

KETTER AAN HET BINNENHOF

Cornelis Hoen en zijn tractaat tegen de transsubstantiatieleer (1525)

Door Dr. B.J. Spruyt

STICHTING GIHONBRON
MIDDELBURG
2010

TRANSPARANT REEKS

De Transparant reeks is een serie historische studies die als co-productie wordt uitgegeven door de Vereniging van Christen-Historici en Uitgeverij J.J. Groen & Zoon. De verschijningsfrequentie is circa één deel per jaar. De Transparant reeks staat onder redactie van:

Dr. R. Bisschop, docent geschiedenis in het voortgezet onderwijs;
 Dr. G. Harinck, wetenschappelijk medewerker van het Historisch Documentatiecentrum voor het Nederlands Protestantisme (1800-heden) te Amsterdam;
 Dr. R. Kuiper, directeur van de Marnix van Sint Aldegonde Stichting, het wetenschappelijk studiecentrum van de RPF.

Reeds verschenen

Drs. J.L. van Essen

Een ziel van vuur: opstellen over Groen van Prinsterer en zijn omgeving

Drs. J. Smelik

‘O Sangerige Keeltjes!': De liedcultuur en het muziekleven in de Noordelijke Nederlanden tussen 1550 en 1650

Dr. R. Kuiper

Herenmutterij: Vernieuwing en sociaal conflict in de antirevolutionaire beweging, 1871-1894

Willem L. Meijer

Kleinoed en aanstoot: De Honderdguldenprent en andere bijbelse historiën van Rembrandt

Dr. B.J. Spruyt

KETTER AAN HET BINNENHOF

Cornelis Hoen en zijn tractaat tegen de transsubstantiatieleer (1525)

UITGEVERIJ J.J.GROEN EN ZOON

1997

Heerenveen

Digitale uitgave met toestemming van DR. B.J. Spruyt

INHOUD

Woord vooraf

1. Cornelis Henricxz. Hoen
Zijn leven, vrienden en proces
2. Hoens Avondmaalsbrief
Inhoud, historische achtergrond en bronnen
3. Verspreiding en invloed van Hoens Avondmaalsbrief
4. Cornelis Hoens *fortuna critica*

Epiloog

Over de VCH

Over de auteur

WOORD VOORAF

Cornelis Hoen en zijn zogeheten Avondmaalsbrief uit 1525 genieten nog altijd bekendheid onder (kerk-)historici. Hoen geldt immers als één van de eerste representanten van de Hervorming in de Nederlanden, terwijl zijn bezwaren tegen de rooms-katholieke transsubstantiatieleer niemand minder dan de Zwitserse hervormer Ulrich Zwingli hebben beïnvloed. Zijn ideeën, zo valt uit vrijwel alle kerkgeschiedenissen op te maken, vormen één van de belangrijkste bronnen van de reformatorische avondmaalsleer.

Er is de eeuwen door dan ook veel over Hoen geschreven. Daarbij valt echter op dat theologen en kerkhistorici zich vaak tevreden hebben gesteld met het herhalen van het handjevol feiten dat al aan het begin van de zeventiende eeuw bekend was. Zij zagen het alleen als hun taak om die gegevens in een ander kader te plaatsen, afhankelijk van de kerkelijke denominatie waartoe zij zelf behoorden.

Met mijn proefschrift over Hoen, dat ik in februari 1996 in Leiden heb verdedigd, heb ik in deze lacune willen voorzien, zoals S.P. Wolfs O.P. dat had gedaan voor de *Disputatio Groningae habita* en J. Trapman voor de *Summa der goelijker scripturen*. Zij hadden het bewijs geleverd dat het heel goed mogelijk is om een heel boek over één korte zestiende-eeuwse tekst te schrijven (al bleef het woekeren met de feiten). Ook de wijze waarop zij dat hebben gedaan is voor mij een leidraad geweest.

In dienst van de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek heb ik mijn proefschrift in de jaren 1991-1994 aan de theologische faculteit van Leiden geschreven. Een bijzonder woord van dank wil ik richten tot dr. J. Trapman (Leiden), die mij de jaren door het profijt van zijn eruditie, kritiek en belangstelling heeft gegund.

De opzet van dit boekje spreekt haast voor zich. Eerst beschrijf ik Hoens levensloop, vervolgens de inhoud en historische achtergrond van zijn Avondmaalsbrief en de invloed ervan. Tot slot schets ik hoe theologen en kerkhistorici Hoen de eeuwen door hebben beoordeeld.

Het aanbod om een populair-wetenschappelijke samenvatting van de hoofdlijn van mijn dissertatie in de 'Transparantreeks' te publiceren, heb ik met beide handen aangegrepen. In de eerste plaats, eerlijk gezegd, omdat de boekjes uit deze serie dankzij Steven van der Gaauw zo'n fraaie vormgeving hebben. Maar ook wegens de doelstelling van de Vereniging van Christen-Historici.

In principe moet het niets uitmaken of een boekje als dit door een atheïst, een rooms-katholiek of een protestant wordt geschreven. Zij allen moeten, "naïef-realistisch", feiten opsporen en die in een aannemelijk verband met elkaar plaatsen, liefst in een helder gecomponeerd, goed leesbaar betoog. Historici die tevens het christelijk geloof belijden, hebben zich tot nog toe vooral onderscheiden door de keuze van hun onderwerpen. Zij zouden daarnaast ook een nuttige bijdrage aan het vak kunnen leveren door het beeld van veel beschreven onderwerpen vanuit een zekere congenialiteit met bepaalde aspecten aan te vullen of te corrigeren.

Vanuit het besef dat het putten uit de bronnen van de traditie een belangrijke regeneratieve kracht kan zijn en dat wij ons eraan moeten wennen de "frisse zeebries der eeuwen door onze geest te laten waaien" (C.S. Lewis), zouden zij het ook als hun taak kunnen zien om te herinneren aan elementen uit de katholieke traditie die in vergetelheid dreigen te raken. Die geëngageerde herinnering vraagt om een afstandelijke methode, omdat eerst de 'vreemde' feiten en dan pas de vragen aan de orde moeten komen. De omgekeerde volgorde getuigt van gemakzucht. "Tradition

cannot be inherited, and if you want it you must obtain it by great labour”, schreef T.S. Eliot. Met deze mengeling van koele distantie en betrokkenheid heb ik geprobeerd dit boekje te schrijven.

Bodegraven, december 1996

Bart Jan Spruyt

- De bibliografische gegevens van het proefschrift luiden: B.J. Spruyt, *Cornelius Henrici Hoen and His Epistle on the Eucharist (1525): Medieval Heresy, Erasmian Humanism and Reform in the Early Sixteenth-Century Low Countries* (Houten, 1996). De handelseditie verschijnt bij uitgeverij Brill in Leiden. Voor een onderbouwing van wat in deze samenvatting wordt beweerd verwijs ik naar deze uitgave.
- Voor het citaat van Lewis, zie C.S. Lewis, ‘On the Reading of Old Books’, in Lewis, *God in the Dock: Essays on Theology and Ethics*, W. Hooper, ed. (Grand Rapids, 1970), p. 202; voor dat van Eliot, zie T.S. Eliot, ‘Tradition and the Individual Talent’, in *Selected Essays* (3e dr.; London, 1951), p. 14.
- De twee genoemde studies zijn: S.P. Wolfs, *Das Groninger ‘Religionsgespräch’ (1523) and seine Hintergründe* (Utrecht-Nijmegen, 1959), en J. Trapman, *De Summa der godliker scrifturen (1523)* (Leiden, 1978).

1. CORNELIS HENRICXZ. HOEN ZIJN LEVEN, VRIENDEN EN PROCES

Leven

*Hier ligt in het graf, lezer, de bekende Cornelis,
de bekende Hoen, de grote roem van Hollands bodem.
Den Haag, dat heet naar 's Graven benoemde naam,
heeft hem voortgebracht, en evenzo koestert
die plaats hem in haar schoot nu hij gestorven is.
De man dien deze plaats in haar schoot houdt,
gestorven en door het lot te gronde gericht,
was het waard dat hij tot op de leeftijd van Nestor leefde.
Want hij behaalde de hoogste prijs,
namelijk de overwinningskrans,
toen hij, Phoebus, als jong recruit Uw vaandel volgde.
Maar toen zijn leeftijd die voor de studie had bereikt,
combineerde hij rechten met theologie.
Daardoor was hij als jurist van de hoogste reputatie
met zijn welgemeende adviezen zelfs zijn vaderland tot nut.
Terwijl hij echter als vroom man hevig de studie der vroomheid beminde,
en vrij van zonde leefde, en in liefde tot God,
werd hij, naijverig als de afgunst nu eenmaal is op de deugd,
met valse beschuldigingen aangevallen en zeer zwaar belaagd.
Want ook Hoen troffen gesels en horzels, dat kwalijk volk,
dat, naar men zou zeggen, slechts geboren is om als lijken door raven
weggepikt te worden.
Maar de Almachtige Vader maakte de raven tot hun verbazing te schande,
door aan de voortreffelijke man in een oogwenk een beter lot te verlenen.*

Dit oorspronkelijk Latijnse grafddicht voor “Mr. Cornelis Hoen, zeer geleerd jurist te Den Haag” stotterde in 1541 uit de pen van de humanist en hervormer Guilielmus Gnapheus (Willem Claesz. van de Voldersgraft). Hij had Hoen goed gekend en twintig jaar eerder samen met hem gevangen gezeten. Zijn in memoriam stelt de latinist teleur vanwege de vele stoplappen, de historicus omdat het nauwelijks concrete feiten voor Hoens biografie verstrekt. Dat is te meer te betreuren omdat ook de gegevens uit andere bronnen niet meer dan een bleke impressie van zijn levensloop bieden. Om Hoens lotgevallen in enigszins vaste contouren te kunnen schetsen dient men daarom ook de toevlucht tot een tekening van zijn professionele, sociale en intellectuele milieu te nemen.

Gnapheus' verzen kunnen wel als een goede leidraad dienen. Zij leren ons in ieder geval dat Hoen in Den Haag is geboren en er als oude man ook is overleden. De vermoedelijke datum van zijn geboorte kunnen we afleiden uit zijn inschrijving aan de universiteit van Leuven. Daar begon Cornelis Henricxz. uit het bisdom Utrecht op 17 oktober 1454 zijn studie. Hij moet daarom omstreeks 1440 zijn geboren. Uit het vervolg zal duidelijk worden dat Hoen in de winter van 1524/1525 overleed. Geen wonder dus dat Gnapheus schreef dat Hoen de leeftijd van Nestor bereikte en landvoogdes Margaretha van Oostenrijk hem in 1523 een “oude man” (“homme eagié”) noemde.

Hoën stamde uit een aanzienlijke familie van welgeborenen uit het Westland. De naam komt daar vanaf de late dertiende eeuw voor. De familienaam is waarschijnlijk een patroniem, afgeleid van Hoensz. (zoon van Hoën) of Anthoenisz. (zoon van Anthoën). In het licht van wat verderop in deze studie over de bronnen van Hoëns avondmaalsopvatting naar voren zal worden gebracht, is één gebeurtenis uit de familiegeschiedenis te aardig om onvermeld te laten. Rond 1300 werd één van Hoëns voorvaders, Jan of Johan Hoën, aangesteld tot executeur testamentair van een zekere Herman van Poelduinen. Deze liet een stuk land na dat tegen de tijd van een nieuwe kruistocht naar het Heilige Land moest worden verkocht. Van de opbrengst diende een kruisvaarder te worden uitgerust om de heidenen in de naam van Herman van Poelduinen te bestrijden. Pas in 1422 werden de middelen voor een kruistocht tegen de Boheemse Hussieten ingezet. Hendrik Hoën behoorde tot de kruisvaarders die dankzij Van Poelduinens testament werden uitgerust.

Hoëns vader Henrick overleed in 1502. In dat jaar erfde Hoën het stuk grond in Beukelsdijk dat deze van de heren van Kralingen had gepacht. Tekenend voor Hoëns welstand is dat zijn naam verschillende malen voorkomt in de Haagse ‘Hofboeken’ van 1512, waarin de klerken van de graaf nauwkeurig de huren en opbrengsten van de grond en huizen in Den Haag en Haagambacht noteerden. Daaruit blijkt dat Hoën verschillende stukken land in Den Haag en Eykenduynen pachtte. Uit het totale bedrag aan belasting dat hij daarvoor betaalde wordt duidelijk dat Hoën bepaald niet onbemiddeld was.

Aangezien Hoën klaarblijkelijk zijn leven lang in Den Haag heeft gewoond, mag worden aangenomen dat hij daar ook de Latijnse school bezocht. De scholing daar was in Hoëns tijd nog volledig traditioneel. Pas in de jaren twintig van de zestiende eeuw zou het humanisme de lesprogramma’s van de Latijnse scholen in de Nederlanden gaan domineren. In Den Haag doceerden vanaf die tijd geleerde Latinisten als Jacobus Volcardus en de reeds genoemde Gnapheus, die in 1522 het rectoraat op zich nam. Tot de leerlingen van Volcardus behoorden leden van de toenmalige ‘jeunesse dorée’ van de Hofstad: Viglius van Aytta (1507-1577), de latere diplomaat, en de drie beroemde zonen van Nicolaes Everardi, de gecultiveerde president van het Hof van Holland.

Volgens Gnapheus zou Hoën als “jong recruit” de banier van Phoëbus, dat wil zeggen van Apollo, de god van de poëzie, zijn gevolgd. Daaruit mogen we misschien afleiden dat de studie van de (klassieke?) letteren Hoëns speciale belangstelling had. Het vervolg van Gnapheus’ mededeling - dat Hoën het als volgeling van Apollo zo ver bracht dat hij zou zijn gelauwerd - dienen we in ieder geval te laten voor wat zij is. Vele neolatijnse dichters uit die tijd hadden immers de gewoonte om elkaar met de titel van *Poeta Laureatus* te bedenken. Een gedicht van Hoëns hand is niet overgeleverd en zijn naam komt niet voor op de lijst van poëten die door keizer Maximiliaan zijn gekroond.

Na zijn rechtenstudie in Leuven trad Hoën aan als advocaat bij het Hof van Holland, toentertijd het hoogste provinciale rechtscollege. Het Hof is in 1428 bij de ‘Zoen van Delft’ tussen de Bourgondische hertog Filips de Goede en gravin Jacoba van Beieren ontstaan. Vanaf 1434 kwam het Hof in de Rolzaal van het grafelijk kasteel aan het Binnenhof bijeen. Daar het niet de gewoonte was dat iemand voor zijn dertigste in publieke dienst trad, kan Hoën niet eerder als circa 1470 bij het Hof zijn gaan werken. Hij bouwde een indrukwekkende staat van dienst op, want hij was in ieder geval nog

in 1524 als advocaat actief.

Zijn collega's vormden zeker gedurende de eerste decennia van de zestiende eeuw een interessant gezelschap. Er is een brief bewaard gebleven van de Leuvense en toen nog openlijk hervormingsgezinde hoogleraar Martinus Dorpius (1485-1525), waarin hij daarover het één en ander mededeelt. De brief is geadreseerd aan de prins der humanisten, Erasmus.

Dorpius beschrijft een verblijf in Den Haag, waar hij zijn oude vader bezoekt en zich in de bijzondere bescherming van Everardi mag verheugen. Dorpius betuigt zijn welgemeende loyaliteit aan Erasmus, die het - net als Dorpius zelf - met de vijandige houding van de traditionele Leuvense hoogleraren te stellen had. Dorpius' vernieuwingsgezinde oratie over de studie van de brieven van Paulus was juist, in september 1519, in Antwerpen in druk verschenen. Pas na zijn terugkeer in Leuven, waar hij opnieuw het doelwit van het daar vigerende obscurantisme werd, zou Dorpius zich wat zijn geleerde activiteiten betreft gaan inhouden en zich vermoeid van theologische disputen gaan afwenden.

In deze brief echter zet Dorpius nog enthousiast uiteen dat verschillende leden van het Hof van Holland Erasmus en Luther in hoge achting hielden. Everardi bijvoorbeeld, een groot bewonderaar van Erasmus, was zeer te spreken over Dorpius' oratie. Voor verschillende juristen van het Hof hield Dorpius een helaas verloren gegane toespraak over de navolging van Christus, die bij allen instemming vond. Als bewonderaars van Erasmus aan het Hof van Holland noemt Dorpius, behalve Everardi, Gerrit, heer van Assendelft en Heemskerk, en Jacob Maurits zoon. Hij vermeldt ook Meinard Man, de abt van Egmond (als wiens advocaat Hoen in 1521-1523 zou optreden), en zijn eigen vader, Bartolomeus (Mees) Hendrikszoon van Dorp, als aanhangers van het bijbels humanisme.

Dorpius noemt Hoen niet, alhoewel hij hem moet hebben gekend. Dorpius' vader was vanaf 1510 raadsheer en schepen van Den Haag en maakte dus evenals Hoen deel uit van de sociale en culturele elite van het dorp dat Den Haag toen al was. (Het is van belang dit te noteren omdat Dorpius' naam in een belangrijke, maar niet onomstreden bron over Hoen wordt genoemd.) Dorpius heeft het in zijn brief overigens wel over een bekend, begaafd en ijverig geleerde, die eens in Leuven had gewoond en daar om zijn kennis en wetenschap was geroemd. Deze had een geschrift ter verdediging van Luther opgesteld en daarin aangetoond dat Luthers stellingen op de Heilige Schrift berustten. Dorpius voegt daar echter aan toe, dat deze man op dat moment in de kracht van zijn leven was; de toen al oude Hoen kan hij dus niet hebben bedoeld.

Hoen paste precies in dit groepje van juristen dat open stond voor de vernieuwingen die Luther en Erasmus bepleitten. Hoens relatie tot Luther komt nog ter sprake. Het is hier wel de plaats om zijn verhouding tot Erasmus en zijn interesse in de humanistische studiën te beschrijven.

Daaraan dient een opmerking vooraf te gaan. Wanneer hier en elders van 'humanisme' sprake is, wordt het woord steeds in zijn historische, contemporaine betekenis gebezigd. Tegenwoordig wordt 'humanisme' in verband gebracht met een op een optimistisch mensbeeld gebaseerd streven naar tolerantie en vrijzinnigheid (of zoiets). Ten tijde van de Renaissance was een humanist ('umanista') echter gewoon iemand die zich met de *studia humanitatis* onledig hield. Dat wil zeggen: hij legde zich toe op taalvaardigheid en denk-hygiëne op basis van een grondige studie van de klassieke (Griekse en Latijnse) taal- en letterkunde. Wanneer hier en elders van

‘bijbels’ of ‘christelijk’ humanisme sprake is, wordt daarmee bedoeld dat er humanistisch gevormden waren die de grammaticale, filologische benadering op de studie van de Bijbel toepasten. Zij wilden commentaren e.d. dus terzijde laten liggen en gewoon lezen wat er ‘letterlijk’ in de evangeliën en de brieven van Paulus stond. Erasmus is de vader van deze belangrijke stroming, waartoe ook Luther en Calvijn, om slechts hen te noemen, behoorden. Die benadering kon ertoe leiden dat deze bijbelse humanisten tot bepaalde inzichten kwamen die van de traditionele leer afweken, waardoor zij met de kerkelijke autoriteiten in conflict konden en geraken.

Alhoewel Hoen en Erasmus elkaar waarschijnlijk niet persoonlijk hebben gekend, komt Hoens naam gedurende de jaren 1523-1525 een aantal malen in Erasmus’ correspondentie voor. Erasmus kende Hoen al lang. Voor 1498 had hij Hoen in een brief aan hun gemeenschappelijke kennis Cornelius Aurelius reeds geprezen om diens verdiensten in de publieke dienst. In 1523 blijkt Erasmus te hebben gehoord dat de “excellente” Hoen in conflict met de inquisitie is gekomen. Hij spreekt daarbij de vrees uit dat de spanningen tussen hervormingsgezinden en traditionele katholieken in een open conflict zouden eindigen. Nog in april 1533 zou Erasmus zich Hoens lot herinneren. Erasmus was overigens niet volledig op de hoogte van Hoens doen en laten. Wanneer Hoens tractaat over de eucharistie in 1525 anoniem in druk verschijnt, weet Erasmus niet dat hij de auteur is. Hij verwerpt dan ook de interpretatie die daarin wordt geboden. Die doet hem teveel denken aan de geschriften van Zwingli en Oecolampadius waarin eveneens wordt betoogd dat in het Avondmaal slechts brood en wijn en niet het lichaam en bloed van Christus aanwezig zijn. Uit het vervolg zal nog duidelijk worden dat Hoen zijn opvattingen met behulp van een filologische aantekening van Erasmus had verwoord.

Erasmus had in 1516 een kritische editie van de Griekse tekst van het Nieuwe Testament het licht doen zien. Nieuwe uitgaven verschenen in 1519, 1522, 1527 en 1535. De Griekse tekst is overigens secundair aan de Latijnse vertaling: Erasmus heeft zelf herhaaldelijk geschreven dat hij in eerste instantie een correctie of zuivering van de gangbare Latijnse vertaling, de Vulgaat, wilde bieden. De Griekse tekst had hij toegevoegd om zijn lezers in staat te stellen zijn nieuwe vertaling te verifiëren. In de annotaties bij de tekst gaf hij een filologische rechtvaardiging van de keuzes die hij daarbij had gemaakt. Hoen verwees één maal expliciet naar deze aantekeningen, namelijk naar de opmerkingen van Erasmus bij 1 Korinthe 11: 24, die voer het eerst in de editie van 1519 zijn opgenomen. Erasmus zette daar uiteen dat het preciese verloop van de gebeurtenissen rond het Laatste Avondmaal niet bekend is en dat om die reden ook de instellingswoorden van het Avonmaal niet nauwkeurig kunnen worden bepaald. Die woorden kunnen daarom maar moeilijk als consecratieformule dienst doen en daarom al helemaal geen transsubstantiatie teweeg brengen, concludeerde Hoen, die daarmee verder ging dan Erasmus ooit durfde gaan.

Alleen al op grond van deze verwijzing naar Erasmus kunnen we Hoen dus rangschikken onder de beweging van christelijke humanisten of humanistische christenen, die een vernieuwing van kerk en theologie door de filologische bestudering van de Bijbel wilden bewerkstelligen.

Hoens reputatie op het gebied van de humanistische studies blijkt ten slotte ook uit de wijze waarop Margaretha van Oostenrijk hem in 1523 typeerde. Zij noemde Hoen een geleerde en vrome man met een onbesproken levenswandel, die bovendien bekend stond om de vele aalmoezen die hij de armen schonk.

Dat Hoen de humanistische methode aanhing is niet van invloed op zijn werk als jurist

geweest. In de ongeveer dertig bewaard gebleven pleidooien en adviezen van zijn hand bleef Hoen trouw aan de conventionele juridische argumentatie. Verwijzingen naar de feiten en bepaalde privileges overheersen de allegaties naar het geleerde recht. In de meeste stukken refereert hij niet direct aan het Romeinse en canonieke recht, maar naar commentaren daarop. Dit traditionalisme is minder vreemd dan het lijkt. Ten noorden van de Alpen drong de humanistische aanpak pas in de jaren twintig en dertig van de zestiende eeuw door, toen juristen als Andreas Alciatus en Pierre de l'Estoille aan Zuidfranse universiteiten zich als woordvoerders van deze vernieuwing opwierpen.

Vriendenkring

Hoens humanisme leidde er wel toe dat hij onder meer op grond van een grammaticale uitleg van bijbelteksten tot een standpunt over de eucharistie kwam dat in strijd was met het gangbare dogma van de transsubstantiatie. In zijn kritische houding stond Hoen niet alleen. Integendeel, hij maakte deel uit van een kring van hervormingsgezinde dissidenten, die haar centrum in Den Haag en Delft had. Andere leden van deze groep waren de priester Jan de Bakker van Woerden (Ioannes Pistorius); Gnapheus, de reeds genoemde rector van de Haagse Latijnse school; Frederik Hondebeke (Fredericus Canirivus), rector van de Latijnse school in Delft; Ioannes Sartorius, leraar aan de Latijnse school in Amsterdam, en Hinne Rode, rector van het Utrechtse fraterhuis.

Een zeventiende-eeuwse bron, het *Liber de bonis ecclesiasticis* (1651) van Martinus Schoockius, verhaalt het ontstaan van deze groep. Uit primaire bronnen is af te leiden dat de door Schoockius genoemde personen allen in dezelfde periode in Delft en Den Haag werden gearresteerd, gezamenlijk gevangen zaten, over elkaars lotgevallen schreven of geschriften aan elkaar opdroegen. Gnapheus beschreef het proces en de dood op de brandstapel van Jan de Bakker. De Haagse rector droeg in 1529 zijn toneelstuk over de verloren zoon (*Acolastus*) aan Sartorius op en publiceerde in 1541, zoals we al hebben gezien, een grafschrift op Hoen. Sartorius, ten slotte, voorzag zijn *Grammatica* (1533) van een dedicatie aan Gnapheus.

In zijn overzicht van de vroege Hervorming in de Nederlanden vermeldde Schoockius dat er in Delft reeds in het begin van de jaren twintig een “kerkelijke gemeente” bestond. De karakterisering van deze kring als een “gemeente” is onjuist, alleen al omdat dit een organisatorische breuk met de rooms-katholieke kerk veronderstelt waar in deze tijd nog geen sprake van was. Hoe regelmatig de kring bijeenkwam en wat de leden precies met elkaar bespraken, onttrekt zich, bij gebrek aan bronnen, aan onze waarneming. Gevoegelijk kan echter worden aangenomen dat de onderwerpen die zij in de jaren 1520-1525 in hun geschriften ter sprake brachten, ook in hun onderlinge discussies centraal zullen hebben gestaan. De leden maakten deel uit van de sociale elite van Delft en Den Haag, maar hun overtuigingen vonden ook weerklank onder het gewone volk. Bij de vroege Hervorming in de Nederlanden blijkt herhaaldelijk dat mensen van de straat (vrouwen, leerlingen) vooraanstaande dissidenten in bescherming poogden te nemen. Zo ging ook de laatste arrestatie van Hondebeke met een oproer gepaard. Hoens interessante relatie met de ongeletterden komt nog aan de orde.

Schoockius meldt dat de ‘Delfts-Haagse kring’ is ontstaan uit de prediking van een voormalige dominikaner monnik uit Utrecht, Gualterus (Wouter), die al in 1510 kerkelijke misstanden openlijk had bekritiseerd. Nadat bisschop Frederik van Baden hem daarover ter verantwoording had geroepen, hield hij zich een tijd lang rustig, tot

Luther in 1517 met zijn protest in de openbaarheid trad. Ook Wouter durfde toen weer zijn ketterse opvattingen uit te dragen, wat hem de bijnaam de *Luthersche monick* opleverde. Na zijn verbanning in 1520 vluchtte hij naar Delft, vanwaar hij in 1528 naar Straatsburg zou vertrekken. In Delft legde hij zijn habijt af en hield hij zijn gehoor in zijn preken voor dat God de zonden niet voor geld vergeeft, want als dat wel het geval zou zijn geweest, dan had Hij zijn Zoon niet in het vlees gezonden om door Diens bloed de dood en de zonde uit te delgen. Schoockius' vermelding van Wouters aanval op de aflaatpraktijk lijkt te worden bevestigd door archivalische bronnen waarin sprake is van een dominicaanse *broeder Wouter uten Hage* die in de periode 1515-1521 in de Delftse Oude kerk regelmatig en niet zonder indruk op zijn gehoor te maken, over het lijden van Christus preekte. Deze Wouter werd het slachtoffer van “de haat van de broeders uit Den Haag” en door een franciscaan vervangen.

Gnapheus is vooral bekend om zijn *Acolastus*, dat de eeuwen door in 51 edities is verschenen. Hij werd in 1493 in Den Haag geboren en studeerde vanaf 1511 aan de universiteit van Keulen, waar hij in 1512 het baccalaureaat behaalde. Hij werd priester gewijd en wordt in 1522 voor het eerst genoemd als rector van de Latijnse school in Den Haag. Al spoedig kwam hij echter in aanraking met de inquisitie. In de proloog op zijn geschrift *Tobias ende Lazarus* heeft Gnapheus zijn ervaringen in deze periode beschreven. Samen met Hoen werd hij in 1523 gevangen gezet, om geen andere reden, naar eigen zeggen, dan omdat hij had geweigerd zich te onderwerpen aan “het satanische rijk van ceremoniën en valse godsdienst”. Beiden werden tot voorwaardelijke vrijheid binnen Den Haag veroordeeld.

In 1525 kwam Gnapheus vrij, maar al spoedig kwam hij weer in handen van de Leuvense “sofisten”. De reden van deze hernieuwde arrestatie was een troostbrief die Gnapheus had geschreven aan een arme weduwe wier zoon het klooster had verlaten. Gnapheus hield haar voor dat het koninkrijk van God niet in het uitwendig nakomen van bepaalde voorschriften bestond, maar in liefde tot God en de naaste. Een leven van geloof en liefde kon net zo goed buiten als binnen het klooster worden geleefd. Om dit schrijven werd hij in mei 1525 in de Haagse Voorpoort gevangen gezet. In oktober werd hij gedwongen tot een verblijf van drie maanden in een klooster. Zijn medegevangenen in Den Haag waren ditmaal Ioannes Sartorius en Jan de Bakker. Van het begin van 1526 tot de vasten van pasen 1528 kon hij zijn functie uitoefenen, maar nadat de inquisiteurs tijdens de vasten in zijn huis een stuk worst in een pan soep hadden aangetroffen, en een nieuwe veroordeling dreigde, vluchtte hij.

In 1531 dook hij op in het Oostfriesse Elbing, waar hij van 1535 tot 1541 rector was van de Latijnse school. Hij vestigde zich vervolgens in Koningsbergen. Daar was hij raadsheer van hertog Albert van Brandenburg, inspecteur van de Domschool, rector van het *Paedagogium* en ten slotte buitengewoon lector aan de universiteit. Onder invloed van de druk van zijn lutheraanse tegenstanders, aangevoerd door (de later weer katholiek geworden) Fredericus Staphylus, werd hij geëxcommuniceerd. Gedurende de laatste periode van zijn leven, van 1547 tot 1568, verbleef hij weer in Oost-Friesland. In Emden was hij secretaris van gravin Anna en leermeester van haar drie zoons. Hij speelde er ook een actieve rol in de confiscatie van kerkelijke goederen en vervulde verschillende diplomatieke missies; in 1560 werd hij aangesteld als rentmeester. Hij overleed in Norden op 29 september 1568.

Om Gnapheus' opvattingen gedurende de periode dat hij deel uitmaakte van de Delfts-Haagse kring te leren kennen, is zijn *Troost ende spiegel der siecken* de aangewezen bron, aangezien deze dialoog in 1524-1525 is geschreven. In de samenspraak tussen Timotheus (Gnapheus), Tobias (zijn buurman) en Lazarus (een zieke buurman) wordt

het hebberige en liefdeloze ritualisme en formalisme van de geestelijkheid in de persoon van de plaatselijke pastoor genadeloos gehekeld. Geestelijken spreken wel over het Evangelie, maar hebben het niet in hun harten of handen, zo luidt één van de punten van kritiek. Als de pastoor geen zin heeft om Lazarus te bezoeken, nemen Timotheus en Tobias - leken - deze taak op zich. Zij drukken hem op het hart dat het christelijke leven niet bestaat in gehoorzaamheid aan door mensen ingestelde ceremoniën, maar in een leven in liefde en genade. In het boek worden de beeldenverering, de mis, de aanbidding van heiligen en pelgrimages verworpen; op verontwaardigde toon wordt gesproken over de gewoonte van de clerus om de zielen der parochianen te kwellen met de angst voor de hel. Daarentegen verkondigen *wi Euangelische luden* het woord van God dat van vrede en vergeving spreekt. Het gebed dient in de landstaal te worden uitgesproken; de leken zijn in religieuze zaken onafhankelijk en kerkelijke inkomsten dienen te worden besteed ten gunste van de armen en het onderhoud van de scholen.

Dergelijke ideeën zijn karakteristiek voor het evangelisch humanisme. Zijn opvattingen over de verlossing van de mens lijken geprononceerder: zo ontkent Gnapheus de vrije wil, meent hij dat het geloof een gave van God is en omschrijft hij het als een levende en zekere ervaring van het hart waardoor de gelovigen weten dat zij God behagen en dat God hen door zijn Zoon genadig is. In een opmerkelijke passage klaarblijkelijk geïnspireerd door Luthers theologie van het kruis, zet Timotheus tegenover Lazarus uiteen hoe hij zijn lijden kan verdragen door te bedenken hoe God met zijn schepselen handelt. Lazarus dient te weten dat God van nature genadig is, maar dat Hij, om die genade aan de gelovigen te tonen, eerst een aan Zijn natuur vreemd werk aan hen verricht. God straft en kastijdt hen eerst, en de gelovigen zijn geneigd dit op te vatten als een bewijs van Gods haat en toorn. Door Gods kastijding bevinden zij zich *midden int cruys* en sterven zij van de wereld af. Alle dingen komen op hen over alsof God hun vijand is. Maar het geloof dringt door tot zaken die voor het menselijk oog niet waarneembaar zijn, namelijk tot het inzicht, dat God de zijnen levend maakt door hen eerst te doden, dat Hij hen naar de hemel leidt door hen eerst neer te stoten in de verlatenheid van de hel. Alleen voor het oog van het geloof is zichtbaar dat God zijn genade onder zijn toorn verbergt.

Jan Jansz. de Bakker van Woerden, de zoon van een bakker die ook koster was, werd in 1499 in Woerden geboren. Als leerling van de door de Broeders des Gemenen Levens geleide Utrechtse Hieronymusschool, werd Jan de Bakker beïnvloed door de rector van het fraterhuis, Hinne Rode. Zijn vader realiseerde zich dat zijn zoon zich in groot gevaar bevond en zond hem om die reden naar Leuven, waar Jan de Bakker in 1521 als student werd ingeschreven. Een jaar later werd hij priester gewijd, weer twee jaar later huwde hij Jacoba Jansd. van Woerden. Door zijn preken laadde hij de verdenking van heterodoxie op zich. Hij weigerde zich echter te verantwoorden, niet als gevolg dat hij in 1523 in het kasteel van Woerden gevangen werd gezet. Na zijn vrijlating bezocht hij Wittenberg en reisde hij door het graafschap Holland. Hij zocht Hoen en Gnapheus op in de gevangenis om hen te troosten. Zijn verzet tegen de aflaatpraktijk en zijn openlijk beleden ongeloof in de geldigheid van menselijke instellingen leidde in mei 1525 tot zijn arrestatie en gevangenzetting in de Haagse Voorpoort. Zijn proces duurde van 11 juli tot 7 september 1525. Hij werd schuldig bevonden en aan de seculiere arm overgeleverd om te worden verbrand. Op 25 september stierf hij op de brandstapel, in het bijzijn van landvoogdes Margaretha van Oostenrijk.

Waarvoor stierf deze eerste martelaar van de noordelijke Nederlanden eigenlijk? In

zijn martyrologium schrijft Gnapheus dat Pistorius huwelijk als priester de aanleiding tot zijn arrestatie was. Om hem te verdedigen betoogde Gnapheus dat het huwelijk een bijbels voorschrift en het celibaat tegennatuurlijk is: het leidde slechts tot onzedelijkheid en veranderde kloosters in bordelen.

Uit zijn verhoor wordt duidelijk dat Jan de Bakker alleen bijbelse argumenten als geldig accepteerde; alles wat van deze norm afweek verwierp hij nadrukkelijk als niet meer dan menselijke instellingen. Zo verwierp hij het celibaat en verdedigde hij de notie van het priesterschap van alle gelovigen. Tijdens zijn derde verhoor, op 12 juli, verzekerde hij echter schriftelijk dat hij alle kerkelijke instellingen die niet tegen de Bijbel waren, als noodzakelijk en prijzenswaardig aanvaardde. Dit was een valstrik van de inquisiteurs, want nu konden zij, blijkbaar niet van zins om hem alleen op grond van zijn huwelijk te veroordelen, hem precies vragen welke instellingen naar zijn mening tegen de Bijbel ingingen en welke niet. Uiteindelijk bleek Jan de Bakker de vasten, een aantal van de kerkelijke sacramenten en de sacramentsleer volgens welke het sacrament *ex opere operato* (onafhankelijk van het geloof van de participanten) werkzaam is, als onbijbels te verwerpen. Hij weigerde zich te onderwerpen aan de autoriteit van de kerk en beriep zich daarentegen op het getuigenis van de Heilige Geest in zijn hart. Tijdens het laatste dispuut op 7 september kreeg hij de gelegenheid te biechten. In tegenstelling tot wat zijn ondervragers verwachtten, begon hij niet aan een lange opsomming van al zijn zonden, maar beperkte hij zich tot de belijdenis dat hij totaal verdorven was, daaraan echter toevoegend dat hij zeker was van Gods goedheid jegens hem, aangezien de Zoon van God met Zijn bloed al zijn zonden had weggewassen. Tegenover de priesterlijke absolutie stond hij dan ook onverschillig. Dit alles was genoeg om de beschuldiging dat hij een "lutheraan" was te schragen en rechtvaardigde zijn dood op de brandstapel.

Frederik Hondebeke was in de vroege jaren twintig rector van de Delftse Latijnse school, Zijn biograaf, de voormalige stadsarchivaris van Delft, D.P. Oosterbaan, typeerde hem als "een man van nobele allure die zijn omgeving beslissend heeft beïnvloed". Slechts één brief van zijn hand, geschreven in 1522 en geadresseerd aan Kaspar Hedio in Mainz, is bewaard gebleven. Daarin klaagde hij over de vele *Nicodemi* in zijn woonplaats. "Nicodemussen", aanhangers van de Hervorming die daar niet openlijk voor uit durfden komen. Hondebeke was klaarblijkelijk een bewuste opponent van de kerkelijke eredienst, terwijl hij de gelegenheid had om zijn opvattingen dienaangaande uit te dragen in de godsdienstige toespraken die hij op zon- en feestdagen voor zijn leerlingen ten beste gaf. In genoemde brief contrasteerde hij zijn eigen ijver en de weerklank die hij met zijn sermoenen vond, scherp met de houding van Erasmus. Erasmus, zo schreef hij, schijnt iedere dag meer te verkoelen en heimelijk te herroepen wat hij vroeger vrijuit verkondigde. Zowel de humanist als de Delftse Nicodemieten durven uit kinderlijke vrees niet te volharden in de publieke belijdenis van hun innerlijke overtuigingen. Zij zijn meer bezorgd om de roem van mensen dan de eer van God.

Hondebeke roept op tot geduld en volharding tot de tijd dat God de zijnen zal bijstaan. Het lijkt dat God niet helpt, maar Hij zal zijn bijstand tonen op het moment dat alle menselijke verwachtingen tot niet zijn gebracht. Van de uitkomst is hij zeker: aan hen die standvastig zijn zal het worden gegeven om de heerlijkheid van Christus uit te dragen.

In mei 1523 verbleven twee functionarissen van het Hof van Holland in Delft om informatie in te winnen over Hondebeke, de "schoolmeester, die hem vervordert hadde te spreecken ende leeren diversche leeringhen smakende heresie ende anders

contrarie theylighe kersten geloeve”. Hondebeke werd verhoord en de Delftse magistraten werden gewezen op hun lakse optreden tegen de ketteren. In augustus verzetten de magistraten zich tegen de pogingen van de landvoogdes en inquisiteur Frans Vander Hulst om Hondebeke en Hoen naar Gorinchem te brengen en daar verder onderzoek te doen naar hun relatie tot de “lutherse secte”. In september zat Hondebeke in Den Haag gevangen. Na ruim een jaar was hij weer in Delft waar hij voorwaardelijke vrijheid genoot. Hij werd er niet met rust gelaten. Wederom stelden twee functionarissen van het Hof een onderzoek naar hem in. Ondanks de protectie van plaatselijke hoogwaardigheidsbekleders, werd hij in 1525 andermaal naar Den Haag gebracht. Zijn arrestatie en wegvoering leidden tot een straatoproer van zijn leerlingen. Zijn gevangenschap duurde dit maal van 1 september tot 27 september; nadien is geen spoor van hem bewaard gebleven.

Ioannes Sartorius geniet nog altijd bekendheid als een erudiet taalkundige. Hij werd ongeveer in 1500 te Amsterdam geboren. Zijn magistersgraad behaalde hij aan de universiteit van Leuven. Vóór 1525 was hij rector van de Latijnse school in zijn geboorteplaats. In de herfst van dat jaar werd hij gearresteerd als aanhanger van “die secte vanden Lutherianen” en in de Haagse Voorpoort gevangen gezet, samen met Canirivus, Gnapheus en Jan de Bakker. Aan het eind van september werd hij naar Heusden vervoerd, daarna via Den Haag naar ’s-Hertogenbosch. In december werd hij in Amsterdam veroordeeld; hij herriep zijn ketterse opvattingen. Enige tijd later dook hij op als leraar in Noordwijk, maar in 1531 gaf hij weer les in Amsterdam, waar de conservatieve priester Cornelius Crocus zijn opvatting dat de mens alleen door het geloof behouden wordt, bestreed. In 1534 kwam hij weer in opspraak; uiteindelijk werd hij uit de stad verbannen. Met tussenpozen verbleef hij in Noordwijk, van waaruit hij verschillende plaatsen bezocht. Zo verbleef hij in Bazel, waar de bekende drukker Ioannes Oporinus een van zijn werken uitgaf. Hij overleed in 1557 in Delft. Sartorius schreef vijf boeken; een *Grammatica*, een *Syntaxis*, de *Exercitus* (Latijnse spreuken tegen barbarismen), de *Adagia* met Nederlandse equivalenten, en *Paraphrases* van het Oude Testament, voorafgegaan door een *Isagoge*. De *Exercitus* verscheen voor het eerst in 1540, zijn *Adagia* en *Paraphrases* werden pas in de late jaren veertig en vroege jaren vijftig geschreven en eerst postuum gepubliceerd (respectievelijk in 1561 en 1558). Deze geschriften kunnen dus geen dienst doen wanneer men Sartorius’ opvattingen in de vroege jaren twintig wil leren kennen. Bovendien lijken zijn ideeën zich tegen het einde van zijn leven geradicaliseerd te hebben tot een vermoeid spiritualisme, dat duidelijke verwantschap vertoont met het gedachtengoed van de notoire franc-tireur der Reformatie, Sebastian Franck. Zijn *Grammatica* echter, hoewel pas in 1533 gedrukt, moet reeds omstreeks 1527 zijn samengesteld: het werk is opgedragen aan Gnapheus, die hij ‘gymnasiarch’ in Den Haag noemt, terwijl Gnapheus in 1528 een school in Geervliet leidde. De opdracht aan de Alkmaarse leraar Petrus Nannius van zijn *Syntaxis*, voor het eerst gepubliceerd in 1530, is in 1528 gedateerd. Beide werken maken iets kenbaar van Sartorius’ houding in die tijd en van de wijze waarop hij zijn opvattingen aan zijn leerlingen wilde overdragen. Als voorbeeld van een mannelijk en vrouwelijk zelfstandig naamwoord gaf Sartorius de woorden “homo” en “bulla”, een duidelijke verwijzing naar Erasmus’ *adagium* “homo bulia”; de mens is een luchtbel. En toen hij duidelijk wilde maken dat woorden die in de accusatief op *-im* eindigen in de ablatief op *-i* eindigen, citeerde Sartorius de erasmiaanse zin: “vim vi repellere prohibet Christus”. In zijn onderwijs wist Sartorius *grammatica* aldus met de vroomheid te verbinden. Voor onderwijzers als Canirivus en Sartorius stonden dus twee wegen open om hun

opvattingen te propageren: door de sermoenen die zij op zon- en feestdagen voor hun leerlingen moesten houden en, subtieler, door hun opvattingen onder de dekmantel van hun grammatica-onderwijs aan hun leerlingen over te dragen.

Vermoedelijk is binnen de Delfts-Haagse kring een vertaling van het Nieuwe Testament ontstaan. In november 1524 realiseerde de drukker Cornelis Heynricz. Lettersnyder, wonend aan de Delftse Vismarckt, een opmerkelijke uitgave. Op die datum kwam van zijn persen een in een sierlijke cursief gedrukte, Nederlandse vertaling van het Nieuwe Testament, gebaseerd op Erasmus' *Nouum Testamentum*. Cornelis Heynricz. gaf aan het werk de volgende titel mee:

Dat nieuwe Testament, welt is dat leuende woert Goods wtghesproken doer onsen salichmaker IESVS Christus, dye welcke was God ende mensen, beschreven doer ingeven des heyligen geests vanden heyligen Apostelen ende Euangelisten, ende is dye wet der gracien, der liefden ende des barmherticheyts, met grooter naersticheyt overgeset ende gheprent in goede platten Duytsche.

De titelpagina deelt verder nog het volgende over de inhoud mee

Hier is oec by gheset een perfecte tafel om te vinden alle die Euangelien ende dye Epistelen die wt den nieuwen Testament int Ambacht der Missen daghelyck ghelesen worden.

Dit nieuwe Testament dwelck (alst Gout alle Metalen te bouen gaet) alle boucken te bouen gaet, is gheprent tot Delft in Hollant ten huysse van Cornelis Heynrickz. Lettersnyder, wonende by die Vismarckt.

De vertalers van Erasmus' tekst van het Nieuwe Testament hebben aan hun overzetting een andere tekst van Erasmus in vertaling vooraf doen gaan: *Een cortevermaninge, verweckende eenen yegelijcken om naerstelick te overlesen ende te beleven dat Heylich Evangelie Iesu Christi*, een vertaling van de *Praefatio* van Erasmus op zijn *Nouum Testamentum*.

Uit de *Verclaringe* van de drukker spreekt zijn vreugde over de tijd waarin hij leefde. Nu immers, zo schrijft hij, heeft het God behaagd om de hongerige scharen te voeden met het hemelse brood van zijn woord, dat Hij hun heeft doen voorzetten door “den hoochgeleerden, verstandigen beminnaer der waerheyt, de eer van Duytslant, Erasmus van Rotterdam”. Cornelis prijst Erasmus' Latijnse vertaling van de oorspronkelijke Griekse tekst; op die Latijnse vertaling is de vertaling “in goeden platten Duytsche” gebaseerd. De vertalers hebben zich echter niet beperkt tot alleen een vertaling. De vertaling is zo letterlijk mogelijk, maar woorden die vanwege het Nederlands moesten worden toegevoegd, zijn tussen haakjes geplaatst. Erasmus' vertaling is bovendien vergeleken met de Vulgaat. Wanneer Erasmus verschilt van deze traditionele vertaling is ook een vertaling van de passage in de Vulgaat voorzien van een kruisje in de marge van de tekst opgenomen of is dit verschil door spatiëring in de tekst aangegeven. De Leidse kerkhistoricus C.C. de Bruin typeerde de vertaling als het werk van “mannen van wetenschap [...], kenners zoowel van den grondtekst in het Latijn als van het ‘Duytsch’, die nauwkeurig in hun vertolking den voor hen liggenden tekst willen reproduceeren en angstvallig elke afwijking aangeven”.

Een Filologische benadering van de tekst gaat ook in het Delftse Nieuwe Testament gepaard met een uitgesproken sympathie voor een reformatie van kerkelijke leer- en instellingen. Die voorkeur spreekt met name uit de proloog (de enige in deze

vertaling) op het bijbelboek Romeinen. In het spoor van Martin Luther wordt daarin gesteld, dat alleen het geloof in Christus van belang is, omdat de mens alleen daardoor wordt gerechtvaardigd, niet door zijn goede werken.

De *Verclaringe* is in de eerste persoon meervoud gesteld. Uit de inhoud ervan en uit de proloog op Romeinen wordt duidelijk dat de vertalers Erasmus bewonderden en Luthers opvattingen over de rechtvaardiging deelden. Er zijn drie argumenten die het aandeel van de ‘Delfts-Haagse kring’ weliswaar niet onomstotelijk bevestigen, maar wel waarschijnlijk maken. Ten eerste kende Hoen het werk van Erasmus en hing hij de opvattingen van Luther aan. Hetzelfde geldt voor Gnapheus. In de tweede plaats stond Hoen bekend om zijn contacten met zijn naamgenoot, de Delftse drukker. Tegen het einde van Hoens leven deed zijn humanistische vriend Cornelis Aurelius hem, naar we nog nader zullen zien, een manuscript toekomen met het verzoek dit te zijner tijd door Lettersnyder te laten drukken. Ten slotte lijkt de proloog op de Romeinen (waar Christus en zijn weldaden aan elkaar gelijk gesteld worden, een typische gedachte van Luthers medewerker Philippus Melanchthon) naar Gnapheus te verwijzen, die de werken van Melanchthon kende, en in wiens *Troost ende spiegel der siecken* de gedachte eveneens is verwoord. Hoen en Gnapheus zijn, met andere woorden, de enige bekende personen die beantwoorden aan de karakteristieken van de vertalers van het Delftse Nieuwe Testament. Maar alleen nieuwe bronnen kunnen op dit punt volledige zekerheid brengen.

Proces

In het vroege voorjaar van 1522 bereikten keizer Karel V berichten dat Hoen niet “heel ende al onbesmet vanden saicke vanden lutherianen” was. Hij ontbood Hoen voor zijn Geheime Raad in Brussel en droeg Harman Harmansz., een gerechtsdienaar van het Hof, op om een inventaris van zijn goederen te maken en deze in beslag te nemen. De plaatsvervangend procureur-generaal, Claes van Dam, gaf Hoens zwager Willem Sonderdanck opdracht om diens huis en bezittingen te bewaken. Ondanks de herhaalde ‘mandementen’ vanuit Brussel en de maatregelen van het Hof weigerde Hoen voor de keizer te verschijnen. Frans vander Hulst, inmiddels door Karel als inquisiteur aangesteld, vaardigde daarop een bevel uit dat Hoen opriep om in Delft te verschijnen. Hoen negeerde ook deze sommering, omdat Hulst zijn eigen zegel en niet dat van het Hof van Holland aan de *citatie* was bevestigd. Om zijn verzet te breken begaven Hulst en de pensionaris van Dordrecht, Floris Oem van Wyngaerden (die tevens raadsheer van het Hof was), zich in juni 1522 naar Den Haag. Zij gingen aan het begin van de avond eerst naar Hoens ommuurde huis om zich ervan te vergewissen dat zijn goederen goed werden bewaard. Toen zij op de voorpoort klopten, opende de huishoudster, Anna Aelbrechtsdochter, een klein raampje, maar sloeg het direct weer dicht toen zij beide heren zag staan en hield de poort voor hen gesloten. Zij bleef halsstarrig, ook nadat Oem haar had toegeschreeuwd dat er een keizerlijk commissaris voor de deur stond en dat hij binnen wilde komen. Met bruto geweld forceerde Oem daarop de poort, terwijl anderen ondertussen over de muren klommen. Anna sloeg van schrik op de vlucht. Willem Sonderdanck en diens vrouw schoten Anna en Hoens vrouw, Margriet Willemsdochter Hooichstraet, daarop te hulp. Maar Oem en zijn gevolg gingen zo te keer dat mevrouw Sonderdanck een spontane abortus kreeg.

In de daarop volgende rechtszaak voerde de advocaat van Oem en Hulst telkens weer aan dat het Hof in deze zaak niet ontvankelijk was omdat deze onder de jurisdictie van de door Karel V aan Hulst verstrekte commissie viel. Daarom diende Hoen voor Hulst of voor de Geheime Raad van de Keizer te verschijnen. Adriaen van Dam - de

advocaat van Hoen en diens vrouw - bracht daartegen in, dat Oem degene was die Hoens naam aan het keizerlijke hof in discredit had gebracht, dat Hoen vervolgens inderdaad brieven van de Keizerlijke Majesteit had ontvangen maar dat hij deze 'mandements' naast zich neer had gelegd omdat zij niet in overeenstemming waren met "het gemene recht en de privileges van Holland". Hij wilde alleen voor het Hof in Den Haag of voor de grote Raad van Mechelen terecht staan. Uit gehoorzaamheid had hij de Keizer uiteindelijk wel zijn *excusatie ende exceptie* toegestuurd, maar Hoen begreep dat dat zinloos was. Oem had zijn naam in zo'n kwade reuk gebracht dat niemand Hoen durfde te verdedigen. Toen Arndt van der Gout in een vergadering van de Staten van Holland Hoen in bescherming had genomen, had Oem diens naam aan de biechtvader van de Keizer doorgegeven.

Met zijn verwijzing naar "het gemene recht en de privileges van Holland" doelde Hoen op het *ius de non evocando*, het recht dat bepaalde dat alle inwoners van Holland niet buiten hun eigen graafschap mochten worden vervolgd. Filips van Bourgondië had dat recht in 1452 aan Holland toegekend en het was daarna in het grote Privilege van 1477 en in de voorrechtsbrief (1486) van Maximiliaan bevestigd. Alleen was de reikwijdte van het privilege niet duidelijk. Terwijl de Staten van Holland van mening waren dat ook van ketterij verdachte personen dit recht genoten, stelde de Keizer in zijn edict van 1521 dat ketterij majesteitsschennis was (*lèse majesté divine*) en dat een beroep op het *ius de non evocando* en de normale gerechtelijke procedure in dat geval niet van kracht was.

In zijn uitspraak koos het Hof in december 1522/januari 1523 de zijde van Oem. Het sprak uit *quod curia non defert*, dat het Hof niet ontvankelijk was. Hulst greep de gelegenheid direct aan om Hoen hard aan te pakken. Hij liet hem arresteren, op onzachtzinnige wijze naar Geertruidenberg, op de grens van Holland en Brabant, vervoeren, en hem daar als crimineel in een gevangenis opsluiten.

Daarop grepen de verontwaardigde Staten van Holland in. Zij drongen bij landvoogdes Margaretha op zijn onmiddellijke vrijlating aan. Ook al zou Hoen door de lutherse secte besmet zijn, dan nog moest zijn zaak volgens de privileges van het graafschap voor het Hof in Den Haag dienen. Nota bene op advies van de keizerlijke raadslieden voldeed zij aan het verzoek van de Staten. In maart 1523 gaf zij bevel dat Hoen direct moest worden vrijgelaten en onder veilige geleide naar Den Haag moest worden teruggebracht, waar hij een onderkomen vond in de Voorpoort. Hulst en een advocaat van het Hof dienden de zaak te heropenen volgens een nieuwe gerechtelijke procedure tegen van ketterij verdachte personen. De kwestie had veel commotie veroorzaakt, niet alleen bij de Staten maar ook bij Erasmus, die verontwaardigd melding maakte van het lijden waaraan Hoen onderworpen was geweest en zich vrolijk maakte over de afgang van Hulst.

Maanden lang gebeurde er niets. In juli dienden de belangrijkste steden van Holland (Haarlem, Amsterdam, Delft en Gouda) een petitie bij de landvoogdes in, waarin zij op voortgang van de zaak aandrongen. Een maand later probeerde Hulst nog eenmaal Hoen uit Den Haag weg te krijgen. Die poging werd hem fataal.

Zijn compagnon Oem koos opnieuw de weg van het geweld. Geassisteerd door dienaren van het Hof deed hij 's nachts een poging om Hoen en Gnapheus uit de Voorpoort te schaken en met een wagen naar Gorinchem te brengen. Hoen en Gnapheus riepen om hulp, waarna de bewaker Oem de toegang weigerde en hij van zijn plan moest afzien.

Oems ongecontroleerde actie deed opnieuw een storm van protest in de Staten opsteken. Bovendien besloot het Hof nu dat de tijd was gekomen om de politiek van de Staten te steunen. Tijdens de vergadering van 14 augustus sprak Albert van Loo, de

landsadvocaat, namens de Staten uit dat de gehele procedure van het centrale gezag tegen Hoen tegen de goede zeden, oude gebruiken, het gewoonterecht en het principe van hoor en wederhoor inging. Hulst beriep zich nog eenmaal op zijn benoeming tot gevolmachtigd inquisiteur (waartoe Karel hem in juni had benoemd) en leidde daaruit af dat hij alleen aan de paus verantwoording verschuldigd was en dat alle uitingen van ketterij die na Luthers excommunicatie waren begaan onder zijn jurisdictie vielen.

Maar het net begon zich nu om Hulst te sluiten. Margaretha bepaalde dat de inquisiteur alleen zaken van na juli 1522 mocht behandelen. En toen Hulst weigerde zijn activiteiten in Den Haag als het centrum van de rechtspraak te concentreren, adviseerde zij haar broer en de paus naar een nieuwe inquisiteur om te zien - Hulst had zich onmogelijk gemaakt.

Na de afzetting van Hulst volgde er al snel een uitspraak in Hoens zaak. Hij en Gnapheus werden in oktober 1523 tot voorwaardelijke vrijheid binnen Den Haag veroordeeld, op verbeurte van hun goederen.

Het proces tegen Hoen was al met al tot een *cause célèbre* uitgegroeid. Door de regentes te dwingen Hulst af te zetten, boekten de Staten een belangrijke overwinning, want Karel zou nadien geen poging meer wagen een tribunaal op te richten dat zich speciaal met de vervolging van ketterij moest bezighouden. Deze taak kwam nu bij de provinciale, seculiere gerechtshoven en bij de kerkelijke autoriteiten te liggen. In het vervolg zou de strijd gaan tussen het Hof en de stadsbesturen die hun burgers tegen onwettige vervolging wilden beschermen. Minstens zo belangrijk is dat het graafschap Holland zich had gepresenteerd als een politieke eenheid die haar rechten en privileges nauwgezet bewaakte. Van een grondgebied bestuurd door een prins begon het zich tot een republiek te ontwikkelen, concludeert de Amerikaanse historicus James D. Tracy in zijn boek *Holland under Habsburg Rule* (1990).

Had Jan de Bakker zijn vrienden Hoen en Gnapheus tijdens hun gevangenschap opgezocht om hen te troosten, na zijn veroordeling ontving Hoen een verzameling tractaatjes, met drie begeleidende brieven, van zijn al eerder genoemde kennis Cornelis Aurelius (ca. 1460-1531). De *patientia*, het geduld en de volharding, vormden het thema van de zending.

Aurelius, een kanunnik van de congregate van Windesheim die nog altijd enige bekendheid geniet als auteur van de *Divisiechroniek* uit 1517, had kort daarvoor openlijk en scherp kerkelijke misbruiken bekritiseerd in een aan de Nederlandse paus Adriaan opgedragen verhandeling. Zijn superieuren verdachten hem van heterodoxe neigingen en isoleerden hem in het klooster St. Maartensdonk bij Schoonhoven. Vandaar stuurde hij Hoen het pakketje met teksten. In een brief verzocht hij zijn vriend om de geschriften door de Delftse drukker Cornelis Heynricz. Lettersnyder te doen uitgeven. Hij vroeg Hoen met andere woorden, zoals hij het in de eerstebegeleidende brief formuleerde, om hem de dienst te bewijzen die Lucinius eens kerkvader Hieronymus had bewezen. Lucinius had zes notarissen naar Bethlehem gestuurd om Hieronymus' werken af te schrijven, zodat deze niet in vergetelheid zouden raken. Lucinius had daar goed aan gedaan, aldus Aurelius, want 'kettters' waren, voorzien van keizerlijke brieven, de bibliotheek van de kerkvader binnengedrongen en hadden er alle geschriften vernietigd. Aurelius vreesde dat hem hetzelfde zou overkomen. Bescheiden als hij was, wilde hij zichzelf niet met Hieronymus en Hoen niet met de onderdanige Lucinius vergelijken, maar zoals een aap van zijn kinderen houdt zo was hij aan zijn eigen geschriften gehecht en om Hoen tegemoet te komen wilde hij voor Hoen wel de rol van zowel Hieronymus als

Lucinius vervullen: de uit te geven geschriften, verzameld in één codex, waren bijgesloten.

Aurelius kende niemand die beter voor deze taak was berekend dan de met vele morele en intellectuele deugden begaafde Hoen. Hij was een advocaat van de armen die hij genereus van aalmoezen voorzag. Hij was welbespraakt, beschikte over een buitengewone kennis en was een ijverig student van de *humaniora*, want alle tijd die hij naast zijn drukke publieke werkzaamheden kon vrijmaken besteedde hij daaraan. Bovendien waren zij naamgenoten en voelde Aurelius zich al voor de eerste persoonlijke kennismaking tot Hoen aangetrokken vanwege diens lijden voor de zaak van Christus. Ze hadden elkaar voor het eerst op 19 januari 1524 bij de Agnietenkapel in Den Haag ontmoet, zo bracht Aurelius in herinnering, en hun verhouding placht hij sindsdien met de relatie tussen David en Jonathan te vergelijken. Hij hoopte dan ook dat Hoen, “het andere deel van mijn hart”, de tractaatjes tot nut van de kerk zou uitgeven, “de kerk die jij zo liefhebt en in hoog respect houdt en voor wie jij zo onwaardig hebt moeten lijden”.

Het tractaat *De patientia* is aan Hoen opgedragen. Hoen immers, zo schrijft Aurelius in de opdrachtbrief, wordt weliswaar wijd en zijd in hoge achting gehouden vanwege zijn eruditie en bekwaamheden als advocaat, maar het is zijn volharding (*patientia*) die hem beroemd heeft gemaakt. Ondanks alle ontberingen en het lijden in de gevangenis, was Hoen geduldig en lankmoedig gebleven, had hij kunnen volharden en was hij uiteindelijk in zijn waardigheden hersteld.

Je kunt je opponenten trouwens ook met een rake woordspeling van je afschudden, weet Aurelius uit eigen ervaring. De dag na zijn ontmoeting met Hoen had hij deelgenomen aan een feestelijk diner in Delft. Eén van de aanwezigen - “een wolf in schaapsklederen” - had hem uitgedaagd frank en vrij zijn mening over Luther te geven. Aurelius had daarop een woordspeling op Luthers naam gemaakt: Luther was naar zijn mening de *luter* (het wasvat) dat de oud-testamentische priesters gebruikten om hun bezoedelde kleding te reinigen. Zo wilde Luther nu, uit verlangen de kerk in haar oorspronkelijke, apostolische zuiverheid te herstellen, de bloedvlekken van de kerkelijke geldgierigheid en simonie wegwassen. Alle aanwezigen hadden hartelijk om dit woordenspel gelachen en zijn tegenstander was tot zwijgen gebracht. In zijn verhandeling beschrijft Aurelius in tien hoofdstukken verschillende aspecten van de deugd van de *patientia*, zoals haar oorsprong en nut. Strijk-en-zet richt hij zich direct tot Hoen, hem troostend en aanmoedigend om in de christelijke deugden te volharden. Zoals alle leden van het lichaam van Christus lijden als één van hen lijdt, zo had Aurelius telkens met Hoen meegeleefd, verzekert hij. Christus had hem bijgestaan en de gebeden der armen, die Hoen altijd vaderlijk had bijgestaan, verhoord. Hoens vervolging was bovendien door Christus voorzegd in Johannes 15: 20, waar Hij zijn discipelen waarschuwt dat zij zouden worden vervolgd zoals Hij zelf ook vervolgd werd. Tegenspoed is geen teken van iemands verworpenheid, maar een beproeving. Het kwaad dat goddelozen ons aandoen komt ons ten goede want het brengt de zonde er onder, bewijst iemands rechtvaardigheid en toont aan hoe ellendig het aardse leven is.

Ondanks zijn eerherstel en alle betuigingen van steun en troost is de oude Hoen kort daarop overleden. Hij stierf waarschijnlijk in de winter van 1524-1525. Zijn vriend en medegevangene Gnapheus schreef dat hun in oktober 1523 begonnen voorwaardelijke in vrijheidstelling zich over twee jaar uitstreckte en dat Hoen in die periode is overleden. Toen de borgtochten voor Gnapheus en Hondebeke in april 1525 werden vernieuwd, werd Hoen al niet meer genoemd.

Als iemand die niet “heel ende al onbesmet vanden saicke vanden lutherianen” was, is Hoen vervolgd en veroordeeld. Nergens wordt hij genoemd als de auteur van een geschrift tegen het dogma van de transsubstantiatie, terwijl hij dat onderwerp met zijn Haagse, Delftse en Utrechtse vrienden moet hebben besproken en een van hen (Rode) met zijn geschrift vanaf 1521 op pad ging om het voor te leggen aan enige buitenlandse hervormers. Blijkbaar heeft Hoen dit verborgen weten te houden - dat hij daarnaast streefde komt ook naar voren uit het feit dat Rode Hoens naam als auteur van de verhandeling alleen aan Zwingli heeft onthuld.

2. HOENS AVONDMAALS BRIEF INHOUD, HISTORISCHE ACHTERGROND EN BRONNEN

Inhoud

Hoens verhandeling tegen de leer van de transsubstantiatie verscheen postuum in de late zomer van 1525. Het is in feite één lange opsomming van argumenten tegen dit dogma, zonder dat een poging is gedaan om die keur van argumenten in een logisch dwingend verband tot elkaar te plaatsen. De rangschikking lijkt haphazard tot stand gekomen en wordt telkens onderbroken door een refrein, het beroep op een tekst uit het evangelie naar Mattheus, dat nog enige structuur aan het betoog geeft.

Aan Hoens keur van argumenten tegen het geloof in de verandering van brood en wijn in het lichaam en bloed van Christus, gaat een uiteenzetting over de juiste interpretatie van de eucharistie vooraf. Hoen maakt daartoe gebruik van een juridisch beeld, waarvan er in het vervolg van zijn betoog nog een aantal terugkeren. Wat betekent het om het lichaam van Christus te eten en zijn bloed te drinken? Christus heeft volgens Hoen het avondmaal ingesteld om zijn discipelen een zeker onderpand (*pignus*) van de vergeving van hun zonden te geven. Die vergeving had Christus hun al vaak beloofd, maar bij het Laatste Avondmaal wilde hij een onderpand aan zijn belofte toevoegen opdat zij niet meer zouden twijfelen.

Een bruidegom (*sponsus*) geeft zijn bruid een ring en zegt daarbij: “Ontvang deze ring, ik geef mijzelf aan jou”. De bruid weet dan dat de bruidegom de hare is en zij zal zich afwenden van alle andere vrijers om zich uitsluitend op haar echtgenoot (*maritus*) te richten. De viering van het avondmaal is een vergelijkbare handeling. Hij die het sacrament van de eucharistie (het onderpand van Christus) ontvangt, gelooft zeker dat Christus nu de zijne is en dat Hij Zijn bloed voor hem heeft vergoten. Hij zal daarop zijn hart afwenden van alles wat hij vroeger liefhad en alleen Christus aanhangen. De beelden die Hoen later gebruikt zijn van dezelfde aard. Zoals een man die een stuk land verkoopt de koper een staf, wat stro of een steen geeft en daarbij zegt: “Met dit teken geef ik jou het land”, en zoals het bezit van een huis door de overhandiging van de sleutels wordt overgedragen, zó geeft Christus zichzelf door het brood aan de participanten (*sic etiam Dominus per panem se ipsum tradit nobis*).

Hoens omschrijving van een huwelijkssluiting stemt overeen met de toen gangbare praktijk. Het huwelijk werd als een wederzijdse gift gezien: de bruidegom geeft zichzelf aan de bruid en de bruid geeft zichzelf aan de bruidegom. Deze uitwisseling of tweezijdige overgave van de lichamen - bezegeld door de ring als een verbondsteken - constitueerde het huwelijk. Het ritueel ging gewoonlijk gepaard met woorden van wederzijdse trouw, die door de theologen als het wezen van het sacrament werden beschouwd. De meest gebruikelijke formules waren woorden als: “Ik neem jou als mijn vrouw”, maar ook spreuken als: “Ik geef mijn lichaam aan jou ten huwelijk” waren gebruikelijk. Hoens woorden: “Ik geef mijzelf aan jou” lijken daar veel op. Nadat deze woorden waren gesproken, gaf de bruidegom zijn bruid gewoonlijk een ring, waarbij hij een zinsnede als: “Met deze ring huw ik jou” uitsprak.

In het contemporaine recht stonden de andere twee door Hoen genoemde transacties bekend als *traditio symbolica*: de verwerving van het recht van bezit zonder de feitelijke overgifte van de zaak. Het gebruik van deze beelden impliceert dat, volgens Hoen, Christus zichzelf door het teken van het brood aan de zijnen geeft. Hij ziet het brood als een effectief teken van Christus' genade, zonder dat het teken daadwerkelijk in het betekenende – Christus' lichaam - transsubstantieert, zoals een ring ook niet in

de bruidegom zelf verandert. Verderop in dit betoog zal nog blijken dat de ring een veelvuldig gebruikt christelijk symbool is, ook met betrekking tot het avondmaal. Hoens gebruik ervan wijkt, onder invloed van de theologie van Luther, op enige essentiële punten echter duidelijk af van de traditie.

Op deze positieve uiteenzetting volgen Hoens negatieve argumenten tegen de transsubstantiatie. Deze staan in het kader van bepaalde uitgangspunten en verzwegen vooronderstellingen. Zijn voornaamste argument is het beroep op Mattheus 24: 23, de tekst die als een refrein in zijn betoog terugkeert. Christus zegt daar tot Zijn discipelen dat zij hen niet moeten geloven die in het laatst der dagen zullen zeggen: “Zie, Christus is hier of Christus is daar”. Volgens Hoen wordt hier duidelijk dat Christus niet aan een bepaalde plaats gebonden is en om die reden niet in het brood van het avondmaal aanwezig kan zijn. Deze woorden van Christus behelzen naar Hoens mening een waarschuwing voor de gevaren van zijn eigen tijd.

Dat Hoen deze tekst op het avondmaal betrok is opmerkelijk. Augustinus en middeleeuwse theologen hadden het vers gebruikt om aan te tonen dat de katholieke waarheid universeel is. Tijdgenoten als Erasmus en Luther pasten de woorden toe op de pretenties van de verschillende monnikenorden. Hoens interpretatie van Matth. 24: 23 biedt, naar nog duidelijk zal worden, een belangrijke sleutel tot de bepaling van de historische achtergrond van zijn betoog.

De periodisering die Hoen in zijn tractaat aanbrengt, en die nauw met zijn uitleg van Matth. 24: 23 samenhangt, is eveneens verrassend. Hoen constateert namelijk dat het door hem bestreden dogma niet in de apostolische geloofsbelijdenis voorkomt en dat het eerst in 1215, ten tijde van paus Innocentius III, in de kerk is ingevoerd. Het dogma, concludeert Hoen, is dus een pauselijke vondst. Hij geeft er echter de voorkeur aan het als een satanische trouvaille te beschouwen: de gehele pauselijke godsdienst is sindsdien gebaseerd op dit dogma van de satan, die alles te gronde wil richten door mensen van de lichamelijke tegenwoordigheid van Christus te overtuigen terwijl Christus juist tot Zijn discipelen had gezegd dat de onttrekking van zijn lichamelijke tegenwoordigheid hun nuttig was (Joh. 16: 7).

De andere argumenten van Hoen kunnen als volgt worden samengevat:

1. De leer van de transsubstantiatie veronderstelt de genoegzaamheid van een dood, historisch geloof.
2. De aanbidding van de hostie verschilt niet van de heidense verering van beelden.
3. De woorden “dit is mijn lichaam” (*hoc est corpus meum*) dienen figuurlijk te worden uitgelegd als “dit betekent mijn lichaam” (*hoc significat corpus meum*). Hoen voert vele bijbelplaatsen aan waaruit blijkt dat “zijn” vaak in de zin van “betekenen” moet worden geïnterpreteerd. (1 Cor.10: 16; Matth. 11: 14; Joh. 19: 26; Matth.16: 18; 1 Cor.10: 4; Joh. 10: 7, 9; Joh. 14: 6; Matth. 21: 42; Joh. 15: 1; Gen. 40 en 41).
4. Voor een juist zicht op de betekenis van het brood dient men het te vergelijken met het brood dat de Israëlieten tijdens hun zwerftocht door de woestijn uit de hemel ontvingen. Zoals het manna een teken was van Christus Die komen zou, zo is het eucharistisch brood een teken van het levende en levengevende Brood dat gekomen is (Joh. 6: 48-50). Slechts door het geloof dat door de liefde werkt hebben de participanten deel aan de zaak die door de teken wordt betekend. Zonder dat geloof eten en drinken de participanten hun eigen oordeel.
5. Volgens de Bijbel is Christus slechts eenmaal en dat in de baarmoeder van de maagd Maria vlees geworden (*incarnatus*). Volgens de scholastieke theologen

- wordt Hij echter dagelijks brood (*impanatus*) in de handen van iedere willekeurige priester.
6. Volgens Psalm 15 [16]: 10 zou Christus geen verderving zien. Het brood is echter wel aan bederf onderhevig, want het wordt door muizen gegeten. Het brood kan daarom het lichaam van Christus niet zijn.
 7. Allerlei redeneringen van de scholastieke theologen *ad absurdum* doorvoerend, wil Hoen aantonen dat de traditionele exegese van de woorden waarmee Christus de eucharistie instelde, tot tegenspraken of onzekerheid leidt. Christus Zelf heeft daarentegen in Matth.24: 23 klare taal gesproken.
 8. ‘Gedenken’ impliceert de lichamelijke afwezigheid van het object waaraan wordt gedacht.
 9. De bijbelse wonderen voldoen aan maatstaven waaraan het ‘wonder’ van de transsubstantiatie niet beantwoordt. Te geloven dat het brood in het lichaam van Christus is veranderd is in strijd met de *experientia*.

Historische achtergrond

Een speurtocht naar het antwoord op de vraag welke herkomst Hoens argumenten verraden, dient te beginnen met een poging om de historische achtergrond van Hoens vooronderstellingen en distinctieve principes vast te stellen. Die nu zijn te vinden in een aantal geschriften van John Wyclif (ca. 1330-1384) en een theologisch tractaat van Jan Hus (ca. 1370-1415). Wat Wyclif betreft, gaat het om zijn tractaten *De apostasia* en *De eucharistie* (beide uit 1380) en zijn theologische *summa*, de *Triologus* (1382-1383). Bij Hus betreft het zijn *De sanguine Christi* uit 1405-1406.

Uitsluitend het tractaat van Hus biedt een precedent van Hoens beroep op Matth. 24: 23. Ook Hus schreef dat Christus’ profetie in deze tekst in zijn eigen tijd werd vervuld in degenen die het volk willen verleiden tot de verering van Christus op aarde, alsof Hij plaatselijk (*localiter*) in een geconsacreerde hostie aanwezig zou zijn. In genoemd geschrift vinden we ook het beroep op Ps. 15 [16]: 10 en Joh. 16 : 7.

Hoen en Wyclif verbindt hun protest tegen bepaalde theologische en kerkelijke ontwikkelingen die door Innocentius III (1198-1216) in gang waren gezet. Kort en bondig geformuleerd, hadden deze ontwikkelingen tot een opheffing van het natuurlijke ten opzichte van het goddelijke geleid. Inzake de leer van de eucharistie had dit geresulteerd in de formulering van het dogma van de transsubstantiatie door het vierde Lateraanse concilie (1215). Voor Wyclif was deze ontwikkeling afdoende bewijs dat de duivel en de antichrist de macht in de kerk hadden gegrepen. Wyclif contrasteerde de decretalen van Innocentius III met de *articuli fidei* van de vroege kerk en beschouwde het prevalerende dogma van de eucharistie evenals Hoen als een recente en verwerpelijke vondst. In gelijke bewoordingen beschreven Wyclif en Hoen hoe de duivel de kerk heeft verleid: zoals hij (en niet zozeer de paus) het volk doet geloven dat het eucharistisch brood God *is*, zo kan hij ook andere wonderen verrichten, zoals het veranderen van een crimineel in een heilige of een eerbiedwaardige bisschop. Alhoewel hun handelingen bewijzen dat zij alles behalve heilig zijn, wordt dat toch van hen geloofd - ook al getuigen de zintuigen dus (evenals bij het eucharistisch brood) van het tegendeel. Zowel Wyclif als Hoen beriep zich voorts op het zintuiglijk oordeel (*experientia*) door er - evenals Hus - op te wijzen dat het eucharistisch brood verderft (het wordt immers door muizen opgegeten), terwijl in Ps. 15 [16]:10 van Christus wordt gezegd dat hij geen verderving zal zien. Behalve nog enkele andere, tamelijk gecompliceerde argumenten, deelde Hoen Wyclifs opvattingen over het metaforisch taalgebruik van de Bijbel. Op de vraag in welke zin

het brood het lichaam van Christus is zonder daarmee identiek te zijn, antwoordde Wyclif dat een predikaat op drie verschillende wijzen aan iets kan worden toegekend. Wyclif onderscheidde een *predicatio formalis, essentialis* en *habitudinalis*. Het is volgens de *predicatio habitudinalis* (of de figuurlijke wijze van spreken) dat Christus' uitspraak *hoc est corpus meum* ("dit is mijn lichaam") moet worden uitgelegd. Een dergelijke wijze van uitdrukken komt volgens Wyclif in de Schrift vaak voor. Hij noemt de teksten "Johannes is Elia" (Matth. 11), "de steenrots was Christus" (2 Kor. 10) en de uitspraken in Genesis 41, waar de zeven korenaren en de zeven vette koeien zeven vruchtbare jaren 'zijn'. Op gelijke wijze wordt in de Schrift gezegd dat het eucharistisch brood het lichaam van Christus 'is'. Ook die uitspraak dient figuurlijk te worden opgevat: "het brood is een teken of figuur van het lichaam van Christus" (*panis ipsum corpus sacramentaliter signat vel figurat*).

Wyclif en Hus waren niet de eersten die deze argumenten tegen een massieve interpretatie van de lichamelijke aanwezigheid van Christus in de eucharistie inbrachten. Zijn tijdgenoten duiden Wyclif wel aan als *Berengarius redivivus*, de weer opgestane Berengarius. Deze naam is onlosmakelijk verbonden aan de 'avondmaalsstrijd' uit de elfde eeuw. Onenigheid over het belangrijkste leerstuk van de kerk was twee eeuwen daarvoor al aan het licht gekomen, toen Paschasius Radbertus en Ratramnus van Corbie de degenen hadden gekruist. Berengarius deed de smeulende as opnieuw tot een vuur oplaaien toen hij het begrippenmateriaal uit de logische geschriften van Boethius op de leer van de eucharistie toepaste. Hij deed dat in een geschrift waarin hij de aanval van Lanfranc van Bec pareerde. Berengarius werd uiteindelijk veroordeeld en in 1059 tot een herroeping van zijn opvattingen gedwongen (*Ego Berengarius*).

In zijn polemieken tegen de realistische interpretatie van Christus' aanwezigheid in de eucharistie - zoals die onder meer door Paschasius was verdedigd en door Lanfranc was herhaald - stelde Berengarius dat het brood niet wezenlijk in het lichaam van Christus kan veranderen. De 'accidentele' eigenschappen van het brood, zoals de geur, kleur, smaak en vorm, blijven immers voortbestaan, en dat kan niet zonder dat de materie van het brood ook blijft voortbestaan.

Wanneer het brood dan niet het lichaam van Christus zelf is, wat is het dan? Het is volgens Berengarius een teken (*figura* of *pignus*) van de goddelijke aanwezigheid. De priesterlijke consecratie voegt een geestelijke realiteit aan de sacramentele materie toe, waardoor het brood een effectief instrument (*signum efficax*) van het heil wordt. De substantie van het brood wordt daarbij niet opgeheven. Evenals het manna is het een teken van de zaak, het lichaam van Christus.

Berengarius was eveneens van mening dat de woorden "dit is mijn lichaam" figuurlijk (tropisch) moeten worden uitgelegd, zoals ook teksten waarin Christus "de uiterste hoeksteen", "het lam", "de leeuw" en "de steenrots" heet te 'zijn', zo geïnterpreteerd moeten worden.

Berengarius, de scholasticus van de domschool en kanunnik van de St. Maartensschool te Tours, beklemtoonde dat het opgestane lichaam van Christus nu aan de rechterhand van de Vader in de hemel is. Dat lichaam is aan geen verandering of verderf meer onderhevig en kan onmogelijk op twee plaatsen tegelijk zijn: het kan daarom niet in de handen van een priester worden gebroken, noch verscheurd worden tussen de tanden van de gelovigen. In dit verband noemt ook Berengarius het voorbeeld van de muizen die aan de hostie knagen en citeert hij Ps.15 [16]: 10.

Terwijl het lichaam van Christus volgens de confessie van 1059 ook voor de zintuigen in het eucharistisch brood aanwezig is, schreef Berengarius in zijn polemieken met

Lanfranc dat het getuigenis van de zintuigen eenvoudig leert dat het brood brood en de wijn wijn blijft.

De eerste erfgenamen van dit gedachten goed waren de Katharen, een ketterse stroming die in de twaalfde eeuw haar centrum in Zuid-Frankrijk en Noord-Italië had. Zij hebben nauwelijks theologische geschriften nagelaten, maar hun argumenten tegen het sacrament van het altaar kunnen aan de geschriften van orthodoxe opponenten als Alain van Lille worden ontleend. Daaruit blijkt dat ook zij de leer van de transsubstantiatie niet als een geloofsartikel accepteerden omdat het in de geloofsbelijdenissen van de vroege kerk nog niet voorkomt. De woorden “dit is mijn lichaam” zijn een metafoor en betekenen “dit betekent mijn lichaam”. Christus’ onvergankelijk lichaam is in de hemel, maar de hostie wordt door muizen gegeten. Het brood kan daarom het lichaam van Christus niet zijn.

Alain noemt een heel curieuze tegenwerping van de Katharen. Toen Christus de woorden “dit is mijn lichaam” uitsprak, zou Hij niet naar het brood maar naar zichzelf hebben gewezen (*demonstraverit seipsum*). De zestiende-eeuwse tegenstander van Luther, Andreas Karlstadt, gebruikte dit argument ook, overigens nadat hij kennis had genomen van het tractaat van Hoen, die Christus naar Zichzelf laat wijzen bij het uitspreken van de woorden “op deze rots zal Ik Mijn gemeente bouwen” (Matth. 16: 18).

Hoens argumenten blijken dus al eeuwenoud. Zijn meest karakteristieke bezwaren zijn al aanwijsbaar in de geschriften van Berengarius, Hus en Wyclif en in het gedachtengoed van de Katharen. Maar wat zegt dat? Bedoelt het bovenstaande te suggereren dat de zestiende-eeuwse avondmaalsstrijd slechts een herhaling van eerdere discussies is geweest?

Bovenstaande voorlopige bepaling van de historische achtergrond van Hoens specifieke ideeën behoeft natuurlijk enige verfijning. Het onderscheid tussen Hoen en de Katharen is gelegen in het feit dat deze middeleeuwse kettters een volstrekt dualistisch wereldbeeld hanteerden, waarbij brood en wijn onderdeel van een kwade schepping uitmaken en daarom nooit Christus’ lichaam en bloed kunnen zijn. Van die gedachtenwereld is in Hoens verhandeling geen spoor terug te vinden.

Er loopt evenmin een ononderbroken historische lijn van Berengarius, via Wyclif en Hus naar Hoen. Wel gebruikte de zestiende-eeuwse evangelische humanist inhoudelijk dezelfde argumenten als deze middeleeuwse theologen, maar hij richtte ze tegen een geheel ander front. Hus heeft in tegenstelling tot Hoen nooit geleerd dat het eucharistisch brood en de wijn na de consecratie gewoon brood en wijn blijven. De woorden van Matth. 24: 23 gebruikte hij als argument tegen het volkse wondergeloof dat in de plaats Wilsnack in een rood gekleurde hostie het bloed van Christus aanwezig achtte en vereerde. In zijn verhandeling zette Hus uiteen dat Christus met zijn verheerlijkt bloed nu zetelt aan de rechterhand van de Vader, maar dat Hij in de eucharistie “werkelijk en waarachtig” hier op aarde aanwezig is. Zo heeft God het verordineerd.

Wyclif hanteerde genoemde argumenten in zijn bestrijding van de leer van de *annihilatio*. In die opvatting wordt de realiteit van de geconverteerde substantie, namelijk het eucharistisch brood, opgeheven. De ‘accidentele’ eigenschappen van het brood (kleur, geur, smaak en vorm) zouden daarbij zelfstandig, zonder de substantie van het brood, voortbestaan. Volgens Wyclif, en Berengarius, is Christus met het brood reëel in het sacrament aanwezig, omdat het eucharistisch brood na de consecratie een combinatie van twee ‘quidditeiten’ blijft, zoals Christus zowel God als

mens was.

De afwijkende wijze waarop Hoen genoemde argumenten hanteerde is echter evenmin zonder precedent. De opvattingen van zowel Wyclif als Hus zijn na hun dood op grote schaal verspreid en in brede lagen van de bevolking gepopulariseerd. In die context vielen hun behoedzame formuleringen weg en gingen hun argumenten, net als bij Hoen, fungeren in een polemiek tegen elke vorm van geloof in de lichamelijke aanwezigheid van Christus in het avondmaal, ten gunste van een strikt symbolische interpretatie van de eucharistie. Die ontwikkeling heeft zich in Engeland en Bohemen voorgedaan en ook, naar we nog zullen zien, in de vijftiende- en vroeg-zestiende-eeuwse Nederlanden. Via die traditie hebben al deze argumenten Hoen bereikt. Zijn ideeën kunnen om die reden als een eind- en hoogtepunt van die ontwikkeling worden gezien.

In Engeland circuleerden binnen de kringen van de Lollarden vele teksten die in clandestiene scriptoria geproduceerd en via geheime netwerken gedistribueerd werden. Eén van die teksten was een Engelstalige prekenbundel uit de veertiende eeuw die de orde van het kerkelijk jaar volgt en waarin de werken van Wyclif op een zelfstandige wijze zijn verwerkt. Eén van de sermoenen behandelt de afdaling van de Heilige Geest in de gedaante van een duif (Joh. 1: 29-34). De passage biedt de anonieme auteur aanleiding tot een uitvoerige beschouwing over de kwestie in welk opzicht deze duif de Heilige Geest ‘was’. Bij de beantwoording van die vraag gaat de schrijver van twee analogieën uit: in Genesis 41 heet het dat de zeven koeien uit de droom van Jozef zeven jaren ‘zijn’ en in 1 Korinthe 11 staat dat het heilige brood werkelijk “Godes body” ‘is’. Uit deze voorbeelden blijkt dat de duif God ‘betekende’ (“signifieth”), zoals rook vuur ‘betekent’ en Paulus zegt dat Christus na de oordeelsdag alles in allen zal ‘zijn’. Nog in 1520 gebruikte een zekere John Harris uit Upton (Berkshire) het argument van de zeven koeien om zijn symbolische uitleg van het avondmaal te verdedigen. Het komt ook nog voor in het beroemde, in 1546 gedrukte *Wycliffes Wycket*.

In Bohemen vonden Wyclifs geschriften en opvattingen een wijde verbreiding. Dat blijkt alleen al uit het feit dat de meeste handschriften van Wyclifs werken niet in Engeland, maar in Praag worden bewaard. Zijn beroemdste leerling was Hus, die Wyclifs *opus magnum*, de *Trialogus* in 1403 geheel of gedeeltelijk in het Tsjechisch vertaalde. Na de dood van Hus op de brandstapel van het concilie van Konstanz (1415) viel de door hem ontketende beweging in twee vleugels uiteen: een meer gematigde (de Utraquisten) en een meer radicale (de Taborieten). Nicolaus Biskupec van Pilgram (ca. 1385-ca. 1460), bisschop van de Taborieten, werd er door de utraquistische theoloog Peter Chelcicky van beschuldigd de reële aanwezigheid van Christus in de eucharistie te ontkennen. Biskupec verdedigde zijn standpunt met de opmerking dat het eucharistisch brood in dezelfde zin het lichaam van Christus ‘is’ als Johannes Elia en Christus de rots ‘is’. In deze gevallen dient ‘is’ als ‘betekent’ te worden uitgelegd.

Laat-middeleeuwse Nederlanden

Deze popularisering en vergroving van de gesofisticeerde ideeën van geschoolde middeleeuwse theologen weerspiegelen een belangrijke verschuiving in de laat-middeleeuwse cultuur. De toenemende geletterdheid van leken zorgde ervoor dat theologische teksten (al dan niet in de landstaal) voor hen gemakkelijker toegankelijk

werden. Zij konden die verhandelingen nu lezen of door anderen aan hen laten voorlezen. Aan de voorwaarde tot de verbreiding van dissidente opvattingen onder het gewone volk was daarmee voldaan. De ontwikkeling verklaart tevens dat die opvattingen in een meer radicale dan de oorspronkelijke context gingen functioneren. Geschreven literatuur speelde een belangrijke rol bij de verspreiding van ketterse bewegingen omdat ketterij en geletterdheid elkaar wederkerig beïnvloedden. Ketterij bleek een voedingsbodem voor alfabetisme. De voordelen van een religieus boek boven die van een prediker werden al gauw duidelijk: het geschreven woord bleef, wanneer een vervolgde voorganger moest vluchten; een boek kon gemakkelijker worden verborgen dan een mens; een tekst was constant, het gesproken woord vluchtig. Toegang tot het geschreven woord, de bekwaamheid tot het lezen en (clandestien) vermenigvuldigen van teksten is voor een ketterse stroming daarom van levensbelang.

De ontwikkeling van toenemend alfabetisme heeft zich ook in de laat-middeleeuwse Nederlanden voorgedaan. De hoge graad van urbanisatie was daar verantwoordelijk voor een overeenkomstig hoge graad van geletterdheid die de wijde verbreiding van ketterse opvattingen mogelijk maakte. De verspreiding van de opvattingen van Wyclif en Hus wordt gewoonlijk met Engeland en Bohemen in verband gebracht, maar heeft zich ook in de Bourgondische Nederlanden voorgedaan.

Van die verbreiding getuigen vele processtukken waaruit onomstotelijk vast te stellen is dat er in de vijftiende-eeuwse Nederlanden een belangrijke, ondergronds levende stroming van dissidenten heeft bestaan waarvan het denken door de ideeën van Wyclif en Hus gestempeld was. Deze dissidenten waren niet zo maar verspreid levende individuen. Zij organiseerden zich in groepen en belegden bijeenkomsten die door geletterde voorgangers werden geleid. In deze conventikels circuleerden geschriften in het Latijn of de volkstaal. De leden lazen deze teksten of lieten zich door hun voorgangers voorlezen.

Twee van die teksten zijn gelukkig genoeg bewaard gebleven. Beide zijn verbonden aan de naam van een markante bewoner van Doornik, Gilles Mersault, die in de eerste helft van de vijftiende eeuw leefde. Mersault, die als klerk van een gilde in zijn onderhoud voorzag, bevestigde met de kerst van het jaar 1420 een aantal ketterse teksten aan de muren van de kerk van St. Quentin. Hij ontvluchtte de stad en ging naar Bohemen, maar was in 1423 weer terug in Doornik om de bevolking van zijn oude woonplaats tegen de kruistocht tegen de Bohemers te waarschuwen. In de nacht van 10 maart 1423 verspreidde hij ketterse tractaatjes en vroeg in een daarvan toestemming om zijn opvattingen op een verhoog op het marktplein publiekelijk te verdedigen. Mersault werd echter verraden en vond in juli van dat jaar de dood op de brandstapel.

Het manifest van Mersault is een verdediging en verklaring van de zogeheten Vier Praagse Artikelen, een confessie die verschillende Hussitische groeperingen in het voorjaar van 1420 in het vooruitzicht van keizerlijke en pauselijke maatregelen hadden opgesteld. In dit verband is het vooral interessant om te zien hoe Mersault de mis als een menselijke vondst afwijst. Hij presenteert zijn argumenten tegen deze instelling in het kader van een bijna volledige verleiding van de kerk door de priesters en andere klerken in het laatst der dagen. Deze context, door Hus al in diens tractaat over het bloed van Christus verwoord, verbindt Mersaults manifest met Hoens verhandeling.

De parallellen tussen Hoens ideeën en die van vijftiende-eeuwse volgelingen van

Wyclif en Hus in de laat-middeleeuwse Nederlanden spreekt nog duidelijker uit een tweede tractaat dat in deze kringen is ontstaan en naar alle waarschijnlijkheid eveneens van de hand van Mersault is.

In deze tekst *-Puer bohemus* (Boheemse discipel)- poogt de auteur de “roomse ketterij” te ontmaskeren. Hij zet uiteen dat het eucharistisch brood na de consecratie gewoon brood blijft en noch in Christus noch in het ware lichaam van Christus verandert. Het brood is een schepsel, geen schepper, en verdient daarom geen verering. De woorden “dit is mijn lichaam” moeten niet letterlijk worden uitgelegd, zoals vormen van het werkwoord ‘zijn’ in de Bijbel zo vaak een symbolische interpretatie vragen. Toen Christus Judas bijvoorbeeld een duivel noemde, bedoelde Hij niet dat Judas de duivel was, maar dat hij duivels was geworden. Toen Christus de woorden “dit is mijn lichaam” uitsprak, wees hij naar zichzelf (*demonstrans*) en zei: “dit is het brood”. Dit argument gebruikten de Katharen al, zoals we gezien hebben, terwijl Hoen en Karlstadt het in de zestiende eeuw ook zouden benutten. Evenals Hoen later vergelijkt *puer bohemus* het eucharistisch brood met het manna dat de vaders in de woestijn aten. Tussen beide bestaat geen essentieel verschil. De patriarchen in de woestijn aten hetzelfde geestelijke voedsel (Christus) als de nieuwtestamentische gelovigen, alhoewel Christus tot de eersten slechts was beloofd en aan de laatsten al was verschenen. De auteur contrasteert dan ook de “roomse ketterij”, die stelt dat het brood en de wijn in de eucharistie slechts accidenteel aanwezig zijn, met de opvatting van de Bohemers, die van mening zijn dat Christus de zijnen ouder het brood en de wijn een teken van herinnering aan Hem heeft nagelaten en Zichzelf geestelijk aan hen mededeelt. Het geloof van de roomsen is om dit alles niet meer dan een diabolische toevoeging aan het apostolische geloof. Alle gelovigen dienen de kerk van Rome daarom te ontvluchten.

Dit radicale gedachtegoed dat wij in Hoens brief hebben horen resoneren, vond in de vroege vijftiende eeuw (ca. 1418-1430) zo'n wijde verbreiding dat ook hertog Filips de Goede zich gedwongen zag het met geweld te bestrijden. Hij heeft zelfs serieus overwogen om in verband met de dreiging van dissentisme en opstand in zijn eigen landen, actief aan een kruistocht tegen Bohemen deel te nemen. Zijn biechtvader Laurens Pignon schreef zelfs twee tractaten tegen deze “secte” en de bisschop van Atrecht, Hugues van Cayen, beklagde zich over de snelle verspreiding van “dit onkruid” in een brief aan het concilie van Bazel (1432).

Na 1430 nemen dit soort getuigenissen sterk af. Dat betekent echter niet dat de Wycliffitisch-Hussitische ketterij rond die tijd in de Nederlanden ophield te bestaan. De vervolging van ketterijen weerspiegelt in de eerste plaats de zorgen en angsten van machthebbers; de verslagen bieden dan ook geen objectieve weergave van de aanwezigheid, of niet, van bepaalde religieuze groeperingen.

De seculiere autoriteiten namen ook in de Nederlanden repressieve maatregelen tegen de Hussieten omdat zij de sociale stabiliteit van hun landen door de aanwezigheid van kettters bedreigd achtten. Na 1430 verdween de Hussitische dreiging echter van de politieke agenda. Na de kruistochten van de pauselijke en keizerlijke legers tegen de Hussieten, leidden onderhandelingen op het Concilie van Bazel tot een akkoord (*Compactata*) dat beide partijen in november 1433 in Praag ondertekenden. In het volgende jaar versloeg een coalitie van rooms-katholieken en gematigde Hussieten de radicale Taborieten bij Lipany. Het Hussitische gevaar was daarmee bezworen; de overgebleven volgelingen moesten zich meer dan ooit verborgen houden.

Toch hebben ook zij nog hun sporen nagelaten. Dat blijkt bijvoorbeeld uit wat wij weten over de dominicaan Nicholas Jacquier uit Lille, die de “secte van de Bohemers”

en in het bijzonder hun opvattingen over de eucharistie nog in 1465 in de zuidelijke Nederlanden met woord en daad bestreed. In juli 1485, zo weten we uit een contemporaine kroniek, werden vier volgelingen van Wyclif in Brugge opgehangen, onder andere omdat zij halsstarrig hadden volgehouden dat Christus niet lichamelijk in het sacrament van het altaar aanwezig was. Dat deze traditie tot in de vroege zestiende eeuw is blijven voortbestaan, wordt duidelijk uit een brief van de pauselijke nuntius Hieronymus Aleander, die in 1521 rapporteerde dat in de omgeving van Lille en Artois “veel ketters ontdekt zijn, die menen dat het lichaam van Christus niet waarlijk, maar slechts in een teken in het sacrament van het altaar aanwezig is, naar de opvatting van Wyclif en Berengarius”.

Uit het voorafgaande is duidelijk geworden dat de kerngedachten die Hoen tegen de leer van de transsubstantiatie in stelling bracht, niet nieuw waren, maar een herleving van eeuwenoude, ketterse argumenten. Sommige dateren tot in de tijd van Berengarius en de Katharen, andere werden in de late Middeleeuwen door Wyclif en Hus naar voren gebracht. Deze en dergelijke argumenten zijn blijkbaar door de eeuwen heen in geheime groepen van dissidente ketters overgeleverd. Ze verschijnen daar vaak in een gepopulariseerde, meer radicale vorm, zonder de genuanceerde terughoudendheid van professionele theologen als Berengarius, Wyclif en Hus. Scholastieke auteurs noemen deze redeneringen ook vaak om ze in hun verdedigingen van de orthodoxie te weerleggen.

Tegen de achtergrond van deze stroming en stereotype argumenten is Hoens tractaat dus geen incident. Historici met gevoel voor decorum zouden Hoen wellicht als *puer bohemus redivivus* willen typeren, omdat alle argumenten die deze vijftiende-eeuwse volgeling van Hus uit de Lage Landen tegen de transsubstantiatie aanvoerde, in Hoens brief een echo vinden.

Hoe hebben deze ideeën Hoen nu precies bereikt? Het antwoord daarop is moeilijk te geven. Een mogelijkheid is een omstandigheid die in de historiografische traditie vaak wordt genoemd, namelijk het feit dat velen die op kruistocht naar Bohemen gingen, als bekeerlingen tot het Hussitische geloof terugkeerden. Eén van die kruistochtvaarders was Hoens voorvader Hendrik Hoen. Zijn Hussitische argumenten binnen de familie Hoen van generatie tot generatie overgedragen?

Een misschien nog betere sleutel tot een oplossing van deze kwestie is een passage uit een belangrijke zestiende-eeuwse bron, het Latijnse *Leven van Wessel Gansfort* (ca. 1565) van de gereformeerde theoloog Albert Hardenberg (ca. 1510-1574). Onder andere op grond van informatie die hem via Hinne Rode heeft bereikt, schreef Hardenberg uitvoerig over de verspreiding van Hoens brief in buitenlandse centra van de Reformatie. Hij vermeldt echter ook dat Hoen en enkele vrienden in de nalatenschap van Jacobus Hoeck, de deken van Naaldwijk, theologische verhandelingen vonden. Een daarvan was een “oud geschrift over het avondmaal”, dat het grove, ‘Capernaïtische’ eten van het lichaam van Christus veroordeelde en het als een geestelijke spijze verklaarde.

Volgens Hardenberg was dit tractaat al meer dan tweehonderd jaar oud en had het onder “vrome mannen” gecirculeerd. Hoen en zijn vrienden beschouwden hun vondst als een grote schat omdat zij er het gehele paapse bijgeloof mee konden uitroeien. Hardenbergs datering van het stuk hoeft ons niet te vermoeien, omdat de techniek om de ouderdom van een handschrift te bepalen in zijn tijd nog niet goed was ontwikkeld. Maar dit oude handschrift, dat Hoen klaarblijkelijk van argumenten tegen de transsubstantiatieleer voorzag, moet wel, gezien de aard van de ideeën die Hoen in zijn uiteindelijke geschrift uitdraagt, een ketterse tekst zijn geweest die Hoen vervolgens

heeft bewerkt. Dat zo'n geschrift zich in de bibliotheek van een zo orthodoxe deken als Hoeck heeft bevonden, hoeft niemand te verwonderen. Hoeck verzamelde 'ketterse' geschriften, bijvoorbeeld die van Wessel Gansfort, en vroeg bijvoorbeeld Anthonius de Castro om de werken van deze Groningse humanist te weerleggen.

Er zijn natuurlijk passages die Hoen aan de door hem gevonden tekst heeft toegevoegd hij verwijst bijvoorbeeld openlijk naar de *Annotationes* van Erasmus, gebruikt juridische beelden die hij aan de dagelijkse praktijk van zijn beroep heeft ontleend en nam eveneens een verborgen verwijzing naar een andere tijdgenoot, Maarten Luther, op. (In de traditionele literatuur over Hoen wordt stellig beweerd dat Hoen zijn ideeën aan Wessel Gansfort heeft ontleend, maar een nauwkeurige vergelijking tussen de werken van beiden leert dat er eigenlijk geen overeenkomsten zijn).

Luther

Aan het begin van zijn verhandeling voert Hoen een tegenstander sprekend in, die opmerkt dat de Bijbel toch duidelijk zegt dat het eucharistisch brood het lichaam van Christus is omdat Christus zelf heeft gezegd: "Dit brood is mijn lichaam". Hoen erkent natuurlijk dat die woorden in de Bijbel staan, maar werpt tegen dat ook de tekst "Al wat gij binden zult . . ." (Matth. 16: 19) door Christus is uitgesproken. Rome heeft zich altijd op die woorden beroepen om haar sleutelmacht te verdedigen. Maar een onderzoek naar de preciese betekenis van deze uitspraak van Christus heeft, schrijft Hoen, aan het licht gebracht dat deze woorden de Roomse "tyrannie" in het geheel niet ondersteunen.

Hoens woordkeus ("Roomse tyrannie") laat geen onduidelijkheid over zijn bron bestaan. Maarten Luther heeft in zijn tractaat over de Babylonische gevangenschap van de kerk (augustus-oktober 1520) veel argumenten tegen het beroep op deze tekst ter verdediging van de pauselijke tyrannie aangevoerd. In plaats dat de priesters de beloften van Christus in deze woorden (Matth. 16: 18 en Joh. 20: 23) en het geloof dat zij vragen, verklaren, ontlenen zij er de sleutel van hun goddeloze tyrannie aan.

In hetzelfde hoofdstuk maakte de Wittenbergse hervormer een vergelijking met het sacrament van de eucharistie. Christus sprak ook de instellingswoorden van het avondmaal slechts uit om bij de deelnemers het geloof te wekken. Door die woorden mogen de gelovigen erop vertrouwen dat zij de vergeving der zonden ontvangen. Voor Luther is de mis een testament dat de "ons door God gedane belofte van de vergeving der zonden bevat". Van degenen die het ontvangen wordt alleen geloof, geen werken of verdiensten gevraagd. Het is, aldus Luther, alsof Christus tot de zijnen zegt: "Zie hier, ik zeg je toe en verordineer je met deze woorden de vergeving van al je zonden en het eeuwige leven. En opdat je daar zeker van bent en weet dat deze belofte onherroepelijk bij je blijft, zo zal Ik daarop sterven en Mijn lichaam en bloed daarvoor geven. Beide zal Ik voor jou als een teken en zegel achterlaten, opdat je daardoor aan mij zult denken".

Deze opmerkingen van Luther over het sacrament als een belofte van de vergeving der zonden en een onderpand zijn duidelijk de bron van Hoens positieve bepaling van de betekenis van de eucharistie (aan het begin van dit hoofdstuk samengevat weergegeven). Dezelfde combinatie van belofte, vergeving, onderpand en geloof treffen we immers aan het begin van Hoens brief aan.

Hoens brief is dus in zekere zin een echt 'luthers' geschrift. Aan de andere kant ontbreekt bij Hoen de voor Luther zo kenmerkende kritiek op de mis als een herhaling van het unieke offer van Christus. Het kan zelfs zijn dat Hoen bewust een argument van Luther voor diens zogeheten consubstantiatiler aan een nader onderzoek heeft

onderworpen. Hoen schrijft dat er geen geloof moet worden gehecht aan de opvatting dat Christus in het eucharistisch brood is zoals vuur ijzer doordringt. Luther heeft dit beeld in *De captivitate Babylonica* gebruikt, zoals bekend. Het beeld is echter al oud. We vinden het al bij Origenes, bij Cyrillus van Alexandrië en Johannes Damascenus. Ook Wyclif gebruikte het om zijn interpretatie van de eucharistie toe te lichten. Het kan dus zijn dat Hoen het beeld elders heeft aangetroffen, maar omdat hij Luthers geschrift over de Babylonische gevangenschap van de kerk heeft gekend en verwerkt, lijkt dit reformatiegeschrift zijn meest waarschijnlijke bron.

Aan het slot van dit hoofdstuk is het mogelijk om Hoens geschrift vrij scherp te typeren. Het boekje biedt een herhaling van eeuwenoude ‘ketterse’ argumenten tegen een realistische interpretatie van de aanwezigheid van Christus in het eucharistisch brood. De meeste specifieke argumenten zijn in de elfde eeuw al door Berengarius verwoord, en later door de Katharen, door Wyclif en door Hus.

Wanneer hier van een “herhaling” wordt gesproken, wordt daarmee niet bedoeld dat de door Hoen gevoerde discussie niet meer zou zijn dan een kopie van eerdere debatten in de kerkgeschiedenis. Berengarius, Wyclif en Hus bezigden identieke argumenten in een geheel andere dogmatische context. Aan de reële aanwezigheid van Christus in het brood hebben zij nooit getwijfeld; voor Hoen echter was die gedachte een verwerpelijke anomalie.

De verbreiding en popularisering van het gedachtengoed van deze professionele theologen biedt de beste verklaring voor de radicalisering van hun ideeën in een andere context. Dat verschijnsel, mogelijk gemaakt door een hoge graad van alfabetisme in de laat-middeleeuwse Nederlanden, weerspiegelt zich in de visie op het avondmaal zoals die onder wycliffitisch-hussitische groeperingen in de Bourgondische Nederlanden bestond. Hoen heeft hun argumenten goeddeels herhaald, maar, geformuleerd in een keurig Latijns tractaat, tevens op een hoger peil gebracht en zo in de contemporaine discussie willen introduceren.

Die traditionele theologische argumenten zijn bij Hoen niet alleen in de gepopulariseerde vorm terug te vinden, maar staan tevens in het nieuwe, contemporaine verband van Erasmus’ humanistische kritiek en Luthers genadeleer. De belangrijkste bronnen van de vroege Hervorming in de Nederlanden (het laat-middeleeuwse dissentisme, het bijbels humanisme en Luther) komen bij Hoen naadloos samen.

De constatering dat Hoen oude argumenten in het contemporaine debat heeft willen introduceren, roept de vraag op wie hij eigenlijk met zijn ideeën heeft willen bereiken. Die kwestie moet in een hoofdstuk over de verspreidingsgeschiedenis en doorwerking van zijn tractaat worden beantwoord.

3. VERSPREIDING EN INVLOED VAN HOENS AVONDMAALSBRIEF

Tekst- en drukgeschiedenis

In vrijwel alle bekende kerkgeschiedenissen heet het dat Ulrich Zwingli Hoens brief heeft uitgegeven. De hervormer van Zürich zou daarom ook de man zijn geweest die voor de toevoegingen aan het slot van de brief heeft getekend waarover in de titel wordt gesproken. Deze toeschrijving gaat uiteindelijk terug op de achttiende-eeuwse Nederlandse geleerde Daniel Gerdes en is vooral op gezag van de Duitse kerkhistoricus Walther Keller wijd verbreid geraakt. Het berustte eveneens op diens autoriteit dat kerkhistorici zijn gaan aannemen dat Hoens brief niet aan Luther maar aan Erasmus was gericht. De wetenschappelijke editie van Hoens tractaat waarnaar decennia lang is verwezen, treffen we dan ook niet in de briefwisseling van Luther maar in de werken van Zwingli aan.

In dit hoofdstuk over de verspreiding en invloed van Hoens verhandeling zal onder meer duidelijk worden dat dit precies andersom had moeten zijn en dat Zwingli geen bemoeienis met de uitgave van Hoens tractaat heeft gehad. De invloed van Hoen op Zwingli is overigens overschat, zoals uit het navolgende ook duidelijk zal worden. De opvatting dat Hoens ideeën de bron van de gereformeerde avondmaalsleer zijn behoeft daarom enige nuancering.

Hoens verhandeling is postuum gepubliceerd. Hoen overleed in de winter van 1524-1525, terwijl zijn brief voor het eerst in september 1525 wordt genoemd. In die maand schrijft de Straatsburgse hervormer Martin Bucer een uitvoerige brief aan een sympathiserende priester uit Neckarsteinach, Jacob Otter, en noemt daarin zowel de Latijnse editie van Hoens brief als een Duitse vertaling. In diezelfde maand noemt ook Pierre Toussain uit Metz het tractaat van Hoen in zeer lovende zin in een brief aan Guillaume Farel. Het boekje, dat dus in de late zomer van 1525 moet zijn verschenen, draagt de titel :

Zeer christelijke brief, vier jaar geleden aan iemand bij wie alle oordeel over de Heilige Schrift berustte uit de Nederlanden gezonden, maar door hem verworpen, zeer anders over het avondmaal des Heeren handelend dan tot nog toe gedaan is, met aan het eind enkele toevoegingen die vooral in deze gevaarlijke tijden voor een christen zeer nodig zijn.

Tot nog toe is altijd aangenomen dat de eerste druk van deze brief bij Christoph Froschauer in Zürich verscheen. Omdat uit een aantal uitlatingen van de hervormer van Zürich bekend was dat deze Hoens brief kende en waardeerde is altijd, zonder dat naar nader bewijs is gevraagd, aangenomen dat Ulrich Zwingli de uitgever van de brief was. Recent bibliografisch onderzoek van Michael A. Pegg (Manchester) en Helmut Claus (Gotha) heeft echter aan het licht gebracht dat Peter Schöffler, een drukker uit Worms, de eerste editie het licht heeft doen zien. Deze Schöffler (ca. 1470-1547) had zich in 1518 in Worms gevestigd en zijn persen steeds meer in dienst van anabaptistische en spiritualistische kringen gesteld. Zijn beroemdste uitgave is de zogeheten *Wormser Prophetenbibel* (1527-1528), maar ook het Nieuwe Testament in de vertaling van William Tyndale (1525) en tractaten van Wyclif, Hans Denck, Ludwig Hätzer, Jacob Kautz en Otto Brunfels maakten deel uit van zijn boeiende fonds. Minstens zo belangrijk is de vaststelling dat er nooit contacten tussen Schöffler en Zwingli hebben bestaan en dat er dus geen enkele reden is om aan te nemen dat Zwingli Hoens tekst heeft uitgegeven.

Kort daarop verscheen er al een tweede uitgave van de brief. Die verscheen in Straatsburg bij de drukker Johann Knobloch. De tekst is cursief gedrukt. Terwijl Schöffers uitgave wel het jaar 1525 als jaar van verschijnen op de titelpagina vermeldt, heeft Knobloch dit nagelaten. De Straatsburger was een notoire piraat die de ene roefdruk na de andere het licht deed zien.

De vraag welke van de twee edities de eerste was, heeft tot heel wat discussie aanleiding gegeven. Een nauwkeurige vergelijking van beide teksten - die slechts op een klein aantal ondergeschikte punten van elkaar verschillen - leeft dat zij beide afhankelijk zijn van een onbekende getuige, een manuscript dat Hoens autograaf kan zijn geweest. Zoals we nog zullen zien heeft Hoens vriend Hinne Rode de tekst op zijn rondreis langs verschillende centra van de Reformatie in Duitsland en Zwitserland meegenomen en aan de aldaar werkzame hervormers ter beoordeling voorgelegd. Het is het meest aannemelijk dat er verschillende afschriften van die tekst zijn gemaakt en dat twee van hen aan de Wormse en Straatsburgse drukken ten grondslag hebben gelegen.

De titel van de uiteindelijke tekst blijft raadselachtig. Die onthult dat de brief door de één of andere Bataaf is geschreven, dat die Bataaf een visie op het avondmaal had ontwikkeld die van de gangbare afweek en dat hij zijn tekst vervolgens had gezonden aan iemand "bij wie alle oordeel over de Heilige Schrift berustte". Die man had Hoens ideeën echter verworpen. Aan het slot van de tekst, zo meldt het titelblad, waren enkele passages toegevoegd die "vooral in deze gevaarlijke tijden voor een christen zeer nodig zijn". Wie de auteur van die toevoegingen is wordt in het midden gelaten. Wie die "Bataaf" was, is duidelijk. Maar wie was de uitgever van Hoens brief en wie de oorspronkelijke geadresseerde? En waar eindigde de oorspronkelijke brief en begonnen de toevoegingen? Ook deze vragen hebben al heel wat pennen in beweging gebracht. Een weergave van de gedetailleerde discussies tussen geleerden als J.G. de Hoop Scheffer en E.L. Enders, Walther Köhler en A. Eekhof zou geen boeiende lectuur opleveren en bovendien vrij zinloos zijn omdat alle gegeven antwoorden op de foutieve veronderstelling gebaseerd waren dat Froschauer de drukker en Zwingli de uitgever van Hoens brief was.

Het antwoord hoeft ook niet zo ingewikkeld te zijn, als we uitgaan van de juistheid van de inhoudelijke en filologische conclusies uit het voorafgaande. Als we namelijk inderdaad mogen aannemen dat Hoen een "oud geschrift" heeft gevonden, dat hij aan die tekst verschillende passages heeft toegevoegd (zoals de verwijzing naar Erasmus en enkele juridische beelden en de verborgen referentie aan Luther) en dat Hinne Rode Hoens autograaf (het "oude geschrift" met de interpolaties) naar verschillende centra van de Reformatie heeft gebracht waar het aan onderling onafhankelijke transcripties ten grondslag heeft gelegen, dan moet de conclusie luiden dat ook de toevoegingen aan het slot - die in beide edities identiek zijn - onderdeel van het oorspronkelijke manuscript zijn geweest. Dan is Hoen ook van die extrapolaties de auteur.

Luther is de meest waarschijnlijke adressaat van de brief. Erasmus verdient ook overweging, al was het maar omdat Hoen instemmend naar zijn *Annotaties* op het Nieuwe Testament verwees. De kring waartoe Hoen behoorde, nam echter in toenemende mate een kritische positie ten opzichte van Erasmus in, zoals duidelijk wordt uit de brief van Canirivus (zie hoofdstuk 1). Hoen is radicaler dan Erasmus. Terwijl hij Luthers geschrift over de Babylonische gevangenschap van de kerk met

instemming heeft verwerkt, nam Erasmus er direct afstand van. Na de publicatie van dat werk was het conflict tussen Luther en ‘Rome’ niet meer op te lossen, schreef Erasmus. Rode was vroeg in de jaren twintig in Wittenberg, zoals uit het vervolg nog zal blijken, en ook dat is een aanwijzing dat Hoen vooral in Luthers oordeel geïnteresseerd was. Hoens kritiek op de vergelijking tussen Christus’ aanwezigheid in het eucharistisch brood met heet ijzer, kan tégen Luther gericht zijn (maar dat hoeft niet want het beeld was al oud en kan Hoen dus langs een andere weg bereikt hebben). Maar ook dan kan Hoen nieuwsgierig zijn geweest naar Luthers mening over zijn argumenten tegen de vergelijking, waarvan de verwijzing naar Matth. 24: 23 zijns inziens het sterkst was.

Van Hoens tekst verschenen niet alleen binnen korte tijd twee Latijnse edities, maar ook twee Duitse vertalingen. De eerste verscheen in september 1525 bij de Straatsburgse drukker Wolfgang Köpfel. Andreas Cratander uit Bazel herdrukte deze vertaling in 1526. De tweede vertaling rolde in augustus 1526 van de persen van de Augsburgse drukker Philipp Ulhart. Ulhart propageerde evenals Schöffler de denkbeelden van spiritualistische kringen. Hij drukte bijvoorbeeld geschriften tegen de Wittenbergse avondmaalsleer. Auteurs als Andreas Karlstadt, Michael Keller, Johannes Oecolampadius, Martin Reinhart en Melchior Hoffman maakten deel uit van zijn fonds.

Beide vertalingen zijn op de Straatsburgse Latijnse tekst gebaseerd en vrijwel identiek. Over de identiteit van de vertalers kan slechts gespeculeerd worden. Opmerkelijk zijn de belangrijke verschillen tussen de Latijnse tekst en de Duitse vertaling. In het algemeen is de vertaling radicaler. Het woord *eucharistia* is bijvoorbeeld consequent met *Nachtmal* of een ander equivalent vertaald. Voor de vertaling van het woord *ecclesia* (kerk) is steeds voor *gemain* (gemeente) gekozen. Hoen beschrijft in zijn openingszinnen de relatie tussen Christus de bruidegom en Zijn bruid. Ook dan kiezen de vertalers voor *gemain Gottes*. Hoens opvallende exegese van Matth. 16: 18 is in de vertaling enigszins afgezwakt. Zijn controversiële toevoeging dat Christus de woorden “op deze rots” naar zichzelf wijzend heeft uitgesproken, zijn in de vertaling weggelaten. Hoen schreef dat de paus *misschien* een gedeelte van de straf vergaf in ruil voor geld, maar de vertaler is zekerder van diens dubieuze motieven: “und das thut er umbs gelt”.

De Augsburgse druk bevat anders dan de Straatsburgse een lange voorrede, waarin de anonieme auteur/vertaler uitlegt waarom het tractaat naamloos verschijnt. Anonimiteit, betoogt hij, heft drie grote kwaden op. Wanneer theologische werken op naam van de auteur verschijnen krijgen zij vaak de status van Gods Woord, wat die schrijvers hoogmoedig maakt en tot het ontstaan van secten leidt. De lectuur van de Bijbel raakt daardoor op de achtergrond. Dat is trouwens ook één van de redenen waarom de leer van de transsubstantiatie zo populair heeft kunnen worden. Als de mensen gewoon Paulus zouden lezen, zouden zij weten dat de apostel het brood nergens het lichaam van Christus heeft genoemd.

Theologische tractaten worden maar al te vaak om geen andere reden verworpen dan omdat zij door suspecte auteurs zijn geschreven. Ook daarmee wordt de Bijbel gelasterd, want ook personen die niet het volledige vertrouwen genieten kunnen boeken schrijven die op de Bijbel gegrond zijn. De publicatie van boeken op naam van de auteur leidt er, ten derde, ook vaak toe dat zij al worden veroordeeld voordat zij zijn gelezen.

Het is te opmerkelijk om hier niet nog eens expliciet te vermelden, dat dit uit de

Nederlanden afkomstig tractaat waarin niet alleen laat-middeleeuwse ketterijen opnieuw tot leven worden gebracht en ideeën van Luther en Erasmus zijn verwerkt, maar waarin vooral ook zeer positief over de waarde van het sacrament wordt gesproken, vooral in anabaptistische kringen een warm onthaal heeft gekregen.

Dat er binnen twee jaar vijf edities van Hoens brief verschenen, biedt al een indicatie van het belang en de invloed van de tekst. Behalve een beschrijving van de drukgeschiedenis van Hoens brief, bieden ook de reizen van Hoens vriend Hinne Rode de mogelijkheid om die receptie en invloed nog nauwkeuriger vast te stellen.

De reizen van Hinne Rode

Hinne Rode is degene geweest die in de eerste helft van de jaren twintig met Hoens verhandeling (en enkele tractaten van Wessel Gansfort) op reis is gegaan. De verspreiding van Hoens ideeën is dus nauw met Rode's carrière verbonden. Ook zijn levensloop kan overigens niet met vaste contouren worden getekend. Er is geen enkel werk op zijn naam overgeleverd. Zijn humanistische vriend Gerard Geldenhauer noemde Rode wel onder de groep van geleerden die "over de zaak van Luther hebben geschreven", Rode's naam komt ook voor op een appendix bij de Index van het concilie van Trente die Alva in 1570 uitvaardigde. Hij wordt daar echter gerangschikt onder de opzettelijke en bewuste ketteren wier geschriften niet worden opgesomd. Het eerste dat met zekerheid over Rode bekend is, is dat hij rond 1520 rector van het huis van de Broeders des Gemeenen Levens in Utrecht was. Hij was van geboorte een Utrechter of Hollander en moet in het voorlaatste decennium van de vijftiende eeuw ter wereld zijn gebracht. Zijn latere bekendheid met verschillende vertegenwoordigers van een kring van geleerden in Deventer, zou er op kunnen wijzen dat hij de beroemde Latijnse school van deze stad bezocht. Die school stond in de periode tussen 1481 en 1498 onder het rectoraat van humanistische geleerden als Alexander Hegius en Johannes Oostendorp, kannunik van de Lebuïnuskerk. Als dat zo is, moet Rode reeds voor zijn priesterwijding en vestiging in Utrecht met het gedachtengoed van de toen doorbrekende humanistische beweging in aanraking zijn gekomen.

In Utrecht bood het fraterhuis onderdak aan leerlingen van de aan dit huis verbonden Latijnse Hieronymusschool. De fratres zagen het hier zowel als elders als hun taak om deze jonge mensen geestelijk te begeleiden en te vormen. Rode heeft zo dus invloed op leerlingen van de Hieronymusschool kunnen uitoefenen. Hij deed dit in de geest van het evangelisch humanisme. zijn leerling Jan de Bakker is voor het eerst via Rode met "de nieuwe leer" in aanraking gekomen. In zijn levensbeschrijving van Jan de Bakker typeerde Gnapheus de Utrechtse rector als een erudiet en vroom man, van wie hij wist dat hij Jan de Bakker zozeer in de hervormingsgezinde opvattingen had ingewijd dat Jans vader het nodig vond zijn zoon aan de invloed van Rode te onttrekken en hem naar Leuven te sturen. Het is mogelijk dat zijn humanistische vorming Rode tot een kritische houding ten opzichte van bestaande kerkelijke instellingen en dogma's heeft gebracht. De lectuur van geschriften van Erasmus en Luther kan dit dissentisme hebben versterkt. In Utrecht was bovendien al eerder een geval van ketterij openbaar gekomen en nog veel meer gevallen zouden in de daarop volgende jaren voor onrust zorgen. Rode bewoog zich eveneens aan het hof van Philips van Bourgondië, de bisschop van Utrecht (1517-1524). Diens hofhumanist Gerardus Geldenhauer (1482-1542) zou zich weliswaar pas in de herfst van 1525 als een overtuigd aanhanger van de Reformatie openbaren, maar las al tijdens zijn verblijf aan het hof de geschriften van Luther en andere reformatoren, en ook die van hun

tegenstanders. Rode was met Geldenhauer bevriend en een graag geziene gast en gesprekspartner in de bisschopshof of op het slot Duurstede. De letteren en de zaak van de hervorming waren het centrale onderwerp van de onderlinge discussies.

Rode werd in 1522 als rector van het Utrechtse fraterhuis ontslagen, “vanwege de ketterij van Luther”, zoals de kroniek van het fraterhuis te Doesburg meldt. Zijn van de officiële kerkleer afwijkende opvattingen waren geen geheim gebleven. Bovendien reisde hij in deze tijd “om de zaak van het evangelie vaak naar Duitsland” (Gnapheus). Het was op verzoek van Hoen en diens vrienden dat Rode deze reizen ondernam om daar de werken van Wessel Gansfort en Hoens eigen verhandeling ter beoordeling voor te leggen. Misschien dat broeder Wouter de Delfts-Haagse kring op Rode heeft geattendeerd, misschien heeft Jan de Bakker de naam van Rode in de vriendenkring genoemd.

Rode fungeerde echter niet alleen als verbindingspersoon tussen de Delfts-Haagse kring en het buitenland, maar hij ondernam ook missies voor de Zwolse drukkerij van Simon Corver. Deze drukkerij, die zich in de jaren 1519-1523 tot één van de meest actieve producenten van ketterse boeken ontwikkelde, werd geleid door een belangrijk geleerde uit die tijd, Gerardus Listrius, die ook rector was van de Latijnse school in Zwolle. Luther noemt Rode in een brief aan Listrius uit 1520 als boodschapper tussen Wittenberg en Zwolle.

Listrius had in 1521/1522 een uitgave van zes werken van Wessel het licht doen zien onder de titel *Farrago*. Rode nam deze mee naar Wittenberg, waar Melchior Lotter ze herdrukte. Luther schreef later, in juli 1522, een warme aanbeveling voor deze geschriften van Wessel, waarbij hij zelfs zo ver ging om te zeggen dat hij nooit iets had hoeven te schrijven wanneer Wessels werken eerder aan het licht waren gekomen. Die aanbeveling verscheen voor het eerst in een uitgave van Wessels brieven, die nog datzelfde jaar bij Corver verscheen.

Rode nam echter niet alleen de *Farrago* mee naar Wittenberg en Luthers aanbeveling weer mee terug naar Zwolle, maar maakte ook Hoens ideeën in de universiteitsstad bekend. Hij moet er in het vroege voorjaar van 1521 zijn geweest. Er zijn geen bronnen bewaard gebleven waarin Luther of Andreas Karlstadt Hoen en zijn brief met zoveel woorden noemen. Maar er zijn wel teksten waarin Luther Hoens argumenten bestrijdt en Karlstadt ze met instemming citeert. Dat zij die argumenten inderdaad aan Hoens brief hebben ontleend, kan natuurlijk alleen met zekerheid worden vastgesteld wanneer die argumenten specifiek voor Hoen zijn.

In november 1521, toen Karlstadt de “figurliche ausslegung” van de instellingswoorden van het avondmaal nog bestreed, schreef hij in zijn boek *Von beyden gestalten der heylige Messze* uitdrukkelijk dat de figuurlijke of tropische uitleggingen “frembde expositionen” waren die Wittenberg onlangs hadden bereikt. Luther bestreed de argumenten voor die uitleg in april 1523 in zijn geschrift *Von Anbeten des Sacraments des heiligen Leichnams Christi*. Zij die van mening zijn dat het brood en de wijn niet meer dan tekenen van het lichaam van Christus zijn, beroepen zich volgens Luther op teksten als Matth. 16: 18 en 1 Kor. 10: 4. Daar wordt Petrus een rots genoemd en Christus een rotssteen. Hoen had deze teksten inderdaad aangevoerd in zijn brief. Alhoewel Luther Hoens uitleg uiteindelijk verwerpt, zou hij een jaar later in zijn *Brieff an die Christen zu Straspurg* schrijven dat Hoen zijn interpretatie “geschickter” verwoord had dan Karlstadt.

Karlstadt was inmiddels een aanhanger van een strikt figuurlijke interpretatie van het avondmaal geworden. In zijn *Dialogus oder gesprechsbüchlein* (1524, dus nog voordat Hoens tractaat in druk was verschenen) beriep Karlstadt zich daartoe op

Matth. 24: 23 - een argument dat, zoals we hebben gezien, typerend voor Hoens brief is. Karlstadt “martelde” volgens Luther, de woorden “dit is mijn lichaam” ook nog door een ander distinctief argument van Hoen te gebruiken. Christus had deze woorden uitgesproken terwijl Hij niet naar brood en wijn maar naar Zijn eigen lichaam wees. Deze passage is een duidelijke reminiscentie aan Hoens uitleg van Matth. 16: 18 waar Christus de woorden “op deze rots” naar zichzelf wijzend uitsprak: Luther bestreed Karlstadts (en Hoens) ideeën niet alleen in zijn brief aan de Straatsburgers maar in het daaropvolgende jaar ook in zijn geschrift *Wider die himmlischen Propheten*.

Karlstadts *Dialogus* was een antwoord op een uitdaging van Luther in een herberg in Jena om zijn interpretatie van het avondmaal te bestrijden. Het meningsverschil binnen het Wittenbergse kamp was daarmee voor het eerst aan het licht getreden. We zien dus dat Hoen met behulp van Luthers genadeleer zijn visie op de eucharistie uiteen heeft gezet en dat hij zijn interpretatie eerst aan de Wittenberger “bij wie alle oordeel over de Heilige Schrift berustte” heeft willen voorleggen. Uit angst voor iedere profanatie van het avondmaal verwierp Luther Hoens argumenten. Karlstadt greep daar echter op terug om Luther te bestrijden - zoals na hem Zwingli en Bucer dat eveneens zouden doen.

Rode was in januari 1523 bij Johannes Oecolampadius in Bazel. In een brief aan Kaspar Hedio van 21 januari 1523 schreef Oecolampadius dat hij 's avonds kort met Rode had gesproken en dat hij hem de volgende dag zou uitnodigen voor het middageten bij de drukker Cratander. Oecolampadius werkte bij Cratander en woonde in diens huis. De Bazelse drukker verklaarde zich bereid om geschriften van Wessel te drukken, als Rode dat wilde. Tot die uitgave is het echter niet gekomen. Zijn collega Adam Petri herdrukte die maand Wessels *Farrago*, die hij enige maanden eerder, in september 1522, het licht had doen zien. Om die reden zal Cratander er weinig heil in hebben gezien om zelf ook nog een uitgave van Wessel op de markt te brengen. (Tussen Petri en Listrius in Zwolle bestonden goede contacten: Listrius werkte er enkele jaren en Petri zou later in 1523 de *Groningse disputatie* herdrukken, die Corver eerder had uitgegeven).

Heeft Rode ook Hoens tractaat aan zijn Bazelse gastheren laten zien? Oecolampadius gaf juist in januari 1523 zijn geloof in de lichamelijke aanwezigheid van Christus in het avondmaal op. Dat Hoens argumenten in de gesprekken tussen Rode en Oecolampadius ter sprake zijn gekomen lijkt onontkoombaar, maar toch is er geen enkel bewijs voor aan te dragen. Cratander drukte weliswaar in 1526 een Duitse vertaling van Hoens brief, maar die uitgave is niet meer dan een herdruk van de Straatsburgse van 1525. In zijn verhandeling over de juiste interpretatie van de woorden “dit is mijn lichaam” (*De genuina verborum Domini: Hoc est corpus ureum, iuxta vetustissimos authores expositione liber*) heeft Oecolampadius wel argumenten aangevoerd die specifiek voor Hoen zijn, zoals het beroep op Matth. 24: 23. Karlstadt had die gedachte inmiddels al in zijn *Dialogus* uit de herfst van 1524 overgenomen, zoals we hebben gezien, en de redenering zo wijder verbreid. Martin Bucer en zijn Straatsburgse collega's hebben ook met zoveel woorden gezegd dat zij het argument aan Karlstadts werk hebben ontleend. Dat kan zeer goed ook voor Oecolampadius gelden, al blijft het onmogelijk daar iets definitiefs over te zeggen. Maar Hoens invloed op Oecolampadius is in ieder geval indirect.

Aan het eind van 1524 heeft Rode nogmaals een bezoek aan Bazel gebracht maar

daarover zijn geen verdere bijzonderheden bekend.

Rode is eerst verder gereisd naar Zürich, de stad van de hervormers Ulrich Zwingli en Leo Jud. Hij werd ditmaal begeleid door een zekere Georgius Saganus. Over hem is verder niets bekend - misschien verwarde Zwingli hem met Gnapheus, van wie Henricus Alting in enkele notities over diens leven schrijft dat hij Hoens brief aan Zwingli heeft gestuurd (*missit*).

Over de invloed van Hoen in Zürich zijn we veel beter geïnformeerd omdat Zwingli zelf zich herhaaldelijk over de brief heeft uitgelaten. Uit diens eigen uitlatingen blijkt dat Zwingli al geruime tijd aanvoelde dat de woorden *hoc est corpus ureum* (“dit is mijn lichaam”) “tropisch” (symbolisch) moesten worden uitgelegd. Hij wist alleen niet in welk woordje uit deze zin de troep verborgen was. Toen kwamen er twee “vrome en geleerde mannen” naar hem en Leo Jud toe om de juiste uitleg van de eucharistie te bediscussiëren. Nadat Zwingli zijn mening uiteengezet had, dankten zij God maar hielden zij hun eigen visie nog voor zich omdat je daar toentertijd, aldus Zwingli, erg voorzichtig mee moest zijn. Zij overhandigden hem echter wel een brief, geschreven door een “vrome en erudiete Bataaf”, en daarin vond Zwingli de “waardevolle parel”, namelijk dat het woordje *est* (“is”) als *significat*, (“betekent”) moet worden uitgelegd. Christus' woorden “dit is mijn lichaam” moeten dus worden opgevat als “dit betekent mijn lichaam”. Deze ontmoeting had plaats in de loop van 1523 of 1524. In november 1524 ging hij in een brief aan Matthäus Alber, een ‘lutherse’ priester in Reutlingen, nogmaals uitvoerig op de kwestie in. Deze Alber had hem gevraagd naar zijn mening over Karlstadts opvattingen. Zwingli is daar positief en vriendelijk over, vooral omdat Zwingli het belang van het geloof had beklemtoond. Wel nam hij afstand van diens curieuze uitlegging van de woorden “dit is mijn lichaam”, waarbij Christus deze zin naar zichzelf wijzend zou hebben uitgesproken. Uit Hoens brief had hij immers geleerd dat de ‘troep’ niet in het woordje “dit” (*hoc*) verborgen was, maar in het woordje “is” (*est*). Om dit te bewijzen voerde Zwingli een aantal bijbelplaatsen aan waar het werkwoord “zijn” eveneens als “betekenen” moet worden uitgelegd. Evenals Hoen verwees Zwingli naar Gen. 41: 26 en Joh. 15: 1, daar Luk. 8: 11 aan toevoegend.

De brief aan Alber verscheen in maart 1525 in druk, tegelijk met Zwingli's commentaar over de ware en valse religie (*De vera et falsa religione commentarius*). Ook daarin zette hij uiteen dat het woordje “is” een ‘troep’ of ‘figuur’ is. Wyclif en de Waldenzen hadden het zo ook al geleerd, zo heeft Zwingli gehoord. Maar hij weet niet wat voor bewijzen uit de Schrift zij daarvoor hebben aangedragen.

In alle uitlatingen over het onderwerp heeft Zwingli de naam van Hoen tot nog toe niet genoemd. Hij deed dat voor het eerst in een brief d.d. 1 maart 1526 aan Theobald Billicanus en Urbanus Rhegius. Hij plaatste “Hoen de Bataaf” daar in het voorname gezelschap van Tertullianus en Oecolampadius, die precies eender over de betekenis van het avondmaal hadden gedacht. Meer dan een jaar later wees hij Hoen wederom als bron van de juiste uitleg van de instellingswoorden van het avondmaal aan. Die uitleg van Hoen was trouwens vrij gewoon (*trivialis*), schrijft Zwingli aan Valentin Krautwald, Kaspar Schwenckfeld en de Silesische broeders. Hoen had haar aan het taalgebruik van het volk ontleend, en daarna hadden Zwingli en zijn medestanders haar weer van Hoen overgenomen. In een werk tegen Johannis Bugenhagen uit oktober 1525 en in twee geschriften tegen Luther uit 1527 herinnert Zwingli aan het bezoek van “die lieben brueder” Rode en ‘Saganus’ die Hoens brief hebben gestuurd, “von dero du wol weist”.

De door Zwingli zelf nadrukkelijk erkende schatplichtigheid aan Hoen blijkt wellicht

ook nog uit zijn verwijzingen naar Matth. 24: 23 in zijn bestrijding van een realistische interpretatie van de eucharistie. In een geschrift tegen Johannes Eck uit mei 1526 voerde Zwingli met een beroep op deze tekst aan dat Christus naar zijn menselijke natuur de wereld had verlaten en pas op de Laatste Dag lichamelijk op aarde zal terugkeren. Zijn lichaam en bloed kunnen om die reden niet in het sacrament van het altaar aanwezig zijn. Zwingli herhaalde het argument in een preek over de apostolische geloofsbelijdenis die hij tijdens de disputatie van Bern (januari 1528) heeft gehouden. Sprekend over Christus' hemelvaart en zijn verblijf aan de rechterhand van de Vader, citeerde Zwingli Matth. 24: 23 om aan te tonen dat Christus nergens op aarde lichamelijk aanwezig is. Zoals dat voor Oecolampadius ook gold, kan Zwingli dit beroep echter aan Karlstadts geschrift uit de herfst van 1524 ontleend hebben. Of hij kan het in Oecolampadius' werk over de woorden "dit is mijn lichaam" hebben gevonden. Ook hier geldt dus dat Hoens invloed minimaal indirect geweest is.

Alhoewel Hoens invloed op Zwingli overduidelijk is, zijn Hoens opvattingen en de zijne niet identiek. Hoens beschouwde het sacrament als een onderpand (*pignus*), zoals we hebben gezien, maar dat ging Zwingli te ver. Voor hem was Christus Zelf en niet de eucharistie het onderpand van de verlossing. Zwingli geloofde ook niet dat het sacrament het geloof bevestigt, versterkt of vermeerdert, terwijl die opvatting in Hoens gebruik van het beeld van de ring ligt opgesloten. Zwingli kende de metafoor van de ring. Hij noemde haar zelfs "het symbool van alle symbolen", en gebruikte haar eveneens in verband met het avondmaal, maar deed dit op een heel andere manier dan Hoens. Zwingli schreef in 1526 en 1530 over de ring in verband met een echtgenoot die op reis gaat naar het buitenland en zijn vrouw bij zijn vertrek een ring geeft waarop hij zijn portret heeft laten aanbrengen. Die ring herinnert de vrouw dus aan haar lichamelijk afwezige man. Dit gebruik is geheel in overeenstemming met Zwingli's opvatting dat het avondmaal primair een herinneringsmaaltijd is waarbij Christus reëel afwezig is. Maar het is heel anders dan Hoens overtuiging dat de ring een onderpand is waarmee Christus Zichzelf aan de zijnen geeft om hun geloof in de vergeving van hun zonden te versterken.

Na verblijven in Mainz (bij Kaspar Hedio, aan wie de Delfste rector Canirivus zijn brief had gericht) en Keulen (waarover geen preciese informatie bewaard is gebleven), bracht Rode in november 1524 een bezoek aan Martin Bucer in Straatsburg. Bucer heeft in een uitvoerige brief rekenschap gegeven van de invloed die Rode en Hoens brief op de ontwikkeling van zijn denken over het avondmaal hebben uitgeoefend.

Aanvankelijk, schreef Bucer aan Martinus Germanus, had hij Luther gevolgd en was hij van mening geweest dat Christus reëel in het avondmaal aanwezig was. Hij had overigens ook steeds het belang van het geloof benadrukt. Toen Karlstadt in de herfst van 1524 zijn opvatting openbaar begon te maken, had de twijfel echter toegeslagen. Aan die onzekerheid hadden Bucer en zijn Straatsburgse collega's in brieven aan Zwingli en Luther lucht gegeven. Zwingli had hun zijn brief aan Matthäus Alber gestuurd; Luther had hun dreigende wending veroordeeld maar niet onvriendelijk gereageerd.

Juist in deze periode van onzekerheid kwam Rode. "Een vroom man", herinnert Bucer zich, geleerd ook; Rode kende daarin nauwelijks zijn gelijke, zelfs Luther niet uitgezonderd. Zijn leermeesters waren Luther en vooral Wessel, aan wie hij nog meer dan aan de Wittenberger te danken had.

In hun discussie deed Bucer zijn uiterste best om Luthers positie te verdedigen, maar hij moest in Rode ten slotte zijn meerdere erkennen en erkennen dat de symbolische

uitleg van het avondmaal de enige juiste was. Kort daarna, in januari 1525, weerlegde ook Bucer - zoals Zwingli dat in zijn brief aan Alber deed - de merkwaardige opvatting van Karlstadt over de instellingswoorden. In zijn geschrift *Grund und Ursach* zette hij uitvoerig een significatieve, commemorative uitleg van het avondmaal uiteen, waarbij hij, zoals te verwachten was, argumenten inbrengt die Hoen al had gebezigd.

Bucer zette zich ook in voor de verspreiding van Hoens *Epistola* om vrienden en bekenden van zijns inziens doorslaggevende argumenten tegen een realistische interpretatie van het avondmaal te voorzien. In de herfst van 1525 stuurde hij zo de Latijnse tekst en een Duitse vertaling aan Jacob Otter, zoals we hebben gezien. Hij stuurde de Duitse tekst ook aan Johannes Landschad von Steinach. In de begeleidende brief zette Bucer de bekende argumenten, zoals het beroep op Matth. 24: 23, en ook het argument van de criteria van Bijbelse wonderen nog eens uiteen. Hoen betoogde dat wonderen in de bijbel altijd een zichtbare uitwerking hadden. Als Christus een kreupele man genas, kon iedereen daarna zien dat die man weer kon lopen. De roomsen zeggen dat het eucharistisch brood door een wonder in het lichaam van Christus verandert, maar naar het getuigenis van ieders zintuigen blijft het brood gewoon brood. Evenals Hoen verzette Bucer zich tegen vermeende wonderen waarvan iedereen geacht werd ze als zodanig te aanvaarden terwijl de zintuigen en het gezonde verstand zich daartegen verzetten.

Zoveel is na het voorafgaande wel duidelijk, dat niet alleen de beschrijving van de herkomst van de argumentatie in Hoens brief (zie het slot van het tweede hoofdstuk) maar ook die van haar doorwerking zeer genuanceerd moet zijn. De invloed van Luther is in Hoens verhandeling duidelijk aanwijsbaar. Omdat Luther naar alle waarschijnlijkheid de man was die voor Hoen de meeste autoriteit in geloofskwesties bezat, wilde hij zijn opvattingen eerst aan de Wittenberger voorleggen. Terwijl Luther die uiteindelijk verwierp, voorzag de brief Karlstadt van de argumenten die tot zijn breuk met Luther en zijn verdrijving uit Saksen leidden. De tractaatjes die Karlstadt daarna, in de herfst van 1524, schreef, riepen Luthers woede op, maar veroorzaakten zowel in Zürich als in Straatsburg twijfel over de juistheid van de Wittenbergse opvattingen. Hoens brief en Karlstadts pamfletten samen hielpen de Straatsburgse en Zwitserse hervormers om meer duidelijkheid te krijgen over hun symbolische, commemorative interpretatie van de eucharistie. Hoens brief speelde zo, dankzij Rode's reizen en propaganda, in de eerste jaren van de Reformatie een belangrijke rol in het ontstaan van een breuk in het reformatorische kamp over de betekenis van het avondmaal. Zo bezien behoort Hoens brief tot één van de bronnen van reformatorische avondmaalsleer. De invloed en doorwerking van bepaalde argumenten vallen echter niet naadloos samen met de werkelijke inhoud van al Hoens opvattingen. De ideeën van Hoen en die van Karlstadt, Zwingli en Bucer zijn niet identiek. Die constatering moet ons ervan weerhouden om, zoals in het verleden wel is gedaan, simpelweg te zeggen dat “de gereformeerde avondmaalsleer op Nederlandse bodem is opgewassen”.

Rode's verdere carrière biedt een goede illustratie van de radicalisering van Hoens ideeën. Na zijn reizen naar Duitsland en Zwitserland vestigde hij zich aanvankelijk in Deventer. Daar maakte hij deel uit van een groep prominente, hervormingsgezinde personen. Binnen die kring is in 1525 een Nederlandse vertaling van Luthers septembertestament tot stand gekomen. Albert Pafraet drukte *Dat gants Nyewe Testament recht grondelick verduytschet, met seer geleerden ende richtigen voerreden*

ender der swaerster plaetsen korte, mer goede verklaring, dat op Adam Petri's uitgave van Luthers vertaling is gebaseerd.

Al spoedig werd de Nederlandse grond te heet onder Rode's voeten. Hij wordt in 1526 genoemd als rondtrekkend prediker die in verschillende regio's in de Nederlanden actief was. In september van dat jaar dook hij echter in Oost-Friesland op, waar hij ook in het huwelijk trad. Rode werd predikant in het plaatsje Norden en in Emden. Hij bleef met Martin Bucer in contact staan en koos in het conflict tussen (Luthers medestander) Johannes Bugenhagen enerzijds en Andreas Karlstadt en de doper Melchior Hoffman anderzijds voor laatstgenoemden. Toen zij na de samenspraak in Flensburg (april 1529) uit Holstein werden verdreven, vluchtten ook zij naar Oost-Friesland, Zij vonden bij Rode onderdak.

Rode raakte in Oost-Friesland actief betrokken bij de herhaaldelijk oploeiende conflicten daar tussen een 'lutherse' en 'zwingliaanse' stroming. De laatste richting leek dominant te worden. De *Oostfriesse belijdenis* van 1528 ademt een 'Zwitserse' geest. De Oostfriesse predikanten definieerden het avondmaal bijvoorbeeld als een herinneringsmaaltijd aan Christus' lijden, een geloofsbelijdenis van de deelnemers en een oefening in broederlijke liefde. Dit spiritualisme heeft met Hoens opvattingen weinig meer te maken. Toch hebben vele kerkhistorici in het (recente) verleden betoogd dat Hoens ideeën een van de bronnen van de Oostfriesse leer is geweest. J. Trapman heeft dat in 1983 al weerlegd. In een maatgevend artikel over de zogenaamde sacramentariërs concludeerde hij: "A vrai dire, le spiritualisme qui régnait làbas (nl. in Oost-Friesland - bjs) allait plus loin que Hoen ne l'aurait approuvé".

Met het aantreden van Enno (1505-1540) als graaf van Oost-Friesland in 1528 voltrok zich echter een wending in de Oostfriesse reformatiegeschiedenis. Hij wilde een lutherse kerkorde in zijn graafschap opleggen die door de Nederlandse predikers Johan Timan en Johannes Pelt (beiden uit Amsterdam afkomstig, maar nu in Bremen werkzaam) was opgesteld. Om die door te voeren riep Enno in december 1530 alle predikanten uit zijn graafschap naar Emden. De Zwitsers georiënteerde predikanten onder leiding van Rode dienden een verdedigingsgeschrift in waarin zij zich tegenover Enno beriepen op een afspraak die een jaar eerder op het beroemde godsdienstgesprek van Marburg was gemaakt. Luther en Zwingli waren daar, onder meer in het bijzijn van Rode, overeengekomen dat tradities en menselijke instellingen vrij konden blijven voortbestaan zolang zij niet direct in tegenspraak met de Bijbel waren. Zolang beide partijen het over de essentiële geloofsartikelen eens waren, moesten zij elkaar op bijkomstige kwesties niet als kettters veroordelen.

Hun leer was met de Bijbel allerminst in strijd, zetten Rode en de zijnen uiteen. Zij schatten de sacramenten hoog als instellingen van God voor het welzijn van de gemeente. Maar zij hadden wel tegen een vals vertrouwen in de uitwendige tekenen zelf gewaarschuwd, alsof brood en wijn de genade zo maar zouden mededelen. De uitwendige deelname aan het avondmaal diende vergezeld te gaan met het innerlijke, geestelijke nuttigen van Christus' vlees en bloed, zoals de uitwendige doop van Johannes met de inwendige van Christus en de bediening van het Woord met de inwendige bediening van de Geest vergezeld moesten gaan. Die visie op het avondmaal was nooit als kettters veroordeeld.

Het 'zwingliaanse' kamp hoopte dat dat zo zou blijven en dat Enno niet in hun consciënties zou woelen. Maar hun hoop bleek ijdel. Enno hield vast aan de lutherse kerkorde en ontsloeg alle predikanten die zich daaraan weigerden te conformeren. Rode was één van hen. Hij vestigde zich in het plaatsje Wolthusen bij Emden. Later is hij toch weer in Norden actief geworden, waar hij het in de jaren 1537-1539 opnieuw

met de ‘lutheranen’, dit maal in de persoon van Joachim Kükenbieter, aan de stok kreeg. Ook nu dolf Rode het onderspit. Toen hij op last van de graaf opnieuw moest vertrekken, is hij overleden. “Heel plotseling”, als een klaarblijkelijk bewijs van Gods afkeuring over “de perverse leer van de sacramentariërs”, schreef Kükenbieter twintig jaar later. De reformatorische predikant Martin Micron en Albert Hardenberg namen het voor Rode op. Zij brachten in herinnering dat hij na een kort ziekbed “vol van de christelijke hoop en gesteund door een zeker geloof” was overleden, nadat hij zijn vrouw, zijn gemeenteleden en zijn collega Antonius Sleenbusz. woorden van troost had toegesproken. Zijn begrafenis was eervol, voegde Hardenberg daar voor de zekerheid nog aan toe.

Alhoewel Hoensverhandeling in Duitsland en Zwitserland een wijde verbreiding vond, is de brief in de Nederlanden zelf gedurende de eerste decennia van de zestiende eeuw waarschijnlijk zo goed als onbekend gebleven. Vast staat alleen dat Hoen zijn opvattingen met de andere leden van de ‘Delfts-Haagse kring’ en met Hinne Rode moet hebben besproken en dat hij hun de schriftelijke neerslag van zijn lectuur en overdenkingen moet hebben laten zien. Maar in contemporaine documenten, bijvoorbeeld in processtukken, wordt de brief niet genoemd. De *Index* van paus Paulus IV uit 1559 maakt er voor het eerst melding van.

Toch laat de invloed, en daarmee de bekendheid van Hoens tractaat zich in beperkte mate wel vaststellen. De doorwerking van Hoens opvattingen is bijvoorbeeld aanwijsbaar in het gedachtengoed van de notoire doper Melchior Hoffman. In zijn *Die Ordonnantie Godts* uit 1530 zette Hoffman in navolging van Hoen uiteen dat de bruidegom Christus bij het avondmaal tot Zijn bruid komt, het brood neemt - zoals een bruidegom een ring of een goudstuk neemt - en Zichzelf aldus met het brood aan de bruid geeft, zoals een bruidegom zichzelf met een ring aan zijn bruid geeft. In zijn bestrijding van de lutherse uitleg van het avondmaal beriep hij zich evenals Hoen op Matth. 24: 23.

Hoens ideeën zijn waarschijnlijk ook bekend geweest in Leuven, waar een uitgebreide kring van ‘sacramentariërs’ onder leiding van Paul de Rovere (kapelaan van de St. Pieter) in de jaren veertig werd vervolgd. Toen één van hen, de later onthoofde Jean Beyaerts, in mei 1543 werd verhoord, bekende hij De Rovere tijdens de vasten van het voorafgaande jaar te hebben horen zeggen dat het heilig sacrament “slechts een teken” was en dat Christus het “ons als een trouwring had achtergelaten”, zoals een man deed die zijn vrouw trouwt.

Het symbool van de ring wordt op eenzelfde wijze gebruikt in een geschrift in de volkstaal over het avondmaal, waarin bovendien Matth. 24: 23 als bewijs tegen de leer van de *praesentia realis* wordt aangehaald. Van dit tractaat *Dat Avontmael ons Heeren* is voorheen altijd aangenomen dat het zo rond 1540 binnen de kring van de Leuvense dissidenten was ontstaan en de invloed van Hoen weerspiegelde. Recent bibliografisch onderzoek heeft echter aan het licht gebracht dat het boekje waarschijnlijk pas in de jaren vijftig in Kampen is gedrukt. Rond die tijd waren deze en vergelijkbare argumenten waarschijnlijk al zo wijd verbreid dat de invloed van Hoen niet meer direct of bewust hoeft te zijn geweest.

Pas in de tweede helft van de zestiende eeuw schreef Hardenberg in zijn *Leven van Wessel Gansfort* zijn wat verwarde, maar in principe betrouwbare bericht over Hoen, zijn vrienden, hun ontdekking van een oud geschrift en Rode’s reizen. Daarmee betrad Hoen de geschiedenis. Hardenbergs gegevens zouden in de daaropvolgende eeuwen, tot aan het moderne tijdvak van onthecht historisch onderzoek, niet werkelijk worden

aangevuld, maar slechts functioneren als polemisch wapentuig in de debatten tussen verschillende kerkelijke denominaties.

4. CORNELIS HOENS *FORTUNA CRITICA*

“Wij waren er eerder dan gij”, moet de remonstrantse voorman Johannes Wtenbogaert zijn calvinistische tijdgenoten eens hebben voorgehouden (volgens zijn twintigste-eeuwse geestverwant F. Pijper). Hij bedoelde daarmee dat de geest van de vroege Hervorming in de Lage Landen zich in de Remonstranten had voortgezet en dat het calvinistische gedachtengoed er in flagrante tegenspraak mee was.

Het is veelzeggend genoeg dat de eerste pogingen om de vroege Reformatie in de Nederlanden te beschrijven uit de zeventiende eeuw dateren, toen het karakter van die periode een heikel punt van debat tussen de remonstranten en de contra-remonstranten werd. De controverse tussen deze stromingen spitste zich weliswaar toe op bepaalde dogmatische thema's en op het gezag van belijdenisgeschriften, maar achter die botsing ging een verschillende visie op de reformatie van de kerk schuil.

In de traditie van het irenisme beschouwden de remonstranten ‘reformatie’ als een hervorming van organisatorische en morele misstanden. De calvinisten daarentegen ging het vooral om een vernieuwing van de leer, die de vorm van een gedetailleerd uitgewerkte definitie van de nieuwe geloofsvoorstellingen aannam. De remonstranten vonden de meeste kwesties slechts adiaphora, middelmatige zaken waarover je geen ruzie moest maken en die zeker geen scheuring rechtvaardigden. De calvinisten hechtten tevens aan een hechtekerkelijke organisatie en een strenge tucht; Arminius' volgelingen verwierpen die als een opnieuw invoeren van pauselijke tirannie.

Het conflict is zoals bekend op de Dordtse Synode in het voordeel van de calvinisten beslecht. In het voorwoord op de *Acta* van die kerkvergadering vierden de overwinnaars de uitkomst als de handhaving van het oorspronkelijke karakter van de Nederlandse Hervorming. Die opmerking is een onschuldige prelude op een kakofonie van stemmen die getuigen uit de vroege zestiende eeuw selecteerden om hun stelling te bewijzen dat zij de ware erfgenamen van de vroege Hervorming waren. De Amsterdamse burgemeester C.P. Hooft, Hugo de Groot en Wtenbogaert verdedigden de remonstrantse aanspraken; de briljante Jacobus Trigland die van de calvinisten.

Ook Hoen werd als infanterist ten tonele gevoerd in deze degradatie van kerkhistorische feiten tot polemisch wapenarsenaal. Deze historiserende theologen ontleenden hun kennis van hem aan Hardenbergs *Leven van Wessel*, aan enkele zestiende-eeuwse geschiedenissen van de avondmaalsstrijd (die van Ludovicus Lavater en Rudolphus Hospinianus) en de opmerkelijke verhalen van de Franeker hoogleraar Henricus Antonides Nerdenus (1611) en Martinus Schoockius (1651).

Wtenbogaert betoogde in zijn *Kerckelicke historie* uit 1646 dat de remonstrantse predestinatieleer uit de vroege zestiende eeuw dateerde. Maar hij noemde slechts weinig namen en deed ook geen poging om een autochtone Nederlandse Reformatie te beschrijven. Hugo de Groot, als kerkhistoricus tegelijk advocaat, had zich daar in zijn verdediging van de *pietas* van de Staten van Holland en West-Friesland (1613) juist op toegelegd. Hij zette die stroming af tegen het uit buitenland geïmporteerde calvinisme. Geraerd Brandt zette de “remonstrantse geschiedenis” voort in een vierdelig standaardwerk (1671-1704) dat door een elegante en irenische toon wordt gekenmerkt. Hij noemt Hoen onder de eerste aanhangers van de Hervorming, die, volgens Brandt, in het algemeen geen radicaal standpunt innamen, maar het gematigde midden tussen twee extremen zochten.

Voor Trigland stond ondertussen vast “dat die vroome ende Godsalige Heere [Hoen] niet en heeft gevoelt so nu de Remonstranten gevoelen”. In zijn *Kerckelijcke geschiedenissen* (1650) gaf Trigland met behulp van Hardenbergs *Leven van Wessel*

en enkele andere bronnen een tamelijk uitvoerige beschrijving van Hoen en zijn vriendenkring. Opmerkelijk is echter vooral de scherpzinnige passage waarin hij ingaat op de mogelijke relatie tussen het door Hardenberg genoemde “oude geschrift” en de in andere bronnen genoemde “brief”. Volgens Trigland konden beide werken niet identiek zijn, omdat 1) Hardenberg over een “boeckjen” spreekt en Lavater het over een “brief” (*epistola*) heeft; 2) het boekje tweehonderd jaar oud was en in de nalatenschap van Hoeck was gevonden, terwijl de brief door Hoen zelf was geschreven; 3) de Latijnse stijl van Hoens brief verschilt van het Latijn dat in het boekje is gebezigd wanneer dat inderdaad tweehonderd jaar eerder geschreven is; 4) Hardenberg vertelt dat Rode het boekje met enkele werken van Wessel naar Luther meenam, terwijl het elders heet dat Rode Hoens brief aan Zwingli heeft laten zien. Trigland concludeerde wel dat beide werken in overeenstemming met elkaar moeten zijn geweest en dat “de Heer Honius eenich licht daer uyt heeft geschept gehad”. Triglands intelligente vragen zouden de komende eeuwen feitelijk onbeantwoord blijven. De voorafgaande drie hoofdstukken hebben eigenlijk duidelijk gemaakt dat al zijn opmerkingen zowel terecht als juist zijn geweest.

Trigland drukte bovendien de gehele tekst van Hoens brief in Nederlandse vertaling in zijn tekst af. Hij leek op zijn hoede voor anachronismen toen hij terecht opmerkte dat Hoens brief geen uitspraken doet over zaken die betrekking hebben op de zeventiende-eeuwse controverses. Toch toont de inhoud zijns inziens aan “hoe oprechtelijck ende eenvoudelijck die gene die de Reformatie eerst gevat hebben in Nederlandt, ende specialijck in Hollandt, oock in ’t stuck van ’t Avondtmael des Heeren hebben gevoelt, hoe datse verre zijn geweest van het groove gevoelen der Lutherschen, mitsgaders met hoe grondige ende klare argumenten sy dat rechtsinnighe ghevoelen hebben vast ghemaect, dewelcke oock met den Remonstrantschen grondt niet over een en komen”.

Voor zijn conclusie dat Hoen niet aan de kant van de remonstranten stond, voerde Trigland meer in het bijzonder het argument aan dat “die goede Heer heeft verstaen, dat elck geloovigh mensche hemselven, door den geloove, Christum sal toepassen, ende verseeckert zijn dat Christus, met alle sijne wercken ende weldaden hem toekomt. Maer de remonstranten ghevoelen ende leeren dat Christus niemanden toekomt dan die de nieuwe conditien des nieuwen verbonts tot den eynde zijns levens toe volstandelijck heeft volbracht, ende van die Geestelijcke gemeynschap met Christo die alleen door den geloove geschiet, gaende voor onse plichtpleginge ende versegelt door het H. Avontmael, en weten sy gantsch niet, ja spreecken deselve directelijck tegen”.

Triglands belangstelling voor Hoens brief deed de herinnering aan hem voortleven binnen de publieke gereformeerde kerk. Zo voegde de Gorinchemse predikant Johannes Spiljardus de tekst van Hoens brief toe aan zijn uitgave van het populaire *Schatboeck*, de uitgebreide Nederlandse vertaling van Zacharias Ursinus’ commentaar op de Heidelbergse Catechismus. In zijn opdracht aan de magistraat van Amsterdam schreef Spiljardus dat de bijbelse leer van het avondmaal getuige Hoens brief tijdens de “eerste Reformatie” in de provincie Holland al bekend was geweest. Over Spiljardus’ bron behoeft geen twijfel te bestaan, omdat hij in zijn verdere uiteenzetting naar dezelfde schrijvers verwijst als Trigland had gedaan, terwijl ook zijn Nederlandse tekst vrijwel identiek aan die van Trigland is. Spiljardus’ editie van het *Schatboeck* zag drie drukken (1664, 1694, 1736), die dus evenzovele herdrukken van Triglands vertaling bevatten. De afhankelijkheid van Trigland en de instemming met zijn conclusies zien we nog tot in deze eeuw bij de gereformeerde R. van Deemter (1943)

en de vrijgemaakt-gereformeerde J. Kamphuis (1973).

De enige die zich in de achttiende eeuw met Hoen heeft bezig gehouden was de erudiete kerkhistoricus Daniel Gerdes. Gedreven door zijn antiquarische passie verzamelde hij talloze documenten die hij in de bijlagen van zijn vele werken p!acht uit te geven. Ook op een apograaf van Hoens brief wist hij de hand te leggen. Die verscheen in een appendix bij het eerste deel van zijn *Introductio in historiam Evangelii* (1744). Kritische nauwkeurigheid is het kenmerk van Gerdes' historische werk en daarom is het pijnlijk te moeten vaststellen dat twee details die hij in het onderzoek naar Hoen introduceerde, juist incorrect waren en een lang leven hebben geleid.

Gerdes meldde dat Zwingli Hoens brief in 1525 in Zürich had uitgegeven. Dit voor die tijd nieuwe gegeven zei Gerdes te ontleen aan de *Autographa Lutheri et coaetaneorum* van Hermann von der Hardt (1623). Von der Hardt had Hoens verhandeling inderdaad genoemd onder de boeken die in 1525 waren verschenen, maar hij vermeldde geen uitgever, drukker of plaats van uitgave. Gerdes is dus alleen verantwoordelijk voor deze foutieve toeschrijving die gedurende ruim twee eeuwen geaccepteerd is geweest.

Zijn editie van de Latijnse tekst zou ook tot misverstanden aanleiding geven. Het zou tot 1889 duren voor er een betere uitgave van de tekst verscheen. Die van Gerdes is dus lange tijd standaard geweest. In de titel zijn in zijn uitgave echter de woorden *per Honnium Batavum* toegevoegd ("door de Bataaf Hoen"). Die titel kon nu dus gelezen worden als "brief die vier jaar geleden door de Bataaf Hoen was verstuurd", wat ruimte bood voor de ontkenning van Hoens auteurschap.

Vele mythen die het beeld van het vaderlands verleden jarenlang hebben bepaald, zijn op ideologieën gebaseerde historische constructies uit de negentiende eeuw, de eeuw van romantiek en nationalisme. Die behoefte van volken, samenlevingen en bevolkingsgroepen aan de creatie van een eigen verleden en daarmee van een eigen identiteit heeft ook zijn weerslag op het beeld van de Hervorming gehad. De bezadigde heren van de "Groninger Richting" en hun voorlopers Annaeus Ypey en Isaac Johannes Dermout wilden een brede, vaderlandse kerk, die niet langer door het calvinisme zou worden gedomineerd. Zo gingen zij op zoek naar een autochtone Nederlandse Reformatie, waarbij zij gedeeltelijk bij de vondsten en conclusies van de remonstranten konden aansluiten.

Ypey en Dermout hadden in hun *Geschiedenis der Nederlandsche Hervormde Kerk* (1819-1827) de gehele Reformatie al toegeschreven aan "onze Nederlandsche natie". De argumenten lagen voor het opscheppen: de verbetering van het onderwijs was te danken aan Geert Groote, de uitvinding van de boekdrukkunst aan Laurens Jansz. Coster en de restauratie van de letteren en de theologie aan Erasmus en zijn Groningse voorlopers Wessel Gansfort en Rudolf Agricola. Luther behoefde hun werk slechts te populariseren. Woordvoerders van de Groninger Richting als P. Hofstede de Groot, W. Muurling en C.P. Hofstede de Groot contrasteerden deze autochtoon-Nederlandse hervorming met het on-Nederlandse calvinisme dat vanuit het buitenland in Nederland was geïmporteerd en daar de inheemse hervormingsbeweging had verdrongen. Wat gemakkelijk te voorspellen was gebeurde inderdaad in 1883 in een publicatie van Hofstede de Groot jr. Hij voerde Hoen als het paradepaardje van de inheemse Hervorming op. Had Hoen zijn ideeën niet aan de vijftiende-eeuwse Groninger Wessel Gansfort ontleend? Had zijn denken zich zo niet onafhankelijk van de Wittenbergse hervormer ontwikkeld? Liet de invloed van Hoens brief niet zien dat de

zogenoemde Zwitserse avondmaalsleer “van Nederlandschen bodem afkomstig” was?

Een auteur die eveneens pogingen deed om een Camera Obscura-theologie in de zestiende eeuw te projecteren was N.C. Kist, redacteur van het (nog altijd florierende) *Nederlands archief voor kerkelijke geschiedenis*. Met behulp van de gegevens die Carl Ullmann in zijn monografie over Wessel Gansfort (1834) en zijn invloedrijke *Reformatoren vor der Reformation* (1841-1842), en Carl Ludwig Gieseler in zijn *Lehrbuch der Kirchengeschichte* (1840) hadden aangedragen, wijdde Kist in 1842 en 1843 twee artikelen speciaal aan “de Nederlandsche oorsprong der Zwingliaansche Avondmaalsleer”. De vraag of Wessel Gansfort en Hoens de bronnen van de Zwingliaanse, gereformeerde avondmaalsleer waren geweest, behoefde al geen betoog meer. Van belang in verband met Hoens *fortuna critica* is alleen nog dat Kist van mening was dat de brief over het avondmaal niet door Hoens was geschreven, maar een uitwerking door Wessel zelf van zijn *De sacramento eucharistiae* was. Hardenberg, zo redeneerde Kist, zegt immers nergens met zoveel woorden dat Hoens zelf een verhandeling schreef en de titel vermeldt slechts dat Hoens de tekst naar Luther had gezonden. Contemporaine passages zijn interpolaties van de uitgever, Zwingly, aldus Kist. Evenmin als aan Triglands scherpzinnige opmerkingen is aan deze kritische overwegingen van Kist in het latere onderzoek een vervolg gegeven, ondanks het feit dat er in de negentiende eeuw een school ontstond die de historisch-kritische methode in de kerkgeschiedschrijving, ook die over de vroege Hervorming, zou introduceren.

De vader van deze “Nederlandsche historische school” - zoals één van haar belangrijkste vertegenwoordigers, F. Pijper, haar zou dopen - was de Amsterdamse hoogleraar Willem Moll. Hij was een leerling van Kist, maar brak met diens Van Heusdiaanse vooronderstellingen. In plaats daarvan verbreidde hij onder zijn leerlingen de historisch-kritische methode. Strikt neutraal wilde hij de bronnen bestuderen, de beekjes van de indirecte bronnen vermijden en zijn boeken op de aldus verkregen gegevens baseren. Zijn meest begaafde student was J.G.R. Acquoy, die van 1878 tot 1896 prof in Leiden was. Diens opvolger Pijper zou zich diepgaand met de vroege Hervorming in de Nederlanden bezighouden.

Een prachtig voorbeeld van de richting die het onderzoek moest gaan nemen, leverde de doopsgezinde historicus J.G. de Hoop Scheffer. Zijn 600 pagina's tellende *Geschiedenis der kerkhervorming in Nederland van haar ontstaan tot 1531* uit 1873 is nog altijd onovertroffen. Zijn bespreking van de Delfts-Haagse kring was uitgebreid en heel precies op een aantal volledig nieuwe bronnen gebaseerd, zoals de correspondentie van Hoens met Aurelius, brieven van Erasmus en archivalische documenten als het *Memoriaelboek* van Sandelijn en de *Protocolen* van Andries Jacobsz. Op grond daarvan kon hij een uitvoerige beschrijving van Hoens proces geven.

De Duitse vertaling uit 1886 van dit meesterwerk gaf overigens aanleiding tot discussie. Een kritische bespreking door Theodor Kolde noopte een jeugdig kerkhistoricus, Otto Clemen, tot een nauwkeurig onderzoek naar de drukgeschiedenis van Wessel Gansforts werken en Hoens avondmaalsbrief. Alhoewel Clemen dit artikel uit 1898 later als een “Erstlingsaufsatz” zou verwerpen, heeft recent onderzoek van C. Augustijn de juistheid van de hoofdlijn van Clemens betoog slechts bevestigd.

Pijper legde zich ondertussen toe op het opsporen en uitgeven van vroeg-zestiende-eeuwse bronnen. Samen met zijn doopsgezinde collega Cramer publiceerde hij in de jaren 1903-1914 de monumentale, tiendelige *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica*

(BRN). Het historische detectivewerk van de Amsterdamse bibliograaf Valkema Blouw heeft weliswaar aangetoond dat vrijwel alle teksten in de BRN te vroeg gedateerd zijn, maar de editie blijft een standaardwerk. Wat Pijper uit al die teksten leerde, legde hij vast in twee artikelen, waarin hij een “oorspronkelijke nationaal-Nederlandse hervormingsbeweging” beschreef waarvan Hoen één van de voornaamste representanten was. Ook zijn leerling J. Lindeboom, auteur van een nog altijd gezaghebbende studie over *Het bijbels humanisme in Nederland* (1913) vertolkte deze visie nog. Alhoewel er sinds de dagen van de Remonstranten en hun negentiende-eeuwse geestverwanten veel meer feiten en bronnen beschikbaar waren gekomen, kwamen Pijper en Lindeboom tot vergelijkbare conclusies, al verwoordden zij die gesophisticeerder en gereserveerder. Ook naar hun mening had er in de zestiende eeuw een ‘erasmiaanse’ middenstroming bestaan, die in het remonstrantisme was uitgemond maar door het opkomende en later dominerende calvinisme was overschaduwd.

Zoals de beschouwingen van Ypey en Dermout door Reveilman Carel Maria van der Kemp waren bestreden, zo werd de kritiek van orthodox-protestantse zijde op de constructies van Pijper en Lindeboom door de hervormde predikant G. Oorthuys en de Utrechtse hoogleraar M. van Rhijn verwoord. De aandacht van gereformeerden als A. Kuiper, F.L. Rutgers en H.H. Kuiper betrof vooral de periode vanaf de opkomst van het Calvinisme in de Nederlanden.

Hoens brief is niet in de BRN opgenomen. Albert Eekhof, van 1914-1933 hoogleraar in Leiden, vond in 1917 een zestiende-eeuwse Latijnse editie van Hoens brief, die hij in facsimile en met een uitvoerige historische inleiding uitgaf. Zijn collega Laurentius Knappert muntte in zijn boeken over de vroege Hervorming in de Nederlanden een nieuwe benaming voor de stroming waartoe hij ook Hoen rekende: die van de “sacramentariërs”. Hij betitelde de gehele periode zelfs als “het tijdperk der sacramentariërs”, omdat kritiek op de rooms-realistische interpretatie van de eucharistie voor alle representanten typerend zou zijn. Die benaming is inmiddels achterhaald, dankzij het onderzoek van J.J. Woltjer en J. Trapman. Laatstgenoemde zette in 1983 uiteen dat kritiek op de mis slechts een aspect van de hervormingsbeweging was en dat sommige vertegenwoordigers van deze brede, dogmatisch ongedifferentieerde stroming in het geheel geen kritiek op het sacrament van het altaar hadden. Ook Hoen kan men geen sacramentariër noemen: “Pour Hoen le sacrement est le gage (pignus) de la promesse divine, qui consiste en la remission des péchés.

Het vage, onbelijnde karakter van de vroege Reformatie in de Nederlanden is in de recente literatuur over deze periode sterk benadrukt. In zijn proefschrift over de *Summa der godliker scripturen* uit 1978 concludeerde J. Trapman na een zorgvuldige analyse van verschillende geschriften uit die tijd, dat het “gemeenschappelijk kenmerk van de nieuwgezinden [...] een door de evangeliën en de brieven van Paulus gewekt verlangen naar christelijke vrijheid [is]”. De hervormingsgezinden beschouwden Luther en Erasmus als bondgenoten. “De invloed van Luther [...] ging niet ten koste van die van Erasmus”. Binnen die brede beweging vertegenwoordigt Hoen de tendens die tot felle kritiek op de bestaande kerk kwam, want hij betitelde de tegenpartij als *tyrannis Romana*. In Trapmans proefschrift vinden we ook de suggestie dat Hoens brief misschien niets anders was dan een bewerking van het 200 jaar oude geschrift dat Hoen en de zijnen volgens Hardenberg hadden gevonden.

C. Augustijn heeft in dezelfde geest over de vroege Hervorming in de Nederlanden geschreven. Ook hij benadrukt het ongedifferentieerde karakter van de beweging. De

verschillen tussen de Reformatie en de *bonae litterae* waren de hervormingsgezinden nog niet duidelijk, al kunnen wij achteraf wel vaststellen of iemand meer door Erasmus of door Luther is beïnvloed.

Vernieuwend zijn vooral de studies van de Engelse historicus Alastair C. Duke. De vroege Hervorming was volgens Duke eclectisch van karakter. In de jaren twintig van de zestiende eeuw drongen Luthers opvattingen in de Nederlanden door, nadat het christelijk humanisme zich er al had gevestigd en ook laat-middeleeuws dissentisme nog zijn invloed uitoefende. De overlevering van oudere heretische tradities was vaak oraal. Volgens Duke ontleende het volk zijn argumenten aan een middeleeuwse orale traditie van ongelooft en scepsis. Ketteren die terecht stonden vielen vaak terug op “a common stock of images and metaphors” die aan het idioom van de Engelse Lollarden, de Waldenzen en de Hussitische Taborieten doet denken.

Duke gelooft niet dat Hoen de bron van het verzet tegen de reële presentie van Christus in de eucharistie is geweest. Na 1525 raakte het protest tegen die voorstelling onder het volk wijd verbreid: het was één van de meest aangelegen punten in het populaire dissentisme uit deze tijd. Maar Hoens verhandeling verscheen pas in 1525 in druk, en de “waardige toon” van zijn brief verschilt volgens Duke ook teveel van het barbaarse idioom en de “plattelands-theologie” (“country divinity”) van het volkse geloof om er de bron van te kunnen zijn.

Uit de historiografie tot en met de Tweede Wereldoorlog kan de conclusie worden getrokken dat de behoefte het beeld heeft bepaald: de vroege Hervorming werd als in een spiegel gezien en werd zo een vlekkeloze reflectie van de persoon die in de spiegel keek. Pas in de laatste decennia is aan deze orkestratie van historische zelflegitimatie rondom Hoen en zijn vrienden een einde gekomen. Onthecht en kritisch onderzoek heeft de gegevens opgeleverd waarop deze studie over Hoen verder kon worden opgetrokken. Het hoofdstuk over Hoens bronnen is in feite niet meer dan een vervolg op de door Trapman geformuleerde suggestie, waarbij vooral het onderzoek van Duke de richting deed vermoeden waarin het antwoord moest worden gezocht.

EPILOOG

Het portret van Hoen dat ik hierboven heb proberen te schetsen, verkrijgt duidelijke contouren wanneer wij het plaatsen in het landschap van zijn tijd en van de culturele omwenteling die zich toen voltrok. Hoens levensloop en de inhoud van zijn tractaat weerspiegelen de teloorgang van de religieuze idealen van de late Middeleeuwen en de doorbraak van een nieuwe mentaliteit. Hoen was een zelfbewuste patriciër uit het graafschap Holland die goed op de hoogte van de ontwikkelingen van zijn tijd was. Zoals alle andere leden van het Hof van Holland was hij als jurist een aanhanger van de *mos italicus*. Aan de andere kant was hij vertrouwd met de werken van Erasmus en verwerkte hij als humanistisch christen één van zijn filologische annotaties in zijn *Epistola*.

Hoens tractaat is een aanval op het dogma van de transsubstantiatie, maar keert zich tegelijkertijd tegen andere kerkelijke instellingen, zoals de aflaat en het vagevuur. Hoen vertolkte daarmee een stemming die in de Nederlanden van de vroege jaren twintig van de zestiende eeuw wijd verbreid was. Recente publicaties hebben bijvoorbeeld aan het licht gebracht dat de kerkelijke inkomsten rond 1520 onverwacht en dramatisch daalden. Hoen heeft deze tendens geregistreerd en verwelkomd: Christus moest zijns inziens naar de geest worden gediend en de naaste (en niet de kerk) met materiële middelen.

Hoens vroege proces maakte hem één van de eerste slachtoffers van de repressie van de Hervorming in de Nederlanden. Zijn zaak dwong het Hof van Holland er onder druk van de Staten bovendien toe, om zijn politiek te veranderen en aan het privilege *de non euocando* vast te houden tegenover hen die van mening waren dat een zaak als die van Hoen onder de jurisdictie van een keizerlijke commissie viel die speciaal voor de vervolging van ketters was opgericht. Nadat de Staten de regentes hadden gedwongen om Vander Hulst te verwijderen, zou Karel V nooit meer proberen zo'n specifiek tribunaal te creëren.

In Hoens gedachtenwereld komen de drie stromingen binnen de vroege Hervorming samen: het Bijbels humanisme, de invloed van Maarten Luther en het laat-middeleeuwse dissentisme. Niet alleen Erasmus maar ook Luther beïnvloedde Hoen. Zijn afhankelijkheid van de grote Hervormer blijkt ook uit het feit dat Rode - naar alle waarschijnlijkheid - eerst naar Wittenberg reisde om Hoens inzichten daar voor te leggen.

Zijn meest karakteristieke opvattingen ontleende Heen aan middeleeuwse heretische tradities. Een groot aantal van zijn argumenten was al geformuleerd door Berengarius, de Katharen, en later door Wyclif, Hus en hun radicale volgelingen. Ook scholastieke theologen gaven deze argumenten uitvoerig weer in hun verhandelingen, maar dan om ze te weerleggen. Bij Hoen functioneerden deze argumenten in een totaal andere context dan bij Wyclif en Hus. Zij hebben Christus' werkelijke aanwezigheid in het avondmaal nooit ontkend en brachten de argumenten tegen bepaalde misstanden in. Hoen gebruikte dezelfde redeneringen om zich te keren tegen de opvatting dat Christus in het eucharistisch brood aanwezig was. Christus' waarschuwing om hen niet te geloven die zouden komen en zeggen: "Christus is hier of daar" (Matth. 24: 23) weerlegde deze interpretatie volgens Hoen afdoende.

Het verschillende gebruik van dezelfde argumenten weerspiegelt een belangrijke transformatie in het laat-middeleeuwse geestelijk leven. Na de dood van Wyclif en Hus raakten hun ideeën wijd verbreid en in dit proces van horizontale en verticale verspreiding werden zij gepopulariseerd en geradicaliseerd. Deze verbreiding hangt

nauw samen met de toename van de geletterdheid in deze periode: leken kregen nu toegang tot geschreven teksten (die zij zelf lazen of zich door geletterde voorgangers lieten voorlezen).

Hoens opvattingen en populaire noties uit die tijd stemmen merkwaardig genoeg heel precies overeen. Verhelderend is de opmerking van Zwingli dat Hoen zijn uitleg van de woorden “dit is mijn lichaam” als “dit betekent mijn lichaam” aan het populaire taalgebruik had ontleend (*sermo de vulgo sumptus*). Alastair Duke heeft opgemerkt dat Hoen niet de bron kan zijn van het sacramentarisme dat in deze periode in de Lage Landen welig tierde, en dat de grove verwerping van de werkelijke aanwezigheid van Christus door deze dissidenten zich niet gemakkelijk met “Hoen’s dignified statement of the eucharist” in verband laat brengen. Maar de feiten lijken eerder een uitnodiging te behelzen om aan te nemen dat die grove verwerping van de *praesentia realis* door leken uit die tijd één van Hoens bronnen is geweest en dat hij geprobeerd heeft hun argumenten naar een hoger niveau te tillen en ze zo een stem in het contemporaine debat over het belangrijkste sacrament van de kerk te geven.

Hoens verhandeling oefende bij het aanbreken van de Reformatie in Duitsland en Zwitserland invloed uit. In 1525-1526 verschenen er twee Latijnse edities en twee Duitse vertalingen. Alhoewel Hoens argumenten in hoge mate traditioneel waren, veroorzaakte de tekst veel onrust bij hervormers als Zwingli en Bucer, die de indruk wekken dat ze via Hoens brief voor het eerst met deze noties werden geconfronteerd. Hoens brief spoorde hen aan een symbolische opvatting over het avondmaal te ontwikkelen die van Luthers interpretatie verschilde. Gezien de herhaling van enkele belangrijke argumenten van Hoen (het beroep op Matth. 24: 23 en het beeld van de ring) in het denken van Melchior Hoffman, toont Hoens brief niet alleen de continuïteit tussen laat-middeleeuws dissentisme en de vroege Reformatie aan, maar ook die tussen de vroege en de radicale Reformatie. Hoens gedachtengoed is dus een klassiek voorbeeld van de “continuity-in-mutability” die volgens de Oxfordse *don* C.S. Lewis de “mode of all life” is.

DE VERENIGING VAN CHRISTEN-HISTORICI (VCH)

De VCH is opgericht in 1989 met als doel de geschiedbeoefening in de protestants-christelijke traditie te bevorderen. Iedereen die aan dit doel wil meewerken is welkom als lid of donateur van de VCH óf als abonnee van het verenigingsblad *Transparant* dat elk kwartaal verschijnt.

Naast *Transparant* verzorgt de VCH de *Transparant reeks*, waarin ook deze uitgave van dr. B.J. Spruyt verschijnt. De reeks heeft als oogmerk voor een breed publiek aandacht te besteden aan cultuur-historische aspecten van het protestantse leven. Daarnaast kent de VCH sinds 1989 de *VCH-Repro reeks*, bedoeld voor de heruitgave van moeilijk toegankelijke en minder bekende publikaties van (overleden) christen-historici. Verder kent de VCH een voor de bovenbouw van het voortgezet onderwijs bestemde *Katernen reeks* die in samenwerking met Uitgeverij Groen wordt uitgegeven.

Jaarlijks vindt een algemene ledenvergadering (voorjaar) en een studieconferentie (najaar) plaats. In samenwerking met verwante organisaties, zoals het Christelijk Studiecentrum (ICS) te Amsterdam, vinden cursussen plaats, met name voor studenten, maar ook voor andere belangstellenden. Voorts heeft de VCH een onderwijscommissie, die zich zowel op het basisonderwijs als op het voortgezet geschiedenisonderwijs richt. De VCH onderhoudt tevens internationale contacten.

Adres

De VCH is te bereiken via het secretariaat:
Postbus 97682
2509 GB 's-Gravenhage

OVER DE AUTEUR

Dr. Bart Jan Spruyt (1964) studeerde rechten en geschiedenis in Leiden en Utrecht. Als 'onderzoeker in opleiding' in dienst van de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek was hij van 1991 tot 1994 werkzaam aan de theologische faculteit te Leiden. Sinds 1994 werkt hij bij het *Reformatorisch Dagblad* te Apeldoorn; eerst als redacteur op de buitenlandredactie, momenteel als parlementair journalist aan het Binnenhof.