonder de genade Gods zou men niet rechtvaardig voor God kunnen zijn; en door niet rechtvaardig te zijn zou men niet behouden kunnen worden“ 2). Ook al plaatst hij dit geheel in het kader van het *beneficio di Dio*, het is volkomen duidelijk, dat het schuld- en genadebegrip van de reformatie een andere opbouw dan dit wettische schema vertoont.

1) ed. Croce, p. 33.

2) ed. Croce, p. 46.

190

Een reeks van twaalf trappen (*passi*) biedt Valdés vervolgens, die wij een soort *exercitia spiritualia* zouden kunnen noemen en die aan zijn onderwijs een meer mystiek karakter geven, al gaan ook hier morele praktijk en contemplatie voortdurend samen; zij worden trouwens als inleidend beschouwd. Kort samengevat komen ze op het volgende neer.

1. De verwerving van het inzicht, dat men op de verkeerde weg was.
2. Het wilsbesluit — een gave Gods — om de weg der volmaaktheid te kiezen.
3. De praktijk van dit besluit.
4. Het nalaten van de profane dingen.
5. Het inzicht, dat de wereld schijn is.
6. Het zich losmaken daarvan.
7. De zelfkennis.
8. Het loslaten van zichzelf.
9. De kennis Gods in Christus door inspiratie.
10. Het liefhebben van God door deze kennis
- 11 Overweging, aan de hand van de Bijbel, in hoeverre het geloof een historisch geloof dan wel vertrouwen is.
12. Bevestiging van de hoop op het eeuwige leven 1).

Niet te ontkennen valt, dat Juan hierbij alle moeite doet om steeds de inhoud van het geloof te raken en niet bij het formele te blijven staan. Dat geeft een bijzonder praktisch karakter aan zijn geestelijke aanwijzingen. De praktijk van het 7de punt, de

zelfkennis, legt hij nog in vieren uiteen: het inzicht, dat men zichzelf nog niet kent; het inzicht in de noodzakelijkheid van de ware zelfkennis; het gebed tot God om geopende ogen; de blik op de eigen ongehoorzame neigingen.

Geheel anders gaat hij bij het 9de punt te werk; hieronder wordt een volledige Christologie uitgewerkt. Niet alleen, dat de kennis Gods slechts in Christus volkomen bereikt wordt omdat het *lumen naturale* ontoereikend is, maar ook het heilswerk van Christus wordt op volkomen orthodoxe wijze centraal gesteld. Spreekt hij over *la contemplazione di Gristo crocifisso*, ook dan bedoelt hij niet bij een speculatieve contemplatie te blijven staan, maar zo diep mogelijk in een realiteit door te dringen. Voortdurend komen de woorden *esperienza, esperienza interiore, passando piu avanti, passando piu oltre, entrando piu profondamente* voor. Het zou geheel ten onrechte zijn dit hoge geestelijke niveau op een eenzijdige en polemische manier voor een bepaalde confessie in beslag te willen nemen; het is zelfstandig en heeft overal zijn volle eigen recht.

Men kan bij dit alles dan ook historisch niet spreken van een onkerkelijke weg. De diepere geestelijke kennis, waartoe Valdés zijn gespreksgenote brengen wil, omvat ook het geloof in de heilige Katholieke Kerk en de geestelijke gemeenschap met de heilige personen, die in haar zijn; in deze universele Kerk is de vergeving van zonden. Het begin van alles, zo had hij al veel eerder gezegd, ligt in de doop waardoor men Christen is. Ofschoon een sterk element van individualisme in het onderwijs en de

1) ed. Croce, p. 56-83.

191

opvatting van het geestelijke leven bij Valdés onmiskenbaar, maar bij deze structuur ook onvermijdelijk is, betekent dit echter geenszins een geestelijke autonomie in spiritualistische zin. Ook geen orthodox Protestantisme.

Dit worde nog eens herhaald, omdat Valdés' rechtvaardigingsleer aanraking met de Reformatie zou kunnen doen vermoeden. Inderdaad worden alle verdiensten van de mens ontkend, maar de kern van Valdés' opvatting is toch vooral de leer van Augustinus, dat de goede werken niet aan de rechtvaardiging voorafgaan maar haar volgen. *Iustitiam enim homo non operatur nisi iustificatus* (Enarr. in Ps. 110, 3, C.C. XL, 1623, 15; vgl. de div. gu. ad Simpt. I, II 2, ML 40, 111).

Men komt misschien op een minder onpolemisch niveau bij Valdés' beantwoording van de vraag naar het gebruik van de uitwendige kerkelijke devoties. Valdés laat Giulia zeggen, welke zij daaronder verstaat. Het zijn de Mis, prediking, het lezen, gebed, vasten, biecht, communio en aalmoes. Valdés staat hier met positieve raad klaar; de aanbidding van het allerheiligste sacrament bv. zal haar een nieuw en krachtig verlangen geven om geïncorporeerd te worden in het lijden van Christus, de oude mens uit te doen en als nieuw met Christus op te staan 1). Hierbij vervult de unziltet een functie, die parallel, zelfs gelijk-op gaat met die van het geloof.

Zeer levendig is het gesprek over de prediking. Wanneer de prediker er een is zoals er zovelen zijn in de wereld, vraagt Giulia, die niet Christus prediken, maar ijdele en curieuze dingen, of filosofische, die niet theologisch zijn, of hun eigen bedenksels of fabels, wilt gij dan dat ik naar hem ga luisteren?

Valdés antwoordt, dat zij in zulk een geval maar moet doen wat haar liet beste voorkomt; Christelijke liefdewerken behoeft ze er niet voor te onderbreken; maar dat hijzelf het gehele jaar geen tijd weet, die slechter besteed is dan door het luisteren naar predikers, die zij zo scherp schildert en „daarom luister ik zelden naar hen“, voegt hij er aan toe.

Zeer gevat zegt dan Giulia, dat hij zich aldus weinig oefent in de deugd der lijdzaamheid.

Valdés geeft toe, dat het luisteren naar zulk een treurige prediker in elk geval de Christelijke zielen er toe zou kunnen brengen om God te bidden, dat Hij predikers uitzendt in Zijn Kerk, die Zijn allerheiligste leer zuiver en echt leren 2). Historisch gesproken behoeft een dergelijke beoordeling niet als onkatholiek beschouwd te worden, omdat hier slechts gepolemiseerd wordt tegen een erkende wantoestand, niet tegen de Kerk zelf en haar gezag.

De dialoog eindigt, wanneer Valdés dus afscheid neemt van

1) ed. Croce, p. 104, 105, 110, 117.

2) ed. Croce, p. 106.

192

Giulia, met de aanhaling van Psalm 23: *Dominus regit me et mihi nihil deerit*. Dit is meer dan 'n goed woord, al wordt hier bij uitzondering de liturgische taal gebruikt. Valdés heeft telkens uitgesproken, dat Giulia niet aan zijn hand moet blijven lopen; hij wees haar de weg en zij zal deze zelfstandig moeten gaan. Dit strookt met twee waarnemingen, die vanzelf bij de lezing van het *Alphabeto* opvallen.

In de eerste plaats de algemene, dat een Christelijk geestelijk leven, naar inhoud en vorm, persoonlijk en individueel is — of niet is In de tweede plaats de bijzondere, dat de voedingsbron hiervoor de Bijbel is. In het begin gaf hij Giulia zelf reeds de beoordeling van zijn eigen beweringen naar de norm van de Bijbel in de hand en in het beloop van het gesprek argumenteerde hij voortdurend met de Bijbel. Bij de devotie-lectuur die hij Giulia aanbeval, noemde hij de Bijbel in de eerste plaats. Niets heeft in de reformatie-eeuw zo krachtig bijgedragen tot de persoonlijke verdieping en verzelfstandiging, beide, van het geestelijk leven als de lectuur van de Bijbel. De vertalingen in de volkstaal hebben daarvoor een nauwelijks te schatten betekenis gehad. Men zou verkeerd doen door het ontstaan van deze slechts als uit een polemisch, anti-kerkelijk of slechts anti-clericaal motief te willen verklaren. Humanisme en zakelijk-geestelijke belangstelling geven reeds ruimschoots verklaring genoeg. Slechts de bestrijding van kerkelijke kant gaf aan het verschijnsel zijn polemische betekenis.

Giulia zal in elk geval de beschikking hebben gehad over de Toscaanse vertaling van het N.T. door Antonio Brucioli uit 1531 1).

Hoe positief de intentie van dit aan Anna d'Este, Prinzipessa di Ferrara, „die van haar moeder de weg des Heeren geleerd heeft", opgedragen werk was, leert de praefatie ervan. Ook Hiëronymus heeft de Schrift in de landstaal vertaald, zegt Brucioli, en de oorspronkelijke talen worden door niemand meer gesproken noch verstaan. In Zijn zendingsbevel, Matthéüs 28 : 19, heeft Jezus de volkstaal bedoeld; de volkstalen zijn op Pinksteren bedoeld en ook Paulus wil, dat men spreekt zodat men begrepen wordt tot stichting. Het komt aan op het kennen van het Evangelie en het dan ook navolgen, de oude mens uitdoen en de nieuwe mens aandoen 2). Door niets te zoeken dan de dienst van God in de Geest der waarheid zullen wij in vrede leven. In de vroegste Kerk schatte men niets zo hoog als het Evangelie. In de opdracht van de volledige Bijbeluitgave, aan kardinaal *Hyppolito d'Este van Ferrara* (1541), wordt dit herhaald. De pure cultus van God woont

1) ed. Croce, p. 19.

2) "Spogliati tutti gli affetti de la carne, lo spirito solo ei guida'. Dergelijke woorden staan vlak bij Valdés' beschouwingen. 193

in de harten van de gelovigen. Deze heilige, evangelische filosofie, door de wijzen der wereld veracht, leert Christus alleen, il nostro unico dottore, en Zijn apostelen 1). De *Diálogo de Doctrina cristiana* kon, zoals men zich herinnert, niet veel van de Bijbel zeggen. Maar evenals de *Diálogo* beveelt ook het *Alphabeto* verdere devotionele lectuur aan. Valdés zegt zelf lange tijd *De imitatione Christi* gebruikt te hebben. Voorts noemt hij de *Vita patrum* van Johannes Cassidorus; de levens der Eremieten van Hiëronymus, en hij neemt aan, dat deze alle in de volkstaal bestaan 2). Hij heeft ze zelf in het Spaans, of meer waarschijnlijk in het Latijn gelezen. Het valt op, dat dit andere boeken zijn dan die in de eerste dialoog aanbevolen worden; Erasmus is weggefallen en monnikslitteratuur is er voor in de plaats gekomen. Er bestaat voorts een probleem of hier de Italiaanse vertaling van de *Imitatio*, onder de titel *Della imitazione di Cristo e del dispregio del mondo* (op naam van Gerson) uit 1488 bedoeld is, dan wel *Die Nachfolgung des armen Lebens Christi* of een ander Duits mystiek traktaat. Ik houd het met het eerste op grond van de titel, de *Diálogo* en de geestelijke samenhang. Voor het overige zal Valdés zich met deze hoogst simpele literaturopgave bij de mogelijkheden van en het bepaaldelijk devotionele nut voor zijn toehoorder hebben aangepast.

Een duidelijk voorbeeld van reformisme is wellicht te vinden in de raad, die Giulia ontvangt voor de biecht. Dit punt is boven reeds aangeraakt. Het komt aan op een zelfonthulling, een uitspreken van de innerlijkste affecten en motieven, in de geest van Psalm 51 — doch mits de confessor iemand is, die begrip van geestelijke zaken heeft Giulia heeft een zo vèrgaande eis in verband met de biecht van haar leven nog niet gehoord. Valdés vergt hier weer umittei tegenover arroganza, van welke ondeugd intussen de - lezer Giulia nauwelijks zou verdenken. Zij moet dan maar aan God biechten, indien zij het niet bij de priester wil doen, raadt hij. Voor deze volstaat trouwens de bekentenis van hetgeen men in ongehoorzaamheid begaan heeft en zich voorneemt niet te herhalen, en is men tot verdere biecht niet verplicht. Valdés maakt dit onderscheid: de priester heeft inderdaad de sleutelmacht volgens Matthéüs 16 3) en dat moet zij geloven; maar de aldus ontvangen vergeving Gods is niet toe te schrijven aan het feit, dat men gebiecht heeft, daarmee zou men haar nl. aan zichzelf

1) Il Nuovo Testamento di Christo Giesu Signore et Salvatore nostro. Di greco tradotto in lingua Toscana. Per Antonio BrucioIi, Venezia M.D. XXX. De vertaling berust op die van Pagnini en van Erasmus.

2) ed. Croce, p. 107.

3) In de *Diálogo*, fo. XVI, wordt dit evenzo van de Kerk gezegd.

toeschrijven, maar aan het feit, dat men gelooft, liefheeft en hoopt op Christus. Wat nu zoëven gezegd is over het Bijbelgebruik in het *Alphabeto*, behoeft een aanvulling. Met het *Alphabeto* is tegelijk een klein tractaat van Valdés gedrukt, dat tot titel draagt: „*Op welke wijze de Christen in zijn eigen boek moet studeren, en welke vrucht hij uit deze studie moet trekken, en hoe de heilige Schrift hem tot verklaring of commentaar dient*”.

Het gehele stuk 1) is opgesteld als antwoord op de vraag, wat dat „eigen boek” is, waarover hij zo dikwijls sprak en hoe men daarin moet studeren. Het eigen boek, aldus het antwoord, is het eigen gemoed, dat wij zo slecht kennen en dat onbetrouwbaar is. Daarom moet de Christen steeds onderzoeken in hoeverre het geloof in God, de vergeving door God en de verzoening met God in Christus



realiteiten voor hem zijn. Hij heeft te bedenken wat hij uit zichzelf is en wat hij door Christus is voor God; deze overweging geeft hem een steeds betere kennis van het *beneficio di Cristo*. Wanneer hij dan al het eigene heeft afgesloten, late hij alleen de heilige Schrift geopend en deze werkt dan als verklaring van en oordeel over het eigen boek. Men moet bidden om de Heilige Geest als de meester bij deze studie. Tegenover het denken één kwartier lang aan wat men zelf als Adamskind is, mogen telkens wel drie uren staan van overweging wat men in Christus is, *come figlio di Dio incorporato in Cristo*. Dan kan men, dank zij een door Christus, die de Heilige Geest schenkt, omgezette bestaanswijze, toch met standvastigheid en zonder schaamte voor Gods oordeel verschijnen.

Dit kleine traktaat, vooral de titel ervan, zou de indruk kunnen maken, van spiritualistische aard te zijn. Bij nadere beschouwing is dit niet het geval. De autoriteit van de Schrift wordt geenszins verkleind en het „eigen boek" is voornamelijk slechts voorwerp van geestelijke kritiek door de Bijbel. Wel kan men er een humanistisch karakter niet aan ontzeggen in zoverre de door Christus, die de Geest schenkt, omgezette bestaanswijze bepaaldelijk wel bedoeld is als 's mensen eigen wezen 2). Dit is een beschouwing, die zich niet vanzelf laat rijmen met het uitdoen van de oude mens, waarvan op het voetspoor van Paulus in het *Alphabeto* zo herhaaldelijk sprake was. Toch is hier eer sprake van een nuance dan van een tegenstelling.

Het *Alphabeto Christiano* is, evenals al zijn andere geschriften, door Valdés in het Spaans geschreven. Op een klein gedeelte van de 110 Considerazioni na, zijn alle oorspronkelijke teksten verloren.

1) ed. Croce, p. 131-440.

2) E così l'essere, che tenote di vol, non v'è eagione di vergogna né confusiono, p. 140.

De gehele nalatenschap is door Giulia Gonzaga verzorgd en aan deze zorg zijn een aantal uitgaven in het Italiaans te danken. De Venetiaan Antonio Magno, vader van Celio Magno, heeft het *Alphabeto* vertaald en haar deze vertaling opgedragen. Na een avontuurlijk leven, eerst uitgewezen, is hij later in genade in zijn vaderstad weer opgenomen. Hij had aan Giulia enige dienst bij de keizer mogen bewijzen en heeft ook enkele jaren tot de kring van Valdés te Napels behoord. Giulia zelf is, zonder geloften, in een vleugel van het klooster Santa Chiara te Napels gaan wonen, naar eigen neiging en geheel in overeenstemming met Valdés' raadgevingen.

#### IV. Le 110 Considerazioni

Hoewel het gehele opus van Valdés hier niet ter sprake kan komen, moeten één werk van zijn hand en een ander uit zijn geestelijke omgeving hier nog worden genoemd.

In 1550 heeft Celio Secundo Curione 1), die in 1542 Italië had verlaten, een werk van Valdés uitgegeven, getiteld: *Le cento e dieci divine considerazioni del S. Giovanni Valdesso, nelle quali si ragiona delle cose utili, pilt necessarie e pih perfette della christiana professione. I Cor. II: Noi vi ragioniamo della perfetta sapientia, non della sapientia di questo mondo ec. In Basilea, MDL 2)*. Van dit boek is een Nederlandse vertaling gemaakt, bekend onder de titel: *Io. Valdessi, Godsalige Anmerckingen uyt het Italiansche overgeset, 1565*. Het is de moeite waard enkele bijzonderheden hierover te vermelden.

E. Boehmer vermeldt in zijn biografische aantekeningen, dat uit een brief van Beza, van 1566 september 2, blijkt, dat er een Engelse en een Nederlandse uitgave van de *Considerazioni* bestonden, de laatste bezorgd door bemiddeling van Adriaan, predikant van de Franse (Waalse) gemeente te Emden, en derhalve gepubliceerd tussen 1563 en 1566 3). Een nauwkeuriger opgave is te vinden in de *Bibliotheca Uffenbachiana* 4), waaraan ik de titel bovengenoemd heb ontleend.

1) D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento, Ricerche storiche*, Firenze 1939; vert., W. Kaegi, *Italienische Haeretiker der Spotrenaissance*, Basel 1949, S. 85ff. M. Kutter, C. S. Curione, *Sein Leben uncl sein Werk*, Basel 1955.

2) Bibliografie bij Edm. Cione, Juan de Valdés, no.s 49-65. Nieuwe uitgave door Cione, Milano 1944, in: *Rreviari Mystici* n. 20.

3) E. Boehmer, *Cenni biografici sui fratelli Giovanni e Alfonso di Valdesso*, 1861, achter zijn uitgave van *Le cento e dieci divine conaiderazioni*, Halle 1860, p. 536, 537, n. 78. Theod. Beza, *Epist. (theol., Genevae 1573, p. 33, ep. 4*.

4) *Bibliotheca. Uftenbachiana, Francofurti a.M. 1729*, p. 914, merkwaardigerwijze in de rubriek: *Theosophica, mystica, Boemistica, Weigliana, Labbadistica, quietistica etc. scripta*, 8°, n. 27; evenzo in de verkoopcatalogus van deze bibliotheek, 1735. Hieraan zal de titel ook ontleend zijn door F. S. Boek, *Historia Antitrinitariorum, Regiona, et Lipsiae 1774*. p. 981. Evenzo E. Boehmer, *Spanish Reformers, Bibl. Wiffeniana, I, 1874*, p. 127, n. 106.

196

Boehmer identificeerde Adriaan als ds. Adriaan Gorinus, die ook de vertaler zou zijn. Ten gevolge van verschil in theologisch en kerkelijk inzicht tussen hem en de predikanten van Oost Friesland heeft Adriaan Gorinus zijn ambt te Emden neergelegd en het land verlaten. In zijn genoemde brief meldde Beza de mening van de kerk van Genève over het geval, in niet minder dan negen punten, lopende van de Christologie tot de avondmaalsleer. Adrianus werd van al te particuliere opvattingen beschuldigd: hem mishagden de „Calvinolatri“; iets dergelijks was ook het geval met Capito te Straatsburg die — o schande! — sommige Anabaptisten erkende als ware dienaren Gods, martelaren van Christus en zijn dierbare broeders.

Het vierde van de gravamina was, dat Adrianus, zonder voorkennis van de Emdense predikanten, in het Vlaams had doen vertalen — als Fransman kan hij niet persoonlijk de vertaler geweest zijn — *de Considerazioni* van Valdés, vol van dwalingen en zelfs van lasteringen tegen het Woord Gods, en dat hij dit werk had doen publiceren en vervolgens verspreiden in plaatsen, die niet aan zijn zorg waren toevertrouwd; nog wel met weglating van enige noodzakelijke aantekeningen bij de Franse uitgave van Lyon, 1563, waarop de vertaling berustte.

Adrianus, aldus Beza, had ontkend, dat de *Considerazioni* lasteringen en dwalingen bevatten; hij vond, dat men de gewraakte plaatsen, ofschoon ze wel iets te wensen

overlieten, kon opvatten in overeenstemming met de heilige Schrift; en dat het niet eerder geoorloofd kon zijn ze met verlof van de overheid te drukken in het Engels en in het Italiaans te Basel dan ze aan te bevelen om haar godsdienstige strekking in zijn land — Frisia — zoals te Basel, Genève en Zürich was geschied en wel door mensen, die eervolle posten bezaten in hun kerken, die zich, volgens Adrianus, Gereformeerd noemen. Beza was met deze verdediging allerminst voldaan. Van personen, die tot oordelen bevoegd waren — en daarbij denkt hij in het bijzonder aan Galeazzo Caracciolo uit Napels, die sedert 1551 te Genève verbleef 1) — meende men te weten, dat dit boek zeer veel schade aan de Kerk te Napels, toen deze pas opkwam, gedaan had. Boehmer vraagt zich af, hoe dit kan, want het is niet eer dan 1550 te Basel gedrukt en toen was de gemeente te Napels reeds ten onder gegaan. Wij kennen ook, zegt Beza, het oordeel van Calvijn en dat van de 'ongelukkige Ochino'. Ons zijn deze oordelen niet bekend; de Franse uitgave verscheen eerst een jaar voor Calvijns dood. Beza is kortom van mening, dat de *Considerazioni* niet ver van het Anabaptisme afstaan en beter begraven en nooit gedrukt hadden kunnen worden en vraagt, waarom

1) B. Croce, *Un Calvinista italiano*, Marchese di Vico, Gal. Caracciolo, Bari 1933.

197

Adrianus, als hij toegeeft, dat er dingen in staan, waarvoor men zich hoeden moet, de Franse aantekeningen heeft weggelaten en er geen eigene voor in de plaats gegeven heeft. Adrianus had ook aanmerkingen op menselijke fouten van Calvijn, hetgeen zijn verdedigers te Emden, Nic. Gardinius en Carolus Schaurebeke, kunnen getuigen; hij verklaarde echter zoveel gezag aan Calvijns boeken toe te kennen als met recht van hem gevegd kon worden 1).

Ds. Adrianus moet André Gorin zijn, uit Péronne in Picardië afkomstig, die predikant te Antwerpen en bij de Franstalige gemeente te Londen is geweest en daar herhaaldelijk wegens anabaptistische gevoelens is aangeklaagd; in 1561 ging hij naar Emden 2), waar hij na enige tijd bij de Waalse gemeente werd aangesteld, vanwaar hij dan in 1568 weer moest vertrekken. Zijn fouten schreef Hessels meer aan onwetendheid dan aan verkeerdheid toe, maar hij bleek toch onverbeterlijk.

Een anonieme brief uit 1560, die een pleidooi bij bisschop Grindal bevatte voor de Anabaptisten, van wie men te Londen volstrekt niets wilde weten, is wel aan Adriaan van Haemstede toegeschreven, maar op grond van Meiners' mededelingen vermoedt Hessels, dat Gorin er de schrijver van is 3).

Toch is er verband. Van Schelven deelt uit een brief, waarschijnlijk uit Emden, mede, dat Haemstede in de kerk te Emden zes complices had en er grote beroering is ontstaan „omdat ook Adrianus, dienaar der Franse Kerk, diens zaak begunstigde" 4).

Het begrip Anabaptisme moeten wij in verband met *de Considerazioni* laten vallen; aan spiritualisme kan wel gedacht worden. Aangezien wij van André Gorin niets weten en ons ook de vertaler van Valdés' werk uit het Frans in het Vlaams onbekend is en sedert Is. le Long niemand een exemplaar er van meer schijnt gezien te hebben, moeten wij zeer voorzichtig zijn met het vormen van een voorstelling van de gang van zaken 2). De Franse uitgave van

1) E. Meiners, *Oostvrieschlandts kerkelijke geschiedenissen*, I, Groningen 1738, blz. 405 vv.

2) J. N. Pleines, in: *Geschichtsblatter des Deutschen Hugenotten-Vereins*, H. 2, 2. Aufl., Magdeburg 1894.

3) J. H. Hessels, *Ecclesiae Londino-Batavae Archivum*, t. II, Cantabrigiae 1889, p. 139-141, n. 45. Zie ook *Bibliotheca Historico-Philologica-Theologica Bremensis*, Cl. VI, fase. III, p. 553-55 § 13. Is. le Long, blz. 62, n. 734. C. Sepp, *Drie Evangeliedienaren uit den tijd der Hervorming*, Leiden 1879, blz. 19; dez., *Bibliographische mededelingen*, Leiden 1883, blz.

143, n. 2.

4) A. A. van Schelven, Kerkeragelsprotocollen der Nederduitsche Vluchtelingen-Kerk te Londen 1560-1563 in: Werken van het Historisch Genootschap, 3de S., n. 43, Amsterdam 1921, blz. 137; zie ook de aantekeningen aldaar.

5) Aan Prof. Mr. II. de la Fontaine Verwey dank ik de volgende mededelingen. Het exemplaar van Le Long is laatstelijk opgedoken op de veiling van de bibliotheek van Prof. W. Moll in 1880, no. 730, waar de titel luidt: J. Valdeso, Honderd en tien aenmerckingen, tot het Lica. overgheset door Lelius Secundus Curio 1550, (drukkersmerk), 1565. 8°. Zolang het boekje 198

1563 was tot stand gebracht door Claude de Kerkquefinen en de aantekeningen waren er aan toegevoegd door de uitgever Claude Senneton, een van de steunpilaren van de protestantse gemeente te Lyon 1).

Valdés had geen goede reputatie in de Calvinistische milieus; de weergegeven brief van Beza 2) bewijst het, en de naam van Curione als uitgever der *Considerazioni* heeft daar nog meer toe bijgedragen. De eigenlijke bezwaren zullen gericht zijn geweest tegen het individualistisch-spirituele karakter dezer overwegingen, die stellig aanleiding tot het bewandelen van on-orthodoxe wegen konden geven, maar deze toch zelf niet betraden. Zij dringen dieper door in de gang van het geestelijk leven dan het *Alphabeto* deed, maar de verankering er van in het *beneficio di Dio* heeft geen minder objectief karakter. Dit wordt geïllustreerd door het feit, dat Kerkquefinen, toen hij tot het Katholicisme teruggekeerd was, zijn vertaling, zij het met ingrijpende bekorting van de inleiding van Curione, in 1601 herdrukte 3).

Het behoeft echter geen nader betoog, dat de *Considerazioni* geheel buiten de trant en het systeem van Calvin vielen en dat zij, geheel afgezien van de vraag of men de inhoud wezenlijk begreep en juist beoordeelde, een spiritualistisch-mystiek effect maakten. Men denke bijvoorbeeld aan Considerazione 82, die over de strijd van Christus in Zijn lijden handelt.

Geheel zelfstandig tegenover verschillende traditionele opvattingen, die hij elders heeft gelezen, geeft Valdés naar aanleiding van een preek (van Bernardino Ochino?) en op grond van Jesaja 53 en I Petri 2 een door en door orthodoxe blik op het verzoenend lijden voor anderen van de onschuldige Zoon Gods. Hierbij sluit Considerazione 109 aan — althans, men kan de inhouden verbinden; een systematische opbouw bieden de *Considerazioni* niet — maar deze handelt dan verder over de geestelijke, innerlijke Christus, op wiens rijk Jesaja 5, Micha 5, Daniël 7 doelen, en dat deze wereld aangaat, terwijl in het eeuwige rijk, naar I Corinthen 15 :25, God alleen zal heersen en alles in alle dingen zal zijn. Een dergelijk gezichtspunt komt herhaaldelijk voor. Het is Bijbels, maar men heeft het toch als tekort doende aan de eer van Christus uitgelegd. Ook Martellus van Ancyra (4de e.) leerde zo.

niet teruggevonden is, valt niet uit te maken, wie de drukker was. Een onderstelling is deze: In die jaren woonde te Emden de Bruggeling Johan Gaillard, die o.a. de Lof der zotheid in het Nederlands vertaald heeft en voortdurend met de kerkenraad overhoop lag wegens libertinisme en bedenkelijke geschriften. Gaillard's geschriften werden gedrukt door zijn zoon Willem, die te Emden een belangrijke drukkerij had.

1) Silvio Baridon, Claude de Kerguefinen italianisant et hérétique in: Travaux d'Humanisme et Renaissance, XII Genève 1954, p. 13, 23 n. 2.

2) Zie ook Sepp, Geschiedkundige nasporingen, Leiden 1875, blz. 173 v., Beza tegenover Corranus.

3) Baridon, o.c., p. 25.

199

Als goed-reformatorisch en anti-katholiek zou men hiernaast de consequentie in 109 kunnen beschouwen, dat niemand hoofd der Kerk Gods kan zijn; dat kan alleen Christus, en dat een mens slechts lidmaat van de kerk Gods, waarvan Christus het hoofd is, zijn kan. De *esperienza* van *het in Christus ingelijfd zijn*, wat men mystiek kan noemen, speelt een nog verder uitgewerkte rol in de *Considerazioni* en is nog meer een grond voor heilszekerheid te noemen dan in het *Alphabeto*. Gods gloria is voor het menselijk leven *gratia* en *justitia* maar heeft dan de pure gestalte van de Geest en betekent de opheffing van de dood; een mystiek, die soms quietistische trekken draagt 1). De mens is bestemd om het beeld van Christus te dragen en dat dit mogelijk is, daarin bestaat *il beneficio di Dio*, volgens Valdés, dat Heep 2) kort definieert als : '*God was in Christus*' (II Corinthen 5 : 19).

Gaarne wijs ik er op, dat deze woorden ook de titel en het hoofdonderwerp vormen van het voortreffelijke boek van de Schotse theoloog D. M. Bailley 3). Het staat wel vast, dat Valdés, die uit een zo geheel andere hoek komend en op zo andere wijze sprekend dan Calvijn en de zijnen, nu eenmaal een slechte kans heeft gehad in de historisch bepaalde strijd tussen de confessies der 16de eeuw. Des te meer aanleiding is er om het oordeel over zijn theologie thans te herzien.

#### **V. Trattato utilissimo del Beneficio di Giesu Christo crocifisso, door Benedetto di Mantua**

Men kan Juan de Valdés niet zonder meer aansprakelijk stellen voor wat wel het *Valdesianisme* 4) wordt genoemd. Curione zegt in de inleidende brief op de 110 *Considerazioni*, dat Valdés licht heeft verstrekt aan enige van de meest beroemde predikers van Italië, „hetgeen ik weet doordat ik zelf met hem heb omgegaan". Aan Ochino moet Valdés, door middel van briefjes, wel de onderwerpen hebben gesuggereerd om daarover de volgende dag te preken. Dit betekent niet, dat Valdés onder alle omstandigheden, ook later buiten Italië, de leidsman voor hen is gebleven, die hij in het begin, toen hij hen op de weg van de Godskennis, de zelfkennis en een zelfstandig godsdienstig leven zette, is geweest 5).

Van een merkwaardig geschrift, dat een enorme verbreiding in Italië heeft gehad, kan echter met zekerheid worden gezegd, dat het hem allernaast stond; daarop doelde ik boven. De titel luidt: *Trattato utilissimo del Beneficio di Giesu Christo crocifisso verso i Christiani*,

1) Vgl. Heep, a.a.O., S. 81 f., 87.

2) S. 71.

3) D. M. Bailley, *God was in Christ. An Essay on Incarnation and Atonement*, 7th ed., London 1957.

4) A. Meozzi, *Per la storia del Valdesianismo in Italia (II Beneficio di Cristo)* in : *Civiltà modern*, XII, 1940, p. 68-77. Aleardo Pereonti, *Giulia Gonzaga e il Movimento Valdesiano in Italia nel secolo XVI* in : *Studium, Riv. mens.*, 49, 1953, p. 169-179. Cione, o.c., p. III vv.

5) Heep, a.a.O., S. 176-184.

Venetiis apud Bernardinum de Bindonis Anno Do. M.D XXXXIII 1)

Ook dit werkje, *uno dei piú pestiferi libri* volgens een verbaal van de inquisitie, die het bijna tot vernietigens toe vervolgd heeft, is lang onbekend geweest. Het werd verloren gewaand, tot Rev. Churchill Babington het in 1855 opnieuw naar de Venetiaanse druk uitgaf, met de oude Franse vertaling van 1552 en de Engelse van 1548. Meozzi beschouwt het terecht als de meest genuïne uitdrukking van Valdés'

Christendom en als een synthese van het meest levendige en krachtige in diens geschriften.

De vraag lag voor de hand: wie is de auteur van dit geïnspireerde, anoniem verschenen boekje?

Cantu schreef het in zijn *Eretici di Italia* aan Valdés zelf toe. Anderen aan Paleario, Morene, Contarini, Marco Antonio Flaminio. In werkelijkheid was Dom Benedetto da Mantova de ontwerper, waarna het beter gestileerd uitgegeven is door Flaminio 2). Dit blijkt uit het proces van Carnesecchi.

In het verband van zijn reformistische studies heeft ook Croce zich met de vraag naar de auteur beziggehouden, gegrepen als hij vooral was door de tekst van het boekje zelf. Na een aantal prachtige citaten uitgekozen te hebben, verklaart hij in een beknopt artikel, dat deze slechts Paulinische leer bevatten. Waarom, zo vraagt hij dan, scheen deze leer zo nieuw in de 16de eeuw? Hoe kon ze zulk een nieuw enthousiasme gaande maken en zich verbreiden, snel en wijd, als een brand 3)?

Alvorens het antwoord op deze vraag en de historische beoordeling van *Il Beneficio* samen te vatten, volgen hier de nieuwste gegevens over de identiteit van de auteur.

Croce vond in een register van Benedictijner monniken in Italië, lopende van 1412 tot 1597, in de archieven van de abdij van San Severino te Napels, een Dom. Benedictus di Mantua, geprofest 11 juli 1539 in het klooster San Benedetto te Polirone bij Mantua. De gegevens van Monte Cassino leverden hierbij de volledige naam: *Benedetto Luchino*. Hij moet nog jong geweest zijn, toen hij in 1540 of 1541 Il Beneficia concipieerde en het ligt voor de hand dat hij, indien hij toen in San Severino woonde, Valdés gemakkelijk heeft kunnen horen en ontmoeten. Van hier is hij naar de abdij San Nicolo dell' Arena te Catania gegaan, waar hij zijn boekje heeft geschreven, dat vervolgens, naar de gegevens uit het proces van Carnesecchi, door Flaminio, een van Valdés' toehoorders, is bewerkt en een verbreiding van 40.000 exemplaren heeft verkregen. Misschien is het bij Benedetto toch slechts een opwelling

1) Nieuwe uitgave door G. Paladino in: *Opuscoli e lettere di Riformatori italiani del Cinquecento*, vol. I, Bari 1913.

2) K. Benrath, *Chi lu l'autore del Reneficio di Griste?* in: *Rivista Cristiana*, IV, Firenze 1876, p. 3-11.

3) B. Croce, *Il Beneficia di* (frist& in: *La Critica*, *Rivista di letteratura, storia e filosotia*, 38, Napoli 1940, p. 115-125.

201

geweest, *una pericolosa follia di giuventù*, waarvan hij door een bijzondere bescherming is verlost, onderstelt Croce. Want, hoewel hij nog zeer lang geleefd heeft, is hij geenszins meer in reformistische zin opgetreden.

De Bibliotheca Benedetto-Cassinese van Armellini zegt, dat hij plura coenobia bestuurd heeft, en tenslotte dat van San Benedetto te Polirone, waar hij zijn professie had gedaan. Deze abdij was rijk begiftigd door gravin Mathilde van Toscane, die er zich in 1114 terugtrok en er in het volgende jaar in de kerk is begraven. Benedetto Luchino heeft in 1592 te Mantua een kroniek over de stichting van het klooster, over de familie van Mathilde en over haar zelf, en in 1594 een polemiëk tegen de Camaldulenser Domenico Mellini, eveneens schrijver van een Vita van Mathilde, geschreven. Toen hij op 18 februari 1599 te Polirone overleed, moet hij meer dan 90 jaar oud geweest zijn.

Croce maakt de juiste onderscheiding dat de reformisten rondom Valdés niet contrarei maar contraddittorii waren ten opzichte van de Kerk hunner dagen. Men moet dit als

meer dan een kwestie van enkel woorden opvatten. Hoewel *Il Beneficio* noch heterodox, noch schismatisch naar inhoud of bedoeling is en wel dank zij enig contact met het Protestantisme, maar vooral uit de impuls en de gloed van een vernieuwd geloof is ontstaan, botste het toch meer met de overgeleverde, steriele, dogmatische en formalistische praktijk der Kerk dan het *Alphabeto*. Dit conflict is in zekere zin te vergelijken met het conflict tussen de *Considerazioni* van Valdés zelf en het Calvinisme, met het grote onderscheid echter, dat in het laatste geval de mystieke gedachtenvorm en taal, in het geval van *Il Beneficio* de grote dogmatische vereenvoudiging de botsing veroorzaakte.

Niet wat er in *Il Beneficio* te lezen was, maar hetgeen er niet in stond droeg tot deze botsing krachtig bij. Ofschoon er een zeker quantum monniksmoraal in te vinden is, spreekt het nauwelijks over de Kerk. De overeenkomst met het *Alphabeto* is voorts essentieel. De terminologie van titel en inhoud is aan het *Alphabeto* of aan Valdés persoonlijk ontleend. De volgorde en de uitwerking van de stof: het verval van het beeld Gods in de mens, de betekenis van de wet en van het geloof, ook de rechtvaardigingsleer, maar deze in iets verder strekkende consequentie, de ondubbelzinnige verzoeningsleer doen de leraar van de auteur herkennen.

Dit is ook het geval met de oplossing, die Benedetto zoekt voor de verhouding van de absolute betekenis van het kruis van Christus en de ethische waarde van 's mensen wil. Hij blijft hierin een Katholieke middenweg gaan en hoedt zich voor uitersten. Hij zegt zelf de rechtvaardiging door het geloof alleen te erkennen, maar anderzijds de werken te handhaven. Het geloof leidt tot de gelukzaligheid,

202

echter: *la qual beatudine non pub star senza le boone opere e la santita*. De werken behoren bij het geloof als het licht bij de vlam. Het is kenmerkend, dat hij dit met Jacobus 2 : 18 steunt 1).

Op een dergelijke manier deed ook Lefèvre d'Étaples dat en daardoor onderscheidde diens rechtvaardigingsleer zich zeer duidelijk van die van Luther. Benedetto spreekt enerzijds beslister dan Lefèvre, anderzijds toont ook hij toch de behoefte om zich van zekere consequenties vrij te houden. Zij bewijzen echter beide, de Lutherse rechtvaardigingsleer niet werkelijk begrepen te hebben; vermoedelijk kende althans Benedetto haar niet dan uit de tweede of derde hand.

Een verschil tussen *Il Beneficio* en het *Alphabeto* is, dat het eerste zich iets meer op kerkvaders, en deze dan in de nieuwe zin geïnterpreteerd, beroept; er is hier een studerend theoloog aan het woord. Meozzi spreekt van een zekere dubbelheid van *Il Beneficio*; het is uitermate Christocentrisch en daarin mystisch; maar daarnaast heeft het een massieve verzoeningsleer. Het komt mij juist voor, dit niet als een dubbelheid te beschouwen maar als een kenmerkend Valdesiaanse poging om het eenmaal gegevene, dat hun onaantastbaar was, in de levende *esperienza* te plaatsen. Kardinaal Giovanni Mórone verklaarde in 1557, toen hij door de inquisitie gevangen was gezet, dat hij het boekje als een kostbaarheid beschouwde en het in goud gebonden thuis bezat; hij achtte het motto spirituale.

Om enige vergelijking mogelijk te maken, volgen als bijlagen de inhoudsopgaven zowel van Valdés' *Alphabeto* als van Benedetto's *Beneficio*, die een goede voorlopige indruk van stof en methode van beide boeken geven.

## VI. Beoordelingen

Zonder verder op zijn werken in te gaan, bespreken wij thans nog een drietal beoordelingen, gekozen uit een ontzaglijk aangegroeide litteratuur over Juan de Valdés, die door haar voorzichtigheid duidelijk rekenschap van het belang van het onderwerp afleggen. In de eerste plaats van:

**Joh. Brouwer**, die in zijn boek: *De achtergrond der Spaanse mystiek*, 1935, als een van de weinigen, die zich ten onzent met Valdés, en niet alleen op grond van de litteratuur maar ook door zelfstandige lectuur, heeft beziggehouden, enige bladzijden aan hem heeft gewijd.

In welk opzicht wijkt Valdés van de leer der Rooms Katholieke Kerk af, vraagt ook Brouwer, vooral omdat Menéndez y Pelayo hem kort en goed een Lutheraan noemt wegens zijn opvattingen

1) ed. Paladino, p. 28-33, en de samenvatting op de laatste bladzijde van het boekje.  
203

van de rechtvaardiging door het geloof alleen, en een voorloper der Quakers 1).

Anderen hebben hem: Anabaptist, socialist, vrijdenker, Erasmiaan, Ariaan, antitrinitariër (P. Bayle), voorloper behalve van George Fox, ook van Rousseau en geestverwant van Luther, Melanchthon, Calvijn, en zelfs een dweper genoemd.

Zelf beschouwt Brouwer Valdés als een oorspronkelijke geest, belezen in de klassieken, de kerkvaders, de Middeleeuwse mystici, misschien ook in Luther en andere reformatoren, maar met een zelfstandige, op innerlijke ervaring berustende verwerking van die lectuur. Hij toont een samenvoeging van de drie grote geestelijke stromingen van Spanje in het begin van de 16de eeuw : de geest van Erasmus, het illuminatie en de mystiek. Vandaar dat zovelen hem als de hunne hebben kunnen opeisen.

Stellige tegenspraak tegen de Rooms Katholieke leer vindt Brouwer in deze mystieke geschriften niet. De mystiek van Valdés is verinnigde, individuele vroomheid, die wars, van uiterlijkheden is — maar ze niet verwerpt — en de genademiddelen alleen van waarde acht als het gemoed er ontvankelijk voor is. — Men zou hem — anachronistisch — een piëtist kunnen noemen, een man, wie de stille beschouwing en de devotie ontvankelijk hebben gemaakt voor de mystieke ontroering, over welke inhoud hij eerder lyrisch dan dogmatisch vermocht of wenste te spreken en zeer weinig cultisch; blijkbaar denkt Brouwer als hij dit zegt, vooral aan de *Considerazioni*, want men kan niet volhouden, dat de *Dialogo* of het *Alphabeto* lyrisch van toon of stemming zijn; eerder ethisch, dat wil zeggen gereserveerd, en bijna moralistisch, hetgeen met de gevoelvolle uitdrukking der lyriek in strijd is.

Wat het dogmatische betreft, kunnen wij het met Brouwer eens zijn : Valdés zag blijkbaar geen kans of had geen behoefte om in dogmatische vorm zijn gezichtspunten uit te werken, bijvoorbeeld de rechtvaardigingsleer, of *la fede*. Hij spreekt er bijna reformatorisch over, en moet er zelfstandig over hebben nagedacht. Dat hij deze gezichtspunten heeft ontleend, ze heeft overgenomen, en daarom er verder niet veel mee kon doen, is m.i. zeker niet de beste verklaring voor zijn dogmatische terughouding en men moet vooral niet vergeten, dat de *esperienza* bij hem vrijwel de plaats van het dogma inneemt.

Zijn reserve ten opzichte van alle heterodoxie onderscheidt hem voorts van zijn hoorders, Ochino, Pietro Marthe, Carnesecchi, die eenzijdiger hebben durven worden, lossen van de Kerk, en, wat eerstgenoemde betreft, van de gehele orthodoxie, waardoor — dit in het voorbijgaan opgemerkt — het probleem veel minder belangwekkend wordt, omdat dan het terrein van de positieve



1) Marc. Menendez y Pelayo, *Historia de los heterocloxos esparioles*, 2a ed., Madrid 1928.  
204

theologie wordt verlaten en er van reformatoisch en reformistisch eigenlijk geen sprake meer is. Buiten die grenzen voelde Juan de Valdés zich niet meer thuis.

Tenslotte citeert Brouwer Ed. Boehmer: het is zeer moeilijk de theologische positie van Valdés zuiver te bepalen, maar een man van zulk een verheven oorspronkelijkheid kan ook niet onder categorieën van anderen worden ondergebracht en allermint onder de Anabaptisten.

Dit is niet gelukkig uitgedrukt: voor Anabaptisten in ieder geval te lezen spiritualisten. Onder de Lutheranen of Calvinisten, natuurlijk niet, want dan zou hij gebroken moeten hebben met de Kerk, en hij verkoos veeleer een *réforme sans schisme*. Bovendien is het Calvinisme eigenlijk te jong (Institutie 1536 en Juan de Valdés stierf reeds 1541). De leer der rechtvaardiging brengt hem wel heel dicht bij Luther, maar hij toonde een totaal ander temperament. Beter is het te zeggen, dat Valdés naast het Lutheranisme de reformistische stroming vertegenwoordigde en deze dan bevrucht door illuminisme en Spaanse mystiek. De zelfstandigheid en oorspronkelijkheid van Juan de Valdés wordt nog algemeen erkend — misschien ook omdat men hem nog weinig vergeleken heeft. Mogelijk zal de vergelijking weinig opleveren: Juan de Valdés was een gevoelige, ethische geest, met niet al te veel systematische belangstelling. Zulke mensen zijn wat eclecticisch en maken een vergelijkende studie zeer moeilijk 1). Indien dit met Juan de Valdés het geval is, dan is hij een des te beter voorbeeld van de complexe geestelijke stromingen van de, voor de historicus, onuitputtelijk belangwekkende geestesgeschiedenis der 16de eeuw.

In de tweede plaats **Cione**, die in 1938 een boek aan Valdés wijdde, dat tegelijk met en in dezelfde serie verscheen als de uitgave door Croce van het *Alphhbeto christiano* 2). Cione is bestreden door Antonio Corsaro (in de *Civilla moderna* 1938) en door Bataillon (in het *Bulletin hispanique* 1940, 336), omdat hij de bedoelingen van Valdés te modern zou hebben voorgesteld: een religieus individualisme met grote ruimte voor subjectiviteit, zodat men van verwantschap met Hans Denck en Sebastian Franck zou kunnen spreken. Tegenover zijn critici handhaaft Cione, dat de inspiratie bij Valdés niet een soort Vernunft tegenover Verstand is, maar een genadegave Gods, doch zijn conceptie van de inspiratie zowel als van de *grazia redentrice* acht hij in tegenstelling te staan tot het hiërarchisch en legalistisch gezag van de Kerk, niet minder dan tegenover de Schrift-theologie van de Protestanten en zij leidt toch,

1) Men zie echter het meermalen aangehaalde boek van Reep.

2) Boven, blz., 7 aant. 3.

205

volgens Cione, in autonome richting.

Wanneer men niet verder gaat, is dit oordeel juist. Dit verklaart dan voor Cione het revolutionaire element in de leringen van Valdés en daaruit konden verschillende stromingen voortkomen: de opleving van de vroomheid, die een Carnesecchi en Giulia Gonzaga op hervorming in de Kerk deed hopen; de stuwing van een Vermigli in de richting van het Zwingliaans Protestantisme, en van Galeazzo Caracciolo in de richting van het Calvinisme; en tenslotte het zogenaamde antitrinitarisme van Bernardino Oehino.

Deze veelheid van gevolgen is een bewijs, zegt Cione terecht, van de spirituele en suggestieve kracht, die van Valdés op het religieuze leven uitging.

Tenslotte, in de derde plaats, het oordeel van **Fray Domingo de Sta. Teresa**, die in 1957 een in het Spaans geschreven dissertatie, verdedigd aan de Universit  Gregoriana, aan Valdés, zijn godsdienstig denken en de geestelijke stromingen van zijn tijd heeft gewijd 1).

Hij stelt als kern van Valdés' conceptie van het Christendom de eis en de beoefening van de Christelijke perfectie en dit, zoals ook ik reeds liet blijken, meer praktisch dan speculatief. Valdés' theologie is theocentrisch en Christocentrisch, echter met een, volgens deze auteur, duidelijke onderschatting van het menselijk element. Indien zij toch een optimistisch karakter vertoont, berust dit op Valdés' zekerheid van de regeneratie en renovatie van de mens door de goddelijke krachten. Valdés' theologie is ondogmatisch. Ze heeft geen kerkelijk perspectief maar is a-hiërarchisch, zonder anti-kerkelijk of anti-hiërarchisch te zijn.

Fray de Sta. Teresa maakt dit onderscheid: als hij de gloed der genade voelde, betekende dit voor Valdés de werkelijkheid van het kind Gods zijn, maar hij voelde niet ook de moederlijke warmte van de Kerk om zo een goed zoon van de heilige Moederkerk te zijn.

Op de vraag of hij een *alumbrado* was, antwoordt deze schrijver, dat invloeden en *coincidenties* met die stroming niet te ontkennen zijn, maar er zijn evenzeer verschillen. Hij plaatst Valdés het dichtst bij Alcaraz, de prediker in Escalona, (iemand die misschien in een positie is geweest het best te vergelijken met die van Valdés te Napels). Teresa beroept zich op Mechior Cano als hij Valdés dan een *dejado*, een aelassene noemt. Naarmate Valdés zich in zijn latere geschriften van Erasmus verwijderde, naderde hij te meer zijn eerste leermeester Alcaraz zegt hij. Hier meen ik van zijn

1) Fray Domingo de Sta. Teresa, O. C. D., Juan de Valdés 1498(?) - 1541. Su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su tiempo in: *Analecta Gregoriana*, vol. LXXXV, Ser. Fac. Bist. Feel., Sectio B n. 13, Roma 1957, XLVIII, 423 p., met beknopte bibliografie der geschriften van Valdés. Dit proefschrift is ook gunstig beoordeeld door Saly. Caponetto in *Protestantesimo*, XIII 1958, p. 249-250.

206

oordeel in zoverre te moeten verschillen, dat de theologie van Valdés mij te positief-ethisch voorkomt om haar overwegend met *dejamiento*, Gelassenheit te karakteriseren, al ontbreekt dit element er zeker niet in.

Terecht zegt de Spaanse auteur tenslotte, dat er geen directe aanwijzing is, dat Valdés de reformatoren heeft gelezen. Een indirecte aanwijzing kan zijn, dat P. M. Vermigli te Napels commentaren van Bucer en *De vera et falsa religione* van Zwingli heeft gelezen, waardoor het mogelijk is dat deze ook in handen van Valdés zijn gekomen. Ik geloof, dat hij ze voor zijn gedachtvorming niet nodig had. Concreter is een ander gegeven, nl. dat Lefèvre d'Etaples aan de Alcalá reeds v or 1529 is gelezen (Bataillon).

Het laatste woord over de historische plaats van Juan de Valdés zal nog wel niet gesproken zijn. Er kan nog een verder onderzoek naar zijn bronnen 1), naar de mate van zijn oorspronkelijkheid — die ik groot acht — en naar de inspiratie, die van hem is uitgegaan, verricht worden. Er is overvloedig materiaal, waardoor verschillende oudere beoordelingen duidelijk geantiqueerd zijn. Het is ook niet uitgesloten, dat lacunes in onze kennis nog kunnen worden aangevuld. Zulk een onderzoek brengt ons in aanraking met een verheven geest, een zuiver en doordringend licht in een periode,

die gekenmerkt is door veelzijdige en niet altijd gemakkelijk tegen elkaar af te wegen impulsen. Valdés heeft aan enige actie of organisatie geen deel gehad; zijn mystieke religiositeit toonde geen enkele neiging in een dergelijke richting, hetgeen een belangrijk onderscheid betekent met de latere libertijnen van het Huis der Liefde, waarover dr. Rekers onlangs een zo belangwekkend boekje heeft opgedaan 2)

Church paste een eigenaardig beeld toe: Valdés handelde in zijn *cura animarum* als een chirurg, die een zieke plek isoleert om haar te genezen en daarna het lichaam in zijn geheel en in al zijn verbindingen weer vrij laat. Zo pakte Valdés het geloofsleven in de mens aan, om hem, na de genezing door de verdieping en reiniging daarvan, opnieuw het leven te laten ingaan 3).

Valdés was oorspronkelijk een Erasmiaans *illuminado* — dit is dus reeds een zekere dubbelheid —; is hij gaandeweg verder van Erasmus af komen te staan, dan is dit toe te schrijven aan de: eigen ontwikkeling van zijn godsdienstig leven en aan de hem noodzakelijk gebleken specialisering in de zielszorg. Het toenemend mystieke aspect van zijn religiositeit treedt daarbij dan op de voorgrond.

1) P. Groult, *Les mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole du seizième siècle*, Louvain 1927, p. 163.

2) B. Rekers, a.w., blz. 139-145, 182.

3) Church, o.c., p. 104.

207

Dit spiritualisme gaat niettemin uit van een consequente, objectieve en strikt Paulinische rechtvaardigingsleer en wordt gebalanceerd door een even strikte ethiek, die slechts voor een beperkte mate van quietisme ruimte laat.

Op de simpele vraag, die nog wel dikwijls zal terugkeren, of de richting, waarin Juan de Valdés het Christendom beleefde, en zijn theologie nu als Katholiek dan wel als Evangelisch beschouwd moet worden, meen ik dat, zelfs in de omstandigheden van de zestiende eeuw, het antwoord van Heep 1) juist is: *sie ist eben Religion, nicht Konfession*.

1) Heep, S. 193.

## NASCHRIFT

Na afsluiting van deze Mededeling kwam het grote boek van dr. H. A. Enno van Gelder, *The Two Reformations in the 16th Century. A study of the religious aspects and consequences of Renaissance and Humanism*, The Hague 1961, mij in handen. Daarin is op p. 99-105 sprake van Juan [de] Valdés, vooral in verband met Bernardino Ochino, en met het *Trattato [utilissimo] del Beneficio di Giesu Christo verso i Christiani*.

Ik kan hier geen adaequate weergave van Valdés' leer vinden; veeleer schijnt zij te berusten op die in het — ook door mij, boven blz. 7 n. 3 en blz. 43 — genoemde boek van Edm. Cione.

In de tweede plaats moet de lezer op blz. 99 Bernardino Ochino niet verwarren met de beroemde Franciscaner volksprediker Bernardino da Siena, de man van het IHS-embleem, die 1444 stierf; al is Ochino ook in Siena geboren en noemde hij zich wel Bernardino Senese, -het is toch, om verwarring te voorkomen, niet wenselijk hem Bernardino da Siena, zonder Ochino erbij, te noemen.

Tenslotte wordt het *Trattato* ten onrechte toegedacht aan Marcantonio Flaminio, zie boven blz. 38-41.

208

## BIJLAGEN

### A. JUAN DE VALDES, ALPHABETO CHRISTIANO

Brieve Somma di Quello che contiene tutto Dialogo

Come s'ha da intendere che l'uomo è creato alla immagine di Dio. In che consiste la felicità dell'uomo.

Che cose si considerano nel peccato originele.

Che è quello che noi cristiani guadagniamo nel battesimo.

Duo effetti che fa la predicazione del Vangelo nell'animo dei cristiani.

Che cosa è Legge.

Che cosa è frutto del Vangelo.

Donde nasce la difficoltà che le persone ritrovano nel camino di Dio. Cinque modi o condizioni di persone.

In che consiste la perfezione cristiana.

Natura dell'amor proprio.

La natura dell'amor di Dio.

Una breve dichiarazione de' die& commandamenti.

Uno aviso cristiano e necessario sopra l'osservazione de' commandamenti.

Una regola cristiana ed evangelica che comprende tutti i oommandamenti.

Una dottrina di San Giovanni, che console quelli che ancora non sono giunti alla perfezione.

Tre modi nelli quali le persone peccano: per malizia, per ignoranza e per fragilità.

I frutti della carità seconde San Paulo.

Che cosa è fede.

La differenza che è tra la fede e la speranza con una comparazione. Divisione dell'uomo seconde San Paulo.

Dodici passi per caminare alla perfezione cristiana.

Come abbiamo a conoscere il monde.

Come abbiamo a conoscere noi medesimi.

Che la persona s'ha da aborrire sé stessa.

Che per amare Iddio è di bisogno conoscere Iddio e che per tre vie lo conosciamo

Una per lume naturale. L'altra per lo Testamento veechio. L'altra per Cristo.

Come abbiamo a conoscere Cristo.

Una brieve e pia dichiarazione del Credo.

209

Come abbiamo ad amar Iddio e prossimo.

Come ci abbiamo a confidare nella fede.

Come ci abbiamo da certifiare nella speranza.

Che l'essercizio del cristiano ha da essere la mortificazione dell'uomo vecchio e la vivificazione del nuovo.

In che modo abbiamo a negare le voluntadi nostre.

In che maaiera abbiamo a mortificare i nostri cinque sentimenti corporali.

Che siano da mortificare gli affetti interiori.

Che ci esaminiamo ogni notte di quello che avremo fatto il di. Che comunichiamo

Le cose nostre con alcuna persona spirituale. Una considerazione contra l'onore del mondo.

Un'altra considerazione contra la sodisfazione dele cose esteriori. Consolazione contra le tentazioni e tribulazioni.

Che si guardi dal praticar con le persone del mondo.

Che prima s'ha da adornare l'uomo interiore che lo esteriore per una comparazione.

Il frutto c'abbiamo da traere de la messa.

Come e con quale animo abbiamo ad udire la predicazione. Come abbiamo d'andare a leggere la sacre scrittura.

Che libri ha da leggere uno principiante.

Il modo dello orare.

Come ha da digiunare una persona cristiana.

Della confession. Quale abbia ad essere ii confessore.

Come ci abbiamo ad apparecchiare per la communion e chi la pud frequentare.

Quale ha da essere la nostra limosina.

Che ordine tiene la carità cristiana.

Che, incominciando a servire a Dio per timore e per interesse, si viene a servire per am ore. Questo si dichiara con una comparazione.

In che consiste la libertà cristiana.

Naar de uitgave van Croce.

210

## **B. TRATTATO UTILISSIMO DEL BENEFICIO DI GIESU CRISTO CROCFISSO VERSO I CRISTIANI**

Tavola d'alcuni luoghi piU principali della presente opera

**CAPITOLO I.** — Stato dell'uomo innanzi e dopo il peccato quale immagine e similitudine di Dio, alla quale fu fatto l'Uomo. Peccato originale. L'uomo da sé, per la corruzione della sua natura, e senza la grazia di Dio farebbe ogni grave peccato.

**CAPITOLO II.** — Perché Dio diede la Legge scritta.

La Logge ricerca che poniamo ogni nostra speranza in Dio, apparecchiati ancora a perdere la vita, con ogni nostra oma, per suo amor.

Prossimo qual sia.

Chique ufficii della, Legge:

Primo ufficio della Legge è manifestare il peccato.

Seconde ufficio della Legge è accrescere il peccato.

Terzio ufficio della Legge è mostrarci l'ira di Dio.

Quarto ufficio della, Legge è levarci ogni speranza di salute. Quinto ufficio della Legge è darci necessità di eercare un mediatore per salvarci.

**CAPITOLO III.** — L'uomo non si pud lamentare d'essere senza sua colpa conetto e nato in peccato, essendo senza suoi meriti venuta la giustizia per Cristo.

Non essendo il peccato d'Adamo pin potente della giustizia di Cristo, potrà cosi la stessa giustizia giustificare tutti, come ii peccato di Adamo ha potuto tutti dannare.

La grandezza del peccato non debbe causare diffidenza al peccatore.

Ingratitudine grande è gaper che fedi. Cristo è stato eastigato per li peccatori e pensare di volersi giustificare per altri meriti che per li suoi.

**CAPITOLO IV.** — L'immagine di Dio come la ricuperiamo.

Essendo anima fidele fatta sposa di Cristo, è fatta padrona di tutti i tesori del suo sposo Cristo.

Tutte l'opere, fatte di Cristo, s'attribuiscono all'anima fidele, sua sposa.

L'anima, come si fa certa d'esser sposa di Cristo.

Evangelie che rosa sia.

San Basilio, Agostino, Ambrosio, Origine, Bernardo e Mario dicono la giustificazione non avere fare coi meriti umani. L'opere de' fideli, ancorché imperfette, piacciono a Dio. Quello che sante Iacomo intenda dele opere e della fede.

211

CAPITOLO V. — Cristo esempio al cristiano da imitarlo. La cagione della croce di fideli.

Come s'intende il detto di Paulo e San Iacobo che la pazienza genera la pruova.

Quattro remedi alla diffidenza.

CAPITOLO VI. — Orazione. Memorie del battesimo.

Uso del sacramento dell'Eucaristia.

Sapere d'essere predestinato.

CM riceve l'Evangelio è certo d'esser predestinato.

Che le adversità non sono segno certo della, reprobazione. Che l'uomo pud essere certo della grazia di Dio.

Le autorità, che ne esortano al timore di Dio con menacce, non levano la predestinazione.

La Scrittura santa col timore servile menaccia li tristi, e con il filiale esorta, li buoni cristiani.

**Finis**

Naar de uitgave van Paladino.

Blz. 212