

DE KUNST VAN HET WELDENKEN

De kunst van het weldenken

*Lekenfilosofie en volkstalig rationalisme
in de Nederlanden (1550–1600)*

On Well-Being and Thinking Well

*Lay philosophy and popular rationalism
in the Low Countries (1550–1600)*

Proefschrift

ter verkrijging van de graad van doctor aan de
Erasmus Universiteit Rotterdam
op gezag van de
rector magnificus

Prof.dr. H.G. Schmidt

en volgens besluit van het College voor Promoties.
De openbare verdediging zal plaatsvinden op

1 oktober 2009 om 11.30 uur
door

Ruben Stefan Buys
geboren te Amersfoort



Promotiecommissie

Promotor Prof.dr. L. van Bunge

Overige leden Prof.dr. J. de Mul
Prof.dr. J. Trapman
Prof.dr. A.J. Vanderjagt

Copromotor Dr. J.A. van Ruler

In de *Bibliotheca Dissidentium Neerlandicorum* (BDN) verschijnen publicaties op het gebied van de geschiedenis van het Nederlandse (religieuze, filosofische en artistieke) non-conformisme van circa 1350 tot onze tijd. De BDN omvat een reeks tekstedities en een reeks studies over belangrijke non-conformistische auteurs. De publicaties van de BDN verschijnen bij Amsterdam University Press als uitgaven van de Coornhert Stichting, onder redactionele verantwoordelijkheid van het Coornhert Centrum. Voor meer informatie kijkt u op www.coornhertstichting.nl.

Afbeelding omslag: *Tabula Cebetis* (fragment). Gravure, Jacob Matham naar Hendrick Goltzius, 1592 © The Trustees of the British Museum

Vormgeving omslag: Kok Korpershoek, Amsterdam

Lay out binnenwerk: TAT zetwerk, Utrecht

ISBN 978 90 8964 143 4

© R.S. Buys / Amsterdam University Press, 2009

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen of enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Inhoudsopgave

Voorwoord · 11

Inleiding – Het verdriet van *Belgica* · 15

Indeling en opbouw · 22

Lekenfilosofie en lekenethiek · 25

Hoofdstuk 1 – Dirck Volckertsz Coornhert en ‘het voncxken des Godlijcken Lichts’ · 31

Een veelzeggende wandeling · 31

De mens · 35

De rede · 38

Het ontwikkelen van de rede · 45

Liefde maakt blind · 49

Een ‘koninklijke’ wil? · 51

Het ‘voncxken’ en de calvinisten · 56

Afsluiting · 59

Hoofdstuk 2 – Maerlant tot Van der Noot. De rede in laatmiddeleeuwse en vroegmoderne teksten · 61

Inleiding · 61

Jacob van Maerlant (ca. 1230–ca. 1300) · 62

Maerlant – ‘met rechter redene leven’ · 71

Jan van Boendale (1279–ca. 1350) · 72

Boendales ‘dubbele moraal’ · 83

Dirck Potter (ca. 1370–1428) · 87

Potter – *uomo bipolare* · 92

De rederijkers van de vijftiende en vroege zestiende eeuw · 93

Van zelfcontrole tot ‘lotsbeheersing’ · 96

De rederijkers – ‘Sich omme, vreeseloes gheselle!’ · 102

Afsluiting · 103

Hoofdstuk 3 – Verwante tijdgenoten. Het volkstalig rationalisme en de kunst van het weldenken · 107

Inleiding · 107

Filosofische teksten tussen 1540 en 1600 · 112

Antwerpse ouvertures – de prologen van Marcus Antonius

Gillis · 117

Hendrik Laurensz Spiegel · 121

De rederijkers – toonaangevende wedstrijden in 1539 en 1561 · 128

De rederijkse rede: van kwaaië verleider tot onmisbare wegbereider · 136

a. Kwaaië verleider · 137

b. Onmisbare wegbereider · 142

c. Progressieve rederijkerij in 1561: Brussel, Diest, Antwerpen, Vilvoorde en Haarlem · 149

Het volkstalig rationalisme · 157

I. Onze aard en opbouw · 158

II. Onze val · 160

III. Opklimmen naar onze oorsprong · 161

IV. Ons doel · 162

Wellevenskunst en de kunst van het weldenken · 162

Hoofdstuk 4 – Antieke interesse. De weldenkers en de klassieke filosofie · 165

Cebetis des Thebaenschen filosoophs Tafereel · 165

Oudheid en renaissance · 171

Goed gemaakt, onwetend geboren · 176

De morele houding van de Ouden · 179

‘En ghij, Quaeij Ghewoonte’ – het aristotelisme · 181

‘ghemingt met God perfect’ – het platonisme · 187

‘vry sijn in al mijn hantieren’ – de Stoa · 193

‘dat hy sal Orbore ontfaen’ – het epicurisme · 199

Grasduinen in het verleden · 203

Afsluiting · 208

Hoofdstuk 5 – Redelijk geïnspireerd. De weldenkers en het spiritualisme · 213

Inleiding · 213

Het spiritualisme van de zestiende eeuw · 217

Klassieken, spiritualisten en weldenkers · 224

Coornhert en het spiritualisme · 227

Coornhert en de ‘ware Gods-dienste’	· 231
Spiritualisme bij andere weldenkers	· 240
Afsluiting	· 247
Conclusie	· 251
Een ‘gunstige’ wind voor weldenkendheid	· 253
Een synthese van oud en nieuw	· 257
‘Den eenighen Phoenix van heel Euroop’; het erasmianisme	· 261
Volkstalig rationalisme tussen middeleeuwen en moderniteit	· 264
I. Wat was: rede, secularisering en de ontwikkeling van het Nederlands	· 265
II. Wat kwam: rationalisme, radicalisering en verlichting	· 271
Het ‘voncxken des Godlijcken Lichts’ – afsluiting	· 278
Bijlage – Lijst van Nederlandstalige teksten met een filosofische signatuur ca. 1540–1600	· 281
Literatuur	· 289
Primaire bronnen	· 289
Secundaire literatuur	· 295
Register	· 307
Summary	· 313
Curriculum vitae	· 319

Geschiedenis is maar een zijden draadje
van wat je onthoudt boven een oceaan
van vergeten dingen.

Milan Kundera, *De grap* (1967)

*Teroentoek kakeh dan nenek koe.
Kamoe tinggalkan doenjamo.
Dan tertiptalah doenja kami.*

Voor mijn grootouders.
U verliet uw wereld. En schiep de onze.

Voorwoord

In zijn *Lekenspiegel* noemt de Antwerpse stadsclerk Jan van Boendale schrijven de lastigste en meest ondankbare van alle kunsten. Bij andere activiteiten, zo houdt hij zijn lezers rond 1330 voor, ‘mag men praten, lachen of eten of aan iets denken wat eigenlijk niet tot het werk hoort’, maar tijdens het schrijven kan men ‘nauwelijks een lichaamsdeel verroeren, laat staan aan iets anders denken, lachen, zingen of iets anders doen dan schrijven.’¹ De meeste mensen, aldus nog steeds de Antwerpenaar, begrijpen niet hoe uitputtend dit is, want zij zien ‘nauwelijks meer bewegen dan een hand’.

Ook ik zat zó vaak ogenschijnlijk roerloos thuis te schrijven, dat me dat op kameraadschappelijke blikken van mijn werkeloze overbuurman kwam te staan. Lastig of ondankbaar heb ik het maken van dit boek echter zelden gevonden. Integendeel. Eerder leek het een lange vakantie (zo ver zat mijn overbuurman er dus ook weer niet naast). Wat is er nu mooier dan af te reizen naar verre verledens, door jezelf via oude teksten en stoffige boeken nieuw leven ingeblazen? Een reis naar lang vervlogen tijden, toen mensen heel anders in het leven stonden en toch zo menselijk waren.

Mijn tijdreis was een vakantie in eigen land. Niet alleen omdat de oude teksten en stoffige boeken waarmee ik het verleden tot leven wekte in Amsterdamse, Haagse, Leidse of Rotterdamse bibliotheken te vinden zijn, maar ook omdat zij allemaal in de regio van de Lage Landen zijn ontstaan. Zo werkte het verleden voor mij als een spiegel voor het heden; de periode waar dit boek zich mee bezighoudt, de late middeleeuwen en de vroege moderniteit, is immers de periode waarin veel van wat ons nu tot Nederlander (en Europeaan) maakt, voor het eerst ontstaat. Waarmee maar weer bewezen is dat wie reist niet alleen de ander, maar juist ook zichzelf leert kennen.

¹ Jan van Boendale, *Lekenspiegel* III, 125 (ed. Jongen-Piters 2003, p. 176).

Tijdens het schrijven van dit boek zijn vele mensen op vele manieren met me opgetrokken. Dat geldt allereerst voor mijn lieve vriendin Monique. Thuis of in het buitenland, zij was (en is) steeds mijn meest vertrouwde en toch altijd verrassende reisgenoot.

De wijsgerige faculteit van de Erasmus Universiteit was een bruisende verzamelplaats van mensen, ideeën en attitudes. Met onvermijdelijk promotieled (en andere dingen) kon ik altijd bij Bibi van den Berg terecht. Ticia Herold vergezelde me zelfs op een échte reis (naar de *University of New Mexico*) en zat nooit om een nuchtere opmerking of een goed (verteld) verhaal verlegen. Maar ook Linda Degener, Manon Geluk, Lizzy Patilaya, Tina Rahimy, Michiel de Lange, Awee Prins, Jeroen Timmermans en Christian van der Veeke hebben mijn tijd aan de faculteit elk op hun manier verlevendigd of verdiept.

Aparte vermelding verdient zonder enige twijfel de vakgroep Geschiedenis van de Wijsbegeerte. Het is hartverwarmend dat zo'n verzameling eigenzinnige en gepassioneerde mensen – Aza Goudriaan, Henri Krop, Bart Leeuwenburgh, Han van Ruler, Paul Schuurman, Piet Steenbakkers en Michiel Wielema – zo'n hecht team kan vormen, iets wat niet los kan worden gezien van de bezielde en bezielende leiding van Wiep van Bunge. Onvergetelijk waren onze lunches, waar de nieuwste inzichten over geschiedenis, evolutie, oorlog, politiek of *no matter* wat moeiteloos tot heftige discussie of, als het meezat, onderlegd cabaret konden leiden.

Wiep van Bunge was tevens mijn promotor. Al tijdens mijn studie lokten Wieps gedreven colleges mij onherroepelijk naar de ideeëngeschiedenis en ook tijdens mijn onderzoek is zijn enthousiasme, enorme belezenheid en analytisch vermogen steeds een bron van inspiratie voor mij geweest.

Mijn copromotor Han van Ruler heeft een bijzonder aandeel gehad in de totstandkoming van dit boek. Beste Han, ik heb me geen betere begeleider kunnen wensen. Niet alleen stond je altijd voor 'je assistent' klaar, ook verstond je de kunst je grondige kennis, brede interesse en flexibele geest te koppelen aan een goed gevoel voor de menselijke maat. Je wist me te stimuleren zonder belerend te worden en gaf richting aan mijn academische honger zonder mijn vrijheid in te perken. Dit boek zou er heel anders hebben uitgezien als jij me niet voortdurend had voorgehouden mijn academische intuïtie te volgen en vóór alles de historische bronnen te laten spreken. Ik ben je daar erg dankbaar voor.

Ik heb me tijdens mijn onderzoek ook op andere gebieden dan filosofie en ideeëngeschiedenis begeven. Een bewuste keuze, want een multidis-

ciplinaire benadering vergroot de zeggingskracht van elk onderzoek en voorkomt navelstaarderij. Op het gebied van letterkunde en neerlandistiek was ik echter een totale beginneling. Ik ben daarom enorm blij dat em.prof.dr. Herman Pleij (Universiteit van Amsterdam) en em.prof.dr. Joris Reynaert (Universiteit Gent) vroege versies van de hoofdstukken 2 en 3 wilden doornemen en mij hebben geadviseerd bij de vertaling van de voor leken vaak lastig te doorgronden Middelnederlandse citaten. Ik dank ook dr. Arie Gelderblom (Universiteit Utrecht) voor zijn kundige vertaalhulp bij mijn Coornhert-bloemlezing, waaruit één tekst in dit boek is opgenomen. Prof.dr. Gerrit Voogt (Kennesaw State University, USA) mocht ik meermaals in Nederland en de Verenigde Staten ontmoeten; ik dank hem voor zijn commentaar op hoofdstuk 1. Dr. Henk Hollaar, tenslotte, gaf vanuit zijn tropische 'bejaardenparadijs' nuttig commentaar op mijn interpretatie van de rederijkers.

Dit boek is als proefschrift verdedigd aan de Erasmus Universiteit Rotterdam. Het is een resultaat van het onderzoek dat ik deed in het kader van het Vidi-project *From Erasmus to Spinoza; Classical and Christian Notions of the Self in Early Modern Dutch Philosophy, Theology and Letters*, mogelijk gemaakt door de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek (NWO).

Ik ben zeer vereerd dat dit boek het openingsdeel vormt van de studiereeks in de serie *Bibliotheca Dissidentium Neerlandicorum* van de Coornhert Stichting. Ik hoop dat het bijdraagt aan de kennis van en belangstelling voor het nonconformisme in Nederland. Ik dank dr. Jaap Gruppelaar en dr. Gerlof Verwey van de stichting voor hun kritische commentaren en adviezen. De eerste ben ik bovendien enorm dankbaar voor zijn hulp bij het drukklaar maken van de tekst. Dat geldt ook voor Johannes Rustenburg en Ivo Geradts van TAT Zetwerk. Een belangrijk deel van het werk begint namelijk pas als inhoudelijk de laatste punt al is gezet.

Ruben Buys,
Juni 2009, Dordrecht

INLEIDING

Het verdriet van *Belgica*

Het was een schot in de roos. Al snel nadat *De constantia libri duo* anno 1584 op de markt verscheen, was voor iedereen duidelijk dat het een bestseller van jewelste zou worden.¹ Het duurde dan ook niet lang of nieuwe drukken volgden; officiële uitgaven, maar ook de gebruikelijke roofofdrukken. *De constantia* zou in de loop van de tijd wel tachtig herdrukken beleven. Daaronder waren veel vertalingen. Zo verschenen er al gauw versies in het Frans (1584), Engels (1594), Duits (1599) en Pools (1600), terwijl in de eerste decennia van de zeventiende eeuw Spaanse (1616) en Italiaanse (1621) edities zouden volgen.² De Nederlander werd helemáál binnen de kortste keren in zijn moedertaal bediend: al in het oorspronkelijke verschijningsjaar 1584 rolde onder de titel *Twee Boecken vande Stantvasticheyt* een schitterende vertaling van de Antwerpse persen van aartsdrukker Christoffel Plantijn. Diens schoonzoon Jan Mourentorf had het boek kundig verdietst en omdat het werk kennelijk zó geschikt werd gevonden voor de Nederlandse markt, was hij al op basis van de proefdruk van de Latijnse editie aan de slag gegaan.³

Schrijver van het werk was Justus Lipsius, geboren Joost Lips, de vermaarde humanist uit Leuven.⁴ Hoewel het in 1584 uitkwam, ruim na het uitbreken van de Opstand dus, is de voorrede die Lipsius bij zijn boek schreef typerend voor de geestesgesteldheid van de hele zestiende eeuw van na de reformatie. Aan het begin van het boek treffen we Lipsius aan

- 1 Justus Lipsius, *De constantia libri duo: qui alloquium præcipuè continent in publicis malis*, Leiden (Chr. Plantijn) 1584.
- 2 Zie Crombruggen 1948, p. v, noot 2. Vgl. Sabbe 1922; Vanderheijden 1982, p. 116; Oestreich 1969, p. 41. Gerhard Oestreich zegt dat Lipsius' boek met zijn 75 edities in de twee eeuwen tussen 1584 en 1783 zelfs 'einen singulären Buchrekord' heeft gevestigd (zie p. 41).
- 3 Porteman 2008, p. 82.
- 4 Voor Lipsius zie ook Mout 1985 en Van Bunge 2003a, dl. 2, pp. 625–631 (Nicolette Mout). Zie ook Van Bunge 2001, p. 10 e.v. en Schrijvers 1983, inleiding. Over de receptie van *De constantia* zie Mout 1997.



Afb. 1. Justus Lipsius
Krijt en inkt op papier, Peter Paul Rubens, ca. 1615
© The Trustees of the British Museum

in Luik. Het is 1572,⁵ hij is op weg naar Oostenrijk en verblijft enkele dagen bij zijn oude kennis de humanistische kanunnik Carolus Langius of Karel Delanghe. Als zij wat praten en wandelen biecht hij zijn gastheer de ware reden van zijn tocht naar het oosten op: hij is op de vlucht voor de 'beroerten [s]ijns Vaderlants' en de 'ongheregheltheyt der overicheyt

5 Zie Crombruggen 1948, p. IX, noot 1.

ende des crijchsvolcx', zoals het in de Nederlandse vertaling heet.⁶ Lipsius is kennelijk flink geraakt door het verdriet van *Belgica*,⁷ de Nederlanden waarvan hij zo'n beroemd inwoner is.

Onbegrijpelijk is dit niet. Menig Nederlander zal zich nog kunnen herinneren hoe geschiedenisleraren de klas op druilerige namiddagen meevoerden naar die tijd van kerkstrijd, oproer en opstand. Nauwelijks had Luther zijn 95 stellingen op de deur van de Wittenbergse slotkerk gespijkerd (iets wat misschien niet eens heeft plaatsgevonden)⁸ of de Nederlanden werden overspoeld door allerlei subversieve of in ieder geval nieuwe en uitheemse religieuze stromingen. Deze ontwikkelingen zetten de verhoudingen flink op scherp, zeker toen de wederdopers zich steeds militanter gingen opstellen, niet altijd even vreedzaam door delen van Nederland (Amsterdam 1535) en Duitsland (Münster 1534–1535) begonnen te trekken en vervolgens genadeloos werden vervolgd.⁹ De calvinisten begonnen vanaf ongeveer het midden van de eeuw een strakke organisatie over de Nederlanden uit te rollen, waardoor zij steeds meer invloed kregen. En dan hebben we het nog niet over de lutheranen, menonieten, melchiorieten, davidjoristen, schwenckfeldianen, zwinglianen en de vele andere religieuze stromingen, splintergroeperingen, sekten of charismatische predikers die op enig moment tijdens de zestiende eeuw op Nederlandse bodem rondzwierven. Bovendien groeiden de vervolging en onderdrukking door de rooms-katholieke Kerk en het Habsburgse huis van achtereenvolgens Karel v en Philips II gaandeweg de eeuw uit tot een ware gesel voor volk en vaderland.

Politiek-bestuurlijk waren de Lage Landen in de zestiende eeuw een janboel. Door de relatief grote macht en onafhankelijkheid van welvarende steden als Gent, Brugge, Dordrecht, Haarlem, Amsterdam en de alles overschaduwende handelsmetropool Antwerpen was het centrale gezag in de regio traditioneel zwak in vergelijking met andere delen van

6 Justus Lipsius, *Twee Boecken vande Stantvasticheyt* (Antwerpen 1584), I, I, voorrede (ed. Crombruggen 1948, pp. 7–8).

7 Gedurende de renaissance raakt de term 'Belgica' in zwang voor het gebied van de Lage Landen, waarschijnlijk geïnspireerd op het Romeinse *Gallia Belgica*, hoewel de Romeinen daar grofweg het huidige België en een deel van Noord-Frankrijk mee hadden aangeduid en de term daar bijvoeglijk gebruiken. Tijdens de Opstand begon men te spreken over *Belgica regia* en *Belgica confoederata* voor respectievelijk de Zuidelijke ('koninklijke') en de Noordelijke ('gefederaliseerde') Nederlanden. Nog medio zeventiende eeuw publiceren Willem en Johannes Blaeu in hun *Atlas maior* kaarten van onder andere *Belgica regia & Belgica foederata*.

8 Zie MacCulloch 2003, p. 123.

9 Zie bijvoorbeeld Mout 1996, p. 304.

Europa en had ook de adel er relatief weinig in de melk te brokkelen. In de Nederlanden zwaaiden invloedrijke lakenhandelaren, vermogende wijnkoopmannen en gewiekste stadsbesturen de scepter. Dat betekende echter allerm minst dat het centrale gezag machteloos toekeek. Zeker toen de regio een populaire bestemming voor godsdienstige vluchtelingen en religieuze vrijbuiters bleek te worden, waardoor de kans groeide dat het welvarende gebied de Habsburgers met inkomsten en al door de vingers zou glippen, werd hard nagedacht over manieren om orde op zaken te stellen. Dat leidde eerst tot beperkingen, verboden, een verhänging hier en daar, maar zou uiteindelijk uitmonden in Alva's *shock and awe*.

De moerasdelta van de Lage Landen bleek militair lastig te bedwingen; vooral in het noordwesten hadden de Nederlanders zich al eeuwenlang veilig geweten aan 'Hollands waterighe kust'.¹⁰ Maar dat uit deze eeuw van verwarring, bloed en oorlog een bloeiende Nederlandse Republiek zou voortkomen, was op voorhand allerm minst een uitgemaakte zaak.

Een eeuw vol oorlog en gevaar dus. Lipsius' boek kiest voor de stoïsche uitweg. Nadat Lipsius zijn nood heeft geklaagd bij de wijze Langius, reageert deze verwonderd:

Och swacke ionghman (...) wat is dit voor een swackherticheyt? oft wat onwijse wijsheyt is, dat ghy u soeckt te bewaren met de vlucht? U vaderlant is vol beroerten ende oorlogen, ick bekent.¹¹

Maar vluchten kan volgens Langius nooit de oplossing zijn:

Daerom, Lipsi, soo en moet ghy u Vaderlandt niet verlaten, maer veel eer u begeerlijckheden, ende u herte alsoo onderrichten ende bevestigen, dat ghy mocht gherust wesen int midden van alle beroerten, ende peys vinden int midden der wapenen.¹²

Deze zinnen, in de soepele stijl waar Lipsius patent op heeft, vormen het program voor de levensvisie die in de rest van *De constantia* wordt uitgewerkt.¹³ Want vervolgens ontvouwt Lipsius met zijn neostoïsche filosofie

¹⁰ Spiegel, *Hert-spiegel* v, 111.

¹¹ *Twee Boecken vande Stantvasticheyt*, 1, 1, voorrede (ed. Crombruggen 1948, p. 8, r. 28–32).

¹² *Twee Boecken vande Stantvasticheyt*, 1, 1, voorrede (ed. Crombruggen 1948, pp. 8–9).

¹³ Zie voor de neostoïsche visie van *De Constantia* bijvoorbeeld Oestreich 1969, p. 40 e.v. Oestreich voert Lipsius op als degene die 'den latenten Stoizismus seines Jahrhunderts zum weltanschaulichen Siege' heeft gebracht.

een plan om de rauwe omstandigheden in de Nederlanden het hoofd te bieden via de gedachte dat alles wat gebeurt, noodzakelijk gebeurt, en dat wie dat beseft zich van zijn ellende kan verlossen. Wij kunnen, zo is de redenering, de 'beroerten' van de buitenwereld alleen bedwingen door onze binnenwereld te controleren. Wie zichzelf overwint is immers sterker dan wie een stad inneemt? Lipsius pleit daarom voor een oplossing via de redelijke beheersing van de passies. Door ons op de rede te richten en ons niet door de emoties te laten leiden, kunnen wij leren inzien dat alles wat ons overkomt, past in het plan van de voorzienigheid en dat geeft ons de kracht om zelfs het grootste ongeluk gelijkmoedig te dragen. Zo kunnen wij in alle situaties standvastig zijn, een morele kwaliteit die Lipsius omschrijft als 'die oprechte ende onwanckelbare cracht des ghemoets, die welcke haer niet en verheft in uuterlijcke dinghen der fortuynen, oft oock om die selve niet en beswijckt'.¹⁴

Verstandig passiebeheer als antwoord op de wereldproblematiek – het is een boodschap waar wij tegenwoordig moeilijk mee uit de voeten kunnen. Maar in de zestiende eeuw was deze gedachte zo gek nog niet. Toegegeven, tijdgenoten waren verrast over de intellectuele kracht waarmee Lipsius Gods voorzienigheid en het idee van emotionele zelfregulering in een consequent neostoïsch raamwerk had weten te manoeuvreren. *De constantia* was zelfs zó overdadig op stoïsche leest geschoeid dat sommige critici boek en schrijver zonder dralen van onchristelijkheid betichtten;¹⁵ enigszins begrijpelijk, want in de eerste druk van het werk kwam zowat geen bijbelcitaat voor en werd wel heel makkelijk over de verschillen tussen Stoa en christendom heengestapt. Maar de gedachte van mentale zelfregulering als antwoord op de boze buitenwereld was voor de zestiende eeuw op zichzelf zeker niet nieuw.

Het is met andere woorden een tijd waarin (ontwikkelde) mensen de wereld wilden veranderen door hun eigen houding aan te passen. De 'wereld veranderen' had in die context dus niet alleen of misschien zelfs niet eens primair betrekking op het *daadwerkelijk* veranderen van wereld en maatschappij. Allereerst was het belangrijk *jezelf* zodanig te veranderen dat je de wereld *anders zag*. Alleen zo had die wereld geen vat op je. In de zestiende eeuw is het leven nog niet zo maakbaar als wij tegenwoordig geneigd zijn te veronderstellen. De omstandigheden oefenen een zeer directe en meestal onafwendbare invloed uit op het individuele leven. Beter

¹⁴ *Twee Boecken vande Stantvasticheyt*, I, IV (ed. Crombruggen 1948, p. 15, r. 11–14).

¹⁵ Zie Schrijvers 1983, p. 17 e.v.

wordt dan gekozen voor een *verandering van denken*, waardoor de ellende van het bestaan mentaal binnen dragelijke grenzen wordt gehouden. Dát is de oorzaak van het immense succes van Lipsius' boek: het is zelfhulp voor gevorderden.

Tegelijkertijd heeft de zestiende eeuw ook iets strijdbars. Meer dan eerdere eeuwen leeft de gedachte dat de samenleving wel degelijk te veranderen is. Alleen al de reformatie is daar natuurlijk een klinkend voorbeeld van en ook het humanisme stimuleerde de gedachte dat op de organisatie van kerk en samenleving ingegrepen kan worden en dat dat misschien wel broodnodig was ook. Nooit stonden deze veranderingen echter los van de individuele levenshouding. Reformatie en humanisme gingen allebei uit van persoonlijke vorming als de basis voor welke collectieve verandering dan ook.¹⁶ Een betere wereld begint bij jezelf.

Ook de filosofie die in dit boek centraal staat is te zien als een antwoord op het zestiende-eeuwse 'verdriet van *Belgica*' en zij is stevig in deze 'introspectieve' basis verankerd. Het is een denken dat sterk gericht is op de ontwikkeling van zelfbewuste burgers. *Morele* ontwikkeling welteverstaan. Het idee was om mensen op hun redelijkheid aan te spreken om ze op die manier zover te krijgen dat ze zich vanuit intrinsieke motivatie tot betere mensen zouden ontwikkelen. Het ging hier dus niet om zomaar een pakket ethische regels, maar om een samenhangende en filosofisch gefundeerde strategie om moreel gemotiveerde mensen te maken. Hierbij draaide het steeds om de rede, het grootste 'cieraat' dat God de mens heeft gegeven. Van deze morele ontwikkeling werd veel verwacht. Zij moest concrete consequenties hebben voor de manier waarop mensen hun wereld zagen en hun leven leefden. Daarmee was deze 'filosofie van de redelijkheid' ook voor brede kring geschikt. Niet alleen de traditionele geleerdenstand – academici en geestelijken – maar juist ook 'normale' burgers en stadsbewoners konden immers baat hebben bij een intelligente moraal van praktische zelfzorg. Men kon deze rationalistische opvatting dan ook, buiten het Latijn en het Frans om, aantreffen in de volkstaal.

Dit boek gaat over zestiende-eeuwse volkstalige lekenfilosofie in de Lage Landen. Het richt zich op teksten in de taal van de leek: het Nederlands, dat juist in deze periode een belangrijke ontwikkeling doormaakt waaraan veel van de personen die we in dit boek zullen tegenkomen een bijdrage hebben geleverd.

¹⁶ Zie hiervoor ook Porteman 2008, p. 89.

Een van de meest invloedrijke taalvormers van de zestiende eeuw was Dirck Volckertsz Coornhert, geboren in 1522 te Amsterdam en in 1590 na een turbulent leven te Gouda gestorven. Hij en zijn opmerkelijke visie op mens en moraal zullen in dit boek het vertrekpunt vormen van een zoektocht naar een Nederlandstalige filosofie van de redelijkheid.

Coornherts oeuvre is groot – alleen al het postuum door Jacob Aertsz Colom uitgegeven verzamelde werk (*Wercken*, Utrecht 1630) beslaat drie vuistdikke banden – en bestrijkt vele onderwerpen en meerdere vakgebieden. Coornhert schreef over letterkunde, godsdienstige kwesties, ethiek, politiek, het gevangeniswezen en de liefde. Hij schreef dialogen, gestructureerd opgezette morele teksten, korte en langere gedichten, theologische traktaten, puntige schotschriften, liederen, politieke opstellen, toneelstukken, juridische teksten, vele brieven en enkele gebeden. Dan hebben we het nog niet over zijn vele vertalingen of bewerkingen van oude of contemporaine auteurs als Homerus, Plato, Cicero, Boccaccio, Castello of Colijn van Rijsssele. En als hij geen ganzenveer in handen had, dan wel een potlood of etsnaald, want ook als beeldend kunstenaar genoot Coornhert bekendheid. Hij werkte geruime tijd samen met de Haarlemse schilder Maarten van Heemskerck (1498–1574) en was leermeester van de beroemde graveur Hendrick Goltzius (1558–1617), met wie hij een soort artistieke een-tweetjes uitvoerde waarbij zij elkaars ideeën in prachtige neoklassieke, wat maniëristisch aandoende prenten omzetten.¹⁷ Bovendien was Coornhert een groot deel van zijn leven ook politiek-bestuurlijk actief. Als secretaris van het Haarlemse stadsbestuur of (later) de Staten-Generaal en als adviseur van Willem van Oranje begaf hij zich in de politieke slangenkuil die Holland en eigenlijk de hele regio van de Lage Landen destijds was. En of dat allemaal niet genoeg was speelde Coornhert ook nog eens niet onverdienstelijk luit en was hij een geducht schermer.

Als Carel van Mander in zijn *Schilder-Boeck* uit 1604 Maarten van Heemskerck bespreekt, heeft hij het daar over ‘den vernuftigen Philosophschen Dirick Volckersz. Coornhert’, wiens ‘gheest, verstandt, en handen, bequaem en veerdich waren te begrijpen en uyt te voeren, alles wat den Menschen moghelijk mach wesen te verstaen oft doen.’¹⁸ Een ab-

17 Zie voor Coornherts prenten en diens samenwerking met Van Heemskerck en Goltzius Veldman 1989 en 1990.

18 Carel van Mander, *Het Schilder-Boeck waer in voor eerst (...) den grondt der edel vry schilderconst in versheyden deelen wort voorghedraghen: daer nae in dry deelen t'leven der vermaerde doorluchtighe schilders des ouden en nieuwen tyds: eyntlyck d'wtlegghinghe op den Metamorphoseon pub. Ouidij Nasonis (...)*, Haarlem 1604, fol. 246^v.

solute duizendpoot dus en een markante Hollandse versie van de *homo universalis*, zoals die in de renaissance nog kon bestaan.

Indeling en opbouw

Ons vertrekpunt is dus de Hollandse humanist Dirk Coornhert. Aan de hand van de ideeën van deze veelzijdige man zal een licht worden geworpen op de volkstalige filosofie van de tweede helft van de zestiende eeuw. Coornhert wordt in dit boek voornamelijk als moraalfilosoof bekeken. Richtpunt daarbij is de vraag hoe hij de rede zag, welke functie dit ‘natuurlijke licht’ in zijn ogen had en welke plaats het in zijn filosofie innam. Deze vraag wordt in hoofdstuk 1 behandeld aan de hand van een analyse van de *Zedekunst dat is Wellevenskunste* uit 1586. Deze tekst, terecht gezien als Coornherts moreelfilosofische meesterwerk, bevat de meest gestructureerde en waarschijnlijk ook meest ontwikkelde uitwerking van Coornherts opvattingen over de mens en het goede. Het is onduidelijk hoeveel Coornhert qua opzet en inhoud van de *Zedekunst* aan anderen heeft ontleend. S. van der Meer meende in 1934 dat het werk de opbouw van Cicero’s *De officiis* volgde, waarna G. Kuiper aantoonde dat Coornhert grote delen van het boek direct aan werken van Cornelius Valerius en Sebastian Foxius Morzillus heeft ontleend.¹⁹ Dat was in die tijd niet ongebruikelijk, maar ondanks dat beschuldigde Kuiper Coornhert van plagiaat.²⁰ Coornhert-specialist Bruno Becker oordeelde later dat de *Zedekunst* toch als oorspronkelijk werk moet worden gezien.²¹ Mede vanwege deze onduidelijkheid zullen in de loop van dit boek ook andere moreelfilosofische teksten van Coornhert bij het verhaal worden betrokken. Zijn meer theologisch georiënteerde geschriften raken inhoudelijk natuurlijk dicht aan zijn ethische standpunten. We zullen ons niet veel met theologie in eigenlijke zin bezighouden, maar wel op aanwijzingen stuiten dat Coornherts theologische werk, gezien zijn moreelfilosofische positie, op een andere manier ontsloten moet worden. Het lijkt er namelijk op dat Coornherts traditioneel-theologische vocabulaire een verpakking is van een rationalistisch gedachtegoed. Dat is interessant, omdat de verhouding tussen geloof en rede geldt als een centraal thema in de ontwikkeling van het denken tijdens de overgang van middeleeuwen naar moderniteit.

19 Zie Van der Meer 1934 en Kuiper 1941.

20 Kuiper 1941, pp. 343–344.

21 Zie Bongers 1978, p. 405, incl. nt. 81.

Coornherts filosofie richt zich op een goed en gelukkig leven – ‘wel-leven’ noemt hij dat ook wel. We zullen zien dat Coornherts visie op de rede met zich meebrengt dat dit goede leven onmogelijk is zonder te *denken*; ‘wel-leven’ veronderstelt dus ‘wel-denken’. De rede vervult zo een cruciale rol in Coornherts benadering van mens en moraal.

Vanuit dit vertrekpunt zullen vervolgens vier intellectuele en cultuurhistorische perspectieven worden geopend die ons zicht op aard en functie van de rede in de tweede helft van de zestiende eeuw verder kunnen verbreden. Het eerste perspectief voert ons nog verder terug in de tijd. Coornhert schreef in het Nederlands. Dat was toen nog niet zo vanzelfsprekend, want voor filosofische, ethische en theologische traktaten van enig niveau was de voertaal nog altijd overwegend Latijn. Maar al veel eerder dan Coornhert waren er auteurs die hun ideeën over mens en moraal in het Nederlands aan papier of perkament toevertrouwden. In deze volkstalige traditie van moreel-didactische teksten in de Lage Landen blijkt de rede vaak een belangrijke rol te spelen. Deze traditie begint aan het eind van de dertiende eeuw bij ‘volksopvoeder’ Jacob van Maerlant. In hoofdstuk 2 zullen we deze traditie volgen door de late middeleeuwen en de vroege moderniteit heen, tot ongeveer het midden van de zestiende eeuw, wanneer Coornhert actief wordt. Op deze reis door het literaire landschap van de Lage Landen ontmoeten we belangrijke auteurs als Maerlant en Dirc Potter. Ook maken we kennis met de rederijkers van de vijftiende en vroege zestiende eeuw. De vraag is steeds wat volkstalige auteurs in deze periode zoal over de rede schreven en welke ontwikkelingen of verschuivingen er op dat vlak hebben plaatsgevonden.

Het tweede perspectief is het contemporaine ideeënveld van de tweede helft van de zestiende eeuw. Hoe vatten Coornherts tijdgenoten de rede op? Er blijken in deze periode heel wat Nederlandstalige teksten te zijn waarin de rede een rol speelt, al komen veel van de relevante teksten uit een misschien wat onverwachte hoek. We zullen in hoofdstuk 3 een aantal figuren tegenkomen die een lijn van denken volgen die nauw aan Coornherts rationalistische moraal leer verwant is: de Antwerpse vertaler Marcus Antonius Gillis, de Haarlemse bontwerker en rederijker Louris Jansz, de grote Amsterdamse dichter Hendrik Laurensz Spiegel en anderen. We zullen zien dat deze zestiende-eeuwers net als Coornhert hartstochtelijk geloofden in de verwevenheid van juist denken en goed leven. De ideeën die zij via teksten, gedichten en toneelstukken verkondigden, zijn dermate samenhangend dat kan worden gesproken van een rationalisme in de volkstaal. Met de term ‘rationalisme’ wordt vooralsnog

niet meer bedoeld dan een denken waarin de menselijke rede een doorslaggevende rol speelt, maar in de loop van dit boek zal duidelijk worden wat voor soort rationalisme Coornhert en zijn geestverwanten meer precies aanhingen en waarop dat rationalisme betrekking had.

De zestiende eeuw is de tijd van noordelijke renaissance en Nederlands humanisme. Het denken van die tijd kan dan ook niet worden begrepen zonder enig gevoel voor de betovering die van de herleefde klassieke uitging. Deze antieke context, en de opvallende overeenkomsten die zij vertoont met het volkstalig rationalisme van de zestiende eeuw, vormt het derde perspectief en wordt in hoofdstuk 4 behandeld.

De zestiende eeuw was echter niet alleen een eeuw van humanisme, maar ook van religieuze hervorming. De Nederlanden vormden een belangrijk brandpunt van de reformatie en de regio bleek een goede voedingsbodem voor godsdienstige veelvormigheid en religieuze experimenten. Gedurende de zestiende eeuw kreeg in de Noordelijke Nederlanden met name het calvinisme voet aan de grond. Maar sommigen voelden zich sterk aangetrokken tot meer vergeestelijkte interpretaties van het christendom, een traditie die al wel in de Nederlanden bestond, maar na de reformatie werd versterkt door mystieke en spiritualistische invloeden van buitenaf. In hoofdstuk 5 komt dit vierde perspectief, de inwerking van deze invloeden op het redebegrip van Coornhert en zijn geestverwanten, aan de orde.

Afsluitend kunnen conclusies worden getrokken over de aard van het rationalisme dat deze mensen vertegenwoordigden en over de intellectuele en culturele context waarin het kon ontstaan. Hier zal blijken dat deze rationalistische benadering van mens en moraal een antwoord was op de religieuze en intellectuele strubbelingen van die tijd. Ook zal duidelijk worden dat deze filosofie uit verschillende tradities, oud en nieuw, waarheid betrok en daarom wezenlijk eclectisch van aard was. Hoewel het verhaal van dit boek aan het eind van de zestiende eeuw stopt, zal in de conclusie ook aandacht worden gegeven aan de voorbereidende rol die dit rationalistische gedachtengoed kon spelen bij het opkomen, in de tweede helft van de zeventiende eeuw, van radicalere en omvattendere vormen van rationalisme.

Dit boek wil dus niet alleen beter zicht bieden op Coornhert als rationalistisch ethicus, maar ook een bredere kijk ontwikkelen op een specifieke benadering van de mens en zijn rede die in tweede helft van de zestiende eeuw opkwam. Al werd deze benadering lang niet door iedereen in de Nederlanden onderschreven, zij was een typisch product van haar tijd en

mede bepalend voor het gezicht van de periode tussen de reformatie en de Gouden Eeuw. Dit boek hoopt dan ook meer in het algemeen iets te zeggen over de aard en functie van de rede in deze voor de overgang van middeleeuwen naar moderniteit zo cruciale periode.

Lekenfilosofie en lekenethiek

Ferdinand Sassen, de nestor van de Nederlandse filosofie als onderzoeksgebied, begint in 1940 zijn werkplan voor de studie naar de geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland met een sombere vaststelling: 'Voor de beschrijving van de geschiedenis der wijsbegeerte in de Nederlanden is nog haast alles te doen.'²² Nu, bijna zeventig jaar later, is er op dit gebied al veel gebeurd. In 1948 legde Poortman met zijn *Repertorium der Nederlandse wijsbegeerte* een fundament voor de ontsluiting van onze filosofische bronnen. Zelf publiceerde Sassen in 1959 een *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland tot het einde der negentiende eeuw*. Belangrijk was ook Louise Thijssen-Schoute, die in 1954 de studie *Nederlands cartesianisme* uitgaf. Vanaf de jaren tachtig van de vorige eeuw werd in Utrecht verder onderzoek gedaan naar het cartesianisme in Nederland, vooral door Theo Verbeek. Geïnspireerd door Sassen publiceerde C.E.M. Struyker Boudier in Nijmegen vanaf 1985 een achtdelige serie *Wijsgerig leven in Nederland, België en Luxemburg 1880–1980*. Ongeveer in dezelfde periode werd aan de Erasmus Universiteit onder de titel *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland* door Henri Krop en Michael Petry begonnen aan een reeks boekjes die tot doel had 'de eigen bijdrage van Nederland aan het wijsgerig denken door de eeuwen heen in het licht te stellen.'²³ De gedachte was dat die bijdrage altijd onderschat was. Ook werd onder dezelfde titel een tijdschrift gestart, waarin tussen 1989 en 2003 vele artikelen over het onderwerp werden gepubliceerd. In Groningen werd door met name F. Akkerman en Arjo Vanderjagt onder meer aandacht geschonken aan het noordelijke humanisme (Rudolf Agricola) en Nederlandse universiteitsgeschiedenis.

Het onder leiding van Wiep van Bunge uitkomen van het *Dictionary of Seventeenth and Eighteenth-Century Dutch Philosophers* (2003) is te zien als voorlopig hoogtepunt van deze ontwikkeling. Het *Dictionary* richt

²² Sassen 1940, p. 69.

²³ Zie bijvoorbeeld Bongger 1987, p. 7.

zich met name op de periode na 1600: de Gouden Eeuw en haar nasleep, toen Nederland bruiste van de nieuwe ideeën en grote invloed had op ontwikkelingen in heel Europa.

Voor de beschrijving van Nederlandstalige filosofie van vóór 1600 is echter nog stééds ‘haast alles te doen’. De bestudering van de volkstalige wijsbegeerte van de Lage Landen heeft veel weg van een ondergeschoven kindje. Pas als zij de Gouden Eeuw mogen betreden, lijken ideeënhistorici over het algemeen met overtuiging warm te lopen voor filosofie in het Nederlands. Natuurlijk verdient deze periode van ongekende materiële, culturele en intellectuele hoogconjunctuur volop aandacht in het academische onderzoek. Maar tegelijk moeten we erop bedacht zijn dat de Nederlandse zeventiende eeuw soms de neiging heeft belendende percelen te overschaduw en zelfs te annexeren, alsof het voorbijne noodzakelijk tot haar leiden moest en het toekomstige alleen in haar licht afdoende verklaring vindt. Zo wordt makkelijk het zicht verloren op het feit dat er ook vóór deze periode van Neêrlands trots sprake was van een dynamische wijsgerige traditie in de volkstaal.

We betreden hiermee een gebied waar ideeënhistorici nog nauwelijks voet hebben gezet. Wel mogen laatmiddeleeuwse en vroegmoderne teksten in de Nederlandse volkstaal zich sinds jaar en dag verheugen in de warme belangstelling van neerlandici, historici en letterkundigen.²⁴ Zij hebben veel werk verzet om ons literaire achterland in kaart te brengen en in een sprekende context te plaatsen. Een recente ontwikkeling is dat steeds meer van deze oude teksten digitaal beschikbaar komen. Weliswaar voegen de geur van vergeeld papier of droog perkament en het lezen van door lang verstorven hand geplaatste inkt een dimensie aan het ‘contact met het verleden’ toe die in de bits en bytes van het digitale verloren gaat, maar het voordeel van deze nieuwe vorm is dat het veel makkelijker wordt kennis te nemen van deze anders vaak moeilijk toegankelijke teksten. En dat is belangrijk. Onderzoek naar deze handgeschreven of ge(wiege)drukte geschiedenis levert namelijk belangrijke nieuwe inzichten op – inzichten die ook een breder licht werpen op latere ontwikkelingen. Dat geldt in de eerste plaats in puur literair opzicht; tot op bepaalde hoogte is onze huidige literatuur immers een verre na-

24 Zie voor een recent overzicht de reeks *Geschiedenis van de Nederlandse literatuur – voor de late middeleeuwen en de vroege moderniteit* Van Oostrom 2006, Pleij 2007, Porteman 2008.

zaat van de moreel-didactische literatuur van de middeleeuwen.²⁵ Maar ook met een 'algemenere' cultuurhistorische blik vallen er aan de middeleeuwse en vroegmoderne letteren belangrijke thema's te onttrekken, waarvan de popularisering van kennis niet de minste is. In dit proces van verspreiding van het weten krijgen volkstalige teksten eigen accenten, ontsproten aan de leef- en belevingswereld van een lekenpubliek dat zich, anders dan monniken en geleerden, moest zien te handhaven in de 'aardse' werkelijkheid van de laatmiddeleeuwse en vroegmoderne hoven en steden. Politiek, handel en ambacht vergen nu eenmaal een andere mentaliteit dan het vaak teruggetrokken leven in contemplatie van academici en dienaren Gods.

Naar deze en andere ontwikkelingen is vanuit neerlandische of (cultuur)historische hoek al veel onderzoek gedaan, door Herman Pleij, Joris Reynaert, Frits van Oostrom en vele anderen. Een thema waarover deze onderzoekers zich de laatste decennia hebben gebogen, is de opkomst en ontwikkeling van lekenethiek en burgermoraal.²⁶ Van meet af aan heeft de volkstalige literatuur van de late middeleeuwen namelijk een sterk moraliserend karakter. De lezer (of liever: luisteraar, want orale kennisoverdracht was toen nog dominant) moet gesticht worden en opgeroepen tot een beter leven. Opvallend is dat auteurs hierbij niet alleen uit christelijk-religieuze bron putten, maar ook onomwonden gebruik maken van klassiek en dus heidens materiaal.

Deze en andere thema's zullen in dit boek terugkeren. Maar ondanks het boeiende onderzoek op het gebied van de lekenethiek stuit de filosofisch geschoolde ideeënhistoricus al gauw op uitdagende leemtes. Dat is ook niet zo vreemd: letterkundigen, historici en literatuurwetenschappers richten zich natuurlijk niet, althans niet primair, op de wijsgerige inhoud van deze Nederlandstalige teksten, terwijl filosofen deze bronnen eigenlijk altijd links hebben laten liggen. Zo worden in volkstalige morele teksten vanaf Maerlant steevast stoïsche momenten opgemerkt, maar tot een structurele analyse van de rol van de klassieke filosofie in de Nederlandstalige traditie of zelfs maar bij specifieke volkstalige auteurs is het tot nog toe nooit gekomen.

25 Joris Reynaert heeft bijvoorbeeld gewezen op overeenkomsten en verschillen tussen de moreel-didactische literatuur van de middeleeuwen en hedendaagse literatuuropvattingen; zie Reynaert 1995.

26 Zie bijvoorbeeld de twee bundels *Op belofte van profijt* (Pleij 1991) en *Wat is wijsheid?* (Reynaert 1994). Ook Bange 2007, p. 33 e.v.

Dit boek gaat over 'lekenethiek' in de tweede helft van de zestiende eeuw. Maar wat is dat eigenlijk? Het is misschien niet verstandig om vooraf te veel invulling aan zo'n begrip te geven, aangezien de contouren ervan als het goed is vanzelf uit de bronnen oprijzen. Wel is een zekere afbakening vooraf nodig, alleen al omdat anders de selectie van die bronnen een lastige onderneming wordt.

Onder lekenethiek vat ik al het volkstalige werk met een moreelfilosofische dimensie, geschreven door of in ieder geval voor een niet-geestelijk, niet-academisch publiek met een zekere ontwikkeling of aanleg daartoe.²⁷ Het zijn dus werken van en voor geïnteresseerde leken: mensen die zich niet professioneel met filosofie of theologie bezighouden, maar wel belangstelling (kunnen) hebben voor moreelfilosofische ideeën. Teksten in het Latijn vallen daarom af – leken kenden in de regel geen Latijn.²⁸ En van de vele Nederlandstalige teksten die in deze periode zijn geschreven komen alleen diegene in aanmerking die een wijsgerige signatuur of dimensie hebben. Zo betreden we het spannende en voor deze periode nog vrijwel onontgonnen grensvlak van (cultuur)geschiedenis, Nederlandse letterkunde en filosofie.²⁹

Lekenfilosofie en lekenethiek vormen zeker niet de *high road* van de westerse wijsbegeerte. De bronnen die in dit boek worden bestudeerd zijn van een heel ander kaliber dan het werk van middeleeuwse filosofen als Thomas van Aquino of grote humanistische geesten als Marsilio Ficino, Desiderius Erasmus en Thomas More. Toch maakt dat deze bronnen in minstens één opzicht juist interessanter: door hun gerichtheid op een publiek van leken, zijn zij meer dan de professionele filosofie verbonden met het 'gewone' leven. Aan volkstalige bronnen valt dus vaak veel beter af te lezen hoe mensen zich in de praktijk gedroegen, welke moreel-didactische behoeften zij hadden en wat de morele brandpunten waren.

Er is wel voor gewaarschuwd dat lekenfilosofie snel uit het oog wordt verloren als men filosofie opvat als een tijdloos en in zichzelf genoegzaam geheel van ideeën.³⁰ Volgens sommigen is dat ook de reden waarom

27 Dit sluit goed aan bij Ruedi Imbachs programmatische studie *Laien in der Philosophie des Mittelalters* (1989), dat echter betrekking heeft op de Europese situatie in de middeleeuwen en dan vooral de dertiende en veertiende eeuw.

28 Soms werd met 'leek' juist dat ook bedoeld: iemand die geen deel had aan de Latijnse taalgemeenschap. Zie Imbach 1989, p. 16 e.v.

29 Maar vergelijk zeker ook Joris Reynaert, die waardevolle aanzetten gaf voor onderzoek naar het filosofiebegrip in de volkstaal, Reynaert 1994 (inleiding), pp. 9–36.

30 Imbach 1989, p. 9.

lekenfilosofie zo lang onopgemerkt is gebleven. Ruedi Imbach, die als een van de weinigen over *Laienphilosophie* in Europa gepubliceerd heeft, spreekt in dit verband zelfs van een *zweifache Blindheit* in het onderzoek naar de geschiedenis van de filosofie. Filosofische teksten functioneren altijd in een historische context van historische personen en sociaal-culturele constellaties:

Die Philosophiehistorie scheint dieses Faktum ebenso zu vergessen wie die Tatsache, dass ein grosser Teil philosophischer Texte für konkrete Menschen oder präzise Gruppen verfasst worden ist.³¹

Om een juist begrip te krijgen van de moreelfilosofische bronnen die aan dit boek ten grondslag liggen, moeten we dus voeling houden met de sociaal-culturele context waarin zij tot stand zijn gekomen. Dit boek richt zich daarom niet alleen op ‘ideeën’, maar wil ook aandacht geven aan hun bedenkers, bewerkers, vertalers, uitgevers, lezers, luisteraars of in sommige gevallen zelfs toeschouwers, om zo het culturele veld waarin die ideeën konden opbloeien historisch reliëf te geven.³² Het denken van de tweede helft van de zestiende eeuw kan alleen begrepen worden als er aandacht is voor ‘het volle leven’, om met René van Stipriaan te spreken.³³ Denken en leven liggen namelijk altijd in elkaars verlengde.

³¹ Imbach 1989, p. 9.

³² Mede om deze reden worden citaten zoveel mogelijk in originele vorm en spelling weergegeven. Taal is immers een bepalend onderdeel van de overdracht van cultuur en ideeën. Ook al is er dan nog geen eenheidsspelling (mensen als Coornhert en Spiegel beginnen daar wel stappen toe te zetten), zestiende-eeuws Nederlands is meestal goed te volgen. Citaten uit zestiende-eeuwse werken zullen daarom onvertaald worden gelaten. Een uitzondering vormen de (losstaande) citaten uit zinnespelen; door hun versvorm zijn die soms lastig te begrijpen. Helemaal lastig wordt het met teksten uit eerdere eeuwen; het Middelnederlands levert de ongeofende lezer al snel problemen op. Bij citaten van vóór 1500 (met name in hoofdstuk 2 te vinden) worden losse woorden of begrippen onvertaald gelaten zolang dit het lezen niet bemoeilijkt. Langere citaten in de lopende tekst worden vertaald zodra ze de leesvaart teveel hinderen. Losstaande citaten worden in originele spelling gegeven, maar direct door een vertaling gevolgd.

³³ Van Stipriaan 2002.

HOOFDSTUK 1

Dirck Volckertsz Coornhert en 'het voncxken des Godlijcken Lichts'

Een veelzeggende wandeling

Wy gaan hier als de koeien inde weyde al swijghende ende stom.

Dirk Coornhert, *Opperste ghoeds nasporinghe*¹

Coornhert wandelt met vijf mannen, stuk voor stuk goede vrienden, door de velden rond Haarlem als het gesprek stilvalt en ieder de stille paden van zijn eigen gedachten volgt. Duidelijk is dat Coornhert niet gelukkig is met de situatie. Wanneer zo'n veelbelovend gezelschap er het zwijgen toe doet, worden unieke kansen gemist: wij zijn alle zes zulke oude vrienden, dat hier 'vrymoedelijck sonder ommesien' gesproken kan worden. Is het dan goed om ons als stomme koeien te gedragen?

Het is niet bepaald waarschijnlijk dat deze situatie zich ook helemaal zo heeft voorgedaan. We vinden haar beschreven in *Opperste ghoeds nasporinghe*, aan het begin van de eerste van vijf dialogen, elk tussen Coornhert en een van zijn vrienden. Het is eerder een stijlfiguur, een retorische voorzet om het thema van het gesprek te introduceren: het goede en de mens. Toch klinkt hier wel een belangrijke karaktertrek door van alleskunner en taalvirtuoos Coornhert. Als geen ander sprong hij in de bres voor het vrije woord: het recht van elk mens om zich te uiten ongeacht zijn of haar overtuiging en sociaal-economische achtergrond. Of eigenlijk leggen we Coornherts oproep aan zijn vrienden dan nog te zwak uit. Eerder is er sprake van een *plicht*, een *opdracht* je ideeën en overtuigingen met anderen te delen en daarmee ter discussie te stellen. Zo'n mening was in die tijd tamelijk gewaagd. Coornhert is de man van het vrije woord tegen de

¹ D.V. Coornhert, *Opperste ghoeds nasporinghe: ghestelt in vyf ghespraken vanden mensche met zyn ghoed, vanderust, vande wellust, vande deughde, ende vande liefde*, Gouda 1590. Zie ook *Wercken* 1, fol. 339^{r-v}. Voor een vertaling in modern Nederlands zie Bonger 1987 (p. 51).

verdrukking in, de man van de fundamentele openheid voor de ander en de eerlijke bereidheid de eigen mening zonodig te herzien.

Tevergeefs zoekt men in Coornherts werk dan ook naar de vuige taal waarmee veel tijdgenoten hun tegenstanders een lesje in waarheid dachten te moeten leren.² Wat allerminst wil zeggen dat hij niet van wanten wist. Coornhert was naast verdraagzaam namelijk ook een groot meester van de pen en wist zijn mening scherp, zelfverzekerd en strijdlustig te berde te brengen. Bewust stelde hij zich op als horzel in de pels om te voorkomen dat de vele vaak nieuwe ideeën die de Nederlanden in het kielzog van de reformatie overstroomden klakkeloos werden overgenomen. Uit alle macht probeerde hij het gevaar van een ‘nieuwe tyrannie over den conscientien’³ te keren. En wie het met hem aan de stok kreeg, zou zich dat nog lang heugen – met Coornhert viel bepaald niet te spotten. Door de combinatie van verdraagzaamheid en een scherpe pen lijkt Coornhert soms een echo van Erasmus, die hij ook bewonderde als ‘den eenighen Phoenix van heel Euroop’.⁴

Veel lof of zelfs maar begrip heeft het Coornhert ondertussen allemaal niet opgeleverd. In een tijd waarin religieuze, wijsgerige en politieke tegenstellingen liefst op het scherp van de snede werden uitgevochten, konden slecht uit de voeten met beminnelijke en bemiddelende karakters die hun eigen inzichten volgden en weigerden zich voor één partij uit te spreken. Dat had Erasmus in zijn nadagen, na zijn strijd met Luther, al mogen ervaren en dat viel enkele decennia later ook Coornhert ten deel.

Zijn trouwste tegenstanders vond de Amsterdamse schrijver wel in de Hollandse calvinisten, die met grote vasthoudendheid tegen zijn denkbeelden van leer trokken. Net zoals trouwens andersom gebeurde. Dat was ook niet zo verwonderlijk, want er waren fundamentele verschillen, vooral waar het ging om de positie van de mens. Calvijn had zijn theologie gebouwd op de pijler van onze slechtheid. Met onze val in het paradijs

2 Op sommige plaatsen in zijn werk gaat Coornhert daar zelf ook op in, vooral tijdens zijn ruzie met de calvinisten. Zie bijvoorbeeld *Wagen-spraeck van Coornherts Kerck-berispen, ende hart spreken. Tusschen VVolfaert Schoonpraet, ende Lieven Ernst*, *Wercken* II, fol. cccclxxix^{r-v}.

3 Nawoord bij *Wagen-spraeck*, onder punt 4, *Wercken* II, fol. cccclxxxi^r.

4 D.V. Coornhert, *Verantwoordinghe van't proces van den ketteren niet te dooden*, *Wercken* III, fol. cccclxxviii^r. Coornhert was het niet op alle punten met de Rotterdamse humanist eens. Zo had hij er grote moeite mee dat Erasmus de leer van de transsubstantiatie voor lief had genomen. Hij verwijt hem ‘scrupeloose onderdanicheyt’ omdat hij vanwege ‘die menichte der vaders ende concilia ende autoriteyt van de Roomsche Kercke’ hardnekkig ‘teghen ’t ghemeyn verstandt der H. Schrifturen’ tot zijn dood volhardde in ‘die grove onwetenheydt van die woordekens: Hoc, est’. Zie Bonger 1978, p. 261.



Afb. 2. Dirck Volckertsz Coornhert
Gravure, Hendrick Goltzius, jaar onbekend
(Rijksmuseum, Amsterdam)

hebben wij onze zaligheid verspeeld. Sindsdien komt iedereen met erfzonde bevekt ter wereld en hebben wij Gods genade nodig om uit onze ellende te komen. Wij moeten ons daarom zonder aarzeling en in totale zelfverloochening aan die genade overgeven.

Coornhert, de 'apostel der volmaakbaarheid',⁵ vond deze calvinistische visie onzinnig en bovendien onbijbels. Hij was diep overtuigd van onze morele zelfredzaamheid. Niet zonder hemelse bijstand uiteraard, maar toch vooral op eigen kracht kan Gods hoogste schepsel zich weer tot zijn

⁵ Term van Bruno Becker, zie Becker 1926. Zie ook Bongers 1987, p. 17, incl. nt. 2.

oorspronkelijke hoge status opwerken. De mens is in beginsel in staat volmaakt te leven en God eist dan ook dat hij daarnaar streeft. Of andersom: aangezien God in de bijbel volmaaktheid eist (Matth. 5:48), moet dat voor ons ook mogelijk zijn.⁶ In dit 'perfectisme' is een hoofdrol weggelegd voor de menselijke rede. De weg naar zaligheid en geluk is met kennis geplaveid en het is de rede waarmee wij ware kennis van 'waankennis' kunnen onderscheiden. Het is zo een weg van rationele zelfwerkzaamheid, wat sterk aan de klassieke moraalleer doet denken en daaraan, zoals we in hoofdstuk 4 zullen zien, ook verwant is.

Van welke kant je Coornherts morele denkwereld ook betreedt, vanzelf stuit je op de rede. Het is een van de meest centrale noties in Coornherts opvatting over de mens, de wereld en het goede leven. God heeft ons met dit kostbare geschenk 'gheëdel't, zodat wij de noodzakelijke kennis kunnen krijgen om geluk en heil te bereiken.

Het meest uitgewerkt vindt men Coornherts visie op de rede in *Zedekunst dat is Wellevenskunste vermits waarheyds kennisse vanden Mensche, vande zonden ende vande dueghden* uit 1586. Deze 'oudste ethica in een nieuweuropesche taal'⁷ is de weerslag van een leven lang denken en spreken over de mens en het goede leven. In een prachtige stijl, tegelijk strak en rondborstig,⁸ ontvouwt Coornhert zijn visie op het hoogste goed en de weg die daarnaar toe leidt. De *Zedekunst* moet in de traditie van de lekenethiek geplaatst worden; Coornhert zelf benadrukt althans het werk niet voor 'scherpzinnighen gheleerden' geschreven te hebben, aangezien 'die zulx in ander talen weten te halen'. De *Zedekunst* is juist bedoeld voor 'leerghierighen ongheleerden', wat meteen ook de reden is waarom zij in 'onze moeders tale' is gesteld.⁹

In dit hoofdstuk wil ik Coornherts rede-opvatting via tekstanalyse aan de *Zedekunst* onttrekken. De rede komt hierbij naar voren als de sluitpost van de antropologie. Daarom is het allereerst zaak zicht te krijgen op Coornherts mensbeeld, waarna vervolgens bekeken kan worden wat volgens Coornhert de aard en de functie van de rede is. We zullen dan ook op kentheoretische problemen stuiten: hoe weet je immers wanneer je de waarheid te pakken hebt? Op dat punt komen een aantal waarheidscriteria aan bod die Coornhert in de *Zedekunst* formuleert. Omdat Coornhert

6 Vgl. Berkvens-Stevelinck 1989, p. 25.

7 Land 1899, p. 89. Vgl. Berkvens-Stevelinck 1989, p. 21.

8 Zie voor meer over Coornherts stijl bijvoorbeeld Gelderblom 1989.

9 Zie *Zedekunst (Zd.k.)* 1, iii, 2; II, v, 2.

de menselijke wil een zeer grote rol toedicht, zullen we ook bekijken hoe die zich tot de rede verhoudt. Aan de hand van Coornherts moreelfilosofische hoofdwerk wordt zo een beeld gevormd over hoe hij dacht over de rede en de manier waarop zij de weg tot het goede, het schone en het ware kan openen. Aan het eind van dit hoofdstuk zullen we deze benadering opnieuw afzetten tegen de visie van Calvijn.

De strijd met het nog jonge calvinisme in de Noordelijke Nederlanden heeft Coornhert zijn leven lang achtervolgd. Op enig moment bemoeide ook Calvijn zélf zich vanuit Génève met de ideeën van die koppige Hollander. In zijn *Response à un certain holandois, lequel sous ombre de faire les Chrestiens tout spirituels, leur permet de polluer leur corps en toutes idolatries* uit 1562 waarschuwt Calvijn voor de 'duivelse blasfemie' van Coornhert, die hij daar een *beste sauvage* en een *peste mortelle* noemt.¹⁰ Tot vrede tussen Coornhert en de calvinisten is het nooit gekomen. Waarschijnlijk waren daarvoor de geschilpunten te groot en in ieder geval weigerden beide partijen ook maar een druppel water bij de wijn te doen.

Vrede was met Coornhert ook niet altijd makkelijk te bereiken. Hij had er niet het karakter naar om heilige huisjes te ontzien en met regelmaat slaagde hij erin ruzie te krijgen. Soms zelfs met geestverwanten. Coornherts verhouding met Lipsius, de schrijver van *De constantia*, is er bijvoorbeeld niet beter op geworden. Ook hier blijkt hoezeer Coornhert was begaan met de waarheid. Vóór alles moest men elkaar bevragen; wederzijds en in de wetenschap dat oprechte discussie tot hoger inzicht leidt. Dat dit vaak felle strijd met zich meebracht, nam Coornhert op de koop toe. Anders kon je net zo goed met de koeien in de wei staan.

De mens

Want de menschen hebben willekuere om wel of qualyck te leven.

Dirk Coornhert, *Zedekunst*¹¹

Een zekere verwarring is onvermijdelijk als men de *Zedekunst* napluist op Coornherts ideeën over de rede of 'redene'. In boek 1, dat vooral aan de passies is gewijd, wordt het begrip gebruikt om de van de passies afgescheiden 'hogere ziel' aan te duiden; het verstand in zijn algemeenheid.

¹⁰ Zie ook Bongers 1978, p. 28.

¹¹ *Zd.k.* 1, i, 7.

Maar in boek II wordt de rede meer specifiek neergezet als één van de aspecten van het verstand. Daar functioneert zij in wisselwerking met andere vermogens van ons intellect.

Zeker is in elk geval dat Coornhert zijn redebegrip plaatst in een bredere theorie over hoe de mens in elkaar steekt. Het is goed om daar eerst wat dieper op in te gaan. Niet alleen omdat we Coornherts opvattingen over de rede zo in hun 'natuurlijke habitat' aantreffen, maar ook omdat er dan andere begrippen opduiken (de passies, kennis, de wil) die voor een goed begrip van Coornherts rationalistische moraalleer van belang zijn.

De mensvisie van de *Zedekunst* is opgezet als een opeenvolging van hiërarchische tweedelingen. De eerste deling is weinig opzienbarend: de mens is opgebouwd uit lichaam en ziel. Coornherts behandeling van het lichaam is in alle opzichten summier te noemen – het blijft bij de vaststelling dat het lichaam 'zienlyck', 'onbeweechlyck' en 'sterflyck' is en zich aan de ziel moet onderwerpen.¹² De ziel is verdeeld in een 'overste ziele' (het 'ghemoed' of verstand) en een 'nederste ziele'. Het lagere zielsdeel is het bruggenhoofd naar het lichaam en is het grondgebied van de passies. Passies zijn krachten van aantrekking of afstoting – daar 'ruyschen die stormen ende razen die baren der verstooryckheyden, stadelyck in deze zee vloeyende ende ebbende met begheerlyckheyd ende afkeerlyckheyd'.¹³ Zij horen aan het verstand onderworpen te zijn. Dat is echter meer droom dan werkelijkheid omdat, zo zegt Coornhert met een knipooeg naar Plato,

deze twe (...) krachten als hollende paarden hueren onachtzamen ende onwyzen waghenaar verachten ende daar met wildelyck rennen in die verderflyckheyds grachten.¹⁴

Het hogere deel van de ziel is het verstand. Dat deel is 'hemelsch', een 'sterreken' dat 'zyn licht ontfangt uyte goddelycke zonne',¹⁵ en omvat onze passieve en actieve verstandelijke vermogens. Het passieve verstand (het

12 In tegenstelling tot de geest is het lichaam zichtbaar en sterfelijk. Bovendien is het 'onbeweechlyck', wat wil zeggen: niet in staat uit zichzelf te bewegen.

13 *Zd.k.* 1, iii, 4.

14 *Zd.k.* 1, ii, 6. De parabel komt uit Plato's *Phaedrus* en komt ook voor in Colijn van Rijsses *Spiegel der Minnen*, door Coornhert in 1562 vertaald; vgl. Van Gijsen 1989, p. 76. Hiermee is overigens nog niet gezegd dat Coornhert de *Phaedrus* heeft gelezen. Zie Fresco 1989, p. 76.

15 *Zd.k.* 1, ii, 5.

geheugen) ontvangt de 'verbeeldinghen, komende uyten zinnen'. Ons geheugen bewaart die 'als voghelkens inde kouwe [= kooi] der ghedenckenissen'.¹⁶ Het *actieve* verstand 'anschout, kent ende oordeelt' alle dingen. Het is het belangrijkste deel van de mens, want hiermee 'bespeurt hy, vindt hy ende kent hy uyt zich zelve, zonder iemands onderwys, dinghen die hem te vooren verholten wezende'.¹⁷ Ons kenvermogen is dus de kern van ons mens-zijn en de mogelijkheidsvoorwaarde voor onze belangrijkste functies: oordelen tussen waar en onwaar, tussen goed en kwaad.

Het (actieve) verstand is ook de basis van onze wil. De rol van de wil in Coornherts denken zullen we aan het eind van dit hoofdstuk meer in detail bekijken, maar voor nu kunnen we haar het best opvatten als de schakel tussen de twee zielen, het scharnier tussen verstand en harts-tocht. Aan de eerste vraagt zij een oordeel over alles waaraan zij twijfelt.¹⁸ Zo'n oordeel is op zichzelf echter krachteloos en daarom vertaalt de wil het oordeel vervolgens naar het lagere deel van de ziel. Zij maakt met andere woorden van het verstandelijke oordeel een wilsact en probeert via de passies de uitvoering ervan te bewerkstelligen. Coornhert stelt zich de wil voor als 'een ghebiedende Koninginne' die in het rijk van de passies alle beschikbare zielskracht recruteert 'omme 'tghewilde ghoed te bekomen ende het niet ghewilde quaad te ontkomen'.¹⁹ Door de wil worden zo de passies, in beginsel slechts potentiële en ongerichte krachten, op specifieke doelen gericht. Deze spelverdeling impliceert natuurlijk, daar is Coornhert zelf ook duidelijk over, dat de passies in zichzelf niet goed of slecht zijn en dus geen morele dimensie hebben:

Want het zyn ghereedtschappen of wercktuyghen die, wel ghebruyckt zynde, tot dueghden, tot vrueghden ende tot zaligheyd, maar mesbruyckt wezende, tot zonden, tot trueren ende tot onzaligheyd dienen voor huere ghebruyckers ofte mesbruyckers.²⁰

16 *Zd.k.* 1, ii, 8. Alweer een allegorie die sterk aan Plato doet denken. Dit keer de *Theaetetus*.

17 *Zd.k.*, 1, ii, 10.

18 Zie o.a. *Zd.k.* II, iii, 21.

19 *Zd.k.* 1, iii, 10.

20 *Zd.k.* 1, iii, 3. Vgl. 1, iii, 11: 'Nadien nu de voors. vier hertstochten inden menschen spruyten uyt het oordeel (zo ghezeyt is), twelck magh wezen recht oordelende voor ghoed dat ghoed is, voor quaad dat quaad is, oock valsch oordelende voor ghoed dat quaad is, ende voor quaad dat ghoed is, zo moet noodlyck volghen dat elck der voors. vier hertstochten zodanich oock moet wezen, als het oordeel is daar uyt zy voortkomen, te weeten: oprecht ende ghoed, of valsch ende quaad, ende mitsdien gheen der zelver uyt zich zelve noch ghoed is noch quaad, maar middelbaar'.

Passies zijn ‘middelbaer’²¹ en hun morele waarde hangt af van de orders die door de wil worden gegeven. Pas na door de wil gemobiliseerd te zijn, worden zij effectieve krachten die veranderingen in onszelf of de ons omringende wereld veroorzaken.

Dit is echter maar de helft van het verhaal. De wil opereert volgens de *Zedekunst* namelijk niet op eigen houtje, maar wordt bijgestaan door ons denkvermogen. In de ‘Raadkamer vande verstandelyckheyd’ wordt druk overleg gepleegd tussen de koningin en haar ‘raadslyuden’, namelijk ‘de reden, de kennisse, de willekuere [vrije keuze] ende het oordeel.’²² Hiermee is de eerste inhoudelijke bepaling van de rede (‘reden’) een feit. Want wat zij verder ook zijn mag, de rede is in ieder geval een onderdeel van het actieve verstand en vervult bovendien een onmisbare rol in het ‘richten’ en dus ‘moraliseren’ van de mens. Als adviseur van de wil heeft zij immers mede de hand in de ontsluiting van onze morele horizon. En daarmee is ook een verband gelegd tussen rede en deugd. Maar wat is de rede nu meer precies?

De rede

Zy springt of huppelt vant een opt ander.

Dirk Coornhert, *Zedekunst*²³

In de *Zedekunst* omschrijft Coornhert de rede als

een kracht des ghemoeds, vele zaken onder een anschouwende ende 't een uyt het ander onderscheydende (...). 'Tghene zy voor waarheyd kent stemt zy toe, verwerpende het valsche.²⁴

De rede is als het ware het oog van ons verstand, waarmee goed van slecht onderscheiden kan worden. En het gaat Coornhert hierbij uitdrukkelijk niet om een theoretische bepaling van goed en kwaad, maar om het via ‘naarstighe bedencking’ verkrijgen van werkbare oordelen over ‘tghene men voor heeft te doen of te laten’. De overwegingen van de rede hebben

21 Voor Coornherts driedeling van alle dingen in goed, slecht en middelbaar, een stoïsch onderscheid, zie ook Bongers 1978, p. 160. Vgl. *Zd.k.* 1, iii, 11. Zie verder hoofdstuk 4. Marcel Fresco wijst op de mogelijk dubbele betekenis van Coornherts ‘middelbaer’: ‘het midden houdend tussen beide uitersten, en ook: als middel, instrumenteel, zie Fresco 1989, p. 76.

22 *Zd.k.* II, i, 10.

23 *Zd.k.* II, ii, 5.

24 *Zd.k.* II, ii, 2.

dus ook daadwerkelijk gevolgen voor ons concrete handelen. Meer specifiek bestaat de werking van de rede eruit dat zij onbekende situaties tegen al bekende afzet en zo tot een oordeel komt.

De rede heerst over onze gedachten. En dat is nodig ook, want zodra zij haar greep op de geest verliest, verzanden we onherroepelijk in een stuurloosheid waarvan volgens Coornhert onze dromen getuigen:

Daar en werdt dat stuyr niet ghehouden vande Redene, derhalven het schip der ghedachten zonder zeker voornemen dryvende, vreemde monstren ofte verbeeldinghen verthoont.²⁵

Dromen zijn inderdaad bedrog en leren ons hoe belangrijk het is om onze geest voor waanbeelden te behoeden. Dat de rede de verbeeldingskracht in het gareel en daarmee het oordeelsproces zuiver houdt, is al even noodzakelijk voor ons morele handelen. Moraal staat of valt immers met de zuiverheid van ons oordeel.

Het edele karakter van de rede wordt door Coornhert breed uitgemeten. Zij is een 'heerlycken ghave Godes' en verandert iedereen die zich aan haar onderwerpt in een 'Heere' en 'bestierder aller anderer dieren.' Maar ook de rede is weer onderverdeeld in een hoger en lager deel: 'd'overste ende de nederste redene'. De 'overste' of hoogste rede, de voornaamste van de twee, is ons 'licht'. Zij is de ultieme kern en uiteindelijke essentie van ons mens-zijn, ons onderscheidende kenmerk. Het (lagere) verstand, dat wil zeggen het vermogen waarmee we impressies ontvangen en tot gedachten verwerken, hebben wij immers gemeen 'met eenighe dieren':

Want de hond, voor oghen ziende den stock daar hy eens met gheslaghen is, werd verbeeldt metter ghedaante, niet alleen vande stock in teghenwoordigheyd, maar oock mede vande voorleden smerte ende insghelyx vande toekomstende smerte, die hy verwachtede is, om welcke te ontghaan hy wech loopt.²⁶

Met de hoogste rede onderscheidt de mens zich echter van de rest van de schepping. De *Zedekunst* omschrijft haar als een

krachte der zielen, ghebiedende Godlycke ende menschelycke, oock eeuwighe ende tydelycke dinghen, alles oprecht ende eerlyck wezende.²⁷

25 *Zd.k.* II, ii, 5.

26 *Zd.k.* I, ii, 13.

27 *Zd.k.* II, ii, 16.

De hoogste rede is ons universele richtsnoer. Zij leert ons twee dingen: (1) gehoorzaam God en (2) doe de ander zoals je 'ghaarne van anderen ghedaan ware'.²⁸ Liefde voor God en de naaste dus. Het is niet lastig hierin Jezus' bekende samenvatting van 'de Wet en de Profeten' te herkennen, zoals te vinden in het Mattheüs-evangelie.²⁹ Coornhert refereert echter niet aan deze bijbelse bron en lijkt in feite helemaal geen theologisch of religieus punt te willen maken. Volgens hem vloeien beide doctrines uit de rede zelf voort. De rede leert namelijk onontkoombaar het bestaan van een God en elk redelijk mens erkent die God ook als schepper van hemel en aarde. Het is daarom niet meer dan redelijk dat 'het schepsel den schepper, de knecht zynen Heere diene en eere'.³⁰

De argumentatie voor naastenliefde, door Coornhert-biograaf Henk Bongers ook wel de 'wederkerige ethische wet' genoemd, is wat uitgebreider:

Al dat gheschapien is streckt tot zyn behoudnisse. Tot behoudnisse van alle gheheel voordert [= bevordert, RSB] d'eendracht der deelen des gheheels. Dit gheheel is hier de menschelycke nature, waar af elck mensch een deelken is.

Als dan elck mensche ander doe zo hy ghaarne ghedaan ware, zo en word niemand veronghelyckt. Waar niemand en wordt veronghelyckt, daar is ende blyft vrede ende eendracht. D'eendracht streckt tot behoudnisse vande gphantse menschelycke nature. Die is niet tot bederf [= verderf, RSB], maar tot behouden gheschapien. Het is dan oock billich ende recht dat elck deze wet onderhoude, oock is dat eerlyck ende wel betamende d'eerwaardicheyd vande edelen mensche, met redene verciert wezende.³¹

Voor de fundering van naastenliefde legt Coornhert dus een relatie tussen mens en mensheid. Je moet kort gezegd de ander liefhebben als jezelf omdat dat voor iederéén goed is en derhalve overeenkomt met het doel van de mensheid op zich. Dat Coornhert de wet van wederkerig-

28 *Zd.k.* II, ii, 17 e.v.

29 'Om hem op de proef te stellen vroeg een van hen, een wetgeleerde: 'Meester, wat is het grootste gebod in de wet?' Hij antwoordde: 'Heb de Heer, uw God, lief met heel uw hart en met heel uw ziel en met heel uw verstand. Dat is het grootste en eerste gebod. Het tweede is daaraan gelijk: heb uw naaste lief als uzelf. Deze twee geboden zijn de grondslag van alles wat er in de Wet en de Profeten staat,' Matth. 22:35-40 (DNBV). Vgl. Matth. 7:12 en Luc. 6:31.

30 *Zd.k.* II, ii, 17.

31 *Zd.k.* II, ii, 18-19.

heid zoveel uitgebreider behandelt dan het 'grootste en eerste gebod' om God te gehoorzamen lijkt misschien vreemd, maar wordt duidelijk als blijkt dat gehoorzaamheid aan God volgens Coornhert juist bestaat in de naastenliefde, die 'al d'ander Gheboden in sich begrijpt: sulcx dat het recht volbrengen van 'tselve niet anders is, dan Gode volkomelijck te ghehoorsamen'.³² Wie zijn naaste echt liefheeft, heeft daarmee God dus volmaakt gediend. De regel de ander te behandelen als jezelf duidt Coornhert meestal aan als 'wet der natuere', de natuurwet die 'alle menschen als een zaad ende uytghenomen behulp der dueghden is angeboren'.³³

Hiermee is een duidelijk verband gelegd tussen rede, mens en deugd. Immers, als de 'wet der natuere' de kern van de rede is, en dus het meest wezenlijke onderdeel van de mens als geheel, dan is de mens voor de deugd in de wieg gelegd. Dat betekent echter niet dat de mens van nature deugdzaam is:

Daar uyt dan al mede verstaan magh worden dat de dueghde in den mensche niet en is van, noch oock niet jeghen nature, maar dat de menschen van naturen ghemaackt zyn ter dueghden, dat is bequaam om dueghdelyck te worden ende dit door 'tbegrip vande redelyckheyd ende door de wille, haar door dadelycke oeffeninghe tot een ghewoonte makende.³⁴

Van nature is de mens dus moreel noch immoreel. Ook de mens is kennelijk 'middelbaer', in de zin dat hij vanuit zijn mogelijkheid tot deugdzaamheid een morele dimensie kan *krijgen*. Deugdzaamheid is het *doel* van de mens en ondeugdzaamheid het *verzaken* daarvan. De rede is in dit proces het instrument waarmee de deugd in de mens kan worden 'geactiveerd'. De hoogste rede krijgt zodoende de hoofdrol in het morele streven van de mens. Maar eigenlijk reikt de kracht van deze rede nóg verder. Zelfs tot in de hemel, waar het goede zijn uiteindelijke basis heeft:

Want haar oghe [nl. van de hoogste rede, RSB] ziet alleenlyck op het ware eynde alre ghoeden, dat is op Gode, alder ghoeden fonteyne ende de ghoedheyd zelf.³⁵

32 Zie D.V. Coornhert, *Hert-spiegel Godlijcker Schrifturen Vertoonende Een clare, corte, ende sekere wegh, om in dese werre-tijden de H. Schrift vruchtbaarlijck ende veylighlijck, sonder dolings angst te lesen*, *Wercken* 1, fol. 15^r. Dit volgt trouwens ook al uit de bijbel zelf, waar dit tweede gebod geacht wordt aan het eerste 'gelijk' te zijn.

33 *Zd.k.* III, i, 41. Vgl. I, x, 18; II, ii, 18.

34 *Zd.k.* III, i, 42. Over de functie van de wil, 'dadelycke oeffeninghe' en gewoonte zie verderop.

35 *Zd.k.* II, ii, 21.

Zo is de hoogste rede een 'glansken' dat de 'Godlycke zonne' direct aanschouwt of, met een ander beeld, een 'klare spieghel (...) inde welcke de zonne des eeuwighen ghemoeds zyn zelfs beelde zonder middel glanset'.³⁶ De hoogste rede is het contactpunt tussen God en mens: het 'voncxken des Godlijcken Lichts'.³⁷ Zij biedt volgens Coornhert toegang tot een leven van absolute waarheid en ultieme goedheid. Ze is een onbaatzuchtige gids die ons letterlijk tot hemelse hoogten voert:

Dan werdt de Reden volmaackt, een betemster der hartstochten ende een leydsterre des levens. Ende dan verstreckt zy een licht inde duysternissen ende een wegh des wets inde wildernissen.³⁸

Via de rede kan de mens dus de weg naar het goede vinden, '[d]aarwerts wyst zy (als een zeynsteen [= kompas, RSB] na het noorden) die bestieringhe des menschelycken levens'.³⁹ Dit richtsnoer is bovendien een natuurlijk ingrediënt van het menselijk bestaan: elk mens bezit zo'n hoger vermogen van de rede. De conclusie moet zijn dat elk mens dan ook 'natuurlyck is gheneghen tot het ghoede'.⁴⁰ We staan hier aan de bron van Coornherts volmaakbaarheidsleer. De mens is in de praktijk aan allerlei kwaad onderworpen, maar kan via redelijk inzicht moreel volmaakt worden. Gezien deze mogelijkheid van morele zelfwerkzaamheid is Coornherts mensbeeld zonder reserve positief te noemen.

Opmerkelijk is dat Coornherts visie impliceert dat waarheid en moraliteit niet het exclusieve domein van de christen zijn. De natuurwet is immers alle mensen aangeboren en de weg tot goddelijke schoonheid, waarheid en rechtvaardigheid staat open voor iedereen die naar zijn rede wil luisteren. Zoals we straks in hoofdstuk 5 zullen zien, zijn er in Coornherts oeuvre inderdaad nogal wat plaatsen aan te wijzen die getuigen van zijn mening dat alle mensen in dit opzicht gelijk zijn. Aparte aandacht schenkt Coornhert aan de vroomheid van de antieke wijzen. Hij verzet zich tegen

³⁶ *Zd.k.* II, ii, 25–26.

³⁷ D.V. Coornhert, *Dat onverstandigh blijven des menschen eenighe zonde ende oorsake van alle doolinghen zy*, *Wercken* I, fol. 130^r. Vgl. D.V. Coornhert, *Een corte beschrijvinghe van pijn ende droefheydt*, *Wercken* I, fol. 372^r: 'O eeuwighe onuytsprekelijcke Godlijcke Majesteyt, u moet eeuwig lof sijn, dient belieft heeft den mensche met het voncxken des gemoets (als een cleyn wederglansken van uwen Godlijcken lichte) alsoo te vereeren (...). Vgl. *Of de deughde selfstandigh, dan door een toeval is*, *Wercken* I, fol. 157^{vb}.

³⁸ *Zd.k.* II, ii, 13.

³⁹ *Zd.k.* II, ii, 14.

⁴⁰ *Zd.k.* II, ii, 14.

de opvatting dat de morele helden uit het klassieke verleden enkel door eerzucht werden geleid. Zijn reactie is nuchter:

Voorwaar, zo vele der gheenre die de beste Christenen willen schynen, noch maar zodanighen eerzuchticheyd in henluyden hadden, zy zouden om huer eere het meynedigh eedbreken wat minder hantteren dan zy nu wel doen zonder alle vreze voor schande, ick zwyghe zonder alle vreze Godes.

Maar wie heeftet deze luyden doch ghezeyt dat Regulus zulcke zyne, ende andere vrome heydenen andere huere eerlycke daden ghedaan hebben uyt eerzucht? Titus Livius? Plutarchus? Laertius? Of andere die henluyder Historijen hebben beschreven? Zeker neen. Want die schryven dat zy veel alzulx uyt liefde ter dueghden ghedaan hebben. Wie zeyt dan zulx? Dezer luyder eyghen herte dat zulx niet uyt liefden vermoghen en zoude te doen, dat is argh, dat denckt argh ende dat duydet alles ten arghsten.⁴¹

Deze 'vrome Heydenen' handelden dus niet uit eerzucht maar juist uit oprechte liefde voor de deugd en hun voorbeeld verdient daarom enkel bewondering en navolging. Christenen die deze antieke helden hekelen zijn zélf moreel niet in de haak. In zijn nuchtere houding ten opzichte van niet-christenen zien we dat Coornherts oproep om niet klakkeloos te volgen maar steeds zelf te blijven nadenken, niet wordt beperkt door religieuze of ideologische restricties behalve dan de plicht waarachtig te leven en gebruik te maken van de rede.⁴²

Daarmee zijn natuurlijk niet meteen alle kwesties opgelost. Eigenlijk schept dit juist een aantal vragen. Is Jezus Christus niet langer onze enige Verlosser? En is de bijbel niet langer het (enige) Woord van God en onmisbaar voor eeuwig geluk? In hoofdstuk 5 zal op de rol van geloof, openbaring en Jezus in Coornherts denken worden teruggekomen.

⁴¹ *Zd.k.* II, ii, 23–24.

⁴² Bongers duidt de centrale rol van de wet der nature en de consequentie daarvan: de fundamentele gelijkheid van alle mensen, aan als het kernmotief van al Coornherts denken en schrijven over mens en ethiek: 'zij maakt als «wet-der-natuere» dat ook heidenen en andere niet-christenen het heil konden en kunnen bereiken en zij is het motief van Coornherts schrijven, debatteren en polemiseren want een speciale opdracht van God daartoe zegt hij niet te hebben ontvangen. Zij is het fundament van Coornherts denkbeeld omtrent de waardigheid en de vrijheid van de mens'. Zie Bongers 1978, p. 187.

Alle mensen bezitten met het ‘voncxken’ van de hoogste rede dus een instrument om te weten wat goed en waar is. Helaas kunnen we elke dag zien dat mensen niet altijd goed handelen en om daarmee uit de voeten te kunnen introduceert Coornhert een tweede, lagere vorm van rede. Deze ‘nederste reden’ is een afspiegeling (een ‘tweede glansken’) van het heldere licht van de hoogste rede. De functie van de lagere rede lijkt te zijn, Coornhert is hierover niet helemaal duidelijk, het vertalen van de pure kennis van de hoogste rede naar de rest van onze ziel. Als de hoogste rede een ‘klare spiegel’ is waarin de goddelijke werkelijkheid zich op onmiddellijke wijze openbaart, dan vangt de lagere rede daar slechts een weerkaatsing van op; een afspiegeling die zij vervolgens naar de lagere regionen van de ziel ‘doorstraalt’.⁴³ Omdat zij verder van de hemelse bron afstaat, is zij ‘duysterder’ van aard: de lagere rede is primair op het aardse betrokken, wat ook nodig is om de hoogste rede met de rest van de mens te kunnen verbinden. Maar de lagere rede moet dan wel op haar ‘hemelsche’ zus gericht blijven. En daar wringt vaak de schoen. De lagere rede wordt namelijk snel aangetrokken door ‘valsche ende nutschynende dinghen’ en volgt dan makkelijk ‘de zichtbare mensche met zyne zinnelycke lusten int ghevoelen, int zien, int smaken, int horen ende int riecken.’⁴⁴

De lagere rede staat voor ons ‘aardse’, berekenende eigenbelang. Zij heeft geen besef van de deugd en zal daar dus ook ‘niet altoos of zeer luttel’ rekening mee houden. Coornhert erkent dat ook eigenbelang deugdzaam gedrag kan opwekken: de mens is immers gevoelig voor beloning en straf en kan ook via die weg tot het goede worden gedreven. Maar dit is een egocentrische motivatie die niets te maken heeft met echte liefde voor het goede of oprechte afkeer van het kwaad. Toch is hij hierover niet meteen negatief. Goed handelen uit eigenbelang mag dan ‘knechtelyck’ zijn, het is en blijft een stap in de goede richting. Écht moreel handelen is echter pas mogelijk als de lagere rede aansluiting bij de hoogste rede zoekt.

Coornherts rationalistische benadering houdt ook in dat kennis een centrale rol speelt in de ethiek. Kennis is de bepalende factor in het oordeelsproces en de waarheid ervan is afhankelijk van de zuiverheid van de rede. En omdat het oordeel de wil bepaalt, geldt dat ‘van elcke zake inden mensche wordt zodanighe wille, als van elcke zake des menschen kennisse is.’⁴⁵ Wat je wilt is dus een resultaat van wat je weet. En omdat de wil ons tot

43 *Zd.k.* II, ii, 25.

44 *Zd.k.* II, ii, 28.

45 *Zd.k.* II, i, 17.

handelen aanzet, heeft kennis ook invloed op ons concrete leven. Goed leven zonder goede kennis is daarom onmogelijk, want

watmen te voren niet recht en verstaat en komt nemmermeer recht inder daad.⁴⁶

Deze vuistregel, een van die pakkende *one-liners* die Coornhert altijd weer uit zijn mouw weet te schudden, geldt net zo goed andersom:

Daarom en verstaat niemand inder waarheyd meer dueghds dan hy kan hanteren.⁴⁷

Juist inzicht is dus een noodzakelijke voorwaarde voor juist handelen en vice versa. De innige band tussen correcte kennis en het goede leven, alwéér een klassiek thema (zie hoofdstuk 4), is een van de steunberen van Coornherts ethiek.

De wederzijdse afhankelijkheid van kennis en deugd onderstreept eens te meer de doorslaggevende rol die de rede in Coornherts mensvisie heeft. Het is immers de rede die kennis genereert, terwijl zij ook de wil tot handelen aanzet. Op dit punt wordt de tweeledigheid van de rede weer relevant. De lagere rede is op het directe persoonlijke belang gericht, waardoor haar kennis niet belangeloos en dus nooit helemaal betrouwbaar is. De hoogste rede kan echter wél belangeloos ware en zekere kennis genereren, omdat zij op het hoogste goede is gericht. En dus is de mens die zich onder de leiding van de 'overste rede' stelt noodzakelijk op het goede gericht.

Een mooi vooruitzicht. Zeker. Maar dan: wat moet je met de rede doen om deze veelbelovende kennis te krijgen?

Het ontwikkelen van de rede

Dan ismen ghescheyden uyt en duysteren nacht van onwetenheyd.
Dirk Coornhert, *Zedekunst*⁴⁸

De hoogste rede is in elk van ons aanwezig. Maar ernaar luisteren is geen vanzelfsprekendheid. Eerst moet de rede namelijk tot ontwikkeling worden gebracht en dat vergt veel inspanning. Bovendien hebben we goede

46 *Zd.k.* II, v, 54.

47 *Zd.k.* II, v, 59.

48 *Zd.k.* II, v, 48.

leermeesters nodig. Volgens Coornhert zijn er twee soorten leermeesters. Allereerst de ‘onder meesters’ of ‘ghetuyghen’. Dat zijn bijvoorbeeld alle deugdzame mensen die we in levende lijve of in boeken tegenkomen. Maar in feite zijn alle geschapen dingen stuk voor stuk leerzame getuigen:

Die alle ghetuyghen heerlyck ende leerlyck vanden waren leermeester Gode ende vant wel leven, als menze hoort spreken of preken, als menze leest of hoort lezen ende als men met aandachtigher verwonderinghe anschout het goddelycke maxel ende de wyze bestieringhe vande Hemelen, vande aarde ende vande zee, elck met zyn ingheweyd ende verciering, als sterren, wolcken, haghel, sneeu, dou, ghevoghelt, met de wonderlycke veranderinghe der menichvuldigher ghedierten, gheboomten, kruyderen ende met die ontalrycke zeltsaamheyd vander vischen ghedaanten, onder welcke oock zyn in die grote, diepe ende vochtighe woninghen die ontzichlycke, vervaarlycke Walvischen.⁴⁹

Deze oneindige optocht van getuigen doet volcontinu verslag van God en vormt zo een rijk arsenaal aan ‘beeldelycke kennisse’: afspiegelingen van een hogere werkelijkheid. Boeiend en uiterst leerzaam natuurlijk, deze getuigen, maar de kennis die je erdoor krijgt blijft uiteindelijk indirect. Zij geven geen zicht op het *wezen* van de dingen en roepen niet op tot échte liefde voor de deugd. De schepping en alle onderdelen daarvan leveren ons een soort *hearsay*-kennis: kennis zonder persoonlijke ervaring. Coornhert vergelijkt het graag met honing: wie dat nog nooit zelf geproefd heeft kan er allicht van alles over te weten komen, bijvoorbeeld via boeken of verhalen. Maar dat is natuurlijk iets heel anders dan echt weten hoe honing smaakt. Toch kan dit soort kennis een eerste vonk van verlangen overbrengen en zo het vuur van ware kennis in ons ontsteken.

De tweede leraar is God, de ‘eenighen ende waren Leermeester’. Van hem krijgen we de wezenlijke kennis die nodig is om tot het goede leven door te stoten. Interessant is hier Coornherts argumentatie, want dit type kennis is alleen via ‘ondervinding’ te verkrijgen – door persoonlijke ervaring dus. Om bij de honing te blijven: alleen wie dat daadwerkelijk ‘gesmaakt heeft, [zal] een wezentlycke kennisse vande honingh hebben.’⁵⁰ Alleen eigen ondervinding levert echte kennis op.

49 *Zd.k.* I, i, 22.

50 *Zd.k.* I, i, 24. Vgl. II, v, 17 e.v., waar het honing-voorbeeld wordt gebruikt om het onderscheid tussen kennis en wetenschap uit te leggen (dat precies handelt om het hier bedoelde verschil tussen ‘beeldelycke’ en ‘ervaren’ kennis).

Maar voor een goede ontwikkeling van de rede is ook de leerhouding van belang. Doorslaggevend is hier zelfkennis. Coornhert vertrekt vanuit de twijfel als heilzame geestelijke staat. Als je twijfelt is 'het eerste oordeel wel verworpen, maar gheen ander inde plaatse gheboren'.⁵¹ Immers:

wie daar twyfelt, die meynt dat hy niet en weet; wie daar meynt dat hyt niet en weet, die begheert dat te weten; die dat begheert magh aant weten komen, maar niet diet niet en begheert.⁵²

Het besef iets niet te weten veroorzaakt volgens Coornhert dus noodzakelijk een honger naar kennis en precies in deze speelruimte ontstaat onbevooroordeeldheid. Dit is echter niet zomaar te bereiken. Nodig is dat mensen hun onkunde leren kennen en daardoor 'huer eyghen oordeel verdacht hebben ende niet al te vast en betrouwen'.⁵³ Coornhert schrijft in de *Zedekunst* kortom een gezonde dosis zelfkennis voor: doe niet te dik over jezelf en wees niet teveel overtuigd van je eigen ideeën, want voor je het weet draai je jezelf een rad voor ogen. Coornherts afschuw van hoogmoed klinkt ook in ander werk door: de waanweter is door 'Boeyens van een Valsche Waanvrede' en 'banden sijnre Onwetenheydt (...) gevetert'.⁵⁴ Weet je onwetendheid, dát is het begin van ware wijsheid:

Want de gheneghenheyd om te weten is allen redelycken menschen angeboren. Doch heeft hy rechte oorzake om tot ware wetenschap [= ware kennis] te komen die daar weet dat hy onwetende is.⁵⁵

Met deze oproep tot zelfreflectie voegt Coornhert zich in de traditie van het Delfsche 'ken uzelve' (*gnoothi seauton*) en het socratische 'ik weet dat ik niets weet' (*oida hoti ouden oida*). Kennis van eigen onkunde is echter, heel platoons, nooit een eindpunt maar juist een nieuw begin. Pas dan is echte kennisvermeerdering mogelijk.

Een belangrijke mijlpaal op de weg naar waarheid en moraal is dus het klassieke 'ken uzelve', dat tot een fundamenteel besef van eigen onwetendheid leidt. Het is de spil van Coornherts denken over goed en kwaad. Onwetendheid is voor Coornhert namelijk de diepste oorzaak van onze slechtheid:

51 *Zd.k.* II, iv, 4.

52 *Zd.k.* II, v, 35.

53 *Zd.k.* II, iv, 6.

54 Voorwoord bij D.V. Coornhert, *Ladder Jacobs Of Trappe der Deughden, Wercken* I, fol. 166^r.

55 *Zd.k.* II, v, 33.

Het is dan de verwaande onwetenheyd alleen daar door de menschen zondighen. Deze is de eenighe zonde, ja wortele alder zonden. Hier met zyn al d'andere zonden doorspeckt, ja vereenight, ende hier uyt, als uyt een venynighe wortele, spruyten voorts al d'ander doodlycke zonden.⁵⁶

Zelfkennis en besef van onwetendheid zou je dus de beginwaarden van het goede leven kunnen noemen. In hoofdstuk 4 zullen de parallellen met de klassieke moraal leer uitgebreid worden behandeld.

In de *Zedekunst* worden nog meer dingen genoemd die nodig zijn voor de ontwikkeling van de rede. Eén springt er zo duidelijk uit en duikt ook in de rest van Coornherts oeuvre zo consequent op dat we er niet aan voorbij mogen gaan: 'ghedurighe oeffeninghe'. Zonder constante training is ware kennis simpelweg onmogelijk. Laat staan een deugdzaam leven. De slechte gewoonten die we van jongs af hebben aangeleerd en ons gedrag vaak zo ongunstig beïnvloeden, komen voort uit onwetendheid en zijn gebaseerd op verkeerde overtuigingen en onjuiste kennis. Onwaarheid kan slechts onwaarheid voortbrengen en daarom zijn deze gewoontes slecht of, in religieuze termen, zondig. Inderdaad definieert Coornhert zonde als een 'onrechte daadvaardicheyd of quade ghewoonte des ghemoeds daar door de zondaren qualyck leven'.⁵⁷ Kennis is hier het aangewezen tegengif. Maar de mens is een koppig wezen en niet speciaal bedreven in het doorbreken van gewoonten. We kunnen onszelf niet verbeteren door simpelweg onze kennis aan te passen. Er is serieuze herhaling en oefening nodig en daarom moet kennis van goed en kwaad consequent worden gerepeteerd:

Daar men zulcke kennisse dickmaal erkauwet ende nadenckt met overlegging van redene, werdt zy zo vast gheprent inden ghemoede, dat daar uyt voortkomt een daadvaardicheyd int wel oordelen van zulcken bekende zake.⁵⁸

Er moet geoefend ('dickmaal erkauwet') worden totdat het juiste oordelen een reflex, een 'tweede nature'⁵⁹ geworden is. Coornhert presenteert dus een moraal van opgestroopte mouwen. Ware kennis en morele perfectie zijn alleen te bereiken door de strijd met jezelf aan te binden en

⁵⁶ *Zd.k.* III, iv, 15.

⁵⁷ *Zd.k.* III, i, 10.

⁵⁸ *Zd.k.* III, i, 31.

⁵⁹ *Zd.k.* III, v, 13.

alle trots en vooringenomenheid in te ruilen voor zelfbewuste nederigheid en discipline. Geen oogst op 'Luijards acker'! Coornherts ethiek is morele gedragstherapie.

Weer valt het verschil met de calvinisten op. Een 'tweede natuur' is voor hen enkel te krijgen via volledige overgave aan iets externs: God. Deze hemelse hulpbron is noodzakelijk omdat de mens geneigd is 'God en [z]ijn naaste te haten', waardoor hij zijn 'schuld' elke dag alleen maar groter maakt. Volmaaktheid is in de calvinistische visie dan ook pas mogelijk na onze dood, het moment van het 'afsterven' van de 'oude mens' en de 'doorgang tot het eeuwige leven'.⁶⁰ Zelfwerkzaamheid is hierbij uit den boze omdat de mens, als in een parodie op koning Midas van Frygië, alles wat hij aanraakt in zonde verandert. Zo'n benadering staat ver van Coornhert af. Met zijn nadruk op morele oefening heeft die een visie die sterk uitgaat van de waardigheid en verbeterbaarheid van de mens.

Liefde maakt blind

Dus lieft de liefde altyd alleenlyck tghene ghoed is ende nimmermeer tqade. Dirk Coornhert, *Zedekunst*⁶¹

Coornherts nadruk op redelijke kennis stelt ons ondertussen wel voor een lastig kentheoretisch probleem. Want hoe weet je nu zeker of je ideeën juist zijn? Misschien leidt ware kennis inderdaad tot morele volmaaktheid en wie weet is dit type kennis inderdaad via de rede toegankelijk. Maar: wanneer *weet je dat je kennis waar is?* Nergens in de *Zedekunst* vindt men een uitputtende behandeling van de kwestie, maar we kunnen Coornherts visie reconstrueren aan de hand van de waarheidscriteria die de *Zedekunst* formuleert.⁶²

Het eerste criterium is nogal recht-door-zee: ware kennis levert wat ze belooft, terwijl onware kennis onveranderlijk op teleurstelling uitdraait. Bijvoorbeeld: als gevolg van een onjuist idee geloven wij dat het najagen van rijkdom tot een gelukkig leven leidt, terwijl onze ontevredenheid er

⁶⁰ Zie de Heidelbergse Catechismus, antw. nrs. 5, 13 en 42.

⁶¹ *Zd.k.* I, vii, 2.

⁶² De termen 'ware kennis', 'ware wetenschap' en 'ware wysheyd' zijn in dit verband synoniem. Vgl. bijvoorbeeld *Zd.k.* II, v en III, v. In de conceptuele koppeling tussen kennis met wijsheid wordt een sleutelrol vervuld door II, v, 41, waar wijsheid wordt omschreven als kennis gericht op zelfverbetering ('om zelfs beter te worden'), wat precies een van de kerneigenschappen van ware kennis is.

juist oneindig door groeit. Ware kennis leert ons daarentegen dat een gelukkig leven het resultaat is van het snoeien van de passies en, inderdaad, 'daar bevint de mensche dat hy int verarmen an begheerten te recht ryck wordt int ghenoeghen'.⁶³ Een klassiek thema: de deugdzame mens doet het goede om het goede zelf, maar ontvangt daarvoor wél een emotionele bonus in de vorm van tevredenheid.

Het tweede criterium voor ware kennis gaat over wat het opwekt. Ware kennis veroorzaakt namelijk een diepgevoeld verlangen om

De waarheyd an te hanghen, het best in allen dinghen te verkiezen, dat boven alle dinghen te lieven, te hanteren, te oeffenen, ende door een stadighe ghewoonte 'tzelve in zich tot een tweede nature ende eyghendom te maken.⁶⁴

Als zo'n hevig verlangen echter uitblijft kan je voetstoots aannemen niet met ware kennis te maken te hebben:

Dit doet zo ontwyfelyck de ware wysheyd in alle hare liefhebbers, dat zo wie zulx niet dadelyck [= metterdaad, RSB] in zich en bevint, wel verzekert magh zyn dat hy gheen ware, maar een ghewaande ende toversche wysheyd heeft.⁶⁵

Het bedoelde verlangen groeit zelfs uit tot 'ware liefde' en hier slaat Coornherts denken alwéer een klassieke weg in: de traditie van Plato's *Symposion*.⁶⁶ De redenering is als volgt. Ware kennis wekt een ultieme schoonheidsbeleving. Je wordt als het ware zó door de waarheid betoverd dat je je niets mooiers meer kunt voorstellen: liefde maakt blind, blind voor alle aardse beslommingen en verlokkingen. Het gevolg is een onbedwingbare lust om het schone te volgen met 'reyne ende wyze liefde'.⁶⁷ Coornhert doet veel moeite om de aard en functie van deze hogere vorm van liefde over het voetlicht te brengen. Deze liefde doet de mens het hoogste goed volgen 'ghelyck de ghoudbloem de zonne volgt', zij is 'moeder vant wel leven' en 'alder dueghden hooftsom'.⁶⁸ Zij laat ons zelfs boven onszelf uitstijgen:

63 *Zd.k.* II, v, 45.

64 *Zd.k.* III, v, 13.

65 *Zd.k.* III, v, 14.

66 Vgl. Fresco 1989, p. 78.

67 *Zd.k.* I, vii, 1.

68 Zie *Zd.k.* I, vii, 26–36.

Want zy komt van Gode inden menschen, zy is zelf oock van godlycker aart ende maackt elck daar inne zy woont, oock godlyck, dats God ghelyck van aart, zo wyt als zulx de menschelycke nature deelachtigh magh zyn ende ontfanckelyck.⁶⁹

De liefde maakt ons dus goddelijk, voor zover dat binnen de grenzen van onze menselijke constitutie mogelijk is. En in deze 'heylighe ende eeuwighen vriendschappen (of vereenschap) met Gode zelf' ontstaat ook eendracht tussen de mensen.⁷⁰ De goddelijke 'vereenschap' is zo sterk dat de 'ware liefhebber' nooit meer iets anders verlangt. Het is de liefde die ons onherroepelijk overtuigt van de waarheid van ware kennis. We zullen deze liefde in hoofdstuk 4 weer tegenkomen, als we de overeenkomsten met het platonisme bespreken.

Een 'koninklijke' wil?

zo draaght zy haar als een ghebedende Koninginne over de krachten der zielen. Dirk Coornhert, *Zedekunst*⁷¹

Volgens Coornhert, zo zagen we eerder, is de wil vrij. In de *Zedekunst* omschrijft hij de menselijke wil bijvoorbeeld als een 'begheerte om iet te doen datmen laten, of om iet te laten datmen doen hadde moghen.'⁷² Maar hierboven bleek dat de wil gebonden is de rede te gehoorzamen. Hoe zit dat precies?

Laten we het oordeelsproces iets nauwkeuriger bekijken. Als de wil over iets twijfelt, zo zagen we, raadpleegt zij haar 'raadslieden': rede, beraad, oordeel en kennis. Samen vormen zij als het ware een mentale productielijn met als *input* twijfel en als *output* een oordeel; in drie stappen wordt zo een eindproduct geassembleerd. Kennis, de vierde 'adviseur', is het best te vergelijken met, om in het beeld te blijven, de olie die de productiemachine gesmeerd laat lopen en is voor alle stappen belangrijk. Het productieproces begint met de rede, die bepaalt of de betwijfelde zaak waar of onwaar, goed of slecht is. Dat wordt getoetst aan de aanwezige

69 *Zd.k.* 1, vii, 15.

70 *Zd.k.* 1, vii, 23. Coornhert speelt hier met de door hem (onterecht) aangenomen etymologische verwantschap tussen 'vriendschappen' en 'vereenschap'; zie ook de noot ter plaatse in Beckers uitgave van de *Zedekunst*.

71 *Zd.k.* 11, i, 9.

72 *Zd.k.* 11, i, 2; vgl. Bongers 1978, p. 185.

kennis. Dáárom is elk oordeel zo goed als de aanwezige kennis. Dit toetsen gaat beter naarmate de rede beter inzicht heeft, oftewel: naarmate de hoogste rede beter ontwikkeld is en meer voeling met de waarheid heeft. De rede, zo zou je kunnen zeggen, voorziet het menselijk handelen van een *doel*, dat richting aan het denken en het leven geeft. Zij is daarom van eminent moreel belang. Je kunt het vergelijken met een dokter: een goede arts heeft als enige doel de zieke beter te maken. De arts die dat doel niet heeft, is een kwakzalver bij wie de patiënt zijn leven niet zeker is. Is het doel eenmaal gesteld, dan onderzoekt het 'beraad' de *middelen* om het te bereiken.⁷³ Het 'oordeel' maakt vervolgens de balans op en sluit zo het onderzoeksproces af.⁷⁴

Met het oordeel is de zaak eigenlijk afgedaan. Er is nu kennis geproduceerd en daar moet de wil zich noodzakelijk naar richten:

Hier uyt zietmen dat van elcke zake inden mensche wordt zodanighe wille, als van elcke zake des menschen kennisse is. Indien deze valsch is, de wille daar uyt komende zal quaad zyn, 'tquade willen ende 'tghoede verwerpen ende dit alles uyt onverstand.⁷⁵

De wil heeft tot taak de passieve en tot dan toe ongerichte kracht van de passies te mobiliseren en tot de uitvoering van het gevelde oordeel te bewegen. Eigenlijk mag de conclusie daarom breder zijn: het uit de rede voortvloeiende oordeel bepaalt de mens *in zijn totaliteit*. Coornhert:

Want zo des menschen oordeel is, zodanigh is zyn begheerte, zyn wille, zyn werck, wandel, ghewoonte, ja de ghantse mensche zelve. Ist oordeel ghoed, zo wordt of is de mensche ghoed; is dat quaad, hy wordt of is quaad.⁷⁶

Je zou dus kunnen zeggen dat onze rede ons moreel richting geeft, waarna onze wil probeert de benodigde 'zielskracht' te verzamelen voor de uitvoering. Dit lijkt met zich mee te brengen dat de wil net zo min een morele dimensie heeft als de passies – moreel gezien lijkt de wil nu immers niets meer dan de uitlaatklep van geest naar passies, lichaam en wereld.

73 *Zd.k.* II, iii, 23.

74 *Zd.k.* II, iv, 1.

75 *Zd.k.* II, i, 17.

76 *Zd.k.* II, iv, 23.

Als dit allemaal zo is, hoe kan Coornhert de wil dan nog vrij noemen? Wat iemand op een bepaald moment wil is nu immers een noodzakelijk resultaat van een rationeel, mentaal productieproces waarvoor de wil enkel de grondstof (namelijk: twijfel) levert. Toegegeven, volgens de *Zedekunst* kan de wil wel een beetje bepalen welke kwestie zij op welk moment aan de rede voorlegt,⁷⁷ maar feit blijft dat de wil genoodzaakt is bij twijfel de rede op enig moment te consulteren en haar oordeel vervolgens volledig moet respecteren. Hoe moeten we dan aankijken tegen Coornherts overtuiging van de totale vrijheid van de wil?

Duidelijk is ondertussen dat wilsvrijheid voor Coornhert van groot belang is. Zonder een vrije wil is de mens namelijk niet toerekeningsvatbaar en kan hem geen enkele zonde worden verweten. Precies door het gemis van een vrije wil hebben dieren geen morele horizon; zij doen wat ze doen.⁷⁸ Zonder een vrije wil doet de mens noodzakelijk wat hij doet en dat is dus letterlijk bij de beesten af.

De kwestie wordt in de *Zedekunst* niet helder en ook in ander werk lijkt Coornhert geen antwoord te bieden. Het is echter mogelijk Coornherts positie te begrijpen in het licht van een wilsopvatting die men al bij de kerkvader Augustinus aantreft.⁷⁹ De vrijheid van de wil is in deze opvatting juist gelegen in datgene te willen wat waar en goed is. Centraal staat nu niet de mogelijkheid tot willekeurige keuze, maar de vrijheid om precies dat te willen wat als goed en juist aan het geestesoog verschijnt. Deze gedachte wordt in de zeventiende eeuw ook uitgewerkt door René Descartes, zij het in een generationaliseerde vorm.⁸⁰ Descartes' presentatie van deze benadering is zó helder, dat het instructief is haar te gebruiken om Coornherts positie beter te begrijpen. Als de Franse rationalist onderzoekt hoe het komt dat wij vergissingen kunnen maken, vertrekt hij vanuit de goddelijke volmaaktheid. Gods volmaakte aard verbiedt dat onze rede of onze wil *an sich* de oorzaak van onze vergissingen zijn; het feit dat God ons deze vermogens schonk, impliceert namelijk dat zij

77 *Zd.k.* II, i, 11.

78 Zie bijvoorbeeld *Zd.k.* I, i, 7: 'Dits verde van 'tghedierte. Dat derft redene ende mitsdien willekuere ende moet daarom, elck int zyne, noodlyck volghen hare angheboren gheneghentheyden. Daarom is oock elck dier in zyner aart ghoed ende onberispelyck.'

79 Zie Gilbert 2005; vgl. Menn 1998 (vooral ch. 7) en Matthews 2002, p. 270. Maar vgl. dan ook Stump 2002.

80 Zie het verhelderende artikel Gilbert 2005. Gilbert toont aan dat Augustinus' opvatting over de vrije wil een vrijwel exacte, maar rationalistische pendant vindt in het cartesische wilsbegrip. Het cruciale verschil is dat Augustinus een theologische benadering hanteert, waarin de genade een grote rol speelt, terwijl Descartes, als filosoof, uitgaat van de heldere ideeën die de rede genereert.

(althans binnen hun functie) volmaakt zijn. Alles wat onze rede ons *claire et distincte* als waarheid meedeelt, moet dan ook waar zijn, anders zou God een bedrieger zijn en dat is ondenkbaar. De wil volgt ons redelijke oordeel en naarmate dat oordeel sterker en duidelijker is, wil onze wil het gewilliger. En daarin ligt haar vrijheid. Of, zoals het in de Franse druk uit 1647 van Descartes' *Méditations métaphysiques* heet:

d'autant plus que ie panche vers l'vn, soit que ie connoisse euidement que/ le bien & le vray s'y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l'interieur de ma pensée, d'autant plus librement i'en fais choix & ie l'embrasse.⁸¹

hoe meer ik naar één kant overhel, omdat ik er een argument voor het ware of het goede in zie, of omdat God het binnenste van mijn denken op die manier beïnvloedt, des te vrijer verkies ik het.

De vrijheid van de wil blijkt bij Descartes dus niet uit een vermogen om zomaar iets te kiezen, maar uit haar 'gewillige' affirmatie van de waarheid. De rede levert een welonderscheiden waarheid en de wil bevestigt haar eigen vrijheid door precies dát ook volledig en hartstochtelijk te willen, ook al kan zij niet anders.⁸² De wil vindt, zo zou je kunnen zeggen, haar vrijheid nergens anders dan in de act van het *pure willen* van hetgeen haar als waar of goed wordt voorgehouden.

Natuurlijk kan de wil ook willen waar (nog) geen oordeel voorhanden is. Maar 'wanneer geen enkel argument mij eerder de ene dan de andere kant opstuurt', is er indifferentie (*indifférence*) en dat is volgens Descartes de laagste vorm van vrijheid omdat er dan 'van geen enkele volmaaktheid, maar slechts van een gebrek aan kennis, dat wil zeggen van een zekere negatie' sprake is.⁸³ Problemen ontstaan dus als onze wil zich richt op dingen die buiten ons helder en welonderscheiden begrip vallen. De wil moet op inzicht steunen en waar dat afwezig is, moet zij wachten:

81 R. Descartes, *Les Méditations Métaphysiques de Rene DesCartes, touchant la Première Philosophie (...), Du Vray & du faux*, Parijs 1647 (AT IX, p. 46). Voor de vertaling zie Van Ruler 1999, p. 262.

82 Vgl. Gilbert 2005, pp. 219–220: 'For Augustine, the beatified are so infused with grace that their wills are in complete harmony with the divine will, and are thus incapable of doing evil. [This] means that the blessed (...) achieve perfect liberty as freedom from sin. Similarly, Descartes denies that the blessed in heaven are free to do otherwise than affirm the true and choose the good (...).'

83 'lorsque ie ne suis point emporté vers vn costé plustost que vers vn autre par le poids d'aucune raison', *Les Méditations Métaphysiques* (AT IX, p. 46). Van Ruler 1999, p. 262. Bij Augustinus gaat het dan om de 'vrije wil zonder genade', zie Gilbert 2005, bijv. p. 217.

Or si ie m'abstiens de donner mon iugement sur vne chose, lorsque ie ne la conçooy pas avec assez de clarté & de distinction, il est évident que i'en vse fort bien, & que ie ne suis point trompé; mais si ie me determine à la nier, ou assurer, alors ie ne me sers plus comme ie dois de mon libre arbitre; &/ si i'assure ce qui n'est pas vray, il est euident que ie me trompe, mesme aussie, encore que ie iuge selon la verité, cela n'arrive que par hazard, & ie ne laisse pas de faillir, & d'vser mal de mon libre arbitre.⁸⁴

Maar wanneer ik niet helder en welonderscheiden genoeg inzie wat waar is, is het duidelijk dat ik juist handel en niet bedrogen word zolang ik er maar van afzie een oordeel te vellen. Bevestig of ontken ik het echter, dan gebruik ik mijn keuzevrijheid niet goed. Als ik mezelf overtuig van de positie die onwaar is, kies ik geheel en al verkeerd, maar als ik de andere kant omhels, tref ik weliswaar bij toeval de waarheid, maar ben ik daarom nog niet vrij van schuld.

We kunnen Coornherts filosofie natuurlijk niet gelijkstellen aan het zeventiende-eeuwse rationalisme van Descartes. Er zijn grote verschillen, bijvoorbeeld al dat Coornhert zich niet, zoals Descartes, met metafysica en fysica bezighoudt. Maar Descartes' heldere opvatting van de wil voegt zich zoals gezegd in een oude, augustiniaanse traditie die ook voor Coornhert instructief is. Ook bij hem volgt de wil noodzakelijk het verstandelijke oordeel: 'van elke zake inden mensche wordt zodanighe wille, als van elke zake des menschen kennisse is.'⁸⁵ Vrijheid kan dus net zomin als bij Descartes verwijzen naar de vrijheid van willekeurige keuze. De wil is gebonden aan het oordeel. Dat oordeel kan in meer of mindere mate juist zijn. En je moet er natuurlijk naar streven goede oordelen te krijgen. Want dan volgt je wil het goede, wat noodzakelijk tot goede handelingen leidt. Descartes' criterium dat die ideeën waar zijn die 'helder en welonderscheiden' voor je geestesoog verschijnen, loopt parallel aan Coornherts onweerstaanbare 'waarheidservaring' en de hevige lust of 'liefde' om die klaarblijkelijke waarheid 'an te hanghen'. De klassieke, platoonse kleur die dit bij Coornhert nog heeft is bij Descartes verdwenen, maar de overeenkomst schuilt in de onloochenbare innerlijke overtuigingskracht van de waarheid. Hieruit volgt bij Coornhert dat de wil net als bij Descartes onvermijdelijk het slechte doet als zij oordelen volgt die

84 *Les Meditations Métaphysiques* (AT IX, p. 47). Van Ruler 1999, p. 263.

85 *Zd.k.* II, I, 17.

(nog) niet op die ‘ervaren’ manier zeker zijn. Descartes kiest op dit punt voor de strategie van de passiviteit: ik word nooit door halve waarheden bedrogen, zolang ik ‘er maar van afzie een oordeel te vellen’. Als we dat vergelijken met wat Coornhert al in de jaren zestig van de zestiende eeuw schrijft, zien we een opvallende parallel:

Alles te weten is alleen die eygenschappe Godes: maer *niet te doen*
'tgene men niet en verstaet/ is die eygenschappe der vroeder men-
schen. Daerom
Weet of rust.⁸⁶

Net als bij Descartes moet ook bij Coornhert de wil zich van instemming onthouden zolang er geen sprake is van een onweerstaanbare waarheidservaring. De wil is bij Coornhert dus inderdaad vrij. Maar dat betekent niet dat zij kan kiezen wat zij maar wil. Gebonden aan het oordeel kan zij ervoor kiezen alleen actief te willen wanneer het oordeel zeker is. Alleen dan gedraagt de wil zich als waardige ‘Koninginne’. Voor Coornhert is het ware willen gelegen in het willen van het ware.⁸⁷

Het ‘voncxken’ en de calvinisten

Soo is het valsch dat men seydt / dat de mensche alleenlijck door onwetentheyt sondicht.

Johannes Calvijn, *Institutie, ofte ondervviisinghe*⁸⁸

Volgens Coornhert kan wie eenmaal weet wat waar en goed is, de macht van de onwetendheid (en dus de oorzaak van zijn slechtheid) breken. Automatisch zal hij het goede volgen, omdat hij van nature zo is ingesteld dat hij het goede *wil* volgen. Genees de mens van zijn onwetendheid en hij wordt goed. In deze opvatting staat de rede in het centrum van het morele debat, want de rede biedt de mens de noodzakelijke kennis en bovendien voeling met de bron van het ware en goede: God. De rede is

86 D.V. Coornhert, *Vande oorsaecke vande Zonde, 'ghetuygh Platonis, Wercken* 1, fol. 134^r. Cursivering toegevoegd.

87 Coornherts denken vertoont op dit punt ook een opvallende overeenkomst met de zeventiende-eeuwse rationalist en ‘quasi-monist’ Arnout Geulincx, bij wie eenzelfde soort ‘weet-of-rust’-beginsel tot de inventieve maar volstrekt tegenintuïtieve metafysica van het ‘parallisme’ leidt. Zie hiervoor Buys, ‘Between Actor and Spectator: Arnout Geulincx and the Stoics’, in *BJHP* (nog te verschijnen).

88 Joh. Calvijn, *Institutie, ofte ondervviisinghe* 11, ii, 22; vgl. Schreiner 1991, p. 66.

voor Coornhert een emanatie van het goddelijke – zij is het 'voncxken des Godlijcken Lichts'.⁸⁹

Ook de calvinisten troffen 'voncxkens' van Gods heerlijkheid in de mens aan.⁹⁰ Zelfs ná de zondeval. Calvijn zelf schrijft in zijn *Institutie*, hier weergegeven in de Nederlandse vertaling *Institutie, ofte ondervviisinghe inde Christelycke Religie* uit 1578, dat de menselijke ziel 'soo vele ouerschoone gauen' heeft, dat alleen daaruit al onomstotelijk blijkt dat er iets 'goddelijcx is in hem inghedruct'.⁹¹ De zondeval heeft van de mens geen dier gemaakt.⁹² Dat betekent dat zijn rede nog steeds restjes, 'voncxkens' heeft waarmee Gods heerlijkheid kan worden gezien. Daarom kunnen wij ook volgens de calvinisten de rede gebruiken om inzicht te krijgen in Gods schepping. Zelfs goddelijke kennis is tot op zekere hoogte via de rede te verkrijgen – Calvijns theologie zelf is een indrukwekkend voorbeeld van hoe je vanuit de bijbel doorredenerend meer kennis van God kunt krijgen. Bovendien toont de rede ons dat God bestaat en alles geschapen heeft. Er is dus iets als een 'natuurlijke religie' mogelijk, die ons de kernpunten van God en de status van de wereld en de mens leert.⁹³ Maar door de zondeval zijn wij volgens het calvinisme fundamenteel en onherstelbaar misvormd. Onze natuur is niet langer op God gericht, maar juist geneigd tot alle kwaad. Calvijn laat er geen twijfel over bestaan dat de kennis van God, die 'natuerlijck is inder menschen vernuft gheplant',⁹⁴ niet alleen wordt verduisterd door onze onwetendheid maar ook door onze slecht geworden natuur. Dit betekent dat wij na de zondeval eigenlijk niet meer te goeder trouw zijn. Met betrekking tot het goede leven zijn wij dus niet alleen onwetend, maar bovendien onwillig en zelfzuchtig:

De mensche gheeft hem seluen soo seer toe / dat hy in het bedrijuen der boosheyt / zijn verstandt geerne so verre het mogelijc is / altijs afwent van het gheuoelen der sonde.⁹⁵

89 D.V. Coornhert, *Dat onverstandigh blijven*, *Wercken* I, fol. 130^r.

90 Zie bijvoorbeeld Joh. Calvijn, *Institutie, ofte ondervviisinghe inde Christelycke Religie*, Dordrecht 1578, p. 10 (I, iv, 4).

91 Joh. Calvijn, *Institutie, ofte ondervviisinghe* I, xv, 2; vgl. Schreiner 1991, p. 60.

92 Zie Schreiner 1991, p. 67.

93 *Institutie, ofte ondervviisinghe* I, iii.

94 *Ibid.*

95 *Institutie, ofte ondervviisinghe* II, ii, 22. Voor de vertaling is gebruikt de editie van A. Sizoo uit 1956.

De toegeeflijkheid van den mensch jegens zichzelf is zoo groot, dat hij bij het bedrijven van kwaad gaarne steeds zooveel mogelijk zijn verstand van het besef van zonde afkeert.

Calvijn valt hier expliciet Plato aan. De mens zou, aldus Calvijn, inderdaad 'door onwetenthey' zondigen als 'de consciencie haer seluen niet schuldich en kende voor Godt'. Maar dat is volgens Calvijn niet het geval:

dewijle de sondaer het onderscheyt des goets ende quaets dat hem is ingedruct / vliet / ende wort nochtans somtijts wederom ghetrocken tot dat selue / ende en can hem seluen soo blint niet maecken dat hy niet het zy willens ofte onwillens / bedwonghen en worde / zijne ooghen op te doen. Soo is het valsch dat men seydt / dat de mensche alleenlijck door onwetenthey sondicht.⁹⁶

aangezien de zondaar, hoewel hij zich tracht te onttrekken aan het oordeel over goed en kwaad, dat hem ingedruct is, telkens weer daarheen teruggesleurd wordt, en hem niet toegestaan wordt zoo een oog toe te doen, dat hij of hij wil of niet, niet nu en dan genoopt wordt de oogten te openen, zegt men ten onrechte, dat hij alleen door onwetendheid zondigt.

Deze in onze gevallen natuur geslopen onwil is onze 'tweedde sonde'. Het is deze onverbeterlijke onwil die maakt dat de mens niet in staat is zelfstandig, via welk vonkje dan ook, tot verbetering van zichzelf te komen, omdat 'die voncxkens de welcke glinsterden om de heerlijkheyt Godts te sien / verstict ende ten eynde wtghebluscht worden door de duysternisse der boosheyt'.⁹⁷ Het belang van zelfkennis is voor de calvinisten daarom, anders dan voor Coornhert, vooral gelegen in het leren beseffen van de eigen totale en onoverkomelijke verdorvenheid sinds 'Adams val', zodat wij ons steeds meer realiseren dat wij volledig van Gods genade afhankelijk zijn.⁹⁸

Geen wonder dus dat het tussen Coornhert en de vaderlandse calvinisten nooit echt boterde. Coornherts positieve mensbeeld stuit bij hen op een muur van pessimisme.

⁹⁶ *Institutie, ofte ondervviisinghe* II, ii, 22; vgl. Schreiner 1991, p. 66.

⁹⁷ *Ibid.* I, iv, 4.

⁹⁸ *Ibid.* I, xv, 1.

Afsluiting

De rede speelt bij Coornhert een grote rol. Uit de *Zedekunst* komt het beeld naar voren van een antropologisch en ethisch rationalisme. De rede is de kern van ons mens-zijn en de basis voor het goede leven. De rede verbindt de mens met zijn goddelijke oorsprong; het is dus ook de rede waarvan wij ons heil moeten verwachten. 'Verwachten' betekent hier echter allermint lijdzaam en passief afwachten: Coornhert roept ons op tot een actief leven waarin – heel humanistisch – onderwijs, oefening en verbetering van de mens centraal staan. Ethiek is niet zomaar het volgen van morele regels, maar is gericht op iets groters, iets wat ons mens-zijn helemaal omvat en definieert. Waarlijk moreel leven is een kunst, een levenskunst:

wie deze kunst heeft, die heeft het ware middel om dueghdelyck te leven. Dueghdelyck leven is wel ende zaligh leven.⁹⁹

Deze 'wellevenskunst' is de kern van Coornherts morele program.

Ondertussen roept deze kunst van het 'welleven' allerlei vragen op. Ten eerste, is Coornhert nu uniek voor zijn tijd of zijn er tijdgenoten die vergelijkbare ideeën koesteren? Een tweede punt is dat we in dit hoofdstuk meermalen op ideeën en argumenten zijn gestuit die op een klassieke, Grieks-Romeinse invloed duiden. Wat is die klassieke erfenis in deze moraal? Ten derde is er de kwestie van de rol van religie. Welke plaats hebben de christelijke openbaring, de persoon van Jezus Christus, de kerk en de sacramenten in dit rationalistisch geïnspireerde wereldbeeld?

In de rest van dit boek zullen deze drie vragen in aparte hoofdstukken terugkomen. Maar eerst wil ik in hoofdstuk 2 aandacht geven aan de Nederlandstalige voorgeschiedenis van het denken over mens en moraal. En dan vooral: hoe werd er in de volkstalige literaire traditie van de Lage Landen gedacht over het natuurlijke licht van de rede?

99 *Zd.k.* 1, i, 1.

Maerlant tot Van der Noot. De rede in laatmiddeleeuwse en vroegmoderne teksten

Inleiding

De zestiende eeuw is het rangeerterrein van de geschiedenis van Europa. Op haar lange tocht van middeleeuwen naar moderniteit komt de westerse geschiedenis in deze eeuw echt op een ander spoor. Een oud landschap verdwijnt langzaamaan uit het zicht, terwijl gaandeweg de contouren van nieuwe en nog onbekende gebieden opdoemen. We mogen de geschiedenis nooit opvatten als een opeenvolging van duidelijk onderscheiden tijdperken, maar het is net alsof in de zestiende eeuw de randvoorwaarden worden geschapen voor het denken en doen in latere eeuwen. Dat gaat zeker op voor de ontwikkeling van de visie op de rede. Niet eerder sinds de val van het Romeinse Rijk werd er zo geëxperimenteerd met de mogelijkheden van ons natuurlijke licht als in de zestiende eeuw.

Maar de zestiende eeuw ontstond niet uit een vacuüm. *Ex nihilo nihil fit*, en dat geldt ook voor de ideeëngeschiedenis. Gedachten, handelingen en gebeurtenissen uit het verleden krijgen altijd meer reliëf zodra wij ons in de bredere historische context verdiepen. In de volkstalige traditie van de Nederlanden heeft het nadenken over de rede een geschiedenis die tenminste tot de middeleeuwen teruggaat. Het beeld van de moderne tijd als het tijdperk van rede en rationalisme is weliswaar niet direct onjuist, maar de daaraan vaak automatisch gekoppelde aanname dat de rede in de middeleeuwen een ondergeschikte of zelfs verdachte positie innam, is absoluut te eenzijdig. Belangrijke Middelnederlandse auteurs als Jacob van Maerlant en Jan van Boendale laten zich allerminst laatdunkend over de rede uit en kennen haar zelfs een belangrijke plaats toe. Voor een goed beeld van de volkstalige ontwikkeling van het redebegrip in de zestiende eeuw is deze voorgeschiedenis van belang. Zij vormt het achterdoek waartegen latere ontwikkelingen duidelijker vorm krijgen.

Bij het boven water krijgen van de morele denkbeelden van laatmiddeleeuwse of vroegmoderne volkstalige auteurs stuit men al snel op uitdagende moeilijkheden. Schrijvers en bewerkers grossieren in praktische adviezen, losse morele opmerkingen en verhalen, vaak aan niet bij name genoemde oudere schrijvers ontleend. Van een gestructureerde ethiek of een uitgewerkt moreel systeem is nergens sprake.¹ Men is meestal gedwongen om uit de relatief spaarzame algemeen-ethische uitspraken een geloofwaardige moraalvisie te reconstrueren. Een andere kwestie is dat er enorm *veel* teksten bewaard zijn gebleven uit de periode die in dit hoofdstuk wordt behandeld.² Het is ronduit ondoenlijk aan al die teksten aandacht te geven. Het doel is dan ook niet om hier een volledige ontwikkeling te schetsen, hoewel ik me aan het eind van dit hoofdstuk wel aan een aantal algemene conclusies waag. Ik wil vooral laten zien hoe de rede werd opgevat door sleutelfiguren uit de eeuwen die aan Coornhert voorafgingen: Jacob van Maerlant, Jan van Boendale, Dirc Potter en de rederijkers van de vijftiende en vroege zestiende eeuw.³ We zullen starten in de dertiende eeuw, als de Nederlandse literatuur haar vleugels uitslaat via het werk van Jacob van Maerlant, de ‘vader der Dietse dichtren algader’.⁴ We eindigen als rond 1520 of 1530 de eerste golven van de reformatie over de Lage Landen spoelen en de Nederlanden ingrijpende veranderingen ondergaan.

Jacob van Maerlant (ca. 1230–ca. 1300)

Ic sie die see, ic sie die vloet,
Ic settere willens in den voet
Bi enen dommen rade –

- 1 Voor een beschrijving van het ‘moralistische discours’ van de late middeleeuwen zie Bange 2007. Zij vat dit discours breed op, als alle teksten die tot een gedragsverandering van leken oproepen. Als zodanig beschouwt zij het als een onderdeel van de ‘vroomheidsliteratuur’, waarbij het onderscheidende kenmerk is ‘de specifiek didactische aanpak, die ook en vooral op leken is gericht’ (p. 26). Bange is ervan overtuigd dat de lekenethiek die uit deze moraliserende teksten spreekt ‘uitsluitend christelijke waarden’ vertegenwoordigt. Ik zal hier verderop mijn visie tegenover zetten.
- 2 Omdat we ons richten op teksten met een moreelfilosofische dimensie, zullen zogenaamde artes-teksten buiten beschouwing wordt gelaten – die richten zich immers op kennis over natuur en universum.
- 3 Bij deze keus heb ik me mede laten leiden door Reynaert 1995, p. 102 (nt. 5) en, met betrekking tot de rederijkers, ook Pleij 1985, p. 75 e.v. Herman Pleij en Joris Reynaert ben ik zeer dankbaar voor hun aanwijzingen en voor hun hulp bij de vertaling van de citaten in dit hoofdstuk.
- 4 Van Oostrom 2006, pp. 544–545.

Wien maghics draghen evelmoet,
Of mi die stroom metter spoet
Draghet in den ghewade?

*Ik zie de zee, ik zie de vloed en door een dwaze inblazing loop ik er
uit vrije wil in – op wie moet ik dan boos zijn, als de stroom mij al
gauw de diepte in sleurt?* Jacob van Maerlant, *Wapene Martijn*⁵

In *Wapene Martijn*, de eerste van een reeks dialogen tussen de vrienden Jacob en Martijn over allerlei lastige kwesties, komt Jacob van Maerlant met een theorieje op de proppen over de verhouding tussen ‘oog’, ‘hart’ en rede. Aanleiding is Martijns vraag wie er nu eigenlijk schuld heeft als men getroffen wordt door het ‘evel’ (kwaad) van de liefde. Is het oog of het hart daarvoor verantwoordelijk? In eerste instantie vindt Jacob Martijns negatieve benadering (de liefde als een kwaad) twijfelachtig en naar ‘Friese’ botheid rieken – vloeit uit liefde immers niet ook ‘alrehande edele fruit’ voort? Maar vervolgens reageert hij toch vol enthousiasme en vertelt een verhaal. Een allegorisch verhaal, waarin hart en oog op voet van oorlog staan. Het hart vindt het oog onbetrouwbaar, want:

Du best emmer open wijt
Elker sonden die vor di lijt.⁶

Jij staat voortdurend wijdopen voor iedere zonde die op je pad komt.

Via het oog komt de wereld bij ons binnen en daarom is het oog, aldus het hart, verantwoordelijk voor onze hartstochten. Als het oog de blik niet kuis van verdachte taferelen afwendt, stroomt de zonde ongecontroleerd binnen. Grimmig oppert het hart zelfs dat de mens zich het best de ogen maar kan uitsteken. Dat zou een hoop ellende schelen.

Het oog kan het hier natuurlijk niet mee eens zijn. Want wat doet het anders dan trouw de bevelen opvolgen van het hart, zijn ‘coninghinne’ en ‘godinne’? Het hart krijgt volgens het oog dus juist altijd precies waar het om heeft gevraagd:

Menne conde u ghescaden niet,
Waert so, dat ghi van u schiet
Alle dorperhede.⁷

5 Maerlant, *Wapene Martijn* (*Wap. M.*) 69, r. 4 e.v. Voor de vertaling is gebruikt Biesheuvel–Van Oostrom 1998.

6 *Wap. M.* 53, r. 3–4.

7 *Wap. M.* 56, r. 4 e.v.

Men zou u niet kunnen schaden, wanneer u alle lomphed maar zou afwijzen.

De oorzaak van de verwarring waarover het hart klaagt is daarom volgens het oog evident:

Uwe onghestadichede
Maect u den onvrede.⁸

Uw onstandvastigheid veroorzaakt die onrust in u.

Zo blijven hart en oog elkaar de zwarte piet toeschuiven. Dan verschijnt *Vrouwe Redene*. Voor het hart betekent dat zwaar weer, want *Vrouwe Redene* verklaart dat het hart de natuurlijke ‘voogdes en heerseres’ van het oog is. Daarom is het zijn taak om het oog te sturen en van lustvol gegluur te weerhouden. Het oog gaat echter ook niet vrijuit. Het zou het hart namelijk op momenten van zwakte voor zonde moeten behoeden:

Maer des ghevalles ghewelt,
Dat bi siene therte dwelt,
Tiet soe des oghen ghelede⁹

Maar de toevallige kracht die het hart doet bezwijken wanneer het iets ziet, legt zij [= Vrouwe Redene] ten laste aan het oog.

Een hart is nu eenmaal niet van steen en staat soms weerloos tegenover onverwachte prikkels van lustwekkende aard. Waar het over onze goedsrust gaat dragen hart en oog dus allebei verantwoordelijkheid.

Het compacte drama dat Maerlant hier bij monde van Jacob in *Wapene Martijn* opvoert (het fragment telt in totaal niet meer dan negen dertienregelige strofen) leent zich verleidelijk goed voor een bredere interpretatie, die belangrijke aspecten van Maerlants redebegrip en mensbeeld onthult.

Het oog wordt door Maerlant opgevoerd als toegangspoort. Via het oog schijnt de wereld haar licht in het menselijke hart, met alle goeds en kwaads van dien. Het oog staat natuurlijk voor het lichaam, of meer precies: de zintuigen, waardoor de buitenwereld voor de mens ontsloten wordt. Volgens *Vrouwe Redene* moet het hart de zintuigen op het goede gericht houden. Maar de zintuigen zijn hierbij niet helemaal pas-

8 *Wap. M.* 56, r. 12–13.

9 *Wap. M.* 57, r. 10–13.

sief: *Vrouwe Redene* zegt dat zij een zekere zelfstandigheid hebben in het toelaten of afwijzen van de impressies. Daarom kan het oog soms voorkomen dat het hart morele steken laat vallen.

Dan het hart. Dat wordt in de dialoog verweten willoos toe te geven aan alles waartoe het zich aangetrokken voelt. ‘Ghi sijt alsoe tcranke riet’, meent het oog, ‘Dat den winde volghet ende vliet’ (*Wap. M.* 56, r. 10–11). Dat het hart geneigd is dat te doen (‘het es der herten plien’, *Wap. M.* 58, r. 7) neemt niet weg dat het ook een bewuste afweging zou kunnen maken. Volgens *Vrouwe Redene* is dat zelfs zijn plicht. Het hart staat voor onze ziel, dat wil zeggen het vat waarin de krachten van aantrekking en afstoting zijn geplaatst: de hartstochten.¹⁰ De ziel valt niet helemaal met die hartstochten samen, maar bewaart er blijkens de tekst een zekere afstand toe; ze volgt ze gewoonlijk, maar *hoeft* dat niet te doen. In deze speelruimte kan en moet zij bepalen welke aandrang te volgen en welke niet. Dit vereist doordachte afweging, nuchtere voorzichtigheid, kortom: een bedachtzame en redelijke levenshouding.

Het is de rede die de ziel daartoe oproept. Zij verschijnt in het verhaal als een allegorische figuur in de traditie van Boëthius’ *Consolatio Philosophiae*. Met haar oordeel is de zaak afgedaan: ‘Dus delet soe die vede’ (*Wap. M.* 57, r. 13). Vandaar dat Jacob en Martijn vervolgens met een gerust hart kunnen overgaan op strofen van concluderende aard om zo de dialoog in harmonie te beëindigen. *Vrouwe Redene* fungeert in de dialoog dus als externe raadgeefster. Zij roept de ziel op haar ‘redelijke ruimte’ te gebruiken om de hartstochten in bedwang te houden. Het gaat Maerlant kennelijk om het matigen van de invloed van de hartstochten via voortdurende rationele afweging. Met de oproep tot redelijkheid wordt met andere woorden een weg ingeslagen van redelijke zelfregulering en uitgekiend emotie-management. Een rationeel matigingsbeleid geeft het menselijk gemoed evenwicht en een goede innerlijke balans voorkomt ‘onvrede’ en levert gemoedsrust op. Geniet, maar wel met mate.

Dit beeld van rationalisering van het gemoed en matiging van de lusten is ook te vinden in Maerlants andere werken van moreel-didactische snit. Maerlant-deskundige Frits van Oostrom beschrijft in zijn meeslepende *Maerlants wereld* de ethiek van de laatmiddeleeuwse auteur als een typische lekenethiek, die door haar praktische gerichtheid zelden

¹⁰ Strofe 59 noemt ‘ziele’ en ‘therte’ afzonderlijk in opeenvolgende verzen, maar ze kunnen in die context ook op hetzelfde slaan: voor beiden geldt immers dat er geen reden voor vrees is, zolang zij zich hoeden voor slechte indrukken van buitenaf.

tot abstracte (Van Oostrom zegt ‘filosofische’) hoogten opklimt.¹¹ Niettemin verwerkte de buitengewoon belezen Maerlant een grote hoeveelheid bronnen en ideeën.¹² Zo ontstond een oeuvre waarmee Maerlant zich zonder enige twijfel bij de absolute voorhoede van literaire vernieuwers heeft gevoegd – Europabreed.¹³ Zijn teksten zijn geschreven voor en in opdracht van (kringen rond) het dertiende-eeuwse hof van Holland, dat zich via Maerlants veelschrijverij van de bewondering van andere hoven hoopte te kunnen verzekeren. Maar zo elitair bleven Maerlants teksten niet. Het staat vast dat zij in het Nederlandse taalgebied lange tijd, tot diep in de vijftiende eeuw, een goede verspreiding kenden: ‘waarschijnlijk kende bijna niemand alles van Maerlant, maar vrijwel iedereen wel iets.’¹⁴

Maerlants moraal van rationele controle met matiging als kerndeugd blijkt ook goed uit de *Spiegel historiael*, alom gezien als Maerlants meesterwerk en een van de grootste volkstalige prestaties van de dertiende eeuw. De *Spiegel* is wel ‘een wereldbibliotheek van filosofen’ genoemd en kan deels als een concrete gedragsethiek gelezen worden.¹⁵ De zeer uitgebreide tekst, een wereldgeschiedenis geschreven tussen 1283 en 1288 in opdracht van Floris v en eigenlijk een bewerking van Vincent van Beauvais’ *Speculum Historiale*, ruimt aan het eind van de eerste partie een bijzonder grote plaats in voor een bespreking van werken van (pseudo)senecaanse hand, waarbij Seneca met name wordt gebruikt om Maerlants moraal van maat en rede te presenteren aan een publiek van leken:

Wie so der wijsheit wille volgen,
Wiltu bliven onverbolgen
Ende met rechter redene leven,
Du moetster toe dijn herte geven
Te vorpeinsene ende te vorwegene
Al dat di mach comen te jegene,
Ende alle dinghen hebben waert
Nader rechter naturen aert,
Niet nader liede tale,
Die gerne spreken recht ende wale[.]¹⁶

¹¹ Zie Van Oostrom 1997, p. 290.

¹² Ibid., p. 291; vgl. Van Oostrom 2006, bijvoorbeeld p. 542. Voor de (extra) bronnen die Maerlant voor de *Spiegel historiael* gebruikte zie p. 526.

¹³ Zie Van Oostrom 2006, p. 543.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Zie Van Oostrom 1997, p. 291.

¹⁶ *Spiegel historiael* I, 8, xxxiiii *Seneca van groter wijsheden*, r. 1–10; ed. De Vries-Verwijs 1863, dl. I, p. 412.

Als je de wijsheid wilt volgen, met een onverstoord gemoed en met de ware rede wilt leven, moet je je met heel je hart inzetten om alles wat je tegen kan komen van tevoren te overdenken en te overwegen. En je moet alle dingen waarden naar hun ware aard en niet naar de volksopvatting, die graag van goed en fout spreekt.

Het Seneca-deel, in totaal liefst vierenvestig kapittels lang, is des te interessanter omdat Maerlant er zo afwijkt van zijn voorbeeld Beauvais. Maerlant breidt de bespreking van Seneca's geschriften namelijk aanzienlijk uit en neemt zelfs een extra tekst in de toch al omvangrijke verzameling op.¹⁷ Dit getuigt van de sympathie die hij voor de Romeinse stoïcijnen gevoeld moet hebben; kennelijk was hij flink gegrepen door de Stoa en achtte hij werk van senecaanse snit goed bruikbaar voor de morele opvoeding van zijn publiek.¹⁸ Natuurlijk moeten we oppassen met het Stoa-label. Maerlant zag zichzelf niet als stoïcijner. Sterker nog: van het onderscheiden of herkennen van de Stoa als aparte denkschool, waaraan vastomlijnde ideeën en specifieke personen toegeschreven kunnen worden, blijkt in zijn werk niets. Ook de geleerde wereld in het algemeen toont in deze periode geen werkelijk besef van een stoïsche traditie in het klassieke denken.¹⁹ Seneca werd bijvoorbeeld dikwijls voor een protochristen gehouden; geen onaardige gedachte in het licht van zijn pas eeuwen later als vervalsing ontmaskerde briefwisseling met Paulus.²⁰

Het wekt misschien verbazing zoveel klassieke *input* bij Maerlant aan te treffen. We zullen echter zien dat ook andere laatmiddeleeuwse auteurs

- 17 Zie voor een uitgebreidere analyse Berendrecht 1994, p. 54 e.v. Dit alles laat onverlet dat een niet onbelangrijk deel van het Seneca-materiaal in de *Spiegel* helemaal niet aan Seneca is ontleend, maar de facto een bewerking is van een tekst van Martinus van Braga over de vier hoofddeugden. Diens *Formula vitae honestae*, ook bekend als *De quattuor virtutibus cardinalibus* en geschreven in de zesde eeuw, werd in de middeleeuwen algemeen voor een werk van Seneca gehouden. Hoeveel dit ook zegt over Maerlants toewijzingstechniek, voor ons doel maakt deze foutieve toewijzing weinig uit, aangezien het ons te doen is om de wijze waarop de rede in Maerlants denken functioneerde – dat staat los van de vraag naar Maerlants precieze bronnen. Bovendien is de tekst dan wel niet van Seneca zelf, maar duidelijk op diens gedachtengoed geënt.
- 18 Dat vinden ook Van Oostrom (1994, p. 61) en Berendrecht (1994, p. 59). De eerste speelt hier bovendien met de gedachte dat Maerlant zich ook herkende in Seneca, die immers net als de Vlaming de rol van intellectuele leermeester van een landsheer vervulde. Zie Van Oostrom 1994, p. 61.
- 19 Zie Ebbesen 2004, pp. 108–109.
- 20 Zie bijvoorbeeld Verbeke 1983, p. 8; Krays 2007, p. 99; vgl. Van Oostrom 1997, pp. 280 en 285.

met kennelijk gemak klassieke en in wezen heidense ideeën verwerken en aan een relatief ongeleerd publiek doorgeven.

In de kern is Maerlants ethiek gericht op het mijden van extremen. Tekenend is wat dat betreft de beslissende rol die de kardinale deugd van de matiging ('mate') in de *Spiegel* speelt. De eis tot gematigdheid werkt krachtig door in de drie andere hoofddeugden ('wijsheit', 'gerechteheit' en 'grotmoedicheit' of 'cracht'). De redenering is dat een overenthousiaste beoefening van de hoofddeugden ongewenste gevolgen heeft. Overdreven wijsheid slaat om in sluwheid en teveel grootmoedigheid wordt hoogmoed.²¹ Matiging is daarom bij alle deugden geboden en om zicht te krijgen op de juiste verhoudingen is de rede hard nodig. Redelijkheid lijkt hier met gematigdheid samen te vallen.

Dat een redelijke levenshouding hand in hand gaat met gematigdheid, komt concreet neer op verstandig passie-beheer. De koppeling van maat en rede is van groot belang voor de deugd in het algemeen, want elke hoofddeugd moet verstandig en met gevoel voor balans nagestreefd worden: 'Wie so der wijsheit wille volgen' moet met 'rechter redene leven'.²² Hij moet met andere woorden 'vorpeinsen' en 'vorwegen' wat hij in het leven allemaal kan tegenkomen en wel 'nader rechter naturen aert' in plaats van 'nader liede tale' (naar de volksopvatting). Dit blijkt inderdaad nooit los te staan van gematigdheid: men moet maat houden met 'erdscen goede' (aardse goederen). En:

Hebt niet te wert, mint niet te sere,
Want het lijt met lichten kere.²³

Hecht nergens teveel waarde aan en heb niets teveel lief. Want bij het minste of geringste is het verdwenen.

Vrouwe Redene mag ondertussen niet klagen. In Maerlant vindt zij een warm pleitbezorger van haar aansporingen tot redelijkheid. Dat blijkt ook uit andere delen van de *Spiegel historiael*, bijvoorbeeld waar Maerlant Seneca instemmend parafraseert:

Also lange alse du leves,
Sie dattu dine zinne gheves

²¹ Van Oostrom 1997, p. 282. Vgl. Berendrecht 1994, p. 61.

²² *Spiegel historiael* 1, 8, xxxiiii *Seneca van groter wijsheden*, r. 1 en 3; ed. De Vries-Verwijs 1863, dl. 1, p. 412.

²³ Zie *Sp.h.* 1, 8, xxxiiii *Seneca van groter wijsheden*, r. 1–18.

Te learne hoe du leven sout,
 Om te comene in dijn behout.
 Die mensce en hevet niet beters in
 Dan redene ende zin.
 In desen doene, in derre maniere,
 Hevet hi vordeel voer die diere,
 Want sine hebber niet een haer:
 In desen volgt hi Gode naer.²⁴

*Let erop dat je zolang als je leeft je best doet om te leren hoe je moet leven en je eigen behoud moet veiligstellen.
 De mens heeft niets beters dan rede en verstand. Als hij deze volgt staat hij boven de dieren omdat die daar hoegenaamd niets van hebben. In dit opzicht volgt de mens God na.*

Het leven is kennelijk een voortdurende leergang met als doel een morele levenswandel ('Te learne hoe du leven sout'). Daarom wordt de lezer opgeroepen tot contemplatie: 'Sie dattu dine zinne gheves'. Alleen wie dit doet, werkt succesvol aan zijn persoonlijk 'behout'. Het noodzakelijke middel daarvoor is de rede ('redene ende zin'), die het edelste deel van de mens uitmaakt en hem van andere schepselen onderscheidt, want 'sine hebber niet een haer'. De menselijke rede wordt bovendien in een kosmisch perspectief geplaatst: een leven volgens de rede is een leven volgens de scheppingsorde. De mens beantwoordt dan aan Gods wil ('In desen volgt hi Gode naer') of wordt, in een mogelijk andere vertaling, om die reden gezegd naar Gods beeld geschapen te zijn.

Duidelijke taal. Toch is de zaak hiermee niet afgedaan. Op verschillende plaatsen in zijn oeuvre geeft Maerlant namelijk te kennen dat de rede moet buigen voor het geloof. *De Derde Martijn*, een andere dialoog tussen Jacob en Martijn, laat daarover alvast geen misverstand bestaan:

Redene en draghet hier niet die crone,
 Maer tghelove sonder hone,
 Dat en twivelde nie.²⁵

De rede draagt hier niet de kroon, maar het geloof. Daaraan twijfelt geen mens.

²⁴ *Sp.h.* I, 8, LXXI, r. 1–10.

²⁵ Aldus Jacob in de *Derde Martijn*, r. 215–217 (ed. Verwijs 1857, p. 73).

Jacob laat zich deze woorden dan wel ontlokken in de context van een gesprek over de goddelijke *drievoudichede* (Drie-eenheid), een van de pittigere *mysteria Dei*, maar het laat tegelijk de principiële begrensdsheid van de rede zien. Als het erop aankomt moet men zich op geloof en niet op de rede verlaten. Hetzelfde spreekt ook al uit het Seneca-deel van de *Spiegel*, als Maerlant optekent:

Ghelove es dat heilechste bejach,
 Dat erdersch mense hebben mach (...)
 Mate dats een bandekijn mede
 Over die erdsche weeldichede;
 Soe deeltse som daert hare behaget,
 Som verdrijft soese ende verjaget;
 Soene nut nemmeer daer af
 Dan hare die nature gaf.
 Die dese twee trect te hem waert,
 Sonder hogher clergien aert
 Mach hi wel te wijsheit comen,
 Diene bringen sal ter vromen.²⁶

Geloof is het heiligste waarnaar de mens op aarde kan streven. (...) Matiging is een middel om de aardse weelde te controleren; zij geeft en neemt al naar gelang het haar behaagt; zij gebruikt nooit meer dan de natuur haar heeft gegeven. Wie zich deze beide dingen eigen maakt, zal zonder veel geleerdheid wijs kunnen worden, hetgeen hem veel goed zal doen.

In de omschrijving van ‘Mate’ lezen we impliciet ook de noodzaak van een rationele, ‘rekenende’ houding. Er wordt gegeven en genomen, maar steeds in het besef van de grenzen die de ‘nature’ heeft gesteld: gematigdheid veronderstelt zo verstandigheid en de wil om op basis van de rede keuzes te maken. Men moet zich dus richten op het natuurlijke genoeg in plaats van steeds maar de oneindige honger van de lusten te willen stillen. Maat en rede zijn inderdaad twee handen op een buik. Maar tegelijk wordt het geloof in dit citaat wel als meest waardevolle (want ‘heilechste’) bezit van de mens aangeprezen. Matiging is een middel tot het goede leven; een goed *aards* leven wel te verstaan, want zij houdt het genieten van ‘erdsche weeldichede’ binnen de perken, zodat er evenwicht en harmonie ontstaat. Het bereik van gematigdheid (en de rede, die daar immers

²⁶ *Sp.h.* I, 8, LLXV, r. 53–66.

mee samenhangt) is dus het ondermaanse. Uiteindelijk zijn rede en maat onderworpen aan het geloof.

Het combineren van redelijke maat en vroom geloof legt ons onder-tussen geen windeieren: want wie zijn leven op deze twee dingen baseert,

Mach (...) wel te wijsheit comen,
Diene bringen sal ter vromen.²⁷

kan tot wijsheid komen, wat tot voordeel leidt.

‘Uwe onghestadichede/ Maect u den onvrede’, voegde het oog in *Wapene Martijn* het hart toe. Ware rust vindt onze ziel pas na het aannemen van een vrome, maar redelijke attitude.

Maerlant – ‘met rechter redene leven’

De rede verschijnt in Maerlants werk als een ordenend beginsel dat maatgevend is voor de speelruimte van de passies. ‘Maatgevend’ ook in de letterlijke betekenis van maat-geven. Voor Maerlant hangt de rede wezenlijk met gematigdheid samen: maat houden is de kerndeugd waarin alle andere deugden als het ware zijn samengebald. Het redelijke leven dat Maerlant ons aanraadt is een leven van overpeinzing, voorzorg en nuchtere inschatting: een contemplatief leven waarin men zich nooit zomaar aan de zinnen overgeeft. De zintuigen en de daarmee verbonden hartstochten zijn gevaarlijk, want al te makkelijk leiden zij tot chaotische toestanden en dat is slecht voor de gemoedsrust. De rede moet de zintuigen en de passies daarom stevig onder de duim houden.

Legitimatie hiervoor vindt Maerlant in het feit dat de rede het onderscheidende kenmerk is van de mens. Waar de mens de zintuigen en de passies nog met andere schepselen gemeen heeft, bezit hij met de rede iets volstrekt unieks. Hierop voortbordurend kan Maerlant zelfs nog hoger inzetten: de rede is niet zomaar een unieke natuurlijke eigenschap van de mens, maar vormt tegelijk een cruciaal verbindingsstuk met de hogere werkelijkheid. Een leven volgens de rede is noodzakelijk om aan Gods wil te beantwoorden.

Er is bij dit alles echter geen reden tot hoogmoed, want niet de rede maar het geloof is het ‘heilechste bejach,/ Dat erdersch mensce hebben mach.’ De rede staat dus uiteindelijk in dienst van het geloof en moet

²⁷ *Sp.h.* I, 8, LLXV, r. 65–66. Vertaling zie Van Oostrom 1997, p. 290.

vroomheid stimuleren door de mens inzicht te verschaffen in de natuurlijke stand van zaken, waarin het soms mee- en soms tegenzit. De rede leert de vrome mens dus lijdzaamheid, geduld en een basishouding van matiging. Alleen zo opent zich de weg tot gemoedsrust, tevredenheid en vrome dankbaarheid.

Jan van Boendale (1279-ca. 1350)

Plato ende Aristotelis,
Seneca ende oec Socrates
Ende ander phylosophen vele
Die in eernste no in spele
Anders en daden spade ende vroe
Dan der wijsheit hoert toe.

*Plato en Aristoteles, Seneca en ook Socrates, en vele andere wijsgeren,
die niets anders deden dan in ernst en scherts, van vroeg tot laat
handelen in overeenstemming met de wijsheid.*

Jan van Boendale, *Dietsche Doctrinale*²⁸

Lekenethiek en (heils)geschiedenis vormen de speerpunten van Jan van Boendales rijke oeuvre, dat wel eens is omschreven als het begin van filosofische bezinning in de Nederlandse volkstaal.²⁹ Verhalen uit het verleden vormen niet alleen een onuitputtelijke bron van vermaak op niveau, maar strekken vaak ook tot lering. En dat is precies waar het Boendale om te doen is: hij wil zijn publiek onderwijzen in het goede leven en bewegen tot een daarop aansluitende levenshouding. Net als zijn voor-

²⁸ *Dietsche Doctrinale*, bk. III, r. 881–886. Citaat ontleend aan Reynaert 1994, p. 214.

²⁹ Reynaert 2003, p. 12. In het Boendale-onderzoek speelt een lastig toewijzingsvraagstuk. Daarom is in de afgelopen eeuw het construct 'Antwerpse School' in het leven geroepen, waarmee men de veronderstelde groep contemporaine Antwerpse auteurs wilde aanduiden die in de eerste helft van de veertiende eeuw qua thematiek en stijl verwante teksten produceerden. Van deze teksten (het gaat om een tiental) worden er tegenwoordig zeven algemeen aan Boendale toegeschreven: *Brabantsche yeesten*, *Korte kroniek van Brabant*, *Sidrac*, *Der Leken Spiegel*, *Jans teesteye*, *Van den derden Eduwaert*, *Melibeus*, de *Dietsche doctrinale* en het *Boec van der wraken*. Zie ook Anrooij 2002, p. 12 e.v. Niet lang geleden nam Joris Reynaert het idee van de Antwerpse School op de schop. Op basis van tekstvergelijking besluit hij tot de toeschrijving van alle teksten aan Boendale, zie Reynaert 2002, pp. 127–157. Omdat het voor ons doel niet veel uitmaakt, zullen hier alle teksten op de noemer van Boendale worden geplaatst. Inhoudelijk is daar overigens ook niet veel op tegen: mochten bepaalde teksten toch aan verwante Antwerpse auteurs zijn toe te schrijven, dan geldt Boendale altijd nog als hun inspirator en wegbereider, zie Reynaert 2003.

ganger en voorbeeld Maerlant stuurt de Antwerpse schepenklerk aan op een uitgebalanceerde emotionele huishouding en een leven van blijmoedige matiging en bewuste gemoedsrust. En ook bij hem heeft de rede bij dit alles een flinke vinger in de pap. Maar tegelijk opent zich bij Boendale zoals we zullen zien ook een onverwacht nieuw perspectief op de rede.

Nadat *Der Leken Spieghel* of de *Lekenspiegel*, het grote leerdicht dat Boendale rond 1330 op basis van oudere bronnen opstelde, ons twee boeken lang over achtereenvolgens oudtestamentische en 'christelijke' geschiedenis heeft onderhouden, worden wij in het derde boek ingevoerd in de wereld van het goede gedrag. Met behulp van 'twee dinghen' moet de mens handelen, leert Boendale ons daar: 'wijsheit' en 'cracht'. Vooral het eerste is van belang, want beleid ('wisen rade') levert in de regel nu eenmaal meer op dan domme kracht. Het redelijke verstand is daarom de 'vrouw' naar wie wij moeten luisteren. Met betrekking tot de rede geeft de *Lekenspiegel* ons in feite niet meer houvast dan dit. Althans in abstract-theoretische zin, want het derde boek barst zowat uit zijn voegen van 'redelijke' adviezen met een toegepast karakter. Van heinde en ver worden ze aangesleept: de bijbel, christelijke moralisten en klassieke auteurs. Zo neemt Boendale bijvoorbeeld een groot deel van de levenslessen van Cato op,³⁰ terwijl ook Salomo, Socrates en Seneca niet ontbreken. De gedragsregels variëren inhoudelijk sterk en bestrijken in een zo op het oog nogal willekeurige samenhang het hele spectrum van ethiek tot etiquette.

Bij dat laatste gaat het om regels voor de sociale omgang. Zo zijn misplaatste grapjes uit den boze, terwijl je de ander tijdens het praten steeds beleefd aan moet blijven kijken en er ook nog verfijnde tafelmanieren op na dient te houden:

En drinct oec niet die stont
Dat ghi broet hebt inden mont.
Inden nap oec, des bedinct,
Daer een ander met u uut drinct,
En sopt niet; want sijds ghewes
Dat dat onhoefscheit es.³¹

³⁰ Bijna heel cap. 2 en 3 van het derde boek zijn aan de *Disticha Catonis*, een tekst uit de derde of vierde eeuw, ontleend. Zie Boas 1913, pp. 101–138. Soms wordt Cato ook expliciet als bron vermeld, zie bijvoorbeeld *Lsp.* III 3, r. 162, 170, 224, 314; 10, r. 256; 13 r. 76; 15, r. 233, 245; 20, r. 44; IV prol., r. 18 (zie Te Winkel, p. 466, nt. 4).

³¹ *Lsp.* III 4, r. 311–316. Voor de vertaling heb ik gebruik gemaakt van de editie Jongen-Piters 2003. Ik zal steeds de vindplaats in die uitgave vermelden. Hier: Jongen-Piters, p. 154.

Drink niet op het moment dat u nog eten in uw mond hebt. Sop ook niet in de beker waar een ander samen met u uit drinkt, want dat is niet netjes.

In deze trant presenteert de *Lekenspiegel* haar publiek een duurzaam pakket van degelijke gedrags- en omgangsnormen; zeer bruikbaar in het maatschappelijk verkeer. Maar Boendale benadrukt dat het er hierbij niet alleen om gaat een goed figuur te slaan in het bijzijn van anderen, want

Die mensche sal, dat verstaet,
Altoos hebben scoon ghelaet,
Scone zeden ende maniere.
Al waert ooc thuus biden vire,
Ofte in enen wilden woude,
Daert niement zien en soude[.]³²

Een mens moet zich altijd netjes gedragen en goede gewoontes en manieren hebben; zelfs thuis bij de open haard of in een woest bos waar niemand het kan zien.

Ook als niemand je ziet, moet je dus je beste beentje voorzetten. Zo gaat het je steeds gemakkelijker af om je in elke situatie automatisch goed te gedragen.

Wij zijn nu natuurlijk niet zozeer geïnteresseerd in etiquette als wel in de adviezen van ethische snit. Wat daaraan in het derde boek van de *Lekenspiegel* aldoor opvalt, is dat zo weinig wordt aangestuurd op de intrinsieke of 'objectieve' goedheid van de ons ter navolging aanbevolen leefregels. Veel nadrukkelijker treden de *nuttige revenuen* van een morele attitude op de voorgrond en de voordelen van zo'n houding bij het voorkomen van persoonlijk nadeel: schade, schande, schuld, spijt, verlies, armoede en afhankelijkheid.³³ Als de *Lekenspiegel* bijvoorbeeld een nederige houding aanprijst, ongeacht rang of disgenoot, wordt niet zozeer de intrinsieke goedheid daarvan onderstreept, maar het nuttige effect: 'So hebdi die ere allene,/ Ende sijts ooc te beter vele' ('want daarvoor kunt u alleen maar eer ontvangen en u komt er beter van af').³⁴ Ook van roddels en loze beloftes moeten wij afzien vanwege de schande die dit bij bekend worden kan opleveren. Behoorlijk onverwacht is ook dat de *Lekenspiegel*

³² *Lsp.* III 2, r. 1–6 (J-P, p. 126).

³³ Zie bijvoorbeeld alleen al J-P, pp. 130–131.

³⁴ *Lsp.* III 3, r. 52–53 (J-P, p. 130).

het niet zo nauw blijkt te nemen met het bijbelse gebod kwaad niet met kwaad te vergelden; natuurlijk moet men altijd en overal verstandig en voorkomend zijn, maar wie onheus wordt bejegend moet niet aarzelen manmoedig terug te slaan om zijn 'quadertieren' kwelgeesten een koekje van eigen deeg te bereiden – 'So moghedi hart met herde keren'.³⁵ Eigenbelang dus in plaats van het toekeren van de spreekwoordelijke andere wang. Het *Boec van der wraken* borduurt hierop voort:

Eerst datmen u aen deen wanghe sleet
 Soe biedt die ander ghereet
 Maer wet dat God dese dinghe
 Op tpaepscap spreect sonderlinghe.³⁶

*Als men u op de ene wang slaat, keer dan gewillig de andere toe.
 Maar onthoud dat God dit vooral voor geestelijken heeft bedoeld.*

Zo'n onzelfzuchtige instelling verwacht God kennelijk alleen van de clericus; voor 'werenliken lieden' (wereldse mensen) gelden andere regels.

Boendales pragmatische en egocentrisch aandoende moraal staat vaak haaks op wat je verwacht aan te treffen in een christelijke tekst voor middeleeuwse leken. Zijn geldingsdrang en het redden van de eigen eer immers niet eerder tekenen van plat egoïsme dan van ernstige zorg om het persoonlijke zielenheil? Nog bonter maakt Boendale het als hij de achterliggende grondregel zelfs expliciet maakt:

En mint niemene zo zere
 Ghi en mint u selven mere:
 Die sijns selfs orbare laet
 Om dinc die enen andren baet,
 Dat en hoort der wijsheit niet toe.
 Hebt enen andren lief alsoe
 Dat ghire niet in en wert ghescaet (...) ³⁷

Hou van niemand meer dan van uzelf; wie een voordeeltje laat schieten ten bate van iemand anders, handelt niet verstandig. U moet de ander op zo'n manier liefhebben dat u er zelf geen nadeel van heeft.

35 *Lsp.* III 3, r. 84–93 (J-P, pp. 130–131).

36 Zie *Boec van der wraken* III, r. 165–168; vgl. *Dietsche doctrinale* II, r. 3476 e.v. Ontleend aan Reynaert 2002, p. 133.

37 *Lsp.* III 3, r. 217–223 (J-P, p. 133). Boendale refereert hier instemmend aan Cato ('Soe doedi dat Cathoen raet').

Boendales zorg om het eigenbelang is dus gestoeld op zijn geloof in de noodzaak van eigenliefde. Bovendien blijkt juist hier een handige koppeling te liggen met een verstandige houding en met de rede. Handelen volgens de rede is verknoopt met scherp inzicht in de kansen en bedreigingen voor je persoonlijke welzijn: redelijk leven is weten waarmee je belang gediend is. Deze gedachte blijkt zelfs uitlopers te hebben naar het spirituele, bijvoorbeeld als de *Lekenspiegel* het heeft over Gods principiële onbegrijpelijkheid. God is volgens Boendale wel zó verheven dat elk menselijk begrip Hem alleen maar omlaag haalt: 'God immers zou iets gewoons worden.' Wie God wil kennen, werkt per definitie boven zijn macht en brengt zo zichzelf in een lastig parket, want (en nu komt het) 'hets scande den man/ Dat hi niet volbringhen en can/ Dinc die hi begonnen heeft' ('het brengt immers schande als iemand niet kan voltooien wat hij is begonnen').³⁸ Gewroet in Gods eigenschappen wordt hier dus niet afgeraden omdat het van hoovardij of hoogmoed getuigt maar omdat het gewoon dom is; je gooit je reputatie te grabbel en dat is nooit slim.

Verstand, redelijkheid en wijsheid staan in Boendales ethiek primair in het teken van zelfzorg. Je moet verstandig spreken en handelen omdat een onredelijke levenshouding je al snel op allerhande ellende komt te staan. De ethiek van de *Lekenspiegel* is met andere woorden doortrokken van een alledaagse nuchterheid. Zij is niet primair sacraal geïnspireerd, maar heeft de aarde als voedingsbodem. Het resultaat is een opmerkelijk kijk op ethiek; een perspectief dat bij Maerlant nog niet aanwezig was. Volgens Boendale moet bijvoorbeeld gehechtheid aan materieel bezit niet zonder meer worden afgezworen, maar alleen als je merkt op iets gesteld te zijn waar je niets aan hebt.³⁹ En naastenliefde is natuurlijk een prima richtlijn, maar verlies nooit je eigenbelang uit het oog en vertrouw onbekenden voor geen cent. Deze op zijn zachtst gezegd genuanceerde visie op naastenliefde heeft zelfs betrekking op het eigen kroost. Wie garandeert namelijk dat je kinderen je niet laten kreperen als je straks oud en behoeftig bent? Geef hen daarom nooit je hele bezit, maar houd genoeg achter om als het moet jezelf te kunnen bedruipen.⁴⁰ Het meest direct blijkt de aardse gerichtheid van de *Lekenspiegel* misschien wel uit het advies nooit op medische kosten te beknibbelen, want

38 Zie *Lsp.* III 3, r. 479 e.v. (J-P, p. 137).

39 Zie *Lsp.* III 3, r. 203 e.v. (J-P, p. 132).

40 Zie *Lsp.* III 3, r. 331 e.v. (J-P, pp. 134–135).

Ghine hebt der live mar een:
Verliesdi dat, ghine hebt gheen[.]⁴¹

Je hebt maar één leven. Als je dat verliest, heb je niets meer.

Boendale leert zo een contextafhankelijke moraal: soms is zwijgen goud, soms is spreken juist beter. Het hangt er maar van af welke kansen en bedreigingen zich voordoen. Vast richtpunt daarbij is het individuele eigenbelang en dat is het best gediend met een verstandige en redelijke handelwijze, want wie teveel risico neemt komt snel ten val en dat is niet slim. Om die reden moet je alles ook met mate doen:

Niement en sal verwillen,
Elc sal hem selven stillen
Ende hem houden in maten,
Ende ooc enen andren laten
Mede winnen ende ghenieten,
So en sal niement sijns verdrieten:
So mach hi eren becliven
Ende in goeden state bliven.⁴²

[N]iemand moet teveel willen, maar men moet zich kalm houden, maat houden en anderen een kans geven te profiteren. Dan zal niemand zich aan hem ergeren en kan hij zijn eer en aanzien behouden.

Hier blijkt ook de hoofddeugd van gematigdheid in het berekenende te worden getrokken. Je moet maat houden niet omdat dat in zichzelf goed is of van ijverige navolging van Christus getuigt, maar simpelweg omdat het je iets oplevert. Elders prijst Boendale matiging aan als het ultieme middel om 'beide zinne ende lichame' ('zowel verstand als lichaam') in goede conditie te houden: 'Want en is niet so groot zo mate' ('Want niets is zo goed als maat weten te houden').⁴³ Boendales ethiek is kortom uit het leven gegrepen en op de handelingscontext van de 'echte' wereld toegesneden. Het is dan ook geen wonder dat de klassieke auteurs prominent aanwezig zijn in het morele gedeelte van de *Lekenspiegel*. Meer dan christelijke moralisten leveren zij immers concrete levenslessen, geknipt voor Boendales lekenpubliek.⁴⁴

41 *Lsp.* III 3, r. 391–392 (J-P, p. 135).

42 *Lsp.* III 3, r. 507–514 (J-P, p. 137).

43 *Lsp.* I 15, r. 51 resp. 54 (J-P, p. 30).

44 Zie ook Pleij 1997, p. 85.

Toch mag over boek III van de *Lekenspiegel* zeker niet het beeld ontstaan van een profane ethiek zonder religieuze kaders. Het boek ligt namelijk tussen drie heilshistorische boeken ingeklemd. De boeken I en II bespreken het verleden, vanuit een religieus perspectief, terwijl boek IV onthult ‘hoe het de aarde zal vergaan’ en bovendien verhaalt van het Laatste Oordeel en het einde der wereld.⁴⁵ Boek III houdt dus het midden tussen verleden en toekomst – een heilshistorische pitstop tussen toen en straks. De symboliek is niet te missen: ook *ons* handelen moet in een breder, heilshistorisch perspectief worden gezien. Dit wordt versterkt door de opbouw van boek III zelf. De proloog van het derde boek meldt al direct dat een wijs en verstandig leven toegang tot het ‘hemelrike’ biedt. En daarna, vlak voordat het morele adviestraject daadwerkelijk wordt ingeslagen, plaatst Boendale nog twee hoofdstukjes over de noodzaak van liefde en dienstbaarheid tot God. Dragende gedachte is dat ons hart altijd vol van God moet zijn:

Dien sullen wi mit allen zinnen
 Boven alle dinghen minnen.
 Hebben wi hem, wi hebben al;
 Anders en hebben wi groot noch smal.
 Wat wi hebben, als ghi wel siet,
 Sonder hem, dat is al niet;
 Want hi sal altoos staen,
 Maer ander dinghen si vergaen.⁴⁶

Hem moeten wij boven alles met heel ons hart liefhebben. Als wij Hem bezitten, hebben we alles. Alles wat we zonder Hem hebben, stelt niets voor. Hij zal immers altijd blijven bestaan, maar andere zaken vergaan.

Dat heeft ook zijn weerslag op het wijsheidsbegrip. Echte wijsheid is op liefde en ontzag jegens God gebaseerd, terwijl wereldse wijsheid eigenlijk dwaasheid is en alleen tot tijdelijk voordeel strekt, want ‘so wat die wijsheit werft/ Begheeft den mensche, als hi sterft’ (‘wat de wereldse wijsheid aan bezit oplevert, moet de mens achterlaten bij zijn dood’).⁴⁷ Het religieuze perspectief wordt in deze beginhoofdstukjes stevig neergezet: alles draait om God en de eeuwigheid. Als we ’s ochtends wakker worden moeten we meteen aan onze Schepper denken. Na het vroom slaan van

45 Ed. Jongen-Piters, pp. 9–10.

46 *Lsp.* III *Van Gods minnen*, r. 5–12 (J-P, p. 123).

47 *Lsp.* III, r. 35–36 (J-P, p. 123).

een kruisteken moeten wij ons zonder dralen kerkwaarts begeven om te bidden en de mis (liefst helemaal) uit te zitten. Pas dan kan men zich op de dagelijkse arbeid storten en wel 'In gherechticheit mit trouwen,/ Daer men Gode in sal aenscouwen' ('in gerechtigheid en met trouw en met het oog op God'). Lunch en avondmaal staan eveneens in het teken van God en als dagafsluiters worden opnieuw kruisteken en dankgebed van harte aanbevolen, opdat God 'u beware ende bevrede/ Aen ziele ende aen lijf dien nacht/ Jehgen alle des viants macht' ('uw ziel en lichaam 's nachts zal behoeden en beschermen tegen aanvallen van de duivel'). In de twee starthoofdstukjes van het derde boek van de *Lekenspiegel* vormt het religieuze perspectief dus de allesbepalende omlijsting van de werkdag. De dagelijkse arbeid krijgt hier bijna iets bijkomstigs, een tijdelijke onderbreking van een leven vol godlof en mea culpa. Wat Boendale hier schrijft doet denken aan het contemplatieve leven van een geestelijke, waar op de valreep ook nog wat ruimte voor het levensonderhoud is ingeruimd.

En precies dat spreekt *niet* uit de morele en etiquetteadviezen die de rest van boek III voor ons in petto heeft. Toegegeven, ook daar is het religieuze perspectief – een verticale, 'spirituele' legitimering van leefregels – niet afwezig, maar men kan er niet omheen dat juist de dagelijkse besloomingen er steeds de dienst uitmaken en dat vooral geïnvesteerd wordt in het managen van het aardse bestaan. Pas helemaal aan het eind van boek III wordt de religieuze draad weer opgepakt als, ter afsluiting, het thema van de genade wordt ingebracht; God vergeeft wie berouw toont:

Wi sullen al dat wi moghen
 Altoos om weldoen poghen
 Ende God loven, sonder wanc.
 Ende alsoe wi mids der menscheit cranc
 In sonden ghevallen sijn,
 So sullen wi mit herten fijn
 Opstaen ende betren dat:
 So vergheeft ons God sinen hat.⁴⁸

We moeten er altijd naar streven goed te doen en God voortdurend te prijzen. Als we vanwege de menselijke zwakte in zonde vervallen, moeten we met een oprecht gemoed opstaan en de fout corrigeren. God zal ons vergeven.

48 *Lsp.* III 27, r. 31–38 (J-P, p. 196).

Tekststructureel is de moraal van de *Lekenspiegel* dus religieus ingebed. Maar de morele regels zélf hebben door de bank genomen een profane argumentatie en strekking. In die zin is het religieuze perspectief inderdaad ‘om-lijsting’ en onderhoudt het geen strikte intrinsieke band met de gepredikte moraal. Er is hier sprake van een opmerkelijke dubbelheid. Enerzijds eist het religieuze perspectief *tekststructureel* de dominante plaats op. Anderzijds speelt religieuze legitimering duidelijk een secundaire rol in de *praktijk* van de morele advisering en treedt daar nadrukkelijk een profane argumentatie op de voorgrond. Jan van Boendale houdt er een dubbele moraal op na!

Deze benadering van ethiek kan op moderne lezers een wat verwarrend effect hebben. Bijvoorbeeld: in het licht van Gods geheime, maar ongetwijfeld wijze raad, moeten we tegenslagen lijdzaam incasseren,⁴⁹ terwijl we evengoed worden opgeroepen tegenslagen met behulp van de rede actief af te wenden en op te lossen. Of: over je reputatie hoef je je geen zorgen te maken omdat Gods beloning méér is dan alle wereldse lof bij elkaar,⁵⁰ maar ondertussen zijn eer en reputatie wel zaken waarmee de rede zich zonder ophouden moet bemoeien.

Soms schuiven beide perspectieven zelfs rakelings langs elkaar. Bijvoorbeeld in het volgende (doorlopende!) fragment:

Dus selen wi al dat vlien
 Dat ons van Gode mach tien,
 Ende vereeneghen alleene
 In hem met herten reene,
 Soe dat onse overste minne gheheel
 In heme si, niet en deel.
 Des die liede volghen ghemene,
 Dat en wederseght niet allene.
 Veelre liede raet, dat verstaet,
 Es beter dan eens man[s] raet;
 Ende woudi daer jeghen stunen,
 Men soudu vore sot runen,
 Ende soe soude dan u name
 Over al sijn onbequame.⁵¹

49 ‘Dus so soutu goet ghedult/ Hebben van alle dien/ Datti God doet gheschien,’ *Lsp.* III 3, r. 564–566 (J-P, p. 138).

50 *Lsp.* III 3, r. 687 e.v. (J-P, p. 140).

51 *Lsp.* III 3, r. 855–868 (J-P, p. 142).

Op soortgelijke wijze moeten we alles vermijden wat ons van God kan afleiden. We moeten ons verenigen met Hem, met een zuiver gemoed, zodat ál onze liefde op Hem gericht is, en niet slechts een deel.

Als de mensen allemaal hetzelfde willen, dan moet u zich daar niet tegen verzetten. Het advies van velen is beter dan dat van één iemand. Als u zich daartegen verzet, zou men u voor een dwaas houden en u niet meer serieus nemen.

God, algemene opinie of eigenbelang – welke heer moeten we nu precies dienen?

Boendale heeft een elegante poging ondernomen om de twee werelden aan elkaar te knopen. Die poging draait rond de spil van de christelijke naastenliefde:

Der ewangeliën hoort men bevelen,
Dat wi onsen evenkersten zelen
Minnen ghelijc ons selven, als God hiet,
Maer meer dan ons en staet daer niet;
Want daer is den menighen of comen
Vele scaden, scanden ende onvromen.

Elc sal so hemselven minnen,
Dathi hemselven wel sal kinnen
Ende sinen evenkersten mede
In goeder ghevoechlijchede.

Maer die hem selven mint soe
Dat hem dunct, spade ende vroe,
Dat die beste is vanden spele,
Ende van hemselven hout te vele
Ende hem selven te zere aysiert
Ende te zonderlinghe verchiert,
Weet dathi hemselven niet en mint,
Want hi name, ziele ende lijf schint.⁵²

In de evangeliën staat dat wij onze naasten net zo moeten beminnen als we onszelf beminnen, dat droeg God ons op. Maar er staat niet: meer dan onszelf! Want daarvan hebben velen schade en schande ondervonden. Ieder moet zichzelf zo liefhebben dat hij zichzelf goed

52 Lsp. III 20, r. 47–64 (J-P, p. 186).

kent, net zoals zijn naasten met inachtneming van de juiste maat. Maar wie zichzelf zo erg bemint dat hij zichzelf altijd de beste vindt, overdreven van zichzelf houdt, zich te veel te goed doet en zichzelf te veel opsmukt, heeft zichzelf niet lief, want hij schendt zijn goede naam, zijn ziel en zijn lichaam.

Dit is een erg interessante passage.⁵³ Wat Boendale hier doet is het gebod van naastenliefde, een van de pijlers van de christelijke moraal, inbedden in de belevingswereld van de veertiende-eeuwse leek. Het christendom wordt hier naar de geldende praktijk geacommodeerd. Eigenbelang was volkomen vanzelfsprekend voor de lezers waarop Boendale zijn teksten afstemde: lagere edelen, maar zeker ook kooplui en burgers. Zij hadden weinig aan de contemplatieve en wereldverzakende moraal van de geestelijkheid. Boendales afnemers stonden met beide benen in de modder van een leven vol risico's, valkuilen en gevaren en daar waren gezondheid en materiële voorspoed bepaald geen vanzelfsprekendheden. Voor hen was een scherp oog voor persoonlijk belang dan ook van absoluut levensbelang. Boendale levert hier een morele en tegelijk religieuze basis voor een levensopvatting die in de praktijk van alledag breed werd gedragen:

Boven allen creaturen
Sal die mensche telker uren
Hemselven minnen ...⁵⁴

Een mens moet altijd zichzelf boven alle andere schepselen liefhebben.

Boendale slaat zo een brug tussen het religieuze (het gebod tot naastenliefde) en het profaan-ethische (eigenbelang voorkomt ellende).

Tegelijk trekt hij echter ook morele grenzen. Eigenbelang mag dan een legitieme drijfveer zijn, maar niet ten koste van alles en altijd met rede en mate. Bovendien moet je zelfbeeld wel een beetje realistisch blijven. Maar ook nu ontbreekt een profane en in feite utilistische onderbouwing niet: een te groot ego schaadt de ziel maar is bovendien schadelijk voor je fysieke gestel en goede naam. Zelfs de deugd zelf wordt in de sfeer van de eigenliefde getrokken; wie zondigt is immers 'sijns selfs grote viant' (zijn

53 Ook Herman Pleij behandelt deze cruciale tekst in zijn geschiedenis van stadse literatuur in de late middeleeuwen *Het gevleugelde woord*; zie Pleij 2007, pp. 92–93. Vgl. ook Van Buuren 1998, pp. 83–84.

54 *Lsp.* III 20, r. 1–3 (J-P, p. 186).

eigen doodsvijand). Daarom streeft de ware zelfminnaar naar ‘doghet/ Ende al dat sine ziele verhoghet’ (‘deugd en alles wat zijn ziel verheft’).⁵⁵

Uit ander werk van Boendale blijkt hetzelfde moreel-didactisch tweesporenbeleid. Bijvoorbeeld in *Melibeus*, een bewerking van Albertanus van Brescia’s *Liber consolationis et consilii*. In beginsel leest deze tekst als een ‘voortdurende verticale legitimering’, waarbij mens en wereld allereerst zijn opgenomen in de verticaliteit van een kosmische orde met God als ultiem sluitstuk.⁵⁶ Geschiedenis is primair heilsgeschiedenis, waarbij mens, wereld en moraal alledrie in hetzelfde hiërarchische keurslijf van een spiritueel-religieuze interpretatie worden geplaatst.⁵⁷

Maar naast dit verticale en wezenlijk sacrale wereldbeeld verschijnt in *Melibeus* het concrete wereldse bestaan als een aparte inspiratiebron voor moraliserend denken. Hier wordt ethiek bedreven naar de menselijke maat, gebaseerd op nuchtere ervaring met de gewone dingen des levens. In een dergelijke moraal worden waarden als voorzichtigheid, geduld, vastberadenheid en inschattingsvermogen hoog aangeslagen. En vooral: het vermogen je handelen af te stemmen op de eisen en mogelijkheden van de actuele situatie. In dit betekenisveld krijgt redelijkheid de niet-sacrale, concrete connotatie van inzicht in de manieren waarop men de loop der dingen efficiënt naar eigen hand kan zetten.

Boendales ‘dubbele moraal’

We hebben nu de twee aders van Boendales moraal blootgelegd; Boendale beweegt hemel en aarde om zijn lezers tot het goede aan te zetten. Zo verbindt hij traditionele ‘deugdethiek’ (het goede doen omdat het goed is) met een utilistische benadering.

Dit is niet altijd opgemerkt. Zo plaatst Petty Bange de ethiek van ‘Jan [van Boendale, RSB] en zijn collega-auteurs’, waarmee zij het hele volkstalige moralistische discours van de late middeleeuwen bedoelt, op de lijn van de ‘Kantiaanse categorische imperatief’ de ander te behandelen zoals jezelf behandeld zou willen worden.⁵⁸ Dat is vreemd, niet alleen vanwege het anachronisme, maar ook omdat de praktische, utilistische en doelge-

55 ‘Die hem selven mint, hi mint doghet/ Ende al dat sine ziele verhoghet’, *Lsp.* III 20, r. 81–82 (J-P, p. 187).

56 Zie Kinable 2001.

57 Kinable 2001, pp. 10–11.

58 Zie Bange 2007, pp. 19–20, incl. nt. 25.

richte aanpak die dat moralistische discours (en Boendales utilisme wel in het bijzonder) kenmerkt, op geen enkele wijze strookt met het deontologische deugdbegrip van Immanuel Kant. Voor zover het de categorische imperatief betreft, is het resultaat van een handeling bij Kant juist nooit relevant. Of, zoals hij zelf in de *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* schrijft:

[Der kategorische Imperativ] betrifft nicht die Materie des Handlung und das, was aus ihr erfolgen soll, sondern die Form und das Prinzip, woraus sie selbst folgt, und das Wesentlich-Gute derselben besteht in der Gesinnung, der Erfolg mag sein, welcher er wolle.⁵⁹

Het goede wordt bij hem gevolgd omdat het subject, vanuit zijn zedelijke vrijheid, in zichzelf beseft wat zijn plicht is. Dit betekent ook dat van buitenaf opgelegde plichten, zoals bijvoorbeeld de tien geboden en het 'nieuwtestamentische dubbele liefde-gebod' die volgens Bange de kern van het moralistische discours van de late middeleeuwen uitmaken, juist per definitie géén onderdeel van de categorische imperatief kunnen vormen. In deze zin is de categorische imperatief duidelijk een product van de verlichting en niet te verenigen met de laatmiddeleeuwse of vroegmoderne opvatting over mens en moraal.

Boendales morele argumentatie is in hoofdzaak horizontaal gefundeerd en richt zich op de revenuen in dit leven: aanzien, welvaart en wat dies meer zij. Dat er ook een metafysisch doel mee is gediend, wordt wel op cruciale punten genoteerd, maar speelt in de praktijk van Boendales morele onderricht een ondergeschikte rol. Primair gaat het om een op doordacht persoonlijk voordeel afgestemd perspectief op moraal:

Die sijn selfs orbare laet
Om dinc die enen andren baet,
Dat en hoort der wijsheit niet toe.⁶⁰

Wie een voordeeltje laat schieten ten bate van iemand anders, is niet verstandig.

59 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, ed. Weischedel 1974, dl. VII, p. 45. Vgl. p. 43: 'Der kategorische Imperativ würde der sein, welcher eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen andern Zweck, als objektiv-notwendig vorstellte.'

60 *Lsp.* III 3, r. 219–221 (J-P, p. 133).

Men kan dus zeggen dat de ethiek van de *Lekenspiegel* grotendeels op profane leest is geschoeid en dat daarbij veel utilitistische akkoorden worden geslagen. Bovendien gaat het om een ethiek met een contextafhankelijke insteek; elke situatie is immers anders en vereist een andere aanpak om tot een moreel én voordelig resultaat te komen.

Eigenbelang is in Boendales ethiek dus geen vies woord. In feite is het een belangrijke basis voor goed gedrag. Theologisch fundeert Boendale deze visie door het bijbelse gebod van de naastenliefde in een nuchter, eigentijds perspectief te plaatsen en te benadrukken dat de mens gehouden is zijn naaste lief te hebben als zichzelf, wat eigenliefde impliceert. De religieuze, verticale legitimering werkt dus als een tekststructurele omlijsting van een in wezen pragmatische en utilistische moraal. Op deze wijze op twee borden schakend, presenteert Boendale ons een uitdagende 'dubbele moraal'.

Het onderscheiden van een profane en een religieus-verticale component in de laatmiddeleeuwse moreel-didactische letteren leidt in mijn ogen niet tot een tegenstelling of contradictie, zoals soms wordt gevreesd.⁶¹ Zelfs bij een 'utilistische' auteur als Boendale zien we dat zijn horizontale legitimering van de gepredikte moraal niet betekent dat zijn teksten opeens 'minder christelijk' worden; het interessante is juist dat de twee perspectieven kennelijk niet als conflicterend werden ervaren. En het gaat mijn inziens ook te ver om het profaan-ethische, 'wereldlijke' perspectief volledig te reduceren tot onderdeel van 'een in alle opzichten christelijke moraal', zoals Petty Bange meent.⁶² De praktische levenslessen van Cato of Seneca zijn en blijven niet-christelijk en hebben geen religieuze, verticale legitimatie, tenminste niet in een orthodox-christelijke zin. Dat betekent niet dat een auteur als Boendale onchristelijk bezig is of wilde zijn als hij deze klassieke auteurs in zijn teksten opneemt, maar wel dat hij zich niet alleen op christelijke bronnen verlaat. Bange ziet dus ten onrechte een tegenstelling; auteurs als Boendale en Maerlant vergaarden wijsheid uit vele bronnen. Dat deze bronnen niet strijdig waren met het christendom (althans niet als zodanig werden opgevat) en in die zin onderdeel van een 'christelijke moraal' werden, wil natuurlijk nog niet zeggen dat het zinloos is om in de moreel-didactische literatuur van de late middeleeuwen en de vroege moderniteit een profaan, wereldlijk of horizontaal perspectief te onderscheiden van een religieus en sacraal

61 Zie Bange 2007, p. 36 e.v.

62 Zie Bange 2007, p. 37.

geïnspireerd perspectief. Naar mijn gevoel streefden (volkstalige) auteurs in deze periode ook niet naar een formele synthese; wijsheidstradities werden aangesproken zodra men ervan overtuigd was dat zij onderdeel van de traditie waren en konden helpen om de lezer of luisteraar te stichten. Pogingen om tot echte, 'filosofische' synthese van wijsheidstradities te komen, ontstaan in de Nederlandstalige context pas onder invloed van het humanisme; maar dat gebeurt dan ook omdat volkstalige auteurs in die periode meer behoefte gaan voelen om een coherente moraal of een ethisch systeem te leveren, zoals in hoofdstuk 3 en 4 verder wordt uitgewerkt.

Ethiek en etiquette zijn voor Boendale niet streng gescheiden en vormen eigenlijk één geheel. Het derde boek van de *Lekenspiegel* is bedoeld als handboek voor een succesvolle deelname aan het maatschappelijke verkeer. Het wil een houding aanleren die bij de eigen sociale positie past en laat zien wat het is om een beschaafd mens te zijn. Daarom wordt ook geput uit vele bronnen uit het klassieke en christelijke verleden. Net als bij Maerlant is de rol van de klassieken groot, groter dan je misschien zou verwachten van een tekst bedoeld voor een middeleeuws lekenpubliek. Het inzetten van bijvoorbeeld Cato was in de middeleeuwen echter niet ongebruikelijk; Cato's werkje met stoïsche vingerwijzingen werd zelfs vaak in het onderwijs gebruikt om jongens via een leerzame tekst basiskennis van het Latijn bij te brengen. In deze zin is Boendales terugkoppeling naar antieke bronnen dus voor de hand liggend.

Maar wat is meer in het algemeen Boendales verhouding met het klassieke moreelfilosofische denken? Dat Boendale aansluiting probeert te zoeken met de klassieken lijkt in ieder geval te volgen uit de koppeling die hij in de *Dietsche Doctrinale* legt tussen het zoeken naar wijsheid en 'Plato ende Aristotelis, Seneca ende oec Socrates ende ander phylosophen'.⁶³ Natuurlijk is dit een gemeenplaats, filosofische heldennamen van dit kaliber duiken in moreel-didactische teksten te pas en te onpas op. Maar wil Boendale hiermee niet ook nadrukkelijk aangeven dat hij zich voegt in een traditie waarin ook de Griekse en Romeinse filosofen stonden? Immers, zonder de hulp van deze oude denkers en schrijvers was het schrijven Boendale 'te hoghe' geweest.⁶⁴

63 *Dietsche doctrinale*, bk III, r. 881 e.v.

64 *Lsp. III Prologus*, r. 61 (J-P, p. 123).

Boendale staat in zijn pragmatische benadering van de moraal niet alleen. Zijn nuchtere en utilistische aanpak vindt in de lekenethiek pendanten in verschillende teksten, waarvan spraken als *Van onderwindene* en *Van dat niemen en ghedoen, hi en es begrepen* ('wat je ook doet, je wordt meteen aangevallen') voorbeelden zijn.⁶⁵ En een generatie later wordt Boendales denken ook enthousiast nagevolgd en uitgewerkt door Dirc Potter.

Dirc Potter (ca. 1370–1428)

wie der reden ghebruyct, sal ghesalicht worden; ende wie gheen reden gebruyct die en heeft gheen eere.

Wie de rede gebruikt, zal zalig worden; en wie de rede niet gebruikt, is eerloos. Dirc Potter, *Blome der doechden*⁶⁶

In de vijftiende eeuw is het literaire landschap van de Nederlanden niet direct overzichtelijk te noemen. Minder althans dan in de voorgaande periode, waar steeds wel een dominante auteur is aan te wijzen die het tijdvak als het ware samenvat, voor zover we dat althans op basis van de bewaard gebleven bronnen kunnen reconstrueren.⁶⁷ Begin vijftiende eeuw ontmoeten wij echter Dirc Potter, een markante figuur die zijn ideeën met een voor die tijd grote onbevangenheid en zelfstandigheid optekende en ook over de rede een uitgesproken mening had.

Dirc Potter was achtereenvolgens als klerk en baljuw verbonden aan het hof van Holland. In 1411 werd hij als gezant naar Rome gestuurd. Het verblijf in de stad der steden maakte een diepe indruk op Potter en zijn werken dragen daar de sporen van. Hij schreef er drie: *Der minnen loep* (omstreeks 1412, deels in Rome geschreven), *Blome der doechden* en *Van Mellibeo ende van sinre vrouwen Prudencia* (beiden van na 1415). Al deze teksten zijn bewerkingen van oudere bronnen, steeds met een stevig Italiaans accent.⁶⁸ In deze bewerkingen komt Potter niettemin als zelfstandig en kritisch auteur naar voren. Hij is allerminst een slaafs vertaler en neemt alle vrijheid om eigen accenten te leggen en persoonlijke noten toe te voegen. Vanwege de zelfstandigheid van zijn denken en de eigen-

65 Zie hiervoor Pleij 2007, pp. 94–95.

66 Dirc Potter, *Blome der doechden*; ed. Schoutens 1904, p. 94, r. 19–21.

67 We moeten erop bedacht zijn dat er in de loop van lange eeuwen vele, misschien zelfs gezichtsbepalende teksten verloren zijn gegaan. Er wordt met betrekking tot middeleeuwse teksten wel gezegd dat 1 op de 14 teksten bewaard is gebleven. Zie Wijsman 2003, p. 24 e.v.; Van Oostrom 2006, p. 543.

68 Zie Corbellini 2000.

heid van zijn werk wordt Potter wel vergeleken met zijn oudere Engelse tijdgenoot Geoffrey Chaucer (ca. 1343–1400).⁶⁹ Deze gelijkenis gaat verder dan hun oeuvre alleen: ook Chaucer was een ambtenaar annex gezant die zijn schrijverij uit persoonlijke liefhebberij bedreef en niet in opdracht produceerde.

Voor ons doel spannender is echter de overeenkomst die Potter met Boendale vertoont. Het meest in het oog lopend is wel het dubbelspel tussen hemels en aards perspectief dat ook Potter speelt. Net als bij Boendale blijkt het hemelse vaak te moeten wijken voor een praktische en utilistische aanpak van aardse noden. Sabrina Corbellini omschrijft Potter als een *uomo bipolare* en zegt dat zo'n tweepolige mens 'een ethische, culturele en normatieve controle [wil] kunnen uitoefenen over zijn lotsbestemming als individu in wisselwerking, op economisch en politiek niveau, met andere individuen'.⁷⁰ De tweepoligheid bestaat uit een bekommernis enerzijds om het eeuwige zielenheil en een grote begaantheid anderzijds met het wereldse wel en wee.

De balans tussen geestelijk en wereldlijk perspectief fluctueert in Potters oeuvre,⁷¹ maar steeds is zonneklaar dat Potter fel stelling neemt tegen de geestelijkheid van zijn tijd. Let alleen al op Potters presentatie in *Der minnen loep* van het schokkende apocrief-bijbelse verhaal van Susanna.⁷² In een 'schoenen boemgaert' wordt de deugdzame Susanna door twee 'valsche papen' belaagd met voorstellen van onkuise strekking. De priesters gebruiken hun status en gezag om de vrouw, die behalve deugdzam ook woest aantrekkelijk is, onder druk te zetten. Zij adviseren haar zich naar hun wellust te voegen, omdat zij anders zullen rondbazuinen dat ze Susanna hebben 'ghevonden/ Mit enen man in sulken sonden'. Deze dubieuze priesterlijke raad in de wind slaand, zet Susanna het op een schreeuwen. Waarop de priesters hun deel van de afspraak nakomen en de arme vrouw van onkuisheid beschuldigen. Uiteindelijk moet 'die heylighe prophete Goeds' Daniël eraan te pas komen om Susanna voor steniging te behoeden. Als de kwade opzet eenmaal door Daniël is doorzien, worden de priesters onmiddellijk ter dood gebracht.

Het verhaal heeft weliswaar een schriftuurlijke basis, maar de onverlaten die Potter hier als geestelijken neerzet, waren origineel nog twee

69 Zie bijvoorbeeld Oostrom 1992, p. 230.

70 Corbellini 2000, p. 148.

71 Zie bijvoorbeeld Van Oostrom 1992, p. 247 e.v.

72 Zie *Der minnen loep* II, 1494–1584. De bron is het apocriefe dertiende hoofdstuk van het boek Daniël.

als rechters aangestelde volksoudsten – *wereldlijke* bestuurders dus. Deze vertaling van wereldse rechters naar ‘valsche papen’ is natuurlijk niet zonder betekenis. Zeker omdat zo’n onvriendelijke benadering van kerkelijke gezagsdragers bij Potter geen uitzondering is. Zijn toon is vaker rond-uit antiklerikaal. Van alle kwade menselijke eigenschappen, zo is vaak de teneur, zijn de meest schrijnende voorbeelden altijd te vinden bij dienaaren Gods, die zich er dan ook nog eens steevast onderuit weten te praten door de ‘grote clergie ende subtilheit der sinnen die sij ghebruyken’. Menig priester gaat ‘smorghens te biechten ende te missen’ nadat hij ‘snachs bij wijven’ is geweest of ‘oncuysche’ samenkomsten met ‘susteren ende begijnjen’ heeft bezocht.⁷³ Deze negatieve houding tegenover de geestelijkheid hangt samen met Potters afkeer van religieuze rituelen en de uiterlijkheden van de Kerk. Ook Jan van Boendale had stevige kritiek op de clerus, maar waar diens *Lekenspiegel* via een gedroomde dagindeling nog tijd inruimde voor weesgegroetjes en misbezoek, ziet Potter er weinig heil in zich naar klerikale regels te plooiën. Potters werk ademt steeds een verrassende zelfstandigheid, ook of misschien wel juist waar het gaat om geloofszaken. Dit doet tot op zekere hoogte denken aan de beweging van de *devotio moderna* in de Nederlanden. Hoewel Potter in zijn werk, mede door zijn grotere interesse in de Italiaanse renaissance, weinig blijkt geeft van de wereldverzaking waar de moderne devoten naar streefden, deelde hij op een aantal wezenlijke punten hun opvattingen en zag hij zich om vergelijkbare redenen tot religieuze zelfhulp gedwongen. Steeds bredere lagen van de bevolking ergerden zich aan de kloof die tussen leer en leven van veel geestelijken gaapte. Bovendien slaagde de geestelijkheid er steeds minder in het christelijke voedsel met een eigentijdse smaak op te dienen. Potter eigent zich in deze situatie de rol van volksopvoeder toe en lijkt de religieuze hulpverlening er in een adem bij te nemen. Dat hij zich daar ook terdege van bewust is, mag blijken:

Hoe wael ic ken dat ic gheen doctoer en ben, noch gradeert in godlijken scriften, soe salmen doech mijn leer ontfanghen daer sij doecht ende waerheit in hebben (...). Hierom wilt van eenen stompen man die wereltlic is also vriendelijc die worde van saligher leeringhe ontfanen, als ghij bij wilen van eenen hoghen gheleerden gheestelijken man ontfacet wijslijke exempelen van cleijnre salicheit.⁷⁴

73 Citaten ontleend aan Van Oostrom 1992, pp. 249–250.

74 Zie de proloog van *Blome der doechden*; ed. Schoutens 1904, p. 8, r. 22 e.v. Ontleend aan Oostrom 1992, p. 248.

Ik erken dat ik geen geleerde of theoloog ben, maar toch zal men mijn leer aannemen, waar zij vol deugd een waarheid is (...). Neem daarom van een eenvoudig en wereldlijk man woorden aan die tot zaligheid strekken, zoals u soms van grote geestelijken wijze voorbeelden over alledaagse dingen ontvangt.

Potter afficheert zich hier als zelfbewuste leken-schrijver en er lijkt zelfs een licht uitdagende ondertoon in zijn woorden schuil te gaan. Hij zegt al zijn vrije tijd te hebben gestopt in de studie van de 'heiliger scriffen' en 'poeten' (de oude dichters en schrijvers). En wie daardoor de wijsheid heeft leren kennen, wil nu eenmaal niets liever dan haar met anderen delen.

Als volksoepvoeder wil Potter zijn lezers niet aan de autoriteit van de kerkelijke hiërarchie prijsgeven maar adviseert hij ze van een innerlijke autoriteit gebruik te maken: de rede. Wat betreft de rede ontlopen Boendale en Potter elkaar niet veel. Want voor Potter heeft de rede geenszins uitsluitend betrekking op abstracte en hemelse waarheden. In *Blome der doechden* functioneert de rede aldoor als ultieme legitimatiegrond.⁷⁵ Maar het belang van de rede is ook en vooral verbonden met de context van de dagelijkse beslommingen. Het is het uitgelezen middel voor sociale zelfhandhaving en maatschappelijk succes, want er moet altijd slim en bedachtzaam gehandeld worden. Potter benadert deze rationele levenshouding heel praktisch. Wie zijn rede goed weet in te zetten, kan zijn omstandigheden in positieve zin manipuleren: 'hi is wijs die tsijne mit reden bescut'.⁷⁶ Deze pragmatische visie wordt aangevuld met een geestelijk perspectief. Praktisch redelijk inzicht is volgens Potter namelijk een kunst waarmee

*ghij u selven mede helpen moecht ende den cost daer mede winnen moecht ende oic een heerlijc leven mede leyden moecht ende dat ewighe leven daer mede winnen moecht.*⁷⁷

u zichzelf kan helpen; de kost kan verdienen; een voortreffelijk leven kan leiden en het eeuwige leven kan verkrijgen.

Hier komen de twee perspectieven duidelijk naar voren: een op de rede geënte levenshouding levert een aangenaam, eerzaam en 'heerlijk'

⁷⁵ Zie Van Oostrom 1992, p. 253.

⁷⁶ *Blome der doechden*; ed. Schoutens 1904, p. 41, r. 35. Ontleend aan Oostrom 1992, p. 253.

⁷⁷ *Blome der doechden*, fol. 130^v. Ontleend aan Corbellini 2000, p. 149.

bestaan in het ondermaanse op, maar biedt meteen ook zicht op een gespreid bedje in het hiernamaals.

Misschien nog wel duidelijker dan bij Boendale resulteert dit alles in een flexibele moraal; een soepel ethisch instrumentarium waarmee de gewiekste gebruiker in alle situaties het blazoen ongeschonden en de schaapjes op het droge kan houden. Deze morele wendbaarheid blijkt bijvoorbeeld goed uit Potters toch wat bedenkelijke visie op overspel. In het kort luidt Potters standpunt inzake (alleen mannelijke!) ontrouw: vermijd als je kan, verberg als het je overkomt. ‘Zulke geheimhouding’, zo interpreteert Van Oostrom Potters woorden uit *Der minnen loep*, ‘staat immers borg dat men, terwijl men de perken van de officiële moraal te buiten gaat, toch goed bekend blijft staan’.⁷⁸ Streef dus voor alles naar eerbehoud. Maar eer is geen doel op zich, het is veeleer een middel om maatschappelijk falen te voorkomen – een ‘sociaal voorbehoedsmiddel’.⁷⁹ Wie zich dan toch aan schuinsmarcheerderij overgeeft, raadt Potter daarom aan

Dat sijt also heymelic schicken,
Dat die melders niet en micken,
Op dat die weelde blive verholen
Ende die sonde Gode bevolen[.]⁸⁰

het zó ongezien te doen dat verklikkers er niet de aandacht op vestigen, zodat het pleziertje verborgen blijft en de zonde enkel aan God bekend is.

Sowieso is Potters seksuele moraal wat aan de progressieve kant, zeker waar blijkt welke trucs en listen allemaal zijn toegestaan om het bed naar hartelust gevuld te krijgen.⁸¹

Potters oeuvre vertoont nog een andere overeenkomst met Boendales werk en trouwens ook met dat van Maerlant: de innige verstrengeling van rede en maat. In de praktijk van Potters teksten krijgt dit vaak zijn beslag in het advies altijd het gulden midden te zoeken: het ‘is best een redelijk middel [= midden]’ te houden.⁸² Net als bij Boendale en Maer-

⁷⁸ Van Oostrom 1992, p. 239.

⁷⁹ Zie Van Oostrom 1986, p. 208.

⁸⁰ *Der minnen loep* III, 1259–1263. Ontleend aan Van Oostrom 1992, p. 239.

⁸¹ Men leze hiervoor bijvoorbeeld Van Oostrom 1992, hoofdstuk VI, par. 2; zie ook Van Buuren 1995, p. 126 e.v.

⁸² *Blome der doechden*, ed. Schoutens 1904, p. 84, r. 25–26. Zie Van Oostrom 1992, p. 255.

lant fungeert het Siamese paar maat-rede als allesoverheersend principe; overal geboden en altijd de meest betrouwbare leidraad. Duidelijk blijkt dit in *Mellibeus*, het verhaal van de door rampspoed achtervolgde Melibeus die door zijn vrouw Prudencia (wijsheid!) tot rust wordt gemaand. Bedachtzaamheid levert immers meer op dan dolle wraaklust. Zelfs als je dochter op misselijkmakende wijze is onteerd. *Mellibeus* is zo ‘een pleidooi voor innerlijke gemoedsrust, voor het beheersen van emoties en het controleren van de eigen geest door *mate*, *raad* en *rede*’.⁸³

Potter – uomo bipolare

Ook in Potters opvatting over de moraal vinden we dus de basiswaarde van de menselijke redelijkheid. En net als bij zijn volkstalige voorgangers Maerlant en Boendale is een leven volgens de rede nauw met gematigdheid verbonden.

Maar de overeenkomst geldt toch met name Boendale. Potter lijkt er geen fundamenteel andere levensvisie op na te houden dan de Antwerpse schepenklerk een kleine honderd jaar eerder. Ook bij Potter wordt de oproep tot matiging gekoppeld aan een filosofie van praktisch zelfbehoud. Wel lijkt het erop dat Potter zich met iets meer gemak distantieert van het officiële gezag van de Kerk. Maar de grote lijnen zijn ongewijzigd: een doordachte tweedimensionale moraal met grote nadruk op de wereld van het tijdelijke en op de rede waarmee dat tijdelijke op een heel concrete manier naar eigen hand kan worden gezet. In de grond leveren beiden een fundamentele legitimatie voor eigenbelang en zelfzuchtig handelen.

Daarmee onderscheidt Potter zich overigens meteen ook van moderne devoten als Geert Groote: de laatmiddeleeuwse lekenvroomheid richt zich op lijdzame introspectie, terwijl Potter juist de weg kiest van een ‘filosofische’ doordenking en legitimering van een ethiek van eigenbelang en zelfredzaamheid. Waar de moderne devoten op zoek zijn naar een eenvoudig leven in God, probeert Potter de twee polen van de mens, hemels én aards, recht te doen: *uomo bipolare*.

⁸³ Van Oostrom 1992, p. 256.

De rederijkers van de vijftiende en vroege zestiende eeuw

In de vijftiende eeuw heeft de stedeling, 'borgher' of 'poorter' zich onderhand geëmancipeerd tot iemand met een eigen culturele, materiële en ook intellectuele massa. Hij heeft een individualiteit ontwikkeld die dan wel niet aan onze huidige conceptie daarvan gelijkgesteld mag worden, maar toch al behoorlijk ver afstaat van de zelfconceptie van de traditionele 'derde stand'.⁸⁴ En het verschil met die 'boeren en buitenlui' wordt door de stadsbewoner uiteraard van harte gecultiveerd, zoals ook ten opzichte van de traditionele adel en geestelijkheid een eigen positie en identiteit wordt bevochten. In dit zoeken naar een eigen, stadse identiteit – een beschavingsoffensief, zoals Herman Pleij dat noemt – is behoefte aan nieuwe literaire en intellectuele stijlvormen.

Het culturele en intellectuele leven in de Nederlandse steden krijgt een grote impuls door de opkomst van de rederijkers. Deze 'Rhetorijkers' beginnen hun opmars in de Zuidelijke Nederlanden, waar zij in steden als Brussel, Gent en Brugge vanaf 1440, vaak vanuit bestaande en al veel oudere broederschappen, wijkverenigingen, schuttersgilden en vroomheidsbewegingen,⁸⁵ rederijkerskamers oprichten. De kamers verspreiden zich snel over het Vlaamse en Brabantse land; anno 1500 worden er in deze gebieden alleen al achtentachtig kamers geteld, een aantal dat in 1566 tot bijna honderdnegentig is uitgegroeid.⁸⁶ Bovendien blijkt het fenomeen zich niet tot de grote steden te beperken. Ook in vele kleinere stadjes en zelfs dorpen wordt met overgave gereederijkt. In de Noordelijke Nederlanden worden de eerste kamers vanaf circa 1480 gesignaleerd, waarbij Zeeland (Middelburg) het voortouw neemt.⁸⁷ Ook hier groeit het aantal rederijkerskamers explosief, hoewel de verspreiding zich hoofdzakelijk tot de gewesten Zeeland en Holland beperkt. Binnen die gebieden ontwikkelen de verschillende rederijkerskamers zich gedurende de zestiende eeuw tot hechte netwerken.⁸⁸

84 Voor een indrukwekkende beschrijving van het beschavingsproces in de laatmiddeleeuwse stadscultuur in de Lage Landen (en dan met name Brussel) zie Pleij 1988 (maar ook Pleij 2007). Voor de cruciale rol die de rederijkerij in de vijftiende eeuw gaat spelen in de cultivering van de burgerij zie vooral Pleij 1988, p. 183 e.v.

85 Zie voor verdere uitleg Pleij 2007, pp. 301–310; 1988, pp. 183–184.

86 Van Bruaene 2003, pp. 49 en 55.

87 Zie Pleij 2007, p. 300.

88 De sociaal-historische ontwikkeling van de rederijkerij is recentelijk goed onderzocht. Zie voor de Zuidelijke Nederlanden Van Bruaene 2003. Voor de Noordelijke Nederlanden zie Van Dixhoorn 2003 en 2004. Overzichten zijn te vinden in Pleij 2007 en Portemans 2008. Maar zie ook de essay-bundel Spies 1999.

Lang is aangenomen dat de rederijerscultuur na de komst van humanisme en renaissance al snel een marginaal, want conservatief en achterhaald verschijnsel werd.⁸⁹ Als gevolg daarvan zag men de rederijersgeschiedenis van na het midden van de zestiende eeuw vaak als een langdurig achterhoedegevecht van een oude en in wezen middeleeuwse kunst- en cultuuropvatting tegen het jonge, progressieve en veerkrachtige denken van de Nederlandse renaissance. De laatste tijd ligt de nadruk eerder op de sponswerking van de rederijkerij, die vaak juist een belangrijke rol speelde in de receptie van nieuwe ideeën, cultuurelementen en artistieke technieken. Als ‘vehikels van het nieuwe denken’ speelden zij bijvoorbeeld een belangrijke rol in de verspreiding van reformatorische ideeën, iets wat ook toen al werd gesignaleerd, en hebben zij de Nederlandse renaissance mede vorm gegeven.⁹⁰ Tegenwoordig laat men de rederijers dan ook veel later, pas eind zeventiende eeuw, aan invloed inboeten. Hun rol raakt in de achttiende eeuw echt uitgespeeld – hoewel er tot op de dag van vandaag actieve rederijerskamers bestaan, die daarmee tot de oudste organisaties van Nederland en België behoren.

Nu waren er overal in Europa volkstalige gezelschappen te vinden die zich op kunst, cultuur en intellectuele vorming toelegden – de *puys* in Noord-Frankrijk, de *Meistersinger* in Duitsland enzovoorts. Toch wordt de Nederlandse rederijkerij gezien als uniek in haar soort. Deze uitzonderingspositie in vergelijking met andere cultuurgezelschappen zou vooral voortvloeien uit de competitieve insteek (binnen, maar ook tussen de kamers), de rijkdom aan literaire vormen en de expliciete, exclusieve en professionele gerichtheid op retorica oftewel de redeneerkunst.⁹¹ De rederijers bekwaamden zichzelf dus in het spreken, betogen en debatteren.

De kamers waren open van karakter en kenmerkten zich door een hoog democratisch gehalte. Binnenskamers viel de normale sociale hiërarchie als het ware gedeeltelijk weg en werd men mede, soms misschien zelfs voornamelijk, beoordeeld op retorische bedrevenheid, dichterlijke souplesse en inhoudelijke kracht. Afkomst, vermogen en beroep speelden er een kleinere rol dan in het ‘gewone’ leven.

De rederijkerij werd zo vooral aantrekkelijk voor de stedelijke middenklassen. Maar ook uit de stedelijke elites – patriciërs en stadse adel –

89 Zie over deze benadering bijvoorbeeld Van Dixhoorn 2003, p. 20 e.v.

90 Zie Porteman 2008, p. 49; Pleij 2007, p. 670 e.v.; Spies 1993a en 1999; Koppenol 1991.

91 Zie bijvoorbeeld Van Bruaene 2003, p. 47. Ook Pleij 2007, p. 298; Prevenier 2003, p. 87; Ramakers 2001, p. 177.

betrok zij leden. De kamers konden zo functioneren als een ontmoetingsplek tussen maatschappelijke klassen op een manier die voor die tijd vrij uitzonderlijk genoemd mag worden. Voor de beter gesitueerde stadse familie was de rederijkerij dus een uitstekend middel om het (mannelijke) kroost van extra maatschappelijke, culturele en intellectuele bagage te voorzien. Enkele jaren rederijkersvorming waren dan ook voor velen een logische keuze en vormden een goed alternatief voor het Latijnse secundaire onderwijs en de universiteit: sterk op het functioneren in de maatschappelijke praktijk georiënteerd en nog in de eigen taal ook. In deze zin zijn rederijderskamers te zien als opvoedkundige instellingen met een beschavende functie voor burgerlijke elite en middenklassen.⁹² Voor de middenklassen vormde zij bovendien een interessant arsenaal van handige contacten.

De rederijders dichtten zichzelf duidelijk een publieke functie toe, hierbij niet zelden door lokale overheden geruggensteund, en hingen dit vaak op aan hun liefde voor de retorica, zoals dat bijvoorbeeld uit een zestiende-eeuws Amsterdams zinnespel blijkt:

Wysheyt, een moeder alre goeder dingen,
 heeft Rethorica eerst geordineert,
 opdat de menschen, die naer boosheyt dringen,
 & ooyt van begin die ydelheyt aenhangen,
 daer duer gesticht souden worden & geleert.
 Douders, voertyts, in wysheyt gefondeert,
 hebben duer Rethoricas excellencie
 die volcken vermaent, onderwesen, geregeert
 duer geschierde woorden & eloquencie
 stellende rechten, wetten vol sciencie,
 om redelyc te doen leven twolck obstinaet.⁹³

Wijsheid, moeder van alle goede dingen, heeft de retorica op de eerste plaats gesteld, zodat de mensen, die eerst naar het slechte en ijdele neigden, daardoor gesticht en onderwezen zouden worden. De antieke schrijvers hebben, in hun wijsheid, het volk vroeger via een voortreffelijk gebruik van de retorica vermaand, onderwezen en geregeerd. Met grote kennis schiepen zij het recht en de wetten, om het koppige volk volgens de rede te doen leven.

⁹² Vgl. Pleij 2007, p. 313.

⁹³ Egbert Meynertsz in zijn refereyn 'Wysheyt een moeder', zie De Bruyne 1879, dl. II, p. 35 (nr. LI). Ontleend aan Hollaar 2006a, p. 11.

Die opiniërende functie vervulden deze liefhebbers van de redeneerkunst met succes; gedurende de vijftiende, zestiende en zeventiende eeuw hadden zij een grote invloed op de publieke meningsvorming en konden zij uitgroeien tot ‘ijkpunten van traditie en kritiek in het intellectuele leven in de volkstaal’.⁹⁴

Van zelfcontrole tot ‘lotsbeheersing’

Duidelijker dan bij Maerlant, Boendale of Potter treffen we in de rederijkerij dus een fenomeen aan met een diepe maatschappelijke verankering, een breed draagvlak en een divers publiek. Een fenomeen, bovendien, met een omvangrijke en naar vorm en inhoud ook zeer diverse productie. Inhoudelijk kan het bindende element van al deze teksten misschien het best gezocht worden in de stichtende insteek: rederijkse teksten willen lezer, toehoorder en toeschouwer tot een goede levenshouding bewegen. Veel teksten gebruiken hiervoor een religieuze invalshoek, waarmee zij zich gedeeltelijk bij het ruime aanbod aan vroomheidsliteratuur voegen. Maar er zijn ook teksten die een meer intellectualistische, ‘filosofische’ insteek kiezen. In deze categorie rederijkersteksten speelt de rede, als het onderscheidende kenmerk van de mens, een grote rol.

Waar het de volkstalige context betreft, vormen de rederijkers dus het culturele, literaire en intellectuele geweten van de laatmiddeleeuwse stad. Enthousiast slaan de rederijkers zich de mantel van volksopvoeder om en als zij aan hun opvoedkundige neigingen toegeven, zetten ze graag in op een burgermoraal die sterk op praktische levenslessen is gericht. Lessen voor de *stadse* praktijk wel te verstaan. In veel gevallen neemt dit zoals gezegd een primair op vroomheid gerichte vorm aan. Maar in andere teksten wordt een meer intellectualistisch register bespeeld. In het *Exempel van Redene en de Broesche Mensche* uit de tweede helft vijftiende eeuw,⁹⁵ bijvoorbeeld, wordt een onwillige en levenslustige mens door de rede in dertien strofen tot reflectie en contemplatie gemasseerd:

Hierbi thuwer conscientien ga
 Ende wilt verstaen dat ic u telle:
 Sich omme, vreeseloes gheselle!

⁹⁴ Van Dixhoorn 2004, p. 300; vgl. Pleij 2007, p. 626.

⁹⁵ Voor de tekst zie Heeroma 1972. Over de datering en achtergrond zie ook Pleij 1985, met name p. 75, nt. 16; vgl. Kalff 1907 p. 130.

Ga bij uw geweten te rade en realiseer je wat ik [de Rede] u zeg: Kijk om, roekeloze vriend!

Ook al is de *Mensche* van mening dat de dood nog wel even op zich laat wachten ('Het es noch lanc eer juecht ghelijt/ Ende mi de doot trect in haer lomme'), toch moet hij erkennen dat zelfs sterke en wijze mannen als 'sampoene' en 'salomoene' uiteindelijk 'worme spise' (voer voor wormen) zijn geworden. Zo kan de rede hem tot het besef brengen dat een bewust leven altijd het meeste oplevert.

De rede nodigt ons dus tot contemplatie uit. In het verlengde hiervan leert zij om onze lusten in te tomen. Rederijkse teksten laten geen twijfel bestaan over de kracht van de menselijke begeerten. Menig personage barst op enig moment in geweeklaag uit over de greep die hebzucht, eerzucht en, altijd maar weer, de liefde op hem hebben:

O Herte splijt in duyzent quartieren;
Comt felle dyeren, wilt van manieren,
Verslindt mi als hongherighe ghieren
In dit bitter leet.⁹⁶

Breek in duizend stukken, o hart! Kom, wilde dieren, en verslind mij als vraatzuchtige gieren, nu ik zo bitter lijd.

De enige manier om de woeste baren van de hartstochten te bedwingen is een leven van ontzegging en matiging. Specifiek over de liefdeslust zegt *Tgevecht van minnen* uit 1516 bijvoorbeeld:

Maer hi blijft alder best in vruechden gheduerlijc,
Die hem can wachten haerder alder tempteren.
Si wetent diet proeven! dus zonder cessereren
Schuwet tpack van minnen opten hals te laden.
Dies hem best wacht is wijsselicst beraden.⁹⁷

Maar blijvende vreugde bereik je het best, als je al haar verlokkingen op afstand kan houden. Wie het ooit heeft meegemaakt weet het! Vermijd dus te allen tijde dat de last van de liefde op je schouders komt te rusten. Wie zich het best kan inhouden, heeft het verstandigste besluit genomen.

⁹⁶ *Tgevecht van Minnen* (anoniem, 1516), r. 554–557 (ed. Lievens 1964, p. 64).

⁹⁷ *Tgevecht van Minnen*, r. 159–163 (ed. Lievens 1964, p. 52).

En in zijn ballade *Met ongheruster herten zwaer* herinnert de bekende Brugse rederijker Anthonis de Roovere (ca. 1430–1482) de lezer eraan dat

De philosophe ons claer ontbint
 Vromer ende manlicker eist voorwaer
 Dat een man zine begheerte verwint
 Dan zine gramscepe hier of daer
 Dus zal elc manlic herte eerbaer
 Als leeu ghemoet zijn ende neder terden
 Zine quade begheerte zonder vaer
 Ende al dat dodelic mochte werden.⁹⁸

de filosoof ons duidelijk uitlegt dat het dapperder en mannelijker is als een man zijn begeerte overwint, dan zijn woede. Zo zal elk dapper hart als een leeuw zijn en hier op aarde gevoelloos kunnen worden voor zijn slechte begeerten.

Soms zijn de rationele adviezen wel heel concreet. Zo wordt verliefde ‘iongers’ geadviseerd de raad van Ovidius te volgen dat er geen beter middel tegen verliefdheid is dan ‘met veel ander vrouwen te verkeerē’ en goede sier te maken ‘[m]et goet gheselschap na elcs behaghen.’⁹⁹ Verandering van spijs doet eten; en garandeert je onafhankelijkheid.

Maar een dergelijke pragmatische, utilistische insteek lijkt minder prominent aanwezig dan eerder bij Boendale en Potter het geval was. Wat de rederijkers uit deze periode wel met deze auteurs, en met Maerlant, gemeen hebben is de oproep tot matiging en het aanprijzen van beheersing als de weg die de rede wijst.

Maar tegelijk gebeurt in dit soort ‘redelijke’ rederijkersteksten van de vijftiende en vroege zestiende eeuw ook iets nieuws. Naast matiging en rationele controle leggen zij namelijk vaak ook veel nadruk op het bestrijden van Vrouwe Fortuna, die haar wisselvallige strooigoed met wrede willekeur uitdeelt. Juist de stadbewoner – en dan met name de handelaar of koopman – weet zich aan de wrange kanten van het leven onderworpen en heeft daarom intellectueel behoefte aan het risico-management dat veel rederijkersteksten in de vorm van rationele zelfhandhaving aanbieden. De rederijkers geven zo ideologische ondersteuning aan een maat-

98 Anthonis De Roovere, *Met ongheruster herten zwaer*, r. 103–110 (ed. Mak 1955, p. 347). Mak identificeert de ‘philosophe’ als Salomo (zie voetnoten), maar voert daarvoor in mijn ogen geen overtuigend bewijs aan.

99 *Tgevecht van Minnen*, r. 845 e.v. (ed. Lievens, p. 73).

schappelijke constellatie die zwaar op handel, sociale mobiliteit en het benutten van kansen leunt. In de rederijkse literatuur wordt de rede, het onderscheidend vermogen van de mens, dan ook steevast opgevoerd als remedie tegen de wispelturigheid van Vrouwe Fortuna. Erg levendig wordt daarvan verhaald in *Van den drie Blinde Danssen*, een bewerking van een Franse tekst uit 1464 en door Gerard Leeu in 1482 gedrukt.¹⁰⁰ *Fortuna* ('fortune oft auentuere') verschijnt hier aan de hoofdpersoon als een 'ghecroonde conighin', het gelaat half 'wit als crijt', half 'swart ghelijc een kole'. In haar handen heeft zij een scepter en een 'radt altijts drayende'. Ze wordt geflankeerd door twee 'speelluyden mitten trompetten' (geluk en ongeluk) en de 'ioncfrouwe' *Destinacie oft toescickinghe* (beschikking). *Vrouwe Fortuna* probeert de hoofdpersoon met puur machtsvertoon te imponeren:

auentuere van alles goddinne
 En keyserinne van aerterike
 Diet al regiere na mijnen sinne
 (...)

 Ic hebbe macht ende autoriteyt
 Int airdsche dal te regieren dat leeft
 Te verandren dat natuere heeft bereyt
 Ende tauroriseren die menschelicheyt
 Tot vruecht tot liden wat daer an cleeft¹⁰¹

[Ik,] de fortun, ben de godin van alle dingen en keizerin over de wereld. Ik bestuur alles volgen mijn eigen wil (...). Ik heb de macht en het gezag om te heersen over alles wat hier op aarde leeft; om in te grijpen in wat de natuur heeft gemaakt en om mensen vreugde of lijden te bezorgen.

De hoofdpersoon, danig in verwarring gebracht en 'beclagende die arme menschelike natuere', krijgt dan hulp van *Verstant*, die de woorden van de 'blinde' *Fortuna* in twijfel trekt:

Tis qualic verstaen, want god dese werelt onderdanich ghemaect niet desen blinden maer der eerwaerdighe vrouwe redene diet al regiert oft ten alreminsten sculdich is te regeren. so dat ic tverstant in desen hoir knecht ende dienaer bin.¹⁰²

¹⁰⁰ Zie ed. Schuijt 1955, inclusief de inleiding. Meer informatie in Pleij 2007, p. 673.

¹⁰¹ *Van de drie Blinde Danssen*, ed. Schuijt 1955, p. 39.

¹⁰² *Ibid.*, p. 49.

Je ziet het verkeerd. Want God heeft de wereld niet ondergeschikt gemaakt aan deze blinde vrouw [= Fortuna, RSB], maar aan de eerwaardige vrouw rede, die alles bestuurt of in ieder geval zou moeten besturen. Daarom ben ik, het verstand, hierbij haar knecht en helper.

Hier krijgt de rede een kosmische dimensie: niet alleen heeft zij heerschappij over de mens en diens lusten, maar zij dient zich ook aan als een macht waarmee de wisselvalligheid van het universum aan banden kan worden gelegd.

Dat mensen zich toch vaak aan de verlokkingen van de fortuin overgeven, is dan ook tegennatuurlijk

hen stellende buten alle redelike wegen (...) Daer toe sij nochtans ghescepen sijn.¹⁰³

Zij verlaten het pad van de rede (...), terwijl zij daarvoor niettemin zijn geschapen.

Nog sterker zelfs:

Omme deswille dat hi versmaet de redelicheyte die hi sculdich is te besighen ende meer tot cupido ende aenture gheneghen is so ontmentscht hi hem seluen.¹⁰⁴

Door meer te hangen aan Cupido [= lust en liefde, RSB] en aan het Avontuur [= het lot], veronachtzaamt hij de redelijkheid die hij zou moeten gebruiken. En op deze manier ontmenst hij zichzelf.

De rede is de diepste kern van de menselijke natuur en dat betekent dat wie onredelijk is, zich van zijn menselijkheid berooft. Het nut van de rede beperkt zich niet tot het bewerken van een lijdzame aanvaarding van de minder tot tevredenheid stemmende kanten van het leven. De rede biedt zich tevens aan als instrument om het lot met frisse strijdbaarheid tegemoet te treden, want rationeel gedrag kan de macht van Vrouwe Fortuna inperken.¹⁰⁵ Redelijk inzicht, bijvoorbeeld via kennis van

¹⁰³ Ibid., p. 50.

¹⁰⁴ Ibid., p. 51.

¹⁰⁵ De conceptie van de fortuin maakt in de middeleeuwen en de vroegmoderne tijd een interessante verandering door, waarbij Fortuna minder de verdeelster van geluk en rampspoed wordt, maar steeds eenzijdiger als een *kwade* macht 'naast' God komt te staan, die dan met name ongeluk en verderf zaait. Zie hierover Pleij 1982, p. 37 e.v.

de ‘consten’, geeft begrip van de regels van de natuur en bovendien kan zo de invloed van het noodlot ook daadwerkelijk inperken.

Soortgelijke motieven zijn te vinden in *Der foertuynen troest*, een bewerking uit 1512 van een Franstalige uitgave van Seneca’s *De remediis fortuitarum*.¹⁰⁶ In deze bewerking van Thomas van der Noot wordt de aard van *Fortuna* door *Relijckeyt* (rede) en *Ghevoelijcheyt* (gevoel) dialogisch onder de aandacht gebracht. Onnodig te vermelden dat de rede zich via stichtelijke terechtwijzingen troostend jegens *Ghevoelijcheyt* opstelt. Ook in een tekst als *De stede der vrouwen* uit 1475, maar evengoed in verhalende stedelijke teksten (romans en novellen), komt de lezer het beeld tegen van de introspectieve rede als remedie tegen persoonlijke passie en fortuinlijke willekeur, aangepast aan context en belevingswereld van de beter gesitueerde laatmiddeleeuwse stadsbewoner.¹⁰⁷

Hoe moeten we de functie van deze teksten nu zien? Dit soort rederijkse werken is gericht op de stadse elite en de hogere middenklasse, voor wie de voorgespiegelde oefening in redelijkheid (of het spreken daarover) tegelijk ook een onderscheidingsmiddel is. Het is een instrument waarmee zij zich kunnen afzetten tegen lagere stedelijke klassen, die hun soelaas waarschijnlijk eerder zoeken bij modern-devotionele lectuur van meer catechetische en praktisch-instructieve aard.¹⁰⁸

Er is wel voorgesteld het werk van de rederijkers op te vatten als uiting van een ‘dynamisch vroeg-humanisme in de Lage Landen’.¹⁰⁹ Hier wordt dan natuurlijk het humanisme van eigen bodem bedoeld, dat tot in de zestiende eeuw niet al te veel van doen heeft met de classicistische uitbundigheid van over de Alpen, maar eerder inspiratie vindt in vroomheidsbewegingen als de moderne devotie. Het gaat hierbij met name om de grote nadruk op persoonlijke introspectie:

alle die willen reen zijn/
Scherp merken zullen haer selfs ghebreken¹¹⁰

Iedereen die redelijk wil zijn, moet zijn eigen tekortkomingen goed beseffen.

¹⁰⁶ Zie over dit werk Pleij 2007, p. 678 e.v. en Pleij 1982, dan met name pp. 27–28 en 34 e.v.

¹⁰⁷ Zie Pleij 1985, p. 75 (incl. nt. 16) en 85 e.v.

¹⁰⁸ Pleij 1985, p. 66.

¹⁰⁹ Zie Pleij 1985, p. 67; vgl. Pleij 2007, p. 670 e.v.

¹¹⁰ Anthonis De Roovere, *Met ongheruster herten zwaer*, r. 49–50 (ed. Mak 1955, p. 347).

Slechts via deemoedige zelfkennis kan de mens tot zichzelf komen en kunnen de passies aan de rede worden onderworpen. Daarnaast zijn er ook stilistische overeenkomsten met het Nederlandse humanisme.¹¹¹ Zo bedienen ook de rederijkers zich graag van de allegorie. Hierin is de mens of diens ziel aan ellendige somberheid of zelfs regelrechte melancholie ten prooi, om vervolgens door een personificatie van de rede, het verstand of het geweten bij de kladden gepakt en tot de orde geroepen te worden. Aldus tot zinnen gebracht, schrijft de dichter over zijn herwonnen levenslust en betoont hij zich een gewillig doorgeefluik van de wijsheid die hem tot zoveel voordeel strekte.

De rederijkers – ‘Sich omme, vreeseloes gheselle!’

Er zijn talloze rederijkersteksten geschreven en honderden bewaard gebleven. Zij roepen in de regel op tot een leven van bezinning. Maar waar rederijkse ‘vroomheidsletteren’ voor een primair religieuze weg kiezen, leggen meer ‘intellectualistische’ rederijkers zich toe op het aanprijzen van de *rede* als het sublieme middel voor een goed leven. Vast element hierbij is dat juist de rede de menselijke passies in bedwang kan houden. De mens is een vat van begeerten en dat vat moet met behulp van de rede netjes gesloten blijven. De intensiteit waarmee de macht der begeerten beschreven wordt is van een andere orde dan we eerder bij Potter en Boendale tegenkwamen. Dat is maar gedeeltelijk toe te schrijven aan de literaire, ‘rhetorijkse’ insteek van de rederijkers, die een zekere dramatisering aanmoedigt. Je krijgt sterk de indruk dat de schrijvers het vuur der lusten vooral ook zélf aan den lijve ondervonden.

De lusten worden bedwongen door de rede en die rede leert ons matiging. Dat zij deze cruciale rol in ons leven heeft, wordt vaak gebaseerd op de gedachte dat de mens zich juist door zijn redelijke vermogens van dieren onderscheidt. Het toegeven aan de lusten is voor dieren een natuurlijk gegeven, maar voor de mens een tegennatuurlijk kwaad.

Maar de rede is niet alleen op de emotionele huishouding gericht. Net als bij Boendale en Potter strekt haar nut zich ook tot de buitenwereld uit. Men kan en moet de rede gebruiken om die buitenwereld te manipuleren. De nadruk op het eigenbelang die we bij Boendale en Potter tegenkwamen, raakt bij de rederijkers echter op de achtergrond. De aanwending van de rede wordt als het ware vergeestelijkt. Natuurlijk zullen

¹¹¹ Pleij 1985, p. 66.

ook de rederijkers het nut van redelijk handelen voor het persoonlijke maatschappelijk wedervaren niet ontkennen, maar in hun teksten lijkt een ‘spirituele’ aanwending van de rede meer op de voorgrond te komen. Nieuw daarbij is dat het rederijkse redebegrip zich richt op de fortuna, die het individuele leven op allerlei manieren kan beïnvloeden. Centraal lijkt voor de rederijkers vervolgens niet zozeer het concrete nadeel dat je van het lot kan ondervinden, maar het blote feit van de willekeur en onberekenbaarheid van Vrouwe Fortuna. De fortuna is onbetrouwbaar en een bron van chaos. Alleen al daarom moet de mens zich verre van haar proberen te houden. Zij is geen goede basis voor een gelukkig leven en zal daarom altijd een gevaar voor de gemoedsrust vormen. Slechts met een redelijke levenshouding kan je haar onberekenbare kracht trotseren.

Afsluiting

De periode tussen Maerlants *Spieghel historiael* uit de dertiende eeuw en de rederijkers van de eerste decennia van de zestiende eeuw vormt een tijdperk op zichzelf – ruim een kwart millennium. Een zeer bewogen periode bovendien. Geleidelijk verlaat West-Europa een oude wereld en overschrijdt zij aarzelend en tastend de drempel van een nieuw tijdperk; een era waarin de wereld, vaak vanuit een diepgevoeld ideaal de Grieks-Romeinse geest te doen herleven, op een andere manier zou worden benaderd. Het is een periode waarin ons werelddeel diepgaande en blijvende veranderingen ondergaat. De overgang van een dichtgetimmerde standenmaatschappij naar een flexibelere stadsmaatschappij, met een grotere toegankelijkheid van kennis en ingrijpende intellectuele en religieuze hervormingen; de overgang van kruistochten naar *conquistadores*; van moeizaam geschreven en minutieus verlucht handschrift naar snel te produceren en makkelijk te verspreiden drukwerk; van adellijk en hooggeleerd lezerspubliek naar stedelijke afzetmarkt.

De middeleeuwen staan tegenwoordig bij de meeste mensen niet echt in een gunstig licht. In de algemene beeldvorming worden deze eeuwen meestal gezien als de *dark ages* waarin elk ‘verlicht’ of zelfstandig denken werd verstikt door Kerk, bijgeloof en ritueel. Alsof Europa na de val van het Romeinse Rijk in een barbaarse duisternis van onwetendheid en slaafs symbolisme zou zijn gestort, totdat aan het begin van ‘onze’ (vroeg)moderne tijd de zon weer langzaam begon te schijnen. In zo’n

beeld is geen plaats voor middeleeuwse leken die de menselijke redelijkheid hoog waardeerden. Maar de rede speelt in de volkstalige traditie van de Lage Landen al vanaf de dertiende eeuw een belangrijke rol. En bovendien blijkt dat laatmiddeleeuwse leken teksten volop gebruikmaken van klassiekheidense ideeën; Herman Pleij gaat in zijn recente geschiedenis van de Nederlandse literatuur in de late middeleeuwen zelfs zover dat hij de laatmiddeleeuwse burgermoraal ‘eerder klassiek gekleurd dan christelijk’ noemt.¹¹² De Nederlandse literatuur getuigt van meet af aan van grote zelfstandigheid en eigenheid. Het lekenpubliek wordt op zijn redelijkheid aangesproken en dat gebeurt relatief onafhankelijk van de traditionele gezagsstructuren van de Kerk. Dat zal ook te maken hebben met het feit dat de seculiere literatuur in de volkstalige context onverwacht veel speelruimte kreeg omdat geestelijken het vehikel van de volkstaal vaak niet serieus namen of zelfs beneden hun waardigheid achtten.¹¹³ Als zij later alsnog aansluiting zoeken, komt dat eigenlijk pas echt op gang bij het begin van de moderne devotie,¹¹⁴ waarna er inderdaad een hausse aan volkstalige vroomheidslectuur ontstaat. De seculiere literatuur in de volkstaal heeft in de Lage Landen altijd een grote zelfstandigheid gehouden. Inderdaad: ‘het Nederlands als vrijplaats’.¹¹⁵

De rode draad in dit hoofdstuk is dat de mens gestimuleerd moet worden het leven rationeel ter hand te nemen en dat hiertoe de passies ingetoomd en beteugeld dienen te worden. Onveranderlijk blijkt de rede en het daarop afgestemde leven samen te gaan met een matiging van de lusten. Al in 1288 dicht Maerlant:

Hi es gheboren in rike gevouch,
Die hem selven es ghenouch.¹¹⁶

Wie tevreden is met wie hij is, is rijk geboren.

Zelfs de ‘egocentrische’ Boendale en Potter staan vierkant achter de stelling dat het toegeven aan de passies in de regel tot ongeluk en misère leidt. De rede wordt gezien als een gave van God, die dan ook van ons eist deze edele gave dankbaar te gebruiken. Adel verplicht. Door redelijk te leven

¹¹² Pleij 2007, p. 706.

¹¹³ Van Oostrom 2006, pp. 456–461.

¹¹⁴ Ibid., p. 456.

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ *Spiegel historiael*, 1, 8, xxxvi *Seneca van ghematen*, r. 13–14; ed. De Vries-Verwijs 1863, dl. 1, p. 415.

voldoet de mens aan de scheppingsorde en volgt hij Gods wil. Maar tegelijk moet de rede, hoe edel ook, wel ressorteren onder het geloof, het enige middel om de kloof tussen God en mens te overbruggen.

Naast overeenkomsten zijn we ook typische verschillen tegengekomen. Vooral de 'egoïsme-ethiek' van Boendale en Potter springt er natuurlijk uit. Maar spannender dan individuele verschillen is dat zich door de tijd een ontwikkeling lijkt af te tekenen in opvattingen over de rede. Het is alsof auteurs de functie van de rede steeds verder proberen op te rekken. Doordacht bestuur van de emotie-huishouding, zoals men dat al bij Maerlant vindt, blijft altijd de basisfunctie, maar gaandeweg worden ook andere toepassingsgebieden verkend. Bij Boendale en iets later Potter vindt men het 'matig uw lusten' aangevuld met een op praktische zelfzorg gerichte oproep het alledaagse leven rationeel te managen. De rede wordt hier dus ook opgevat als het geëigende middel om de concrete leefwereld en de sociale verhoudingen in goede banen te leiden of zelfs naar eigen hand te zetten. Het voorkomen van eerverlies en imago-schade lijkt hier even belangrijk als het intomen van opbruisende passies. Voor deze auteurs draagt de rede dus ook op een heel praktisch niveau aan het levensgeluk bij. Dit ondanks de spiritualisering en theologisering van de Nederlandstalige letteren vanaf de tweede helft van de veertiende eeuw.¹¹⁷

In de vijftiende eeuw vindt men in rederijkse en aanverwante teksten naast rationele zelfcontrole bovendien de gedachte van een strijd tussen Vrouwe Redene en Vrouwe Fortuna. Deze strijd wordt gevoerd in de arena van de kosmos, als een gevecht tussen rede en chaos, maar mist ook in de individuele sfeer zijn uitwerking niet. De rede is dus de speling in het lot, waardoor de mens (gedeeltelijk) aan diens invloed kan ontsnappen. In de vijftiende eeuw wordt zo ook de fortuna in de machtsirkel van de rede getrokken. De actualiteit van de laatmiddeleeuwse of vroegmoderne stedelijke samenleving maakt het probleem van de wisselvalligheid en oneerlijkheid van het leven hoogst actueel en een oplossing daarvan via redelijke controle erg aantrekkelijk. In een tijd waarin het alledaagse leven zich kenmerkte door een 'wankele stemming van ruwe uitgelatenheid, hevige wreedheid, innige vertederings', zoals Johan Huizinga dat zo krachtig schildert,¹¹⁸ valt er winst te behalen met een filosofie die nadruk legt op gelijkmatigheid, redelijke beheersing van geest en wereld.

¹¹⁷ Zie Reynaert 1994, p. 33 e.v.

¹¹⁸ Huizinga 1999, p. 13.

Er lijkt zo in de volkstalige traditie een ontwikkeling plaats te hebben gevonden waarin de rede in een concentrische beweging steeds meer aspecten van het menselijke leven ging omvatten. We zullen hier in de conclusie op terugkomen.

De hoeveelheid volkstalig materiaal in deze periode is enorm en we hebben maar een fractie kunnen behandelen. De voorhanden teksten bieden echter een schat aan mogelijkheden voor verder filosofisch en ideeënhistorisch onderzoek. Welke opvattingen over filosofie worden er in Nederlandstalige teksten gehuldigd?¹¹⁹ Wat is de functie van kennis in de voorgespiegelde moraal? Wat voor mensbeeld of mensbeelden treft men aan? Wat is precies de verhouding tussen rede en geloof? Welke ideeënhistorische ontwikkelingen zijn er in de teksten waar te nemen? *Zijn* er wel ontwikkelingen te signaleren in deze vaak los van elkaar ontstane bronnen? Joris Reynaert signaleerde al dat er wat betreft de laatmiddeleeuwse en vroegmoderne moreel-didactische letteren niet zomaar gesproken mag worden van een ononderbroken traditie of van doorgaande (cultuur)historische lijnen.¹²⁰ Sowieso is het vaak maar de vraag in hoeverre Nederlandstalige schrijvers beïnvloed waren door hun voorgangers en zelfs of (en in hoeverre) zij ouder volkstalig werk kenden.

Hoe dit ook zij, de hier behandelde moreel-didactische teksten en auteurs vormen in ieder geval een duidelijke achtergrond waartegen het rationalistische redebegrip van Coornhert meer reliëf krijgt. Want een conclusie die we op grond van het voorgaande in ieder geval al kunnen trekken is dat er door de tijd heen constanten zijn in de volkstalige visies op de rede, maar ook belangrijke verschuivingen. In het volgende hoofdstuk zal duidelijk worden hoe deze ontwikkeling zich in de tijd van Coornhert doorzet.

¹¹⁹ Joris Reynaert schreef al een interessant ontginnend artikel over het begrip filosofie in Middelnederlandse teksten. Zie Reynaert 2003.

¹²⁰ Zie Reynaert 1994, 33 e.v.

HOOFDSTUK 3

Verwante tijdgenoten. Het volkstalig rationalisme en de kunst van het weldenken

Inleiding

De mensche is van Godt ghemaect soo redelijck
So edelijck // wijs // subtyl/ van verstande cloeck
Dat hy met een constich/ diepsinnich ondersoeck
Van Onwetentheyten Ledicheyten moet scheidē
Zinnespel van *De Christusooghen* van Diest¹

Het lijkt erop dat Coornhert zich onderdeel heeft gevoeld van de volkstalige traditie. Dat wordt in ieder geval gesuggereerd door zijn hertaling van De Keyseres zogeheten ‘Gentse Boëthius’, een Middelnederlandse vertaling van Boëthius’ *De Consolatione Philosophiae* die in 1485 als wiegedruk verscheen, en zijn heruitgave in 1561 van de *Spieghel der minnen* van de Brusselse stadsrederijker Colijn van Rijsssele of Colijn van Keyaert uit circa 1500.² Kennelijk had Coornhert oog voor wat er vóór hem in het Nederlands was gebeurd.

Coornherts denken over de rede en zijn presentatie van de ethiek wijken echter op belangrijke punten van deze volkstalige traditie af. Zelf voelde hij in sommige opzichten ook een grote afstand tot zijn voorlopers. Allereerst al vanwege hun gebruik van de Nederlandse taal. Gevoed door een streng taalpurisme trok Coornhert van leer tegen het in zijn ogen onzuivere en gemakzuchtige gebruik van het Nederlands. Over de Gentse Boëthius van 1485 zei Coornhert bijvoorbeeld dat zij was gesteld

- ¹ Zinnespel van *De Christusooghen* van Diest, 1561. Zie *Spelen van Sinne vol scoone moralisacien vvtleggingen ende bediedenissen op alle loeflijcke consten vvaerinne men claerlijck ghelijck in eenen Spieghel, Figuerlijck, Poetelijck ende Retorijckelijck mach aenschouwen (...)*, Antwerpen (Willem Silvius) 1562, fol. Xx 3^{r-v}, vs. 366–369.
- ² Zie voor de ‘Gentse Boëthius’ bijvoorbeeld Goris 2000 en Goris-Nauta 1999. Zie voor (Coornherts heruitgave van) Colijn van Rijsssele of Keyaert ook Pleij 2007, p. 408 e.v.; Porteman 2008, p. 96.

in ‘oude ende duystere vlaemsche tale.’³ Zijn *Die vertroestinghe der wyssheyt* uit 1557, een van zijn vroegste werken, is een bewerking van deze wiegedruk.⁴ Later betreurde Coornhert zijn bewerking en zou hij erop terugkijken als broddelwerk.⁵ Is het toeval dat Coornhert in 1585, exact een eeuw na de Gentse editie van De Keysere, een totaal nieuwe vertaling van deze klassieke tekst aan het Nederlandse publiek presenteerde (*Vande uertróosting der wysheyd*), gebaseerd op het Latijn?⁶ Coornhert hekelde ook de vele leenwoorden in Nederlandse teksten. In de voorrede bij Spiegels grammatica, *Twe-spraack vande Nederduitsche Letterkunst*, beschrijft hij het besluit dat hij omstreeks 1565 nam om

myn moeders taal weder in haar oude ere te brenghen ende haar kleeed/ dat van zelfs ryckelyck was ende cierlyck/ vande onnutte lappen ende vuyle bródderyen te zuyveren.⁷

De proloog van Coornherts Cicero-vertaling *Officia Ciceronis* is zelfs grotendeels aan dit thema van volkstalige zuivering gewijd en geeft eigenlijk weinig inleiding op Cicero (voor dat laatste neemt Coornhert twee brieffragmenten van Erasmus op).⁸ Coornhert roept op

onse sprake te beteren, van vreemde woorden te reynighen, van verdoruene te ghenesen, ende met haren eyghen natuerlijcken aert te eeren doort afschuymen, wtmonsteren ende wech bannen vande Latijnsche, walsche ende vreemde woorden.⁹

Hij prijst Jan van den Werve als degene die met zijn ‘tresoor der duytscher talen’, een grammatica uit 1559 met de titel *Den schat der Duytsscher ta-*

- 3 Zie D.V. Coornhert (vert.), *Vande uertróosting der wysheyd/ Boëthius; uyt t’Latyn op nieus vertaalt*, Leiden (Christoffel Plantijn) 1585, inleiding, fol. A2^v.
- 4 D.V. Coornhert (vert.), *Die vertroestinghe der wyssheyt, tot troest van den bedroeffden raedt vanden onverstandigen und int gemeen tot alder menschen salicheit/Boethius; wt den Latyne verduydischt* [nl. door De Keysere in 1485], *unde nu nyen gedruet*, Deventer 1557. Zie Bongers 1978, p. 359. Vgl. Porteman 2008, pp. 98–99.
- 5 Grotendeels veroorzaakt door zetfouten van de drukker, maar waarschijnlijk ook ten dele aan Coornhert zelf te wijten, zoals Bongers meldt (Bongers 1978, p. 359).
- 6 D.V. Coornhert (vert.), *Vande uertróosting der wysheyd/ Boëthius; uyt t’Latyn op nieus vertaalt*, Leiden 1585.
- 7 Hendrik Laurensz Spiegel, *Twe-spraack vande Nederduitsche letterkunst, ófte vant spelen ende eyghenscap des Nederduitschen taals;/ uytghegheven by de Kamer In Liefde bloeyende, t’Amstelredam*, Leiden 1584, fol. A4^v.
- 8 Fragmenten van brieven aan Jacob Tutor, pensionaris van Antwerpen.
- 9 *Officia Ciceronis, leerende wat yeghelijck in allen staten behoort te doen*, Haarlem (Jan van Zuren) 1561, fol. 6^r. Bovendien herintroduceert hij enkele oude woorden, ‘die wel goet, maer out duytsch zijn’, zoals ‘zege voor victorie, byspel voor exempel, grondvest voor fundament, grootachtbaerheydt voor autoriteyt’, zie fol. 8^r.

len, op passende wijze in actie kwam.¹⁰ Nederlandse grammatica's die in de tweede helft van de zestiende eeuw verschenen konden in Coornhert sowieso een warm pleitbezorger en, in het geval van Hendrik Laurensz Spiegels *Nederduitsche Letterkunst*, zelfs medewerker vinden.¹¹ Zelf liet Coornhert zich trouwens ook niet onbetuigd, getuige *Eenen nieuwen ABC of Materi-boeck* uit 1564, volgens de ondertitel bedoeld 'tot verlichtinghe der schoolmeesters', maar evengoed voor 'iongers ende maechdekens, die geen bequaemheyt en hebben om te gheraken by meesters die fraeye handelinghe vande penne hebben'.¹²

De afstand tussen Coornhert en zijn volkstalige voorgangers heeft niet alleen met de gebruikte taal en grammatica te maken, maar zeker ook met de structuur en inhoud van hun moraalmeer. Alleen al qua opbouw verschilt Coornherts *Zedekunst* aanmerkelijk van haar moreel-didactische voorgangers. Het is gebruikelijk om de *Zedekunst* neer te zetten als de eerste Europese ethica in de volkstaal (en dan wordt natuurlijk bedoeld: een post-Romeinse Europese taal).¹³ Dat lijkt zeker voor de Nederlandstalige context op te gaan. Tenminste, zolang men met een ethica bedoelt een coherente, gestructureerde en methodisch opgebouwde filosofie over het goede handelen, zoals die bijvoorbeeld wordt gepresenteerd in Aristoteles' *Ethica Nicomachea*. Want al zagen Nederlandstalige auteurs van meet af aan mogelijkheden voor morele instructie, in hun teksten boden zij zoals we zagen vaak een verzameling van reeds bekende morele regels en ideeën of brachten zij het goede handelen via moreel dicht- of toneelwerk aan de man. In veel volkstalig werk is de gepresenteerde ethiek bovendien onderdeel van een omvangrijkere tekst of samengesteld uit bewerkingen van andere teksten. In de *Spiegel historiael*, zo zagen we, biedt Maerlant ons een sterk bewerkte vertaling van een tekst van Vincent van Beauvais. Hij voegt bovendien teksten toe (Seneca) en lijkt vrijelijk te

10 Jan van den Werve, *Den schat der Duytsscher talen: Een seer profijtelyc boeck voor alle de gene: die de Lat. sprake ende meer andere niet en connen, ende bysondere die het recht hanteren*, Antwerpen (Hans de Laet) 1559. Coornhert neemt enkele woorden van hem over, al beseft hij dat die de lezer soms wat vreemd in de oren zullen klinken.

11 Vgl. Porteman 2008, p. 138.

12 D.V. Coornhert, *Eenen nieuwen ABC of Materi-boeck, inhoudende diuersche schoone sententien ende leeringhen, soo wel tot verlichtinghe der schoolmeesters, als tot dienst, ende behulp der iongers ende maechdekens, die gheen bequaemheyt en hebben om te gheraken by meesters die fraeye handelinghe vande penne hebben./ Ghetoghen vvt oude historien ende andere gheleerde aucteurs ende in dicht ghestelt by Dirick Coornhert. Met noch sekere Italiaensche veurschriften nu eerst van nieuws hier by ghevoecht ende in druck wtghegheven*, Antwerpen (Willem Silvius) 1564.

13 Zie bijvoorbeeld Land 1899, p. 89.

hebben geput uit al het interessante morele materiaal waarop hij de hand wist te leggen. Op zijn beurt presenteert Boendale ethiek in de *Lekenspiegel* zó, dat zij onderdeel wordt van het hoofdthema van de tekst als geheel: wereldgeschiedenis in religieus perspectief. Bovendien lopen ethiek en etiquette bij hem vloeiend in elkaar over. De gepresenteerde ethische regels zijn veelal niet van Boendale zelf, maar enthousiast bijeengegaard: wijze lessen van Salomo, Socrates, Seneca, Cato en kerkvaders evengoed als middeleeuwse fabels en exempelen. In andere volkstalige teksten worden moreelfilosofische ideeën verwerkt in toneel of gedicht, zoals dat bijvoorbeeld bij de rederijkers gebeurt.

Hoewel al deze teksten absoluut een zeer volwassen ethische dimensie hebben, zijn het geen ethica's in eigenlijke zin. Ethiek neemt er eerder de vorm aan van een oproep de wijze lessen van het verleden ter harte te nemen. Het zijn in feite vaak meer een soort ethische encyclopedieën waarin ideeën en voorbeelden uit vervlogen tijden met een eigentijds accent worden gepresenteerd. Nergens wordt zelfstandig een samenhangend filosofisch systeem van ethische uitgangspunten en regels ontwikkeld. Tot aan Coornhert lijken moreel-didactische werken in de volkstaal vooral een voorbeeld-ethiek te willen bieden. Zij zetten tot het goede aan door het goede via bekende regels en adviezen te *tonen*. Want goed voorbeeld doet goed volgen. Dat verklaart ook waarom het bij bijvoorbeeld Maerlant, Boendale en Potter zo lastig is 'hun' morele visie te achterhalen. Voor zover die al in hun oeuvre aanwezig is, gaat zij schuil achter praktische adviezen, morele stellingen en de spaarzame algemeen-ethische uitspraken. Primair gaat het om het doorgeven van oude kennis die haar waarde ruimschoots heeft bewezen. Natuurlijk gaven Maerlant, Boendale en Potter aan het door hen verwerkte materiaal een eigen kleur; hun werk heeft een heel eigen karakter en legt zeer eigen accenten. Maar zij lijken zich allereerst tot doel te hebben gesteld al dat moois uit het verleden op een effectieve en aansprekende manier aan hun publiek te presenteren. Er is geen enkele reden om hier laatdunkend over te doen. Auteurs als Maerlant en Potter gaan voor hun tijd uitzonderlijk ver met de verpersoonlijking van hun werk en experimenteren duidelijk met de relatie tussen oude kennis en eigentijdse eisen. Alle stappen en stapjes van deze en andere auteurs hebben bijgedragen aan de ontwikkeling van onze geschreven cultuur en onze ervaring van de wereld. We mogen dus geen ondankbare erfgenamen zijn van wat 'ooit met moeite uit de muur van de stilte is bevochten', zoals Joris Reynaert ergens welsprekend opmerkt.¹⁴

14 Reynaert 1994, p. 36.

Coornhert brengt echter een heel ander soort ethiek. In zijn oeuvre wordt een eigen moreel akkoord geslagen. Zonder twijfel zijn daarin vele oude klassieke en christelijke thema's terug te vinden, maar Coornhert is daar op geen enkele manier alleen maar de bewerker of doorgever van. Hij gaat zijn eigen weg en bouwt een karakteristiek systeem waarin hij zijn methode en definities uiteenzet en verantwoordt.¹⁵ Zo ontstaat een coherente filosofie. Moraalfilosofie in plaats van ethische encyclopedie of morele didactiek. Bovendien wil Coornhert de lezer niet over de morele streep trekken door middel van klinkende namen van bekende autoriteiten of zijn eigen gezag als zedenmeester. Het is bijvoorbeeld opvallend dat in de *Zedekunst* de bijbel niet als bron wordt gebruikt. Mogelijk is hij hier door zijn vriend Hendrik Laurensz Spiegel toe uitgedaagd en zeker is dat Coornhert zelf meende dat het niet moeilijk zou zijn alles 'oock te bevestighen mette H. schrifture',¹⁶ maar het onderstreept eens te meer dat Coornhert zijn lezers wil bereiken met *argumenten*. Hij roept, zo zou je kunnen zeggen, niet zozeer op tot morele navolging maar wil ons aan het denken zetten, zodat wij vervolgens zelf tot een overtuigde keuze komen. Dit hangt natuurlijk samen met het belang dat Coornhert aan de zelfstandigheid van elk mens hecht. Hoewel hij grote bewondering koesterde voor Plato, Seneca of Augustinus, als zodanig betekende hun autoriteit voor hem niets. Belangrijker dan het feit dat deze mensen tot diep inzicht waren gekomen, was volgens hem het instrument waarmee zij tot dat inzicht kwamen: de rede. En dat instrument bezitten alle mensen. Belangrijker dan het *volgen* van wijze lessen van oude meesters was *zelf eerst overtuigd te raken* van de wijsheid van die lessen. En dat betekent: zelfstandig en oprecht met je redelijke vermogens aan de slag gaan.

Wat ook opvalt aan Coornherts ethiek is dat zij is gebaseerd op een uitgewerkte mensvisie. Zover ik kan zien is Coornhert niet alleen de eerste die een Nederlandse ethiek opstelt, maar ook de eerste die een uitgewerkte antropologie in onze taal presenteert. Natuurlijk, ook bij auteurs vóór hem vinden we beschouwingen over de mens. Zo beschrijft Maerlant het samenspel tussen de zintuigen, de passies en de rede en is de mens bij Boendale opgebouwd uit lichaam en ziel of kracht en verstand. Maar zo geordend en argumentatief gestructureerd als bij Coornhert is het antropologische moment in deze teksten nooit. De Amsterdamse

15 Coornherts vroegere morele werk is veel minder gestructureerd. Zie voor een analyse Gelderblom 1989, pp. 99–101. Voor de *Zedekunst* zie Becker 1942, pp. xx–xxiii.

16 Zie de opdracht van de *Zedekunst* aan Spiegel (ed. Becker, p. 5). Zie ook Bongergelderblom 1985, p. 99. Voor Spiegel zie bijvoorbeeld Verwey 1919, p. 40; maar vgl. Bruno Becker in de inleiding bij zijn uitgave van de *Zedekunst* van 1942, p. xv.

denker biedt een methodische antropologie, gebaseerd op definities en uitgewerkt met behulp van argumenten en redenering. De mens valt in een aantal tweedelingen uiteen en daarmee is meteen ook een intramenselijke of zelfs psychologische hiërarchie aangegeven. Die hiërarchie correspondeert met de positie van de mens als Gods hoogste maaksel, dat zich door de rede van andere dingen onderscheidt. De ethiek die Coornhert vervolgens formuleert is stevig in deze antropologische ondergrond verankerd. Zijn ethiek vloeit voort uit een visie op de mens als het passionele gewoontedier met de mogelijkheid via de rede volmaakt te worden. En die antropologische mogelijkheid vormt de theoretische brug naar de ethiek: want omdat wij onze rede tot 'leydsterre des levens' kunnen maken en op die manier volmaakt kunnen worden, zijn we daar ook toe verplicht.

Coornhert onderscheidt zich dus op wezenlijke punten van de volkstalige auteurs die hem voorgingen. Maar ook in zijn eigen tijd waren er natuurlijk Nederlanders die zich in hun eigen taal met mens en moraal bezighielden. Hoe zit het met die tijdgenoten? Hoe werd de menselijke rede zoal benaderd in de tweede helft van de zestiende eeuw? In dit hoofdstuk zullen we ons richten op deze contemporaine context. We zullen zien dat typische aspecten van Coornherts rationalisme in het Nederlandse taalgebied ook bij anderen terug te vinden zijn, bij vertalers en progressieve dichters. Omdat dit boek zich op teksten en dus op schrijvers en woordkunstenaars richt, blijven aanwijzingen dat vergelijkbare motieven ook bij beeldend kunstenaars als Hendrick Goltzius en Maarten van Heemskerck te vinden zijn, hier buiten beschouwing.¹⁷

Filosofische teksten tussen 1540 en 1600

Je zou denken dat er met name in teksten met een filosofische signatuur iets over de aard en functie van de rede te vinden is. Een tocht langs de belangrijkste naslagwerken levert een lijst op van zo'n zeventig Nederlandse teksten en traktaten uit grofweg de periode tussen 1540 en 1600 die om een of andere reden als wijsgerig relevant worden gezien (zie bijlage).¹⁸ Hier is Coornhert even buiten beschouwing gelaten, die alleen

17 Over de verwantschap tussen deze kunstenaars en Dirk Coornhert is al wel gepubliceerd. Zie Veldman 1989 en 1990.

18 Als uitgangspunt is gebruikt Poortmans *Repertorium der Nederlandse wijsbegeerte* (1948). Vooral twee andere naslagwerken fungeerden als aanvulling, controle of

al in Poortmans *Repertorium* met acht titels prijkt.¹⁹ Soms zijn het teksten die in die periode direct in het Nederlands zijn verschenen. Maar meestal betreft het vertalingen uit Latijn, Frans, Spaans of Duits van contemporaine of vroegere auteurs, al dan niet voorzien van een proloog of inleiding van de vertaler.²⁰

Wij zijn nu geïnteresseerd in Nederlandstalige tijdgenoten van Coornhert; als we ons uitsluitend richten op contemporaine, Nederlandstalige teksten én de prologen of inleidingen die Nederlandse vertalers en samenstellers bij hun vertalingen of bewerkingen hebben geschreven, houden we 43 teksten over.²¹ In bijna alle gevallen gaat het hier om prologen of inleidingen (zie bijlage, kolom 3). Eigenlijk moet gezegd worden dat de oogst behoorlijk schraal is. Er zijn, buiten het wijsgerige oeuvre van Coornhert, maar weinig teksten met een filosofische signatuur die in deze periode direct in het Nederlands zijn geschreven en van de vertalingen heeft een aanzienlijk deel geen (contemporaine Nederlandstalige) proloog. Bovendien zijn de prologen die er zijn meestal niet veel meer dan formele opdrachten, technische inleidingen of religieus geïnspireerde handreikingen.

En wat nog verrassender is: over de rede wordt in deze teksten vrijwel nooit gerept! Sommige stippen de rede in het voorbijgaan en met de nodige scepsis of reserve aan. Dat gebeurt bijvoorbeeld in *Van dat scuwen der afgoderie, valschen godsdienst, ende gheveynsteyht*.²² In de proloog bij deze vertaling van een werk van Calvijn onderscheidt vertaler Johan

bijstelling: *De oudheid in het Nederlands: repertorium en bibliografische gids voor vertalingen van Griekse en Latijnse auteurs en geschriften* (De Rynck-Welkenhuysen 1992), *Lijst van gedrukte Nederlandsche vertalingen der oude Grieksche en Latijnsche schrijvers* (Geerebaert 1924).

- 19 In werkelijkheid heeft Coornhert natuurlijk veel meer werk van wijsgerig belang gepubliceerd, wat de Amsterdammer alleen al kwantitatief onbetwist tot de Nederlandstalige wijsgeer van de zestiende eeuw maakt.
- 20 Over vertalingen in vooral de Lage Landen, Duitsland en Engeland heeft Jan Vanderheijden in de jaren zeventig en tachtig van de vorige eeuw een lange serie lijvige artikelen met een schat aan informatie gepubliceerd, te vinden in de *Verslagen en mededelingen van de Koninklijke Academie voor Nederlandse Taal- en Letterkunde* onder het kopje 'Verkenningen in vroeger vertaalwerk, 1450–1600'. Waar van toepassing zal naar deze reeks verwezen worden.
- 21 Ook hier is Coornhert buiten beschouwing gelaten. Tenminste, als auteur; de prologen die hij bij bepaalde vertalingen schreef, zijn wel meegeteld.
- 22 Johannes Calvijn, *Van dat scuwen der afgoderie, valschen godsdienst, ende gheveynsteyht: een seer fijn ende christelijck onderwijs, door den eersamen Johannem Calvinum/noch een epistel, vander selver materie, by den auteur voornoomt*, Antwerpen 1554.

Gailliart, die ook Erasmus' *Lof der zothed* vertaalde,²³ twee soorten mensen: de ene gehoorzaamt God en de ander doet 'wat hem dat vleesch raet'.²⁴ Het tweede type mens kan volgens Gailliart best godsdienstig zijn, maar is

God niet voorder onderworpen/ nochte ghehoorsaem: dant met sijnder natueren/ ende menschelijck vernuft/ waen ende wijshey/ ouer eencomt. Twelcke die hoogste onghehoorsaemhey is voor God.²⁵

God slechts zover onderworpen en gehoorzaam als overeenstemt met zijn natuur en menselijk verstand, mening en wijsheid. En dat is voor God de grootste ongehoorzaamheid.

Zo iemand is God alleen gehoorzaam voor zover 'hij wtcomen siet/ met dat vleesch' en in die situatie is de rede, aldus Gailliart, slechts een stroman van de 'lichamelijke' mens. Het gevolg is dat Gods woord gevoegd wordt naar 'goddinne Philafra', oftewel eigenliefde, en dat God wordt gediend 'met vindinghen der menschen/ ende versieringhe des vleesch'.²⁶ Met de rede komt er dus een soort spirituele terughoudendheid in het spel die een volledige overgave aan God in de weg staat.

Een tweede mooi voorbeeld van scepsis ten aanzien van de rede is de proloog bij *Van eenen volcomen evangelischen leven*,²⁷ een vertaling uit 1565 van een tekst van Tauler. Het is eigenlijk een zelfstandig traktaatje over de 'ware godsalicheyt', omschreven als de volledige gemoedsrust die men deelachtig wordt als men zich 'vanden schoonen ende lustigen appel deser werelt' losmaakt.²⁸ Natuurlijk blijft ook de godzalige mens vanwege het 'aertschen vats der creatueren' waaraan hij vastzit, altijd nog van de materiële wereld afhankelijk. Maar hij beperkt dat tot het allernoodzakelijkste; de godzalige mens leeft zoveel mogelijk een geestelijk leven.

23 Erasmus, *Dat constelijck ende costelijck boecxken, Moriae encomion: dat is, een Lof der Sotheyt, van Erasmo Roterodamo Speelwijs beschreuen: tot het verstant seer nuttelick, ende te lesen lieffelijck. Salomon schrijft zijne byspraken. Tot verstantnisse der byspraken ende hare beduydinge: woorden der Wijser, ende hare scherpheden*, Emden (Willem Gailliart) 1560. Zie ook Fontaine Verwey 1969, pp. 4–5.

24 Joh. Calvijn, *Van dat scuwen der afgoderie*, fol. 2^r.

25 Ibid., fol. 2^r.

26 Ibid., fol. 3^r.

27 Joh. Tauler, *Des hoochverlichten D. Johannis Tauleri, van eenen volcomen Euangelischen leuen Christelijcke Predicatie oft Sermonen op allen Sondaghen ende Feestdagen vanden gantsen jaer (...) wt den Hoochd. in Nederl. Sprake (...) ouergheset (...); met eenre Voorreden vander ware godsalicheyt*, [Amsterdam] 1565. De proloog van de vertaler loopt van fol. A^r tot Aiii^v.

28 Tauler, *van eenen volcomen Euangelischen leuen*, fol. A^r.

Bij deze vergeestelijking heeft de rede echter bepaald geen stimulerende rol. Dat wordt duidelijk als gesproken wordt over de heilige Maria. Geconfronteerd met de aankondiging van haar aanstaande ouderschap kan Maria er met haar redelijke verstand niet bij hoe zij zwanger zou kunnen zijn 'dewijl sij geenen man en bekende'.²⁹ Maar dan geeft zij zich over aan de Geest en werpt haar 'uiterlijke zinnelijkheid' af, waarna zij God met haar 'innerlijke mens' kan gehoorzamen. De rede staat hier spiritueel inzicht in de weg; alleen door inwerking van een externe spirituele kracht, de Heilige Geest, wordt de muur van onbegrip geslecht. De rede moet hier dus wijken voor een directe geestelijke aanraking van God of diens Geest. Meestal wijkt de rede volgens de auteur echter niet, maar neemt zij een kritische en gereserveerde houding aan met betrekking tot de goddelijke geheimenissen: zij 'spaceert sonder ophouden (...) in wterlijcken teghenworpen'.³⁰ Dit lijkt een onafhankelijke positie, maar is dat volgens de tekst juist niet: aangezien zij door 'uiterlijkheden' tot deze kritische houding wordt aangezet, is de rede hier in de macht van de zintuigen. Ware kennis over God is daarom onmogelijk zolang de zintuigen niet 'getemt en afgebroken' zijn. Maar nog afgezien daarvan heeft de rede, aldus de tekst, überhaupt nooit toegang tot de wezenlijke eigenschappen van de goddelijke werkelijkheid, zoals bijvoorbeeld dat God 'onze lieue Vader' is. Ware gemoedsrust verkrijgt de mens namelijk pas als hij zichzelf in God verliest en bereid is 'Gods Instrument' te zijn. Pas dan is 'God in hem/ ende hy in God door Christum inden H. Geest een eenich een geworden'.³¹ De rede staat hier volledig buitenspel.

De teneur van de twee genoemde teksten is dus negatief: de menselijke rede laat zich voor het karretje van de vleselijke lusten spannen en moet daarom gewantrouwd worden. Er zijn echter ook teksten die de redelijke aard van de mens positiever benaderen. Dat lijkt bijvoorbeeld te gelden voor de Nederlandstalige proloog bij de *Theologia Germanica*, een vertaling uit 1590 van de invloedrijke, vijftiende-eeuwse mystieke tekst waarop we in hoofdstuk 5 nog uitgebreider zullen terugkomen.³² In de proloog komt de vertaler 'E.X.' (Emmanuel Ximenes) tot een soort volmaakbaarheidsleer; een behoorlijke uitwerking blijft hij ons schuldig, maar op basis

29 Ibid., fol. Aj^v.

30 Ibid., fol. Aj^v.

31 Ibid., fol. Aij^r.

32 *Theologia Germanica. Een gulden handtboecxken, cort en wichtbarich: inhoudende hoemen den ouden mensche moet wtdoen, ende den nieuwen aendoen (...)*, vertaald door 'E.X.' (Emmanuel Ximenes), Antwerpen 1590.

van 2 Petrus 1 ontwikkelt hij een program dat tot zondeloosheid zou moeten leiden, 'want dese dinghen doende/ en suldy te gheenen tijde sondighen'.³³ Kennis speelt hierbij een belangrijke rol en de resulterende 'wetenheydt' leidt tot liefde en vervolgens tot een morele groei die niet stopt 'tot datsy comt tot de volmaectheydt'.³⁴ Uiteindelijk pakt de auteur filosofisch gezien echter niet door, zodat onduidelijk blijft wat precies met deze kennis bedoeld wordt en wat de consequenties daarvan zouden zijn voor de rede en onze zaligheid.

De beroemde Bruggenaar Simon Stevin roert in 1585 'de Reden' in zijn *Dialectike ofte bevvyconst* even aan om haar neer te zetten als de 'wech der Consten', die ons 'leert de onbekende duystere dinghen Definieren, de Versamelde Verspreyden, de Verwoeste Schicken, ghoede argumenten Toestaen, ende de quade (...) Verworpen'. Bovendien is zij 't'fondament der Rhetoriken'.³⁵ Maar ook hier wordt helaas niet over de precieze aard of functie van de rede gesproken.

En wat te denken van de vertaler van Erasmus' *Enchiridion militis christiani* (*Den Kerstelicken Ridder*, 1543, herdrukt circa 1560 en 1589),³⁶ die zijn proloog begint met de woorden:

Wandt onwetentheydt een moeder is van alle dwalinghen/ sonden/ ende alle boosheit/ door welcke dat gemein ende simpel volc hem seluen bedrieget en wort bedrogen/ also dat si nyet en connen comen tot kennisse des rechten leuens.³⁷

Moeten wij hierachter een oproep bevroeden tot het aannemen van een nuchtere, rationele houding bij het ontzenuwen van de 'dwalinghen' die vooral 'ghiestelijcke personen' als priesters en monniken ertoe zouden brengen het volk verkeerde dingen te leren? Het zou zeker niet met het erasmiaanse wereldbeeld conflicteren, maar het wordt niet expliciet gezegd.

33 Proloog van Emmanuel Ximenes bij *Theologia Germanica*, fol. Av^r.

34 Ibid., fol. A8^v.

35 Simon Stevin, *Dialectike ofte bevvyconst: Leerende van allen saecken recht ende constelick Oirdeelen; Oock openende den wech tot de alderdiepste verborghentheden der Natueren/ Beschreven int Neerduytsch door Simon Stevin van Brugghe*, Leiden (Christoffel Plantijn) 1585, fol. 2^r-3^r. Voor Stevin en zijn invloed zie bijvoorbeeld Van Bunge 2001, pp. 2-9.

36 Al deze edities zijn gebaseerd op een vertaling uit 1523; omdat die kennelijk gedurende de hele zestiende eeuw toepasselijk werd geacht, neem ik haar hier op.

37 Zie Erasmus, *Vanden Kerstelicken Ridder. Een seer proffitelijc boucxken, nut ende oerbaerlick wesende voor allen. Christen gheloeuighen menschen/ Ende is ghemaect door den hoochgeleerden doctor Erasmus van Rotterdam*, Amsterdam (Bartholomeus Jacobsz) [1543], fol. Aj^v.

In feite is dit de algemene lijn in contemporaine Nederlandstalige teksten met een wijsgerige signatuur uit deze periode: áls de rede al aangestipt wordt, dan altijd kort, als een terzijde en zonder dat er conclusies getrokken worden. De rede lijkt dus geen groot thema te zijn in ‘de’ zestiende-eeuwse volkstalige filosofie van de Lage Landen.

In de zestiger jaren, net voor het uitbreken van de Opstand, komt uit Antwerpen echter iets opmerkelijks.

*Antwerpse ouvertures – de prologen
van Marcus Antonius Gillis*

... also oock om deuchden te vercrijgene, het principaelste is, te doene tghene datmen verstaet.

M.A. Gillis, *Isocratis vermaninghe*³⁸

Wie zich afvraagt welk beeld Nederlandstalige teksten nu oproepen over filosofie en de rede, stuit met plezier op de proloog van Marcus Antonius Gillis bij zijn vertaling van Epictetus’ ethische handboekje *Encheiridion*.³⁹ Het is een van de spaarzame plaatsen waar we in het Nederlands én door eigentijdse hand een verhandeling vinden over aard, nut en beoefenaars van de edele kunst der wijsbegeerte en de rol van de rede. Interessant is bovendien dat wordt ingegaan op de verhouding tussen geloof en rede.

Intussen noteren we 1564 als drukjaar van Gillis’ *Hantboecxken, leerende na der Stoischer filosofhen wyse hoe elc in sinen roep gherustelyck leven sal*.⁴⁰ Het bijbehorende voorwoord is even daarvoor, in mei 1563, door Gillis zelf vervaardigd en eigenlijk verpakt als opdrachtbrief aan Peter Heyns, schoolmeester te Antwerpen en auteur van enige faam.⁴¹ Gillis had oog voor zijn publiek, want hij doet zijn best deze opdrachtbrief om te toveren tot een zelfstandig traktaatje van in totaal twintig bladzijden, zodat ze niet ‘gheheel ydel noch onnut voer den Lesers en soude wesen.’⁴²

38 *Isocratis vermaninghe tot Demonicum: Leerende met claren ende verstandighen sententien hoe men eerlyck ende wijslyck leven sal: weert om van allen Jongers van buyten geleert te wordene*, Antwerpen (Jan van Waesberghe) 1564, fol. A5^r.

39 Zie over Gillis en zijn Epictetus-vertaling ook Buys 2005.

40 Gedrukt te Antwerpen door Jan van Waesberge. Voor letterkundige informatie zie Boas 1918, p. 300. Boas concludeert dat Gillis zijn vertaling heeft gebaseerd op de Latijnse versies van Thomas Naogeorgus (1554) en Hieronymus Wolf (1560–1563, 3 dln.). Zie hiervoor Boas 1918, p. 283 e.v. Vgl. Buys 2005.

41 Voor Heyns zie bijvoorbeeld het *Nationaal Biografisch Woordenboek* 15, kol. 338–342 (Ad. Meskens).

42 *Hantboecxken*, fol. A2^v.

Het resultaat is een heuse introductie in de filosofie, gezien de bondigheid en het lage ‘instapniveau’ duidelijk niet voor een geleerd publiek bedoeld.

Gillis begint door filosofie te vertalen als ‘Liefde der wijsheyt’. Het is dus de begeerte om alle dingen naar hun ware aard te kennen, want precies die kennis noemen we wijsheid.⁴³ De wijsbegeerte valt in drie delen uiteen, achtereenvolgens ‘Philosophia Naturale’, ‘Rationale’ en ‘Morale’ – de traditionele trits van fysica, logica en ethica, die al in de oudheid werd gehanteerd. Het belangrijkste onderdeel is volgens Gillis zonder meer de ethiek, die onderzoekt waarin het ‘opperste goet’ gelegen is om zo te kunnen bepalen ‘hoemen met alle dinghen leuen ende hem houden sal’.⁴⁴ Meteen geeft Gillis maar een samenvatting van die moraal, zoals zij ook door ‘sommighe’ klassieke denkers op eigen denkkraft gevonden is:

- (1) Datmen behoort Godt ende der naturen onderdanich te syne:
- (2) eenen yeghelycken soo veel als men conde wel te doene:
- (3) niemant te beschadighen:
- (4) d’ongelijck dat ons een ander doet patientelycken te verdraghene:
- (5) alle dinghen die sonder onse schulden gheschieden int tgoede⁴⁵ te nemene:
- (6) die dinghen die tot des leuens nootdruft ghegheuen worden, te ghebruyckene oft mense niet en ghebruycte, ende die selue alsse God, oft die Fortuyne (ghelijck sij ghemeenlycken spreken) wedereyscht, ghewillichlycken wederom te geuene:
- (7) die meeste ghelucksalicheyt alleene in een gherust hertte, dat hem nergens in schuldich en kent te stellene:
- (8) ende ten lesten, datmen mettet Goddelycker regeringhe ende schickinghe der menschelycker dinghen, als die d’alderrechtveerdichste ende d’alderwijste, ende ons d’aldernutste is, al donct sy ons dicwils d’alderhertste te wesene, nochtans behoort te vreden te syne.⁴⁶

Het middel waarmee deze oude denkers tot zulke fraaie leefregels konden komen was ‘haer eyghen verstant ende menschelycke redene’.⁴⁷ Meteen hierna verklaart Gillis allermintst te willen beweren dat de rede ook maar enigszins op zichzelf kan bogen. Nee, het is de algoede God die achter ‘alsulcken edelen gauen’ schuilgaat.

43 Ibid., fol. A3^v.

44 Ibid., fol. A4^r.

45 Bedoeld zal zijn: ‘int goede’ of ‘in tgoede’.

46 *Hantboecxken*, fol. A5^r.

47 ‘Deser sommighe [nl. sommige van de ‘Philosophen’] hebben alleenlycken met haer eyghen verstant ende menschelycke redene [deze leringen] beuonden ende achterghelaten (...); zie fol. A4^v–A5^r.

Dit is de opmaat tot een vrij genuanceerde theorie over de rede en haar status. De grondgedachte in de proloog van het *Hantboecxken* is dat de rede door de zondeval dan wel ernstig en onherstelbaar is beschadigd, maar niettemin zeer waardevol blijft – een gedachte waarvoor ter plaatse ook bijbelwoorden worden aangevoerd.⁴⁸ De rede is, ‘al is sy grootelycken ghekrenct inden mensche’, het legitieme middel voor het ‘ondersoecken ende bevinden der waerheit’. Bovendien leert zij de waardevolle les van onze onoverkomelijke ‘crancheyt ende onvermoghē’. Een correct gebruik van de rede leidt dus tot zelfkennis, volgens de proloog meteen ook het doel van kennis überhaupt.⁴⁹ Dit mag echter nooit leiden tot eigenwaan, gaat Gillis verder, want het is een door de Heilige Geest bewerkstelligde ‘inwendigher verlichtinge’ die maakt dat de rede ziet waarvoor zij eerst blind was. Slechts aan de hand van deze inwendige werking van de Heilige Geest komt de mens los van zijn passies en wordt hij rechtvaardig.

De rede bevindt zich in een lastig parket. Want hoe uitstekend een mens zich moreel ook ontwikkelt, ‘daer en blyuen noch veel reliquien inne sijnder aengheborene crancheyt’,⁵⁰ waardoor de rede altijd onder de hartstochten (‘gheneychtheden’) gebukt gaat. De proloog legt er bovendien veel nadruk op dat de passionele gesteldheid van de mens niet als enige blaam treft. De doorn van de zonde heeft zich namelijk ook in de menselijke rede zélf vastgezet. We krijgen de opvatting die Gillis hier in het *Hantboecxken* verkondigt scherper in het vizier als we bekijken hoe filosofie en theologie tegen elkaar worden afgezet. Beiden bieden zicht op de ware leefgeboden: wat de theologie aan morele regels via schriftuurlijke openbaring verkrijgt, bereikten sommige antieke denkers, Epictetus is er ongetwijfeld een van, door een uitnemende training van hun verstand en een onberispelijke leefwijze. Bovendien verwierf de filosofie ‘deur dlicht van deser Redenen’ bepaalde inzichten over de werkelijkheid die wonderlijk goed overeenkomen met wat de theologie leert, zoals ‘datter een God is deur wien alle dinghen gheschapen sijn, ende onderhouden worden.’⁵¹ Maar Gillis beseft dat er in de (klassieke) filosofie ook bewust ongelovige denkers zijn aan te wijzen, of denkers die God dan wel niet direct ontkenden, maar niettemin overtuigd waren van de onbewijsbaarheid van diens bestaan. Atheïsme en scepticisme zijn met andere

48 Zie fol. A5^v–A6^r, met name Paulus.

49 *Hantboecxken*, fol. A8^v.

50 Ibid., fol. A6^r.

51 Ibid., fol. A6^r.

woorden mogelijk als je je alleen op de rede verlaat. Met betrekking tot goddelijke zaken is ons redelijke vermogen kennelijk nooit boven twijfel verheven. Het komt erop neer dat de rede ‘in tghene dat aldermeest van noode is te wetene, alderminst vermach.’⁵²

Nu is dat natuurlijk niet zo erg als de rede haar grenzen respecteert. Maar dat is nu juist vaak de ellende. Vrolijk treedt de rede buiten de haar door God en zondeval gestelde oevers om hoger gelegen gebieden te bevloeien. En daar stelt ze zich

seer dapperlycken teweer tegen alle tghene dat de H. Schrifture seyt van God ende van het schepsel des werelts ende des menschs, van synen val (...) ende oprechtinge, van die salicheyt der ghe-loouigher, ende verdoemenisse der ongheloouigher, ende vande verrysenisse des vleeschs.⁵³

De rede ligt volgens Gillis’ proloog bij het *Hantboecxken* ingeklemd tussen onze passionele gesteldheid en het absolute geloofswoord van de theologie. Het domein van de ‘gheneychtheden’ moet worden gemeden vanwege de verraderlijke aard van de eigen emoties. Van het domein van de ‘Goddelycke dingen’ moet de rede zich eveneens verre houden, hier om hoogmoed en heiligschennis te voorkomen. Het gebruik van de rede is dus een hachelijke zaak die alleen kan slagen als zij het juiste midden weet te houden.

Er is echter aanleiding om de rem die Gillis in deze proloog op de rede zet, te nuanceren. Bij nadere bestudering blijkt dat Gillis lustig heeft geput uit het voorwoord van een van de twee Latijnse versies die hij voor zijn vertaling gebruikte – de proloog van Hieronymus Wolf bij zijn *Enchiridion, hoc est pugio* uit 1561/1563.⁵⁴ Gillis’ visie op de rede wordt waarschijnlijk beter zichtbaar als we ook kijken naar de proloog die hij schreef bij *Isocratis vermaninghe tot Demonicum* uit 1564.⁵⁵ De toon is hier aanmerkelijk hoogdravender. Als Gillis spreekt over het cruciale moment van

52 Ibid., fol. A7^r.

53 Ibid.

54 Zie *Enchiridion, hoc est, Pugio, siue Ars humanæ uitæ correctrix* (...), Bazel 1561 en/of *Epicteti Enchiridion, hoc est pugio, siue ars humanæ uitæ correctrix* (...), Bazel 1563. De andere Latijnse versie die Gillis gebruikte, althans volgens Boas, is *Epicteti Moralis philosophiae medulla* van Thomas Naogeorgus of Thomas Kirchmaier uit 1554 (Boas 1918, p. 283 e.v.).

55 *Isocratis vermaninghe tot Demonicum: Leerende met claren ende verstandighen sententien hoe men eerlyck ende wijsselyck leven sal: weert om van allen Jongers van buyten geleert te wordene*, Antwerpen (Jan van Waesberghe) 1564.

het doorbreken van zelfkennis, lijkt hij korte metten te maken met elke gedachte aan de begrensdheid van de rede. 'Wijsheyt' staat hier te boek als de primaire deugd, waaruit de andere hoofddeugden (rechtvaardigheid, vroomheid en gematigdheid) voortvloeien.⁵⁶ Zonder deze primaire deugd kunnen de andere deugden onmogelijk als deugd bestaan, aangezien zij dan niet uit 'rechten verstande ende oordeelen gesproten' zijn. Deugden zijn pas werkelijk deugden als zij op juist inzicht zijn gebaseerd. Buitengewoon belangrijk dus, deze ware wijsheid. Met het oog op wat ons in het *Hantboecxken* over de beperkingen van de menselijke rede werd voorgehouden, verwacht je nu allerlei mitsen en maren. Maar nu blijkt Gillis van mening dat het bereiken van deze hoge wijsheid helemaal geen lastige exercitie is. De nodige instrumenten daarvoor hebben we volgens Gillis namelijk al in huis: de intellectuele capaciteiten die wij van nature bezitten – 'verstand, memorie, redene' – voldoen om tot wijsheid en zo tot het goede leven door te stoten.⁵⁷ Wij hoeven de redelijke vermogens die we bezitten als het ware alleen maar te activeren. En dat doen we door kennis te vergaren. Vandaar dat Gillis hier ook van 'natuerlycke wijsheyt' kan spreken. Hij huldigt in *deze* proloog een rationele en puur op kennis gerichte visie op het deugdelijke leven:

ghelijck om tot gheleertheyt te comene het aldernootsakelijcste is, te verstane datmen leest: also oock om deuchden te vercrijgene, het principaelste is, te doene tghene datmen verstaet.⁵⁸

Deze proloog lijkt wél volledig van Gillis' hand, zodat we mogen aannemen dat zijn mening over de rede en haar mogelijkheden verstrekkender is dan de proloog van het *Hantboecxken* deed vermoeden.

Hendrik Laurensz Spiegel

Dueghd verhuecht.⁵⁹

Dirk Coornhert was mentor van een van de grootste literaire genieën die de Lage Landen hebben voortgebracht: de Amsterdamse denker en

⁵⁶ Zie *Isocratis vermaninghe*, fol. A3^v.

⁵⁷ *Ibid.*, fol. A4^r.

⁵⁸ *Ibid.*, fol. A5^r.

⁵⁹ Hendrik Spiegel aan Peter Paaw (brief dd. 16 oktober 1606). Zie Vlaming 1723, p. 235; vgl. Spiegel, *Bijspraax Almanak*, Amsterdam 1614, fol. A2^r. Vgl. *Hert-spiegel* I, 103–104: 'Ons toeleggh, waarheijds kund, ook zede vorminghs deuchtint zielgrondeeren is; wat ziel steurt, of verheught.'



Afb. 3. Hendrik Laurensz Spiegel
Gravure, 1614, Jan Harmensz Muller
© The Trustees of the British Museum

dichter Hendrik Laurensz Spiegel (1549–1612). De twee hadden een zeer hechte band: Coornhert verwees meermalen naar zijn jonge vriend als zijn alter ego of ‘ander-ick’.⁶⁰ De woordkunstenaar en taalpurist Spiegel is vooral bekend om zijn morele dichtwerk *Hert-spiegel*, dat wel de ‘poëtischen tegenhanger’ van Coornherts *Zedekunst* is genoemd.⁶¹ Het leerdicht werd pas postuum, in 1614, gepubliceerd maar was al rond 1586 goeddeels af.⁶² Het staat buiten kijf dat Spiegel zijn morele denkbeelden onder directe invloed van Coornhert al in de jaren zeventig en tachtig ontwikkelde. Reden om de grote dichter hier te behandelen.

Een definitie van de rede geeft Spiegel in zijn werk nergens. Maar de plaats van de rede in zijn denken is duidelijk: ‘Wat heerschter in u? seght ist anders ijert als reeden?’⁶³ De rede is ons kostbaarste bezit. Spiegels psychologie gaat uit van een driedelige ziel: een ‘neigend’, een ‘moedig’ en een

60 Zie Buisman 1935, p. 65.

61 G. Kalf, *Geschiedenis der Nederlandsche letterkunde* 3, p. 487.

62 Zie Porteman 2007, p. 142; vgl. Van Bunge 2001, p. 14, waar 1603 genoemd wordt als het jaar waarin het leerdicht echt gereed was.

63 Spiegel, *Hert-spiegel* IV, 302. Gebruikt is ed. Veenstra 1992.

‘vernuftig’ deel.⁶⁴ De drie delen staan in een duidelijk onderling verband, zoals bijvoorbeeld blijkt uit het naschrift bij Spiegels *Bijspraaks Almanak*:

de geneichtheid onveranderlik, altijd alleens, natuurlijk goed blijvende, doch blind: de moed, is ook een zulkdanigen yverige, hevighe, bewegende, beweechlijcke, woelende kracht, maar ook blind. Het vernuft is de verstandelijke, redelijke kracht, ende het oogh des ziels. Na dat dit wel of qualijk begrijpt, oordeelt ende besluit: daar na werken de twee andere goed of quaad.⁶⁵

De werking van het ‘neigende’ en het ‘moedige’ zielsdeel is goed of slecht naar gelang het inzicht van de redelijke ziel. Deze hiërarchische verdeling is voor Spiegel een natuurlijke zaak, want zoals God heerst over de wereld, zo moet de rede heersen over het menselijke ‘kleijn werelt-boek’.⁶⁶ Wat God macrokosmisch voordoet, moeten wij microkosmisch nadoen.

Je zou Spiegels wereldbeeld naturalistisch kunnen noemen in de zin dat de natuur voor hem tegelijk het vertrekpunt, de weg en op een bepaalde manier ook het doel van ons morele streven is. In feite bestaan er voor hem maar twee morele categorieën: ‘natuyrvolging’ en ‘onna-tuyrlyck’.⁶⁷ In onze aard zitten natuurlijke ‘wegwijzers’ ingebakken, de neigingen, die, zolang ze op een goede manier (dat is: met mate) gevolgd worden, automatisch tot een goed leven leiden: ‘Volght der Natuijren wett, zoo quelt u geen en morghen’.⁶⁸

Zo is bij Spiegel het *naturam sequi* (volgen van de natuur) zeer nadrukkelijk aanwezig en verwijzingen naar dit natuurlijke richtpunt zijn overvloedig in zijn oeuvre te vinden. Dit is sterk verbonden met een hogere parallelle:

Die toesien, bidden, waken,
bevinden waarheijt, deucht, Natuijr, Godt, en de rêen
in donbedurven mensch te komen overeen.⁶⁹

64 Op het platoonse karakter van deze driedeling kom ik in hoofdstuk 4 terug.

65 Ontleend aan Buisman 1935, p. 31.

66 *Hert-spiegel* v, 51.

67 Spiegel, door Coornhert aangehaald in een brief getiteld ‘Van de onderscheyden des levens. ’t Vervolch’, opgenomen in Becker, *Bronnen*, brief 30, p. 264. Vgl. Melissen 1986, pp. 195–196.

68 *Hert-spiegel* II, 261.

69 *Hert-spiegel* VI, 58b–60.

De oplettende mens ziet dat natuur, rede en God samenvallen. Er is hier echter geen sprake van een *ontologische* gelijkstelling. Die indruk kan de *Hert-spiegel* soms wekken, zeker omdat er vaak gesproken wordt over de ‘Godt-Natuur’ of ‘Natuij-Godt’. Filosofisch geschoolde lezers zullen snel associaties hebben met Spinoza’s *Deus sive natura* van een halve eeuw na de postume publicatie van Spiegels *Hert-spiegel*. Maar we mogen Spiegel niet zomaar een pantheïstisch of immanent monisme *à la* Spinoza in de schoenen schuiven. Voor Spiegel is er een wezenlijk ontologisch onderscheid tussen God en natuur, omdat voor hem de natuur de schepping van een daarvan onafhankelijke, transcendente God is.⁷⁰ Maar natuur en rede vallen wél samen met Gods *bedoeling*: wie de natuur volgt, doet wat de rede eist en volgt daarmee automatisch ook de wil van God, wat gelijk staat aan het goede en het ware. Want de natuur is door God geschapen en kan niet slecht zijn; dat geldt voor de natuur als geheel, maar ook voor de daarvan deel uitmakende menselijke natuur.

Maar als de menselijke natuur en de natuur in zijn algemeenheid niet slecht zijn, hoe komt het kwaad dan in de wereld? Spiegels antwoord ligt ook hier duidelijk in de lijn van Coornhert. Al het kwaad is het gevolg van waanbeelden en ‘valsche schijn’,⁷¹ die ons het slechte voor goed doen houden. De mens doet dus nooit willens en wetens slecht. Zijn beperkte inzicht drijft hem tot verkeerde keuzes, dat is: tot het volgen van verkeerde neigingen. Of beter nog: het verkeerd volgen van neigingen. Want volgens Spiegel is het volgen van de neigingen, die immers evenzeer onderdeel zijn van onze natuur, op zichzelf goed. Onze aard drijft ons van nature tot de bevrediging van onze neigingen en daarom dicht Spiegel: ‘Natuijrlijk, Godlijk, goett is honger-blussings neijgen.’⁷² En het lustgevoel dat bij deze bevrediging ontstaat is evenmin slecht. Zolang het maar in overeenstemming is met natuurlijke behoefte en maat: ‘leeft ghij Natuijrlijk, lust is neijgingh-boets verzoeten’ (als u in overeenstemming met de natuur leeft, is lust het aangename gevoel van de bevrediging van de neigingen).⁷³ Het gaat dus steeds om een behoeftebevrediging ‘naar noodzaak’. Lust mag met andere woorden nooit het doel van ons handelen worden. Dan komen wij in gevaarlijk vaarwater, want dan worden wij slaaf van onze oneindige lusten: ‘Al willens Martelaars zijn wij van overvloedt.’⁷⁴

70 Zie hiervoor ook Veenstra 1992, p. CXVIII–CXX.

71 *Hert-spiegel* v, 188.

72 *Ibid.*, 241.

73 *Hert-spiegel* vi, 254.

74 *Hert-spiegel* II, 215.

Als waanbeelden de bron van onze slechtheid zijn, komt het kwaad uit ons oordeelsvermogen voort. Inderdaad vindt Spiegel dat 't verstant grondoorzaak is van t' quaat'.⁷⁵ Omdat de mens zonder kennis ter wereld komt, is hem dat onverstand in beginsel niet aan te rekenen. Maar al tijdens onze eerste levensjaren wordt onze geest gevuld met verkeerde denkbeelden en gewoontes die ons van het goede leven aftrekken. Of, zoals Spiegel zegt:

Lands-wijs baart erref-zond; en Wennis wort Natuijr;
Verderflijk outt gebruik maakt heijlzaam deuchden duijr.
Merkt of hier qua gewoont zij oorzaak veeler zonden (...).⁷⁶

Deze aangeleerde slechte gewoonte wordt door Spiegel 'erfzonde' genoemd, een begrip dat in zijn oeuvre veel voorkomt, maar een heel andere betekenis heeft dan in de christelijke traditie. Het is geen aangeboren zondigheid, maar eerder een soort sociaal-culturele smet van vooroordeel en waanbeeld, een bad van misverstand waarin elk mens bij zijn geboorte wordt ondergedompeld. Poëtisch heeft Spiegel het over 'wieghleers mis-verstant' of 'quade wennis'.⁷⁷

Bij dwazen en kinderen is de rede nog niet in staat actief te beoordelen wat goed is om te volgen en wat tot verderf leidt. Daarom 'doolt de zot, en t'kint uijt onverstandt onschuldich'. Maar wie oud en wijs genoeg is om zijn dwalingen te doorzien, maar toch nalaat zichzelf en de wereld redelijk te onderzoeken, blijft onnodig in slechte gewoonten hangen en is daarvoor ook zelf verantwoordelijk. Spiegel duidt deze verwijtbare onwetendheid aan als onverstand 'uijt kund-versuijm' (uit nalatigheid). Zulke onwetendheid leidt tot het najagen van een schijnwerkelijkheid en wekt daarmee excessief gedrag op, want

U waan is nimmer zat. T'veel hebben leert behoeven.
Zulk eijgen-zinlijkheijt stort u (Natuijrs eijsch niet)
zulk ikkers⁷⁸ mis-verstandt dat brengt ons in verdriett.⁷⁹

Wie door een waanidee tot ongebreidelde lustbevrediging wordt gedreven, zal niets dan verdriet en onrust oogsten, omdat 'Onmaat haar volgers plaagt in ellik dingh onrustich'.⁸⁰ En dat terwijl het ware doel van de mens

75 *Hert-spiegel* IV, 443b.

76 *Hert-spiegel* III, 203–205.

77 Zie respectievelijk Veenstra 1992, p. LVIII en *Hert-spiegel* VI, 397.

78 = zelfzuchtig en duivels.

79 *Hert-spiegel* III, 214–216.

80 *Hert-spiegel* II, 454.

juist is gelegen in ‘Zaligheydt (dats lust, daer men in rust)’, waartoe de deugd ‘het middel’ is.⁸¹

Ook voor Spiegel is deugd de enige weg tot waar geluk en echte goedrust. Om dat te bereiken moet de mens zijn rede volgen. Hij moet met andere woorden inzicht krijgen. Net als Coornhert acht Spiegel rationele kennis van vitaal belang. Onze natuurlijke honger naar kennis is een cruciale drijfveer, die ons leven richting geeft. Steeds roept Spiegel op om deze aangeboren ‘weet-zucht’ te volgen: ‘Weet-geerichheit voor al die puur na wijsheit spoett’.⁸² Maar het moet dan niet om ijdele kennis gaan: ‘ontwent schauw-lusts onheijl’.⁸³ Spiegel zet zich fel af tegen zulke zinloze, want ‘schauw-lustige’ boekenwijsheid. Model voor dergelijke ‘schoolse kunst-behulp’⁸⁴ staat Aristoteles, door Spiegel zelfs ‘schijn-geleerdheids Prins’ genoemd.⁸⁵ Spiegel verwijst hiermee ook naar de scholastiek, die zich maar blindstaart op logica en daardoor niets zegt over wat voor ons leven en geluk juist het belangrijkste is: de deugd. Het gaat hem dus om ethiek – puur theoretische kennis is volstrekt waardeloos, want ‘s’mans leuen, niet zijn woord tuijgt hoe zijn weten is’.⁸⁶

Om deze levensreddende praktische kennis te krijgen moet men zijn belangstelling richten op de omringende wereld, ‘het schepsel-boeck daar weet-zucht door mocht zijn geblust’.⁸⁷ De ingeschapen nieuwsgierigheid leidt de mens van nature ‘tott onrust’ en tot onderzoek. En door dat onderzoek wordt de mens ‘verlicht’ en krijgt hij kennis van ‘hem zelfs’, zijn ‘heijl’, zijn ‘Ampt, en plicht tott Godt, en tott zich zelfs, ook tott zijn even mensche’.⁸⁸

Maar het draait uiteindelijk allemaal om zelfkennis, want goede ‘zellefkennis’ impliceert kennis van de wereld en van God; ‘dingwaardering’ noemt Spiegel dat ook wel.⁸⁹ Bovendien, en dat is voor Spiegel een extra argument tegen de ‘schoolse’ kennis, wordt met zelfkennis ook bedoeld: doorleefde kennis. Want ‘Geen menschen weeten waarheid meer als zij beleeven’, wat wil zeggen dat echte waarheid alleen die kennis is die je

81 Spiegel in Coornherts *Brieven-boeck, Wercken* I, fol. 90^v, brief 71.

82 *Hert-spiegel* V, 276.

83 *Hert-spiegel* III, 363b.

84 *Hert-spiegel* V, 111.

85 *Hert-spiegel* IV, 329.

86 *Ibid.*, 328.

87 *Hert-spiegel* V, 95.

88 *Ibid.*, 100–101.

89 Zie bijvoorbeeld *Hert-spiegel* IV, 441; V, 115.

hebt ervaren en in praktijk brengt.⁹⁰ De (morele) praxis is voor Spiegel dus onmisbaar in het kenproces:

In onder-vinding-kund haar gront-bediet bestaat,
wie dat verzuijmt blijft blind, doolt, weet niet waar hij gaat.⁹¹

Als de zaken op deze manier worden aangepakt, wordt zelfkennis de basis van onze morele heilsgang, iets wat volgens Spiegel door de antiekheidense én door de christelijke traditie wordt geleerd:

De zelf-kund-zeeden-stuijre is voor al onsen werk;
zoo Christus u leeraart, zoo Sokrates nam merk;⁹²

Zo kan de mens met behulp van zijn rede hoger klimmen dan enig ander schepsel:

Het rëelijk dier heeft meer (tot scheppers meerder prijs)
genegentheijt om werden machtich, goett en wijs,
dats Godlijk; zoo veel zijn Natuijr die is deelachtich.⁹³

Goddelijkheid ligt dus in het verschiet. Betekent dit dat de mens God kan worden? Nee, het is steeds een verheffing binnen de grenzen van 'zijn Natuijr'. Maar elk schepsel dat binnen de grenzen van zijn natuur het uiterste verwezenlijkt, kan volmaaktheid bereiken. In deze zin is volmaaktheid, 'Vol-heijl' zoals Spiegel dat noemt, voor elk schepsel weggelegd, hoewel er op dit punt een groot verschil blijft tussen mens en dier:

Het schepsel rëen-lòòs volght slechts sneuvel-vrij zijn aart:
maar wakker rëen-beraat het rëelijk dier bewaart.⁹⁴

Als de mens zich op deze manier op zijn rede verlaat en via integer zelf-onderzoek tot inzicht in zichzelf, de wereld en de hemel komt, kan hij het doel van zijn bestaan bereiken: zaligheid oftewel gemoedsrust. En deze gemoedsrust brengt met zich mee dat de mens onaantastbaar wordt; externe gebeurtenissen hebben op hem geen vat meer:

Het bulderigh geschutt, pijl, blixem, donder, swaart,
noch geenerhande schrik dien maken mach vervaart,

90 *Hert-spiegel* I, 544 (incl. noot ter plaatse in ed. Veenstra).

91 *Hert-spiegel* V, 118–119.

92 *Hert-spiegel* IV, 219–220.

93 *Hert-spiegel* V, 63–65.

94 *Hert-spiegel* VII, 231–232.

diet al acht voor geleent, en dankbaar òòk zijn leuen
los-hertichlijk besitt, en willich kan begeeven.⁹⁵

Inderdaad: 'Dueghd verhuecht'.⁹⁶

*De rederijkers – toonaangevende
wedstrijden in 1539 en 1561*

O Mensche, twy houdy u Redene tondere ...?

O mens, waarom druk je je rede weg?

Zinnespel van Kaprijke, Gent 1539⁹⁷

Er is nog een andere en onverwacht rijke bron van ideeën over de rede: de zestiende-eeuwse rederijkerij. Coornhert lijkt daar goed mee bekend te zijn geweest, zeker na zijn toetreding, in 1583 of 1584,⁹⁸ tot de Amsterdamse rederijkerskamer *De Eglentier*, waar dan zijn vriend Spiegel de artistieke scepter zwaait. In een voorwoord op zijn tweede, verbeterde vertaling van Boëthius draagt hij het werk op aan zijn 'waerde ende jonstige oock konstighe' rederijkse vrienden, in het besef samen met hen te werken aan de 'optimmeringe van't Neerlandtsche welsprekenheyds tempelken'.⁹⁹ Dit past goed in het karakter van de Noord-Nederlandse rederijkerij, waarin taalpurisme een serieus punt van aandacht was en al snel werd gezien als een instrument bij uitstek om de eigen Hollandse identiteit te bevestigen.¹⁰⁰

Over de aard en functie van de rederijkerskamers in de steden van de Lage Landen is in hoofdstuk 2 al veel gezegd. Soms werden de bijdragen aan de periodieke regionale wedstrijden gebundeld en in druk uitgebracht. Voor de zestiende eeuw springen vooral de bundels van de Gentse (1539), Rotterdamse (1561) en Antwerpse (ook 1561) wedstrijden in het oog. De eerste was een onderneming van Joos Lambrechts uit

95 Ibid., 83–86.

96 Motto van Spiegel. Zie bijvoorbeeld zijn brief van 16 oktober 1606 aan Peter Paaw (zie Vlaming 1723, p. 235).

97 Spel van Kaprijke op de Gentse spelen van 1539, *Spelen van Sinne by den XIX gheconfirmeerden Cameren van Rhetorijcken binnen der stede van Ghendt comparerende*, Antwerpen 1539, fol. CC4^v, vs. 400. Ed. Erné–Van Dis 1982, dl. 2, p. 460.

98 Zie Bongers 1978, p. 123; vergelijk p. 359. Vergelijk Porteman 2008, p. 91.

99 D.V. Coornhert (vert.), *Vande uertróosting der wysheyd/ Boëthius; uyt t'Latyn op niëus vertaalt*, Leiden (Christoffel Plantijn) 1585, inleiding, fol. A2^v. Vgl. Spies 1993a, p. 85 e.v.; Porteman 2007, p. 138.

100 Zie bijv. Porteman 2008, p. 98.

Brugge en werd niet in het gebruikelijke gotische schrift maar in een cursief romein uitgevoerd; een noviteit voor een tekst in het Nederlands. De andere twee bundels werden in respectievelijk 1564 en 1562 door koninklijk drukker Willem Silvius uitgegeven en waren een groot succes. Samen zijn deze drie bundels te zien als een staalkaart van wat de Noord- en Zuid-Nederlandse rederijkerij in deze periode te bieden had.¹⁰¹ Het is de voornaamste bron van informatie over de ideeën die in deze invloedrijke literaire kringen circuleerden.

De belangrijkste literaire stijlvormen tijdens de wedstrijden waren de zinnespelen en de *refereynen*. Prijzen bestonden uit zilveren schalen, wijnpinten, kransen en andere trofeeën. De wedstrijdvrage voor de referen (kleine gedichten die werden voorgedragen), bestreken drie categorieën: vragen 'int wijse', 'int sotte' en 'int Amoureuse'. Zo kon een breed scala aan literaire vormen worden bestreken. Het hoofdonderdeel tijdens de wedstrijden was echter onbetwist de opvoering van de 'spelen van zinne', toneelstukken met een moraliserende strekking, waarin op literair verantwoorde wijze antwoord werd gegeven op de grote wedstrijdvrage. Zo gaven in 1539 te Brugge negentien Vlaamse en Brabantse kamers antwoord op de vrage 'welc den mensche stervende meesten troost es': wat is de grootste troost bij het sterven? In Antwerpen, waar op het onovertroffen landjuweel van 1561 geen godsdienstige kwesties mochten worden behandeld,¹⁰² bogen veertien Brabantse kamers zich over de kwestie 'Wat den mensch aldermeest tot consten verwect', terwijl enkele weken eerder nog negen Hollandse kamers hadden gestreden om de door de Rotterdamse *Blauwe Acolyen* opgestelde vrage 'Wie den meesten troost oyt quam te baten, dien schenen te zijn van God verlaten'. In totaal zijn er in de drie genoemde bundels dus 42 zinnespelen bijeengebracht, elk tussen de zeshonderd en duizend regels lang. Verantwoordelijk voor het opgevoerde drama was in de regel de zogenaamde factor, die als artistiek leider het literaire paradepaardje van de kamer was en niet zelden tot een ware stadsheld uitgroeide.¹⁰³

De zinnespelen verbeelden over het algemeen de geestelijke ontwikkelingsgang van een twijfelende, wanhopige of verblinde mens naar hoger inzicht. In sommige gevallen gebeurt dit recht-door-zee en zonder veel

101 Vgl. ook Ramakers 2001, p. 176 e.v.

102 Voor een mooie beschrijving van dit landjuweel zie bijvoorbeeld Van Stipriaan 2002, p. 66 e.v.

103 Zie over het factorschap bijvoorbeeld Pleij 2007, p. 299.

opsmuk. In andere gevallen worden de mogelijkheden van deze stijlfiguur volledig benut, zodat alle krachten die op de mens zouden inwerken in een complex, coherent en veelzeggend verband worden samengebracht.

Een goede indruk van vorm en verloop van zo'n toneelstuk geeft bijvoorbeeld het prachtige wedstrijdspel dat de kamer *De Christusooghen* uit Diest op het Antwerpse landjuweel van 1561 opvoert; een spel dat zoals we later zullen zien ook inhoudelijk erg interessant is. Het toont ons de zinnelijke *Mensche* die met een vrouw in de weer is: *Wellustich wesen*. Niets liever wil hij dan bij haar zijn; zij trekt hem aan 'soo den toechsteen tot hem trect ijser/ stael' (zoals een magneet ijzer en staal aantrekt).¹⁰⁴ Verderop staat *Begheerte tot sciencie* (kenbegeerte) vol afkeuring en zorg toe te kijken. De sinnekens van het spel, *Onwetentheyte* en *Ledicheyte*, doen er alles aan om de *Mensche* verder in de armen van de wellust te drijven en relativeren elke waarschuwing van *Begheerte tot sciencie*. Zij spiegelen de *Mensche* een leven vol lust voor en voeren hem naar *Swerelts ruste*, een groene lusthof ver weg van de ellende van de wereld. Hier kan de *Mensche* naar hartelust brassen en feesten. Samen met zijn verleiders drinkt hij er de wijnen *Niet voorsienich* en *Sonder sorghe* (kortzichtig en zorgeloos) en eet hij van het rijke banket *Cleenen smaeck van consten* (weinig aanleg voor kennis en kunde). Ondertussen probeert *Begheerte tot sciencie* vergeefs de *Mensche* tot inkeer te brengen. Samen met haar zuster *Industria* (ijver) voorspelt zij dat *Wellustich wesen*, *Onwetentheyte* en *Ledicheyte* slechts parasieten zullen blijken die de *Mensche* leeggezogen zullen achterlaten:

Sy leyden u en ghy sulles niet weten
 Ghelijck eenen osse diemen ter vleeschbanck stelt
 Niet wetende dat hem daer dat leven ghelt
 Mensche sচেয় van haer oft tvergaet u te quade
 (...)
 Want niemant en heeft daer wel met ghevaren
 Als ghy haer den buyck niet meer en condt ghevullen
 En u ghelt en goet faelgeert voorwaer sy sullen
 U dan habandoneren tis haer maniere (...).¹⁰⁵

¹⁰⁴ Zinnespel van Diest in *Spelen van sinne vol scoone moralisacien vvtleggingen ende bediedenissen op alle loeflijcke consten*, Antwerpen (Willem Silvius) 1562, fol. Tt4^r, vs. 42.

¹⁰⁵ Zie spel van Diest, *Spelen van sinne* (1562), fol. Vv1^r, vs. 76–79 resp. fol. Vv3^r, vs. 180–183.

Zij leiden je zonder dat je het merkt; als een os dat ter slachtbank wordt geleid en niet weet dat het daar om zijn leven gaat. Mens, keer je van hen af of het zal u slecht vergaan (...). Want niemand is er ooit goed van afgekomen. Let op mijn woorden: als je hun buik niet langer kan vullen en geen geld en bezit meer over hebt, zullen ze je verlaten, dat is hoe ze zijn (...).

Maar de *Mensche* handelt liever naar de pakkende stelregel van zijn wel lustige verleiders:

Hout altijd u ghemack (...)
Onder Venus dack.¹⁰⁶

Neem je gemak (...) onder Venus' dak.

Uiteindelijk valt de *Mensche* dronken en berooid in een diepe slaap. Dan verschijnt *Vreese voor armoede* (angst voor armoede) die hem met de hamer van *Benautheyt* (nood) wekt: schaamt u, de dag is om 'constich te arbeyden!' Ook *Den bequamen tijt* (de hoogste tijd) meldt zich. Nu volgt een kat-en-muis-spel van goede en slechte raadgevers, waarbij de *Mensche* zich soms tot actie, soms tot landerige luiheid voelt aangezet. Hij raakt in diepe wanhoop. Tot hij opeens de lieflijke stem van *Liefde* hoort. Zij wekt in de *Mensche* een oprechte liefde voor het goede – 'Therte is my ontsteken ick en weet niet hoe'.¹⁰⁷ Dan komen ook nog *Profijt* en *Eere* met drie boeken aanzetten: *Schoon uytsprake*, *Constighe rechtveerdicheyt* en *Redene van wetenthey*t. De mens wordt naar het bureau *Gheen vermetenheyt* (zonder hoogmoed) gevoerd, waar hij plaatsneemt op de stoel van *Goetwillicheyt* (goede wil). Er wordt aan de toeschouwers uitgelegd dat aan dit bureau vele dichters, filosofen, kunstenaars en profeten in alle nederigheid en zelfkennis hebben gestudeerd. Daar moet de *Mensche* maar een voorbeeld aan nemen. Als hij dan opnieuw door *Liefde* wordt aangespoord, geeft hij zich definitief gewonnen. Het spel eindigt met loftuitingen aan het adres van God, die tenslotte de bron van al het goede is.

In dit zinnespel proberen de rederijkers van Diest de determinanten van het menselijk wel en wee op artistiek-symbolische wijze en in

¹⁰⁶ Ibid., fol. Vv 3^v, vs. 150–151. Vgl. hetzelfde beeld in het stuk van de 'jonge' kamer van Haarlem (*De Wijngaerdrancken*) uit 1561, *Spelen van sinne vol schoone allegatien, loflijcke leeringhen ende schriftuerlijcke ondervvijsinghen*, Antwerpen (Willem Silvius) 1564, vs. 377–378: 'Nu, laet ons met vreuchden toch drincken en eten,/ ghenoecht uutmeten als Venus studenten'. Ed. Hollaar 2006, p. 114.

¹⁰⁷ Spel van Diest, *Spelen van sinne* (1562), fol. Xx2^v, vs. 319.

onderlinge samenhang weer te geven. Tijdens de opvoering werd de zegingskracht en herkenbaarheid van de personages nog eens vergroot door kenmerkende kleding of symbolische attributen. *Vrees voor armoede* verschijnt bijvoorbeeld ‘met sijnen hamer’ om de mens wakker te slaan, terwijl *Profijt* opkomt ‘ghelijck een Coopman costelijck met een gulden ketene inden hals’. Een rijk stuk volkstalig drama, waaraan de toeschouwers zich zonder twijfel zullen hebben vergaapt. Sowieso moeten we bij rederijkersdrama nooit vergeten dat wat we nu in stoffige boeken lezen, ooit bedoeld was om in vol ornaat op de bühne bekeken en beluisterd te worden.

Zinnespelen zijn eigenlijk kleine antropologietjes. Zij geven een beeld van hoe de mens in elkaar steekt, wat zijn valkuilen zijn en hoe hij gelukkig kan worden.¹⁰⁸ Over het algemeen volgen de gepresenteerde mensbeelden hetzelfde grondpatroon. De mens wordt, soms heel expliciet, voorgesteld als een dubbelwezen:

Ghy sijt van vleesche en Gheeste / tsamen gherect /
 Het vleesch hebby metten dieren ghemeene
 Maer den Gheest hebby ghemingt met God perfect
 De wellust neemt haer plaetse int vleesch alleene
 Het verstant daelt inden Gheeste reene (...).¹⁰⁹

Je bent uit vlees en geest opgebouwd. Het lichaam deel je met de dieren, maar de geest heb je gemeen met God, die volmaakt is. De begeerte nestelt zich alleen in het lichaam, in de zuivere geest komt het verstand (...).

Deze dubbelheid is de bron van de menselijke ellende, want waar ‘alle dieren onder den hemel int fijn/ Metter natueren seer wel te vreden sijn’, daar moet de mens ‘altijt voorder soecken’.¹¹⁰ De mens voelt zich zo continu gedwongen ‘Twee machtighe heeren van tweederley abijt/ Tsamen te dienene’. En dat brengt hem in een onmogelijke positie, want, zoals *Den Aert* (de menselijke natuur) in het Brusselse spel van 1561 ten einde raad uitroept:

108 Zie voor het karakter en doel van rederijkse zinnespelen bijvoorbeeld ook Pleij 2007, vanaf p. 399.

109 Zinnespel van *Het Mariencransken* uit Brussel, zie, *Spelen van sinne* (1562), fol. Ddd1^r, vs. 311–315.

110 Zie het spel van Diest, *Spelen van sinne* (1562), fol. Yy1^r, vs. 444–446.

2

Tghene dat my deene beveelt te doene
 Dat wil my dander te latene dwinghen /
 Beghin ick my meer totten eenen te spoene
 Dan totten anderen / soo sal my deen coene
 Uytshlyuten / dus moet ick groote sorghe draghen
 Dat ick des eens ghebot avont en noene
 Soo volbringhe / dat ick dander mach behaghen
 En niet en misdoe / dats een rustich ghewaghen /
 Nu hebbense my beyde last ghegheven
 Dat ick my pijn sonder vertraghen (...).¹¹¹

Wat de een mij opdraagt, dwingt de ander mij te laten. Haast ik me meer naar de een dan naar de ander dan zal de laatste mij resoluut afwijzen. Daarom moet ik er goed voor zorgen dat ik altijd zó aan de eisen van de een voldoe, dat ik de ander tevreden kan houden en niets tekort laat komen; dat zal rust geven. Nu heb ik van beiden last.

Sommige zinnespelen zetten deze tweeledigheid van de mens symbolisch kracht bij door de mens of de personificatie van diens natuur de zogenaamde 'Ypsilon' of 'letter van Pythagoras' in de hand te drukken. Zo komt *De mensche* in het spel van de Antwerpse *Goubloeme* op, 'ghecleet op het antijcx, hebbende inde hant litteram Pythagoræ'.¹¹² Voor de pythagoreërs stond de Griekse letter Y symbool voor de keus tussen goed en kwaad. Aan het eind van zijn jeugd (de basis van de letter) staat de mens voor een tweesprong. Het dunne rechterbeen staat voor de 'goede weg', terwijl het bredere linkerbeen het slechte pad aanduidt. In de christelijke symboliek kon dit makkelijk worden gekoppeld aan het bijbelse beeld van de smalle en de brede weg, die respectievelijk tot hemel en verderf zouden voeren.¹¹³

Het kwaad dat elk zinnespel weer bezworen moet worden, is onze neiging te zwichten voor onze dierlijke kant. De brede weg van het lichaam is comfortabel, terwijl de weg van rede en deugd zwaar is als 'Sesypheons steen'.¹¹⁴ In het spel van *De Wijngaerdrancken* uit Haarlem prijzen *Blinde begheerte* en *Quade Genegentheijt* de wellust aan als iets kostbaars dat gratis is te verkrijgen:

¹¹¹ Zie het spel van Brussel, *Spelen van sinne* (1562), fol. Ccc1^v, vs. 55–64.

¹¹² Het spel van de Antwerpse *Goubloeme*, *Spelen van sinne* (1562), fol. O^r.

¹¹³ Matth. 7:13–14.

¹¹⁴ Spel van Brussel, *Spelen van sinne* (1562), fol. Ccc3^r, vs. 167.

Wij weten veur u alsulcken personaige/
die uwe coraige sonder eenighe gaige/
van alle quellaige sal lossen.¹¹⁵

*Wij weten iemand voor u die uw gemoed kosteloos van alle ellende
zal verlossen (...).*

En het verbaast ook Brussels personage *Redene* niet dat de mens het allermeest bemint wat zijn 'lichaem ghemack toedraecht/ En wellust aenjaecht'.¹¹⁶ Het volgen van de lusten kost niets – *lijkt* althans niets te kosten – en het is voor de onwetende mens vaak moeilijk uit te maken wat de goede weg is en welke gevolgen de slechte heeft:

Daer es eenen wegh, de ghuene die den mensche
Goet ende rechte dijunct, zonder ficcye,
Maer thende leedt hem ter malediccye (...).¹¹⁷

*Dat is een weg die de mens goed, juist en zonder bedrog lijkt, maar
die hem uiteindelijk tot verdoemenis leidt.*

Het standpunt van de rederijkers is onveranderlijk dat de weg van de hartstochten misschien de makkelijkste, maar nooit de beste keuze is. Begeerte 'maect als die spin cranssen' en 'een dootelijck fenijn voert sy inden steert'.¹¹⁸ Zo beroven de lusten de mens van zijn vrijheid. Eenstemmig waarschuwen zinnespelen en refrainen daarom voor de onbetrouwbaarheid van de passies: wie zich overgeeft aan de lusten zal mogelijk een tijdje meevallers hebben, maar uiteindelijk toch bedrogen uitkomen. Het spel van Kortrijk weet dat al vanaf de opening:

Beseffende tdangier van tzinlic anraden,
Zo vindic inwendigh den gheest beladen
Duer het bemærtsel swærelts raedt venynigh,
In dit dal van weene.¹¹⁹

115 Zie het spel van *De Wijngaerdrancken* van Haarlem (de 'jonge' kamer), *Spelen van sinne vol schoone allegatien, loflijcke leeringhen ende schriftuerlijcke ondervijsinghen*, Antwerpen 1564, vs. 158–160; ed. Hollaar 2006, p. 107.

116 Spel van Brussel, *Spelen van sinne* (1562), fol. Ddd1^r, vs. 301–302.

117 Spel van Kaprijke op de Gentse spelen van 1539, *Spelen van Sinne by den XIX gheconfirmeerden Cameren van Rhetorijcken binnen der stede van Ghendt comparerende*, Antwerpen 1539, fol. BB4^r, vs. 126–128. Ed. Erné-Van Dis 1982, dl. 2, p. 446.

118 *De Wijngaerdrancken* van Haarlem, *Spelen van sinne* (1564), vs. 49 (ed. Hollaar 2006, p. 104), resp. Brussel, *Spelen van sinne*, fol. Ccc4^r, vs. 240.

119 Zie het spel van Kortrijk in *Spelen van Sinne*, Antwerpen 1539, fol. HH3^r, vs. 1–4. Ed. Erné-Van Dis 1982, dl. 2, p. 545.

Als ik het gevaar besef van dat waartoe de begeerten me willen aanzetten, als ik de boosaardige raad van de wereld aanschouw, dan merk ik in mezelf dat mijn geest bezwaard is in dit tranendal.

Ook in het Nieuwkerkse stuk wordt, nog aangrijpender zelfs, de toeschouwer meteen bij de ellende van de 'weg van het lichaam' bepaald:

O God, hoe zijn mijn zinnen in roere staende!
Mijn aderen zijn als een tamboere slaende,
Mijn herte van anxe zeer zwaer tempeest lijdt,
Want mijn zinnelicheyt ieghen den gheest strijdt,
De welcke meest tijdt heift ghehouden stacye
In mijn crancke menschelicke regnacye.¹²⁰

O God, mijn gemoed is helemaal van slag! Mijn aderen slaan als trommels, mijn hart is angstig en beleeft zware tijden, want de geest wordt bestreden door mijn begeerte, waardoor mijn zwakke menselijke handelen tot nog toe meestal werd gestuurd.

Het is dus alleen maar in je eigen voordeel om geen slaaf van je dierlijke kant te worden. Daarnaast is er natuurlijk altijd ook nog het religieuze perspectief, waarin het volgen van de lusten gelijk staat aan het loochenen van God, die immers alleen in het geestelijke gevonden wordt. De grote opdracht die uit elk spel weer opklinkt is te kiezen voor deze geestelijke kant; voor de goddelijke werkelijkheid die de ware werkelijkheid is. Deze 'smalle weg' is niet makkelijk en vergt investering en doorzettingsvermogen. Maar het is de enige weg tot geluk en blijvende gemoedsrust, en de enige toegang tot de plek 'daer blomkins der warachtigheyt spruten'.¹²¹

Narratief geven alle rederijkse spelen dus een ontwikkelingsgang weer van lustig leven naar geestelijke gelukzaligheid. Wat die gelukzaligheid precies inhoudt en op welke manier zij wordt bereikt varieert per zinnespel, maar dit is de antropologische basisstructuur.

Deze basisstructuur helpt om zicht te krijgen op zestiende-eeuwse rederijkse opvattingen over de rede. Die opvattingen lopen sterk uiteen. In grote lijnen vallen de meningen over de rede en onze intellectuele

¹²⁰ Spel van Nieuwkerke te Gent 1539, *Spelen van Sinne* (1539), fol. I1^v, vs. 1-6. Ed. Erné-Van Dis 1982, dl. 1, p. 183.

¹²¹ Spel van Brussel te Gent 1539, *Spelen van Sinne* (1539), fol. Z2^v, vs. 16. Ed. Erné-Van Dis 1982, dl. 2, p. 409.

vermogens in twee groepen uiteen. Aan de ene kant de opvatting dat de rede de handlanger is van lust en eigenbelang en daarom gewantrouwd moet worden. In deze visie heeft wie naar de rede luistert zijn ziel eigenlijk al aan de duivel verkocht. Anderzijds zijn er ook stukken die de rede hoger aanslaan. In die spelen wordt zij opgevat als een vermogen dat ons juist boven ons beperkte eigenbelang kan doen uitstijgen. Zij is dan de verschaffer van inzicht die ons tot de absolute, universele waarheid brengt. We zullen beide benaderingen bekijken.

*De rederijkse rede:
van kwaaië verleider tot onmisbare wegbereider*

O Redene, ic hadde u emmers toe betraut
Dat ghy my zoudt hebben vertroost.

Och Rede, ik had het toch aan u overgelaten mij te troosten!
Zinnespel van de Antwerpse kamer, Gent 1539¹²²

Over één ding zijn de zestiende-eeuwse rederijkers het dus roerend eens: de lusten moeten bedwongen worden. Zo scharen zij zich eensgezind achter hun volkstalige voorgangers, die immers het thema van de matiging en bezwering van de passies ook steeds hoog in het morele vaandel droegen. Vaker en indringender dan voorheen wordt nu echter het beeld opgeroepen van een absolute keuze. Marchanderen met goed en kwaad, zoals dat bij Boendale en Potter nog wel eens mocht, is er voor de zestiende-eeuwse rederijker niet meer bij. Er is eerder sprake van twee elkaar uitsluitende alternatieven:

Daer en zijn maer twee weggen te gane:
Den eenen die leedt ter eeuwygher doot
En den anderen in Abrahams schoot.¹²³

Er zijn maar twee wegen: de ene leidt tot de eeuwige dood en de ander in Abrahams schoot [= de hemelse zaligheid, RSB].

De situatie is helder: óf je zwelgt in het instant-gemak van je lusten óf je zoekt een geestelijk leven waarin voor de lusten geen plaats is. De rede

¹²² Stuk van Antwerpen te Gent 1539, *Spelen van Sinne* (1539), fol. Q1^v, vs. 158–159.

¹²³ Zie het stuk van Kaprijke te Gent 1539, *Spelen van Sinne* (1539), fol. BB4^r, vs. 118–120. Ed. Erné–Van Dis 1982, dl. 2, p. 446.

bevindt zich precies in het midden van dit spanningsveld. Het is dus niet zo vreemd dat de rederijkers nogal van mening verschillen over de vraag tot welk kamp de rede nu hoort.

a. Kwaaië verleider

Zinnespelen waarin de menselijke rede of daarvan afgeleide personages als *Sciencie* en *Philosophie* met afkeuring of wantrouwen worden benaderd, komen in de drie wedstrijdbundels geregeld voor. Het is in dit soort 'afwijzende' zinnespelen niet zo dat de rede de mens direct tot een lustvol leven verleidt. Dat is meestal de rol van de begeerte of het lichamelijke verlangen. De rede wordt in de regel gezien als de instantie die argumenten afweegt en met een oordeel komt; ze geeft gewicht aan een keuze, gedraging of gedachte. Zo legitimeert zij onze keuzes en dat maakt haar een belangrijke speler in het beslissingsproces. Maar in 'afwijzende' zinnespelen staat de rede in dienst van egoïstische gevoelens en ons directe eigenbelang. Dit ziet men goed in de topos van de goede werken, een terugkerend thema in de inzendingen voor de Gentse, Rotterdamse en Antwerpse wedstrijden. In het spel van Edingen, bijvoorbeeld, vindt de mens dat hij Gods geboden gehoorzaam heeft onderhouden ('Ic vaste den Saboth, ken storte gheen bloet', 'Ic doe alle menschen dueght') en *Smenschen vernuftheyt* verzekert hem

U goede wærcken zijn van rueke zoo zoet,
Dat u God es zijn hemelrijcke schuldigh.¹²⁴

Uw goede werken zijn zo fraai, dat God wel verplicht is u in de hemel toe te laten.

Volgens de menselijke rede is het niet meer dan logisch dat wie Gods geboden volgt, eeuwig heil verdient. Maar het stuk laat vervolgens zien dat goed gedrag in de praktijk meestal op eigenbelang of eerbejag berust: 'Ic noode *die my nooden*', of 'Ic leene tvolc gaut, zelve *om goe gage*'.¹²⁵ Gastvrij zijn voor mensen die je goed gezind zijn en geld uitlenen om er hoge rente op te vangen zijn geen voorbeelden van gehoorzame vroomheid, maar getuigen van egocentrisme. De rede legitimeert dus eigenlijk

124 Spel van Edingen te Gent 1539, *Spelen van Sinne* (1539), fol. KK2^v, vs. 9–10. Ed. Erné-Van Dis 1982, dl. 2, p. 575.

125 Ibid., vs. 19 resp. 30, cursivering toegevoegd.

gedrag dat uit eigenbelang voorkomt. Edingen is niet de enige kamer die zo tegen de zaak aankijkt. Op het Gentse landjuweel voeren de Bruggenaren bijvoorbeeld *Redelic ghevoelen* op, die zelfstandig de bijbel leest. Als hem de wedstrijdvraag wordt voorgelegd (wat de mens in zijn stervensuur ‘helpen magh en zaligh maken’), antwoordt hij:

Zo ben ic alree de solucye wijs.
Daer staat: „haer ghewærcken zullen hen volghen naer”,
En Paulus schrijft daer op zeer claer:
„Dat de mensche zaeyt, dat zal hy maeyen”.¹²⁶

Ik weet het antwoord al. Er staat geschreven: ‘want hun daden vergezellen hen’. En Paulus schrijft bovendien heel duidelijk: ‘wat een mens zaait, zal hij ook oogsten’.

Redelic ghevoelen denkt uit de bijbel af te mogen leiden dat de mens zich via goede werken tot zaligheid kan opwerken. God móet zo’n goede werker de hemelse zaligheid wel gunnen. De rede heeft in het spel vervolgens de leiding van *Schriftuerlic troost* en *Gheestelic bewijs* nodig om in te zien dat ‘ten es alleenlic niet ghenouch/ Kærcken stichten, maer tgheloove hauden van dien’¹²⁷ – het gaat om geloof in plaats van werken. De rede heeft dat uit zichzelf niet door.

Goede werken blijken in zinnespelen vaker een struikelblok voor de rede. Al snel wordt de rede dan de instantie die de mens met een zekere arrogantie tot verkeerde, want eigenzinnige denkbeelden aanzet. De rede argumenteert en komt via ‘aardse’ logica tot de conclusie dat wie goed doet, vanzelf hemelse zaligheid ontmoet. Van de weeromstuit komt er in dit soort stukken vaak extra nadruk te liggen op Gods geboden, die nodig zijn om de mens zijn zondigheid te laten inzien en hem te wijzen op de noodzaak van ‘Christus Iesus’, de ‘middelare tusschen Godt en mensche’. Pas na ingrijpen van de *Wet* kan bijvoorbeeld het Brugse personage *Redelic ghevoelen* jubelen:

Zonder dezen middele, groot noch cleene,
Noch duer pilgrymagen,¹²⁸ noch duer vasten,
Noch duer bedijnghe, niet mocht ons ontlasten.
Noch cappe noch crune, noch palster noch schelpen

¹²⁶ Spel van Brugge te Gent 1539, *Spelen van Sinne* (1539), fol. C3^v, vs. 75–78. Ed. Erné–Van Dis 1982, dl. 1, p. 96. Voor de bijbelteksten zie Opb. 14:13 resp. Gal. 6:7.

¹²⁷ *Ibid.*, fol. C3^v, vs. 114. Ed. Erné–Van Dis 1982, dl. 1, p. 98.

¹²⁸ Verbeterd van ‘pligrymagen’.

Noch perdoenbrieven, ten moght al niet helpen
Zonder dezen middelare tonzen accoorde.¹²⁹

*Zonder deze middelaar kan helemaal niets ons verlossen: pelgrims-
tochten, vastenperiodes noch gebeden. Monnikskap noch kroon; pel-
grimstocht, pelgrimsschelpen noch aflaten. Zonder de verzoening van
deze middelaar mag het allemaal niet baten.*

De toon in dit citaat is onmiskenbaar reformatorisch (*sola gratia*) – de traditionele genademiddelen worden afgewezen. Maar het laat ook zien dat de rede niet in staat wordt geacht de waarheid zelfstandig te vatten.

Een tweede verwijt in ‘afwijzende’ zinnespelen is dat de rede arrogant, hoogmoedig en eigengereid is. Een typisch voorbeeld hiervan is te vinden in het zinnespel dat de *Rapenbloem* uit Delft in 1561 te Rotterdam presenteert. Het stuk begint met de waard van het café waar het spel wordt opgevoerd. De waard, *Lust om weten* genaamd, wordt onrustig omdat de Delftse gezellen maar niet komen opdagen, terwijl zij hem toch een antwoord hadden beloofd op de wedstrijdvraag ‘wie van hen die door God verlaten leken, vond de meeste troost?’ In plaats daarvan verschijnen *Poëterije* en *Philosophie*, die zichzelf de autoriteit toekennen de vraag te beantwoorden: ‘wij sijn t’rechte volck dat ghij sijt soeckende!/ Tot soluijtie te gheven sijn wij ons vercloeckende.’¹³⁰ Met veel poeha maken zij gewag van hun kunnen: ‘Om solutie te gheven, wie mach bequamer sijn?’ De waard *Lust om Weten* vertrouwt het zaakje meteen al niet: ‘wilt niet veel van u verstanden romen’. Praatjes vullen immers geen gaatjes en bovendien lijkt het erop dat deze ongenode gasten ‘uut vremde landen’ komen. *Philosophie* en *Poëterije* winden zich er dan over op dat ‘het volk’ zo veranderd is: ‘mij dunckt, sij die Schriftuer voor ons prijsen sullen’. Men geeft hier te lande meer om de bijbel dan om de oude wijsheid en *Poëterije* en *Philosophie* kunnen dat, als voortbrengselen van de menselijke rede, niet verkroppen. Consequent wordt hen de deur gewezen: ‘Ghij sijt bonte ecxsters die vol ijdele clap steken’. Uiteindelijk arriveren de Delftse rederijkers (*Oprecht hert* en *Goede meeninghe*) alsnog. Zij worden bijgestaan door *Schriftuer*, die ‘sij (...) alt’samen te baet [moeten] nemen, met hem consuleren ende raet nemen’. Een juist antwoord kan immers niet zonder de bijbel. Waarna het stuk godvrezend eindigt:

129 Brugge te Gent 1539, *Spelen van Sinne* (1539), fol. D2^r, vs. 254–259. Ed. Erné–Van Dis 1982, dl. 1, p. 104.

130 Stuk van Delft, *Spelen van Sinne* (1564), vs. 27–28. Ed. Hollaar 2006b, p. 54.

wilt toch aenvaten t'Lam
 daer Joannes Baptista op heeft ghewesen.
 Vliet niet van Hem, maer blijft bij Sijn mandaten tam:
 Hij is den troost die u heeft ghenesen.¹³¹

aanvaard toch het Lam waarop Johannes de Doper ons heeft gewezen. Ga niet van Hem weg, maar blijf vredig aan zijn voeten: Hij is de troost waardoor u bent genezen.

De Delftse gezellen schilderen *Poëterije* en *Philosophie* af als opdringerig en eigengereid, maar ook als achterhaald, nu steeds meer mensen direct toegang hebben tot de bijbel. Het is ook hier niet moeilijk de invloed van de reformatie te zien. In dat licht staan *Poëterije* en *Philosophie* voor het oude katholieke denken.¹³² Maar tegelijk verwijzen zij hier naar het vertrouwen op het eigen redelijke kunnen en vertegenwoordigen zij zo volgens de hervormingsgezinde rederijkers van Delft een versteende, eigengereide en verouderde manier van denken die het zaligmakende geloof loochent en in de weg staat.¹³³ De rede verleidt de mens tot de hoogmoedige gedachte het in dit leven allemaal zelf wel te kunnen rooien, terwijl échte verlossing toch alleen in geloof te vinden is.

Dat ook het product van de rede, kennis, het gevaar van hoogmoed in zich draagt blijkt uit de proloog van het Brusselse spel uit 1539. Op zijn reis naar het 'landt van peyze' (de hemel) leunt *Menschelic verstandt* op de wandelstok van *Veil ghedichte boucken* (vele dikke, verzonnen boeken). *Gheestelic zin* hekelt de steun die in al deze boekenwijsheid wordt gezocht:

Menschelic Verstant, ghy zijt qwalic ghefondeirt,
 Rust ghy daer op, ghy gaet als de blende.¹³⁴

Menselijk verstand, je hebt een slechte basis. Als je daarop steunt, ben je als een blinde.

Het punt is vervolgens niet dat die boekenwijsheid op zichzelf onjuist is ('Ic en wilze ooc niet al refuzeren'), maar dat zij snel 'tot hooverdyen' leidt. Velen zijn namelijk op deze manier

¹³¹ Ibid., vs. 759–762. Ed. Hollaar 2006b, p. 74.

¹³² Zie Hollaar 2006a, pp. 63–64.

¹³³ Zie Porteman 2008, p. 106.

¹³⁴ Spel van Brussel te Gent 1539, *Spelen van Sinne* (1539), fol. Z3^v, vs. 45–46. Ed. Erné-Van Dis 1982, dl. 2, p. 411.

duer haer eyghen wijsheyt bedroghen (...),
Midts dat conste verheft, en willen zijn vermaert.¹³⁵

*door hun eigen wijsheid bedrogen (...), omdat kennis aanzien ver-
schaft en zij beroemd willen worden.*

De rede is, met andere woorden, gevoelig voor de status die wereldse kennis en wijsheid met zich meebrengen en vergeet dan makkelijk kritisch te blijven. Dat staat een juist inzicht in de weg. Het Brusselse spel van 1539 gelooft bovendien dat al die geleerde boeken maar twijfel brengen; al snel weet je niet meer ‘Welc dwoort der vulmaectheyt wezen magh’, oftewel wie van al die schrijvers gelijk heeft. Met boeken kom je er dus niet. Ook nu wordt vervolgens het reformatorische recept ingezet: *Menschelic verstandt* kan beter luisteren naar wat hem in dit spel ‘schriftuerlic’ getoond zal worden. Waarop ons inderdaad een zevental ‘toghen’ (bijbelse tafere-len) wordt voorgeschoteld, natuurlijk tot groot voordeel van *Menschelic verstandt*:

Nu hebbic mijn ghezichte, noyt meerder iolijt,
In payze, in rusten leiftmen te zamen.
Vele ghedichte bouckin maec ic my qwijt,
Die hem daer op verlaet magh hem wel schamen,
Want den meesten troost zijn Gods beloften. Amen.¹³⁶

*Nu zie ik het in, nooit was ik blijer. Vreedzaam en rustig leeft men sa-
men [met God] in de hemel. Ik verlos mezelf van al die dikke boeken.
Wie zich daarop verlaat moet zich schamen, want de meeste troost
is in Gods beloften, amen.*

Het punt is hier niet dat de rede per se verkeerde kennis levert, maar dat zij twijfel oproept en zo de gemoedsrust en de eenheid van de christenen in gevaar brengt, want ‘Hoe zoudt ghy dan commen in pays oft in rusten,/ Als ghy dus op veil ghedichte boucken staet?’ Het reformatorische accent in dit zinnospel laat zich makkelijk raden. Leken mogen zelf de bijbel lezen, en dat zonder klerikale bijstand (*sola scriptura*). Maar je loopt het risico van een eigengereide interpretatie en daarom heeft de bijbellezer spirituele leiding nodig: inspiratie door de Heilige Geest. De nadruk in het spel ligt zo op de zondigheid van de mens en de daaruit voortvloeiende noodzaak van de genade (*sola gratia*). Goede werken en

¹³⁵ Ibid., fol. Z3^v, vs. 48–49. Ed. Erné–Van Dis 1982, dl. 2, p. 411.

¹³⁶ Ibid., fol. BB2^r, vs. 506–510. Ed. Erné–Van Dis 1982, dl. 2, p. 433.

schietgebedjes halen hier niets uit – het gaat puur en alleen om oprecht geloof (*sola fide*). Door sommige hervormingsgezinde rederijkers wordt de rede kennelijk als gevaar gezien voor deze drie pijlers van het nieuwe geloven.

In rederijkse teksten die de menselijke ratio met reserve benaderen ligt het accent dus duidelijk op de risico's die zij met zich mee zou brengen. Zij vormt een gevaar voor de nederigheid die de mens aan God verschuldigd is en legitimeert ons eigenbelang. Zo werkt zij tot meerdere eer en glorie van de mens zelf en verliest daarmee de goddelijke dimensie uit het oog. De rede leidt ons met andere woorden snel tot hoogmoed. Of zoals de gezellen van Leffinge het de kerkvader Augustinus laten zeggen:

Wy hebben veil ghezien ende ghehoordt,
Die met haerlieder wijsheyt zijn gheclommen
Ter hemelen, nu haer ziele verdommen,
Als Aristoteles in thelsche eestere,
Phylosophe, der phylosophyen meestere.¹³⁷

*We hebben velen gezien en gehoord die met hun wijsheid hemelhoog
opklommen, maar nu net als Aristoteles, de meester der filosofen,
hun ziel vervloeken in het helse vuur.*

b. Onmisbare wegbereider

Maar er zijn ook rederijkers die stukken positiever over de rede denken. In zulke gevallen wordt de rede bijvoorbeeld juist gezien als de instantie die de lusten ontmaskert en verjaagt, zoals dat in het Kaprijkse stuk voor het Gentse landjuweel gebeurt. De mens is daar door *Vierghe Lust* (vurige lust) bevangen. *Conscyencye* (geweten) staat er wat hulpeloos bij en beseft dat de mens eerst 'inden staet van innocencyen' was, maar nu 'Twee weggen ziende, zeer gheabuzeirt [= in de war]' voor het slechte pad heeft gekozen, een motief dat we al eerder tegenkwamen.¹³⁸ Ook nu werd op de pythagoreïsche tweesprong de verkeerde weg ingeslagen. De oproe-

137 Stuk van Leffinge te Gent 1539, *Spelen van Sinne* (1539), fol. A2^{r-v}, vs. 84–88. Ed. Erné–Van Dis 1982, dl. 1, p. 61.

138 Stuk van Kaprijke te Gent 1539, *Spelen van Sinne* (1539), fol. CC4^r, vs. 382 resp. 385–386. Ed. Erné–Van Dis 1982, dl. 2, pp. 459–460. Het algemene antropologische model, dus – wie weet droeg de mens in dit stuk ook de 'letter van Pythagoras'.

pen van het *Conscyencye* ('Lieve Mensche, wilt u tot Gode voughen')¹³⁹ blijken onvoldoende om de mens tot inkeer te brengen. Dan komt *Vrau Redene* in het spel, geflankeerd door *Zalyghe leerijnghe*. Ook zij maant de mens tot bekering:

Och Mensche, kært u tot den ontfermertyghen God,
Al hebby buten redene gheleift.
Hy es alleene die de zonden vergheift;
Hoemen heift ghesneift, groot es zijn ghenade.¹⁴⁰

Ach mens, bekeert u tot de goedertieren God, ook al hebt u niet volgens de rede geleefd. Alleen Hij vergeeft de zonden, hoe diep je ook gevallen bent. Groot is zijn genade.

Na deze woorden van de rede staken de sinnekens van het spel, *Vieryghe Lust* en *Dwaze Iongheyt* (jeugdige onbezonnenheid), hun verleidingsdans en kiezen het hazepad.

In het toneelstuk van de kamer van Diest, dat we hiervoor al zijn tegengekomen, probeert *Begheerte tot scientie*, de personificatie van het redelijke deel van de mens, de door *Wellustich wesen* gevangen mens bij de les te houden:

Eenen anderen pat
Moet ghy in treden mensche die sijt erciert // noch
Met kennisse en redelijck verstant / stiert // doch
U sinnekens tot consten / daer ick naer hake¹⁴¹

Je moet een andere weg inslaan, mens. Jij bent met kennis en redelijk verstand gesierd, zet je zinnen dan toch op de kunsten waar ik naar streef.

In dit soort positieve stukken is de rede juist degene die de mens waarschuwt, goede raad geeft of hem in zijn wanhoop te hulp schiet: 'Ziet hier comt de Redene, die u zeer ghærne/ Zal vertroosten', belooft *Smenschen bystandt* in het Antwerpse spel van 1539. Waarop *Rede* het rijm hoogstpersoonlijk afmaakt met: 'Niemandt en ben icx te wærne' (ik weiger niemand).¹⁴² Belangeloos schenkt de rede vervolgens hoger inzicht en roept zij de mens op haar te volgen. Vaak gebeurt dit in de vorm van

139 Ibid., fol. CC4^r, vs. 366. Ed. Erné-Van Dis 1982, dl. 2, p. 459.

140 Ibid., fol. CC4^v, vs. 409-412. Ed. Erné-Van Dis 1982, dl. 2, p. 461.

141 Spel van Diest, *Spelen van Sinne* (1562), fol. Vv1^r, vs. 53b-55.

142 Een alternatieve (en spannender) lezing kan zijn: 'niemand kan mij weigeren'.

terechtwijzingen: 'ghij [hebt] van u buijck u god (...) ghemaect' (*De Wijngaerdrancken* van Haarlem).¹⁴³ Regelmatig heeft de rede ook de taak om de mens zijn onmacht en beperktheid te laten inzien: 'Keert u tot God, en verzucht om u ghebreken' (de kamer van Kaprijke).¹⁴⁴ Of om hem zijn plaats te wijzen, zoals wanneer zij de mens in het wedstrijdstuk van de Antwerpse *Violieren* van 1539 welsprekend zijn erfzonde voorhoudt:

Want tserpents fenynigh qwaet eerst gheschoten es
 In Adams herte, daer voorts wt ghesproten es
 De qwade beghærte, en van Adams zaet voort
 Zijn ghecommen van natueren gheheel qwaet voort
 Alle menschen, welcker opzet en ghedachten,
 Zoo God zelve spreict, zijn ooc al qwaet in crachten.
 Dus es tzaet zondigh van man ende vrouwe
 Daer hy af commen es.¹⁴⁵

Want eerst is het venijnige slangengif in Adams hart gespoten, waar vervolgens de slechte begeerte uit is voortgekomen. En uit Adams zaad zijn alle mensen voortgekomen, van nature volledig slecht. Hun plannen en gedachten zijn ook steeds slecht, zoals God dat zelf heeft gezegd. Het zaad van de man en vrouw waaruit [de mens] is voortgekomen, is daarom [ook] zondig.

De teneur is dat de mens die te hoog van zichzelf denkt onherroepelijk voor verrassingen komt te staan. Het is niet voor niets dat de *Mensche* in het spel van *De Christusooghen* van Diest door (onder andere) *Begheerte tot scientie* aan een bureau genaamd 'zonder hoogmoed' wordt gezet. En deze oproep sorteert uiteindelijk ook effect als de mens op aansporing van *Liefde* 'de ooghen (...) [zijns] redelijcks verstants' opent en beseft dat hij niets waard is.¹⁴⁶ Het menselijk kunnen is dus beperkt en dát te weten is het begin van alle wijsheid. Voor sommige 'positieve' rederijkers vormt dit meteen ook een aanleiding om de waarde van goede werken eens flink te nuanceren. Dat blijkt bijvoorbeeld goed in het volgende fragment, uit het wedstrijdspel van Diest op het Antwerpse landjuweel:

143 *De Wijngaerdrancken* van Haarlem, *Spelen van sinne* (1564), vs. 533. Ed. Hollaar 2006b, p. 119.

144 *Redene* in het stuk van Kaprijke te Gent 1539, *Spelen van Sinne* (1539), fol. CC4^v, vs. 403. Ed. Erné-Van Dis 1982, dl. 2, p. 460.

145 Spel van Antwerpen te Gent 1539, *Spelen van Sinne* (1539), fol. P4^r^v, vs. 77-84. Ed. Erné-Van Dis 1982, dl. 1, p. 280. De Antwerpse factor Cornelis van Ghistele verwijst hier naar Gen. 6:5.

146 Zie Diest, *Spelen van Sinne*, fol. Yy1^v, vs. 492b-493.

Stervende mensche.

Hebbic niet ghedaen veil dueghdelicke wærcken,
Zo dat ic rechtværdigh ben?

Wet.

Wilt eerst mærcken
Op datter staet: daer en es niemant rechtværdigh.
Ia niet eenen, noch verstandigh, maer onwærdigh.¹⁴⁷
(...)

Eyghen betrouwen.

Ghy acht hem cleyne.
Hy heift emmers de wet Gods onderhouden;
Hoe condy hem straffen?

Redene.

Hy en doet, en trouwen,
Want alle de wærelt es Gode schuldigh,
Dats int overtreden zeer menighfuldigh.
Al schijnt hij rechtværdigh, van buten zeer schoone,
God es anziende therte wt zynen throone.
Dijnt of hy zijn wærcken niet en heift vortghebroght
Om zijns zelfs liefde, en eyghen bate zocht,
En tqwaet alleenlic wt vreezen ghelaten
Om onghestraft te zyne tot zijnder baten.
Hadde hy vanden wærcken negheen loon verbeyt,
Hy zou naer zijn herte gheweist hebben bereyt
Tvleeschs lust te volghene (hoe can hijt messaken)
En hadder gheen wet gheweist.¹⁴⁸

Stervende mens:

Heb ik niet veel goede werken gedaan, zodat ik rechtvaardig ben?

Wet:

Let eerst op wat er [in de bijbel, RSB] staat: 'Er is geen mens rechtvaardig, zelfs niet één, er is geen mens verstandig, [heel de mensheid is] verdorven' (...).

Zelfvertrouwen:

U onderschat hem. Hij heeft altijd Gods wet onderhouden; hoe kan men u veroordelen?

¹⁴⁷ Vgl. Rom. 3:11.

¹⁴⁸ Spel van *De Violieren* uit Antwerpen te Gent 1539, *Spelen van Sinne*, fol. P4^v-Q1^r, vs. 86-118. Ed. Erné-Van Dis 1982, dl. 1, pp. 280-282. De tekst waarnaar in vs. 89 e.v. verwezen wordt, is Rom. 3:10.

Rede:

Dat doet hij helemaal niet, want de hele wereld is schuldig voor God en begaat vele overtredingen. Ook al lijkt [de mens] aan de buitenkant rechtvaardig en zuiver, God kijkt naar het hart. [God] kijkt of hij zijn daden niet uit eigenliefde of tot eigen voordeel heeft gedaan en het slechte alleen liet uit angst, zodat hij tot zijn eigen voordeel onschuldig zou zijn. Als hem door zijn daden geen enkel loon te wachten stond en er was geen wet, dan zou hij van harte bereid zijn de vleeselijke lust te volgen. Hoe zou hij dat kunnen ontkennen?

Net als eerder volgt de mens ook hier de aardse logica van loon naar werken. Ook hier heeft de *Wet* vervolgens de rol om de mens Gods eisen via bewerkte en berijmde bijbelteksten voor te houden. *Eyghen betrauwen* voert de spanning bovendien nog eens op door God uit te dagen en Hem de hemelgave af te dwingen. Maar anders dan bij de afwijzende spelen die we hiervoor zagen, is het nu juist de *rede* die de bijbelse boodschap van nederigheid in een sprekende context plaatst en het belang van Gods geboden aangeeft. De les is identiek – echte geestelijke vooruitgang komt pas als alle eigenwaan en eigenbelang worden afgezworen – maar het is nu de rede die dat hier over het voetlicht brengt.

Door verschillende kamers wordt ook het feit dat alleen de mens redelijk is, aangegrepen als argument voor een positieve waardering. Dat gebeurt bijvoorbeeld als de kamer van Brugge in 1539 via een referein antwoord geeft op de wedstrijdvraag ‘int vroede’ naar het dier dat de grootste ‘kracht’ kan overwinnen:

Als tmenschelic dier dus redene oorboort
Zijn cracht dan meerdert, hoemer naer tint,
Soluerende concluderic, dat zulc dier voort
Redelic, inde wereld meest fortsen verwint.¹⁴⁹

Als de mens zijn rede gebruikt, wordt zijn kracht voortdurend groter, waaruit ik concludeer dat dit redelijke dier de grootste krachten overwint.

¹⁴⁹ *Refereynen int Vroede, op de vraghe, Wat dier ter waerelt meest fortse verwint: itē int Zotte, op de vraghe, Wat volck ter waerelt meest zotheyt tooght: item int Amorueze, op den stoc, Och moghticse spreken, ic ware ghepaeyt: vertooght binnen Ghendt by de XIX. cameren van Rhetorijcken aldaer comparerende den XX. in April M.D. neghen ende dertigh, [Gent 1539], fol. A3^v. Zie ook de facsimile-editie Coigneau 2000.*

De rede is de eigenschap waarmee wij ons van dieren onderscheiden. Daarom is de mens 'tsterkste dier' en moet hij over alle andere 'domyneren'.¹⁵⁰ Maar daarom moeten wij ons ook zelf aan de leiding van de rede onderwerpen of, zoals de factor van de Antwerpse kamer *De Goubloeme* dat in 1561 bij monde van het personage *Loflijcke Fame* fraai verwoordt: 'Want ghelijck God de weerelt is regierende/ Soo is Redene den mensche bestierende'.¹⁵¹ De rede heeft dus de natuurlijke leiding over de mens, zoals God over de hele schepping de scepter zwaait. Daarom komt het de rede toe om de begeerten aan banden te leggen en de mens een regime van matiging op te leggen.

In sommige van de 'positieve' rederijkersspelen komt de rede ook als ordenend principe naar voren. Allereerst ordent zij de interne emotionele huishouding: de rede bestuurt de mens 'ghelijck God de weerelt is regierende'¹⁵² en wie zijn leven op redelijke kennis baseert 'wort sijns ghemoets een heere'.¹⁵³ Het resultaat is een 'grootte Ruste en Peys'; gemoedsrust dus als loon van een redelijk leven.

Maar ook in meer praktische zin kunnen dingen met behulp van de rede beter worden georganiseerd. Als de gezellen van Diest over de 'consten' spreken, wordt niet onder stoelen of banken gestoken dat deze direct uit de rede spruitende kundes 'profijtelijck' zijn. Het Brusselse *Mariencransken* is het daar roerend mee eens en roept de mens in het spel van 1561 op te 'doen na tvermaen// van Redene vroet/ Belovende hem dat hy sal Orbore [= nut] ontfaen'.¹⁵⁴ Hierbij mag men ook gerust denken aan zaken als 'Goeden naem en faem en glorie'. Vooral de Brusselse kamer werkt dit thema verder uit. Volgens deze kamer is *Orbore* (nut) de dochter van het redelijke, deugdelijke leven en dat is niet zonder betekenis – God geeft nut en profijt als beloning voor wie de rede gebruikt, want

wie sou arbeyden tot beswijcke
 Als hy arbeydende voor sijne pijnne
 Noch nu / noch Naemaels / voor Ander oft sijne
 Voordeel / Profijt oft my en soude krijghen¹⁵⁵

¹⁵⁰ *Refereynen*, fol. A2^v.

¹⁵¹ Zie het spel van *De Goubloeme*, *Spelen van sinne* (1562), fol. P1^v, vs. 325–326.

¹⁵² *Ibid.*, fol. P1^v, vs. 325.

¹⁵³ Spel van Diest, *Spelen van sinne* (1562), fol. Vv2^v, vs. 114.

¹⁵⁴ Spel van Brussel, *Spelen van sinne* (1562), fol. Ccc1^r, vs. 30–31.

¹⁵⁵ Het spel van Brussel, *Spelen van sinne* (1562), fol. Ddd2^v, vs. 400–403.

wie zou zwoegen tot hij erbij neervalt, als hij voor zijn moeite niet nu of straks iets winstgevends of nuttigs voor zichzelf of een ander zou krijgen?

Sommige mensen worden uit ellende tot de deugd gedreven, anderen misschien ‘uyt Gods inspiratie’, maar de meeste stimulans geeft toch wel het voordeel en nut dat door een deugdzaam leven verkregen wordt. Een zienswijze die volgens het stuk ook door ‘Alle wyse Stoyke en Achademen’, de stoïcijnen en platonisten dus, al werd verkondigd. We zien op dit punt een utilistisch motief dat aan Boendale en Potter doet denken. In hoofdstuk 4 zullen we deze ‘egocentrische lijn’ in verband brengen met specifieke ideeën uit de oudheid.

Ondertussen blijven de zegeningen van de ordenende rede niet beperkt tot praktisch nut en voordeel. De rede wordt ook wel gezien als de grote tegenhanger van de wispelturigheid van de fortuin. Zo zegt *Redene*, moeder aller kunsten, in het stuk van de *Goubloeme*:

Der consten ghebruyck is seker en valiant
En der fortuynen ghewin ongheduerich is
Die sy heden blij maect/ morgHEN truerich is (...).¹⁵⁶

Het gebruik van de kunsten is betrouwbaar en waardevol, terwijl het resultaat van de fortuin wispelturig is: wie zij vandaag blij maakt, is morgen bedroefd.

In dit stuk wordt de rede dan ook, in lijn met de traditie, voorgesteld als ‘hebbende inde handt eenen breydel’ – de teugel waarmee zij de wereld bestuurt.¹⁵⁷

In dit soort positieve stukken komt de menselijke rede dus naar voren als een instrument waarmee de mens juist zijn voordeel mag en moet doen. Met behulp van de rede kan de mens op het goede pad komen of blijven en zijn wereld organiseren.

¹⁵⁶ Het spel van de *Goubloeme* van Antwerpen, *Spelen van sinne* (1562), fol. P3^r, vs. 364–366.

¹⁵⁷ *Ibid.*, fol. O4^r, in marge.

c. Progressieve rederijkerij in 1561: Brussel, Diest, Antwerpen, Vilvoorde en Haarlem

De mensch moet slincx (dats dondeucht) afgaen/
 Altijt volghen / het deuchdelijck graen
 En doen na tvermaen // van Redene vroet.¹⁵⁸

De mens moet zich distantiëren van 'links', dat wil zeggen: het slechte, en altijd het pad der deugd volgen. Hij moet handelen naar de raad van de wijze rede.

In de zestiende eeuw wordt de rede door rederijkers voor verschillende karretjes gespannen. Sommigen achten de rede een hoogmoedige verleider die twijfel zaait en de mens met eigengereide praatjes stimuleert tot het volgen van lust en eigenbelang. Anderen schalen de verdiensten van de rede hoger in en zien in haar een kracht die de mens tot het goede en ware oproept en orde kan brengen in de chaos van het aardse bestaan. In veel van deze stukken is de invloed van de reformatie duidelijk voelbaar; vaak worden traditionele katholieke geloofspunten of gebruiken kritisch doorgelicht en afgewezen.¹⁵⁹ De rede wordt tijdens deze reformatorische schoonmaak soms onder de achterhaalde religieuze instrumenten van de oude kerk gerekend, soms juist gezien als een middel dat de hervormde, nieuwe manier van geloven kan ondersteunen.

Maar op de Rotterdamse en Antwerpse spelen van 1561 gaan enkele rederijderskamers nóg verder met hun positieve waardering van de rede. Het gaat hier om *De Wijngaerdrancken* van Haarlem (factor: Louris Jansz), *De Christusooghen* van Diest (factor: Jan Boomgart), *Het Mariencransken* van Brussel (factor: François vande Bellaer), *De Goubloeme* van Vilvoorde (factor: Hendrick Luycx) en de Antwerpse *Goubloeme* (factor: Cornelis van Ghistele).¹⁶⁰ Deze vijf kamers verkondigen meningen over de mens, zijn situatie en de manier waarop hij gelukkig kan worden, die opvallend parallel lopen met wat we eerder bij Coornhert, Gillis en Spiegel al tegenkwamen.

Al deze vijf kamers prijzen de rede aan als de essentie van de mens. Daarom leidt het loochenen van de rede ten bate van de lusten niet alleen tot onvrijheid maar zelfs tot 'ontmensing'. In het Haarlemse zinnespel

¹⁵⁸ Spel van Brussel, *Spelen van sinne* (1562), fol. Ccc1^r, vs. 28–30.

¹⁵⁹ Zie hiervoor ook Pleij 2007, p. 628 e.v. en ook Porteman 2008, p. 49 e.v.

¹⁶⁰ Met dank aan Jeroen Vandommele.

schreeuwt de mens zijn wanhoop uit als hij *Tcasteel van Abuijse* berooid verlaat:

Hoe ben ick verleijt! Hoe ben ick bedorven!
Hoe ben ick ontmensch! Hoe sie ick deurkorven
 met alle miserien die men mach bedencken!¹⁶¹

*Hoe ben ik misleid! Hoe ben ik geruïneerd! Hoe ben ik ontmenst! Ik
 zit vol met al de ellende die je maar kan voorstellen!*

Wie zijn rede inwisselt voor een leven naar begeerte berooft zichzelf van zijn menselijkheid. De rede is onze diepste natuur. In het Brusselse spel is *Rede* dan ook de broer van *Den Aert* (de menselijke aard of natuur).

Maar wat betekent dat? Wat is dan de status van die menselijke natuur? Op dit punt komen de gezellen van Vilvoorde met een nogal opmerkelijk spel, dat bedoeld lijkt te zijn om een positieve benadering van de (menselijke) natuur in de markt te zetten. De achtergrond is de Antwerpse wedstrijdvrage naar de ‘kunsten’ – de kundes en wetenschappen – en wat de mens daartoe het meeste opwekt. Volgens Vilvoorde is de mens aan de natuur onderworpen ‘om van haer gheleert tsijn perfect’.¹⁶² Dat houdt in dat de natuur elk mens ‘correct discretie’, de kunst van het juist onderscheiden, geeft: ‘Natuere leert tgoet van tquaet distingueren’.¹⁶³ En die kunst heeft ‘kennissen als fundament’. Wat kan dit anders betekenen dan dat de mens deugdzaam wordt ‘door der natueren bloot’? De natuur is, met andere woorden, ‘des duechs wech eerst’ (de eerste weg tot deugd) en het fundament ‘dwelck draecht alle swaerheyt’.¹⁶⁴

Zo is de natuur de basis waarop de mens een deugdzaam leven bouwt en die, ‘wijsende nae dleste/ Den mensch oock altijt instrueert tot het beste’.¹⁶⁵ Het is dus de natuur die de mens van jongs af aan het goede voorhoudt of, zoals ons ten overvloede nog eens wordt verzekerd:

Want natuere openbaert dat is verholen
 Eermen gaet ter scholen // wert elck door haer ghesticht
 Want natuere elcken leerende verlicht
 Sy nemmeermeer swicht // in vermaen duechdelijck¹⁶⁶

161 *De Wijngaerdranken* van Haarlem, *Spelen van sinne* (1564), vs. 480–482 (cursivering toegevoegd). Ed. Hollaar 2006b, p. 117.

162 Spel van Vilvoorde, *Spelen van sinne* (1562), fol. Qq1^r, vs. 184.

163 *Ibid.*, fol. Qq1^r, vs. 210.

164 *Ibid.*, fol. Qq1^r, vs. 190 resp. 192.

165 *Ibid.*, fol. Qq1^r, vs. 193.

166 *Ibid.*, fol. Qq1^r, vs. 216–219.

Want de natuur openbaart wat verborgen is; door haar wordt iedereen tot de deugd opgeroepen, nog voordat hij naar school gaat. Want de natuur leert en verlicht iedereen, zij houdt nooit op [ons] aan de deugd te herinneren.

Deze bijna schaamteloze lofrede op de natuur komt van een filosoof, *Natuurlijk verstant* genaamd, en de Vilvoordse rederijkers zien duidelijk geen kwaad in dit soort ferme taal, want vervolgens wordt een priester, *Schriftuurlijk ondersoecken*, opgevoerd, die alleen maar kan beamen wat de filosoof over de kracht der natuur heeft gezegd: 'Natuere is die leytvrouwe na mijn bevroen'¹⁶⁷ en geeft de mens de regels voor een deugzaam leven.

Deze stellingname houdt natuurlijk nogal wat in en daarvan is de Vilvoordse kamer zich ook zeker bewust. Het is de filosoof die de onvermijdelijke conclusie trekt:

Uyt der natueren can niemant quaet ghepleghen
Want heel daer teghen // sou natuere vereenen.¹⁶⁸

Het is onmogelijk dat iemand van nature het slechte doet, want daartegen zou heel de natuur zich verzetten.

Hier wordt niets anders beweerd dan dat de mens van nature goed is! En dat verleidt de Vilvoordse dichter zelfs tot nóg verstrekkender conclusies:

Uyt der natueren zijn wy tot duecht gheneghen
Dus onversweghen // die natuere reen
Accordeert metter schrift en coemt over een
Met der schriftueren net suyver en reen¹⁶⁹

Van nature zijn wij tot het goede geneigd. Daarom komt de natuur overeen met de bijbel en wat daarin helder en duidelijk staat geschreven.

Er is dus geen conflict tussen natuur en bijbel: zij leren precies hetzelfde! En zoals de bijbel vol staat met 'virtuyten' of deugden, zo kan ook de natuur ons 'boeten' [= verbeteren] en het 'menschelijck saet' naar een hoger plan tillen.¹⁷⁰ Ook nu ziet de priester geen bezwaren: dat de natuur de

¹⁶⁷ Ibid., fol. Qq1^r, vs. 224.

¹⁶⁸ Ibid., fol. Qq2^r, vs. 236–237.

¹⁶⁹ Ibid., fol. Rr1^r, vs. 453–456.

¹⁷⁰ Ibid., fol. Rr1^r, vs. 458 en 460/1.

mens tot deugden ‘verwect’ is volgens hem niet strijdig met ‘des schrifts boecken’. Hij voegt er wel aan toe dat het Gods geest is die deze kracht in de natuur heeft gelegd: ‘Den gheest opereert in natueren tverwecken’. Daarom is evengoed waar dat ‘den gheest Gods inden mensch is makende/ Dat hy is wakende // na des duechts ontdecken.’¹⁷¹ Zolang de Geest niet meewerkt, blijven onze zinnen ‘verdict’ en zijn wij ‘gheacht met den dwasen’. Hierna slaat het Vilvoordse spel een meer religieuze weg in, waarbij met behulp van bijbelwoorden en bijbelse personen de noodzaak van de Heilige Geest wordt onderstreept voor het ‘natuurlijke ontwaken’ van de mens. Filosofisch gaat het spel dan als een nachtkaaars uit:

Sonder Godt vermach ter werelt niemant niet
 Dus tverwecken gheschiet// door den gheest Gods crachtich
 Die naturam inspireert warachtich¹⁷²

Zonder God is niemand ter wereld tot iets in staat. Het ‘wekken’ gebeurt dus door Gods krachtige geest, die de natuur ‘inspireert’.

De religieuze eindspurt neemt echter niet weg dat Vilvoorde hier filosofisch gezien een opmerkelijk standpunt inneemt: tot het eind wordt de natuur positief benaderd. Zij mag goddelijke ingeving nodig hebben, maar zij blijft de basis van ons mens-zijn én van onze morele mogelijkheden.

De spelen van de vier andere ‘progressieve’ kamers zijn niet speciaal op dit thema gericht, maar lijken de Vilvoordse gezellen in deze ideeën te steunen. Zo acht de factor van *De Christusooghen* uit Diest de menselijke honger naar kennis natuurlijk en haalt hij goedkeurend Aristoteles aan als die zegt dat de mens vanaf zijn geboorte al begeerte heeft ‘Tot scientien en al dat uyt der natueren.’¹⁷³ De mens is gemaakt voor kennis ‘So den voghel ghemaect is om vlieghen ter lucht’ en ‘den visch ter zee om swemmen’. En de Brusselse kamer *Het Mariencransken* meent dat de mens van nature het goede zou doen, als hij niet ‘vol duysternissen onclaer’ was geraakt,¹⁷⁴ dat de mens ten diepste redelijk is betekent dat hij vanuit zijn aard op kennis en op het goede is gericht. De mens trekt volgens de Brusselse kamer uit zichzelf naar dat wat goed is, omdat hij zijn geest gemeen heeft met ‘God perfect.’¹⁷⁵

¹⁷¹ Ibid., fol. Rr1^v, vs. 488–489.

¹⁷² Ibid., fol. Rr4^r, vs. 674–676.

¹⁷³ Zie het spel van Diest, *Spelen van sinne* (1562), fol. Vv4^r, vs. 204–205.

¹⁷⁴ Het spel van de Brusselse kamer *Het Mariencransken*, *Spelen van sinne* (1562), fol. Ddd1^r, vs. 304.

¹⁷⁵ Ibid., fol. Ddd1^r, vs. 313.

De rede mag dan van nature tot de mens behoren, zij is verbonden met God zelf. Ook de Antwerpse *Goubloeme* is daar duidelijk over: het lichaam is 'eerdich' en door 'den vier elementen (...) ghegenereert', maar de geest is 'uyt den hemel gheinflueert'.¹⁷⁶ Dat is volgens deze kamer met-een ook de reden waarom de mens van nature naar kennis hongert: de hemel trekt de geest tot inzicht. Kennis is, met andere woorden, goddelijk. Sterker, het is een instrument van God zelf, die de kennis der kunsten tenslotte gebruikte 'in tscheppens beghinnen' en daarmee de basis legde voor wetenschap en filosofie.¹⁷⁷ Die belangrijke rol kan kennis hebben, omdat 'den Godlijcken gheest der natueren crachtich' is: de goddelijke geest heeft macht over de natuur. De rederijkers van Diest halen er zelfs de klassieken bij:

tis een ghemeyn opinie
 Van alle Philosophen/ dat sciencie
 Oft Conste/ reyn sonder violencie
 Den mensche Godlijck maect (...).¹⁷⁸

*door alle filosofen wordt unaniem aangenomen dat kennis of kunst,
 mits zuiver, de mens goddelijk maakt.*

Door kennis ontstijgt de mens het menselijke en wordt hij een voorbeeld (een 'constighen exemplaer') in de vergadering der 'Goden'. En dan wordt Seneca aangehaald: in wie 'redelijk schouwt', is God zelf 'ghelogeert'.¹⁷⁹

De mens is dus een zeer bijzonder schepsel. Hij heeft een speciale band met God dankzij de rede, 'tot al dat hemels is hem verweckende'.¹⁸⁰ Maar dit mag nooit tot hoogmoed leiden. Want ware kennis leert ons ook onze beperktheid. De rede toont de mens zijn onkunde en opent hem de ogen voor het feit dat hij en hij alleen verantwoordelijk is voor zijn eigen ellende:

Neen, [mens], neen! Gheeft niemant die schult.
 Dat ghij sijt vervult met dees droevighe swercken,
 t'comt alleen deur u: tis loon na wercken.
 Dus wilt op nijemant mercken: ghij sijt selfs die man.¹⁸¹

¹⁷⁶ Spel van de *Goubloeme* van Antwerpen, *Spelen van sinne* (1562), fol. P2^r, vs. 332.

¹⁷⁷ Ibid., fol. P3^v, vs. 408.

¹⁷⁸ Spel van Diest, *Spelen van sinne* (1562), fol. Vv2^v, vs. 126–129.

¹⁷⁹ Ibid., fol. Zzz^v, vs. 710.

¹⁸⁰ Spel van de *Goubloeme* van Antwerpen, *Spelen van sinne* (1562), fol. P3^v, vs. 416.

¹⁸¹ *De Wijngaerdrancken* van Haarlem, *Spelen van sinne* (1564), vs. 492–495. Ed. Hollaar 2006b, p. 118.

Nee, mens, nee! Geef niemand de schuld. Dat je vervuld bent met deze droevige wolken komt alleen door jezelf: het is loon naar werken. Kijk er dus niemand anders op aan: je bent het zelf.

Het draait volgens deze kamers om rede, inzicht en kennis. En deze zaken vormen ook de kern van de ontwikkelingsgang van de mens. Want om zalig te worden heeft de mens een weg af te leggen van onwetendheid naar hoger inzicht.

Het lijkt er sterk op dat hier een intellectualisering of rationalisering van de religieuze dynamiek van ellende en verlossing plaatsvindt. In het stuk van *De Wijngaerdrancken* van Haarlem (de zogenaamde 'jonge' kamer) zien we dat onderhuids gebeuren. Ook hier wordt het standaardpatroon gevolgd: de mens wordt verleid, valt in ellende en wordt gered. De precieze rolverdeling verschilt echter enigszins van andere spelen. In Haarlems bijdrage wordt de mens (*Die Sommighe*) door *Blinde Begheerte* en *Quade Genegentheijt* naar *Vrouwe Weelde* in *Tcasteel van Abuijse* geleid. Op die manier manoeuvreert hij zich in een situatie van domme afhankelijkheid. Na verloop van tijd komt *Quade Ghewoonte* de verleiders bijstaan, waarmee de zaak aanzienlijk verergert:

En ghij, Quaeij Ghewoonte, eij, dubbelde hoere,
ghij hielt het roere, dat ick oijt verseijlde
dus schalijck aen Welde. Ghij waert die se mij veijlde
en t'spelleken peijlde tot mijn onverdult.¹⁸²

En jij, slechte gewoonte, hé, dubbele hoer! Jij richtte het roer, waarover ik ooit de macht verloor, zo verderfelijck op het genot. Jij was het die mij de lust verkocht en het spel volgde tot mijn ondergang.

Uiteindelijk wordt de macht der gewoonte in het stuk gebroken doordat *t'Getuijch der Conscientie*, het personage dat hier ook voor het redelijk denkvermogen van de mens staat, de mens zijn slechtheid laat inzien. De mens wordt vervolgens getroffen door een wanhoop waar ook zijn geweten hem niet uit kan helpen. Er is daarom hemelse bijstand nodig. *Die Goetheijt Gods* voert dan in een aantal togen allemaal bijbelse bewijzen voor Gods genade aan. De teneur: voor zondaars is er altijd verzoening. Hiermee lijkt het spel voor de traditionele, religieuze uitweg te kiezen. Maar de Haarlemse gezellen willen toch ook iets anders duidelijk maken. Wat namelijk opvalt is de kritische positie die de mens en *t'Getuijch der Conscientie* innemen gedurende het troost-traject van *Die Goetheijt*

¹⁸² Ibid., vs. 488–491. Ed. Hollaar 2006b, p. 118.

Gods. 'Dat ghij veel segt en niet gaet bewijsen/ en can ick niet prijsen,' merkt *t'Getuijch der Conscientie* nogal brutaal op. Praatjes verkopen kan iedereen, dus 'ghij mostet betoghen'. Bewijs het maar!¹⁸³ De menselijke ratio roept God in feite ter verantwoording. Een knap staaltje arrogantie, zo lijkt het, en je zou daarom verwachten dat het spel nu op passende wijze zou ingrijpen door de mens door een of ander vroom personage de oren te laten wassen. Maar verrassend genoeg zegt *Die Goetheijt Gods*:

Ick maeck u jageerder
van u eijghen questie; weest dan een solveerder.¹⁸⁴

Ik maak je de rechter van je eigen vraag: los haar dan op.

De mens krijgt van God dus juist alle ruimte om zelf te oordelen. God wil volgens Haarlems factor Louris Jansz blijkbaar geen slaafse volgelingen maar zelfstandig denkende mensen die hun geweten serieus nemen en 'daeronder buijghen'. Want het geweten 'strect duijsent tuijghen' [is duizend getuigen(issen) waard].¹⁸⁵ De mens heeft alle vrijheid om de bijbel en daarmee God te bevragen. Het gaat er kennelijk niet primair om dat de mens Gods woord trouw volgt, maar dat hij *overtuigd* raakt van de goedheid van dat volgen. Henk Hollaar merkte de rationalistische insteek van het Haarlemse spel al op: van alle inzendingen voor de Rotterdamse spelen van 1561 ontwikkelt zich in dat van *De Wijngaerdrancken* van Haarlem 'de enige afwegingsdiscussie die niet door een 'scholastieke' autoriteit wordt beslist'.¹⁸⁶ Volgens Hollaar is het stuk primair gericht op feitelijkheid en komt men er de gebruikelijke allegorische redeneringen niet tegen; het heeft een 'rationeel-kritische opstelling'.

Op het Antwerpse landjuweel lijkt een dergelijke rationeel-kritische toon al veel gewoner en het feit dat rationele kennis daar vaak op een voetstuk wordt geplaatst heeft niet alleen te maken met de wedstrijdvraag naar wat het meest tot kunst en wetenschap stimuleert. Het is zonneklaar dat een aantal kamers de rede een buitengewoon warm hart toedraagt. Vooral de kamer van Diest gaat hierin erg ver. Voor de Diestse gezellen is de situatie van de mens duidelijk:

Ledichey/ en [onwetendheid]/ sijt oorspronck van alle quaet
Uwen raet// u daet// sal den mensch noch falen.¹⁸⁷

183 Ibid., vs. 622–623. Ed. Hollaar 2006b, p. 121.

184 Ibid., vs. 657–658. Ed. Hollaar 2006b, p. 122.

185 Ibid., vs. 660. Ed. Hollaar 2006b, p. 122.

186 Zie Hollaar 2006a, p. 52.

187 Spel van Diest, *Spelen van Sinne* (1562), fol. Vv3^v, vs. 168–169.

*Luiheid en onwetendheid, jullie zijn de oorsprong van alle kwaad;
jullie advies zal de mens nog opbreken.*

Net als Coornhert en Spiegel ziet Diest onwetendheid als de bron van alle kwaad. Het stuk van de Diestse kamer is op te vatten als een monstergevecht tegen deze onwetendheid en de chaos die zij veroorzaakt. Tegelijk is het een pleidooi voor het redelijke leven, een leven volgens de ‘consten’. De redenering van Diest is dat de mens door luiheid en onwetendheid van het rechte pad raakt, maar van nature honger naar kennis (*Begheerte tot sciencie*) heeft. Deze redelijke begeerte zou hij tot leidraad moeten nemen:

De mensche is van Godt ghemaect soo redelijck
So edelijck // wijs // subtyl / van verstande cloeck
Dat hy met een constich / diepsinnich ondersoeck
Van Onwetentheyte en Ledicheyte moet scheyden¹⁸⁸

*De mens is door God zo redelijk, zo edel, wijs, scherpzinnig en met
verstand gemaakt, om via kunstig en diepzinnig onderzoek onwe-
tendheid en luiheid af te zweren.*

De opdracht van de mens is dus om via de goddelijke gave van de rede de strijd aan te binden met zijn onwetendheid en luiheid, die de oorzaak van zijn slechtheid zijn. De strijd tussen onwetendheid en ‘wetend worden’ staat in de ontwikkeling van de mens dus centraal.

Dat is althans de theorie. Maar vervolgens is het natuurlijk zaak de mens tot dat punt te brengen. Eerder zagen we al dat de gezellen van Diest een hele verzameling figuranten optrommelen om de mens te overtuigen van de onbetrouwbaarheid van de lusten en de schoonheid van een geestelijk leven. *Benautheyt* en *Industria* kunnen hem maar matig bekoren en ook voor *Profijt* en *Eere* kan hij weinig interesse opbrengen. Steeds is de aantrekkingskracht van de lust sterker. De echte omslag wordt pas bereikt bij de komst van *Liefde*. *Liefde* is hier de tegenspeelster van *Wellustich wesen* (ook wel voorgesteld als Venus) en heeft niets met de lichamelijke lusten te maken: zij ‘Verweect den gheest des menschen tot alle consten’. Haar kracht is zo groot dat het een ‘herte van stale’ nog zou breken. Als *Liefde* de mens oproept ‘de ooghen [zijns] redelijcks verstants’ te openen, overvalt de mens, eindelijk, het besef van eigen kleinheid en nederigheid:

¹⁸⁸ Ibid., fol. Xx3^{r-v}, vs. 366–369.

ick behoorde te comen tot u (...)
 Ick en ben gheensins/ den riem van uwen schoene
 Weerdich te ontdoene.¹⁸⁹

*Ik hoorde naar u te gaan (...). Ik ben zelfs niet waardig uw schoen-
 veter los te maken.*

Nu volgt eindelijk het nederige besef van onkunde en dát is het moment waarop de mens klaar is voor de 'consten'.

Bij de andere vier progressieve kamers speelt de liefde niet zo'n grote rol als bij *De Christusooghen*. Maar ook in hun spelen is de ontwikkelingsgang van de mens nauw verbonden met voortschrijdend inzicht.

De vijf kamers van Diest, Vilvoorde, Haarlem, Antwerpen en Brussel ontwikkelen in hun stukken dus een substantieel andere kijk op de menselijke rede dan we bij andere rederijkers zijn tegengekomen. Net als Coornhert, Spiegel en Gillis propageren zij een visie op mens en moraal die een centrale plaats toekent aan de menselijke rationaliteit en ook zij deinzen er niet voor terug de menselijke natuur positief te beoordelen.

Het volkstalig rationalisme

We hebben in dit hoofdstuk een groot aantal teksten, gedichten en zinnespelen bekeken uit grofweg de tweede helft van de zestiende eeuw. In de meeste contemporaine volkstalige teksten met een filosofische signatuur vormt de rede geen belangrijk thema. Maar in andere bronnen, vaak gedichten en zinnespelen, wordt wel veel over de aard en functie van de rede gesproken. Sommige van deze bronnen laten zich ronduit negatief over de rede uit. In andere gevallen wordt zij met meer welwillendheid benaderd.

Een aantal van deze bronnen onderscheidt zich door een vérgaande kijk op de aard en functie van onze rede. Uit deze teksten komt een dermate coherente visie over mens en rede naar voren, dat we mogen spreken van een rationalisme. De elementen daarvan kunnen in redelijk brede kring worden aangetroffen. Coornhert is er zonder twijfel de meest expliciete exponent van, aangezien hij meer dan andere Nederlandstalige auteurs uit de zestiende eeuw zijn rationalistische benadering van de mens in een expliciet filosofisch kader heeft geplaatst. Maar na wat

¹⁸⁹ Ibid., fol. Yy2^r, vs. 497 & 500–501. Hier wordt verwezen naar Marc. 1:7.

we in dit hoofdstuk hebben gezien zou het onjuist zijn om hem op te voeren als een eenzame rots van redelijkheid in de volkstalige branding van de zestiende eeuw. Kenmerkende aspecten van Coornherts rationalisme vinden we bij andere Nederlandstalige auteurs moeiteloos terug. Vergelijkbare motieven zijn aanwezig bij de vergeten Antwerpse vertaler Marcus Antonius Gillis, bij de beroemde Amsterdamse dichter Spiegel en bij vijf rederijderskamers, uit Haarlem, Diest, Brussel, Vilvoorde en Antwerpen. Dat aspecten van deze rationalistische benadering van moraal ook bij beeldend kunstenaars is terug te vinden (Hendrick Goltzius, Maarten van Heemskerck en anderen), valt zoals gezegd buiten het bestek van dit boek, maar ondersteunt het bestaan van een ethisch rationalisme. Anders dan Coornhert streefden deze taalkunstenaars, dichters en vertalers niet naar een systematische of gestructureerde filosofische presentatie van hun ideeën. Zij hadden nooit de bedoeling om, zoals Coornhert, een coherente antropologie of uitgewerkte moraal te leveren: hun doel was moreel-didactisch en hun medium meestal artistiek. Maar zeker is dat Coornhert met zijn rationalisme resoneert met een deel van de volkstalige intelligentsia van zijn tijd.

Ook is zonder meer duidelijk dat de rationalistische ideeën die uit deze bronnen naar voren komen nieuw zijn voor de volkstalige context. Het is bijvoorbeeld opvallend dat tijdens de Gentse wedstrijd van 1539 een dergelijke rationalistische insteek nog bij geen van de deelnemers gevonden wordt. Waar het de Nederlandstalige traditie betreft ontstaat hier dus echt een nieuw soort denken over mens en moraal. De kern van dit op redelijkheid en morele groei gerichte gedachtengoed is in vier elementen onder te verdelen.

1. Onze aard en opbouw

Wij zijn opgebouwd uit lichaam en geest, 'van vleesche en Gheeste / tsa-men gherect'.¹⁹⁰ We hebben een lichaam dat tot het zichtbare en stoffelijke deel van de schepping behoort. Maar wezenlijk zijn we naar 'goodts (...) beelde'¹⁹¹ geschapen en dat betekent dat we op een of andere manier onderdeel zijn van de onzichtbare, metafysische werkelijkheid die zich

¹⁹⁰ Spel van Brussel, *Spelen van sinne* (1562), fol. Ddd1^r, vs. 311.

¹⁹¹ Louris Jansz, *Van Die Redelickheit die godt den heer Den mensch bij gevoecht heeft*, fol. 110^v. Zie Hummelen 1 OE 10; facsimile in Hüsken 1994, dl. 5, Boek E. Jaar onbekend.

achter of boven het zichtbare ophoudt: ‘den Gheest hebby ghemingt met God perfect’ en is ‘uyt den hemel gheinflueert’.¹⁹²

De onzichtbare, metafysische kern die wij in onszelf aantreffen en die ons met die hogere werkelijkheid van pure waarheid verbindt, onze geestelijke kern, duiden wij aan als onze rede, het ‘voncxken des Godlijcken Lichts’ dat is ‘gesprooten uuijt [Gods] saet’.¹⁹³ Ze is ons diepste wezen en onze diepste natuur. Wij bezitten dus een natuur die direct met het bovenwereldlijke en goddelijke is verbonden. Het kan dan ook niet anders of wij zijn ten diepste op die hogere werkelijkheid gericht. Van nature hebben wij daarom geen enkele hang naar het kwaad. Hoe zouden wij, die naar Gods beeld geschapen zijn, door God immers zo gemaakt kunnen zijn dat wij *wezenlijk* op het slechte en onware gericht zijn? Van nature kan dus ‘niemant quaet ghepleghen’ omdat de natuur zich ‘heel daer teghen’ zou verzetten.¹⁹⁴ Hiermee is de natuur een ‘leytsvrouwe’ die ‘leert tgoet van tquaet distingueren’,¹⁹⁵ zodat elk mens, in Coornherts woorden, ‘natuurlyck is gheneghen tot het ghoede’.¹⁹⁶ En in een brief aan Paaw stelt Spiegel: ‘Numquam aliud natura aliud sapientia dicit’ (‘Nooit heeft de natuur anders dan wijsheid gesproken’).¹⁹⁷ De garantie daarvoor is in onze redelijkheid gelegen (‘Het is de reden waar duer de mensche natuurlyck is gheneghen tot het ghoede ende tot dat warachtigh is’).¹⁹⁸ Kennis is hierbij van eminent belang, omdat juiste kennis ons tot het juiste handelen trekt en daarmee ‘Den mensche Godlijck maect’.¹⁹⁹ Die honger naar kennis is een aangeboren menselijke eigenschap: de mens heeft ‘uyt der natueren’ een begeerte ‘Tot scientien’ of ‘weet-geerichijt’.²⁰⁰ Ons natuurlijke licht vormt zo de basis van ons geluk:

192 Zie het spel van Brussel, *Spelen van sinne* (1562), fol. Ddd1^r, vs. 313; resp. het spel van de Antwerpse *Goubloeme*, *Spelen van sinne*, fol. P2^r, vs. 333.

193 Zie D.V. Coornhert, *Dat onverstandigh blijven des menschen eenighe zonde ende oor-sake van alle doolinghen zy*, *Wercken* 1, fol. 130^r, resp. Louris Jansz, *Die mensch veracht die Redelickheijt*, fol. 110^v, r. 107.

194 Spel van Vilvoorde, *Spelen van sinne* (1562), fol. Qq2^r, vs. 236–237.

195 *Ibid.*, fol. Qq1^v, vs. 210.

196 *Zd.k.* II, ii, 14. Vgl. spel van Vilvoorde, *Spelen van sinne* (1562), fol. Rr1^r, vs. 453; D.V. Coornhert, *Dat Godts gheboden licht zijn ende leerlijck*, *Wercken* 1, fol. 227^v; D.V. Coornhert, *Replyck. Opte beantwoordinghe der ministeren tot Delft ghedaen*, *Wercken* II, fol. cccclxxj^{va}.

197 Zie Vlaming 1723, p. 235.

198 *Zd.k.* II, ii, 14.

199 Spel van Diest, *Spelen van sinne* (1562), fol. Vv2^v, vs. 129.

200 *Ibid.*, fol. Vv4^r, 204–205 (vgl. *Zd.k.* II, v, 33), resp. Spiegel, *Hert-spiegel* v, 276.

Sonder natuerlijck verstant mach ick niet bly // sijn
 Noch nimmermeer vry // sijn // in al mijn hantieren²⁰¹

*Zonder het natuurlijke verstand kan ik niet blij zijn, noch ooit in
 mijn handelen vrij zijn.*

II. Onze val

Maar dit is niet het hele verhaal. Want tussen ons en onze goddelijke oorsprong hangt een gordijn van onwetendheid. Bij onze menswording is door de ‘venynighe wortele’ van de onwetendheid ons zicht op het goddelijke vertroebeld, zodat wij ‘vol duysternissen onclae’ zijn geworden. We mogen dan ten diepste rationeel zijn, we betreden deze wereld in een staat van geestelijke desoriëntatie. Door deze geestverduistering zijn wij opeens vatbaar voor de materiële verlokkingen, de ‘valsche schijn’²⁰² van de zichtbare wereld. Hier komen de lagere krachten van onze ziel in het spel, de emoties en begeerten. Zij behoren evengoed tot onze natuurlijke constellatie, maar vormen krachten die, ‘mesbruyckt wesende’ (dat is: zonder de sturing van de rede), ‘tot zonden, tot trueren ende tot onzaligheyd dienen voor huere ghebruyckers ofte mesbruyckers.’²⁰³ Door onze onwetendheid kunnen zij zich vrijspelen van hun natuurlijke ‘leydsterre’ om vervolgens ongeremd hun eigen wil te volgen. Als gevolg daarvan koelen wij onze lusten in de zinnelijke en zichtbare wereld en naarmate we dat meer doen, wordt onze situatie er alleen maar belabberder op. Naast onze aangeboren onwetendheid ontstaan er nu namelijk ook patronen van lustbevrediging: ongemerkt wennen we aan ons slechte gedrag, waardoor we het zicht op onze hoge komaf meer en meer verliezen. Want al doen wij het slechte, het is nooit ons *doel* slecht te handelen. Door onze verstoorde, lustgerichte aanpak vervangen we onze onkunde slechts door onjuiste kennis; aangeboren onwetendheid verandert in ‘Quaeij Ghewoonte’. In Spiegels poëzie: ‘Wennis wort Natuijr.’²⁰⁴ Onjuist inzicht leidt tot het najagen van rijkdom, aanzien en andere zaken die nooit de voorgespiegelde bevrediging opleveren en daarom de weg tot ware gemoedsrust fundamenteel blokkeren. In plaats daarvan ervaren wij een eeuwige onrust, waarin wij met alle winden meewaaien en uiteindelijk met niets dan wanhoop achterblijven. Zo verloochenen wij

²⁰¹ Spel van Vilvoorde, *Spelen van sinne* (1562), fol. Pp4^r, vs. 112–113.

²⁰² *Hert-spiegel* v, 188.

²⁰³ *Zd.k.* I, iii, 3.

²⁰⁴ *Hert-spiegel* III, 203b.

onze rationele essentie, wat eigenlijk betekent dat wij niet langer mens zijn ('Hoe ben ick ontmensch!').²⁰⁵ Vandaar dat wij 'Eenen andere pat' moeten inslaan, namelijk de weg van het ware weten.

III. Opklimmen naar onze oorsprong

Jezelf veranderen is echter moeilijk. Oude kennis moet afgeworpen worden, nieuwe, vaak confronterende ideeën aangenomen. Lang gekoesterde gewoonten moeten doorbroken, nieuwe manieren van doen aangeleerd worden. De ommekeer naar het goede is een inspannende exercitie die veel energie, doorzettingsvermogen en 'ghedurighe oeffeninghe' vergt. Daarom is vroegtijdige vorming belangrijk. Op die manier word je immers al op jonge leeftijd, als allerlei slechte gewoonten nog niet zo ingesleten zijn, met de neus op de morele feiten gedrukt. Jong geleerd is oud gedaan. Wat niet wil zeggen dat je tijdens je jonge jaren al een moreel mens kan worden. Het kost, zelfs met perfect onderwijs, veel tijd om moreel tot volle wasdom te komen. Ethiek is waarlijk levenskunst.

Kennis begint met het besef niets te weten en niets te kunnen.²⁰⁶ Pas wie inziet dat hij 'Van Onwetentheyt (...) moet scheyden',²⁰⁷ kan de reis naar het goede leven aanvangen. Die reis heeft de vorm van het grondvesten van een heel nieuw leven – Coornhert heeft het zelfs over een wedergeboorte –, gebouwd op een juiste visie op de mens, de wereld en God. Het middel waarmee al dit moois bereikt wordt is de rede, de gave die God ons heeft gegeven om ondanks alle wereldse verleiding een vast ankerpunt te vinden. Hoezeer je ook van het rechte pad bent afgedwaald, altijd is er, in het diepst van je ziel, een kern, een 'voncxken', een zaadje van ware kennis en echte honger naar het goede leven. God heeft de meest fundamentele kennis over Hemzelf en de moraal in onze rede ingebakken. Coornhert ziet dit als de aangeboren natuurwet, die ons leert alleen te doen wat 'ghy soudt willen u van de Menschen te geschieden'.²⁰⁸

Aan de vaste hand van de rede, moeder van alle wetenschappen, kunsten en kundes en Gods leidraad 'in tscheppens beghinnen', kan de mens stap voor stap opklimmen naar zijn eigenlijke bestemming, zoals die in essentie al in zijn bestaan vervat zat – namelijk het leven volgens zijn natuur. Dat is: een leven in volledige en goddelijke gemoedsrust – 'Volght

205 Spel van *De Wijngaerdrancken* van Haarlem, *Spelen van sinne* (1564), vs. 481. Ed. Hollaar 2006b, p. 117.

206 Zie het spel van Diest, *Spelen van sinne* (1562), fol. Yy1^v, vs. 491^v.

207 Ibid., fol. Xx3^v, vs. 369.

208 Zie D.V. Coornhert, *Dat Godts gheboden licht zijn ende leerlijck*, *Wercken* 1, fol. 227^v.

der Natuijren wett, zoo quelt u geenen morghen.²⁰⁹ Deze geestelijke groei wordt in beginsel slechts begrensd door de menselijke natuur zelf, maar omdat die in zichzelf volmaakt is, kan de mens volmaakt worden. God is onmisbaar bij de bedoelde heilsgang, maar tegelijk is het de mens zelf die zijn goddelijke rede 'ontsluit' en zo zijn eigen heil 'verovert'. Dit optimistische mensbeeld leidt niet tot hoogmoed. De reis naar het rijk van volmaaktheid wordt namelijk in nuchtere nederigheid aanvaard en in het besef afhankelijk te zijn van God, die immers de schepper van onze constitutie en daarmee de uiteindelijke oorzaak van onze vermogens is.

iv. Ons doel

De gemoedsrust die wij zo kunnen bereiken, een 'groote Ruste en Peys', staat gelijk aan de definitieve overwinning en onderwerping van onze emoties en lusten, waarmee een situatie van absolute standvastigheid intreedt: ieder 'wort sijns ghemoets een heere'.²¹⁰ Onder leiding van de rede, ons contactpunt met God, staat niets een betrouwbaar zicht op de goddelijke werkelijkheid in de weg. Zo keert de mens terug naar zijn oorsprong; de mens wordt hier één met God. Vanaf dit glorieuze moment is 'Godt in tmenschelijck lichaem ghelogeert'. Hier ervaart de mens volledige berusting en krijgt hij een 'gherust hertte'.²¹¹ 'Dit's dan de ghedaente der zoeter ende wenschelijcker rusten, dit's 'tbegeerde eynde, derwaerts alle menschen arbeydelijcke moeyte strecken', aldus Coornhert in een tekst *Proeve van goede ruste des gemoeds*, gedateerd 25 juni 1587.²¹² Wie deze rust heeft, kan niets meer gebeuren, want 'die op den Steen-clip der vast staende eeuwigher waerheydt (niet op drift-zandt der veranderlijcker wanens) sijn ghegrondet' zijn niet langer kwetsbaar voor 'die Baren des windighen Loghens'.

Wellevenskunst en de kunst van het weldenken

In de tweede helft van de zestiende eeuw circuleerde onder een culturele voorhoede van volkstalige denkers en dichters in de Nederlanden dus een min of meer coherent rationalisme. Geen rationalisme zoals dat

209 *Hert-spiegel* II, 261.

210 Spel van Diest, *Spelen van Sinne* (1562), fol. Vv2^v, vs. 114.

211 Gillis in zijn proloog bij het *Hantboecxken*, fol. A5^r, onder 7.

212 D.V. Coornhert, *Proeve van goede ruste des gemoeds*, *Wercken* I, fol. 374^{vb}.

in de zeventiende eeuw bij Descartes of Spinoza zou ontstaan.²¹³ Het is een *ethisch* rationalisme – een moraal die de rede in het hart plaatst van het menselijke streven naar het ware en goede. Het vormt een duidelijk andere manier van denken over mens en moraal dan dominante protestantse stromingen als het calvinisme en lutheranisme en wijkt ook af van de traditionele leer van de rooms-katholieke Kerk. Het is een intellectualistische ‘stroming’, een vertakt en los samenhangend ‘netwerk’ van mensen die de door de reformatie verworven ruimte gebruikten om vérgaande ideeën over mens en rede te ontwikkelen. In hoofdstuk 5 zullen we zien dat zij deze intellectualistische ideeën tegelijkertijd wilden gebruiken om die nieuwe ruimte te verdedigen tegen inperking en intolerantie.

De vertegenwoordigers van dit rationalisme hielden zich in de regel op in de culturele centra van de Lage Landen – Antwerpen, Amsterdam, Haarlem en nog zo wat steden – of reisden rond. Vrijwillig of gedwongen, want sommigen moesten (Coornhert zelfs meermalen) de wijk nemen vanwege lokale onverdraagzaamheid of zelfs doodsb bedreiging.

Ik heb dit progressieve Nederlandse denken in de tweede helft van de zestiende eeuw het *volkstalig rationalisme* gedoopt. De aanhangers van dit volkstalig rationalisme waren ontwikkelde mensen – ze behoorden tot de volkstalige intelligentsia van hun tijd. Zij waren geobsedeerd door het idee dat een waarlijk gelukkig leven bereikt kon worden via de waardigheid van de mens zelf. Zij voelden hierbij geen enkel conflict met het christelijk geloof en de daar vereiste nederigheid. Een echt gelukkig leven moest in hun ogen bovendien samenvallen met een goed leven, dat is: een moreel juist leven. In die zin was geluk voor hen een kunst die aangeleerd kon worden. Vandaar Coornherts titel *Zedekunst dat is wellevenskunste*. Vanwege de innige band tussen het goede leven en juiste kennis (‘watmen te voren niet recht en verstaat en komt nemmermeer recht inder daad’)²¹⁴ veronderstelde deze kunst van het ‘wellevens’ naar hun diepste overtuiging ook de kunst van het ‘weldenken’.²¹⁵ De ‘weldenkers’ hingen zo een

213 Hoewel er historisch en inhoudelijk zeker wel verbanden te vinden zijn. In de conclusie zal hierop verder worden ingegaan.

214 *Zd.k.* II, v, 54.

215 Waar het om Coornherts *Wellevenkunste* gaat verwijst Gerrit Kalff naar Seneca en diens omschrijving van de filosofie: ‘Philosophia, inquit, nihil aliud est, quam recta vivendi ratio: vel, honeste vivendi scientia: vel, ars recte vitae agenda’ (accentuering toegevoegd). Zie G. Kalff, *Geschiedenis der Nederlandsche letterkunde*, dl. 3, p. 456. Hij vervolgt: ‘Die voorstelling: het leven als een kunst, had reeds vroeger [dan in Coornherts *Zedekunst*, RSB] bij ons volk ingang gevonden. In een zinnespel, vertoond door de Pioenbloeme van Mechelen op het Antwerpsch Landjuweel van 1561, wordt door

mensbeeld aan waarin kennisvermeerdering, morele ontwikkeling en een nuchtere kijk op het leven elkaar in een harmonieus samenspel moesten versterken.

Maar het gedachtengoed van deze 'weldenkers' kwam natuurlijk niet zomaar uit de lucht vallen. Het volkstalig rationalisme had verschillende inspiratiebronnen en in de volgende hoofdstukken zullen die de revue passeren.

Eerst, in hoofdstuk 4, zal blijken dat het volkstalig rationalisme op veel punten parallel loopt met ideeën en idealen uit de oudheid. Op zichzelf is affiniteit met het klassieke denken natuurlijk niet zo verwonderlijk: we bevinden ons immers midden in de Nederlandse renaissance. Maar ik wil laten zien dat het volkstalig rationalisme wat betreft basisdynamiek en kernbegrippen een verrassend volledige herneming is van de klassieke antropologie en morele attitude, en dat de weldenkers daarbij uit alle grote antieke denkscholen hebben geput. Van een systematische receptie van het klassieke gedachtengoed is hierbij geen sprake en tijdens het proces van adoptie voegden de weldenkers eigen accenten toe. Maar de affiniteit met de Grieks-Romeinse oudheid is zo diep en zo omvattend, dat een goed begrip van de ideeënwereld van het volkstalig rationalisme onmogelijk is zonder eerst gevoel te krijgen voor de rijkdom en variëteit van de herleeft oudheid in de zestiende eeuw.

een allegorisch personage, 'Bevroetsaem mercken' gewag gemaakt van 'de edele kunst van wel leven', die alle deugden in zich besluit. Reeds vóór 1575 had die voorstelling Coornhert's aandacht getrokken: in zijn Liedboeck immers vinden wij zeven liederen (no. 36-42) Op wellevens konste'. Vgl. ook de correspondentie met Spiegel over wellevens, bijvoorbeeld Spiegels ontroerende briefje over de troost die de 'konste' van het wellevens hem biedt bij het verlies van zijn vrouw, *Wercken* III, fol. xciv^r, brief XIII (zie bijvoorbeeld Porteman 2008, p. 101).

Antieke interesse. De weldenkers en de klassieke filosofie

Cebetis des Thebaenschen filosoophs Tafereel

In 1592 vervaardigt de Haarlemse etser en schoonschrijver Jacob Matham (1571–1631) een prachtige ets naar een ontwerp van zijn stiefvader Hendrick Goltzius, Coornherts beroemde leerling uit het Rijnland (zie afbeelding 4). We zien een cirkelvormig, ommuurd terrein vol mensen. Op het terrein bevindt zich een tweede ommuurd gedeelte. In het midden daarvan rijst een steile berg op, waarop we, in wolken gehuld, de contouren zien van een tempelachtig gebouw: *DOMICILIUM SALUTIS* – huis van het heil. Het terrein symboliseert het mensenleven en is toegankelijk via een poort waar de woorden *VITÆ INTROITUS* op gebeiteld staan. Bij deze ‘ingang des levens’ verdringen zich kinderen van verschillende leeftijden. Een bebaarde grijsaard gebaart hen met klem naar de poort te gaan en lijkt aanwijzingen te geven. De man, *Genius* genaamd, vertelt de kinderen welk levenspad tot geluk leidt. Verderop, direct naast de poort, zit een mooie vrouw op een stoel. De vrouw – het is *Seductio* (verleiding) – laat de kinderen voor het binnengaan uit haar beker drinken en ziet erop toe dat elk een flinke slok Onwetendheid en Dwaling krijgt.

Bij binnenkomst – de kinderen zijn onderhand volwassen – dienen zich drie andere mooie vrouwen aan: *opinionēs* (vooroordelen), *voluptates* (wellusten) en *cupiditates* (begeerten). Zij proberen de startende reizigers te verleiden. Door de ingegoten onwetendheid en dwaling hebben die daar geen erg in en gewillig laten zij zich meevoeren. Verderop lijkt een opstootje te zijn. Een bonte verzameling mensen verdringt zich: we zien mannen en vrouwen, hoge geestelijken, edellieden en eenvoudiger volk. Hun ogen zijn gericht op een blinde, dove en waanzinnige vrouw die op een bol balanceert. In wervelende naaktheid strooit zij willekeurig allerlei begerenswaardige dingen over de mensen uit: geld en sieraden, maar ook nageslacht en aantrekkelijke posities. Geen wonder dus dat de mensen over elkaar buitelen om een goede plek te bemachtigen. Maar





Afb. 4. *Tabula Cebetis* (Tafereel van Cebes)
 Gravure, Jacob Matham naar Hendrick Goltzius, 1592
 © The Trustees of the British Museum

met hetzelfde gemak grist de vrouw (*Fortuna*, natuurlijk) diezelfde zaken anderen weer uit handen. Liggend in haar schaduw beklagen deze laatsten hun ongeluk. Het gebroken anker, symbool van de verloren hoop, laat er geen misverstand over bestaan: wie op de fortuin blindvaart, zal hopeloos schipbreuk lijden.

Even verder worden de reizigers belaagd door een andere groep (alweer opvallend aantrekkelijke) vrouwen: de ondeugden. De lusthof waar zij met wijn en zoete woordjes de aandacht op vestigen, leent zich verleidelijk goed voor zorgeloos gebras. Maar wie zich daaraan overgeeft komt – we kennen de thematiek uit de zinnespelen – van een koude kermis thuis; hij verliest al wat hij heeft, en zijn vrijheid bovendien. Slaaf geworden van de ondeugdelijke vrouwen vervalt de reiziger tot de misdaden waarvan de afbeeldingen bovenin de buitenring verslag doen: roof, aanranding en mishandeling. De reiziger krijgt nu ook met gewetenswroeging en spijt te kampen en lijkt aan een leven vol ellende en verdriet niet te kunnen ontkomen. Er is echter een uitweg. Hiervoor moet hij zich door Berouw naar de ingang van de tweede ring laten leiden, waar vrouwe *Fucata Eruditio* (schijnwijsheid) met een boek in haar handen staat. Zij is de voorbode van wat de reiziger binnen staat te wachten: het is de ring van de wereldse kennis. Hier lopen allerlei geleerden – wiskundigen, astronomen, meetkundigen. Ook de klassieke denkscholen zijn, hevig debatterend, vertegenwoordigd. De boodschap is helder: kennis is nodig voor levensgeluk, maar het mag niet bij boekenwijsheid blijven. Kennis die niet doorleefd wordt en niet tot daadwerkelijke gedragsverandering leidt, is waardeloos.

Nu komt het erop aan. Wie vastberaden naar ware kennis en een moreel leven blijft zoeken, vindt in de tweede ring ergens achteraf een klein, stenen poortje. Een smal, kronkelig pad leidt vandaar naar de berg, het gedroomde doel van de levensreis. Boven op de berg gloort de gelukzaligheid en de reiziger, die nu moet klimmen, wordt bijgestaan door de vrouwen *Continentia* (zelfbeheersing) en *Tolerantia* (verdraagzaamheid). Boven op de berg, voor het tempelachtige gebouw, staat *Syncera Eruditio* (ware wijsheid) de doorzetter al op te wachten. Zij wordt geflankeerd door *Fortitudo* (kracht) en *Fiducia* (vertrouwen). Verderop staat ook *Scientia* (wetenschap, kennis van de waarheid) samen met de hoofddeugden te popelen om de reiziger te verwelkomen. Pas na deze moeizame klim is er sprake van ware wijsheid; de mens heeft zijn kennis doorleefd en toegepast op zijn leven en is daarmee tot acceptatie van zijn lot en beteugeling van zijn lusten gekomen. Het avontuur wordt verder door wolkenluiers aan het oog onttrokken, maar we mogen er gerust op zijn dat de reizi-

ger nu door de deugden het heilshuis wordt ingetroond en daar het ware geluk bemachtigt.

De prent staat niet op zichzelf. Gedurende de late middeleeuwen en de vroege moderniteit wordt deze allegorische levensweg door heel Europa aan de lopende band als houtsnede, ets of schilderij in omloop gebracht. Het tafereel verwijst naar een anonieme klassieke tekst uit de eerste eeuw, die in het kielzog van Diogenes Laërtius' bespreking (II. 125) lange tijd ten onrechte werd toegeschreven aan Cebes van Thebe, een volgeling van Socrates en diens gespreksgenoot in Plato's *Phaedo*.¹ Uit deze *Tabula Cebetis* of Πίναξ Κεβήτιος is een ware traditie van Tabula-prenten en schilderijen gegroeid.² Ook de tekst zelf kende lange tijd een goede verspreiding, tot ze gedurende de achttiende eeuw in vergetelheid raakte. De *Tabula* werd in vele Europese talen vertaald, niet zelden in één handige band met Epictetus' *Enchiridion*.

Het is daarom geen verrassing om bij de eerste Nederlandse Epictetus-vertaling, Gillis' *Hantboecxken* van 1564, ook *Cebetis des Thebaenschen philosophs Tafereel* aan te treffen.³ In deze vertaling, eveneens door Gillis verzorgd, is op het titelblad een afbeelding van het Tafereel opgenomen; een houtsnede die weliswaar de verfijning van Methems kopergravure mist, maar de belangrijkste elementen van de *Tabula* bevat (zie afb. 5). In de proloog vertelt Gillis danig onder de indruk te zijn van het boekje. Het is de klassieke auteur volgens Gillis gelukt met weinig woorden, 'als oft hy maer een schilderie en verclaerde', alle ins en outs van de morele levensweg de revue te laten passeren.⁴ In feite, zo nog steeds de Antwerpse vertaler, is hij daarin zelfs beter geslaagd dan veel auteurs van 'grootte ende ontallycke boecken'. Klein maar fijn, dus. Vandaar dat het boekje sinds de klassieke oudheid steeds in een goede reuk heeft gestaan en al vaak 'wten Griecschen int Latijn' werd vertaald. Het bescheiden hoofdstuk dat Gillis met zijn vertaling aan de indrukwekkende geschiedenis van deze tekst toevoegt, is vooral bedoeld voor wie 'niet ghevseert en zijn int lesen

¹ Zie bijvoorbeeld Banchich 1997, preface, p. 1.

² Boas meldt de vondst van een zestiende-eeuwse schets van een onderhand verdwenen reliëffragment uit de periode direct na het verschijnen van de *Tabula* in de oudheid. Het werk nodigde dus van meet af aan tot illustraties uit. Zie Boas 1920, pp. 6–7. Voor een overzicht van *Tabula*-prenten door de eeuwen heen zie Schleier 1973.

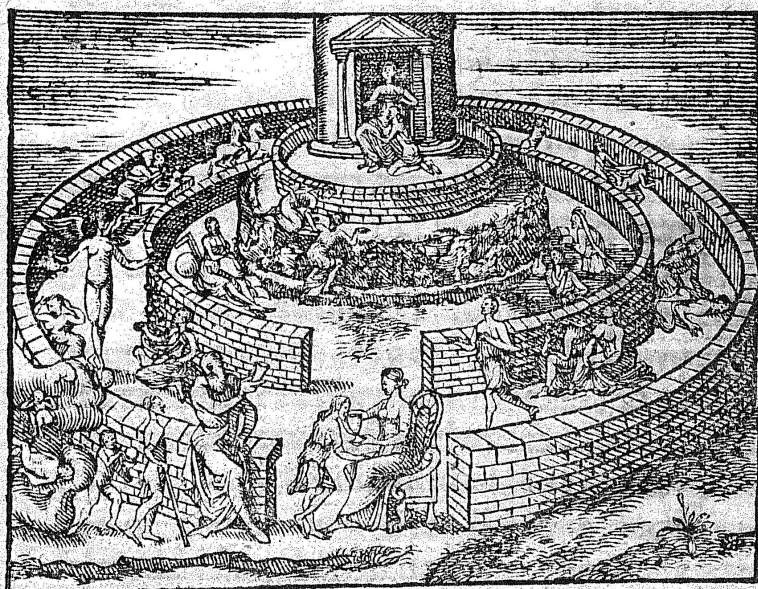
³ M.A. Gillis (vert.), *Cebetis des Thebaenschen philosophs Tafereel, waarinne na philosophische wyse claerlyck geleert wort, wat smenschen leven aldersalichts maect*, Antwerpen 1564.

⁴ *Cebetis Tafereel*, fol. Aij^v.

CEBETIS DES THE-
baenschen Philosophs Tafereel,
 waerinne na Philosophische wyse claer-
 lyck geleert wort, wat smenschen
 leuen aldersalichts maect.

M. A. G. totten goet willighen Leser:

*Des figuers cleinheynt hier veel wt doen blyuë,, heeft,
 Daeraf meer verstants, dan tbeelt, het schryuë,, geeft.*



*Thant werpen by Ian van Vaesberghe,
 op onser Vrouwen Kerckhof, in den
 Schilt van Vlaenderen.*

1564.

Afb. 5. Titelblad van *Cebetis des Thebaenschen philosophs Tafereel* (Antwerpen 1564) met houtsnede van Cebes' Tafereel (Bibliotheek Rotterdam)

van aldusdanighe Philosophische schriften.’⁵ En volgens de vertaler hebben deze wijsgerige leken niet veel leeshulp nodig om de antieke manier van denken te kunnen volgen: als de lezer zich laat leiden door de opgevoerde personages, zoals hij dat ook bij ‘spelen ende schilderijen’ gewend is, zal het allemaal wel lukken.

Oudheid en renaissance

Dat klassiek materiaal in de zestiende eeuw gretig aftrek vond is natuurlijk geen nieuws. Boekenkasten zijn volgeschreven over de herleving van de filosofie, kunst en cultuur van de Grieken en de Romeinen in vroegmodern Europa.⁶

Belangstelling voor de oudheid is er in het christendom altijd geweest.⁷ Al door de eerste kerkvaders werden pogingen ondernomen om klassieke elementen in het christelijke wereldbeeld op te nemen. Werden de kerkvaders met name getroffen door de (neo)platoonse en stoïsche filosofie, waarin zonder al te veel moeite een plaats kon worden ingeruimd voor de transcendente God van de bijbel, in de middeleeuwen komt Aristoteles juist sterk op, als in de dertiende eeuw zijn denken West-Europa bereikt, via de omweg van de Arabische filosofie. Het is vooral dankzij Thomas van Aquino, die het aristotelische systeem stevig aan het christelijke wereldbeeld van de middeleeuwen wist te koppelen, dat het aristotelisme dan de dominante filosofische stroming wordt. Dit verchristelijkte aristotelisme werd snel staande praktijk aan de universiteiten, die vanaf de dertiende eeuw opkomen. De periode van de scholastiek is aangebroken.⁸

Wanneer in de veertiende eeuw Italianen als Petrarca, Dante en Boccaccio interesse krijgen voor de oudheid, wat meestal als het begin van de renaissance wordt aangemerkt, is daar op zichzelf dus helemaal niets

5 Ibid.

6 Een mooi overzicht van de intellectuele ontwikkelingen in de renaissance krijgt men via de bundels *The Cambridge companion to Renaissance philosophy* (2007), *The Cambridge companion to Renaissance humanism* (1996) en *The Cambridge history of Renaissance philosophy* (1988). Over de receptie van de klassieke scholen is veel geschreven door Richard Popkin (scepticisme, *crise pyrrhoniennne*), P.O. Kristeller en Charles B. Schmitt. Ik zal in dit hoofdstuk vaak verwijzen naar Jill Krayes waardevolle overzichtsartikel ‘Moral Philosophy’ in *The Cambridge history of Renaissance philosophy*.

7 Zie bijvoorbeeld Kraye 1988, p. 319.

8 Zie voor de scholastiek bijvoorbeeld Hankins 2007b, p. 32 e.v.

nieuws aan.⁹ Wat de renaissance echter kenmerkt is een groeiende aandacht voor de mens en diens natuur.¹⁰ Dat wil niet zeggen dat er direct allerlei nieuwe mensbeelden opduiken; de antropologische denkbeelden van de renaissance zijn bijna altijd ontleend aan klassieke, patristieke of middeleeuwse posities.¹¹ Maar er is onmiskenbaar meer interesse voor de mens en zijn natuur dan in de scholastieke traditie en daarmee komt ook ethiek meer op de voorgrond te staan. Anders dan de scholastici op de universiteiten houden renaissance-denkers zich voornamelijk bezig met moraal en daarbij richten zij zich op de wereld van de leek.¹² De klassieke moraalleer konden zij daarvoor goed gebruiken. Maar zij bleven zich tegelijkertijd steeds zeer bewust van christelijke thema's als de transcendentie en voorzienigheid van God, de onsterfelijkheid van de ziel en het bestaan van een hiernamaals, waar de gelovige pas echt gelukkig kon worden.¹³ Hoe open de renaissance ook stond voor de klassieke filosofie, zij bleef door en door christelijk.

Eigenlijk kunnen er vanaf dit moment twee aparte trajecten in de geschiedenis van het westerse denken worden onderscheiden; twee filosofische 'methodes' die relatief onafhankelijk van elkaar optrekken.¹⁴ Op de universiteiten houden scholastici zich bijna exclusief bezig met het lezen en becommentariëren van Aristoteles,¹⁵ die daar zó dominant wordt dat hij vaak kortweg als 'de Filosoof' wordt aangeduid. Maar vooral buiten de universiteiten krijgt een ander denken vorm. Het is gericht op de mens en zijn handelen, schenkt weinig aandacht aan de logische spitsvondigheden van de scholastiek en omarmt een meer retorische benadering, waarin welsprekendheid en overtuigingskracht een belangrijke rol spelen. Dat laatste betekent ook dat er bij renaissance-denkers meer aandacht komt voor een goede weergave van oude teksten en een correct gebruik van het Latijn: het begin van het humanisme.¹⁶ De renaissance-mens staat ook veel meer open voor andere klassieke tradities dan alleen het aristo-

9 Zie Kraye 1988, p. 306.

10 Hankins 2007b, pp. 32 en 45; Kraye 1988, p. 306.

11 Kristeller 1965, pp. 279–286; Kraye 1988, p. 306. James Hankins gaat zover dat hij zegt dat renaissance en humanisme, hoe belangrijk ook voor de ontwikkeling van onze westerse cultuur, überhaupt geen grote filosofische erfenis hebben nagelaten. Zie Hankins 2007b, p. 46.

12 Vgl. Hankins 2007b, pp. 45–46.

13 Zie hiervoor Kraye 1988, p. 319.

14 Voor wat betreft de universitaire ethiek vgl. Kraye 1998, p. 325 e.v.

15 Zie bijvoorbeeld Kraye 2007, p. 97; Van Bunge 2001, p. 28; maar vgl. ook Hankins 2007b, pp. 35–36.

16 Zie bijvoorbeeld Hankins 2007b, p. 30 e.v. Voor een inhoudelijke bepaling van het renaissance-humanisme en de invloed daarvan zie Kristeller 1988.

telisme. Enthousiast verdiept men zich in auteurs uit de (neo)platoonse en stoïsche traditie. Het gevolg is een enorme groei van het aantal beschikbare klassieke teksten. Humanisten stropen bibliotheken af op zoek naar oude manuscripten, die vervolgens zorgvuldig worden bestudeerd en heruitgegeven. Volgens Paul Oskar Kristeller is zelfs het grootste deel van de klassieke platoonse, stoïsche, epicureïsche en sceptische bronnen in West-Europa pas door de minutieuze arbeid van de humanisten voor het eerst beschikbaar gekomen: vele werken van Plato, Proclus, Plotinus, Epictetus, Marcus Aurelius, Sextus Empiricus, Diogenes Laërtius, Plutarchus en anderen werden door hen teruggevonden en, vaak opnieuw vertaald uit het Grieks, in omloop gebracht.¹⁷ Ook zorgden zij ervoor dat vele aristotelische teksten en commentaren nu direct in de Griekse grondtaal konden worden bestudeerd.¹⁸ Dit proces raakt in een stroomversnelling als Byzantium, de hoofdstad van het Oost-Romeinse Rijk, voorjaar 1453 door de Ottomanen wordt ingenomen, waarna een grote stroom geleerden en kunstenaars naar West-Europa en vooral Italië op gang komt. Deze vluchtelingen brengen vele in West-Europa onbekende klassieke teksten met zich mee. In Florence begint Marsilio Ficino aan het megaproject van een volledige Latijnse vertaling van Plato's werk en in zijn kielzog schrijven renaissance-kopstukken als Pico della Mirandola teksten met een neoplatoonse perspectief dat snel populair wordt.

Maar de renaissance moest ook een antwoord vinden op de kwestie van de verschillen tussen het klassieke denken en het christelijke geloof. De ideeën van de heidense Grieken en Romeinen zijn immers niet zomaar te rijmen met de bijbelse openbaring. Velen hingen een eclectische benadering aan: uit het heidense denken van de oudheid kon en mocht men de waardevolle elementen halen om de waarheid en zeggingskracht van het evangelie aan te vullen of te versterken. Erasmus is hiervan een belangrijk voorbeeld. Al bevat het klassieke denken soms gevaarlijke ideeën, het is volgens Erasmus steeds gericht op de morele verbetering van de mens en daar mogen ook christenen hun winst mee doen.¹⁹ In het verlengde hiervan geloofde Erasmus, maar een ook denker als Vives, dat de klassieke moraal leer weliswaar door de waarheid van het evangelie wordt overtroffen, maar daar niet wezenlijk mee in strijd is; de antieke moraal leer had de weg naar het christendom gewezen, maar was gestopt aan

17 Kristeller 1988, p. 120.

18 Ibid.

19 Zie bijvoorbeeld Kraye 1988, p. 320.

‘de grenzen van de tijdelijke wereld’.²⁰ Anderen verzetten zich tegen deze opvatting en beweerden dat het evangelie de klassieke filosofie in feite overbodig had gemaakt.²¹

Zo werden de mens en zijn natuur, de aard van het goede en de relatie tussen antieke wijsheid en christelijk geloof de thema’s van de renaissance.²²

In de zestiende eeuw komen deze thema’s verder op scherp te staan. Richard Popkin spreekt in dit verband zelfs over een ‘epistemologische crisis’.²³ Volgens hem ontstaat er door de reformatie grote filosofische twijfel over de legitimatie van religieuze kennis.²⁴ In zijn ogen heeft dit, in combinatie met het in deze periode beschikbaar komen van het werk van de antieke scepticus Sextus Empiricus, geleid tot een *crise pyrrhoniennne*,²⁵ waarin denkers de rechtvaardigingsgronden van religieuze overtuigingen fundamenteel begonnen te bevragen. Los van de vraag hoe groot de invloed van dit ‘pyrrhonistische’ scepticisme precies is geweest (anderen wijzen bijvoorbeeld op het belang van het platonisme of de opkomst van het neostoïcisme en Popkin zelf is aangevallen op zijn sceptische interpretatie van Pierre Charron),²⁶ duidelijk is dat de vraag naar de verhouding tussen klassiek en christelijk denken gedurende de zestiende eeuw alleen maar pregnanter werd. De antwoorden verschilden. Velen bleven de eclecticische benadering van Erasmus trouw of probeerden een verchristelijkte variant van een specifieke klassieke school. Daarnaast was er natuurlijk nog de eerbiedwaardige traditie van de (aristotelische) scholastiek. Sommigen verwierpen het antieke denken liever helemaal. Een van de meest markante vertegenwoordigers van deze laatste benadering kwam uit protestantse hoek: de calvinist Lambertus Danaeus of Daneau (1530–1595) verwierp alle niet-bijbelse ideeën en ontwikkelde als antwoord op de humanistische liefde voor de oudheid zelfs een exclusief op de wetten van Mozes gebaseerde natuurkunde en ethiek.²⁷

20 Zie Krays 1988, p. 321.

21 Ibid., p. 322 e.v.

22 Ibid., pp. 316–324.

23 Zie voor Popkins visie bijvoorbeeld Popkin 1979.

24 Zie vooral Popkin 1979, chapter 1.

25 Zie voor deze term Popkin 1979, p. xvii.

26 Horowitz 1971, pp. 443–457; Popkin 2003, p. 61. Popkin blijft bij zijn stelling van het belang van Charrons ‘Christian Pyrrhonism’, al geeft hij toe dat Charron vooral een eclecticus is.

27 Zie bijvoorbeeld Krays 1988, p. 323.

Medio zestiende eeuw was de renaissance ook niet meer uit de Lage Landen weg te denken. Vol hartstocht stortten Nederlandse denkers, taalkunstenaars, schilders en architecten zich op alles wat met de oudheid te maken had en niet zelden reisden zij naar het Italiaans schiereiland af om maar zo dicht mogelijk bij de bron van al dat klassieke moois te komen. En dat gold niet alleen voor de Latijnse geleerdecultuur; gedurende de eeuw werd basiskennis van de antieke wereld ook voor Nederlandstalige burgers zo ongeveer een culturele noodzaak.²⁸

Het is dus op zichzelf niet verrassend om ook in het volkstalig rationalisme klassieke motieven aan te treffen. Ik zal in dit hoofdstuk echter aantonen dat er bij de vertegenwoordigers van dit rationalisme, die ik in het vorige hoofdstuk weldenkers heb gedoopt, meer aan de hand is dan alleen een algemene culturele interesse in de oudheid. Het volkstalig rationalisme loopt namelijk op zeer wezenlijke punten parallel met de klassieke benadering van mens en moraal. Eerst zal ik laten zien dat het volkstalig rationalisme verankerd is in twee antropologische basisaannames die men bij de belangrijkste klassieke scholen terugvindt. Vervolgens behandel ik een aantal kernpunten van de klassieke moraal die bij de weldenkers duidelijk terugkeren. Daarna ga ik in op de opvallende overeenkomsten die het volkstalig rationalisme vertoont met de belangrijkste antieke scholen afzonderlijk: de peripatetische school van Aristoteles, Plato's Academie, de stoïcijnen en het epicurisme. Om dit alles kracht bij te zetten sluit ik dit hoofdstuk af met een analyse van een korte tekst van Coornhert, waarin sporen van al deze klassieke scholen terug te vinden zijn, zónder dat daarbij echter Coornherts karakteristieke eigen boodschap wordt ondergesneeuwd.

Het gaat mij in dit hoofdstuk niet om het precieze verloop van de receptie van klassieke auteurs en ideeën; bronnenonderzoek is immers niet mijn doel.²⁹ Vroegmoderne burgers met enige ontwikkeling kenden hun klassieken. Zeker in de tweede helft van de zestiende eeuw. Volkstalige auteurs, geschoolde rederijkers en kunstenaars hadden toegang tot een schat aan klassieke ideeën. Het was in die tijd dus niet moeilijk om

28 Vgl. Porteman 2008, pp. 93–94.

29 Marcel Fresco heeft gewezen op de methodologische problemen die hier op de loer liggen. Zie Fresco 1989, pp. 61–62. Hij wijst bij wijze van illustratie op twee van zulke 'bronnentoe wijzende' studies. In 1934 schrijft Van der Meer over de grote overeenkomst tussen de *Zedekunst* en Cicero's *De officiis*, door Coornhert in 1561 vertaald. In 1941 komt Kuiper met Coornherts tijdgenoten Foxius en Valerius op de proppen als 'tussenbron'; Coornhert gebruikte waarschijnlijk vaak hun redeneringen en zelfs citaten in plaats van direct Cicero. Vervolgens merkt Fresco op dat ook Cicero zelf een 'indirecte' bron is, een doorgeefluik van oudere Griekse denkers.

direct of indirect (bijvoorbeeld via spreukenboeken) kennis te krijgen over sleutelauteurs van de belangrijkste antieke scholen. Zelfs het lange tijd verdachte epicurisme wordt juist in de zestiende eeuw door Erasmus min of meer *salonfähig* in de Nederlanden. Velen laafden zich aan de bron van het humanisme, waarin de omgang met de antieken tot een ware *way of life* was verheven. Het gaat mij dus niet om de toewijzing van specifieke klassieke ideeën aan specifieke zestiende-eeuwse volkstalige auteurs, bijvoorbeeld door tekstvergelijking of bronnenanalyse. Ik wil in dit hoofdstuk laten zien dat er wat betreft de antropologische en ethische grondmotieven zeer wezenlijke parallellen zijn te trekken tussen het volkstalig rationalisme en de klassieke moraalleer. We zullen hierdoor ook meteen meer gevoel krijgen voor het intellectuele klimaat waarin de ontwikkelde zestiende-eeuwer zich bevond.

Goed gemaakt, onwetend geboren

Laten we beginnen met de mens. De antropologische arena waarin die zich volgens de weldenkers bevindt lijkt door twee beginselen te worden beheerst. Ten eerste een opvallend positieve opvatting van de menselijke natuur. Vooral de Vilvoordse rederijders maken zich in hun wedstrijdspel van 1561, zoals we in hoofdstuk 3 zagen, sterk voor de onmisbare en bovendien onfeilbare rol van de menselijke natuur in het 'distingueren' of onderscheiden van goed en kwaad, een activiteit waardoor het 'menschelijk saet' op een hoger plan wordt getild. Maar ook Coornhert ziet in beginsel geen kwaad in onze 'ghoede nature',³⁰ terwijl Haarlems factor Louris Jansz meent dat onze natuur goed is 'alsmense niet corruppeert'.³¹ Het is daarom geen schande en zelfs bittere noodzaak om 'der naturen onderdanich' te zijn.³² Deze positieve kijk op onze natuur is cruciaal, omdat hij de mogelijkheid van onze morele verbetering in zich bergt. Zoals de Vilvoordse kamer zegt: onze natuur is onze eerste 'wech' tot de deugd.³³ Onze rede, het 'voncxken des Godlijcken Lichts', is verbonden met deze diepste natuur en vormt het contactpunt met het goddelijke, waaruit zij in ons is 'gheinflueert'.

30 *Zd.k.* v1, v, 12.

31 Zie Louris Jansz, *Van Die Redelickheit*, fol. 110^r, vs. 59.

32 Gillis in zijn proloog bij *Hantboecxken*, fol. A5^r.

33 Spel van Vilvoorde, *Spelen van sinne* (1562), fol. Qq1^r, vs. 190.

Het tweede antropologische grondmotief van het volkstalig rationalisme is onze aangeboren onwetendheid. Voor de weldenkers is zij de eeuwige spelbreker, een bron van 'duysternissen' die ons naar eeuwige verdoemenis voert. Daarom binden zij de strijd aan met deze 'verwaande onwetendheid' die zij als de 'wortele alder zonden'³⁴ en de 'oorspronck van alle quaet' beschouwen.³⁵

Dit weerspannige tweespan, goede natuur en kwade onwetendheid, vormt het antropologische ankerpunt van het volkstalig rationalisme. En dat ankerpunt is sterk klassiek gekleurd. Illustratief is alleen al Cebes' tafereel, waar in het gedeelte extra muros *Genius* en *Seductio* op de vertrekkende reizigers inwerken. De genius of Δαίμων is een klassieke figuur die in de oudheid de god van de natuur of de natuur zelf aanduidde en ongeveer de functie van een beschermengel had. Ook in de renaissance had hij vaak die rol. Spiegel duidt hem in zijn *Hert-spiegel* aan als de 'Godt-Natuij'.³⁶ Wij worden volgens Cebes' tafereel dus door de natuur op het goede gewezen, terwijl wij door vrouwe *Seductio* voor vertrek worden volgegoten met onwetendheid. De gebeurtenissen in de rest van het tafereel onderstrepen de fundamentele invloed die van deze twee beginselen, goede natuur en kwade onwetendheid, uitgaat. Maar dit grondpatroon vinden we niet alleen bij Cebes, maar in het klassieke denken überhaupt terug. Het meest indringend verwoordt Plato het, als in zijn dialogen Socrates de gedachte ontwikkelt dat de ziel bij haar kluistering aan het lichaam het contact met haar goddelijke oorsprong – de wereld van eeuwige en ware kennis – grotendeels heeft verloren. Het is onwetendheid, waardoor de ziel het zicht op de ware kennis heeft verloren. Als zij die ware kennis maar weer krijgt, dan laat de ziel zich vanzelf naar het goede voeren waarop zij diep van binnen altijd al gericht is. Van nature is geen enkel mens dus slecht; we zijn vervuild door de ongelukkige, tijdelijke en gedeeltelijke vermenging van onze ziel met het slijk der aarde.

Aristoteles mag over dat slijk dan een stuk minder zwartgallig doen, ook bij hem zijn de zaken uiteindelijk zo gesteld. De mens trapt door

34 *Zd.k.* III, iv, 15.

35 Spel van Diest, *Spelen van Sinne* (1562), fol. Vv3^v, vs. 168.

36 Zie voor de rol van de genius in de renaissance bijvoorbeeld Starnes 1964. Elk mens bezit een eigen genius, volgens sommigen zelfs twee. De aard van deze genius of genii verschilt per auteur. Er is veel voor te zeggen om de genii ook te zien als model van de sinnekens, zoals die bijvoorbeeld vaak in rederijkersdrama optreden. Voor Spiegel zie Veenstra 1992, p. cxviii. Over de term 'Godt-Natuij' en Spinoza's *Deus sive natura* zie ook hoofdstuk 3; zie ook Veenstra 1992, p. cxviii–cxxx.

gebrek aan juiste kennis (onwetendheid dus) in de val van slechte gewoonten, waardoor hij in een vicieuze cirkel van slecht gedrag terecht komt. Dit druist volgens Aristoteles in tegen onze natuur. In zijn *Ethica* merkt hij op dat we van nature weliswaar niet volmaakt functioneren, maar dat zo'n volmaaktheid, die in het aristotelische wereldbeeld per definitie *morele* volmaaktheid impliceert, zeker niet in strijd is met onze natuur. De stoïcijnen, op hun beurt, stellen de natuur gelijk aan het redelijke en goddelijke beginsel waarvan de hele kosmos doortrokken is. Door zijn (actieve) redelijkheid valt de mens qua essentie op unieke wijze met dit actieve beginsel samen. Onze redelijke aard kan niet anders dan goed zijn, aangezien de natuur goed is, de rede met de natuur samenvalt en 'de deugd het doel is waar de natuur ons heen leidt'.³⁷ In een van zijn brieven aan Lucilius zegt Seneca dat wij de kiemen van al het goede in ons dragen; zij hoeven alleen maar op te schieten, 'precies zoals een vonk (*scintilla*) wanneer er zachtjes op geblazen wordt, het vuur dat in hem sluimert laat opvlammen'.³⁸ Het is volgens de stoïcijnen een gebrek aan inzicht in de werking van het universum waardoor de mens verkeerde prioriteiten stelt en het tijdelijke gemak van de stoffelijke wereld boven het dictaat van de rede plaatst. Zicht op de werking van de kosmos doorbreekt deze onwetendheid en leidt de mens automatisch tot het goede en tot een actieve acceptatie van wat zich noodzakelijk voltrekt.

Deze antropologische uitgangspunten komen niet direct overeen met de christelijke traditie. In de vijfde eeuw heeft de kerk het dogma van de erfzonde aangenomen, als reactie op Pelagius, die meende dat de menselijke natuur goed was en de zonde kon weerstaan.³⁹ Met name Augustinus heeft een rol gespeeld in de ontwikkeling van het beeld dat de menselijke natuur bij Adams val is beschadigd en sindsdien geneigd is voor het slechte te kiezen.⁴⁰ Het belang van de erfzonde wordt na de reformatie alleen maar groter, vooral bij Luther en Calvijn.⁴¹ In het calvinisme speelt de notie van onwetendheid nog wel een rol, maar dit wordt volledig overschaduwed door de alomvattendheid van de erfzonde, waardoor

37 Diogenes Laërtius, *Leven en leer van klassieke filosofen* VII, 87.

38 Zie Seneca, *Epistulae ad Lucilium* XCIV, 29: 'Omnium honestarum rerum semina animi gerunt, quae admonitione excitantur non aliter quam scintilla flatu levi adiuta ignem suum explicat' (cursivering toegevoegd). Gebruikt is de vertaling van Verhoeven 1980.

39 Berkvens-Stevelinck 1989, p. 23.

40 Ibid.

41 Voor Luther zie Krays 1988, p. 314.

grote nadruk op Gods genade komt te liggen.⁴² Vanuit christelijk oogpunt bezien kiezen de weldenkers een niet voor de hand liggende basis voor de moraal. Het is een typisch *filosofische* en geen theologische benadering, die goed aansluit bij de klassieke filosofie. Deze indruk wordt bevestigd als we vervolgens kijken naar de ethiek.

De morele houding van de Ouden

De mens heeft volgens het volkstalig rationalisme blijkbaar een goede, maar door aangeboren onwetendheid verdrukte natuur. En dit antropologische vertrekpunt is zoals we zagen sterk klassiek gekleurd. De morele basis die hier bij de weldenkers uit voortvloeit is dat onze natuur ons tot het goede trekt ('Uyt der natueren zijn wy tot duecht gheneghen'), maar dat wij door onze onwetendheid vatbaar zijn voor onjuiste ideeën, die ons tot het slechte aanzetten. Er is doortastend optreden nodig om de macht van de onwetendheid te breken en weer ruimte te scheppen voor onze natuur. Dit resulteert in de optimistische ethiek waarvan de contouren aan het eind van het vorige hoofdstuk zijn geschetst. Ook deze ethiek vertoont een sterke affiniteit met de klassieke opvatting van moraal.

Ten eerste, in de antieke morele systemen staat de rede eveneens in het centrum van de aandacht. Zo is de veronderstelde rationaliteit van het universum een grondbeginsel van de grote antieke denkscholen; het redelijke brengt de chaotische en weerbarstige materie tot een begrijpelijke en logische orde (Grieks: *kosmos*). Daarom moet de rede ook ónze leidraad zijn, temeer daar wij op een unieke manier door de rede worden gekenmerkt. Dit betekent dat deugd in de klassieke filosofie altijd is verbonden met kennis, een thema waarop we bij Coornhert en andere weldenkers al vaak zijn gestuit: 'watmen te voren niet recht en verstaat en komt nemmermeer recht inder daad'.⁴³ Er bestaat een groot vertrouwen in de in elk van ons aanwezige rede, die ons in beginsel altijd in staat stelt ons leven ten goede te keren. Vandaar dat Gillis kan stellen dat de morele basisregels door klassieke knappe koppen met hun 'eyghen verstant ende menschelycke redene' konden worden ontdekt.⁴⁴

42 Zie bijvoorbeeld Calvijn, *Institutie* II, ii, 22. Vgl. hoofdstuk 1. Vgl. Berkvens-Stevelinck 1989, p. 23, ook over Coornherts positie.

43 *Zd.k.* II, v, 54.

44 *Hantboecxken*, fol. A4^v-A5^r.

Een tweede parallel is de nadruk op de morele zelfstandigheid van het individu. Zoals we zagen is de opdracht om goed te leven volgens de wel-denkers aan ieder mens afzonderlijk gegeven en hoewel de omgang met of steun van anderen zeker van moreel belang is, moet je het uiteindelijk zelf zien te rooien. Bij de morele scholen uit de oudheid treffen we dezelfde gerichtheid op het individu aan. Ethiek is individuele zelfzorg. De klassieke wijze is dan ook onveranderlijk een contemplerende figuur die op eenzame hoogten voeling heeft met het wezen der dingen. Dat dit een sympathiek en invoelend karakter niet in de weg hoeft te staan, kan iedereen beamen die iets over Socrates weet en blijkt ook als Aristoteles in zijn *Ethica* op het belang van vriendschap wijst. De wijze gaat zachtmoedig en welwillend met de ander om, maar weet zich uiteindelijk niet van hem afhankelijk. Onafhankelijkheid staat centraal in de antieke moraal. Bij de stoïcijnen, die dit thema het verst doorvoeren, waardoor hun gedroomde wijzen soms wél onsympathieke trekjes krijgen, wordt dit bijvoorbeeld goed zichtbaar als zij het doel van het goede handelen vaststellen op *autarkeia*: de volledig onafhankelijke zelfstandigheid – onafhankelijk van de passies, maar zeker ook van de ander en de emoties die hij in mij kan veroorzaken. Berucht is de stoïsche stelling dat de echte wijze zich zelfs geen moment uit het lood laat slaan door de dood van vrouw of kind. Zover gaan lang niet alle klassieke denkers en ook in het zestiende-eeuwse volkstalig rationalisme komt men zo'n overdreven zelfbeheersing niet echt tegen,⁴⁵ maar de mentale onafhankelijkheid die de stoïcijnen hier nastreven vindt wel breed navolging. Zelfwerkzaamheid staat ook hier centraal.

Een derde parallel is het resultaat van al die morele inzet. Het goede leven is bij Coornhert gericht op de gemoedsrust die in een deugdzaam leven gevonden wordt, terwijl bijvoorbeeld ook de Brusselse rederijders de deugdzame mens een 'grootte Ruste en Peys' voorspiegelen.⁴⁶ De klassieken mikken met hun morele lessen eveneens op gemoedsrust. Bij de stoïcijnen, bijvoorbeeld, staat het autarkie-begrip gelijk aan een dergelijke door deugdzaamheid verkregen gemoedsrust, *apatheia* genoemd: de volledige afwezigheid van de lusten, die ons het opperste geluk oplevert. Zelfs de epicureeërs, die met hun juist op *lustbevrediging* gerichte

45 Hoewel Coornhert duidelijk aan Seneca's woorden van deze strekking refereert als hij Spiegel na de dood van diens dochtertje per brief troost. Zie bijvoorbeeld Porteman 2008, p. 101.

46 D.V. Coornhert, *Proeve van goede ruste des gemoeds, Wercken* 1, fol. 374^b, resp. het spel van Brussel, *Spelen van sinne* (1562), fol. Eee1^v, vs. 606.

ethiek gemakkelijk (maar zoals we zullen zien ten onrechte) voor botte hedonisten worden gehouden,⁴⁷ willen de mens via een uitgekiend lustmanagement brengen tot het uiteindelijke doel van een volledig in rust verkerend gemoed. Ook volgens deze lustzoekers wordt men pas door onverstoortbaarheid waarlijk vrij en daarin wordt men bovendien ook de grootste lust deelachtig. Dit 'hogere genot', door de Romeinse stoïcijnen als *gaudium* aangeduid, is het bijproduct van het goede, een bonus op een moreel leven dat, althans voor de stoïcijnen, niet primair op genot is gericht. In deze zin is het 'welleven', waarin zoals we in het vorige hoofdstuk zagen 'moreel leven' en 'gelukkig leven' samenvallen, een typisch klassiek thema, dat bij alle grote antieke scholen aanwezig is.⁴⁸

In het volkstalig rationalisme herkennen we een aantal belangrijke grondmotieven van de klassieke moraalleer. Steeds wordt een rationalistische moraal van intellectualistische bevrijding gepropageerd. Voortdurend gaat het om persoonlijk ontwikkeling. De grondintuïtie is hierbij onveranderlijk dat de mens van nature goed is. Een goed mens worden staat daarmee gelijk aan het beste uit jezelf halen. Maar de richting van die ontplooiing staat al op voorhand vast en is gegeven met je mens-zijn. Deze 'word-wie-je-bent-moraal' moet dus niet worden verward met het latere romantisch-nietzscheaanse ideaal van het scheppende individu dat zichzelf in existentiële vrijheid vormgeeft.

Naast deze algemene parallellen zijn er ook veelzeggende overeenkomsten met de filosofische scholen van de oudheid afzonderlijk. Er blijkt zelfs sprake te zijn van affiniteit met het altijd verguisde epicurisme. In de volgende paragrafen bekijken we deze overeenkomsten per school.

'En ghij, Quaeij Ghewoonte' – het aristotelisme

Oefening baart kunst. Dat wist Aristoteles al. Volgens hem is deugd (*aretè*, oftewel: voortreffelijkheid van karakter) geen losstaande daad of handeling, maar een 'houding'.⁴⁹ Niet de handeling staat centraal maar de attitude, de instelling, de levenshouding. Aristoteles' ethiek is dus een mentaliteits-ethiek. Het draait allemaal om de gedachte dat wij rationele gewoontedieren zijn. Hoewel van nature goed of op zijn minst niet slecht,

47 Vgl. Krays 2007, p. 102 e.v.; Krays 1988, p. 374 e.v.

48 Zie voor dit laatste punt ook Fresco 1989, pp. 67, 75.

49 Aristoteles, *Eth. nic.* 1103a17 e.v. (ed. Pannier 1999, II.1).

geven we in onze jonge jaren snel toe aan verkeerde neigingen. En vaak blijft het niet bij een enkele keer; we vallen in herhaling en elke volgende morele knieval gaat ons makkelijker af. De gewoonten die zo ontstaan nestelen zich diep in onze levensroutine en zijn niet zomaar weer af te leren. Het is als wanneer je een steen gooit; nadat de steen uit je hand is geschoten is hij niet meer terug te halen, al lag het gooien in je macht. Volgens Aristoteles geldt hetzelfde voor mensen met een ondeugdelijke levenshouding:

aanvankelijk hadden zij de mogelijkheid zo niet te worden, en daarom is het uit eigen beweging dat ze zo zijn; maar nu ze dan eenmaal zo zijn is het hun niet meer mogelijk niet zo te zijn.⁵⁰

Nu gaat het erom deze slechte sleur te doorbreken. Maar om het tij te keren moeten we flink aan de slag. Volgens Aristoteles verwerven we ‘voortreffelijkheden van karakter’ namelijk pas door ze ‘eerst te beoefenen’,⁵¹ precies zoals ambachtsmannen moeten oefenen om hun vak meester te worden. Deugd is in het aristotelisme daarom altijd het resultaat van gewoonte.⁵²

De analogie met ambachtslieden is instructief. Om een vakman te worden moet je stap voor stap ervaring opdoen. Steeds vaker kun je dan terugvallen op je kennis en met elke nieuwe ervaring komt het uiteindelijke doel dichterbij: de perfecte beheersing van het vak. Als je dat hebt bereikt, heb je je kwaliteit als schilder, meubelmaker of luitspeler volledig ‘uitgebaat’. De mogelijkheden die je op dat gebied bezit, zijn dan helemaal geactualiseerd. Het doel van het voortreffelijke handelen van de mens ‘als mens’ loopt hieraan parallel. Voortreffelijk, oftewel deugdelijk, ben je als je je functie als mens optimaal uitoefent. In boek I.6 van de *Ethica* werkt Aristoteles dit uit tot wat wel het functie-argument wordt genoemd: als de functie van de mens bestaat uit de ‘juiste en edele beoefening’ van zijn onderscheidende kenmerk, namelijk de rede, dan bestaat het hoogste goed voor de mens in de ‘activiteit van de ziel overeenkomstig’ de rede.⁵³ Dat sluit nauw aan bij Aristoteles’ naturalisme, want: ‘Alles wat afhankelijk is van de werking van de natuur is immers van nature zo goed en fraai als het maar zijn kan.’⁵⁴ Aristoteles creëert zo een ‘activistische’ ethiek. Het gaat er niet om of je goede eigenschappen bezit, maar om het voortreffe-

50 *Eth. nic.* 1114a20 e.v. (ed. Pannier 1999, II.1).

51 *Eth. nic.* 1103a33.

52 *Eth. nic.* 1103a17 e.v.

53 *Eth. nic.* 1098a13 e.v. (ed. Pannier 1999, II.6).

54 *Eth. nic.* 1099b21 e.v. (ed. Pannier 1999, II.10).

lijk 'uitbaten' van die eigenschappen. Daarom is iemands morele gehalte ook altijd af te lezen aan zijn gedrag. Dat onderstreept maar weer eens het belang van training en oefening. Het betekent ook dat goedheid en geluk voor iedereen bereikbaar zijn: 'Zolang iemands vermogen om voortreffelijk te handelen intact is kan hij geluk verkrijgen door een bepaalde vorm van studie of inspanning'.⁵⁵

In dit opzicht kan een kind nooit gelukkig zijn. Het heeft door gebrek aan kennis en ervaring immers nog geen mogelijkheid gehad zich als mens van zijn voortreffelijke kant te laten zien. Deze onwetendheid is kinderen natuurlijk niet aan te rekenen: hun geluk ligt daarom, stelt Aristoteles poëtisch, in 'de hoop die wij hebben voor hun toekomst'.⁵⁶ Anders is het bij mensen die de deugd niet nastreven terwijl zij dat wel kunnen: zij handelen niet, zoals kinderen en gekken, *uit* onwetendheid, maar *in* onwetendheid. Deze verwijtbare onwetendheid is het resultaat van verkeerde gewoontes, waardoor mensen zichzelf willens en wetens het zicht op het goede ontnemen.

Voor Aristoteles is moraal contextafhankelijk. Wat goed is in het ene geval, hoeft dat niet in het andere te zijn – het hangt er maar van af. De enige absolute regel is dat je het midden moet zien te houden tussen te veel en te weinig.⁵⁷ Dat komt ook tot uitdrukking in de deugden, die in het aristotelisme geen uiterste waarden, maar eerder 'tussenwaarden' zijn. Zo is moed het juiste midden tussen lafheid en overmoed, vrijgevigheid het juiste midden tussen gierigheid en spilzucht. Wat dat juiste midden precies is, varieert per situatie. Moreel handelen veronderstelt daarom een zekere 'berekening'. Aristoteles definieert deze berekenende, verstandige houding of *phronèsis* als een 'rationele eigenschap' die de mens 'volgens waar inzicht doet handelen met betrekking tot wat voor hem goed of slecht is'.⁵⁸ Hier wordt echter geen koele, gevoelloze berekening bedoeld. Aristoteles spreekt van een intuïtief 'zien' van het beste antwoord op een specifieke situatie; een 'morele sensitiviteit' die het resultaat is van een goed gevormd karakter.

Dit 'praktische' inzicht wordt bij Aristoteles onderscheiden van het 'speculatieve' intellect. Onze rationele ziel is opgedeeld in twee delen, die beiden waarheid tot doel hebben. Met het hoogste, speculatieve deel genereren wij 'filosofisch inzicht' (*sophia*). Hiermee vatten we de eeuwige,

55 *Eth. nic.* 1099b19 e.v. (ed. Pannier 1999, II.10).

56 *Eth. nic.* 1100a3 (ed. Pannier 1999, II.10).

57 Vgl. Krays 1988, p. 339.

58 *Eth. nic.* 1140b5 (ed. Pannier 1999, VI.5).

onveranderlijke en universele waarheden. Het tweede deel houdt zich bezig met de tijdelijke en veranderlijke werkelijkheid; dit is de ‘praktische rede’ of verstandigheid (*phronèsis*). Zij is niet op eeuwige waarheid gericht, maar streeft ernaar ons eigenbelang te dienen. Alleen als zij goed ontwikkeld (goed getraind) is, weet zij wat voor de mens ‘goed en nuttig is’.⁵⁹ De twee zielsdelen staan niet los van elkaar: de praktische rede ontleent haar kennis namelijk aan de speculatieve rede. Slechte speculatieve kennis zal daarom in praktijk ook leiden tot een verkeerd zicht op het ware eigenbelang.

Goed worden is bij Aristoteles dus een combinatie van goed weten en goed handelen. En het mooie is dat elk gezond mens dit kan bereiken, zolang hij er de schouders maar onder zet. Daarom is onwetendheid ook geen excuus voor slecht gedrag; iedereen met normale redelijke vermogens heeft de mogelijkheid zijn functie als mens te vervolmaken. Zo verkondigt Aristoteles een organische opvatting van deugdzaamheid: het goede is al in kiemvorm in ons geplant. Maar om tot volle wasdom – dat is: tot een deugdelijk en gelukkig leven – te komen, moeten we ons wél volledig inzetten.

Aristoteles is dus de filosoof van de morele praxis. Een soortgelijke nadruk op de macht der gewoonte is te vinden in het volkstalig rationalisme. ‘Quaeij Ghewoonte’ of ‘quade ghewoonte’, door Louris Jansz als ‘dubbele hoere’ uitgescholden, brengt de mens tot slechtheid en leidt al snel tot de ellende die in veel wedstrijdspelen zo treffend wordt verbeeld. Gillis heeft het over ‘quade ghewoonten ende opvoedinghen’, waardoor de rede ‘verduystert’ wordt,⁶⁰ en Coornhert acht een dergelijke ‘onrechte daadvaardicheyd’ de vaste handlanger van onwetendheid.⁶¹ De teneur is dat de mens door onachtzaamheid zijn verstandige beraad opzij zet en zich laat meevoeren in een comfortabele sleur. Wie slechte gewoonten volgt, geeft zijn leven uit handen: ‘ghij hielt het roere, dat ick oijt verseijlde’.⁶² Dat loopt onherroepelijk uit op een ‘qualyck leven’, want (Spiegel): ‘Verderflijk outt gebruik maakt heijlzaam deuchden duij’.⁶³

Er is daarom een morele ommezwaai nodig; de slechte gewoonte moet veranderen in een ‘daadvaardicheyd int wel oordelen’. Met name Coorn-

59 *Eth. nic.* 1140a26 e.v. (ed. Pannier 1999, VI.5).

60 Gillis in zijn proloog op het *Hantboecxken*, fol. A5^v.

61 *Zd.k.* III, I, 10.

62 Jonge kamer van Haarlem, *Spelen van sinne* (1564), vs. 489. Ed. Hollaar 2006b, p. 118 (‘Jij richtte het roer, waarover ik eens de macht verloor’).

63 *Hert-spiegel* III, 204.

hert maakt veel werk van deze voor het morele leven noodzakelijke pas op de plaats: 'door dadelycke oeffeninghe' maakt men deugd 'tot een gewoonte'.⁶⁴ Het 'dadelycke' onderstreept de praktische insteek van deze exercitie: goed word je niet alleen denkend, maar vooral ook handelend. Deugd wordt daarom door Coornhert als 'daadvaardicheyd' omschreven, wat zoveel betekent als in staat te zijn om in een concrete situatie meteen op juiste wijze handelend op te treden. Het gaat erom het punt te bereiken dat je in de storm van het leven steeds vanzelf goed handelt. Ervaring, 'eighen bevindinghe',⁶⁵ is bij Coornhert dus veel praktischer bedoeld dan we op het eerste gezicht misschien zouden denken. Spiegel doelt op iets soortgelijks als hij schrijft: 'Geen menschen weeten waarheid meer als zij beleeven'.⁶⁶ Het gaat om het bereiken van een staat waarin je zelfs in het heetst van de strijd uit een soort 'morele reflex' automatisch doet wat goed is. Een dergelijke 'ethische ervaring' is typisch aristotelisch en veel praktischer bedoeld dan bij andere klassieke benaderingen van de deugd het geval is.

Ook helemaal in de lijn van Aristoteles is de opvatting dat de mens van nature naar kennis hongert omdat 'de gheneghenheyd om te weten (...) allen redelycken menschen angeboren' is (Coornhert).⁶⁷ Deze begeerte 'Tot scientien' heeft de mens dus 'uyt der natueren', stellen ook de rederijkers van *De Christusooghen* uit Diest; als hij kennis tot zich neemt, voelt de mens zich namelijk als een 'visch ter zee'.⁶⁸ In het verlengde hiervan kan men de nadruk die de weldenkers op onderwijs leggen misschien met de aristotelische traditie verbinden. Als bijvoorbeeld Gillis wijst op het belang van 'goede vermaningen ende onderwysinghen',⁶⁹ past dat zonder meer in het humanistische milieu waarin hij zich ophield, maar stemt dat ook volledig overeen met het praktische belang dat Aristoteles aan een goede vorming hechtte.

Een andere typisch aristotelisch motief is het onderscheid tussen verwijtbare en niet verwijtbare onwetendheid. Met name Spiegel en Coornhert maken dit onderscheid zeer consequent. Het gaat hen erom het gat te dichten tussen de aangeboren onwetendheid, waar niemand iets aan kan

64 *Zd.k.* II, I, 42.

65 Zie bijvoorbeeld *Zd.k.* I, I, 24; vgl. *Ofmen Waarheyt mach weten, Wercken* I, fol. 80^r en vele andere plaatsen.

66 *Hert-spiegel* I, 544.

67 *Zd.k.* II, V, 33.

68 Spel van Diest, *Spelen van sinne* (1562), fol. Vv4^r, vs. 204–205, resp. fol. Xx3^r, vs. 362.

69 Gillis in zijn proloog op het *Hantboecxken*, fol. A5^v.

doen, en de onwetendheid van de opgroeiende mens die zijn mogelijkheden onvoldoende gebruikt. In de *Zedekunst* duidt Coornhert dit laatste aan als ‘verwaande onwetenheyd’, terwijl Spiegel het heeft over onverstandigheid ‘uijt kund-versuijm’; je kon je onwetendheid verhelpen, maar verzuimde dat te doen.⁷⁰ Maar reeds in een vroege tekst als *Dat onverstandich blyven des menschen d’eenighe sond ende oorsake van alle dolinghe zy*, in 1564 opgesteld, schrijft Coornhert:

Nu ist een ander dinck Onverstandigh sijn/ ende een ander ist Onverstandigh blyven: Want wy alle te samen buyten onsen toedoen ende schuldt onverstandigh sijn gheboren: maer niemandt en blijft buyten sijn toedoen ende schuldt onverstandigh. ’tOnverstand is in onse kindsheyt sonder tijdt ende oeffeninghe/ maer sonder tijdt ende verkeerde oeffeninge en blijft dat niet in onse manheydt. Ende onmoghelijck is/ nature haren ganck behoudende een verstandel eerst-geboren kindeken te vinden maer een verstandigh man te vinden is wel moghelijck.⁷¹

Specifiek bij Coornhert kan nog een ander aristotelisch element worden gevonden: zijn splitsing van de rede, ‘te weten d’overste ende de nederste redene’, lijkt een echo van Aristoteles. Net als bij de grote Griekse filosoof richt het speculatieve deel zich bij Coornhert op de eeuwige waarheden, terwijl de ‘lagere’ rede zich met de tijdelijke werkelijkheid bezighoudt en ‘zoekt in allen ’tgheen dezen aardschen zinnelycken ende vleeschelycken mensche anghaat’.⁷² De hoogste rede heeft voeling met de absolute, goddelijke waarheid en is, anders dan de lagere rede, vrij van eigenbelang. We zagen in hoofdstuk 1 dat ook Coornhert de praktische of ‘nederste’ rede niet direct negatief benadert: zij kan de mens tot goed handelen bewegen, als zij maar op de hoogste rede is gericht. Maar waar de praktische rede bij Aristoteles een zekere morele zelfstandigheid lijkt te hebben, daar is bij Coornhert de ‘nederste redene’ eerder een afgeleide; écht goed handelen vloeit bij hem, zo lijkt het, direct voort uit de het zuivere intellect van de hoogste rede. De nederste rede heeft dan eigenlijk meer de functie van doorgeefluik. Coornhert lijkt zo een platoonse kleur te geven aan zijn en wezen aristotelische splitsing van de rede.

⁷⁰ Zie bijvoorbeeld *Zd.k* III, iv, 15.

⁷¹ D.V. Coornhert, *Dat onverstandich blyven des menschen d’eenighe sond ende oorsake van alle dolinghe zy*, *Wercken* I, fol. 130.

⁷² *Zd.k.* II, ii, 29.

Er is wel gesteld dat ook de nadruk die Coornhert legt op de natuurlijke maat die voor elk mens zou bestaan, hem met de (thomistisch-) aristotelische traditie zou verbinden.⁷³ Dit hoeft echter niet de (enige) bron te zijn. De concentratie op mate of matiging als een (natuurlijke) grondwaarde voor het menselijk handelen, vindt men immers in elke grote klassieke moraal, misschien met uitzondering van het epicurisme. Bovendien staat buiten kijf (en is in hoofdstuk 2 uitgebreid geïllustreerd) dat de volkstalige traditie waarop Coornhert gedeeltelijk voortbouwt, haar accentuering van matiging vooral legitimeert vanuit het stoïcisme, de wijsgerige stroming waarin aan deze deugd tenslotte ook het meeste belang wordt gehecht.

Er is in het volkstalig rationalisme dus veel dat aan Aristoteles doet denken. Dit maakt meteen duidelijk dat de gedachte dat de renaissance Aristoteles, de held van de scholastiek, verwierp, op zijn minst kort door de bocht is.⁷⁴ De ethiek van de weldenkers vertoont in ieder geval duidelijke parallellen met Aristoteles' moraal. Centraal punt is dat de menselijke redelijkheid het natuurlijke ankerpunt is voor een handelingsethiek waarin de mens zichzelf door oefening tot deugdzaamheid kan brengen, dat wil zeggen tot een voortreffelijke uitoefening van zijn kernfunctie: de rede.

Dat veel tijdgenoten dit een gevaarlijke gedachte vonden mag wel blijken uit het feit dat de rederijkers van Leffinge, zoals we in hoofdstuk 3 zagen, Aristoteles juist vanwege diens vertrouwen op de rede in 'thelsche' vuur laten branden.

'ghemingt met God perfect' – het platonisme

Het platonisme is in wezen een spirituele bevrijdingsleer. Volgens Plato moet onze ziel worden verlost uit het lichaam, waaraan zij bij onze geboorte gekluisterd is. Hij ziet in onze ziel drie krachten, neigingen of strevingen. In de *Politeia* wordt uitgelegd dat er een 'begerend' (*to epithumètikón*), een 'redelijk' (*to logistikón*) en een 'vurig' of 'driftig' (*to thumoeidés*)

⁷³ Koppenol 1998, p. 324.

⁷⁴ Vgl. ook Kraye 1988, p. 327 e.v. Het aristotelisme speelde vaak zelfs een belangrijke rol in de ontwikkeling van de wetenschappen in de vroege moderniteit; zie bijvoorbeeld Van Bunge 2001, pp. 28–29 met verwijzingen. Zelfs als in de zeventiende eeuw de 'nieuwe filosofie' van Descartes opkomt, zijn daarin nog veel aristotelische elementen aanwezig. Zie Van Bunge 2001, pp. 29–30.

deel in ons is. Het eerste is de streving die ons tot de bevrediging van onze lusten beweegt: daardoor ‘wil ook de ziel van de dorstige, voor zover hij dorstig is, niets anders dan drinken.’⁷⁵ Het tweede, redelijke zielsdeel is de bron van onze afwegingen. Daardoor kunnen we bijvoorbeeld besluiten om ondanks onze dorst toch niet te drinken. Het derde, ‘vurige’ zielsdeel omschrijft Plato als een ‘onberedeneerde toorn’ die tegen het begerende ‘opbruist’ en de ‘natuurlijke helper’ van de rede is. Tegenwoordig zouden we misschien ‘temperament’ zeggen. Plato geeft het volgende voorbeeld: als iemand zich onrechtvaardig behandeld voelt, dan ‘kookt en bruist’ er iets in hem dat hem hardnekkig naar rechtvaardiging doet zoeken – al moet hij grote ontberingen doorstaan, hij geeft niet op ‘vooraleer hij óf slaagt óf sterft.’⁷⁶ Dat is de kracht van het vurige deel van de ziel. Naarmate de redelijke ziel meer grip op de mens krijgt, zal dit opbruisende deel volgens Plato echter steeds minder belangrijk worden. Er daalt dan een rationele kalmte op de mens neer.

Plato legt het belang van een strenge hiërarchie tussen de drie zielsdelen uit aan de hand van de inrichting van de staat – niet voor niets ontwikkelt hij zijn drie-zielen-gedachte in de *Politeia*. Zoals bestuurders, wachters en volk zich elk aan hun taak moeten houden om een goed geordende samenleving te creëren, zo moeten ook de verschillende zielsdelen zich aan hun taak houden. De rede moet als een koning de leiding nemen, daarbij geholpen door haar trouwe ‘temperamentvolle’ wachter. De passies, tenslotte, moeten zich als het gehoorzame volk onderwerpen aan de leiding van de rede.

Echt positief kan Plato’s visie op de passies niet worden genoemd. Al eerder in *Politeia* beweert Plato dat het begerlijke deel van onze ziel ‘voortspruit uit de aandoeningen en ziekelijke toestanden.’⁷⁷ Dit past natuurlijk in de bredere platoonse gedachte dat het lichaam de kerker van de ziel is. Het redelijke in de mens is van goddelijke herkomst, maar gekluisterd aan het ondermaanse – de wereld van de zichtbare dingen, het verraderlijke rijk van de schijn. De mens is zich zijn goddelijke oorsprong door de bank genomen niet bewust. Door deze onwetendheid krijgt het begerende zielsdeel vrij spel en dat leidt tot psychische chaos: de ziel is, met een invloedrijke platoonse metafoor, ziek. Onwetendheid is dus de bron van het kwaad. Volgens Plato probeert de mens altijd het goede te doen. Wie streeft immers willens en wetens naar wat slecht voor hem

75 Plato, *De Staat* IV, 239A (ed. De Win 1978, p. 232).

76 Ibid., 440D, (ed. De Win 1978, p. 234).

77 Ibid., 439D, (ed. De Win 1978, p. 232).

is? Maar als zijn onwetendheid de mens met schijnkennis en illusies opzadelt, gaat hij het slechte als goed zien en zal hij dat ook najagen. Dit gebeurt dus niet omdat de mens het slechte wil doen, maar omdat hij ten onrechte goede argumenten voor zijn slechte handelen denkt te hebben.

Het medicijn voor deze zielekwaal is ware kennis. Hier begint wat je de 'onwetendheidsdynamiek' van het socratisch-platoonse denken zou kunnen noemen. De eerste en belangrijkste kennis is namelijk de kennis van de eigen onwetendheid. Het 'ken uzelve' (*gnoothi seauton*) brengt ons tot de eerste stap in de socratische verlichtingsgang: 'ik weet dat ik niets weet' (*oïda hoti ouden oïda*). Dit besef van eigen onwetendheid is volgens Plato het begin van alle kennis. Wie deze heilzame horde eenmaal heeft genomen bevindt zich aan het begin van een geestelijk genezingsproces dat gelijk staat aan een geleidelijke terugkeer naar het hemelse vaderland; een proces waarin de ziel gaanderweg hernieuwd zicht krijgt op de goddelijke waarheid. 'Hernieuwd', want omdat de redelijke ziel uit de hemel stamt, is kennis in wezen herinnering.

Een bijzondere plaats in deze verlichtingsgang is weggelegd voor de liefde. In *Symposion* verhaalt Socrates van een ontmoeting met Diotima, die hem in de geheimen der liefde heeft ingewijd.⁷⁸ Dat had echter niets met romantiek of lichamelikheden te maken. Het gaat hier om een hogere, ware liefde. Diotima vertelt hoe Eros, de god van de liefde, werd verwekt tijdens een van de vele Olympische braspartijen waar de nectar rijkelijk vloeide. In de benevelde nasleep van het feest weet Armoede zich van het zaad van de slapende Succes te verzekeren, zodat ze zwanger raakt van Eros. Eros, de Liefde dus, leeft net als zijn moeder Armoede altijd in gebrek. Maar naar de aard van zijn vader Succes is hij steeds gericht op het mooie. Zo zit Eros gevangen tussen gemis en schoonheid. Dat betekent ook dat hij tussen onwetendheid en kennis staat. Immers, legt Diotima uit, wie net als de goden alles weet, streeft niet naar kennis, terwijl wie met de dwazen niet nadenkt, geen verlangen voelt om kennis te vergaren. Alleen wie zich net als Eros tussen deze uitersten ophoudt, verlangt naar kennis, wat een van de mooiste dingen ter wereld is.

Het uiteindelijke doel van de platoonse 'opstijging' van de ziel is de terugkeer naar haar goddelijke bron. Hier ervaart de schouwende ziel ultieme gemoedsrust. De ziel wordt weer opgenomen in God.

⁷⁸ Zie hiervoor *Symposion* 201D–212A. Gebruikt is hier de vertaling Koolschijn 1995. Voor het belang van het platoonse liefdesmotief in de christelijke traditie zie Kraye 1988, pp. 353–356.

Ook met het platonisme vertoont het volkstalig rationalisme belangrijke overeenkomsten.⁷⁹ Allereerst het thema van de goddelijke herkomst van de menselijke, of beter: redelijke ziel. In het volkstalig rationalisme wordt de rede geprezen als een ‘heerlycke ghave Godes’ die de mens verbindt met het goddelijke. De geest hebben wij gemeen ‘met God perfect’, zeggen de gezellen van het Brusselse *Mariencransken*, en daarom is zij, aldus de spelers van de Antwerpse *Goubloeme*, ‘uyt den hemel gheinflueert’.⁸⁰ Op ‘Gode’ is zij gericht, het ‘ware eynde alre ghoeden’,⁸¹ zegt Coornhert, en daarom moeten wij haar aannemen als ‘leydsterre des levens’. De laatste verbeeldt de (speculatieve) rede in zijn *Zedekunst* als een heldere spiegel waarin ‘de zonne des eeuwighen ghemoeds’, dat is God, direct weerspiegeld wordt. Als deze ‘klare spieghel’ verduisterd raakt, wordt de mens kwetsbaar voor waan en illusie.

De platoons-socratische ‘onwetendheidsdynamiek’ vinden we eveneens zeer nadrukkelijk terug bij de weldenkers. Natuurlijk is het klassieke ‘ken uzelve’ zonder meer een topos die gedurende de middeleeuwen en de vroege moderniteit te pas en te onpas werd gebruikt. Maar in het volkstalig rationalisme gaat de overeenkomst zó veel verder dan het debiteren van een platoonse gemeenplaats, dat evident sprake is van een diepere affiniteit. Het is alweer Coornhert die het het scherpst weet te verwoorden:

Maar als men ziet int licht met andacht, de dinghen recht verstaat ende men die allengskens oeffent metter daad, dan verlaatmen de loghen, dan volghtmen de waarheyd ende dan werdtmen dueghdlyck. Dan ismen ghescheyden uyt den duysteren nacht van onwe-tenheyd, gheghaan door de schemerighe twyfel des wanens ende ghekomen inden dagh des klaren wetenschaps.⁸²

De mens trekt vanzelf naar het goede, als hij zich maar ontworstelt aan zijn staat ‘vol duysternissen onclae’.⁸³ Onwetendheid is de ‘oorspronck van alle quaet’, weten de rederijkers van Diest, en is ook volgens

79 Over de invloed van het platonisme in de renaissance als zodanig, zie Celenza 2007; ook Kraye 1988, pp. 349–359. Zie voor platoonse elementen in Coornhert en de mogelijkheden van diens directe lectuur van Plato’s dialogen Fresco 1989, pp. 68 en 71 e.v.

80 Zie resp. het spel van de Brusselse kamer *Het Mariencransken, Spelen van sinne* (1562), fol. Ddd1^r, vs. 313 en de Antwerpse *Goubloeme, Spelen van sinne* (1562), fol. P2^r, vs. 332.

81 *Zd.k.* II, ii, 21.

82 *Zd.k.* II, v, 48.

83 Het spel van de Brusselse kamer *Het Mariencransken, Spelen van sinne* (1562), fol. Ddd1^r, vs. 304.

Coornhert en Spiegel 'grond-oorzaak (...) van t' quaat'.⁸⁴ Onwetendheid leidt immers tot verkeerde oordelen en vervolgens tot verkeerd gedrag, want wat je niet goed begrijpt 'komt nemmermeer recht inder daad'.⁸⁵ In het volkstalig rationalisme moet de ziel daarom steeds worden wakker-geschud en tot erkenning van haar eigen onkunde worden geleid. Zoals Spiegel dicht:

De zelf-kund-zeeden-stuijre is voor al onsen werk;
zoo Christus u leeraart, zoo Sokrates nam merk.⁸⁶

Pas dan 'ismen ghescheyden uyten duysteren nacht van onwetenheyd, gheghaan door de schemerighe twyfel des wanens ende ghekomen inden dagh des klaren wetenschaps'.⁸⁷ Nu kan er een oprecht verlangen naar de waarheid ontstaan. Er volgt een proces van kennisvermeerdering, 'ding-waardering' noemt Spiegel dat, dat net als in het platonisme eindigt in een vergoddelijking. Dan is de mens naar zijn ware wezen en zijn goddelijke oorsprong weergekeerd en leeft hij in eeuwige vriendschap en vereniging 'met Gode zelf'.⁸⁸ En dit alles is dan inderdaad het resultaat van een intellectuele klim, want:

tis een ghemeyn opinie
Van alle Philosophen/ dat sciencie
Oft Conste/ reyn sonder violencie
Den mensche Godlijck maect (...).⁸⁹

Door alle filosofen wordt unaniem aangenomen dat kennis of kunde de mens goddelijk maakt.

Het is dus de rede die 'tot al dat hemels is hem verweckende', zoals de Antwerpse rederijkers van de *Goubloeme* het verwoorden. Spiegel schrijft dat de mens, het 'rèelijk dier', de neiging heeft om machtig, goed en wijs te worden, 'dats Godlijk'.⁹⁰ En Coornhert verwijst zelfs expliciet naar Plato, de 'verstandigste vande ouden', die inzag dat ware deugd 'd'alderbeste ghe-daante der redelycker menschen' én de 'gelyckenisse Godes' is.⁹¹

84 Respectievelijk het spel van Diest, *Spelen van Sinne* (1562), fol. Vv3^v, vs. 168 (hier weliswaar genoemd naast Ledicheyd) en *Hert-spiegel* IV, 443b; vgl. *Zd.k.* III, iv, 15.

85 *Zd.k.* II, v, 54.

86 *Hert-spiegel* IV, 219–220.

87 *Zd.k.* II, v, 48.

88 *Zd.k.* I, vii, 23.

89 Spel van Diest, *Spelen van sinne* (1562), fol. Vv2^v, vs. 126–129.

90 *Hert-spiegel* V, 63–65.

91 Zie hiervoor *Zd.k.* III, i, 10.

Maar het is Gillis die de een-op-een-verhouding tussen kennis en deugd het meest compact weergeeft: deugd is ‘te doene tghene datmen verstaet.’⁹²

In enkele gevallen is er sprake van specifiekere affiniteit met het platoonse gedachtengoed. Bij Spiegel bijvoorbeeld, waar we een onvervalste weergave van de platoonse driedeling van de ziel aantreffen, inclusief de daarbij behorende hiërarchie. Spiegel heeft het over ‘geneichtheid’ en ‘moed’, die beiden blind zijn, en over het ‘vernuft’, die de ‘redelijke kracht, ende het oog des ziels’ is. De platoonse inzet hiervan wordt nog eens benadrukt als Spiegel schrijft dat de twee niet-redelijke zielen goed of slecht functioneren ‘Na dat [de rede] wel of qualijk begrijpt, oordeelt ende besluyt.’⁹³

Een andere specifieke overeenkomst is de cruciale rol die het liefdesmotief speelt bij Coornhert en in het wedstrijdspel van *De Christusooghen* van Diest. Volgens Coornhert is de waarheid zo betoverend mooi dat wie haar eenmaal aanschouwd heeft, niets anders meer verlangt. Je wordt er naartoe getrokken als een verliefde naar zijn geliefde of zoals een zonnebloem ‘de zonnen volgt’. Deze pure vorm van liefde is goddelijk. Wie op zo’n manier ‘verliefd’ is op de waarheid wordt ‘godlyck, dats God ghe-lyck van aart.’⁹⁴ Dit liefdesthema klinkt niet alleen bij hem door: ook de kamer van Diest ziet *Liefde* als de schone wekster (‘Therte is my ontsteken’) die de mens de ‘ooghen [zijns] redelijcks verstants’ opent en hem tot het besef van zijn onwetendheid voert.⁹⁵ In het wekken van zelfinzicht en kennis van de dingen (zij immers ‘Verweect den gheest des menschen tot alle consten’) is de kracht van *Liefde* zo groot dat zelfs een ‘herte van stale’ zou breken. Ook bij Spiegel gaat zo iets trouwens op. Volgens hem zal de mens die God eenmaal heeft leren kennen, noodzakelijk liefde voor Hem voelen. De mens wordt namelijk van nature gedreven door liefde tot schoonheid⁹⁶ en

onder alle dinghen
geen schoonder schoon als God (...).⁹⁷

92 Gillis in zijn proloog bij *Isocratis vermaninghe*, fol. A5^r.

93 Ontleend aan Buisman 1935, p. 31. Vgl. Veenstra 1992, p. LXXXVII.

94 *Zkst* I, vii, 15.

95 Zie het spel van Diest, *Spelen van Sinne* (1562), fol. Yy1^v, vs. 492b–493.

96 Zie bijvoorbeeld *Hert-spiegel* IV, 449.

97 *Hert-spiegel* V, 289–290.

Het platoonse element in de wereldbeschouwing van weldenkers als Coornhert en Spiegel keert terug in het literaire werk van invloedrijke figuren als P.C. Hooft (1581–1647), die Spiegel opvolgt als leider van de Amsterdamse *Eglentier*, en Daniel Heinsius (1580–1655).⁹⁸

‘vry sijn in al mijn hantieren’ – de Stoa

De absolute noodzakelijkheid en bepaaldheid van de kosmos vormt het draaipunt van de stoïsche metafysica. In gang gezet door een actief en scheppend beginsel, dat God, rede, natuur of nog anders wordt genoemd, volgt het universum de ijzeren wet van oorzaak en gevolg. Voor de mens betekent dit dat zijn lot bepaald is. ‘Waartoe wij geboren zijn, dat gebeurt’, weet keizer-filosoof Marcus Aurelius, terwijl de ex-slaaf Epictetus de mens vergelijkt met een toneelspeler ‘in een stuk waarvan de schrijver de plot heeft bedacht’.⁹⁹ Maar de mens staat in een unieke verhouding tot de bepaaldheid van de kosmos. Hij valt namelijk net zo min samen met zijn lot als de toneelspeler met zijn rol. Dit is het vertrekpunt van de stoïsche moraalleer, die is te zien als het morele antwoord op de noodzakelijkheid van het universum. Uitgangspunt is de eis om te leven ‘in overeenstemming met de natuur’.¹⁰⁰ Dat wil zeggen: in overeenstemming met de rede, want

wanneer de rede, als perfectere leidsman aan die wezens is verleend die wij redelijke wezens noemen, dan wordt voor hen het leven in overeenstemming met de rede terecht het natuurlijke leven, want die rede geeft dan de richting aan.¹⁰¹

Leven volgens de rede is het doel (*telos*) van de mens. Het staat gelijk aan deugdzaam en gelukkig leven, want net als Aristoteles hangen de stoïcijnen de gedachte aan dat deugd en geluk bestaan in het bereiken van je natuurlijke doel. De mens is derhalve van nature geroepen tot een deugdzaam leven. Hieraan ontleen de stoïcijnen verschillende morele kwalificaties. Waardevol is alleen wat *secundum naturam* (volgens de natuur) is of iets dergelijks veroorzaakt.¹⁰² Het slechte is het tegenover-

98 Zie Van Bunge 2001, pp. 15–16.

99 Marcus Aurelius, *Persoonlijke notities* VI, 50; Epictetus, *Enchiridion* 17.

100 Diogenes Laërtius, *Leven en leer van klassieke filosofen* VII, 87.

101 Ibid., 86. Vgl. Marcus Aurelius, *Persoonlijke notities* VII, 11; Seneca, *Epistulae ad Lucilium*, 76, 9 e.v.

102 Zie bijvoorbeeld Cicero, *De finibus bonorum et malorum* III, xx.

gestelde. Maar veel dingen zijn volgens de stoïcijnen op zichzelf niet goed of slecht. Die dingen missen een intrinsieke morele dimensie; ze zijn 'moreel indifferent'.¹⁰³ Rijkdom en vrijheid zijn, hoewel verkieslijk, niet noodzakelijk voor een goed leven. Anderzijds drijven armoede en slavernij, hoewel zonder meer vervelend, ons niet perse tot een slecht leven. Al deze dingen zijn goed of slecht naar gelang onze omgang ermee, maar hebben uiteindelijk geen intrinsiek belang voor onze deugzaamheid. We moeten deze dingen dus niet teveel nastreven of mijden.

Aangezien het goede bestaat uit wat met de natuur overeenstemt, moeten wij inzicht krijgen in de aard van die natuur. De goden hebben ons door middel van de rede in staat gesteld om in de veranderlijke en vaak chaotische wereld een uiteindelijk orde (*kosmos*) te ontdekken. Wij kunnen de goden dus in de kaart kijken. Maar inzicht alleen is niet voldoende. Deugzaam zijn wij pas als 'alle acties de harmonie bevorderen van de geest die in de individuele mens huist, met de wil van hem die het heelal bestuurt'.¹⁰⁴ De Stoa verkoopt ons zo een moreel tweestappenplan. Eerst moeten wij via de rede zicht krijgen op de blauwdruk van het universum. Vervolgens moeten wij beseffen dat wij in dit universum onze eigen rol hebben te spelen: wij moeten onze eigen natuur, dat is de rede, volgen en ons neerleggen bij de natuurlijke loop der dingen.

Maar over het algemeen hechten wij veel waarde aan slechte of indifferente dingen. Dat komt door onze passies. Volgens Diogenes Laërtius beschouwt de Stoa de passies als 'irrationele, onnatuurlijke beweging[en] van de ziel', verkeerde oordelen of veronderstellingen of zelfs ziekten van de ziel.¹⁰⁵ Zij maken ons onstandvastig, net als, zegt Seneca, 'wie op de Syrten vastlopen, het ene ogenblik op een zandbank vastzitten, het andere ogenblik door onstuimige golven heen en weer geslingerd worden'.¹⁰⁶ De échte stoïcus laat zich daarom niet door de passies ringeloren maar volgt het goddelijke pad van de rede. Via een leven volgens de rede streeft hij naar de onderwerping van de gevoelens en hartstochten. Deze rationele levenshouding moet leiden tot een volledig samenvallen met de kosmische natuur. Als wij die staat hebben bereikt, dan accepteren wij

¹⁰³ Vgl. Diogenes Laërtius, *Leven en leer van klassieke filosofen* VII, 101–102.

¹⁰⁴ Diogenes Laërtius, *Leven en leer van klassieke filosofen* VII, 88.

¹⁰⁵ Ibid., 115: 'Zoals er in het lichaam neigingen tot bepaalde ziekten bestaan (...), zo is het ook met de ziel waarin neigingen bestaan tot afgunst, medelijden, twisten e.d.'; vgl. Seneca, *De vita beata*, xvii, 4. Seneca beschouwt zichzelf vaak – in navolging van Socrates – als geneesheer van zielsziekten.

¹⁰⁶ Seneca, *De vita beata*, xiv, 2. Vgl. Marcus Aurelius, IX, 1.

het gegeven dat alles in de wereld bepaald is en zien wij in dat wij alleen invloed hebben op onze *attitude*; wie zijn houding weet te veranderen is waarlijk vrij, 'want hij is sterker dan alles wat buiten hem ligt'.¹⁰⁷ Echte vrijheid is vrij-zijn van de passies (*a-pathos*) door eenwording met de natuur, de goden en de rede.¹⁰⁸ Dan heeft de mens ware totale gemoedsrust en volledig geluk bereikt.¹⁰⁹

De nauwe band tussen natuur, God en rede wordt nog eens onderstreept in Seneca's brief over het enig goede:

Maar al wat goddelijk is heeft een en dezelfde natuur. De rede nu is niets anders dan een deel van de goddelijke bezieling dat neergedaald is in een menselijk lichaam. Als de rede goddelijk is en er niets goeds bestaat zonder de rede, is al wat goed is goddelijk.¹¹⁰

Op ingenieuze wijze hebben de stoïcijnen zo een systeem ontwikkeld waarin de mens tegelijk volledig gedetermineerd en *toch* absoluut vrij is, volkomen aan de natuur onderworpen en *toch* goddelijk.

Het stoïsche levensgevoel is in het volkstalig rationalisme nadrukkelijk aanwezig. Meer dan specifieke punten van overeenkomst, die er zeker zijn, is het de hele atmosfeer die een sterke affiniteit met deze invloedrijke filosofische stroming verraadt. Vermoedelijk heeft dit iets te maken met de combinatie die in Coornherts werk, maar evengoed bij andere weldenkens, te vinden is van enerzijds een oproep tot nederige wereldverzaking en onthechting en anderzijds het trotse besef een met rede begiftigd wezen te zijn. Deze intrigerende combinatie maakt ook de kracht van veel klassiek-stoïsche geschriften uit: gelaten en onverstoort draagt de stoïsche wijze zijn lot, maar een zekere trots is hem hierbij niet vreemd. Bij Seneca kan dit zover gaan dat (wijze) mensen op een bepaalde manier zelfs hoger worden aangeslagen dan God, immers: 'hij staat buiten het

¹⁰⁷ Seneca, *De providentia*, ii, 1.

¹⁰⁸ Zie Marcus Aurelius, *Persoonlijke notities* v, 34, waar de menselijke ziel en die van God samenvallen in hun eigenschap niet gehinderd te kunnen worden door iets externs; ze zijn derhalve vrij (autarkisch).

¹⁰⁹ We laten de omstandigheid dat in de stoïsche visie slechts zeer weinigen waarlijk wijs zijn voor wat zij is, evenals hun mening dat er slechts wijzen zijn en dwazen. Het valt bijvoorbeeld op dat Seneca, die van mening is dat een goed voorbeeld meer zegt dan duizend woorden, uiteindelijk een opvallend smal arsenaal aan voorbeelden heeft: Socrates, Cato en nog twee of drie anderen. Hij raadt mensen die een eigentijds rolmodel zoeken dan ook aan: 'Laat de minst slechte de beste zijn' (*De tranquillitate animi*, vii, 2).

¹¹⁰ Seneca, *Brieven aan Lucilius*, brief 66, 12 (ed. Verhoeven 1980, p. 175).

ondergaan van ellende, jullie staan daarboven.¹¹¹ Zover gaan de weldenkers in geen geval. Maar zij zijn duidelijk diep gegrepen door het idee dat de individuele mens via de rede toegang kan krijgen tot een ‘hogere’ werkelijkheid. Zeker Coornhert lijkt geregeld in een stoïsche extase te raken.

Zonder enig gevoel voor de stoïsche levenshouding en zonder enige bekendheid met het onweerstaanbare retorische genie van stilisten als Seneca en Cicero is de obsessie van veel zestiende-eeuwers met moraal niet goed te begrijpen. Dat geldt a fortiori voor de weldenkers. Juist zij zijn rond 1560 namelijk verantwoordelijk voor wat wel een explosie van Stoa-vertalingen genoemd mag worden. Eerst en vooral moeten we hier Coornhert noemen. In 1561 brengt hij *Officia Ciceronis* op de markt,¹¹² een vertaling van Cicero's *De officiis*, dat weliswaar niet puur stoïsch is, maar wel met name op de Stoa is gericht en bovendien als belangrijk doorgeefluik van het stoïsche gedachtegoed heeft gefungeerd.¹¹³ In 1562 vertaalt Coornhert Seneca's *De beneficiis* als *Vanden weldaden*.¹¹⁴ Ook zijn eerste Boëthius-vertaling (*Die vertroestinghe der wyssheyt*) uit 1557 mag niet ongenoemd blijven, aangezien dit werk invloedrijke stoïsche ideeën bevat.¹¹⁵ In 1564 verschijnt zoals we hebben gezien Epictetus via Gillis' *Hantboecxken*. Ook de door Gillis vertaalde stoïsche tekst *Cebetis des Thebaenschen filosoophs Tafereel* rolt in 1564 van de persen.¹¹⁶ En in 1565 komt Cornelis Berestejn met *T Gulden boeck*, een vertaling van een Spaanse tekst die is gebaseerd op leven, uitspraken en brieven

111 Seneca, *De providentia*, vi, 6.

112 D.V. Coornhert (vert.), *Officia Ciceronis, leerende wat yeghelijck in allen staten behoort te doen*, te Haarlem uitgebracht door Jan van Zuren. De proloog bevat ook Coornherts bekende (en foutieve) reconstructie van de uitvinding van de boekdrukkunst te Haarlem, vanwaaruit de kunst door ontrouwe knechten op slinkse wijze naar Mainz zou zijn gesmokkeld, de stad waar de druktechniek vervolgens verder zou zijn ontwikkeld. Herdrukken in 1589 en 1604.

113 Cicero is wel omschreven als 'a sympathetic and well-informed outsider', zie Krayer 2004, p. 21. Vgl. Fresco 1998, p. 53. Voor het stoïsche gehalte van Cicero's werk zie bijvoorbeeld Verbeke 1983, p. 14 e.v.

114 D.V. Coornhert (vert.), *Lucius Anneus Seneca Vanden weldaden: leerende den rechten aart van broederlijke liefde, getrouwe vrientschappen ende beleefde huesscheyt*, te Haarlem uitgebracht door Jan van Zuren. Herduk in 1589.

115 D.V. Coornhert (vert.), *Die vertroestinghe der wyssheyt, tot troest van den bedroeffden raedt vanden onverstandigen und int gemeen tot alder menschen salicheit Boethius; wt den Latyne verduydscht, unde nu nyen gedruet*, Deventer (Symon Steinberghen) 1557. Een overzetting van de eerder genoemde Gentse Boëthius uit 1485 in courant Nederlands.

116 M.A. Gillis (vert.), *Cebetis des Thebaenschen filosoophs tafereel, waarinne na philosophische wyse claerlyck geleert wort, wat smenschen leven aldersalichts maect / M. A. G. totten goet willighen leser: des figuers cleinheyte hier veel wt doen blyuē, heeft, daeraf meer verstants, dan tbeelt, het schryuē*, Antwerpen (Jan van Waesberghe) 1564.

van Marcus Aurelius.¹¹⁷ Dit laatste werk wordt geproduceerd en op de markt gebracht door de beroemde lettersnijder Ameet Tavernier. Hoewel we over de denkbeelden van Beresteyn niets weten, zijn er biografische aanwijzingen dat hij met intellectualistische en rationalistische ideeën in aanraking is geweest.¹¹⁸ Het is dus duidelijk dat de weldenkers zich sterk voelden aangetrokken tot de stoïsche levenshouding.

Het volkstalig rationalisme laat zich niet, althans niet openlijk, in met het metafysisch determinisme dat aan de stoïsche moraal ten grondslag ligt. Dat komt natuurlijk allereerst omdat het volkstalig rationalisme een moreelfilosofisch en geen natuurwetenschappelijk perspectief hanteert. Maar daarnaast brengt de stoïsche fysica voor de zestiende-eeuwer al snel theologische problemen met zich mee. Stoïsche leerstukken als de eeuwige cyclus van het universum combineren nu eenmaal niet goed met een christelijke benadering en het zou zelfs de flexibelere christen moeite kosten om de klassiek-stoïsche trits van determinisme, materialisme en pantheïsme met het bijbelse godsbeeld te rijmen.¹¹⁹ Niet voor niets stelt Gillis in zijn proloog bij het *Hantboecxken* de moraal boven de fysica;¹²⁰ absoluut geen nieuwe visie, maar wel een welkome voorstelling van zaken als je een stroming wilt aanprijzen waarvan de natuurwetenschappelijke standpunten niet bepaald werden toegejuicht door een traditioneel-christelijk publiek. Om van de kerkelijke instanties nog maar te zwijgen.

Wat wel weerklank vindt in het volkstalig rationalisme is het idee dat vrijheid gelegen is in een speciaal soort rationele afstandelijkheid. Wij moeten streven naar mentale onthechting, waardoor wij los raken van de aardse beslommeringen en voeling kunnen krijgen met wat wezenlijk is. In de Nederlandstalige traditie werd de Stoa, zo zagen we in hoofd-

117 C. Beresteyn (vert.), *T Gulden boeck, uan tleuen ende seyndbrieuen vanden welsprekendē orateur ende keyser Marcus Aurelius*, Antwerpen 1565. Een vertaling van het Spaanse *Libro Aureo de Marco Aurelio* (1528) van Antonio de Guevara, bisschop en hofprediker van Karel v. Het werk bestaat uit twee delen. Het eerste deel behandelt Marcus Aurelius' leven en is grotendeels fictie. In het tweede deel zijn wijze stoïsche lessen opgenomen, via een twintigtal brieven van Marcus Aurelius. Zie bijvoorbeeld Vosters 1985, p. 209.

118 Zie Buys 2005.

119 Het is hoogst interessant om te zien dat deze drie antieke draden ruim een eeuw later de kern gaan vormen van Spinoza's rationalistische monisme. Zie voor een interessante analyse Susan James in Sorell 1993, pp. 289–316. Maar dan ook Israel 2006, hoofdstuk 17, par. 3. Het is overigens natuurlijk Lipsius die als eerste weer aandacht schenkt aan de fysica van de stoïcijnen.

120 *Hantboecxken*, fol. A4^r.

stuk 2, al vanaf de dertiende eeuw ingezet om de bronnen van chaos in toom te houden. Maerlant gebruikt de stoïsche receptuur om de passies te beheersen. Bij Potter en Boendale werd de Stoa ingezet om de mens te overtuigen van het belang van een redelijke houding in het maatschappelijke verkeer en om ongevoelig te worden voor de wisselvalligheid van het leven. Deze thema's vinden we terug in het volkstalige rationalisme. Maar veel nadrukkelijker dan eerdere volkstalige auteurs volgen de weldenkers de stoïsche filosofie waar het gaat over de precieze status van de rede. De rede is niet langer alleen maar een instrument waarmee een goed en gelukkig leven is te bereiken. Zij krijgt nu een duidelijk metafysische lading: de rede is het wonderlijke beginsel dat de werkelijkheid en ook God doortrekt. Zij is ons contactpunt met het goddelijke. Rederijkerskamers als die van Antwerpen en Haarlem rechtvaardigden hun hoge waardering van de mens met het argument dat hij qua geest overeenkomt met 'God perfect', terwijl de kamer van Diest zelfs Seneca's woorden aanhaalt dat God is 'ghelogeert' in wie de wereld rationeel bekijkt. Het is de rede die de mens opwekt 'tot al dat hemels is'. Dat betekent dat de rede ook het legitieme middel wordt om kennis te krijgen over God, de wereld en de mens. Onderdeel daarvan is dat ook het morele veld met behulp van de rede geopend wordt. Via de rede kan de mens inzicht krijgen in hoe hij handelen moet, terwijl hij haar vervolgens ook kan gebruiken om die morele opdracht met succes te volbrengen.

Het bedoelde morele handelen bestaat uit het streven naar een onderwerping van alle gevoelens en driften. Waarom? Omdat slechts een volledig passie-management leidt tot een standvastig leven, dat is: een leven dat ongevoelig is voor de stormen van het bestaan. Dat zien we ook goed aan de status van de fortuna. De nadruk ligt op het vermogen van de rede om de fortuna in toom te houden. Vandaar ook dat de Antwerpse *Goubloeme* de rede verbeeldt als 'hebbende inde handt eenen breydel [= bit]'.¹²¹ Zij en niet het blinde lot is de uiteindelijke bestuurder van dit universum. *Vrouwe Redene* is de tegenspeelster van vrouwe *Fortuna*, wier 'ghewin ongheduerich is'. Op zichzelf is dit niet stoïsch. Immers, voor de stoïcijnen is de bepaaldheid van de wereld (het lot) juist een noodzakelijk gevolg van het wezenlijk rationele karakter van de kosmos. Bij hen bestaat er tussen lot en rede dus geen tegenstelling maar juist een diepere harmonie. Maar de gedachte in het volkstalig rationalisme dat de mens enkel via de rede door de wisselvalligheid van het aardse kan heenkijken, is zeker stoïsch. Het gaat erom dat alleen wie via de rede kijkt, inziet dat de chaos

121 Spel van de *Goubloeme* van Antwerpen, *Spelen van sinne* (1562), fol. O4^v, in marge.

die de wereld soms lijkt, niet bepalend hoeft te zijn voor ons leven. En dat men vervolgens via de rede naar een volledige onthechting streeft, dat is: naar een minimalisering van de invloed van emoties en zintuigelijke indrukken. Dat is meteen ook de verdienste van de ‘consten’: die redelijke activiteiten leveren kennis over hoe de werkelijkheid in elkaar steekt en dat geeft handvatten voor een gecontroleerd leven. De rede biedt zicht op de blauwdruk van het leven, want God zelf gebruikte haar ‘in tscheppens beghinnen’, zoals de *Goubloeme* van Antwerpen opmerkt.¹²² Daarom kan de Vilvoordse factor ons verzekeren:

Sonder natuerlijck verstant mach ick niet bly // sijn
Noch nimmermeer vry // sijn // in al mijn hantieren.¹²³

Zonder het natuurlijke verstand kan ik niet blij zijn, noch ooit in mijn handelen vrij zijn.

‘dat hy sal Orbore ontfaen’ – het epicurisme

De overeenkomsten met het epicurisme zijn minder uitbundig dan bij de drie voorgaande klassieke stromingen het geval was. Maar gezien de verdachte status van deze ‘lustfilosofie’ is elke overeenkomst de moeite van het noemen waard.¹²⁴ Het klassieke epicurisme, waarvan Epicurus (342–270 v. Chr.) en de Romein Titus Lucretius Carus (98 v. Chr.–55) de bekendste exponenten zijn, vat de lust op als het meest natuurlijke en daarom meest legitieme doel in het leven. Net als bij de Stoa is de klassieke epicureïsche ethiek op de fysica gebaseerd. Het is een ‘biologisch’ denken dat ervan uitgaat dat de mens als organisme van nature naar geluk streeft. Geluk bestaat volgens de epicuristen in de afwezigheid van lichamelijke pijn of mentale onrust en om dat te bereiken hebben we natuurlijke ‘indicatoren’: de lusten. Onze lusten zijn dus niet zomaar epifenomenen van ons bestaan, maar vormen ons meest betrouwbare richtsnoer voor geluk. In zijn brief aan Menoikeus verwoordt Epicurus het als volgt:

¹²² Ibid., fol. P3^v, vs. 408.

¹²³ Spel van Vilvoorde, *Spelen van sinne* (1562), fol. Pp4^r, vs. 112–113.

¹²⁴ Het christelijke denken heeft altijd wantrouwend en afwijzend tegenover het epicurisme gestaan, niet alleen vanwege de positieve waardering van de lusten, maar ook vanwege de epicureïsche ontkening van de onsterfelijkheid van de ziel en het bestaan van goddelijke voorzienigheid. Zie bijvoorbeeld Krays 2007, pp. 102, 104.

[De lust] is het, die we als het eerste en van nature bij ons passende goede hebben leren kennen, en haar nemen we als uitgangspunt bij iedere keuze en bij ieder vermijden, en bij haar komen we uit wanneer we, met als richtsnoer wat wij voelen, al het goede beoordelen.¹²⁵

We moeten dus niet goed zijn omwille van de deugd zelf of omdat deugzaamheid op zich goed is, wat bijvoorbeeld Aristoteles beweert, maar omdat dat ons uiteindelijk het hoogste genot oplevert.

Velen hebben het epicurisme verkeerd begrepen en geconcludeerd dat het pleit voor een klakkeloos en ongebreideld volgen van elke lust die zich maar aandient. Epicurisme zou de filosofische verpakking zijn van een rauw hedonisme. Deze misvatting heeft het epicurisme lang achtervolgd en het in het christendom een zeer slechte naam bezorgd. Nog in 1578 wijst de vertaler van Calvijns *Institutie* er ergens in de kantlijn fijntjes op dat Epicurus 'ooc by de verstandige Heydenen' voor 'een swijn' werd gehouden.¹²⁶ Het epicurisme heeft er zelf echter altijd op gehamerd dat een gelukkig leven niets met een dergelijke kortzichtige genotzucht heeft te maken:

Wanneer wij dus zeggen dat lust het levensdoel is, hebben wij het niet over de lustgevoelens van losbandigen of over de lustgevoelens die gelegen zijn in het actieve genieten (...) maar wij bedoelen een toestand waarbij het lichaam geen pijn heeft, en de ziel niet verontrust wordt.¹²⁷

Net als bij de andere klassieke scholen is ook in het epicurisme het uiteindelijke doel dus onverstoortbaarheid of gemoedsrust en om dat te bereiken moet er niet willekeurig maar juist uiterst verstandig gehandeld worden. Soms moet men immers een bepaalde hoeveelheid pijn verdragen om een groter geluk te verkrijgen. En andersom veroorzaken sommige lusten op langere termijn een groter lijden. Er is kortom een doordachte berekening nodig, een 'nuchter denken' – uitgekiend lustmanagement in plaats van ondoordacht hedonisme. Dit betekent dat de waarde van de rede niet primair in geestelijk inzicht ligt, zoals bij Plato of de Stoa, maar dat de rede vooral een heel praktische dimensie heeft: in elke situatie moet zij tot een handige 'lustafweging' komen. Dit afwegen wordt wel de hedonistische

¹²⁵ Zie Epicurus, *Brief over het geluk*, p. 48.

¹²⁶ Zie Joh. Calvijns, *Institutie, ofte ondervviisinghe inde Christelycke Religie*, Dordrecht (Peter Verhagen/ Cornelis Jansz) 1578, p. 13, marge rechts.

¹²⁷ Epicurus, *Brief over het geluk*, p. 49.

calculus genoemd. De rede is, als *prudentia* of *phronèsis*, het middel tot lustmaximalisatie. De epicurist geeft weinig om inzicht *an sich*; uiteindelijk gaat het erom wat op basis van inzicht bereikt kan worden en dat stimuleert een instrumentele, pragmatische visie op de rede. Het goede leven staat of valt met een verstandige keuze tussen behoeften. En als je bedenkt dat alleen gemoedsrust maximale lust geeft, is de morele cirkel rond.

Ook in het volkstalig rationalisme vindt men geregeld een positieve interpretatie van de concrete baten van een moreel leven. De Brusselse rederijkerskamer *Het Mariencransken* vraagt zich bijvoorbeeld af:

wie sou arbeyden tot beswijcke
 Als hy arbeydende voor sijne pijnne
 Noch nu / noch Naemaels / voor Ander oft sijne
 Voordeel / Profijt oft my en soude crijghen¹²⁸

*wie zou zwoegen tot hij erbij neervalt, als hij voor zijn moeite niet nu
 of straks iets winstgevends of nuttigs voor zichzelf of een ander zou
 krijgen?*

Ook de rederijkers van Diest stellen dat het volgen van deugd en rede ‘profijtelijck’ is en voordeel oplevert. Zelfs je reinste *image building* (‘Goeden naem en faem en glorie’) wordt tot de legitieme en nastrevenswaardige baten van deugdelijk handelen gerekend.

Nu was een positieve waardering van nut en profijt natuurlijk een vast onderdeel van de stadscultuur van de late middeleeuwen en de vroege moderniteit; in die hoedanigheid is dat al bij Jan van Boendale en Dirc Potter te vinden, zoals we in hoofdstuk 2 hebben gezien. In het volkstalig rationalisme krijgt dit echter een epicureïsche onderbouwing. De epicureïsche kernwaarde van de hedonistische calculus vinden we namelijk expliciet terug bij Coornhert. Niet alleen in de *Zedekunst*, maar in heel zijn morele oeuvre hamert hij, soms tot vervelens toe, op dit in zijn ogen kennelijk cruciale mechanisme. Ik beperk me tot een citaat uit een vroege morele tekst, *Vande oorsaecke vande Zonde, tghetuygh Platonis*, dat aan het eind van dit hoofdstuk uitgebreider bekeken zal worden:

Elck oordeelt ende vliedet dan smerte ende droefheydt voor
 quaedt: soo oordeelt ende bejaeght oock elck die luste ende blijdt-
 schappe voor goedt.

¹²⁸ Spel van Brussel, *Spelen van sinne* (1562), fol. Ddd2^v, vs. 400–403.

Hier door moet oock voor quaedt ende vliedelijck gheoordeelt worden die luste ende blijtschappe/ die den mensche van meerder lusts ende blijtschaps/ dan sy geeft/ berovende/ insghelijcx die grooter smerte ende droefheydt/ dan luste ende blijtschappe toe brengende/ is. Dan moet oock smerte ende droefheydt voor goedt ende begeerlijck geoordeelt worden/ als sy den mensche van meerder smerte ende droefheydt dan sy geeft bevryet: oock als sy grooter lust of blijtschap/ dan smerte of droefheydt geeft ende veroorsaect.¹²⁹

Coornhert roept ons hier op tot een voortdurende lustberekening *à la* Epicurus. Je moet goed letten op de lange-termijn-effecten van je keuzes en dan kiezen voor wat in dat licht de meeste vreugde en de minste droefheid oplevert. Maar Coornhert plaatst deze calculerende houding in een platoons raamwerk door geestelijke lusten boven de lichamelijke te plaatsen. Iets soortgelijks zien we bij Spiegel. De Amsterdamse dichter beschouwt zoals we zagen de ‘neijgingen’ als natuurlijke wegwijzers naar geluk. Maar er is een vaststaande hiërarchie binnen de neigingen. De hoogste en beste neiging is een geestelijke categorie, namelijk ‘weetzucht’:

Weet-geerich zijn wij al: dits t'pontt daar Christ van zeijt,
dat u (acht ghij u zelf) recht tott wijsheijd leijt.¹³⁰

Bovendien zijn niet alle neigingen goed. Een dergelijke vaststaande morele verdeling van de lusten, waarbij de geestelijke boven de lichamelijke staan, is niet epicureïsch; ook bij Spiegel is sprake van een platoonse draai.

Hier zien we de hand van de man die in vroegmodern Europa een impuls aan het epicurisme gaf: Desiderius Erasmus.¹³¹ In zijn *Colloquia* is Erasmus ‘Epicureeër’ ervan overtuigd dat ‘niemand meer epicurist is dan de godvrezende christen.’¹³² Volgens Erasmus leidt het volgen van het kwaad heel concreet tot ellende. Zo leidt hoererij vaak tot beschamende ziektes en eindigt dranklust meestal in een kater. Maar los van deze lichamelijke ‘onlust’ zijn verkeerde gedragingen volgens Erasmus vooral ook een ‘kwellling voor het geweten.’¹³³ En dat is het tegendeel van het ul-

129 D.V. Coornhert, *Vande oorsaecke vande Zonde*, ‘tghetuygh Platonis, in *Wercken* 1, fol. 134^{va}.

130 *Hert-spiegel* II, 451–452.

131 Zie over Erasmus en het epicurisme bijvoorbeeld Krays 2007, p. 105.

132 ‘there are no people more Epicurean than godly Christians’, Erasmus, *Colloquies* (ed. Thompson 1965, p. 538). Vgl. ook Krays 1988, p. 384.

133 Een ‘torment of conscience’, Erasmus, *Colloquies* (ed. Thompson 1965, p. 544).

tieme doel van ons handelen, namelijk gemoedsrust. Zo beargumenteert Erasmus het goede van de deugd aan de hand van de hedonistische calculus. Deugdzaam handelen levert op lange termijn gewoon de grootste lust op. Maar anders dan bij het klassieke epicurisme, dat geen apriorisch onderscheid maakt tussen goede en slechte lusten, en parallel aan wat Coornhert en Spiegel enkele decennia later zouden beweren, hebben de lusten bij Erasmus een morele lading die samenhangt met 'een zeker verschil tussen lichaam en ziel'.¹³⁴ Een verwende en vetgemeste jonge hond heeft een erg lustvol leven, maar volgens Erasmus voelt iedereen aan dat zo'n leven niet verkieselijk is. Daaruit concludeert hij dat 'het belangrijkste genot uit de geest komt, als uit de mond van een fontein'.¹³⁵ Het onderscheid dat Erasmus hiermee tussen 'goede' en 'slechte' lusten maakt geeft zijn interpretatie van het epicurisme de christelijk-platoonse tint die ook bij Coornhert en Spiegel te vinden is. De lichamelijke lusten genereren slechts lagere vormen van genot, die ons afleiden van het ware geluk, ons geweten pijnigen en daarom nooit tot maximale lust kunnen leiden. Alleen geestelijke, intellectuele lusten wekken in ons het goede, geestelijke genot waarin (de christelijke!) God te vinden is.

Grasduinen in het verleden

De rijkheid aan klassieke thema's en ideeën die door mensen als Dirk Coornhert, Louris Jansz, Van Ghiste, Spiegel en Marcus Antonius Gillis opnieuw in omloop wordt gebracht, vestigt de aandacht op een essentiële karaktertrek van het volkstalig rationalisme. Het committeert zich niet aan een bepaalde denkrichting, maar gebruikt alle ideeën die het gebruiken kan. Zo bladeren de weldenkers eclecticisch door het antieke verleden op zoek naar beelden, argumenten en ideeën die hun geloof in de menselijke waardigheid en de mogelijkheid van morele verbetering kunnen ondersteunen.

Er lijkt in de literatuur een zekere angst te bestaan om Coornhert eclecticisch te noemen. Zeker bij Bongers krijg je soms het idee dat dit predikaat als een smet op Coornherts blazoen wordt gevoeld.¹³⁶ Maar het is eerder een teken van intellectuele volwassenheid als je los van elke school

¹³⁴ 'some difference between body and soul', Erasmus, *Colloquies* (ed. Thompson 1965, p. 540).

¹³⁵ 'the principal pleasures come from the mind, as from a fountainhead', Erasmus, *Colloquies* (ed. Thompson 1965, p. 540).

¹³⁶ Zie Bongers 1978, bijvoorbeeld hoofdstuk VIII, vooral p. 403 e.v.

en elk dogma zelfstandig in het leven durft te staan en uit elke traditie alleen dat overneemt waarin je je meest oprechte overtuigingen herkent. Meermalen verwijst Coornhert naar de bijbeltekst ‘Onderzoekt alles en behoud het goede’ en er is alle reden om aan te nemen dat achter deze woorden ook een eclecticische gedachtegang schuilgaat. In feite zal het besef dat verschillende tradities uiteindelijk hetzelfde grondpatroon volgen voor progressieve en onconventionele denkers als Coornhert juist een extra bewijs zijn geweest dat zij de waarheid op het spoor waren. Hoe kunnen zulke diverse en eerbiedwaardige tradities met al hun moreel prijzenswaardige vertegenwoordigers het immers allemaal bij het verkeerde eind hebben?

Deze wezenlijke eigenschap van het volkstalig rationalisme kan prachtig worden geïllustreerd met Coornherts korte tekst *Vande oorsaecke vande Zonde, 'tghetuygh Platonis*,¹³⁷ die hieronder integraal in eigen vertaling is opgenomen.

De oorzaak van de zonde, naar het getuigenis van Plato

Inderdaad, ik verlaat me hier op een niet-christen. Maar wie verbiedt ons om schatten aan de heidenen te ontlene zoals vroeger de Israëlieten het goud en zilver van Egypte met zich meedroegen? Laten we daarom gezamenlijk de dingen horen, lenen, ja stelen, die God in zijn algemene liefde ook aan de vrome heidenen niet heeft onthouden. Laten we ons schamen dat zij met hun sterrenlicht meer hebben gewoekerd dan wij christenen godbetert met ons heldere zonlicht, opdat wij door hun ijver gedreven onze grotere gaven des te ijveriger ten goede gebruiken.

Lust en vreugde trekken ons tot de zonde aan en wij worden van de deugd afgeschrikt door pijn of droefheid. Men noemt dat ‘overwonnen worden’ [*verwonnen worden*] en het overkomt hen die hierdoor het slechte doen of het goede laten.

De overwonnene is minder en machtelozer dan de overwinnaar. Op het moment dat een waanbeeld in iemand de overhand krijgt, heeft een verkeerd idee over lust, vreugde, pijn of droefheid meer kracht dan de ware kennis van die zaak. Dit overwonnen worden is slecht. Niet omdat wordt genoten van de lust of vreugde van dat moment (die is namelijk goed), maar omdat zij uiteindelijk resulteren in pijn en droefheid en de mens zodoende van de goede lust en

¹³⁷ D.V. Coornhert, *Vande oorsaecke vande Zonde, 'tghetuygh Platonis*, in *Wercken* 1, fol. 134^r–134^v. Vertaling ontleend aan Buys 2010 (nog te verschijnen).

vreugde beroven. Omgekeerd is sommige pijn en droefheid goed. En dan niet vanwege de pijn en droefheid die het op dat moment teweegbrengt (want die is slecht), maar omdat zij uiteindelijk resulteren in lust en vreugde en de mens zodoende lust en vreugde brengen.

Nu is het zo dat iedereen pijn en droefheid slecht vindt en mijdt, precies zoals iedereen lust en vreugde voor het goede houdt en probeert te bereiken. Dat is de reden waarom lust en vreugde slecht en vermijdenswaardig geacht moeten worden indien zij de mens van méér lust en vreugde berooft of grotere pijn en droefheid tot gevolg heeft. Evenzo moeten pijn en droefheid voor goed en begeerswaardig worden gehouden indien zij de mens van grotere pijn en droefheid verlossen of grotere lust of vreugde veroorzaken. Het is dus onjuist om te stellen dat wie het slechte kent en toch doet, is verlost en overwonnen door een lust die hij had kunnen negeren. En ook is het niet zo dat wie het goede kent maar weigert te doen, overwonnen is door een momentane lust. Wie het slechte kent en toch doet is namelijk niet overwonnen door de lust, maar door zijn onverstand; hij wijst kortdurende pijn of droefheid af die langdurige pijn of droefheid voorkomt, of grotere lust en vreugde brengt. En blindelings verkiest hij een klein beetje lust of vreugde, terwijl dat uiteindelijk grote pijn en droefheid veroorzaakt. Merk op dat hier de onwetendheid groter is dan de kennis, waardoor die ook overwint etc.

Als het nu zo was dat de mens niet meer of anders had kunnen weten dan wat hij weet, dan zou niemand hem met recht kunnen beschuldigen. Maar zo liggen de zaken niet. Wij zijn volgroeide mensen en zouden meer kennis en minder onwetendheid hebben gehad als we ons kleine pondje [begrip] ijverig hadden aangewend om meer kennis te krijgen over wat het beste is. Daarnaast kan iedereen begrijpen dat een momentane lust of vreugde klein en van korte duur is maar de daaruit voortvloeiende pijn en droefheid groot en langdurig. Of dat het genieten van een kleine en kortdurende lust of vreugde een grotere en langdurigere lust of vreugde in de weg staat. En om die reden heeft iedereen de mogelijkheid om te kiezen voor het beste en grootste goed. Je mag toch op zijn minst verwachten dat ieder mens zijn kennis raadpleegt voordat hij een keuze maakt. En dat hij, als hij zou merken dat zijn kennis tekortschoot, zich van een keuze zou onthouden. Op deze manier kan men het zondigen laten en als wij dat godvrezend nastreven,

kunnen wij dat bereiken. Alleen God heeft de eigenschap alles te weten; maar alles te laten wat men niet begrijpt, is de eigenschap van verstandige mensen. Daarom:

Weet of rust.

Zonde ontstaat door het volgen van iets wat God verbiedt. Dit komt voort uit een overmoedig kiezen. Dat wordt geboren uit de aantrekkingskracht van het onbekende. Begeerlijke illusie is hiervan de moeder. Haar oorsprong is hoogmoed. De wortel daarvan is een wezenloos Niets. De zonde komt dus voort uit het Niets. Dit Niets, waar iets zou moeten zijn, is het Kwaad. Het Kwaad is dus het onverstand of onbegrip in de volgroeide en met rede begiftigde mens. Hij had immers verstandiger kunnen zijn. Uit dit gebrek [aan verstand] bestaat zijn zonde en slechtheid. Bij jonge kinderen en zeker bij het onredelijke gedierte ligt dat overigens anders. Want zij kunnen er niets aan doen dat het Niets (het niet hebben van verstand) in hen is.

Einde

De tekst stamt vermoedelijk uit de jaren zestig en handelt over de oorzaak van het kwaad. De titel verwijst naar Plato, maar de tekst vertoont in feite net zo goed aristotelische, stoïsche en epicureïsche trekken. Bovendien kan men hier mooi zien hoe deze motieven moeiteloos worden verweven met christelijke thema's als zonde en de nederigheid van de mens ten opzichte van de almachtige God.

Coornhert legitimeert zijn klassieke gegrasmus meteen aan het begin van de tekst. Volgens hem is er niets mis mee om uit de antieke wijsheid de goede dingen te pikken. In feite doen wij dan net als de Israëlieten, die onder goddelijke goedkeuring de kostbaarheden van de geplaagde Egyptenaren meenamen toen zij hun sombere slavenbestaan in de Nijldelta inwisselden voor een barre woestijntocht naar het beloofde land.¹³⁸ Het feit dat bij de Ouden zo adembenemend veel waarheid gevonden kan worden moet ons, vindt Coornhert, aansporen zelf nog harder aan de slag te gaan. Dit 'hoeveel-temeer-argument' is niet alleen bij Coornhert, maar bij veel oudheid-minnende denkers uit de vroege moderniteit

¹³⁸ Zie voor deze stokoude topos Augustinus, *Confessiones* VII, IX 15. Vgl. Bos 1996, pp. 58–59. In de loop der eeuwen werden allerlei beelden gebruikt om deze eclectische omgang met de antieke wijsheid te typeren; zie bijvoorbeeld Krays 1988, pp. 319–320.

zo ongeveer een gemeenplaats.¹³⁹Coornhert belooft ons in de titel een platoonse verhandeling over waar het kwaad vandaan komt, maar het thema wordt *stoïsch* ingeluid. Als wij het kwade doen komt dat omdat wij door en bepaalde lust aangetrokken of door een bepaalde pijn afgeschrikt worden. Coornhert noemt dit ‘overwonnen’ worden. Het is een soort krachtenspel. Dit verkeerde doorslaan van de balans legt Coornhert, heel stoïsch, uit als een gevolg van een ‘waanbeeld’; een ‘verkeerd idee’ waardoor de ware kennis over lust en onlust overschaduw wordt. Vervolgens weeft Coornhert een *epicureïsche* lijn in. Want in de stelling dat lust of vreugde slecht is als ‘zij de mens van méér lust en vreugde berooft of grotere pijn en droefheid tot gevolg heeft’, en vice versa, kunnen we de hedonistische calculus herkennen. Epicureïsch is ook de gedachte dat de (on)deugdelijkheid van de lust niet ligt in lust *an sich* (‘die is namelijk goed’), maar in het uiteindelijke resultaat: een lust die grotere onlust veroorzaakt is net zo slecht als een onlust die grotere lust veroorzaakt goed is. Nu pas, we zijn al op de helft van de tekst, wordt een *platoons* motief geïntroduceerd. Volgens Coornhert volgt uit het voorgaande namelijk dat wij niet willens en wetens het slechte kiezen, maar slachtoffer zijn van ons ontoereikende begrip: ‘Wie het slechte kent en toch doet is namelijk niet overwonnen door de lust, maar door zijn onverstand’. Er is dan sprake van een illusie die hem het slechte voor goed doet houden. Het gevolg is dat de ‘onwetendheid groter is dan de kennis, waardoor die ook overwint’. Het morele krachtenspel gaat uiteindelijk dus niet over het wel of niet volgen van de lusten, maar om kennis of het gemis daaraan.

Maar daarmee is de rondgang langs de klassieken nog niet afgelopen. Want als Coornhert vervolgens bespreekt in hoeverre de mens verantwoordelijk is voor zijn onwetendheid, slaat hij een *aristotelische* weg in. Allereerst constateert hij namelijk dat wij als ‘volgroeide mensen’ alle mogelijkheden hebben gehad om met behulp van onze rede meer inzicht te krijgen ‘over wat het beste is’, hetgeen impliceert dat wie die mogelijkheid heeft laten schieten, verwijtbaar is. Vervolgens benadrukt Coornhert al even aristotelisch dat dit niet geldt voor ‘jonge kinderen’ en ‘het onredelijk gedierte’: ‘Want zij kunnen er niets aan doen dat [er onwetendheid] in hen is’. Er is dus inderdaad een verschil tussen verwijtbare en onverwijtbare onwetendheid.

Dit alles betekent echter niet dat Coornherts eigen visie afwezig is in de tekst. Hij geeft namelijk een heel eigen draai aan deze klassieke reidans.

139 Zie Kraye 1988, p. 320.

Hij is nu via stoïsche, epicureïsche, platoonse en aristotelische motieven op het thema van morele groei uitgekomen: als het goed is probeert de mens zijn onwetendheid steeds verder terug te dringen en steeds meer ware kennis te krijgen. Dat betekent volgens Coornhert dat verwacht mag worden dat iemand eerst zijn kennis raadpleegt alvorens te handelen. En dat iemand die merkt dat zijn kennis tekortschiet, 'zich van een keuze zou onthouden' en dus niet handelt: 'Weet of rust'. En wie alleen handelt als hij zekere kennis heeft, zal onvermijdelijk 'het zondigen laten'.

Dit is eclecticisme van de bovenste plank: Coornhert heeft minder dan één bladzijde nodig om alle klassieke scholen aan te doen en dan ook nog eens uit te komen op zijn eigen thema van de menselijke volmaakbaarheid!

Afsluiting

Wij kunnen ons nauwelijks voorstellen wat het voortdurend lezen en herlezen van Plato, Cicero, Seneca en andere klassieke denkers en dichters moet hebben betekend voor humanistische geesten. Niet zelden zullen zij deze heidenen met hun betoverende ideeën hebben ervaren als altijd aanwezige levensgezellen, die voor elke situatie een klinkend antwoord klaar hadden. Op die manier werden antieke ideeën onbewust en zonder vooropgezet plan verweven met de dagelijkse leef- en denkwereld van de ontwikkelde zestiende-eeuw. Alleen daarom al is er bij zulke oudheid-minners dus geen sprake van slaafse imitatie van dode denkers: de klassieke ideeënwereld was een concreet en levend onderdeel van de manier waarop zij hun omgeving beleefden.

Ook bij de weldenkers was dit het geval. Het klassieke denken heeft hen tot in het diepste van hun wezen gevormd. Maar tegelijk behielden zij hun eigen karakter. Zij gebruikten al die oude ideeën in hún vroegmoderne wereld, die haar eigen thema's, fixaties en problemen had. In hun adoptie van het klassieke denken pasten zij het ook vanzelf aan de eigentijdse eisen aan – adoptie en adaptatie gingen hand in hand. Door hun eclectische houding wisten de weldenkers al dat eeuwenoude moois naar hun eigen tijd over te hevelen.

Het volkstalig rationalisme staat niet los van de bredere ontwikkeling van de renaissance in Noord-West Europa. Het is in zekere zin te zien als een 'lokale variant'. Bij de weldenkers treffen we een gerichtheid op de klassieke oudheid aan die sterk verwant is aan de renaissance. Zij

vertonen dezelfde preoccupatie met mens en moraal. En zij hebben dezelfde belangstelling in tekst en taal; de weldenkers behoorden in de Nederlanden zelfs tot de absolute voorhoede van taalvernieuwers. Anders dan het 'mainstream' humanisme, was het volkstalig rationalisme echter niet gericht op de geleerdencultuur, maar wilde het de (ontwikkelde) leek bereiken met een boodschap van morele verbetering en concrete zelfverwezenlijking. In die zin sluit zij ook aan bij de volkstalige traditie van de Lage Landen, waarin zoals we hebben gezien al sinds de late middeleeuwen moreel-didactische teksten voor leken werden gefabriceerd.

Aan het begin van dit hoofdstuk zagen we hoe divers het denken in de renaissance was – de verschillen tussen klassiek-heidense wijsheid en christelijk geloof hebben tot verschillende standpunten geleid. Waar sommigen een volledige synthese mogelijk achtten, gooiden anderen het hele klassieke erfgoed zonder pardon overboord. De weldenkers hanteerden wat dit betreft duidelijk een optimistisch perspectief. Daarmee vertonen zij een positieve grondhouding, verwant aan renaissance-denkers als Petrarca, Ficino, Pico della Mirandola en Erasmus. Net als deze grote geesten geloofden zij in de mogelijkheid en wenselijkheid van een synthese van klassieke ideeën met het evangelie. Het volkstalig rationalisme kan in dit licht daarom omschreven worden als een optimistisch volkstalig humanisme met een grote nadruk op de menselijke redelijkheid.¹⁴⁰

De levenshouding waarvan Coornhert, Spiegel, Louris Jansz en anderen hier blijk geven, draagt vooral de sporen van Erasmus. Erasmus heeft zijn enorme eruditie, zijn creatieve intellectuele vermogens en zijn trefzekere pen ingezet om het door hem bewonderde klassieke denken te verzoenen met het bijbelse evangelie. Hierbij was hij kritisch, maar niet kieskeurig: waarheid is in beginsel overal te vinden. De waarheid is immers één. Volgens Erasmus wijst de klassieke filosofie vooruit naar de waarheid van het evangelie: *docta pietas* of geleerde vroomheid.¹⁴¹ In zijn vorstenspiegel *Institutio principis Christiani*, hier geciteerd in een recente Nederlandse vertaling, zegt de grote humanist:

¹⁴⁰ Hiermee wordt bedoeld: een 'humanistische attitude'. In strikte zin kunnen de weldenkers vanwege hun volkstaligheid immers geen 'humanist' worden genoemd: zij richten zich niet (primair) op Grieks of Latijn. Zij hadden echter wel dezelfde houding: het ideaal van de morele verbetering op basis van de bestudering van christelijke én klassieke bronnen. Kristeller spreekt over een Europa-brede beweging, waarin in ieder geval vanaf de zestiende eeuw 'an increasing number of writings that were humanist in form and content' in de volkstalen verscheen; zie Kristeller 1988, p. 121.

¹⁴¹ Porteman 2008, p. 89.

Met filosoof bedoel ik dan niet iemand die heel knap is in redeneren of in natuurfilosofie, maar iemand die zonder acht te slaan op schijnwerelden onverschrokken het pad van het ware goede uitkiest en volgt. De woorden verschillen, maar in feite is een filosoof precies hetzelfde als een christen.¹⁴²

De weldenkers zijn erfgenamen van de erasmiaanse attitude van doorleefd eclecticisme, dat is gericht op de synthese van antieke wijsheid en geopenbaarde waarheid.

Een ander erasmiaans kenmerk bij de weldenkers is het gebruik van een filosofisch instrumentarium om het religieuze te benaderen. Op dit punt heeft Erasmus een duidelijk doel voor ogen gehad. Hij maakte het kritische instrumentarium van het humanisme dienstbaar aan het bredere project van de geestelijke vorming van de mens.¹⁴³ De herontdekte antieke wijsheid moest worden ingezet om betere mensen te maken. En via de mens ook een betere wereld. Wat hier sterk mee samenhangt is de gerichtheid op de morele praxis. De mens heeft zijn redelijke vermogens niet, althans niet primair gekregen om theoretische kennis te genereren. Het gaat steeds om de morele 'straatwaarde': de ethische horizon is altijd bepalend voor de waarde van kennis. Zolang kennis niet, direct of indirect, aan morele vorming bijdraagt, is zij nutteloos. Ook Erasmus zet dus in op wat Coornhert en Spiegel later de kunst van het 'welleven' zouden noemen.¹⁴⁴

Tenslotte, en misschien wel het meest typisch, is er het epicureïsche element in het volkstalig rationalisme. Het is haast onmogelijk dat de weldenkers hun gedachten over het hoogste genot en de achterliggende hedonistische calculus niet van Erasmus betrokken hebben. Hij maakte deze klassieke filosofie min of meer *salonfähig*, zij het in een platoons jasje, en ging zelfs zover te beweren dat pas de christen een ware epicurist is.¹⁴⁵

Het volkstalig rationalisme toont aan dat het erasmiaanse levensgevoel diep in kringen van de volkstalige, stadse intelligentsia is ingedaald.¹⁴⁶

142 Erasmus, *De opvoeding van de christenvorst*, in *ibid.*, *Opvoeding*, ed. De Landtsheer 2006, p. 150.

143 Zie bijvoorbeeld Van Ruler-Verbrugh 2008.

144 Porteman 2008, p. 89.

145 Zie eerder: 'there are no people more Epicurean than godly Christians', Erasmus, *Colloquies* (ed. Thompson 1965, p. 538).

146 Porteman 2008, p. 89 e.v.

We hebben nu gezien hoe het volkstalig rationalisme op cruciale punten overeenkomt met de moraalleer van de oude Grieken en Romeinen. Bij de weldenkers herleeft een klassieke attitude, waarin de mens in zijn waardigheid en redelijkheid centraal staat. De weldenkers zijn zo erfgenamen van een oude wijsgerige traditie die teruggaat op de filosofische stelsels van de oudheid en in de renaissance een nieuwe (verchristelijkte) impuls kreeg. Zij hebben die traditie op hun eigen manier vormgegeven en aan hun eigen situatie aangepast.

Maar het volkstalig rationalisme heeft ook uit een andere, meer religieuze bron geput. Die zullen we in het volgende hoofdstuk bekijken.

Redelijk geïnspireerd. De weldenkers en het spiritualisme

Inleiding

In zekere zin hebben de grote reformatoren maar half werk geleverd. Misnoegd over de ideologie, macht en misstanden van de oude moederkerk en heilig overtuigd van de noodzaak van een niet door mensen bemiddelde toegang tot God, begonnen Luther, Zwingli, Calvijn en anderen een nieuwe beweging zonder de oude geloofsdwang. Dat was het startsein voor een strijd, figuurlijk maar vaak ook letterlijk, over het ultieme waarheidscriterium – een strijd die Europa lange tijd tot op het bot zou verscheuren.¹ Aan de ene kant het katholieke bolwerk dat haar gezag aanwendde om haar waarheidsmonopolie te beschermen, uit angst voor machtsverlies en verdere versplintering van de christelijke wereld. Aan de andere kant een almaar groeiende groep ‘hervormers’ die de alleenheerschappij van Rome te vuur en te zwaard bestreden en inwisselden voor de alleenheerschappij van de bijbel: *sola scriptura*.

Maar hoe solide dit nieuwe adagium ook mocht lijken, het zadelde de protestanten wél met een fundamenteel probleem op. Want net als alle boeken is de heilige Schrift voor meerderlei uitleg vatbaar. En wie bepaalt haar ware betekenis als niemand Gods heilige stoel op aarde bezet? Zo ontstond in het protestantse kamp de angstvallig reële mogelijkheid van een oneindige versplintering. De grote reformatoren hadden zich afgekeerd van katholieke tirannie, maar moesten zich nu wapenen tegen protestantse anarchie. In toenemende mate zagen zij zich daarom gedwongen allerlei interpretaties van bijbel en christendom te veroordelen of zelfs te verbieden. En daarmee begonnen zij toch weer het alleenrecht

¹ Richard Popkin heeft het over een ‘epistemologische revolutie’ (zie ook eerder in hoofdstuk 4): de twijfel aan de orthodoxe criteria van traditie en kerkgezag als gevolg van de reformatie opende een kloof van onzekerheid over het ware religieuze criterium, zie Popkin 1979, p. 1 e.v.; vgl. Fix 1991, p. 9 e.v. Zie voor de reformatie en de verstrekkende gevolgen daarvan voor Europa bijvoorbeeld MacCulloch 2003.

op te eisen over de uitleg van Gods Woord. Precies zoals de katholieken waar zij zich zo tegen hadden afgezet.

Wie zich hier van meet af aan tegen heeft verzet is de Duitse vrijdenker Sebastian Franck (1499–1542). In een brief aan Johannes Campanus uit 1531, oorspronkelijk in het Latijn geschreven maar in 1541 in het Nederlands vertaald,² trekt Franck fel van leer tegen al ‘die euangely predickers’ die ten onrechte denken aan ‘alle die stricken des pauß vnde des duuels’ te zijn ontsnapt.³ De brief gaat vooral over de ware kerk van Christus, die volgens hem niets met het ‘wtwendige’ te maken heeft. Sacramenten, kathedralen en kerkelijke ambten acht Franck van weinig waarde, omdat de ware kerk namelijk ‘luterlick geystlick iß vnde gantz jn den geyst gelegen iß’.⁴ In zijn brief verbindt Franck de gedachte van een geestelijke, niet aan uiterlijkheden gebonden kerk met de scherpe scheiding die hij ziet tussen de periode voor en na Christus’ komst op aarde. De tijd vóór Jezus, de periode van het ‘alde testament’ dus, is de periode van de uitwendige dingen: ‘besnydenissen (...), den sabbath, den tempel, die offeranden der alder wet’.⁵ Maar na Christus’ opstanding hebben de apostelen een andere, hogere kerkvorm verkondigd – een innerlijke kerk, die door een inwendige gids wordt bestuurd: de Heilige Geest. Toen de apostelen waren gestorven is de christenheid er echter door de ‘antichrist’ van overtuigd dat het nog steeds om uiterlijkheden draait. Zo is de katholieke kerk ontstaan. Deze verkeerde invalshoek is door de eeuwen heen door theologen en denkers verdedigd, te beginnen met ‘Augustinus, Hieronymus, Gregorius’, die in een Hoogduitse versie van de Campanus-brief ‘obgesagte wölff, doctoren der vnwissenheit, affen der apostlen vnd entechristen’ worden genoemd.⁶ De kerk gebruikt volgens Franck de ‘ydelen

2 De originele versie in het Latijn is lang verloren gewaand, totdat uitgerekend Coornhert-specialist Bruno Becker medio vorige eeuw in de Österreichische Nationalbibliothek een afschrift van een deel van de brief vond (zie Becker 1959). Ik citeer hier uit de Nederlandse vertaling van Pieter de Zuttere, *Eyn Brieff van Seb. Franck van Word gheschreuen ouer etlicken iaren int Latyn, tho synen vriendt Johan Campanen, vnde nv grondelick verduytschet, (...) waerin hy syne meynung vnde gheuoelen des gheloofs, (...) wtdrucket (...)* / *Item noch eyn ander brief des seuighen, gheschreuen hier to voren in Duytsch, an etlicken in der Eysfelt, door begeiren van Joan Bekesteyn [Brief aan Campanus]*, gedateerd 4 februari 1541 en heruitgegeven (zij het zonder deze titel) in Krebs, *Quellen zur Geschichte der Täufer* VII, Elsaß, 1e deel, Güterlohe 1959, pp. 301–325.

3 Franck, [*Brief aan Campanus*], fol. A7^r.

4 [*Brief aan Campanus*], fol. A5^v.

5 [*Brief aan Campanus*], fol. A8^r.

6 [*Brief aan Campanus* (Hoogduitse vert)], fol. Dd^v. Zie Krebs, *Quellen* VII, Elsaß, 1e

schichtkoker' [lege huls] van het oude testament om 'krijch, eydsweeren, rijcken, heerschappten, thienden der priesteren vnde alle ander dijngen' te rechtvaardigen en zo het geloof 'tegen den wille Christi' vorm te geven.⁷ Hervormers als Luther en Zwingli denken hieraan ontsnapt te zijn, maar doen, aldus Franck, in feite hetzelfde.

Franck heeft het in zijn brief ook over de 'vile verstandige' mensen die de fouten van de oude kerk goed hebben ingezien, maar nu Gods rijk 'niet mit den woorden, sonder mit den sweirde' willen herstellen en proberen het geloof 'mit gewalt te dryuen'.⁸ Hij doelt hier op de wederdopers.⁹ Franck gelooft daar niet in. Volgens hem is het fysieke en zichtbare rijk van God definitief verdwenen en is daarvoor in de plaats een onzichtbare, geestelijke kerk gekomen. Want

die wtwendige gemeynte Christi mit hören gauen vnde sacramenten dör den jnvallenden vnde alles verderuenden antichrist terstont na die dood der apostolen verscheiden vnd wechgeuaren na den himmel vnde jn den geyst vnd waerheyt verborgen jß, so dat ick gewiß vnde seker bin, dat nu van duysent vierhondert jaren herwärtz geyn wtwendige vergaderde kircke oft gemeente sy.¹⁰

Dat Sebastian Franck in zijn vergeestelijkte benadering van mens en religie niet alleen dacht te staan, blijkt als hij in zijn zogenaamde *Türkenchronik* uit 1530 (*Chronica vnnd beschreibung der Türckey*)¹¹ naast lutheranen, zwinglianen en dopers een vierde nieuwe stroming onderscheidt, waarmee hijzelf sympathiseert: de stroming van de spiritualisten, die zich richt op een 'innerlijke' kerk.¹²

deel, p. 307. De Nederlandse vertaling houdt het op 'vnwetende wolffen vnde vnverstandige navolgers van den apostolen, antichristen', fol. [A6^r].

7 [Brief aan Campanus], fol. A6^r-7^r.

8 [Brief aan Campanus], fol. A7^r.

9 De brief stamt oorspronkelijk uit 1531, slechts drie jaar voordat Jan Matthijs en Jan Beukelsz van Leiden in het Duitse Münster hun even gruwelijke als tijdelijke hemel op aarde zouden stichten. Zie over het doperse koninkrijk van Münster en de voorgeschiedenis van het doperdom in het algemeen bijvoorbeeld Luc Panhuysens meeslepende studie *De beloofde stad. Opkomst en ondergang van het koninkrijk der wederdopers* (Panhuysen 2000).

10 [Brief aan Campanus], fol. Aiiiij^r.

11 Sebastian Franck, *Chronica vnnd beschreibung der Türckey mit yhrem begriff/ ynnhalt/ prouincien/ völckern/ ankunfft/ kriegem/ reysen/ glauben/ religonen/ gesätzen/ sytten/ geperden/ weis/ regimenten/ frümkeyt/ vnnd boßheiten/ von eim Sibenbürger xxij. Jar darinn gefangen gelegen yn Latein beschrieben/ verteütscht/ Mit eyner vorrhed D. Martini Lutheri/(...) Anno M.D.XXX, [s.l.] 1530.*

12 Zie Williams 1992, p. 395.

Inderdaad is Franck een exponent van een veel bredere beweging, het spiritualisme, dat in vergelijking met andere reformatorische stromingen nog vrij weinig is onderzocht. Dat laatste is misschien niet zo verwonderlijk. Omdat spiritualisten zich principieel niet in ‘uiterlijke’ instituties verenigden, zijn zij altijd minder zichtbaar gebleven dan bijvoorbeeld de calvinisten, lutheranen of dopers. Hun afwijzing van geloofsbelijdenissen en hun nadruk op persoonlijke vrijheid brengen met zich mee dat zij ook qua leerstellingen en geloofspunten moeilijk onder één noemer kunnen worden gebracht.¹³ Zeker is in elk geval dat het spiritualisme uiteindelijk niet op veel steun kon rekenen van de ‘confessionele’ stromingen binnen het protestantisme, om van de katholieken nog maar te zwijgen.¹⁴ Denken was niet zonder risico’s in deze tijd van godsdienstige opstand en religieuze scherpelijperij. De naam een ‘vrije Gheest’¹⁵ te zijn gold zelden als aanbeveling. Een Nederlandse volgeling van Franck, waarschijnlijk de achter de afkorting C.C.W.H.S. verborgen Caspar Coolhaes, een geestverwant van Coornhert,¹⁶ riep eens vertwijfeld uit dat iedereen die van de religieuze hoofdwegen afweek maar gemakzuchtig ‘met eenen name geest-dryuers ende Lybertijnen’ werd genoemd, wat in zijn ogen bijzonder onrechtvaardig was en geen recht deed aan de grote verschillen tussen andersdenkenden onderling.¹⁷

13 Vgl. Mout 1996, pp. 297–298.

14 Dit hoewel er in beginsel soms wel interesse was: Luther nam in eerste instantie een welwillende houding aan ten opzichte van Schwenckfeld, die na zijn breuk met hem een tijdlang, net als Franck, genade vond bij de Straatsburgse reformatoren. Castello was eerst jarenlang goed bevriend met Calvijn, voordat er onmin over zijn vrijzinnige bijbeluitleg ontstond.

15 G. Nicolai, *Teghens de vvederdoopers, ses boecken Henrici Bvllingeri; nv eerst vvt de Latijnsche tale in Nederduytsch ouergestelt, door Gerardum Nicolaj (...). Die daer by gheuoecht heeft de Wederlegginghe der leeringen van Menno Symons, Dierick Philips, Adam Pastor, Hendrick Niclaes, ende meer andere*, Emden 1569, ed. *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica* 7, Den Haag 1910, fol. 311; vgl. Van Veen 2002, p. 140.

16 Zie bijvoorbeeld Bongers-Gelderblom 1996, pp. 323 en Lindeboom 1973, p. 180. Zie ook Kalf, *Geschiedenis der Nederlandsche letterkunde* 3, p. 469.

17 Zie [Caspar Coolhaes], *Verantwoordinghe van Sebastiaen Franck, jegens de onwaerachtighe beschuldiginghe, hem opghedicht by Philips van Marnix in zijn boexken ghe-naemt “Ondersoekinghe ... vande gheest-drijvische leere”*, [Rotterdam] 1596, fol. 8^r. Zie voor de herkomst van dit zestiende-eeuwse begrip ‘libertijn’ Mout 1996, p. 298. Vgl. Berkvens-Stevelinck 1989, p. 19.

Het spiritualisme van de zestiende eeuw

Het spiritualisme is een belangrijke lijn in de religieuze en intellectuele geschiedenis van de zestiende eeuw en geldt als één van drie hoofdstromingen van wat wel de radicale reformatie is genoemd.¹⁸ De stroming kent vele vertakkingen, variërend van losse ‘libertijnse’ individuen als Franck tot omvangrijke sekten als het davidjorisme (naar de sekteleider David Joris die zichzelf als ‘derde David’ zag en zijn volgelingen tot naaktloperij en seksloze bijslaap oproep) en Hendrick Niclaes’ beweging van het Huis der Liefde.¹⁹

Centraal in het spiritualisme is de gedachte van de onbemiddelde verlichting en inspiratie door Gods Geest. De voor ons zielenheil noodzakelijke kennis verkrijgt men niet of althans niet primair op kerkelijk gezag of door het lezen van de bijbel, maar via een ‘inwendig licht’ waardoor de goddelijke waarheden direct kunnen worden aanschouwd. Bij andere ‘nieuwe’ geloofsrichtingen van na de reformatie treft men eveneens een zekere vergeestelijking aan – zetten niet ook de calvinisten en lutheranen het mes in de katholieke gebruiken, sacramenten, heiligenverering en kerkhiërarchie om zo de weg tot God korter te maken?²⁰ Het radicale van het spiritualisme zit hem echter in de conclusie dat kerkstructuren, sacramenten, rituelen en de bijbel überhaupt waardeloos zijn. Het materiele en zichtbare moet rigoureuus wijken voor het geestelijke. Het inwendige licht in onze ziel is voldoende om Gods genade, Christus’ verlossing en de kracht van de Geest te ontvangen. Dat betekent overigens niet dat de traditionele heilsmiddelen altijd zonder meer worden afgezworen.

18 Zie G.H. Williams in zijn standaardwerk *Radical Reformation* (Williams 1962). De andere twee stromingen zijn het socinianisme en, waarschijnlijk het meest invloedrijk, de beweging van de (weder)dopers. Verdere informatie over het spiritualisme en de grote verschillen tussen spiritualisten onderling is te vinden in Lindebooms werk *Stiefkinderen van het Christendom* uit 1929 (met name de hoofdstukken VI–VIII) en, meer recent, in Stayer 2007.

19 Zie voor David Joris en Hendrick Niclaes bijvoorbeeld Lindeboom 1929, Williams 1962 en Van Veen 2002; vgl. Mout 1996.

20 Vgl. McLaughlin 2007, p. 119. McLaughlin noemt het spiritualisme om deze reden consequent ‘radical spiritualism’. Zijn redenering is dat in zekere zin alle reformatoische bewegingen in meer of mindere mate spiritualistisch zijn vanwege hun neiging ‘to suppress material mediators, be they humans or objects, between God and the individual believer’. In de radicale vorm daarvan, namelijk in het ‘radical spiritualism’ van mensen als Franck en Schwenckfeld, worden kerk, sacramenten en bijbel opzij geschoven als middelen ‘to transmit or convey the spirit, grace or divinity, and therefore to engender or to sustain salvific faith’. Ik zal in dit hoofdstuk de term spiritualisme gebruiken.



Afb. 6. Bild und Contrafactur des Edlen und Gottsgelehrten Herren Caspar Schwencfeldts von Ossing, Liebhabers und zeugen der warheit.

Houtsnede, anoniem, 1556

© The Trustees of the British Museum

Caspar Schwenckfeld von Ossig (ca. 1490–1561) ziet bijvoorbeeld nog wel een rol weggelegd voor de bijbel als geestelijke gids. En voor Sebastian Franck, door Leszek Kolakowski neergezet als de eerste die ‘l'idée d'un christianisme non confessionnel et non ecclésiastique’ ontwikkelde,²¹ zijn de sacramenten niet zozeer onjuist als wel achterhaald. De ‘kindisscher’ (= kinderlijke) oudtestamentische generaties hadden zulke tekenen nodig, maar in de periode na Christus' opstanding is de mensheid volwassen genoeg om zich met ‘ernstelicker dijngen’ als geloof, berouw en zelfverloochening bezig te houden. Het is als een kind dat ooit zijn ‘poppenspel’ opzij moet leggen om aan een volgende, rijkere levensfase te kunnen beginnen.²² Maar tegelijkertijd vindt Franck dat Gods wijsheid door de bijbel wordt verhuld.²³ Een ‘wtwendig’ ding als de bijbel herbergt het gevaar dat wij ons blindstaren op de buitenkant en ondertussen de ware bedoeling missen. Precies dat gebeurt bij grote hervormers als Luther, Calvijn en Melanchthon, die volgens Franck met hun *sola scriptura* vervallen tot een literalisme dat niet alleen de bijbel onbegrijpelijk maakt, maar bovendien tot een nieuwe geloofsdwang leidt. Of, zoals Franck in zijn *Chronica, Zeitbuch unnd Geschichtbibell von anbegyn bis in dis gegenwertig 1536 jar* stelt:

Also machen vil yetz ein Abgott auss der schrift, die sy doch nit nach dem sinn Christi oder geist (...) sunder nach dem todten buchstaben verston (...).²⁴

Zo maken velen nu een afgod van de bijbel, die zij niet naar de bedoeling van Christus of de Geest, maar naar de dode letter begrijpen (...).

Franck gaat met zijn onderscheid tussen het materiële en geestelijke zelfs zover dat hij kennis van de historische Jezus en de zondeval van geen belang acht voor onze verlossing.²⁵ Onze verlossing is een puur geestelijke zaak, die niets met de materiële wereld te maken heeft. Dit betekent in het

21 Kolakowski 1987, p. 146.

22 [Briefaan Campanus], fol. Biiij^r.

23 Bongers-Gelderblom 1996, p. 329 e.v.

24 Sebastian Franck, *Chronica, Zeitbuch unnd Geschichtbibell von anbegyn bis in dis gegenwertig 1536 jar verlengt* (...), Ulm 1536, fol. 83^r–84^r, noot 41. Ontleend aan Bongers-Gelderblom 1996, p. 330.

25 Zie Kolakowski 1987, pp. 147–148. Of, zoals Kolakowski Francks positie omschrijft: ‘Adam, c'est moi, et le Christ, c'est moi, deux tendances présentes dans l'âme qui est la véritable et unique scène de ce drame consigné de façon allégorique dans les saintes Écritures’ (p. 148).

geval van Franck ook dat heidenen in beginsel evengoed tot de gemeenschap van 'ware gelovigen' kunnen horen.²⁶

Vaak worden 'uiterlijkheden' als de bijbel, de sacramenten en de kerk door de spiritualisten tot 'getuige' (Franck: *Zeugnis*) gereduceerd; handig als hulpmiddel, maar in zichzelf waardeloos en bovendien gevaarlijk in het gebruik. De Delftse dominee Reinier Donteclock spreekt dan ook over de spiritualisten als mensen 'die gheen werck en maken van eenighe uyterlijcke Religie'.²⁷

Deze afwijzing van uiterlijkheden bracht met zich mee dat spiritualisten in de regel ook huiverig waren voor kerkvorming, al waren sommige charismatische spiritualisten ook weer niet te beroerd om zich als leider van een groep volgelingen op te werpen. Zo werd Schwenckfeld bijvoorbeeld, half zijns ondanks, leider van een beweging die zelfs nu nog met een paar duizend leden bestaat in het oosten van de Verenigde Staten: de *Schwenckfelder Church* in Pennsylvania²⁸ (volgens haar internetsite in de geest van Schwenckfeld gericht op 'the heart experience of Christian truth' en het ontwikkelen van 'one's personal relationship with Jesus Christ'). De meeste spiritualisten beschouwden zichzelf niet als door God geroepen of aangesteld. Ze beriepen zich over het algemeen niet op bijzondere goddelijke inspiratie en overtuigden niet door autoriteit maar door argumenten en doorleefdheid. Belangrijke spiritualisten als Franck en Valentin Weigel (1533–1588) waren eenlingen die een inwendige goddelijke stem volgden en hun eigen weg gingen. Van de laatste werd zelfs pas na zijn dood bekend dat hij zich tijdens zijn teruggetrokken parochiebestaan op het schrijven van spiritualistische teksten had toegelegd.

Het spiritualisme is niet gericht op dogma's, sacramenten of rituelen, maar op een deugdzame levenswandel en een persoonlijke band met God.²⁹ Het criterium voor een godsdienst, welke dat dan ook is, ligt daarom ook niet in een ware leer over de goddelijke geheimenissen of de juiste uitleg van een heilig boek, maar in de mate waarin zij de mens succesvol aan God en zijn morele plichten herinnert. 'Herinnering' is inderdaad het goede woord, want veel spiritualisten gaan uit van een oorspronkelijke eenheid tussen God en mens, waarvan de mens op een of andere manier is losgeraakt. De mens is bij zijn geboorte van zijn gees-

²⁶ Vgl. McLaughlin, p. 135.

²⁷ Reinier Donteclock, *Proeve des Goudschen Catechismy*, Delft 1608, fol. 41. Geciteerd in Bongers-Gelderblom 1996, p. 324.

²⁸ Zie ook Gruppelaar, Bedaux en Verwey in D.V. Coornhert, *Synode over de gewetensvrijheid*, p. 250.

²⁹ Vgl. McLaughlin 2007, p. 134.

telijke oorsprong vervreemd, zodat hij gevangen is door de schijn van de materiële wereld. Zodoende kan de zonde worden opgevat als een breuk in deze eenheid, een 'uitoefening van de individuele wil ten koste van de ene goddelijke wil, van het individuele verstand ten koste van de ene, universele intelligentie'.³⁰ De zonde is zo een leegte, een afwezigheid van het goede of een 'privation de bien'.³¹ Voor de mens komt het nu op een wedergeboorte aan, waardoor een proces van spirituele heling op gang zou komen. Via 'vergeestelijking', introspectie en meditatie gaat de mens op weg naar een onbemiddeld contact met God.³² Religieuze uiterlijkheden staan hierbij eigenlijk altijd in de weg en verduisteren het zicht op het goddelijke. De spirituele inkeer is mogelijk omdat elk mens van nature een 'goddelijke vonk' – Franck noemt het een *Funklein*³³ – in zich draagt: een geestelijke herinnering aan zijn goddelijke oorsprong.³⁴ Franck zegt hierover in zijn *Paradoxa*:

Gott hat seiner weyszahit art und wesens ain müster / zundel /
 gespür / liecht / und bild / in des menschen hertz gelegt / darinne
 sich gott selbs sihet. Und disz bild gottes / und Göttlichen nent die
 Schrift etwan gotes wort / willen / sun / samen / handt / liecht /
 leben / die wahrhait in uns. Also dz wir gottes vâhig / und etlicher
 masz nach disem bild / göttlicher art sind.³⁵

- 30 Hamilton 1981, p. 8: 'an exercising of the individual will at the expense of the single divine will, of the individual understanding at the expense of the single universal understanding'.
- 31 Zo omschrijft Calvijn het zondebegrip van de door hem verketterde 'quintinisten' – volgelingen van de spiritualistische Franse kleermaker Quintijn. Zij vatten de zonde ook op als een eigenmachtige wil om jezelf te willen zijn, afgescheiden van God en de schepping, of, meer mystiek geformuleerd, de onwil om met God samen te vallen ('cuider'); zie Johannes Calvijn, *Contre la secte phantastique et furieuse des libertins, qui se nomment spirituelz: avec une epistre de la mesme matière, contre un certain cordelier suppost de la secte, lequel est prisonnier à Roan*, in J. Calvijn, *Opera* III, Brunsvig 1868, 181. Zie hiervoor Lindeboom 1929, p. 161.
- 32 Lindeboom 1929, p. 170.
- 33 Zie Franck, *Chronica, Zeitbuch und Geschichtsbibel von Anbegin biss inn gegenwertig M.D.xxxi jar*, Straatsburg 1531, fol. Diiij^v. Ontleend aan McLaughlin 2007, p. 133, nt. 42.
- 34 Dit onder invloed van de *Theologia Deutsch*, zie McLaughlin 2007, p. 145. Iemand als Schwencckfeld gelooft echter weer dat het bedoelde vonkje geen natuurlijke eigenschap is van de mens, maar iets dat de mens toevalt zodra hij zich op de weg van 'vergoddelijking' begeeft. Zie Lindeboom 1929, p. 186.
- 35 Zie Franck, *Paradoxa ducenta octoginta/ das ist CCLXXX Wunderred und gleichsam Räterschaft/ aus der H. Schrift*, Ulm (Johann Varnier) [1534], fol. R3^v (paradox nr. 102). Een moderne Duitse vertaling geeft: 'Gott hat seiner Weisheit Art und seines Wesens ein Muster, Zundel, eine Spur, ein Licht und ein Bild in des Menschen Herz

Wie dus door introspectie zicht krijgt op dit 'eewig licht' van zijn ziel,³⁶ beseft in alle nederigheid dat hij ten diepste een goddelijke aard heeft. Dit ingrijpende besef wordt door spiritualisten gezien als de wedergeboorte. Wedergeboorte bestaat dus uit het inzicht direct met God verbonden te zijn.³⁷ De precieze interpretatie ervan varieert. De zogenaamde loïsten en quintinisten, die nog sterk in een scholastiek-middeleeuwse traditie staan, vullen deze wedergeboorte vaak amoreel en zwaar mystiek in als een geestelijke overgave aan een 'allesdoordringende God'.³⁸ Anderen, bijvoorbeeld Schwenckfeld, zien het meer als een concrete morele verandering in de mens waarin de Geest woont.³⁹ Het achterliggende idee is echter onveranderlijk dat de herboren mens zijn oude hang naar het materiële en uitwendige afzweert en alleen het geestelijke zoekt. Concreet betekent dit dat hij niet langer zijn aardse lusten volgt, maar zich slechts richt op de goddelijke leidraad die hij in zichzelf gevonden heeft. Soms, bijvoorbeeld in het geval van Franck, wordt voor deze eerste stap naar vergeestelijking de term 'genade' gebruikt.⁴⁰ Vooral spiritualisten in de traditie van de *Theologia Deutsch*, de invloedrijke anonieme mystieke tekst uit de vijftiende eeuw waardoor ook Coornhert diepgaand is beïnvloed, zien dit als het begin van een 'vergoding', waarvan Christus het ultieme voorbeeld is aangezien God in hem mens geworden is.⁴¹ Zo keert de mens terug naar zijn goddelijke oorsprong, waar hem volmaakte zielsrust wacht. Het doel van de mens zien spiritualisten dus in een hereniging met God.

gelegt, darin sich Gott selbst sieht. Und dieses Bild Gottes und diesen göttlichen Charakter nennet die Schrift manchmal Gottes Wort, Willen, Sohn, Samen, Hand, Licht, Leben, die Wahrheit in uns. So sind wir also Gottes fähig, und etlichermaßen nach diesem Bilde, wir sind göttlicher Art, das Licht ist in der Leuchte oder Laterne unseres Herzens angezündet und der Schatz liegt schon in dem Acker (...)' (ed. Wollgast 1966, p. 175). Ontleend aan Hayden-Roy 1990, pp. 52–53.

36 [Brief aan Campanus], fol. A5^v.

37 Vgl. McLaughlin 2007, p. 145.

38 Zie Lindeboom 1929, p. 161.

39 Ibid. Schwenckfeld verweet de lutheranen dat zij te weinig waren gericht op een dergelijke concrete, innerlijke verandering nadat de gelovige was wedergeboren (zie p. 185).

40 'Er sihet im selben inwonenden Gaist und ampel liecht auf dem leuchter seins inwendigen grunds *ausz gnaden* im glauben gesteckt' (cursivering toegevoegd); zie Seb. Franck, *Die Guldin Arch darein der kehren vnd die besten hawptsprüch, der heyligen-schrifft, alten Lerer vnnnd Väter der Kirchen auch der erleüchten Hayden vnd Philosophen (...)* verfasst vnde eingeleybt seind (...)/ *züsamentragen durch Sebastian Francken von Werd*, Augsburg (Heinrich Steyner) 1538, fol. III^v–IV^v. Ontleend aan Lindeboom 1929, p. 177, nt. 4.

41 Hamilton 1981, p. 8.

Meer dan in andere zestiende-eeuwse religieuze tradities wordt de mens in het spiritualisme op zichzelf teruggeworpen; het leven draait om een persoonlijke, onbemiddelde band met God. En in dit opzicht is elk mens in beginsel gelijk. Zou dit de reden zijn waarom vrouwen in spiritualistische kringen relatief veel vrijheid genoten en soms zelfs een vooraanstaande rol konden spelen?⁴²

Deze ideeën maakten van de spiritualisten over het algemeen voorvechters van tolerantie. Immers, als het inzien van de goddelijke waarheid een individuele, innerlijke en mystieke aangelegenheid is, een gave van de Geest, hoe kan iemand dan ooit ‘van buitenaf’ worden *gedwongen* een bepaald geloof aan te nemen? De Geest is vrij in zijn werking en kan niet door mensen worden gestuurd of gemanipuleerd.

Onlangs is gesuggereerd dat het spiritualisme in Noord-West Europa een veel grotere verspreiding heeft gekend dan men tot nu toe aannam.⁴³ Deze gedachte wordt ondersteund door het feit dat alle maatschappelijke strata spiritualisten lijken te hebben voortgebracht: Franck was de gestudeerde zoon van een textielbewerker, Weigel een teruggetrokken geestelijke en Schwenckfeld een edelman, die vanwege zijn doofheid tijdens de kerkdienst vaak vlak naast de preekstoel stond om maar geen woord van de voorganger te missen.⁴⁴

Een buitengewoon goede verspreiding kende het spiritualisme in de Lage Landen, waar de ontwikkelingen zich vanaf ongeveer 1540 concentreerden rond de vele vertalingen van Sebastian Franck, de opkomst van de liberale Waterlanders (Hans de Ries) en de beweging van het Huis der Liefde onder H.N. (Hendrick Niclaes oftewel *Homo Novus*).⁴⁵

42 Zie bijvoorbeeld McLaughlin 2007, p. 130. Het lijkt erop dat in de vroege moderniteit juist in de mystieke en spirituele regionen van het christendom meer ruimte was voor een invloedrijke rol van de vrouw. In de zeventiende eeuw is bijvoorbeeld Antoinete Bourignon (1616–1680) daar een voorbeeld van, die grote bekendheid verwierf als mystieke profetes (zie De Baar 2004). Kennelijk konden in meer spiritueel getinte stromingen de traditionele verhoudingen makkelijker worden doorbroken.

43 McLaughlin 2007, p. 155.

44 Williams 1962, p. 384.

45 Williams 1962, p. 723. Hij bespeurt in de Lage Landen een ‘temptation to go spiritual’ (p. 749). Vgl. Van Veen 2002, p. 134. Voor het grote aantal Nederlandse vertalingen van Francks werk zie Becker 1928a. Volgens hem heeft Franck in de zestiende eeuw zelfs meer Nederlandse vertalingen dan Luther of Calvijn (zie p. 159)! Voor de verspreiding van het Huis der Liefde in de Lage Landen zie Hamilton 1981. Zie voor een karakterisering van de invloed van het spiritualisme in de Nederlanden ook Mout 1996.

Klassieken, spiritualisten en weldenkers

Was Coornhert een spiritualist? Deze vraag heeft in het Coornhertonderzoek geruime tijd gespeeld. Ziet Wilhelm Dilthey Coornhert in zijn *Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert* van 1892 nog vooral als humanist en proto-deïst, Ernst Troeltsch is begin twintigste eeuw de eerste die aandacht schenkt aan Coornherts spiritualistische neiging.⁴⁶ Sindsdien is er een kleine stammenstrijd uitgebroken omtrent de vraag of Coornhert nu meer tot de klassiek georiënteerde humanisten behoort of eerder tot de door de mystiek geïnspireerde spiritualisten gerekend moet worden.⁴⁷

De tegenstelling die hiermee wordt gesuggereerd is op zijn minst dubieus. Een recent artikel over het spiritualisme van Emmet McLaughlin noemt Coornhert een ‘Radical Platonic (Noetic) Spiritualist’ en zet daarmee in ieder geval terminologisch de deur open voor een bredere kijk op Coornhert.⁴⁸ Maar er is in mijn ogen veel meer over te zeggen. Het spiritualisme vertoont namelijk inhoudelijk gezien enkele wezenlijke overeenkomsten met het volkstalig rationalisme dat Coornhert vertegenwoordigt. Bovendien komt het juist op die punten ook goed overeen met de door de weldenkers zo bewonderde klassieke visie op mens en moraal.

De antieke moraalscholen, de weldenkers en spiritualisten als Franck verkondigen allen een vergeestelijkte heilsweg en in al deze tradities moet de individuele mens via een aantal cruciale stappen tot zaligheid komen. Het grondpatroon van deze geestelijke heilsleer kan in vier ‘stadia’ worden onderverdeeld.

46 Voor Dilthey zie zijn *Gesammelte Schriften* II, Leipzig-Berlijn 1914, pp. 95–100; voor Troeltsch zie *Gesammelte Schriften* I, Tübingen 1912, hoofdstuk III, par. 4, pp. 891–894.

47 In zijn biografie geeft Bongers een overzicht van de Coornhertstudie tot dan toe; daaraan kan de deze soms oplopende tweestrijd goed worden afgelezen. Zie Bongers 1978, p. 397 e.v. en vooral 404 e.v.

48 Zie McLaughlin 2007, pp. 122 en 139 e.v. McLaughlin ziet in het spiritualisme van Coornhert en Franck een platoonse waterscheiding tussen de immateriële ziel (*nous*) en de materiële wereld. De ziel moet door onthechting terugkeren naar haar ware ‘hometown’. Het spiritualisme van mensen als Schwenckfeld en Weigel, die deze scheiding wel aanbrengen, maar niet consequent doorvoeren, bijvoorbeeld door de materiële invloed van bepaalde sacramenten of het lichamelijke belang van Christus te handhaven, noemt McLaughlin ‘Platonic/Sacramental’.

- i. Vertrekpunt is de goddelijkheid of goddelijke herkomst van de menselijke ziel. In elk van ons smeult een hemels vuur. Wij worden ten diepste bepaald door deze *scintilla* (Seneca),⁴⁹ dit *Funklein, zundel* (Franck) of ‘voncxken des Godlijcken Lichts’ (Coornhert); het is onze spirituele waakvlam, het onvervreembare bewijs van onze hoge komaf en onze geestelijke natuur. Deze goddelijke afkomst impliceert dat onze natuur ten diepste goed of althans niet slecht is.
- ii. Op aarde zijn wij van onze oorsprong vervreemd geraakt. We zijn verblind door de bedrieglijke illusie van de stoffelijke wereld. Door schijn bewogen, verloochenen wij onze eigenlijke natuur (‘hoe ben ik ontmensch!’ schrijft Louris Jansz in 1561), jagen wij het aardse na en doen wij wat onze passies en zintuigen ons ingeven. Volgens de klassieken is het onze onwetendheid, waardoor wij onszelf en onze afkomst tekort doen en voor een zelfzuchtige attitude kiezen. De weldenkers zeggen het hen na. Veel spiritualisten vatten onze ‘val’ eerder mystiek op als een tegennatuurlijke individuatie, waarin het Zelf zich loszingt van zijn oorspronkelijke eenheid met God.⁵⁰ In alle gevallen wordt echter een zeker dualisme tussen geest en materie verondersteld.⁵¹ Dit hoeft niet per se een absoluut metafysisch dualisme *à la* het platonisme te zijn; sommige stoïcijnen zijn bijvoorbeeld gecharmeerd van de gedachte dat de drijvende kracht van de werkelijkheid – rede, *Logos* of geest (*pneuma*) – fijnstoffelijk en dus niet immateriëel is,⁵² terwijl bij Schwenckfeld het materiële en immateriële vaak door elkaar blijven lopen, met name waar het de zaligmakende kracht van de goddelijke mensenzoon Jezus Christus betreft.⁵³ Altijd wordt echter onderscheid gemaakt tussen een aardse (schijn)werkelijkheid en een hogere sfeer die daar op een of andere wijze bovenuit stijgt of achter schuilgaat en de ware werkelijkheid uitmaakt.
- iii. Voor ons heil of geluk moet onze tegennatuurlijke gerichtheid op de zichtbare wereld worden doorbroken. Door eerlijke introspectie, ern-

49 Zie Seneca, *Epistulae ad Lucilium* xciv, 29: ‘precies zoals een vonk (*scintilla*) wanneer er zachtjes op geblazen wordt, het vuur dat in hem sluimert laat oplaaien’ (ed. Verhoeven 1980).

50 Lindeboom 1929, p. 161; Hamilton 1981, p. 8.

51 Waar het over Coornhert en het spiritualisme gaat spreekt Gerrit Voogt over een ‘absolute dichotomy between the world of the flesh and the world of the spirit’. Zie Voogt 2000, p. 128.

52 Zie bijvoorbeeld Van Dolen 1994, p. 86. Vgl. Israel 2006, p. 461.

53 Voor Schwenckfelds christologie zie McLaughlin 2007, pp. 131–132. Omdat bij Schwenckfeld het materiële en geestelijke vaker door elkaar lopen, noemt McLaughlin zijn spiritualisme ‘sacramental’, zie p. 132.

stige meditatie of nuchter nadenken laait de goddelijke vonk op tot een spiritueel vuur. De fundamentele ommekeer die hierdoor in gang wordt gezet heeft steeds te maken met een bepaald dieper *inzicht*. Wij zien, erkennen of herinneren ons onze goddelijke afkomst. Tegelijk beseffen wij hoe nietig wij zijn. Dit kan, bijvoorbeeld via de socratische lijn, de klassieke vorm aannemen van het besef van eigen onwetendheid. Spiritualisten zullen het eerder hebben over het besef van de niet(ig)heid van het Zelf als Zelf. In de mystiek-spiritualistische traditie wordt vaak gesproken over een wedergeboorte, een term die Coornhert overneemt ('wedergeboorte').

De drie tradities zijn het er over het algemeen over eens dat zo'n ommekeer of wedergeboorte onomkeerbaar is. Is het spirituele vuur eenmaal ontbrand, dan zal dat nooit meer uitdoven. Blijkbaar heeft waar inzicht een onontkoombare kracht. Dit betekent echter niet dat de ommekeer ineens plaatsvindt. Mensen als Aristoteles en Coornhert onderstrepen de noodzaak van voortdurende verandering en oefening; een levenslange wedergeboorte eigenlijk. Hoe dit ook zij, na deze cruciale stap is er sprake van een geleidelijk proces van vergeestelijking of zelfs 'vergoding'. De passies worden afgezworen en er wordt gestreefd naar een zo volledig mogelijke onthechting van aards geluk en verdriet. Sommigen leggen er de nadruk op dat er vanaf de omslag geen kwaad of zonde in eigenlijke zin meer kan worden gedaan omdat onze motieven nu goed zijn. In het verlengde hiervan bieden alledrie de tradities geregeld aanknopingspunten voor een volmaakbaarheidsdenken; de ingezette morele groei heeft misschien praktische, maar geen principiële grenzen. Opvallend is hierbij dat er steeds denkers zijn (Coornhert, spiritualisten als David Joris)⁵⁴ die, net als de stoïcijnen, morele volmaaktheid al op aarde mogelijk achten.

- iv. De laatste fase is onze uiteindelijke wederkeer. Na een leven van morele verbetering bereiken wij onze uiteindelijke bestemming: God. Deze uiteindelijke bestemming valt samen met onze eigenlijke oorsprong. Het platonisme spreekt over een eenwording met God, de stoïcijnen hebben het vaak over een leven in absolute harmonie met de rede, de natuur of de goden. In het volkstalig rationalisme wordt gesproken van een godgelijkheid of zelfs 'vergoding' (Coornhert) die een 'gherust hertte' (Gillis) oplevert, terwijl spiritualisten in de traditie van de *Theologia Deutsch* het over een 'vergodete' mens hebben. Alledrie de tradities beloven gemoedsrust of 'Ruste en Peys'.

54 Zie bijvoorbeeld Van Veen 2002 over David Joris en Coornhert.

Er bestaat dus diepe affiniteit tussen de drie tradities. Nu is het niet mijn bedoeling het spiritualisme op één lijn te zetten met de klassieke moraal of met het volkstalig rationalisme van de zestiende eeuw. Er zijn zeker verschillen en straks zal ook blijken dat sommige hiervan Coornhert op belangrijke punten tot een heel specifieke interpretatie van het spiritualistische gedachtegoed hebben gedreven. Wel kunnen we concluderen dat het niet vreemd is als weldenkers enthousiasme konden opbrengen voor een spiritualistische visie op mens en wereld.

Coornhert en het spiritualisme

Dat spiritualistische denkbeelden in ieder geval op Coornhert grote invloed hebben gehad, staat buiten kijf.⁵⁵ Al in 1541, toen hij als twintigjarige hofmeester van Reinoud III van Brederode werd en de van heterodox materiaal voorziene bibliotheek van slot Batestein verslond, was hij in aanraking gekomen met auteurs uit de mystieke en spiritualistische traditie.⁵⁶ Hij las Menno Simons en Sebastian Franck (o.a. diens *Die guldin Arck* en het *Weltbuch*).⁵⁷ Later, in 1556, maakte hij ook kennis met de *Theologia Deutsch* of *Theologia Germanica*,⁵⁸ de anonieme mystieke tekst uit de vijftiende eeuw die grote spiritualistische geesten als Hans Denck (c. 1495–1527), Sebastian Castellio (1515–1563), Valentin Weigel en Sebastian Franck betoverde en ook Luther diep heeft geraakt. Coornhert las de ‘Duytsche Theologus’ meerdere keren per jaar en schrijft dat hij nergens ‘meer Godlijcker waerheys ende stichtinghe’ heeft gevonden en dat de tekst, hoewel kort, vol ‘paerlen Goudt ende ghesteenten’ zit.⁵⁹

Er zijn echter ook belangrijke verschillen tussen het volkstalig rationalisme van Coornhert en het spiritualisme van mensen als Franck en Schwenckfeld. Met name de anti-intellectualistische tendensen van de stroming, die hun wortels onder andere in Thomas à Kempis’ *De Imitatione Christi* zouden hebben,⁶⁰ stroken niet met het ideaal van redelijke

55 Lindeboom 1929, pp. 264–277; Bongers 1978; Van Veen 2002.

56 Bongers 1978, pp. 23–24; Voogt 2000, p. 20.

57 Zie o.a. Bongers-Gelderblom 1996, p. 325.

58 Voogt 2000, p. 50.

59 Zie Coornhert, *Paradoxa. T’samenspraken van de volmaecte Onvolmaecktheyt, tuschen Opinie ende Experientie*, in *Wercken* I, fol. 418^{va}. Vgl. Voogt 2000, p. 50; Van Veen 2002, p. 147. Over de verspreiding van de *Theologia Deutsch* zie Becker 1928b.

60 Hamilton 1981, p. 7.

kennis en bedachtzame nuchterheid. Aangezien dit ondermaanse toch tijdelijk van aard was en eens zou verdwijnen, zette à Kempis liever in op de aloude augustijnische topos van de *docta ignorantia* of geleerde onwetendheid: 'wi sellen meer soecken nutticheit in der scriften dan subtylheit der woorden', heet het in de Middelnederlandse vertaling *Navolghinghe van Christus*.⁶¹ Franck, een van de grootste inspiratiebronnen van Coornhert, was na zijn humanistische scholing teleurgesteld geraakt in de klassieke denkers toen hij zag dat ook die het niet eens waren geworden over de waarheid. 'Ye gelehrter, ye verkerter', stelt hij zelfs in zijn *Paradoxa, Das ist: Zwehhundert unnd Achtzig Wunderred*.⁶² Daarom verschanste Franck zich uiteindelijk in de mystiek en raakte hij ervan overtuigd dat échte kennis over God en de waarheid alleen maar via volledige verstillen en terugtrekking van de geest kan worden bereikt.⁶³ De *Theologia Deutsch*, hier in een vertaling van Emmanuel Ximines uit 1590, is al niet veel positiever:

Om in te sien de goddelijcke verborgentheden/ ist noodich dat ghy verlaet de sinnen ende de sinnelijcke dingen/ ende alle het gene datmen deur de sinnen begrijpen kan: oock de redene ende de wercken der redenen/ ende al watmen met de redene begrijpen oft kennen kan/ het zy geschapen oft ongeschapen: ende dat ghy wt u selven ende wt alle kennisse van alle de dingen die ick gheseydt hebbe/ wtgaet ende vertreckt/ ende dat ghy coemt in de eene eenicheydt van dien/ welck bouen alle natuere ende wetentheydt is.⁶⁴

Weldenkers als Coornhert konden slecht uit de voeten met zo'n negatieve benadering van de rede; daarvoor was hun humanistische ontzag voor de menselijke waardigheid en redelijkheid te groot.⁶⁵ Voor Coornhert

61 Thomas à Kempis, *Navolghinghe van Christus*, v, 3. Ontleend aan Hamilton 1981, p. 7. Vgl. Pleij 2007, pp. 234–235.

62 Sebastian Franck, *Paradoxa Dvcenta Octoginta, Das ist: Zwehhundert unnd Achtzig Wunderred*, Pforzheim 1558, p. 82 e.v./fol. Lii' (nr. LXV). Ontleend aan Voogt 2000, p. 52.

63 McLaughlin 2007, p. 138.

64 *Theologia Germanica. Een gulden Handtboeccken/ Cort ende wichtbarich: inhoudende hoemen den ouden mensche moet wtdoen/ ende den nieuwen aendoen. Eerst wt den Hoochduytsche int Latijn ouergeset deur Ioannes Theophilus [= Seb. Castello]/ ende nu ghestelt in Nederlandtsche sprake deur E.X. [= Emmanuel Ximines]*, Antwerpen (Plantijn) 1590, p. 35/ fol. Cij'. Zie ook Melissen 1986, p. 207.

65 Ook voor Van Ghistele gold dit. Hoewel hij niet speciaal Franck of het spiritualisme op het oog heeft, keert hij zich in zijn Terentius-vertaling tegen 'Sommighe personen' die vinden dat 'hoe onghelere hoe stouter'. In zijn ogen is duidelijk dat de 'liefde der scienties en der consten, oock menighen stout ende vierich maken can'. Zie

is de rede een 'heerlycken ghave Godes', het 'voncxken des Godlijcken Lichts' dat de mens met God verbindt en hem in staat stelt 'te spueren na 'tghoede'.

Daarom vat hij het spiritualisme op een heel specifieke manier op. Hij zet het spiritualistische gedachtegoed in een intellectualistisch daglicht, waarmee een variant ontstaat die beter bij het volkstalig rationalisme past en bovendien ook goed met de grondmotieven van het klassieke denken te verbinden is. Ik zal laten zien dat Coornhert op belangrijke punten van zijn spiritualistische inspiratiebronnen afwijkt en met name waar zij niet stroken met zijn rationalistische benadering van mens en moraal. Het gaat hier met name om drie cruciale punten: de aard van de deugd, het 'morele bereik' van de mens en de wijze waarop men deugd, geluk of God bereikt.

Om met dat eerste te beginnen: voor Coornhert is deugd nauw verbonden met kennis. Wie juiste kennis heeft, zal vanzelf het goede doen. Coornhert staat op dit punt lijnrecht tegenover Franck. Volgens Franck is de deugd 'so teeder, ende haer self soo onbekent, dat zy eer alle dinghen ziet dan haer selve', zoals Coornhert de Duitse spiritualist in zijn *Kruyt-hofken* parafraseert.⁶⁶ Franck is van mening dat de deugdelijke mens geen kennis heeft van de deugd die in hem is. Voor hem is het goede, en trouwens waarheid überhaupt, zó groots en goddelijk dat de mens daarvan eigenlijk nooit een accuraat begrip kan hebben. Franck is in dit opzicht wel een scepticus genoemd, omdat hij er uiteindelijk steeds voor terugschrikt iets te zeggen over de inhoud van het 'inwendige woord'.⁶⁷ Dat inwendige woord kan volgens hem alleen in een spirituele en niet-rationele zin worden 'verstaan'; de inhoud van dit verstaan ontsnapt aan elke rationele bepaling. Voor Coornhert is dat een onmogelijkheid, want je moet iets eerst kennen voordat je het tot stand kan brengen: 'watmen te voren niet recht en verstaat en komt nemmermeer recht inder daad'.⁶⁸ Het ongrijpbare, eigenlijk mystieke verstaan van het spiritualisme wordt bij Coornhert zo ingewisseld voor de noodzaak en mogelijkheid van redelijk inzicht.

Terentius Comedien: nv eerst wt den latine, in onser duytscher talen,/ door Cornelis van Ghistele, rhetorikelyck ouer ghesedt: vol goeder leeringhen ende playsant om lesen, Antwerpen (Simon Cock) 1555, fol. +ij^r.

66 Zie D.V. Coornhert, *Kruyt-hofken*, dialoog 13, *Wercken* III, fol. 80^{va}. Ontleend aan Bongers-Gelderblom 1996, p. 325.

67 McLaughlin 2007, p. 138.

68 *Zd.k.* II, v, 54.

Het tweede belangrijke verschil handelt om wat je het morele bereik van de mens zou kunnen noemen. Coornhert is er vast van overtuigd dat de mens door kennis en oefening volmaakt kan worden. Bij Franck zien we ook op dit punt eigenlijk precies het tegenovergestelde. Hij huldigt een nogal pessimistisch mensbeeld, waarin de uiteindelijke morele impotentie van de mens de boventoon voert.⁶⁹ Zelfs Schwenckfeld, die in dit opzicht niet zo'n zwartkijker is, ziet weliswaar mogelijkheden voor de morele verbetering van de mens, maar benadrukt de allesbepalende en allesbeheersende noodzaak van de (geestelijke én lichamelijke) Jezus voor deze verbetering. De morele zelfwerkzaamheid die zo karakteristiek is voor Coornhert, vinden we ook bij Schwenckfeld niet in die vorm terug. Bij Coornhert is het morele bereik van de mens dus veel groter dan bij zijn spiritualistische inspiratiebronnen.

Tenslotte is er de 'heilsmethode'. De weg naar heil en geluk is voor Coornhert een zaak van geduldige studie, nuchtere oplettendheid en oprechte zelfkennis op basis van de rede. Zo'n rationalistische benadering zoekt men bij Franck en Schwenckfeld tevergeefs. De wezenlijk onuitsprekelijke aard van de deugd en de waarheid maakt dat de rede fundamenteel ontoereikend is. Op een manier die doet denken aan Plotinus' neoplatonisme verbindt Franck waarheid met de hoogste werkelijkheid, die volgens hem het rationele overstijgt en daarvan de mogelijkheidsvoorwaarde is.⁷⁰ Francks zoektocht naar de waarheid eindigt daarom uiteindelijk in wat McLaughlin een 'Cloud of Unknowing' noemt.⁷¹ Intellectueel of filosofisch gezien verstomt het inwendig woord voor Franck uiteindelijk – en juist in deze stilte wordt het ware contact met God ervaren. Hier is voor de rede geen plaats. Bij Schwenckfeld speelt kennis een grotere rol, aangezien voor hem de *Erkenntnis Christi* van doorslaggevende betekenis is.⁷² Maar deze kennis heeft primair een religieus-spiritueel karakter: het innerlijke woord staat gelijk aan de persoon van Jezus Christus, die direct tot ons hart spreekt. De rationalistische invulling die men bij Coornhert aantreft, ontbreekt hier. Bovendien geeft Schwenckfeld nog veel aandacht aan de rol van kerkelijke sacramenten voor de heilsweg, hetgeen hem niet alleen van de eigenlijke inzet van het spiritualisme verwijdt,⁷³ maar ook een cruciale afstand creëert tot de rationalistische benadering van Coornhert.

69 McLaughlin 2007, pp. 138–139.

70 Ibid., p. 138.

71 Ibid., p. 138.

72 Ibid., pp. 138–139.

73 Ibid., p. 132.

Bij Coornhert zien we dus niet alleen een adoptie maar tegelijk ook een aanpassing van het spiritualistische gedachtengoed. Het feit dat de mens direct in contact staat met God blijft een groot wonder; de mens heeft met God een zijnsverbondenheid en in deze zin blijft er een mystiek moment in Coornherts antropologie. Maar de spirituele aard van de mens wordt in rationalistische termen begrepen, dat wil zeggen: Coornhert stelt de goddelijke vonk in de mens gelijk aan de rede. Daarmee wijkt hij af van het 'traditionele' spiritualisme, dat de neiging heeft de geestelijke kern van de mens eerder mystiek op te vatten en de menselijke rede als het erop aankomt op de tweede plaats zet.

Dit zien we ook prachtig terug in Coornherts visie op de godsdienst.

Coornhert en de 'ware Gods-dienste'

Coornherts visie op kerk en geloof is sterk door het spiritualisme beïnvloed. Dat betekent dat traditioneel-christelijke leerstukken bij hem vaak in een vergeestelijkte vorm zijn terug te vinden. Maar tegelijk geeft Coornhert een aantal cruciale spiritualistische thema's een rationalistische draai. Dat geldt voor zijn kerkvisie en voor zijn gebruik van spiritualistische concepten als wedergeboorte en 'vergoding'. Dat zullen we verderop zien. Maar aangezien Coornhert de rede uitroept als de weg tot waarheid, rijst toch allereerst de vraag naar de rol van die andere weg tot waarheid: Jezus Christus, en breder: de christelijke openbaring.

Er zijn in grote lijnen twee manieren om tot een antwoord op deze vraag te komen. Ten eerste zou men kunnen nagaan wat Coornhert precies over Jezus en de christelijke openbaring zegt. Maar dan blijft men met veel onduidelijkheden zitten. In zijn moreelfilosofische en theologische werk gebruikt Coornhert namelijk voortdurend traditioneel-christelijke begrippen (Geest, genade, verlossing, het Woord Gods, de mens als Gods beeld etc.), maar wie van zijn rationalistische perspectief doordrongen is, stuit uiteindelijk steeds weer op de fundamentele vraag hoe traditioneel-christelijk hij die begrippen nu eigenlijk bedoelt. Voor mijn doel volstaat een kort voorbeeld. Om de haverklap duikt in Coornherts teksten de term 'genade' op. Dat lijkt orthodox. Maar wat wordt daar nu precies mee bedoeld? Als we ons richten op de zeven stappen die de mens volgens Coornhert moeten zetten om zalig en volmaakt te worden, hij noemt dat wel de *Ladder Jacobs*, blijkt dat de nadruk eerder op zelfwerkzaamheid dan op genade ligt. Alleen bij de vierde stap – (het ontvangen van) de

wedergeboorte – komt er iets van genade in het spel:⁷⁴ dat God ons altijd blijft zoeken en ons de zaligmakende Christus aanbiedt, zegt Coornhert bijvoorbeeld in *Vande wedergheboorte, hoe die gheschiet*, is genade. Maar, gaat Coornhert daarna meteen verder:

Godt geeft dan ende de Mensche ontfanghet, ende is hier daeromme het geven Godes, *maar t'ontfangen s'Menschen werck, ende alsoo verkrijghen dese aannemers ofte ontfanghers Christi macht omme kinderen Godes te werden.*⁷⁵

Zelfs bij deze doorslaggevende stap in het 'heilsproces', de omslag van zondige naar 'herboren' mens, is er dus geen sprake van een absolute genade zoals die bijvoorbeeld in het calvinisme wordt gepredikt. Voor Coornhert verwijst genade, zo lijkt het, eerder naar het gegeven dat God er altijd is om de naar goedheid en geluk strevende mens te ontvangen. Genade is de principiële openheid van God naar ons toe. Of, zoals Kolakowski over Coornherts gebruik van het begrip opmerkt:

[L]a grâce constitue un *datum* constant de notre vie religieuse; en pratique, donc, le salut est entièrement entre les mains de l'individu.⁷⁶

Ongeveer zoals in Cebes' tafereel uit hoofdstuk 4 de reiziger alles zelf doet, terwijl Wijsheid hem boven op de steile berg aldoor met open armen staat op te wachten. Dit is niet onbelangrijk. Hier blijkt zeer duidelijk dat Coornherts ethisch en antropologisch rationalisme uitgaat van een transcendente en handelende God en dat die God voor onze zaligheid van belang is. Maar hier blijkt eveneens dat er aanleiding is om de religieuze termen die Coornhert gebruikt niet zomaar *at face value* te nemen. Het is daarom ook de vraag hoe scherp ons zicht op de precieze waarde van Jezus en de bijbelse openbaring kan worden als we ons richten op wat Coornhert daarover letterlijk schrijft.

Er is echter ook een tweede manier; een omweg die ons indirect leidt naar Coornherts visie op de christelijke openbaring en op Jezus, en die

74 Zie bijvoorbeeld D.V. Coornhert, *Vande wedergheboorte, hoe die gheschiet*, *Wercken* 1, fol. 178^v e.v.; vgl. Bongers 1978, pp. 190–192; Voogt 2000, p. 69 e.v. Over de zelfwerkzaamheid en de kleine rol van de genade zie ook McLaughlin 2007, p. 145.

75 Zie D.V. Coornhert, *Vande wedergheboorte, hoe die gheschiet*, *Wercken* 1, fol. 180^{rb} (cursivering toegevoegd). In het laatste deel citeert Coornhert Joh. 1:12.

76 Kolakowski 1987, p. 76.

meteen ook duidelijk maakt welke rol de rede hier speelt. Deze omweg is Coornherts visie op de heidenen. Immers, heidenen ontberen kennis van of althans geloof in de christelijke openbaring en Jezus' zoenoffer. Tegelijkertijd hebben zij wél deel aan de rede, die tenslotte aan alle gezonde mensen is gegeven.

In alles wat Coornhert over de heidenen schrijft, smeult zijn ontzag voor de morele helden van de oudheid. Het is zonneklaar dat zijn diepste intuïties hem dwongen te erkennen dat wijzen als Socrates en Seneca vroom en zalig waren. Deze grondhouding heeft ook consequenties voor Coornherts visie op heidenen in het algemeen. In een van zijn vroegere teksten, *Ofmen Waarheyt mach weten* uit 1565,⁷⁷ wordt besproken hoe je via doorleefd en redelijk inzicht vanzelf een groeiende weerstand ontwikkelt tegen de 'zotte lusten en begeerten'.⁷⁸ Naarmate die geleidelijk aan verdwijnen, zo schrijft Coornhert hier, begin je 'door een wackere oefeninge' steeds meer zicht op de deugd te krijgen. Zo kan de mens via 'Menschelijcke' kennis (dat is: 'een ghewisse bedenckinge, of van bevonden dinghen, of van dinghen diemen bevindt, of van dinghen diemen bevinden sal')⁷⁹ geleidelijk tot 'Godlicke' kennis komen. Welnu, zo besluit het stuk, tot deze menselijke kennis heeft ook 'een ongeleert Heyden' toegang, zoveel als 'ter saligheyt noodtlijck is'.⁸⁰ De *Zedekunst* verkondigt in wezen hetzelfde. Daar wordt geredeneerd vanuit de 'wet der natuere', het gebod van naastenliefde dat we in hoofdstuk 1 al tegenkwamen. Via de in de rede ingeschapen natuurwet ieder te behandelen zoals je zelf behandeld wil worden, kan, aldus Coornhert, ook de heiden zich volmaakt op het goede richten.⁸¹ Daarom is het heel goed mogelijk dat de morele helden uit het klassieke verleden deugdzaam waren niet uit eerezucht, maar 'alzulk uyt liefde ter dueghden'.⁸² Dit thema vindt men verder uitgewerkt in een derde tekst, *Vander Heydenen salicheyt*, een dialoog tussen de personages A en B uit het tweede deel van 't *Kruythofken*.⁸³ Ook hier wordt hardnekkig ontkend dat vrome heidenen 'met heur wel doen niet

77 D.V. Coornhert, *Ofmen Waarheyt mach weten*, in *Wercken* 1, fol. 78^v–80^r.

78 Ibid., fol. 80^{rb}.

79 Ibid., fol. 78^{vb}.

80 Ibid., fol. 80^{rb}.

81 Vgl. D.V. Coornhert, *Dat Godts gheboden licht zijn ende leerlijck*, in *Wercken* 1, fol. 227^{r-v}.

82 *Zd.k.* II, ii, 24.

83 D.V. Coornhert, *Vander Heydenen salicheyt*, in *Wercken* 1, fol. 458^r–460^r (= nr. 21 uit *Verscheyden t'samenspraken of tweede deel van 't Kruythofken*, in *Wercken* 1, fol. 439^r–474^r).

en sochten dan prijs.⁸⁴ De heidenen mogen dan de historische Jezus niet gekend hebben, zij hebben steeds de mogelijkheid gehad om Jezus *naar de geest* te kennen. Gods goedheid maakt het namelijk ondenkbaar

dat hy eenich mensch onthouden soude/ 'tgene sonder 't welck hy niet en soude moghen salich worden.⁸⁵

Coornhert verklaart vervolgens bij monde van gesprekspartner B dat God ten

allen tijden/ tot allen plaetsen/ allen redelijcken menschen ghenadelijck heeft verleent/ so veele pondes [van de rede, RSB] dat elck 'tselve recht ghebruykende tot meerder comen mochte/ op dat immers alle mensche noch soude moghen bereycken het eynde daer toe hy is geschapen/ dat ist tot een beelde Godes worden/ daer inne des menschen salicheyt is gheleghen.⁸⁶

De aan elk mens geschonken gave van de rede is genoeg om 'een beelde Godes' te worden en zo zaligheid te bereiken! Er is in beginsel dus geen verschil tussen christenen en heidenen. Over de noodzaak van een openbaring of Verlosser wordt hier met geen woord gerept.

Verderop in deze tekst krijgen we wél iets over de bijbelse Verlosser te horen. Want als de (calvinistische) gesprekspartner A tegenwerpt dat de heidenen geen kennis hadden 'vanden name Christi ende zijn historie', antwoordt B onmiddellijk dat de heidenen door de natuurwet 'hebben moghen comen tot kennissen Christi die salich maect'.⁸⁷ Het gaat immers om de zaligmakende kennis die Christus belichaamt en niet om de historische of lichamelijke Jezus zelf. Elders, in een brief aan zijn vriend de Waterlandse leraar Hans de Ries of Hans de Rijcke, bekritiseert Coornhert mensen die dit onderscheid niet maken:

Merct zy dan niet, dat zy altsamen Christum selve met zyne godtlycke schatten niet en hebben in der herten, die wel zyn historiale kennisse verbeeldelyckerwyse in der hersenen dragen? Mach men dan 't een hebben sonder 't ander, men mach ooc 't ander hebben zonder 't een.⁸⁸

84 *Vander Heydenen salicheyt*, fol. 458^{rb}.

85 *Ibid.*, fol. 458^{va}.

86 *Ibid.*, fol. 458^{va}.

87 *Ibid.*, fol. 459^{rb}.

88 Zie Becker 1928, brief 22, p. 237.

Ook de oudtestamentische Joden kenden de historische Jezus niet – voor hen zat de boodschap van Christus in ‘den wet Moysi’ vervat.⁸⁹ Welnu, de heidenen hebben de ‘wet der natuere’.

De conclusie moet wel zijn dat voor Coornhert kennis van de historische Jezus, of breder: de christelijke openbaring, wel zeer ‘voorderlijk’ (behulpzaam) is, maar niet noodzakelijk. Dat is natuurlijk ook de achtergrond van Coornherts gebruik van wat ik in het vorige hoofdstuk het ‘hoeveel-temeer-argument’ heb genoemd. Sommige heidenen hebben puur door middel van het natuurlijke licht waarheid en heil gevonden. *Hoeveel te meer* moet het ‘ons christenen’ mogelijk zijn een moreel en wijs leven te leiden, aangezien wij ons daarnaast ook nog eens in het bovennatuurlijke licht van de openbaring kunnen koesteren! Strikt genomen wordt volgens Coornhert onze verlossing door de bijbelse openbaring dus niet pas mogelijk, maar slechts *makkelijker*.⁹⁰

Deze vergeestelijkte visie op twee kernpunten van het christendom, Jezus en de openbaring, moet allereerst in een spiritualistisch licht worden gezien. We zagen net al dat onder spiritualisten soortgelijke opvattingen over de bijbel en de persoon van Jezus circuleerden. Ook voor Franck en andere spiritualisten is de materialiteit en facticiteit van Jezus en de bijbel minder belangrijk dan de universele morele leer van de naastenliefde en de onbemiddelde relatie met God. Al in de dagen van Franck en Schwenkfeld verkondigden spiritualisten dat ook ‘de heidenen handelen in Christus’ geest, die eeuwig is.⁹¹ Coornhert is op deze punten zonder meer sterk door het spiritualisme beïnvloed. Maar tegelijk werkt Coornhert deze spiritualistische ideeën op een *rationalistische* manier uit: het is immers steeds de rede die hier doorslaggevend is.

Hetzelfde geldt ook voor Coornherts onderscheid tussen de inwendige en de uitwendige kerk, een onderscheid dat opnieuw een sterke affiniteit met het spiritualisme verraadt. In de *Zedekunst* vat hij godsdienst samen als

89 *Vander Heydenen salicheyt*, fol. 459^b.

90 Op dit punt ben ik het dus niet eens met de grote en uiteindelijk allesomvattende nadruk die Becker bij Coornhert meent te moeten leggen op Christus en de bijbel (vgl. Becker 1926, pp. 66, 74 en 77; ontleend aan Voogt 2000, p. 77). Steeds is het de door God gegeven rede die de eigenlijke eer toekomt. Dat maakt Christus en de bijbelse openbaring zeker niet onbelangrijk in Coornherts denken. De bijbel bevat, juist gelezen, kostbare waarheden en Christus belichaamt de weg tot verlossing, al is zijn historiciteit in dit opzicht niet relevant. Daarvoor mogen christenen God eeuwig dankbaar zijn. Maar dat laat onverlet dat, door Gods genade, ook de rede op zichzelf voldoende is om Gods koninkrijk te beërven.

91 Bongers 1978, p. 188.

‘God zynen behoorlycken eere’ geven en zegt hij, zoals we in hoofdstuk 1 zagen, dat elk rationeel denkend mens de waarheid van deze definitie inziet. Maar de vraag is *hoe* God geëerd moet worden. Er bestaat, zelfs bij ‘gheleerde luyden’, een sterke neiging om vooral te letten op andermans religieuze gebruiken, waardoor men in uiterlijkheden blijft hangen. Coornhert waarschuwt daarom voor het gevaar

dat wy niet doort twisten om deze uysterlycke Godsdiene ende betekening [= symbolen, RSB] vande ware innerlycke, de zelve en verzuymen, op dat wy niet alzo, willende al te rechtvaardigh ende heyligh schynen, die ware innerlycke ende wezentlycke Godsdiene, rechtvaardicheyd ende heylicheyd niet altyd en ontberen.⁹²

Deze scheiding tussen uiterlijke en innerlijke godsdienst of kerk komt men in Coornherts werk vaak tegen.⁹³ De uiterlijke eredienst behelst, naast een ‘heilige’ levenswandel, vooral de kerkelijk en religieuze gebruiken of ‘ceremonijen’. In de regel gaan religieuze twisten over deze gebruiken en dat is Coornhert een doorn in het oog. Voor hem zijn rituelen en gebruiken, heel spiritualistisch, van secundair en ondersteunend belang en alleen waardevol in het licht van de inwendige godsdienst: het innerlijke geloof. Mensen strijden over godsdienstige gewoonten, terwijl die niets over God zeggen en puur als hulpstukken zijn bedoeld:

Men ziet dat God, zich zelve voeghende nader menschen ghelegenheyd, op d’een tyd zonder alle ghebod van ceremonijen, d’ander tyd met zeer luttel, by wyle met zeer groote menighthe, oock somtyds met vernieuide ceremonijen, zynen diene heeft ghehat byden menschen tot diene ende nut niet van hem, maar vanden menschen zelve, als niet wezende dan heylighe anwyzinghen totten dinghen die zy betekenen.⁹⁴

Mensen halen dus zaak en symbool door elkaar en bevechten elkaar over afgeleiden zonder naar de dingen zélf te kijken. Ceremoniën als de mis of de doop zijn slechts accommodaties aan de menselijke beperktheid en hebben geen absolute waarde op zichzelf.⁹⁵ Zonder het ‘heylzame zap vande ware innerlycke Godsdiene’ stelt het volgens Coornhert allemaal

⁹² *Zd.k.* iv, iii, 7.

⁹³ Zie hiervoor bijvoorbeeld Bongers 1978, dl. II, hoofdstuk IV.

⁹⁴ *Zd.k.* iv, iii, 5.

⁹⁵ De gedachte van Gods aanpassing aan de mens heeft een lange geschiedenis. Zie voor het zogenaamde accommodatiebeginsel bijvoorbeeld Buys 2003 en 2004; vgl. Battles 1977, Funkenstein 1986, Benin 1993.

niets voor. Als Coornhert daarna de middelen bespreekt om tot de ware godsdienst te komen, gaat het hem dan ook uitsluitend om geestelijke zaken die met uiterlijke rituelen en gebruiken niets te maken hebben. De ware godsdienst stijgt boven de verschillende credo's en geloofsbelijdenissen uit.

Maar ook dit standpunt, sterk verwant aan de kerkvisie van Franck, Schwenckfeld en de *Theologia Deutsch*, wordt door Coornhert in een *rationalistisch* raamwerk uitgewerkt. De innerlijke godsdienst blijkt bij hem opnieuw vooral een zaak van kennis en rede te zijn. Het proces om tot dit 'inwendig geloof' te komen volgt de stappen van de (klassieke) vermeerdering van kennis.⁹⁶ Allereerst word je geconfronteerd met het 'onrustigh ghequel' van het geweten. Deze gewetenswroeging brengt je vervolgens tot nuchter zelfonderzoek en tot inzicht in je eigen fouten. Geschrokken door dit besef en bang voor verdere misstappen kom je dan tot kennis van je eigen 'vermeteale onverstandicheyd' en besef je dat je 'onwetenheyd' de oorzaak van je fouten is. Dit besef leidt tot een roep om kennis over hoe je God moet dienen en tot ware liefde kan komen. Als je dit met volharding doet, zal je ongetwijfeld 'de begheerde waarheyds kennisse, liefde Godes ende de ware dienste Godes' ontvangen.⁹⁷ Kennis en rede zijn dus de sleutels tot de ware godsdienst en tot de zaligmakende 'liefde Godes' die daaruit voortvloeit.

Dezelfde rationaliserende beweging zien we, tenslotte, ook bij Coornherts opvattingen over wedergeboorte en 'vergoding'. In het vorige hoofdstuk hebben we de vergoddelijking van de mens, zoals die door de weldenkers wordt gepredikt, in een klassiek kader geplaatst. Maar het is juist het spiritualisme dat Coornherts interesse voor deze gedachte heeft gewekt.⁹⁸ Net als voor zijn spiritualistische inspiratiebronnen zijn wedergeboorte en vergoddelijking voor Coornhert cruciale stappen in de geestelijke ontwikkeling van de mens.⁹⁹ In zijn *Paradoxa*, een interessante dialogische tekst waarmee hij zich lijkt te willen meten met de paradoxen van Franck, omschrijft Coornhert (bij monde van Experientie) wedergeboorte als een proces waarin de zondige mens geestelijk sterft en herboren wordt:

96 Zie *Zd.k.* IV, iii, 27–31.

97 *Zd.k.* IV, iii, 31.

98 Vgl. Van Veen 2001, p. 158.

99 En waar het de wedergeboorte betreft dacht Coornhert ook uit eigen ervaring te spreken, aangezien hij schrijft in 1570 zélf een wedergeboorte te hebben beleefd, zie Berkvens-Stevelinck 1989, p. 25.

(...) d'Oude mensch alsoo ghecruyst zijnde met allen zijnen leden, verrijst dees nieuwe (...) int Hemelsche wesen (...).¹⁰⁰

Deze grondige renovatie van de mens vindt plaats door de zaligmakende boodschap waarvan Christus, zoals we eerder zagen, de vertegenwoordiger is. Je zou dus kunnen zeggen dat wie deze boodschap toelaat, Christus in zijn hart krijgt. Met grote gevolgen,

Want Christus God zijnde wert mensche inden mensche, omme den mensche in hem te vergodden, ende met Gode te vereenighen.¹⁰¹

Zo wordt er in de mens dus een 'vergoding' tot stand gebracht. Coornhert verwijst expliciet naar de 'duytsche Theologus' (de auteur van de *Theologia Deutsch*) als de bron van deze term voor de spirituele metamorfose van oude naar nieuwe mens: 'so noemt hy't vergoddet'. Het evidente gevaar van het begrip 'vergoddelijking', namelijk dat je jezelf als God gaat beschouwen, wordt door Coornhert bestreden in een kort dialoogje tussen N en M. Hierin vraagt M, een 'volmaeck Libertijn' die de bijbel zo interpreteert dat hij hooghartig meent 'selve Godt' te zijn:

Soudet ghy willen lochenen dat die kinderen Godes in Gode vereenighende door Christum selve Godt worden?¹⁰²

N, die Coornherts positie verwoordt, loochent dit natuurlijk allerminst. Maar hij werpt M voor de voeten geen oog te hebben voor het onderscheid tussen 'Goddelijck' worden en 'Godt' worden. De vergoddelijking waarover Coornhert het heeft, geldt slechts binnen de grenzen waaraan wij als mens nu eenmaal zijn gebonden. De bedoelde goddelijkheid omvat dus geen eigenschappen als eeuwigheid en alwetendheid, die alleen aan God zelf toekomen. De mens is naar Gods beeld geschapen en kan in die zin aan God gelijk worden. Maar juist omdat hij geschapen is, ontleent hij zijn goddelijkheid altijd aan iets externs en overstijgends, namelijk God. In de dialoog vergelijkt N dit met het verschil tussen verlicht worden of zelf het licht zijn:

Siet nu trede ick uyt die schaduwe van desen huysse int licht der zonnen ende werde mitsdien over die zyde daer de Sonne mijn

¹⁰⁰ *Wercken* 1, fol. 418^{va}.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² D.V. Coornhert, *Van't Godtwesen der Libertijnen*, nr. 5 uit *Versheyden tsamen-spraken*, *Wercken* 1, fol. 442^{rb}.

lichaem ziet, verlicht of licht door die deelachticheydt des lichts der Sonnen, maer wildy nu sien dat ick daerom nochtans selve het licht niet en ben, soo siet of dese duystere schaduwe, daer inne ick nu weder trede door mijn bycomste oock licht sal worden.¹⁰³

De menselijke vergoddelijking is dus een 'deelachticheydt' aan God en dat is wat anders dan zélf God worden.

Coornhert mag zijn ideeën over wedergeboorte en vergoddelijking dan aan de *Theologia Deutsch* of andere spiritualistische teksten hebben ontleend, in de praktijk verliezen deze termen bij hem veel van de mystieke kleur die zij in het spiritualisme hebben en worden ook zij opgenomen in Coornherts rationalistische perspectief. De wedergeboorte is voor Coornhert het besef een 'voncxken' goddelijkheid te bezitten, namelijk: de rede.¹⁰⁴ Dit inzicht is bij hem echter niet het gevolg van mystieke meditatie, langdurige ontzegging of plots goddelijk ingrijpen,¹⁰⁵ maar een resultaat van een leven van redelijke studie en nuchter zelfbewustzijn, waardoor de mens 'zijn gemoet vindt van Godlijcker aert'.¹⁰⁶ Vergoddelijking heeft bij Coornhert daarom ook niet de mystieke betekenis van de totale onthechting van de wereld en het opgaan van het singuliere in 'het Ene', zoals men dat bij spiritualisten soms aantreft.¹⁰⁷ Het betekent dat de mens via de hem door God gegeven rede kan weten wat Hij verlangt en zich daar vervolgens naar richt. Dit kan de 'herboren' mens volgens Coornhert in beginsel volbrengen en daarom kan hij stellen dat de mens volmaakt kan worden.

Coornherts interpretatie van religie en christendom verraadt dus zonder meer een grote invloed van het spiritualisme. Kernpunten als de kerk, de bijbelse openbaring en de centrale figuur van Jezus worden bij hem vergeestelijkt. Maar tegelijk vindt er een rationalisering plaats, waardoor Coornherts denken op belangrijke punten het mystieke element mist dat het 'traditionele' spiritualisme kenmerkt. We kunnen dus een stap verder gaan dan bijvoorbeeld Berkvens-Stevelinck, die terecht het belang van spiritualistische én rationalistische elementen bij Coornhert benadrukt (Coornhert is een 'rationele spiritualist'), maar het rationele

103 D.V. Coornhert, *Van't Godtwesen der Libertijnen*, nr. 5 uit *Verscheyden t'samen-spraken*, *Wercken* I, fol. 442^{va}.

104 Vgl. Bongers 1978, p. 183.

105 Vgl. Voogt 2000, p. 69.

106 D.V. Coornhert, *Van den afaet Iesu Christi*, *Wercken* III, fol. Cclxxxix^{rb}. Vgl. Bongers 1978, p. 183, die Coornherts tekst hier echter niet helemaal goed weergeeft.

107 Vgl. Berkvens-Stevelinck 1989, p. 19.

aspect op dit punt slechts ziet in Coornherts 'streven, ook in religieuze zaken, naar objectieve, rationele argumenten'.¹⁰⁸ Dat hij wars is van 'gebrek aan kennis en vage termen' is zonder meer waar. Maar Coornherts rationalisme gaat verder dan dat en raakt ook de *inhoud* van zijn spiritualisme.

Coornhert lijkt in de buurt te komen van een rationalistische, oecumenische en universele 'natuurgodsdienst', die de voor ieder mens begrijpelijke waarheid leert van een scheppende God die gehoorzaamheid en naastenliefde eist. Vanuit dit licht wordt Coornherts principiële strijd voor verdraagzaamheid en vrijheid van denken ook begrijpelijk. De nadruk op de rede, het universele instrument waarmee elk gezond mens, waar ook ter wereld, waarheid, een moreel leven en dus waar geluk kan vinden, werpt elke vraag naar een religieus of spiritueel waarheids criterium terug op het denkende individu.¹⁰⁹ Bovendien, en een tekst als het net genoemde *Ofmen Waarheyt mach weten* is daar nog duidelijker over dan de *Zedekunst*, wordt waarheid pas legitiem gevonden en aangenomen als zij via 'ondervinding' of 'eyghen bevindinghe' verkregen is.¹¹⁰ Een van buiten- of bovenaf opgelegde waarheid, van welke religieuze kleur dan ook, kan voor de individuele mens alleen maar een *contradictio in terminis* zijn. Het ware richtsnoer in het leven is niet een kerk, een overheid of een sekteleider als Hendrick Niclaes, maar altijd 'het voncxken des Godlijcken Lichts', dat is de rede, die ons tot ware kennis en een oprecht leven in staat stelt.¹¹¹

Spiritualisme bij andere weldenkers

Het is haast ondenkbaar dat beroemde en beruchte teksten als de *Theologia Deutsch* en het in de Lage Landen ruimschoots voorhanden werk van Franck niet bekend waren bij ontwikkelde mensen als de weldenkers. Zeker nu we hebben gezien dat er inhoudelijk belangrijke parallellen zijn.

¹⁰⁸ Berkvens-Stevelinck 1989, p. 18.

¹⁰⁹ Kolakowski heeft het over 'l'individualisme religieux de Coornhert' dat ook volgens hem 'est éloigné de toute mystique', Kolakowski 1987, p. 73.

¹¹⁰ Zie bijvoorbeeld *Zd.k.* 1, i, 24; vgl. *Ofmen Waarheyt mach weten*, *Wercken* 1, fol. 80^r.

¹¹¹ Het gedachtengoed van Coornhert vertoont op dit punt een sterke verwantschap met dat van zijn tijdgenoot Sebastian Castellio (door wie Coornhert niet direct lijkt te zijn beïnvloed, zie Becker 1968; Berkvens-Stevelinck 1989, p. 30) en lijkt ook veel weg te hebben van meer scholastieke spiritualistische stromingen als de loisten en quintinisten. Vgl. Lindeboom 1929, p. 161 e.v. en Mout 1996, p. 302.



Afb. 7. Christoffel Plantijn
 Gravure, Hendrick Goltzius, vóór 1599
 © The Trustees of the British Museum

Het voorbeeld van Coornhert laat bovendien zien dat de gedachte dat het volkstalig rationalisme door het spiritualisme beïnvloed is, niet zo gek is.

Voorals de situatie in Antwerpen kan hier een rol hebben gespeeld. Het spiritualisme had daar een zeer specifieke invloed op de groep humanisten rond Christoffel Plantijn. De Antwerpse drukker had namelijk bemoeienis met Hendrick Niclaes, de oprichter en leider van het Huis der Liefde. Deze spiritualistische beweging was gedurende de zestiende eeuw populair in de Nederlanden en toen dat daar verminderde, hebben de 'familisten' met name aan de overzijde van het Kanaal nog wel invloed gehad, naar verluidt tot in kringen dicht rond Elizabeth I.¹¹²

¹¹² Zie bijvoorbeeld MacCulloch 2003, p. 209; De la Fontaine Verwey 1976, p. 259 e.v.

Te Antwerpen ontstond vanaf medio jaren vijftig een opvallende aanhang van het Huis; opvallend niet zozeer naar aantal, maar naar de grote onafhankelijkheid waarmee zij zich tot de sekte en haar leider verhiel. Plantijn en de zijnen hebben altijd een zekere afstand tot Hendrick Niclaes bewaard. Niclaes' leerstuk van zijn eigen absolute leiderschap kon op weinig Antwerpse bijval rekenen en ook van zijn ideeën over de strakke Huishiërarchie werd slechts met reserve kennisgenomen.¹¹³ Niclaes' 'opvolger' Hiël (Hendrik Jansen van Barrevelt) stelde zich een stuk minder megalomaan op en wist zich zo te verzekeren van de sympathie van de Antwerpse kring, waarna die Niclaes de rug toekeerde. Maar dat speelt pas in 1572, als het Huis der Liefde een scheuring beleeft. De Antwerpse kring hield in grote lijnen Niclaes' spiritualistische leerstukken, maar combineerde die vrijelijk met humanistische neigingen. De Antwerpenaren hadden zo net als Coornhert een intellectualistisch perspectief op het spiritualisme. Plantijn was bijvoorbeeld niet zozeer op zoek naar een spiritueel-religieuze leidraad, maar naar een 'ethische code' die, gegrondvest op christelijke waarheid maar buiten de kerkelijke instituties om, als handzame wegwijzer dienst zou kunnen doen op het dagelijkse pad des levens.¹¹⁴

Het zal wel nooit duidelijk worden wie nu precies tot deze Antwerpse kring hebben behoord. Vrijages met spiritualistische stromingen golden in die tijd niet bepaald als aanbeveling, zodat geheimhouding eerder regel dan uitzondering was. Plantijn wordt gezien als de spil en zijn contacten met Niclaes gaan minstens tot de vijftiger jaren terug, al blijft duister in hoeverre zijn enthousiasme, dat toch al relatief van aard was, mede door zakelijke belangen werd geïnspireerd. Plantijn was namelijk lange tijd huisdrukker van de bepaald niet onbemiddelde Niclaes. Steevast wordt ook de beroemde cartograaf Abraham Ortelius genoemd,¹¹⁵ met name bekend van zijn *Theatrum Orbis Terrarum* (1570), een baanbrekende atlas die kaarten van de gehele wereld op overzichtelijke wijze aanbood en vele malen werd herdrukt. Ook Lipsius wordt in dit verband wel genoemd.¹¹⁶ Coornhert zweeft als een soort satelliet om deze Antwerpse kring heen. Hij heeft de Antwerpse humanisten geregeld bezocht en wordt nog in de

113 Daarom wordt voor de Antwerpse context van familisten soms liever van een beweging dan van een sekte gesproken. Zie bijvoorbeeld Hamilton 1987, p. 87; vgl. Marnef 1996, p. 272.

114 Hamilton 1981, p. 65; vgl. Mout 1996, p. 308.

115 Hamilton 1981, p. 70.

116 Zie bijvoorbeeld Mout 1996, p. 307; Bongers 1978, pp. 266, 271.

zestiger jaren door Plantijn gestimuleerd om tot het Huis toe te treden.¹¹⁷ Tevergeefs, want Coornhert, die Niclaes vanaf 1555 verschillende malen in Haarlem onderdak bood maar na aanvankelijke bevoegenheid gaandeweg meer kritiek op de sekteleider ontwikkelde, wilde tot elke prijs zijn onafhankelijkheid bewaren.¹¹⁸ De relatie tussen Coornhert en Niclaes is geen succes geworden. In de jaren tachtig trekt Coornhert zelfs fel tegen hem van leer in een aantal teksten, zoals het *Spiegelken van de ongerechtigheyt ofte menscheijckheyt des vergodeden H.N. Vader van den Huysse der Liefden*, dat alleen al qua titel weinig aan duidelijkheid te wensen overliet.¹¹⁹

Waarom zouden vertegenwoordigers van het volkstalig rationalisme, en dan valt vooral te denken aan Van Ghistele en vertaler Gillis, die tenslotte in Antwerpen werkzaam waren, niet bij zulk spiritualisme betrokken kunnen zijn? Het zou bijvoorbeeld best eens kunnen dat Gillis zich in het spiritualistische milieu van Plantijn ophield, al is er bitter weinig van zijn leven en activiteiten bekend. Hij was de zoon van Gillis (Aegidius) Coppens van Diest (ca. 1496–1572?), die vanaf 1533 lid was van het Antwerpse Sint Lucas-gilde voor kunstenaars en kunstambachtlieden en in de Scheldestad als 'Boeckprintere' werkte.¹²⁰ Deze Gillis Coppens van Diest wordt tot de belangrijkste boekdrukkers van Antwerpen gerekend ten tijde van Plantijns entree rond 1555¹²¹ en zijn fonds laat dit ook wel zien: tussen circa 1539 en 1573 produceert hij vele boeken over vele onderwerpen en in verschillende talen.¹²² Met Plantijn heeft Gillis senior af en toe samengewerkt, maar de aard van die samenwerking blijft onduidelijk.¹²³

Zijn zoon, 'onze' vertaler Marcus Antonius Gillis, trad pas in 1572 als meesterzoon tot het Sint Lucas-gilde toe.¹²⁴ Hij mocht zich een jaar later vrijmeester noemen en verkreeg in 1574 of 1575 koninklijk drukman-

117 Bonger 1978, p. 273.

118 Vgl. Bonger 1978, p. 265 e.v.; Mout 1996, p. 310.

119 Zie *Wercken* III, fol. lvijij^r e.v.

120 Olthoff 1891, pp. 21 en 25; Hoppe 1948, p. 213. Voor de gegevens over de Gillissen en het Sint Lucas-gilde zie ook Rombouts 1864–1876 en wel de jaren 1533 (p. 120, incl. noot 3), 1572 (p. 248) en 1573 (p. 251).

121 Clair 1960, p. 17 e.v.

122 Zie bijvoorbeeld De Reiffenberg 1848, tome V, p. 441 e.v.; Olthoff 1891, p. 25.

123 Voet 1980–1983, dl. II, p. 1281, noot 2.

124 Of moeten we 'Antony van Diest' inderdaad als Marcus Antonius' broer zien, zoals Olthoff het wil? Zie Olthoff 1891, p. 25.

daat.¹²⁵ Maar vóór die tijd was hij hoogstwaarschijnlijk al in de drukkerswereld werkzaam (in zijn vaders werkplaats?) en in ieder geval als vertaler actief.¹²⁶ In die laatste hoedanigheid onderhield hij interessante relaties met Plantijn. Gillis zal de beroemde drukker ongetwijfeld via zijn vader hebben gekend en is denkkelijk ook door hem als vertaler geïntroduceerd. In elk geval betaalt Plantijn Gillis in 1566 zeventwintig florijnen en nog een handvol stuivers voor de vertaling van een bundel emblemata van Johannes Sambucus; meteen de eerste Nederlandstalige uitgave van dit genre.¹²⁷ Maar al eerder, in de nazomer van 1564, had Gillis van Plantijn een voorschot ontvangen ‘sur la traduction en flameng’ van het Sambucus-werk.¹²⁸ De contacten met Plantijn dateren dus van tenminste vóór september 1564, het jaar waarin ook Gillis’ Epictetus-vertaling klaar is. In 1567 levert Gillis vervolgens een vertaling van Hadrianus Junius’ emblemabundel.¹²⁹ Al in 1565 heeft Plantijn contact met de auteur over deze vertaling, waarbij Junius voor Coornhert pleit. Om onduidelijke redenen kiest Plantijn echter voor Gillis. We kunnen dus concluderen dat Gillis en Plantijn in de jaren direct na de publicatie van het *Hantboeckken* op zijn minst een intensieve zakelijke relatie onderhielden, waarbij het zeker niet onwaarschijnlijk is dat de twee elkaar al geruime tijd eerder kenden.

Gillis’ vader is als drukker en uitgever intensief betrokken geweest bij de Ortellius’ *Theatrum*; hij produceert de succesvolle kaartenverzameling van 1570 tot 1573. Later komt de productie in handen van Plantijn. Dat Gillis zelf de met Niclaes’ sympathiserende cartograaf al in de zestiger jaren goed kende, staat vast: in de proloog bij zijn Sambucus-vertaling eert hij hem met een gedicht en in zijn Junius-vertaling heeft hij het zelfs

125 Olthoff spreekt van Gillis’ vrijmeesterschap (Olthoff 1891, p. 25); uit de Liggeren (de archieven van het gilde, zie Rombouts 1864–1876) blijkt dat echter nergens. Voor het koninklijk mandaat, zie *The Library* III (1948), afl. 3, p. 213. Er is mij geen drukwerk bekend van Marcus Antonius Gillis; werkte hij met zijn vader samen? En hoe ging dat dan na diens dood?

126 Het voorwoord van zijn Isocrates-vertaling wijst daarop: zie *Isocratis vermaninghe tot Democritum*, Antwerpen 1564 (Jan van Waesberghe), fol. A2^r, waar Gillis ons meedeelt zowel uit liefde voor de ‘Letteren’ als ‘van mijnder officien wegen’ met vele geschriften in aanraking te komen. Boas houdt het erop dat hij als corrector werkzaam was, wat meteen verklaart hoe hij bepaalde teksten in vroeg stadium onder ogen kreeg. Zie Boas 1918, p. 300.

127 *Emblemata I. Sambuci/ In Nederlantsche tale ghetrouwelick overgheset*, Antwerpen 1566. Zie Voet 1972, p. 289, noot 2; Voet 1980–1983, dl. v, p. 2037, noot 3. Zie over deze vertaling ook Porteman 1993, pp. 158–164.

128 Zie Voet 1980–1983, dl. v, p. 2037 (nr. 2173). Vgl. Voet 1972, vol. 2, p. 289, noot 2.

129 *Emblemata Adriani Iunii Medici/overgheset in Nederlantsche tale*, Antwerpen 1567. Max Rooses verzorgde een moderne herdruk, zie Rooses 1902.



Afb. 8. Abraham Ortelius
Gravure, Hendrick Goltzius, ca. 1586
© The Trustees of the British Museum

over de ‘ingenieusen ende gheleerden Cosmographen Abraham Ortels, mijnen bysonderen goeden vriend’.¹³⁰

We moeten er natuurlijk rekening mee houden dat humanistische geesten als Plantijn en Ortelius zeer uitgebreide relatienetwerken hadden, zodat het feit van een zakelijk contact niet meer hoeft in te houden dan de zakelijkheid van dat contact zelf. De vraag blijft dus of Gillis niet alleen zakelijk, maar ook ‘geestelijk’ bij deze spiritualistische kring rond Plantijn betrokken was. In hun recente geschiedenis van de Nederlandse literatuur *Een nieuw vaderland voor de muzen* gaan de auteurs Smits-Veldt en Porteman er alvast van uit dat Gillis samen met Goropius Becanus, Abraham Ortelius en Peter Heyns behoorde tot de intellectuele kring rond ‘Officina Plantiniana’.¹³¹ Ook al zijn de gegevens over Gillis te beperkt om tot een definitieve conclusie te komen, we kunnen er niet omheen dat Gillis langdurig opereert in een humanistisch georiënteerde omgeving die wordt gedomineerd door een vorm van rationalistisch spiritualisme.

Duidelijker is de zaak bij Spiegel. De Amsterdamse dichter is zeker beïnvloed door Tauler, Sebastian Franck en ook de *Theologia Deutsch*.¹³² Dat mag al blijken uit zijn visie op de ‘uiterlijkheden’ van de kerk. Hij schrijft:

¹³⁰ Zie voor het gedicht *Emblemata I. Sambuci*, fol. 10. Het gedicht is gericht aan een anonieme ‘vriend’, maar Boas heeft ontdekt dat hier Ortelius bedoeld moet zijn. Voor de ‘Cosmographen Abraham Ortels’, zie *Emblemata Adriani Iunii Medici*, fol. A2^r.

¹³¹ Porteman 2008, pp. 42–43.

¹³² Zie bijvoorbeeld Buisman 1935, p. 19.

Hier zijn haijr-koord, en cleed, denk-cedels, tal-gebeeden
 verscheijden kerk-gebruijk, behulp om an te leeden.
 Al diese daar toe bruijkt, gebruijktse recht na waard.
 tott Goods-vrucht zijne nutt haar steunsel-bruijk beswaart.¹³³

En bij Spiegel vinden we net als bij Coornhert, vérstreckende ideeën over de status van de heidenen. Spiegel is voorzichtiger met zijn uitspraken, maar ook hij gelooft dat niet-christenen in beginsel toegang hebben tot waarheid en genade. En ook bij hem is de rede het draaipunt – door middel van de rede kunnen niet-christenen de natuurwet namelijk even goed kennen als christenen. In het boek *Melpomen* van de *Hert-spiegel* heet het:

Zom leefden God-loos laas noch meer als wij verweent
 zoms hadden d'oude Eeuw Natuijr-wijs ongespeent:
 Elk was daar zonder naam of storij-kund een Christen,
 onnoozel, heijlich, vejlich, voor ons baat-ziek twisten.¹³⁴

Er zijn dus, zeker in de 'gouden eeuw' van de mensheid (de oudheid), veel mensen geweest die op basis van de natuurlijke kennis een heilig leven hebben bereikt en daarom christenen waren zonder de 'naam of storij-kund' (de naam of geschiedenis) van Christus te kennen. En dat leidt ook bij Spiegel tot bewondering en nederigheid, want:

zij toonden name-loos t'Christ-leven inder daat;
 Wij leeven God-loos: maar zijn kersten mette praat (...).¹³⁵

Aan de vroomheid van sommige heidenen kunnen christenen dus nog een puntje zuigen: 'De naam ons, hen de daadt was'.¹³⁶

Net als zijn boezemvriend Coornhert heeft Spiegel zo spiritualistische ideeën in zijn rationalistische benadering van moraal opgenomen.

Ook al is onbekend hoe diep radicaal-spiritualistische ideeën nu precies in de gelederen van de weldenkers konden doordringen, het is moeilijk voor te stellen dat zij niet sympathiek stonden tegenover een ideeënwereld die zo dicht bij hun eigen opvattingen stond. Anders gesteld: welke kritiek kon iemand die het rationalistische denkkader van het volkstaalig rationalisme aanhing hebben op een gerationaliseerde variant van

¹³³ *Hert-spiegel* I, 285–288.

¹³⁴ *Hert-spiegel* III, 267–270.

¹³⁵ *Hert-spiegel* III, 271–272.

¹³⁶ *Hert-spiegel* III, 273.

het spiritualisme? Het werk van Coornhert en Spiegel toont aan dat een dergelijke rationalisering mogelijk was en tot een resultaat leidt dat moeilijker is te rijmen met het volkstalig rationalisme én met het klassieke denken waardoor de weldenkers zoveel bewondering koesterden.

Afsluiting

In zijn *Teghens de vvederdoopers*, een vertaling van een boek van Heinrich Bullinger, loopt de calvinist Gerard Nicolai, Nederlands predikant te Emden, te hoop tegen spiritualistische 'Libertinen' als Coornhert. Hij stoort zich eraan dat dit soort mensen geloven in

eene sonderlinge perfectheyt ofte volcomenheyt, als dat sy nu gantsch inwendighe nieuwe heylighe creaturen zijn, die Gode in alle dinghen so ghehoorsaem ende vrij ghelaten staen, dat den ouden Adam gantschelick onderghegaen ende gestorven ende de nieuwe wederom in hen verresen, opghestaen, ende soo levendich gheworden is, dat sy nu niet meer aertsche, sondige, verdorvene, oft swacke, maer Hemelsche, heylighe, volcomen, ja vergoddede menschen gheworden zijn, die van alle Ickheyt, Mijnheydt, Selfstheyt, Dijnheydt, Watheydt, Datheyt, Ja van de geschreven Schrifture (die sy de Letter, den Bast, de Scheyde, de Schale noemen) gantsch vrij, ende aen gheene sienlijcke dinghen, ia oock de heylighe Sacramenten ende den wterlicken kerckendienst als een watheydt ende datheydt (gelijck syse mede noemen) nu niet meer verbonden, noch deselve onderworpen en zijn.¹³⁷

Het is inderdaad een mooie, zij het wat mystiek geformuleerde samenvatting van de spiritualistische positie van Coornhert. De mogelijkheid van geestelijke groei en morele volmaaktheid, de nadruk op de inwendige in plaats van de lichamelijke mens, het proces van de wedergeboorte, de daarop volgende hemelse, 'vergodete' staat waarin men één met God wordt, het loslaten van de materiële bijbeltekst en de relativering van het

¹³⁷ G. Nicolai, *Teghens de vvederdoopers, ses boecken Henrici Bvllingeri; nv eerst vvt de Latijnsche tale in Nederduytsch ouergestelt, door Gerardum Nicolaj (...). Die daer by gheuoecht heeft de Wederlegginghe der leeringen van Menno Symons, Dierick Philips, Adam Pastor, Hendrick Niclaes, ende meer andere*, Emden 1569, ed. *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica* 7, Den Haag 1910, p. 390. Ontleend aan Becker 1928b, p. 184; Van Veen 2002, pp. 140–141, nt. 62.

belang van zichtbare sacramenten en de zichtbare kerk; het zijn stuk voor stuk aspecten die Coornhert schatplichtig maken aan het spiritualisme. Maar Coornhert heeft deze spiritualistische ideeën in een rationalistisch raamwerk geplaatst. De mystieke toon van de *Theologia Deutsch* en Sebastian Franck raakt bij hem op de achtergrond, terwijl een door de klassieken en het humanisme geïnspireerde benadering van de menselijke redelijkheid belangrijker wordt.¹³⁸ Er is geen sprake van een totale verwerping van de mystiek: het gegeven dat wij een 'goddelijke connectie' hebben en zo ontologisch met God verbonden zijn, blijft voor Coornhert iets onuitsprekelijks. Zijn denken blijft daarom, zoals het eens is uitgedrukt, 'omzoomd met een randje mystiek'.¹³⁹

Er hoeft tussen spiritualisme en humanisme geen tegenstelling te bestaan. Het is de kracht van een onafhankelijk denker als Coornhert, en een typisch kenmerk van het eclecticisme van de weldenkers in het algemeen, dat verschillende tradities werden geïncorporeerd en tot een betekenisvol geheel werden gesmeed.

In het religieuze kruitvat van het zestiende-eeuwse Europa was een rationaliserende interpretatie van het spiritualistische gedachtengoed onder tusschen een aantrekkelijke manier om de alomtegenwoordige verdeeldheid het hoofd te bieden. Allereerst kon zo de *religieuze* verdeeldheid worden bestreden. Kerkelijke tradities en sacramenten zijn namelijk niet meer dan hulpmiddelen. Elke ruzie of strijd over deze middelen gaat voorbij aan wat echt van belang is. Dat geldt ook voor de bijbel: zij heeft geen absoluut, inherent gezag, maar is een (zeer waardevolle) afspiegeling van een geestelijke werkelijkheid. Veel kerkstrijd speelt zich op de letterlijke betekenislagen van de bijbel af, maar werkelijk begrip van de bijbel krijgt men niet via letterlijke lezing of op gezag van een kerkelijke uitlegger, maar door geestelijk en redelijk inzicht. Ook het instituut kerk doet niet terzake, aangezien het niet om de zichtbare maar om de geestelijke gemeenschap van gelovigen gaat. Ware gelovigen zijn door een spirituele band met elkaar verbonden en hebben daar geen geestelijken, kathedra-

¹³⁸ Gerrit Voogt noemt dit een 'unieke' karaktertrek van Coornherts systeem van opklimming naar goddelijke eenwording (zie Voogt 2000, p. 69). Dat mag het geval zijn waar het gaat om de spiritualistische traditie, maar Coornhert put met zijn nuchtere en praktische benadering zoals we gezien hebben ook uit klassieke bronnen. Helemaal uniek is hij op dit punt dus niet.

¹³⁹ Berkvens-Stevelinck 1989, p. 22.



Afb. 9. *De Rede maant de kerken tot verdraagzaamheid*. Aan tafel Luther, Calvijn en de paus met kenmerkende attributen, bij het vuur een doper. *Vrouwe Ratio* (midden) wijst allen terecht. Links, bij het hert, roept een keukenmeid op tot 'Eendracht': een verwijzing naar Coornhert (... hadde koer; Dit hert ...). Gravure, anoniem, ca. 1560 (Rijksmuseum, Amsterdam)

len of kerkordes voor nodig.¹⁴⁰ Zij vinden elkaar in de kern van het geloof, dat is het dubbelgebod om God en de naaste lief te hebben.¹⁴¹ Strijd over de uiterlijke kerk dient daarom geen enkel wezenlijk doel. Zo biedt een generationaliseerd spiritualisme à la Coornhert en Spiegel een antwoord op de religieuze verdeeldheid.

In het verlengde hiervan biedt het echter ook een uitweg uit de *maatschappelijke* verdeeldheid. Geloof is een geestelijke aangelegenheid die zich allereerst in de persoonlijke ruimte tussen mens en God afspeelt. Het is iets persoonlijks en heeft in beginsel geen implicaties in de openbare ruimte. En omdat niemand tot een bepaalde overtuiging *gedwongen* kan worden, heeft de overheid geen enkel mandaat om religieus sturend op te treden, bepaalde overtuigingen te verbieden of bepaalde groepen te vervolgen. Geloofsdwang is dus uit den boze. Gerrit Voogt heeft erop

140 Vgl. Mirjam van Veen, die in het spiritualisme een (extra) verklaring ziet voor het grote aantal mensen dat niet bij een kerk aangesloten was. Velen zochten, geïnspireerd door spiritualistische benaderingen van kerk en kerkelijke gebruiken, naar een 'higher spiritual status' die de kerkmuren oversteeg. Zie Van Veen 2002, bijvoorbeeld pp. 130 en 150.

141 Vgl. Berkvens-Stevelinck 1989, pp. 21, 26.

gewezen dat Coornhert de in de rede ingebakken ‘wet der natuere’ (behandel de ander zoals jezelf behandeld wil worden) ook als argument voor tolerantie gebruikt.¹⁴² In *Vre-Reden* schrijft Coornhert:

Elck volghe de wet der naturen / zijdy niet gaern in u conscientie gedwongen dwingt ghy oock niemant met woorden nochte werken.¹⁴³

Niemand wil zelf tot een bepaalde overtuiging gedwongen worden en daaruit moet elk redelijk mens concluderen dat het dus ook niet goed is dit bij anderen te doen. Zo volgt uit de rede dat een verdraagzame houding van nature bij de mens past en dat tolerantie een basisvoorwaarde is voor het goed functioneren van een samenleving.

Ten derde biedt deze gerationaliseerde positie een uitweg uit *intellectuele* verdeeldheid. De verschillende denktradities – spiritualisme, klassieke filosofie, humanisme, (welbegrepen) christendom en mystiek – leren in wezen allemaal dezelfde goddelijke waarheid. En die kan door de rede worden ingezien. Dit geldt bovendien in beginsel evengoed voor niet-christenen. Zo kreeg het volkstalig rationalisme universalistische trekken, die hun tijd ver vooruit waren.

¹⁴² Voogt 2000, pp. 119–120.

¹⁴³ D.V. Coornhert, *Vre-reden, of onderwijs tot eendracht, vrede ende liefde, in dese tyden hoogh-noodigh*, *Wercken* III, fol. ccccxvii^{ra} (eigenlijk fol. ccccxxvii). Vgl. Voogt 2000, pp. 119–120.

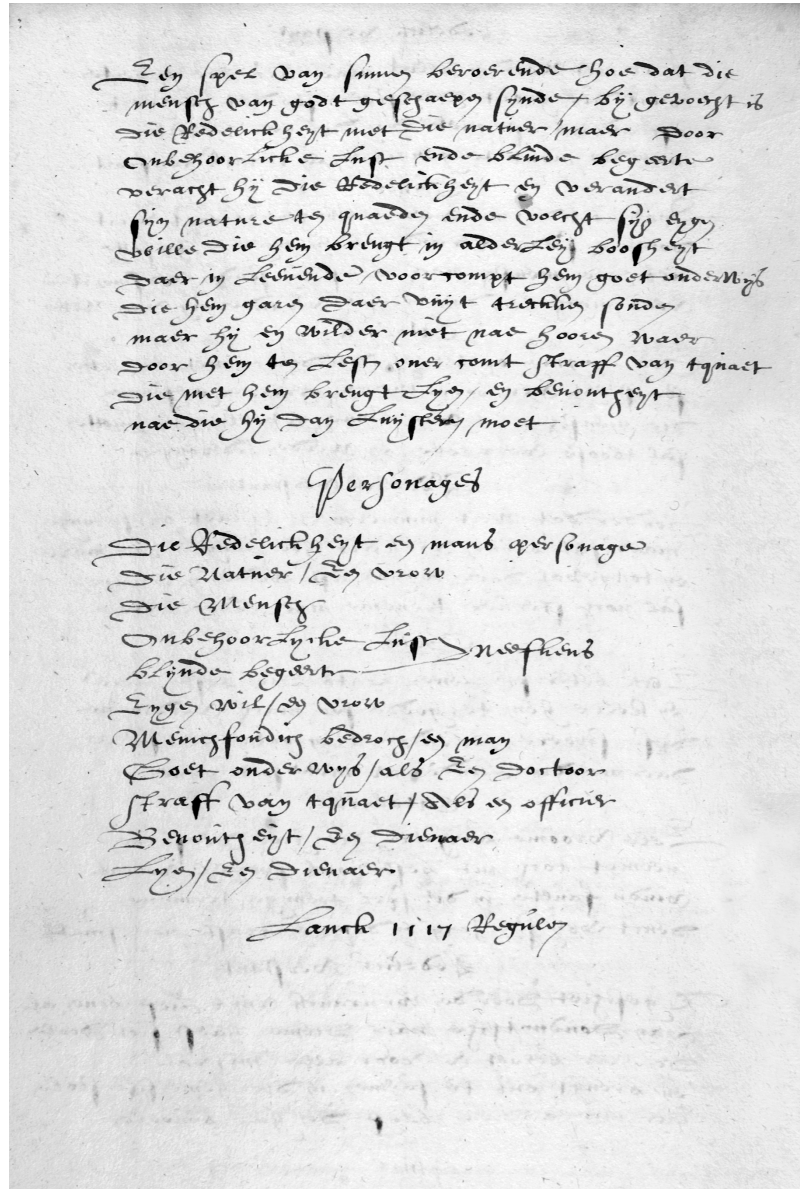
Conclusie

Aan het begin van zijn zinnespel *Die mensch veracht die Redelickheijt* geeft de bekende Haarlemse bontwerker en rederijker Louris Jansz, factor van *De Wijngaerdrancken* en een goede vriend van Coornhert, een korte toelichting op zijn doel met het stuk (zie afbeelding 10). Hij zegt te willen laten zien

hoe dat die
mensch van godt geschaepen sijnde / bij gevoecht is
Die Redelickheijt met Die natuer / maer Door
Onbehoorlicke Lust ende blinde begeerte
veracht hij Die Redelickheijt en verandert
sijn nature ten quaeden ende volcht zijn eijgen
wille Die hem brengt in alderleij boosheijt
Daer in Leevende / voorcompt hem goet onderwijs
Die hem garen Daer uuijt trekken soudē
maer hij en wilder niet nae hooren waer
Door hem ten Lesten over comt Straff van tquaet
Die met hem brengt Lijen / en benouthēijt
nae die hij Dan Luijsteren moet¹

Met dit kernachtige motto vat Jansz niet alleen zijn spel goed samen, maar geeft hij ook een rake omschrijving van een rationalistische benadering van mens en moraal die gedurende de tweede helft van de zestiende eeuw in de culturele centra van de Lage Landen bij een aantal progressieve volkstalige schrijvers en kunstenaars tot bloei kwam. Dit volkstalig rationalisme ging uit van de menselijke redelijkheid en was bijna obsessief gericht op het 'goede leven'. Vertegenwoordigers van deze benadering waren gegrepen door het idee dat elk mens in zichzelf een toegang tot pure waarheid en absolute goedheid bezat. Maar tegelijkertijd waren deze

¹ Louris Jansz, *Die mensch veracht die Redelickheijt* (*Van Die Redelickheijt die godt den heer Den mensch bij gevoecht heeft*), fol. 109^v. Zie Hummelen 1 OE 10; facsimile in Hüsken 1994, dl. 5, Boek E. Jaar onbekend. Vgl. Porteman 2008, p. 117.



Afb. 10. Eerste pagina van het handschrift van het spel
Die mensch veracht die Redelickheit van Louis Jansz.
 Bron: de boeken van de Haarlemse rederijkerskamer
 'de Pellicanisten', fol. 109 verso
 (Noord-Hollands Archief)

weldenkers diep doordrongen van de weerbarstige werkelijkheid; wie zich aan de altijd loerende passies overgeeft, zal de weg naar waar geluk niet vinden. Het 'redelijke leven' dat zij de mens voorschrijven, is gebaseerd op de aanname dat de rede het leven een werkelijkheidsoverstijgende zwaai geeft en de mens in direct contact brengt met de ultieme bron van waarheid: God zelf.

Zaligheid wordt dus door kennis bereikt. En geen kennis zonder zelfkennis. Pas als de mens zich van zijn zwakheden bewust is, weet hij dat hij maar één houvast heeft: zijn rede, die hem de kennis geeft om een beter en gelukkiger mens te worden. Heeft hij dit archimedisch punt eenmaal gevonden, dan is de ban van het kwaad gebroken en kan de mens bouwen aan zijn moreel verbeterde ik. Zondigen kan hij dan niet meer, zijn kennis is nu immers goed. Dit betekent niet dat hij geen misstappen meer begaat, maar omdat zijn geest nu vast op het goede is gericht, is hij vrij van kwaad en dus goed.

De weldenkers hebben zich nooit georganiseerd tot een afgebakende groep eensgezinden met vastomlijnde ideeën. Het volkstalig rationalisme had geen leider en kende geen duidelijke grondlegger, al was Coornhert wel de meest zichtbare exponent met zover we weten de meest uitgekristalliseerde ideeën. Mogelijk bestonden er ook significante verschillen tussen de weldenkers. Het zicht is door de filosofisch ongestructureerde aard van het meeste materiaal onvoldoende om daar uitsluitsel over te geven. In die zin is 'weldener' een construct en kan de term niet strak over leven en denkwereld van specifieke mensen geschoven worden. Maar er is meer dan voldoende aanleiding om over een coherent rationalisme te spreken. De eerste sporen daarvan zijn eind jaren vijftig, begin jaren zestig aan te treffen en de ideeën die zich vervolgens ontwikkelen worden door mensen als Spiegel de zeventiende eeuw ingedragen.

Een 'gunstige' wind voor weldenkendheid

Het volkstalig rationalisme hing in de lucht. De reformatie had een bres geslagen in het rooms-katholieke bolwerk en onder alle 'nieuwlichters' die in het ontstane gat sprongen waren er ook die erg ver gingen met hun gedachten over de onbemiddelde toegang tot God en waarheid. Het spiritualisme is daar een belangrijk voorbeeld van. De spiritualistische ideeën van een vrijdenker als Sebastian Franck kenden een uitzonderlijk goede verspreiding in de regio van de Lage Landen. Dat andere nieuwe stromin-

gen, en dan met name het calvinisme, zich daartegen verzetten en vanaf de jaren vijftig een weg insloegen die nu als ‘confessionalisering’ in de geschiedenisboeken staat, heeft de zaak ongetwijfeld verder op scherp gezet. De neiging van protestantse stromingen als het calvinisme en het lutheranisme om hun machtsgebied uit te breiden en ook inhoudelijk de rijen te sluiten, veroorzaakte bij sommigen niet ten onrechte de angst voor een ‘nieuwe tyrannye over den conscientien.’² Het is bekend dat voor Coornhert juist dit een van de hoofdredenen was om zich überhaupt in het debat van de zestiende eeuw te mengen. In een verweer uit 1584 tegen een aantal Delftse predikanten (waaronder de eerder genoemde dominee Reinier Donteclock) schrijft hij dat de ultieme consequentie van een dergelijke ‘tyranny’, namelijk het ‘Ketterdooden’, voor hem zelfs

deenighe oorsake is gheweest/ die my eerst teghen Calvijn ende Besam de penne inde hant dede nemen/ ende daer na teghen u luyden/ als ick int seker vermerckte dat ghy in voornemen waert aenden conscientien ende aen lijf-straffe te comen.³

Maar de tijd waarin het volkstalig rationalisme opkwam werd niet alleen gekenmerkt door religieuze strijd en daaruit voortvloeiend bloedvergieten. Het was ook de tijd dat de renaissance en het humanisme in de Nederlanden tot volle wasdom kwamen. Dat dit niet tot de Latijnse geleerdenwereld beperkt bleef, wordt prachtig geïllustreerd door het wedstrijdtoneel dat de rederijkers van *De Christusooghen* van Diest in 1561 op het Antwerpse landjuweel opvoeren. Hun zinnespel spitst zich onder andere toe op de vraag wat nu beter is: een actief leven in dienst van de ‘consten’ of een leven van luie genotzucht. Het goede antwoord is natuurlijk op voorhand duidelijk, dus wat dat betreft geen verrassing. Wat wél opvallend mag heten is dat Diests factor Jan Boomgart de behandeling van dit onderwerp lardeert met bekende én minder bekende klassieke filosofen. Bovendien is er daarbij geen sprake van een brave uiteenzetting van de standpunten van deze klassiekers, maar wordt er op niveau

2 Zie het nawoord van Coornhert bij *Wagen-spraeck van Coornherts kerck-berispen, ende hartspreken*, onder 4, *Wercken* II, fol. cccclxxxij^r. Vgl. Porteman 2008, p. 117. Even daarvoor richt hij zijn pijlen speciaal op de calvinisten, die in zijn ogen ‘een Geneefse inquisitie/ niet een Hayrke beter dan de Spaensche’ hebben ingesteld. Vgl. Gruppelaar, Bedaux en Verwey in D.V. Coornhert, *Synode over de gewetensvrijheid*, p. 11.

3 Zie D.V. Coornhert, *Van de Vreemde Sonde/Schulde/Straffe/ nasporinghe. Waer inne naecktelijck werdt ontdeckt de rechte grondt ende oorsake vande schadelijcke doolinghen gheslopen in de Leeringhen vande Vrye-wille/ Predestinatie ende Justificatie*, in *Wercken* II, fol. cccclxxxij^r.

met hun ideeën gestoeid. Tegenover elkaar staan enerzijds *Industria* en *Begheerte tot sciencie* en anderzijds de kwade verleiders *Onwetenthey* en *Ledicheyt*. Op zeker moment gooien de eersten het argument in de strijd dat ‘alle Philosophen’ het erover eens zijn dat een actief leven van kennis en kunde goed en natuurlijk is en de mens zelfs ‘Godlijk maect’.⁴ De tegenpartij bestrijdt dat en pakt vervolgens verrassend goed geïnformeerd uit. Niet zonder sarcasme opent *Ledicheyt* de tegenaanval:

Jaet/ tis een rustich feyt
Maer hoort Porphirius disputacie ...⁵

waarop zijn *partner in crime Onwetenthey* meteen weet in te haken

... En Jamblicus de accumulacie
Van woorden der consten soo sy segghen
Oft hoopen van sciencien uyt te legghen
En is gheen salicheyt/ weerd sijnde bepeerelt

Malchus Porphyrius van Tyrus (ca. 233–309 na Chr.) en Jamblicus van Chalsis (ca. 270–330 na Chr.) behoren nu niet direct tot de bekendste klassieke filosofen. Deze twee laatantieke denkers uit de neoplatonische school (Porphyrius was een leerling van Longinus en Plotinus) worden hier naar voren geschoven als openingszet in een bijna carnavalesk spel van omkering dat *Ledicheyt* en *Onwetenthey* tegen *Begheerte tot sciencie* en *Industria* opvoeren. Het argument dat deze neoplatonisten in de mond wordt gelegd is dat ‘kunstige’ woorden en verklarende kennis misschien wel mooi zijn, maar de mens geen ‘salicheyt’ opleveren. En dat betekent, vinden beide verleiders, dat de mens vrij is om te doen wat zijn hart begeert. Terecht sturen zij dus aan op een leven van genot, dat zij voor de toeschouwer meteen maar in een handzaam devies samenvatten:

Wy raden u mensche
Hout altijd u ghemack
Onder Venus dack⁶

Wij adviseren u, mens: neem je gemak (...) onder Venus' dak.

Maar de hooggeleerde aanval is nog niet voorbij. Want, vervolgt *Onwetenthey*, zei ‘Socrates’ niet, nadat hij alle ‘consten’ had onderzocht ‘dat hy niet en wiste’? Ja, valt *Ledicheyt* hem bij, en als zelfs de wijste aller men-

4 Zie het spel van Diest, *Spelen van sinne* (1562), fol. Vv2^v, vs. 126 e.v.

5 Ibid., fol. Vv2^v, vs. 134–135.

6 Ibid., fol. Vv3^v, vs. 150–152.

sen het bijtje er al bij neergooit, is dat reden genoeg om zelf ook rustig aan te doen. Wie weet het immers beter dan Socrates? Bovendien, zei 'Hypocrates' niet dat kennisvermeerdering zwaar is en het mensenleven 'cort'? En Cicero, zelf een 'overvloeyende Fonteyne der Consten', heeft gezegd dat er aan kennis en kunst geen einde komt en dat ze daarom 'cleen' moeten worden geacht. Het is natuurlijk allemaal geleerde lariekoek en uiteindelijk winnen *Begheerte tot sciencie* en *Industria* het pleit, geholpen door uitspraken van Plato, Sokrates, Aristoteles en andere klassieke auteurs.

De toeschouwers zullen niet allemaal precies hebben geweten wie al die oude filosofen nu waren of wat ze allemaal hadden beweerd. Het is zelfs maar zeer de vraag of alle Diestse gezellen zélf er stuk voor stuk het fijne van wisten. Maar het is ook zeker geen willekeurige naamgooierij. De manier waarop bekende en onbekende denkers in het zinnespel worden opgevoerd, verradt een zeker inzicht in hun denken. Natuurlijk worden de filosofen door *Ledicheyt* en *Onwetentheynt* hier onjuist aangehaald of op zijn minst uit hun verband gerukt; zij hebben het duidelijk niet begrepen. Maar dat was precies de bedoeling. De drogredenen die zij hier aanvoeren (uit het socratische 'ik weet dat ik niets weet' volgt dat je niet hoeft te ontwikkelen) getuigen juist van een bekwaamheid om met klassieke ideeën te jongleren. Het is intellectuele humor met een wijze les op de koop toe. Bovendien zal een factor van een zichzelf respecterende rederijkerskamer als die van Diest dit alleen hebben gedaan als hij ervan op aan kon dat zijn publiek op zijn minst een paar 'kenners' zou tellen die de inventieve verdraaiingen konden waarderen.

Het is mogelijk dat de Diestse rederijkers zich op dit punt simpelweg hebben laten influisteren door een van de vele spreukenboeken met honderd wijsheden van duizend-en-een denkers. Ook in de zestiende eeuw circuleerden die volop.⁷ Maar dat veronderstelt nog steeds een publiek dat door dit soort mooi geformuleerde boekenwijsheid uitgedaagd kon en wilde worden.

Van sommige rederijkers staat vast dat ze oudheidkenners waren. Dat geldt bijvoorbeeld voor de bekende rederijker Cornelis van Ghistele, factor van de Antwerpse *Goubloeme* ten tijde van het landjuweel, die tussen 1553 en 1559 de Nederlandstalige boekenkast verrijkte met verdietsin-

7 Marcel Fresco wijst in dit kader op de toewijzingsvraagstukken die dit soort spreukenboekjes, en het gebruik van antieke exempla in het in het algemeen, met zich meebrengen, zie Fresco 1989, pp. 62–63. Het citeren van oude schrijvers hoeft niet te wijzen op daadwerkelijke bekendheid met hun werk.

gen van Ovidius, Terentius, Vergilius, Horatius en Sophocles, vertalingen waarvan volkstalige helden als Jan van der Noot gebruik maakten.⁸

Er was in die periode dus zonder meer volkstalige interesse én expertise op het gebied van de oudheid. Het staat daarom buiten kijf dat het klassieke denken, met zijn nadruk op redelijkheid en morele zelfwerkzaamheid, op grote delen van de Nederlandse (stads)bevolking een grote aantrekkingskracht kon uitoefenen en de facto ook uitoefende.

We moeten ook niet denken dat de zestiende-eeuwse betrokkenheid bij religieuze en moreel-filosofische kwesties alleen maar *Spielerei* was. Voor de mensen van toen had het nadenken over religieuze vraagstukken en het lezen van klassieke schrijvers een realiteitswaarde die wij (post-)moderne mensen ons niet meer goed kunnen voorstellen. Er stond hier echt iets wezenlijks op het spel en daarbij ging het heus niet alleen om de vraag wie er nu gelijk had. Want iedereen zag heel concreet de gevolgen van de ideologische verschuivingen in deze tijd van humanisme en hervorming. We zouden haast vergeten dat het denken van de tweede helft van de zestiende eeuw zich vaak afspeelde tegen de achtergrond van felle oorlog, harde onderdrukking en grillige opstand. Het verband met de religieuze en ideologische strubbelingen was, terecht, snel gelegd.

Al deze ontwikkelingen, al deze ideeën, gebeurtenissen en geloofsconstructen gaven vorm aan de leefwereld van de ontwikkelde inwoner van Antwerpen, Amsterdam of Haarlem. De angst voor oorlog of persoonlijke malaise, de grandeur van Plato's goddelijke ideeën of Vergilius' weergaloze verzen, de lokkende einder van nieuwe en vergeestelijkte manieren van geloven – het had allemaal invloed op de intellectuele vorming van iedereen die zich in de culturele centra van de Lage Landen ophield.

Is het dan vreemd dat sommigen zich gewonnen gaven voor een denken dat tegelijk vooruitstrevend en oeroud was – een denken waarin de belangrijkste klassieke filosofieën met een progressief christendom leken te kunnen worden verenigd tot een grootse visie op mens en wereld? Het volkstalig rationalisme hing in de lucht.

Een synthese van oud en nieuw

Het volkstalig rationalisme leek een oplossing te kunnen bieden voor de godsdienststrijd die Europa verscheurde. Want met hun focus op de rede

8 Zie Pleij 2007, p. 693; Porteman 2008, p. 29 e.v.

als het universele middel om direct tot de waarheid, en tot God, te kunnen doordringen, dachten de weldenkers ook een uitweg uit de religieuze onenigheid te hebben gevonden. In zekere zin was dit een oplossing *om de religie heen*. Dat gold dan voor wat graag de 'zienlijcke kercke' van de 'uyterlijckheden' werd genoemd: de rationele weg van het volkstalig rationalisme maakte de ceremoniën, kerkdogma's en tradities waarover de ruzies volgens velen uiteindelijk gingen immers overbodig. Wie via de rede met God in contact staat, heeft de heiligen, de mis en eigenlijk de hele kerk niet meer nodig. Maar het bleek deels óók een beweging om de 'onzienlijcke' religie heen te zijn. Want bij hun pogingen de ban van de 'ceremonijen' te breken, veranderden de weldenkers zoals we gezien hebben ook de inhoud van het christelijke geloof zélf.

Dat wil allerm minst zeggen dat Coornhert of andere weldenkers de atheïsten of 'ongodisten' waren waarvoor ze soms werden uitgemaakt.⁹ Dat lijkt inhoudelijk zelfs een onmogelijke bepaling in een tijd waarin geloofsvoorstellingen nog zo innig met leven en denken verweven waren. Richard Popkin heeft erop gewezen dat de term 'atheïst' gedurende de vroege moderniteit meer een scheldnaam was, ongeveer zoals de term 'communist' tijdens McCarthy's *Red Scare* in het Amerika van de jaren veertig en vijftig.¹⁰ Het was een verzamelbegrip, dat verwees naar *omnis a Religione recta, rectove Dei cultu, recessus*, oftewel naar ieder die van het ware geloof en de ware godsdienst afweek.¹¹ Steeds gezien vanuit het eigen standpunt, natuurlijk. Pas in de tweede helft van de zeventiende eeuw vindt men in de filosofie van het Westen de eerste 'onzweifelbaren Dokumenten des Atheismus', zoals de *Theophrastus redivivus* (1659) en het *Symbolum sapientiae* (1678).¹²

De weldenkers waren oprecht gelovige mensen. Maar dat stond een kritische houding niet in de weg. Je zou kunnen zeggen dat juist hun oprechtheid hen dwong onorthodoxe interpretaties van christelijke kernwaarden als zonde, zondeval, Jezus en zaligheid te verkennen.

Religieus gezien voltrekt zich in het volkstalig rationalisme een fundamentele vergeestelijking van traditionele geloofsveronderstellingen. Inspiratie hiervoor werd gevonden bij het spiritualisme. Waar het om

9 Coornhert merkt zelf ergens op dat zijn vijanden hem ervan beschuldigen dat hij de kerken bekritiseert zonder er zelf een voor in de plaats te stellen 'om 't volck tot een Atheismum te brenghen', zie het nawoord bij *Wagen-spraeck*, punt 4, *Wercken* II, fol. cccclxxxj.

10 Popkin 1968, p. 4.

11 Zie Schröder 1998, pp. 65–66.

12 *Ibid.*, p. 17; vgl. p. 45 en bijvoorbeeld 321. Vgl. Popkin 1968, pp. 3–5.

Coornhert en Spiegel gaat is zo'n beïnvloeding, zoals we zagen, bewezen. Maar het spiritualisme in de lijn van de *Theologia Deutsch*, Schwenckfeld en Franck kon sowieso vrijwel moeiteloos met de positie van de weldenkers worden verbonden. Om het spiritualistische gedachtengoed aan het volkstalig rationalisme en zijn klassieke bronnen te kunnen koppelen was filosofisch gezien in wezen alleen maar een ontmystificering en rationalisering nodig van het spirituele contactpunt tussen God en zijn hoogste schepsel, dat Hij van een *Funklein* had voorzien. Het bestaan van zo'n 'ontologische brug' met God blijft voor Coornhert een groot wonder en maakt de mystieke kern van zijn denken uit. Maar door deze goddelijke vonk aan de rede gelijk te stellen kon ook de vergeestelijking van christelijke kernwaarden op een filosofisch niveau worden getrokken. In het geval van Coornhert en Spiegel, bij wie dit het meest expliciet gebeurt, zien we als gevolg hiervan een interessante verschuiving van de materiële noodzaak van Jezus als verlosser en de bijbel als exclusieve goddelijke boodschap naar een in wezen universele moraalleer, die in de vorm van de ingebakken natuurwet voor iedereen geldt en ook door ieder gezond mens via de aangeboren rede ontdekt en gehoorzaamd kan worden. Vroomheid werd zo niet alleen een wezenlijk individuele zaak waarover kerkelijke of andere autoriteiten weinig meer te zeggen hebben, maar ook een kwestie van een rationele levenswandel met nuchter zelfinzicht, morele zelfwerkzaamheid en redelijk handelen als kernwaarden. Deze redelijke en op verstandelijke kennis gerichte benadering van het volkstalig rationalisme schept een cruciale afstand tot qua grondhouding vergelijkbare stromingen als de moderne devotie.

Op deze manier konden belangrijke spiritualistische ideeën worden geïncorporeerd. Hetzelfde gebeurde met de wijsheid van de klassieken. Hier was het zaak om aannemelijk te maken dat er geen discrepantie bestond met het christelijke evangelie. Op dit punt hoefde het wiel echter niet opnieuw uitgevonden te worden. In het tijdperk van de renaissance en het humanisme waren er voor ontwikkelde burgers in de Nederlanden meer dan genoeg aanknopingspunten voor een geloofwaardige hereniging van het klassieke gedachtengoed. Het volkstalig rationalisme is in dit licht op te vatten als een volkstalige variant van een veel bredere culturele ontwikkeling waarin geprobeerd werd de vroegmoderne mens te beschaven aan de hand van de antieke schrijvers. Het antropologische optimisme, de ethische gerichtheid en de liefde voor tekst en taal van de weldenkers staat, zoals we in hoofdstuk 4 hebben gezien, niet los van het invloedrijke beschavingsprogramma dat tijdens de renaissance door velen werd ontwikkeld en onderschreven. Maar ook de popularisering van

kennis en cultuur die de weldenkers nastreefden moet worden verbonden met de renaissance, waarin naast de ontwikkeling van nieuwe vormen van geleerdheid en eruditie ook altijd de ontwikkeling van leken een belangrijke rol heeft gespeeld.¹³

Hun vergeestelijkte visie op het christelijke geloof maakte de synthese van oudheid en evangelie voor de weldenkers alleen maar makkelijker. Door 'Christus' los te koppelen van zijn historische facticiteit en gelijk te stellen aan de zaligmakende leer die hij vertegenwoordigt, en door die leer vervolgens te definiëren in termen van een universele, iedereen aangeboren 'wet der natuere', konden heidense oudheid en christelijke vroomheid aan elkaar worden geklonken.

De weldenkers putten dus ongegeneerd uit verschillende bronnen. Deze fundamenteel eclecticische aard van het volkstalig rationalisme heeft echter niets te maken met lukraak gepluk uit voorhanden tradities. Eclectisch waren de weldenkers eerder in de zin dat zij zich niet binnen de muren van één traditie wilden opsluiten dan dat zij uit willekeurige tradities hun kostje bij elkaar scharrelden. De grondgedachte was dat elke geloofwaardige traditie, los van haar uitingsvormen, gebruiken en achtergronden, uiteindelijk dezelfde voor iedereen begrijpelijke goddelijke waarheid leert, namelijk dat God en de naaste moeten worden gerespecteerd. De gedachte was niet primair dat elke traditie stukjes van de waarheid heeft die bij elkaar gesprokkeld moeten worden, maar dat elke traditie wezenlijk één en dezelfde waarheid leert. Dat gold voor het traditionele christendom, de Grieks-heidense filosofieën en de mystiek-spiritualistische traditie. Maar ook andere tradities lijken hier, met name bij Coornhert, in beginsel niet van uitgesloten. Alle tradities die een scheppende en persoonlijke God erkennen en op medemenselijkheid aansturen via het gebod de ander lief te hebben, zijn in die vergeestelijkte zin 'waar'. Dat is natuurlijk ook de achtergrond van de ijver waarmee iemand als Coornhert voor principiële verdraagzaamheid streed. God gaat met ieder een eigen weg en zijn 'genade' is niet politiek of juridisch af te dwingen, een argumentatie die ook nadrukkelijk door spiritualisten als Schwenckfeld en Franck was gepropageerd.

Dit alles leidde intussen niet tot filosofische bespiegelingen zonder enig praktisch nut. De praktische toepasbaarheid is bij de weldenkers altijd aanwezig en hun denken blijft steeds expliciet op de handelings-

13 Zie bijvoorbeeld Hankins 2007b, pp. 31–32 en 45–46.

context betrokken. Het redebegrip wordt heel concreet gekoppeld aan het humanistische ideaal van de zich vormende mens. Oefening baart levenskunst.

‘Den eenighen Phoenix van heel Euroop’;¹⁴ het erasmianisme

Het is bekend dat het gedachtengoed van Erasmus in de Lage Landen razendsnel in niet-Latijnse kringen doordrong.¹⁵ Verwonderlijk is dat niet. Hoe fenomenaal de eruditie van de grote humanist ook was geweest, hij was geen studeerkamergeleerde geworden en had veel van zijn werken toegankelijk weten te houden voor geïnteresseerde leken van enige ontwikkeling. Dat kwam niet in de laatste plaats door zijn – typisch humanistisch – morele insteek. Kennis had voor hem pas echt betekenis als zij meehielp de mens te verbeteren. Met dit ‘activistische’ humanisme konden ook leken in beginsel goed uit de voeten. Veel van Erasmus’ werken werden dan ook enthousiast in de volkstaal vertaald – alleen al van zijn *Enchiridion militis Christiani* verschenen er tussen 1540 en 1590 niet minder dan vijf Nederlandse edities, onveranderlijk *Den kerstelicken ridder* genaamd.¹⁶

Zoals we in hoofdstuk 4 zagen, leven in het volkstalig rationalisme een aantal zeer specifieke aspecten van Erasmus’ bijbels humanisme voort. Bij de weldenkers is moraal, net als bij Erasmus, gebaseerd op een nuchtere en serieuze benadering van het leven. Geen lege formules of holle dogma’s, maar ethiek als praktische wetenschap; het gaat erom dat er handzame morele normen aan kunnen worden ontleend. Morele normen

14 D.V. Coornhert, *Verantwoordinghe van’t proces van den ketteren niet te dooden*, *Wercken* III, fol. cccclxxxviii^b. Coornhert is niet de enige die de eretitel ‘Phoenix’ voor Erasmus gebruikt. Er is bijvoorbeeld een prent van de humanist bekend, gebaseerd op een schilderij van Holbein uit 1530, waarop hij wordt aangeduid als ‘Desiderius Erasmus Roterodamus Doct. Phoenix’ (zie afb. 11). En nog enkele decennia geleden publiceerde Erasmus-kenner Bruce Mansfield een boek met de titel *Phoenix of His Age* (Mansfield 1979). Zie daar (bijvoorbeeld pp. 48, 124–127, 174 en 235) voor verwijzingen naar anderen die Erasmus met ‘phoenix’ aanduiden (met dank aan Hans Trapman). De gedachte achter de eretitel is duidelijk: net zoals de vogel phoenix uit zijn eigen as verrees, zo heeft Erasmus de Grieks-Romeinse cultuur weer doen herleven.

15 Zie Porteman 2008, pp. 89–96.

16 Vertalingen verschijnen in 1543, (circa) 1550, (circa) 1560 – dan twee afzonderlijke, maar identieke drukken – en 1589. Zie voor het Nederlandstalige enthousiasme voor Erasmus’ werken in de zestiende en zeventiende eeuw, uitzonderlijk groot in vergelijking met andere landen, bijvoorbeeld Trapman 2006, met name pp. 4 en 5.



Afb. 11. *Desiderius Erasmus Roterodamus Doct. Phoenix.*
 Gravure, Claes Jansz. Visscher naar Hans Holbein de Jongere, jaar onbekend
 (Bibliotheek Rotterdam)

gelden bovendien voor iedereen, ongeacht zijn of haar maatschappelijke functie en status. Elk mens wordt met andere woorden moreel aangesproken op zijn mens-zijn, vanuit de gedachte dat elk mens in beginsel dezelfde morele opdracht heeft. Deze benadering wordt vervolgens gecombineerd met een eclecticische visie op de klassieken, wier waarheden wij mogen en moeten gebruiken om deugdzame christenen te worden. Tenslotte is in hoofdstuk 4 ook gewezen op de redelijke en nuchtere benadering van godsdienst en de epicureïsche aspecten die met het erasmiaanse gedachtengoed te verbinden zijn.

Deze kritisch-humanistische teneur van het volkstalig rationalisme bewijst dat de geest van Erasmus in de tweede helft van de zestiende eeuw is ingedaald bij ontwikkelde, Nederlandstalige burgers van de Lage Landen. De poging tot synthese van geloof en het natuurlijke denken die in het Vilvoordse zinnespel wordt ondernomen lijkt een sprekend voorbeeld van deze erasmiaanse geest van de *philosophia christi*.¹⁷

Uyt der natueren zijn wy tot duecht gheneghen
 Dus onversweghen // die natuere reen
 Accordeert metter schrift en coemt over een
 Met der schriftueren net suyver en reen¹⁸

Van nature zijn wij tot het goede geneigd. Daarom komt de natuur overeen met de bijbel en wat daarin helder en duidelijk staat geschreven.

Het volkstalige rationalisme is echter geen volkstalig erasmianisme. Er zijn duidelijke verschillen en die hebben deels te maken met de doelgroep en deels met de religieuze en politiek-maatschappelijke ontwikkelingen na Erasmus' dood. De weldenkers schreven in het Nederlands. Meer dan Erasmus waren zij gericht op het populariseren van kennis.¹⁹ Via hun toneelstukken, gedichten, liederen, toegankelijke vertalingen van klassieke teksten, maar ook etsen en schilderijen, konden leken op vele manieren

17 Een kernachtige typering van deze *philosophia christiana* of *philosophia Christi* is te vinden in Van Ruler 2008, pp. 25–42.

18 Spel van Vilvoorde, *Spelen van sinne* (1562), fol. Rr1^r, vs. 453–456.

19 Overigens heeft Erasmus verschillende malen het belang van de volkstaal aangegeven voor de verspreiding van kennis en de morele en intellectuele opvoeding van brede lagen van de gewone bevolking. Zie bijvoorbeeld Van Ruler 2008 over het doel van Erasmus' *philosophia christiana*. Hij toonde zich ook steeds voorstander van volkstalige vertalingen van de bijbel. Zie bijvoorbeeld Kooiman 1922, pp. 165–166. Marcel Fresco noemt Coornhert 'modern' in zijn overtuiging dat ook de ongeleerde, 'gewone man' kennis kan hebben en daar zelfs recht op heeft, zie Fresco 1989, p. 61.

in aanraking komen met een manier van denken waarin oud en nieuw op een betoverende wijze leken samen te vloeien tot een omvattend perspectief op de mens en zijn plicht in dit leven. Waar Erasmus toch vooral een geleerde was, waren mensen als Gillis, Van Ghistele, Spiegel en Coornhert veel meer op het leven van alledag betrokken.

Een ander belangrijk verschil is de kerkvisie. Erasmus is zijn leven lang bewust katholiek gebleven, vanuit de vaste overtuiging dat de eenheid van de kerk niet moest worden doorbroken en dat christenen zich moesten richten op wat hen bond. Bij de weldenkers speelt de kerkkwes- tie in dit opzicht een veel kleinere of in ieder geval heel andere rol. Zij zweren uiterlijke kerken af, vanuit de overtuiging dat zulke 'waen-kercke' synoniem zijn voor 'twist-kercken'²⁰ en de mens eerder van het goede afleiden dan hem tot waar geluk brengen. Hier wordt duidelijk dat de tijd van de weldenkers een andere is dan die van Erasmus. Waar Erasmus met zijn kerkkeuze een scheuring in de eeuwenoude moederkerk wilde voorkomen, vanuit de (terechte) angst voor godsdienstoorlog en versplintering, was het uiteenvallen van de christenheid voor de weldenkers een feit. Vasthouden aan het oude katholicisme was voor hen geen reële optie meer. Erasmus had gelijk gekregen met zijn angst voor versnippering en politiek-religieuze onrust. Voor de weldenkers, die met de gevolgen daarvan leefden, was het zaak om een antwoord op deze situatie te bedenken. In die omstandigheden werd het aantrekkelijk om het 'hogerop' te zoeken; om boven de strijdende demoninaties te gaan staan met behulp van een kerkoverstijgend criterium. De weldenkers creëerden op die manier een vergeestelijkte, progressieve *philosophia christi* die sterke affiniteit met Erasmus verraaft, maar verder gaat in haar implicaties.

Volkstalig rationalisme tussen middeleeuwen en moderniteit

In hoofdstuk 2 is de zestiende eeuw wat anachronistisch vergeleken met een rangeerterrein – een wisselstation tussen oud en nieuw. Wat kunnen we nu zeggen over de plaats en rol van het volkstalig rationalisme in het licht van wat geweest was en van wat nog komen moest?

²⁰ Zie Bongers 1978, p. 263.

1. Wat was: rede, secularisering en de ontwikkeling van het Nederlands

In hoofdstuk 2 hebben we in de volkstalige traditie vanaf Jacob van Maerlant al een zekere ontwikkeling in de opvattingen over de rede gesignaleerd. De rede speelt in de Nederlandse letteren van meet af aan een belangrijke rol. Maerlant prijst de rede aan als het geëigende middel om een leven van matiging te bereiken. En dat is meteen een gelukkig leven, want wie rede en maat betracht, is 'gheboren in rike gevouch'.²¹ De rede is een noodzakelijke voorwaarde voor persoonlijke harmonie en zo'n evenwichtig leven is de enige manier om in deze wereld vol risico's staande te blijven. De grondtoon die Maerlant hier, geruggensteund door vele oude schrijvers, in de volkstaal inzet, klinkt in latere eeuwen steeds door. In de veertiende en vroege vijftiende eeuw horen we hem terug bij Jan van Boendale en Dirc Potter. Maar bij hen wordt de rede ook het instrument om je directe omgeving te controleren. Hier krijgt het denken over de menselijke redelijkheid een utilistische bijklank.²² Dit nutsdenken lijkt aan belang in te boeten, zonder echter te verdwijnen, bij de komst van de rederijders, die vanaf medio vijftiende eeuw het literaire landschap van de Lage Landen gaan beheersen. Bij hen opent zich een derde dimensie, waarin de rede wordt opgevoerd als de tegenspeelster van *fortuna*. Nu krijgt de rede dus ook vat op de menselijke omgeving in bredere zin, namelijk de kosmische *bühne* waarop al het leven zich afspeelt. De rede wordt hier vaak opgevat als de instantie die de orde van het universum garandeert, ook al lijkt in de praktijk Vrouwe Fortuna vaak nog de echte 'keyserinne van aerterike' te zijn.²³ De Gentse rederijderswedstrijd van 1539 past, ondanks de reformatorische motieven, wat dat betreft nog zeer goed bij deze periode van de vroege rederijkerij. Vanaf de jaren vijftig van de zestiende eeuw komen bij sommige volkstalige auteurs, rederijders en kunstenaars echter nieuwe ideeën over de macht van de rede op. Voor de weldenkers is de rede namelijk het legitieme middel om tot absolute waarheid en volmaakte goedheid op te klimmen. De rede is bij deze auteurs ingebed in een antropologisch

21 *Spiegel historiael* 1, 8, xxxvi *Seneca van ghematen*, r. 13; ed. De Vries-Verwijs 1863, dl. 1, p. 415.

22 Het vóórkomen van epicureïsche motieven in het werk van Boendale en Potter is een interessant thema, waarnaar bij mijn weten nog nooit onderzoek is gedaan. Het zou een aparte studie vergen (en rechtvaardigen) eens vanuit systematisch (zijn er overeenkomsten?) én vanuit historisch (is beïnvloeding überhaupt mogelijk?) perspectief te kijken naar het epicurisme in deze vroege volkstalige teksten. Zo'n studie valt buiten de opzet van dit boek.

23 *Van de drie Blinde Danssen*, ed. Schuijt 1955, p. 39.

en ethisch raamwerk dat wordt gekenmerkt door een zeer optimistische kijk op de mens, zijn aard en zijn mogelijkheden.

Het gevaar van modellen of schema's is dat zij te snel worden toegepast of te gemakkelijk voor de hele waarheid worden gehouden. Ontwikkelingen zijn nooit zo gegaan als een gemakzuchtige interpretatie van modellen snel doet geloven. Toch is het te verleidelijk om de bouwstenen die er nu liggen niet tot een sprekend geheel op te stapelen. Het lijkt er immers sterk op dat we vier fasen kunnen onderscheiden. Steeds gaat het om het 'bereik' van de rede. Is dat bij Maerlant beperkt tot het *psychische*, bij Boendale en Potter wordt het werkingsgebied uitgebreid tot het *sociaal-maatschappelijke*. Vroege rederijkse teksten dichtten de rede ook een *kosmische* dimensie toe. Door de weldenkers, tenslotte, wordt een vierde dimensie ontsloten als zij de rede bovendien toepassen op wat ik bij gebrek aan een betere term het *universeel-religieuze* noem: de goddelijke werkelijkheid die onze oorsprong én onze bestemming is.

De in dit boek behandelde laatmiddeleeuwse en vroegmoderne bronnen laten daarnaast een proces van secularisering en 'ontmediëring' zien. Het volkstalig rationalisme van de zestiende eeuw wil zonder meer een middel bieden om direct (dat is: zonder tussenkomst van mensen, rituelen of dogma's) tot waarheid en geluk te komen. De weldenkers gaan daarin wel erg ver (kerkelijke instituties en gebruiken zijn eigenlijk onnodig) en mikken wel erg hoog (het doel is zaligmakende kennis, absolute waarheid en morele volmaaktheid); zo'n verstrekkend standpunt is bij eerdere volkstalige auteurs niet terug te vinden. Maar ook hún teksten hebben een seculariserende tendens en vertonen de neiging de brugfunctie van kerk en clerus te relativeren. Het idee dat kennis 'van iedereen' is, vindt men al bij Maerlant en is ook bij andere volkstalige auteurs op zijn minst als vooronderstelling aanwezig. Daarom maakt het ook niet uit dat de auteur zelf een leek is. Potter expliciteert dit als hij zelfverzekerd schrijft dat zijn lezers hem op zijn woord zullen geloven, ook al is hij geen 'doctoer' of expert 'in godlijken scriften'.²⁴ In feite maakt dit natuurlijk ook het bestaansrecht uit van een volkstalige traditie van 'intellectuele' teksten: wie in het Nederlands schrijft, acht leken kennelijk in staat om de in die taal verwoorde kennis te begrijpen en te gebruiken. Zo bezien doorbreekt de volkstaal eigenlijk per definitie het monopolie van traditionele kennis-instituten als de universiteiten, de kerk en de kloosterscholen. Hier blijkt dat de door Ruedi Imbach in de Europese middeleeuwse

24 Zie de proloog van Potter, *Blome der doechden*; ed. Schoutens 1904, pp. 8, 22 e.v.

lekenfilosofie vermoede *Entklerikalisierung* in het geval van de Lage Landen zeker klopt.²⁵ Volkstalige auteurs als Maerlant en Potter creëren een eigen platform, dat relatief onafhankelijk is van de clerus, waarop zij zelfs forse kritiek durven te uiten. Dit past precies in de *laikalen Selbstbehauptung* die Imbach bij volkstalige auteurs als Maerlants beroemde jongere tijdgenoot Dante Alighieri (1265–1321) aantreft.²⁶ Het seculiere gebruik van de volkstaal maakt kennis toegankelijk voor iedereen met interesse. Dit gebeurt bij Maerlant, die een hele nieuwe wereld van historische, natuurkundige en morele kennis voor zijn lekenpubliek ontsluit. Het gebeurt eeuwen later evenzeer bij de weldenkers, die hun moedertaal gebruiken om ook het minder geleerde volk met hun boodschap te bereiken. De volkstaal werd zo een vehikel van de onbemiddelde waarheid, een instrument waarmee leken hun intellectuele en morele zelfstandigheid konden vergroten.

Dit had ook een vormend effect op de rol van de volkstalige auteur zelf. Van meet af aan stelt die zich als volksopvoeder op. Waar het om ‘intellectuele’ teksten gaat, combineert de Nederlands schrijvende volksopvoeder zijn kennisoverdracht met de oproep zelf na te denken. Het contrast met kerkelijke opvoeders is groot. Die willen de mens immers allereerst herinneren aan zijn plaats en plicht binnen de sacrale hiërarchie van kerk, samenleving en kosmos. Zo bezien spelen morele opvoeders als Maerlant, Potter en Coornhert een belangrijke rol in de emancipatie van de middeleeuwse en vroegmoderne mens als moreel individu, met een eigen leven en een persoonlijke weg tot geluk.

Dit wil niet meteen zeggen dat de volkstalige auteurs die we hebben behandeld een subversief of revolutionair doel nastreefden. In feite zien we bij bijvoorbeeld Maerlant naast kritiek op de geestelijkheid juist ook een neiging om mensen maatschappelijk in het gareel te houden. Je zou kunnen zeggen dat in de in hoofdstuk 2 behandelde teksten de filosofische en historische kennis wordt ingezet om de status quo te handhaven. Boendales werk is bijvoorbeeld te lezen als een oproep om een goed functionerend onderdeel van de samenleving te worden. Met sociale handigheidjes, zeker, maar toch steeds gericht op het ordelijk verloop van het maatschappelijk verkeer dat zo min mogelijk verstoord moet worden.

In het zestiende-eeuwse volkstalig rationalisme lijken we een meer activistische insteek aan te treffen. De inzet is primair om mensen tot een geestelijk en moreel leven op te roepen. De geldende maatschappij-

25 Imbach 1989, p. 28 e.v.

26 Ibid., p. 28.

opbouw is in dit licht secundair en lijkt niet per definitie een door God ondersteunde orde te vormen. Natuurlijk, de traditionele structuren zijn nog steeds zeer sterk en worden in beginsel door vrijwel iedereen onderschreven, ook door de weldenkers. Maar er ontstaat wel meer ruimte om anders na te denken over de opbouw van de samenleving en de plaats van het individu daarin. Daardoor ontstaat ook meer ruimte voor de gedachte dat de samenleving zich concreet zou moeten voegen naar wat de rede ons als functioneel of disfunctioneel voorhoudt. Met zijn vaak gedurfde politieke denkbeelden²⁷ is Coornhert een goed voorbeeld van zo'n zelfstandige maatschappijcriticus.

Ideeën uit de oudheid hebben van meet af aan een rol gespeeld in de volkstalige traditie van de Nederlanden. Al bij Maerlant en Boendale wordt verwezen naar klassieke auteurs als Seneca en Cato. Maar in de tweede helft van de zestiende eeuw treedt een nieuwe fase in voor de wijze waarop antieke denkers en teksten in de volkstalige context worden gerecipieerd. Bij de weldenkers zien we dat heel nadrukkelijk. Hun receptie van de oudheid heeft heel eigen zwaartepunten en het is interessant om te zien hoe die samenvallen en zelfs interfereren met een aantal contemporaine ontwikkelingen: de ontginning van de Nederlandse taal en de verdere emancipatie van de burger in de Lage Landen.

Om met dat eerste te beginnen, de presentatietechniek van deze nieuwe lichtung oudheidsverbreiders is duidelijk op andere leest geschoeid. Niet langer wordt klassiek materiaal in bewerkte, geparafraseerde vorm aangeboden, zoals dat bij Maerlant, Boendale, Potter, de vijftiende-eeuwse rederijkers en nog in 1512 bij Thomas van der Noot gebeurde.²⁸ De vertalingen van Gillis, Van Ghistele en Coornhert zijn 'echte' vertalingen, die in professionaliteit niet veel onderdoen voor wat wij tegenwoordig onder vakbekwaam vertaalwerk verstaan. Coornhert is zich bijvoorbeeld heel erg bewust van de eigenstandigheid van de teksten die hij vertaalt. Als hij in 1561 Colijn van Rijssseles *Spiegel der Minnen* opnieuw uitgeeft, waarschijnlijk op basis van een 'versleten' handschrift, meldt hij:

ten is oock allemans dinck niet te bestaen yet in eens anders werck te veranderen ofte beteren: want dat heet zijn seysene in eens anders coren gheslaghen.²⁹

²⁷ Zie bijv. Roobol 2005, p. 14.

²⁸ Vgl. Buys 2005, p. 32.

²⁹ Colijn van Rijssseles, *Den spiegel der minnen. Begrijpende in ses batement spelen die seer amoreuse historie van Dierick den Hollandere ende Katherina Sheermertens, eertijts*

Ere wie ere toekomt en dat betekent dat je andermans teksten zoveel mogelijk intact laat. Gillis stelt zich eveneens als professioneel en zakelijk vertaler op. In de korte inleiding die hij geeft op Epictetus' gesprekken met keizer Hadrianus en de filosoof Secundus (beiden direct achter het *Hantboecxken* gevoegd) verklaart hij bijvoorbeeld niet te geloven dat deze werken werkelijk van Epictetus' hand zijn. Een duidelijk staaltje humanistisch-kritisch uitgeven. Bovendien verantwoordt hij daar netjes toevoegingen die onbekende Romeinse gewoontes voor de lezers begrijpelijk moeten maken.³⁰ En Van Ghistele meldt dat hij in zijn Horatiusvertaling uit 1555, net als bij zijn andere vertalingen, 'Dlattijn' in de marge heeft opgenomen, zodat iedereen dat 'metten Duytsche' kan vergelijken en hij zich zo 'teghen de onverstandichheit verantwoorden soude'.³¹

Deze professionalisering houdt gelijke tred met de ontwikkeling van het Nederlands. Veel Nederlanders voelen de wens (of zelfs plicht)³² de moedertaal te reinigen van leenwoorden en andere uitheemse, vooral Latijnse en Franse smetten. Puristen als Spiegel en Coornhert zijn daar wel buitengewoon sprekende voorbeelden van. Met wisselend succes worden Middelnederlandse equivalenten van niet-Nederlandse begrippen ge(her)introduceerd en ook het bedenken van neologismen is niet van de lucht.

Naast de zuiveringswens wordt vanaf het midden van de zestiende eeuw ook steeds vaker de roep gehoord om een Nederlandse 'eenheidstaal', die boven alle regionale taalverschillen een standaard biedt. Ook op dit punt betonen Coornhert en Spiegel zich grote voorvechters, getuige alleen al hun bemoeienis met *Twe-spraack vande Nederduitsche letterkunst*, een grammatica uit de koker van de Amsterdamse *Eglentier*.³³

Achter de professionalisering van het vertalersvak gaat echter meer schuil dan alleen taalliefde. Het betekent ook dat het geïntendeerde publiek in staat wordt geacht om zelfstandig teksten van heidense origine te lezen

gheschiet binnen Middelburch; ende rhetorijckelijck in spelen ghestelt/ door Colijn van Rijssle (vert. door Coornhert), Haarlem 1561, fol. X4^r.

30 Zie *Hantboecxken*, fol. G8^v.

31 Horatius, *Satyrae oft Sermones/ Gescreven in Latine duer (...) Q. Horatius Flaccus; Nu eerst duer Cornelis van Ghistele (...) overghesedt (...)*, Antwerpen (Ameet Tavernier) 1569, fol. Aiiij^r.

32 Voor de motieven van vertalers (ook in Duitsland en Engeland) gedurende de vroege moderniteit zie ook Vanderheijden 1980, 1981, 1982 en 1988.

33 H.L. Spiegel, *Twe-spraack vande Nederduitsche letterkunst, ofte vant spellen ende eyghenscap des Nederduitschen taals;/ uytghegheven by de Kamer In liefd bloeyende, t'Amstelredam*, Leiden 1584.



D'Arminiaensche dreck Waghen. Onder H. (achterin de wagen) zit Coornhert.
Anonieme ets, 1618

© The Trustees of the British Museum

en zélf de vertaalslag naar de persoonlijke praktijk te maken, zonder aan zachtsturende handen van hulpvaardige vertalers, bewerkers of samenstellers te lopen. Bij Gillis zien we dat heel treffend. In zijn vertaling van Epictetus volgt hij zijn brontekst zo getrouw mogelijk, zonder eigenmachtige actualisering of verduidelijkende aanpassingen. Wel laat hij het werk, zoals we zagen, voorafgaan van een proloog die zijn publiek bekend maakt met doel en functie van de wijsbegeerte en met de hoofdpunten van de klassiek-stoïsche ethiek. Via dit opstapje moet de lezer vervolgens in staat zijn zelfstandig kennis te nemen van de inhoud van het boek – een werkwijze die welbeschouwd niet bar veel verschilt van de manier waarop wij tegenwoordig vertalingen van oude teksten graag gepresenteerd zien. Ook Van Ghistele levert bij zijn vertalingen van Horatius, Ovidius en andere klassieke helden aparte beschrijvingen van leven en werk van de auteur en acht de lezer vervolgens voldoende uitgerust om de tekst te lijf te gaan.

Het vertaalwerk van weldenkers als Van Ghistele, Gillis en Coornhert steunt op de pijlers van een ontwikkeld, zelfzorgend lekenpubliek en een serieuze, humanistische aandacht voor taal en (bron)tekst. Gillis was zich blijkbaar ook bewust van de nieuwe wind die begon te waaien: als reden voor zijn inleiding in de filosofie voert hij de instructienoodzaak aan van 'den Leser der Heydenscher philosophen boecken', van welke boe-

ken er 'dagelycx meer in onser talen ouergeset worden, ende van vele seer groot geacht worden.'³⁴ Hij veronderstelt hier kennelijk een zelfbewust publiek dat zich interesseert voor titels van niet-christelijke huize. Uit het 'dagelycx meer' blijkt bovendien dat hij het verschijnen van dergelijke 'heidense' vertalingen, tenminste in deze omvang, als een zeer recent verschijnsel ervaart. Instructie geeft Gillis vervolgens zeker, maar daarbij beperkt hij zich tot inleidende informatie en zakelijke verklaring zonder in de tekst zelf in te grijpen. Volkomen in de humanistische traditie wordt de tekst als geheel serieus genomen. Er wordt ook nergens waarschuwend of belerend de vinger geheven om op 'gevaarlijke' passages te attenderen. Dát kan de lezer zelf wel uitmaken.

II. Wat kwam: rationalisme, radicalisering en verlichting

Het verhaal gaat dat de Leidse hoogleraar Jacobus Arminius (ca. 1559–1609) Coornhert bestudeerde om hem te kunnen bestrijden, maar het vervolgens juist met hem eens werd.³⁵ Of het daadwerkelijk zo is gegaan is onzeker, maar vast staat dat hij en zijn volgelingen, de arminianen of remonstranten, tijdens de zeventiende eeuw geregeld 'Coornhertisten' werden genoemd. In een pamflet van 1618 met de fantasierijke titel *D'Arminiaensche Dreckwagen* heet het:

(...) 't is eender Volkert-zoon, der Staten Secretaris,
Hem die wel roemen mach oft menich niet en waent,
Die voor Armini leer de weggen heeft gebaent.
En g'lijck men de Poets mach noemen Homeristen
So mach men D'Arminijaens recht noemen Coornhertisten,
En g'lyck een sogh-kint suyght zijn voedsel uit de mem
So is hy hun de dorst, sy hebbent al uyt hem (...).³⁶

We kunnen hieruit opmaken dat het gedachtegoed dat Coornhert vertegenwoordigt in de eerste helft van de zeventiende eeuw nog niet vergeten is en kennelijk zelfs een rol speelt in het publieke debat. Maar wat is nu de doorwerking van het volkstalig rationalisme geweest? Wie enigszins bekend is met de ontwikkeling van de filosofie in de zeventiende

34 *Hantboecxken*, fol. A3^v.

35 Zie Bongger 1942, p. 136.

36 *D'Arminiaensche Dreckwagen*, 1618; Pamflet Knuttel 2772 [Kon. Bibliotheek Den Haag]. Ontleend aan Bongger 1942, p. 136; vgl. Bongger 1978, p. 200. Zie voor een overzicht over het achterliggende conflict Van Bunge 2001, p. 18 e.v.

eeuw, is in dit boek al vaak op herkenbare thema's gestuit en dan met name op de doorslaggevende rol van de rede en de consequenties daarvan.

In de zeventiende eeuw wordt de Republiek een belangrijk centrum van filosofische, wetenschappelijke en ideologische vernieuwing en een invloedrijk podium voor intellectuele omwentelingen.³⁷ Het is bekend dat het radicale rationalisme, dat na 1660 in het kielzog van Descartes' vernieuwende denken opkwam en in hoge mate de agenda van de verlichting heeft bepaald,³⁸ indirect verbonden is met Coornherts denken. Er loopt een lijn van het zestiende-eeuwse spiritualisme, via Coornhert, de remonstranten en de collegianten, naar het radicale rationalisme van de late zeventiende eeuw. Andrew Fix omschrijft deze ontwikkeling als 'a stormy spiritual journey from faith to reason'.³⁹ Hij ziet Coornhert als het doorgeefluik van het spiritualisme van Franck en Schwenckfeld naar Nederlandse denkers in de zeventiende-eeuw.⁴⁰ Die spiritualistische erfenis van Franck en Schwenckfeld, via Coornhert, is volgens hem tweeledig.⁴¹ Ten eerste het idee van het verval van de uiterlijke kerk en het belang van de innerlijke kerk, de onzichtbare verzameling van alle ware gelovigen, waar kerkgrenzen, dogmatiek en confessionalisme geen rol spelen. Ten tweede de notie van het 'inwendige licht', de directe inspiratie van de Heilige Geest in de ziel van de individuele gelovige, waardoor religie een innerlijke, spirituele en directe ervaring wordt. Deze ideeën waren erg populair bij de collegianten, een afsplitsing van de remonstranten die vanaf 1620 in Nederland een groeiend aantal conventikels oprichtte. Deze religieuze 'praatgroepen' hadden een informeel karakter, een losse structuur, keurden geloofsbelijdenissen af en hechtten veel waarde aan het 'vrije woord' en 'vrije profetie'. De collegianten verwierpen de predestinatieleer en legden nadruk op verdraagzaamheid en de morele praxis. Door de vooraanstaande collegianten Adam Boreel (1602–1665) en Galenus Abrahamsz (1622–1706) wordt het gedachtegoed van Coornhert

37 Over het intellectuele klimaat in deze periode zie bijvoorbeeld Van Bunge in Frijhoff-Spies 1999, p. 281 e.v.

38 Zie hiervoor bijvoorbeeld Israel 2001 en 2006.

39 Zie Fix 1991, p. 23. Vgl. Van Slee 1980, pp. 22–23 en 373–375.

40 Fix zet hem zelfs neer als een 'disciple of Franck en Schwenckfeld', zie Fix 1991, p. 88; vgl. pp. 86–87.

41 Zie bijvoorbeeld Fix 1991, pp. 42, 87 e.v., 189.

verder verspreid.⁴² Galenus ging ervan uit dat de mens via een innerlijk licht geestelijk met de essentie van God is verbonden en een natuurlijke drang heeft om in God terug te keren.⁴³ Maar ook de passies trekken aan de mens en die weerhouden hem van eenwording met het goddelijke. Er is daarom een spirituele wedergeboorte nodig. Zo'n wedergeboorte kan alleen bereikt worden via een invloeiing van Gods geest in de menselijke ziel. Volgens Fix ontstaat in de jaren zestig bij bepaalde collegianten, onder invloed van cartesiaanse en sociniaanse ideeën, de gedachte dat het innerlijke licht samenvalt met de natuurlijke rede. Hij noemt hier vooral de Amsterdamse koopman Jarig Jelles (ca. 1620–1683) en de menno-niet Pieter Balling (gestorven vóór 1669), die op deze manier een denken smeedden dat Fix het 'rationalistisch spiritualisme' noemt.⁴⁴

Mijn onderzoek toont echter aan dat het spiritualistische concept van het innerlijke licht al veel eerder, namelijk bij de weldenkers in de zestiende eeuw, aan de rede wordt gelijkgesteld. Fix zet Coornhert dus onterecht neer als slechts een doorgeefluik van het spiritualisme en heeft geen oog voor de ingrijpende aanpassing die reeds bij de weldenkers plaatsvindt. Ook Leszek Kolakowski, die in 1969 een grondige studie publiceerde over zeventiende-eeuwse nonconfessionelen als Galenus, Balling, Jelles en andere *chrétiens sans église*, en Coornhert, net als Fix, opvoert als een van hun inspiratiebronnen, heeft geen oog voor het rationalisme dat al in het oeuvre van de Amsterdammer aanwezig was.⁴⁵ Kolakowski verwijst naar 'l'explosion volcanique du cartésianisme' als het moment waarop het intellectuele klimaat in de Republiek dermate veranderde dat de vraag werd gesteld of 'la voix divine' tot ons spreekt via het getuigenis van 'la raison' of dat de rede onderdeel uitmaakt van onze gevallen natuur.⁴⁶

Natuurlijk krijgt de rationalisering van het spirituele innerlijke licht in de jaren zestig en zeventig van de zeventiende eeuw een andere en veel stevigere theoretische basis dan bij de weldenkers het geval was of kon zijn – het rationalistische instrumentarium van Descartes is dan immers beschikbaar. Ook zal het socinianisme zeker een belangrijke rol

42 Fix noemt meer invloeden. In feite vindt hij sporen van alledrie de stromen van de radicale reformatie bij de collegianten terug. Hij noemt deze groeperingen dan ook wel een mengsel van arminianisme, spiritualisme, chiliasme en rationalisme; zie Fix 1991, p. 41.

43 Zie over Galenus Abrahamsz' denkbeelden Fix 1991, p. 191.

44 Fix 1991, p. 192. Verdere informatie over Jelles en Balling, zie Van Bunge 2003a, dl. 1, pp. 492–494 (Wiep van Bunge) resp. pp. 45–47 (Wiep van Bunge).

45 Zie bijvoorbeeld Kolakowski 1987, p. 72 e.v.

46 Kolakowski 1987, pp. 228–229.

hebben gespeeld in het verder uitkristalliseren van een ‘rationele religie’, zoals Fix meent. Maar de gedachte van de rationalisering van het spirituele contactpunt tussen God en mens lag op zichzelf allang klaar in het gedachtengoed van de weldenkers, dat de collegianten uit Coornherts oeuvre kenden. En waarom alleen dat van Coornhert? Het is toch moeilijk voorstelbaar dat ontwikkelde mensen als Boreel en Galenus het werk van Spiegel niet gekend zouden hebben, terwijl het ook niet onwaarschijnlijk is dat zij iets wisten van het dicht- of toneelwerk van Louris Jansz of andere bekende en vooruitstrevende rederijkers.

Afgezien van de specifieke context van de collegianten, treffen we in het zeventiende-eeuwse rationalisme sowieso een verdere uitwerking aan van thema’s die al in het volkstalig rationalisme van de zestiende eeuw opdoken. Centraal staat hierbij de gedachte van de mogelijkheid van een onbemiddelde, innerlijke en onfeilbare toegang tot de waarheid via een inwendig en natuurlijk vermogen: de rede, die ons helder en welonderscheiden ideeën levert en ons leert wat waar en wat onwaar is. Dat is het geval bij Descartes, die zijn belangrijkste ideeën in de Republiek ontwikkelt en publiceert en daar ook zijn eerste en grootste aanhang krijgt. Het is ook het geval bij mensen als Arnout Geulincx (1624–1669) en Baruch de Spinoza (1632–1677), die het cartesische systeem en vooral het cartesische dualisme fundamenteel doordenken en elk op een consequenter systeem uitkomen, met als *summum* Spinoza’s pantheïstische monisme, waarin God van zijn transcendente troon wordt gestoten en als *natura naturans* in zijn schepping verzinkt.⁴⁷ Maar we zien het ook bij minder bekende radicale Nederlandstalige auteurs als Jarig Jelles, Pieter Balling, Lodewijk Meyer (1629–1681) en Adriaen Koerbagh (1632–1669), die zich na 1660 begonnen te roeren en allen prominent lid waren van de groep vrijdenkers rond Spinoza.⁴⁸

Mensen als Meyer, Koerbagh en ook de voorzichtiger opererende Spinoza voerden hun vertrouwen op de rede echter veel verder dan de weldenkers (en trouwens ook Descartes en Geulincx) ooit voor ogen hadden

47 Zie voor Geulincx’ behandeling van het cartesische dualisme Buys, ‘Between Actor and Spectator. Arnout Geulincx and the Stoics’, *BJHP* (nog te verschijnen). Zie ook Han van Rulers inleiding op Geulincx’ *Ethica* in Van Ruler-Wilson 2006 en Van Bunge 2003a, dl. 1, p. 322 e.v. (Han van Ruler).

48 Zie voor deze groep Van Bunge 2001 (vooral hoofdstuk 4), Klever 1997 en Meinsma 1896. Veel van deze vrijdenkers komen ook terug in Wielema 2004. Voor verdere informatie over Meyer en Koerbagh zie Van Bunge 2003a, dl. 2, pp. 694–699 (Piet Steenbakkers), resp. pp. 571–574 (Michiel Wielema). Voor Koerbagh zie ook Wielema 2003.

gehad. Wat deze zeventiende-eeuwse vrijdenkers zo radicaal maakt is de onvoorwaardelijkheid waarmee zij de ratio hanteerden als basis voor het onderzoek van wereld, bijbel en godsdienst. Zij erkenden maar één 'geloof', namelijk de helder en welonderscheiden ideeën van de rede. In zijn *Het Licht op den Kandelaar* uit 1662 verklaart Balling onomwonden dat de rede de enige weg tot 'kennisse Ghodts' is en dus ook 'het eerste beginzel van den Ghodsdienst'.⁴⁹ En in het in 1668 geschreven *Een Ligt Schijnende in Duystere Plaatsen, om te verligten de voornaamste saaken der Godsgeleerdtheyd en Godsdienst* stelt Koerbagh:

En vorders kan ik daarom ook niet gelooven, dat God imand soude willen brengen tot het geloov, met sulke dingen voor te stellen, welke men niet klaar en onderscheijden kan begrijpen; om dat ik weet ('t welk men alle behoorde weeten) dat God ons brengt tot het geloov en de weetenschap, dat hij is, en het aldervolmaakste weesen is, door sulke sekere kundigheden, waar door wij hem klaar en onderscheijden kennen.⁵⁰

Dit type hyper-rationalisme vindt men ook bij Lodewijk Meyer, jarenlang directeur van de stadsschouwburg van Amsterdam en in 1669 oprichter van het omstreden Amsterdamse kunstgenootschap *Nil volentibus arduum*. Alleen al qua titel spreekt zijn radicale tekst *Philosophia S. Scripturae Interpres*, door hemzelf vertaald als *De Philosophie d'Uytlegghster der H. Schrifture*, in dit verband boekdelen en het is niet vreemd dat veel tijdgenoten huiverend wezen op het verschijningsjaar van de Latijnse editie: 1666, het jaar van het Beest. Dat de tolerantie in de Republiek wel degelijk grenzen kende werd snel duidelijk. Koerbagh kreeg een boete van zesduizend gulden opgelegd en werd in 1668 in het Amsterdamse Rasphuis opgesloten, waar hij het jaar daarop bezweek. Meyers *d'Uytlegghster* werd in 1674 verboden, samen met Hobbes' *Leviathan* en Spinoza's *Tractatus theologico-politicus*.

De *Tractatus theologico-politicus* was in 1670 verschenen, maar er zijn aanwijzingen dat Spinoza er al in 1665 aan werkte.⁵¹ In deze tekst schakelt

49 [Balling], *Het Licht op den Kandelaar. Dienende tot opmerkinge der voornaemste dingen*, Amsterdam 1662, fol. 14. Zie ed. Klever 1988, p. 70.

50 A. Koerbagh, *Een Ligt Schijnende in Duystere Plaatsen/ Om te verligten de voornaemste saaken der Godsgeleerdtheyd en Godsdienst/ Ontsteeken door Vreederijk Waarmond/ ondersoeker der Waarheyd*, ed. Vandenbossche 1974, fol. 439-440 [444-445].

51 Wat bijvoorbeeld blijkt uit een brief die Henry Oldenburg hem al in september 1665 schrijft: 'immers, over engelen, profetie en wonderen stelt gij uw gedachten te boek!'; zie Akkerman 1977, brief 29, al. 3.

Spinoza bijbelonderzoek methodisch gelijk aan het onderzoeken van de natuur: in beide gevallen gaat het om het trekken van conclusies op basis van een 'zuivere beschrijving'.⁵² In het vervolg blijkt dat de studie van de bijbel volgens hem 'geen ander licht vergt dan het natuurlijk licht zelf'.⁵³ Zonder rationeel inzicht wordt het leven één grote puinhoop:

Immers wie de ware oorzaken van de dingen niet kennen, verwarren alles en stellen zich zonder enig verzet van het verstand vóór, dat bomen evenals mensen spreken of dat mensen evengoed uit stenen als uit zaad ontspruiten en verbeelden zich dat alle mogelijke vormen in alle mogelijke andere kunnen veranderen.⁵⁴

Elk rationalisme gelooft in de noodzaak om met behulp van redelijk inzicht heersende vooroordelen en onbewezen veronderstellingen te lijf te gaan. Maar Spinoza en zijn volgelingen gooien zo ongeveer alle remmen los. De gevolgen van dit radicale perspectief worden misschien wel het duidelijkst als het over wonderen gaat. Blakend van zelfvertrouwen schrijft Koerbagh in 1668

datmen klaar genoeg bespeuren kan, dat het geloov der wonderwerken niet kan t' saamen gaan met de waare kennisse van Natuurlijke saaken, maar dat'et met deselve strijdig is, wanneer wonderdaaden tegen de Reden strijden.⁵⁵

En Spinoza valt het geloof in wonderen aan in zijn *Tractatus*. Een wonder staat voor iets bovennatuurlijks en volgens Spinoza is dat niet te rijmen met Gods aard. Alles wat God wil houdt immers 'een eeuwige noodzakelijkheid en waarheid' in en is daarmee meteen onveranderlijke natuurwet geworden. Het splijten van de Schelfzee in Exodus 14, waardoor de Israëlieten op verrassende wijze aan de aanstormende Egyptische troepen wisten te ontsnappen, was dus geen bovennatuurlijke en goddelijke ingreep maar het gevolg van een 'zuidoostenwind die een gehele nacht zeer krachtig waaide'.⁵⁶ Spinoza zoekt voortdurend naar rationele verklaringen voor bovennatuurlijke zaken en ontleedt al het wonderbaarlijke in berekenbare causaliteit. Want alleen als het universum zich netjes aan redelijke natuurwetten houdt is God niet met zichzelf in tegenspraak. In Spinoza's woorden:

⁵² Zie *TTP* 7, 2.

⁵³ *TTP* 7, 18.

⁵⁴ *Ethica* I, 8, opm. II. Ed. Van Suchtelen 1979, p. 53.

⁵⁵ *Een Ligt Schijnende*, fol. 440 [445].

⁵⁶ *TTP* 6, 14.

Want al wat met de natuur in strijd is, druist tegen de rede in, en wat tegen de rede indruist, is ongerijmd en dient daarom verworpen te worden.⁵⁷

En dat brengt Spinoza tot de conclusie dat elk geloof in wonderen in wezen een brevet van intellectueel onvermogen is:

Wonderen en onwetendheid heb ik als equivalente begrippen genomen, omdat zij die het bestaan van God en de godsdienst trachten te baseren op wonderen, iets duisters willen verklaren door iets dat nog duisterder is, dat zij helemáál niet kennen.⁵⁸

Bij deze radicale denkers wordt duidelijk dat de rationalistische ‘omweg’ die de weldenkers hadden ontwikkeld om de uiterlijke religie te omzeilen, inderdaad ook implicaties had voor de ‘innerlijke godsdienst’. Want precies dát is wat deze radicale rationalisten in het kielzog van het cartesianisme doen met hun nieuwe uitleg van bijbel en religie: voor de beoordeling van alles wat vanouds heilig en mysterieus is erkennen zij maar één criterium – het natuurlijke licht. Want, zegt Spinoza, ‘welk altaar kan hij zich verschaffen die de majesteit van de rede schendt?’⁵⁹

In de periode erna zou uit het radicale denken van Spinoza en zijn volgelingen in heel Europa een radicale onderstroom ontstaan van denkers die, aan de hand van wat zij de ‘nieuwe filosofie’ noemden, hun rationalistische kritiek richtten op alle onderdelen van het leven: religie, kerk, wetenschap, maatschappelijke ongelijkheid, de positie van de vrouw, de adel, seksualiteit, het onderwijssysteem, de monarchie, de omgang met oude teksten, de visie op de klassieke filosofie, censuur, de behandeling van zwarten en Indianen, de kloof tussen arm en rijk, slavernij en de mondiale expansiedrift van de Europese grootmachten.⁶⁰

Zo’n structureel doorgevoerd rationalisme is de zestiende-eeuwse weldenkers vreemd. Maar zij hebben in de Nederlanden zonder twijfel bijgedragen aan een intellectueel klimaat waarin progressieve en experimentele ideeën over de rede zich verder konden ontwikkelen. Met het volkstalig rationalisme ontstond er een culturele voorhoede die de rede

57 *TTP* 6, 15.

58 Brief aan Henry Oldenburg dd. 1 jan. 1676, zie Akkerman 1977, brief 75, al. 7.

59 *TTP* 15, 8.

60 Zie hiervoor Israel 2001 en 2006.

losmaakte uit haar traditionele religieuze kaders en haar inzetten als een zelfstandig middel om mens en maatschappij te verbeteren. De radicalisering die in de zeventiende eeuw als gevolg van het cartesianisme plaatsvond had primair te maken met natuurfilosofie en metafysica; kennengebieden waar de weldenkers zich nooit mee hebben beziggehouden. Descartes had een nieuwe manier gevonden om zekere kennis te krijgen over de natuur en dat werd door de radicalen verder uitgewerkt; vandaar dat mensen als Koerbagh en Spinoza hun rationalisme zo genadeloos op de wonderwerken richtten – de natuur moest vóór alles begrijpelijk zijn. Maar de radicalen sloegen ook een brug naar de moraal. Waarom zou het instrument dat de natuur begrijpelijk had gemaakt niet ook in de ethiek tot boeiende resultaten leiden? Op dit punt lag er een rationalistisch perspectief op mens en moraal klaar, dat via in ieder geval Coornherts werk belangrijke figuren rond Spinoza heeft beïnvloed.

Het volkstalig rationalisme vormt daarmee een schakel in de geleidelijke overgang van het sacraal-symbolistische wereldbeeld van de late middeleeuwen naar het rationeel-wetenschappelijke wereldbeeld dat tijdens de vroege moderniteit opkwam en gedurende de verlichting kon uitgroeien tot het dominante perspectief op mens en universum.

Het 'voncxken des Godlijcken Lichts'

Wilt ghy treden,	Het bedroeven
Daer uw reden	Wilt niet proeven
En de waerhey	Hoop mispresen,
Door haer klaerhey	Schuwt het vreesen!
De wech wijsen –	In turbacy
Wilt misprijsen	Zijn sy lacy,
t'Allen tijden	En verbolgen
Het verblijden	In onrust,
Boven maten,	Die haer lust
En verlaten;	Altijdt volgen. ⁶²
	H.L. Spiegel

61 Ontleend aan Kalff, *Geschiedenis van de Nederlandsche letterkunde* IV, p. 476.

Het redelijke 'voncxken' van de weldenkers kon dus een voorbereidende rol spelen voor de radicalisering van het denken in de zeventiende eeuw. Voor zo'n radicalisering was ook steeds gewaarschuwd, vooral door de calvinisten. Met Calvijns doordachte theologie in de hand bestreden zij het idee dat de mens het goede en gelukkige leven zelfstandig kon bereiken. Geloof en genade is waar het om draait. Daarom moest de filosofie haar plaats weten: zij is *ancilla theologiae*, dienstmaagd van de theologie.

Uiteindelijk hebben ook de calvinisten niet kunnen voorkomen dat rationalistische ideeën op steeds meer gebieden van het leven werden toegepast. In die zin hebben zij gelijk gekregen met hun waarschuwingen. Het proces van de verzelfstandiging en secularisering van rede, filosofie en wetenschap was onomkeerbaar en werd een fundamenteel onderdeel van de verlichting en van de moderne tijd in het algemeen.

De (vroeg)moderne tijd wordt vaak voorgesteld als de periode waarin het weten het eindelijk van het religieuze wint. Dat is op zijn minst eenzijdig en zeker ideologisch geladen. Het miskent de historische verwevenheid van de hang naar kennis en religieuze ijver, waardoor een groot deel van de vroege moderniteit wordt gekenmerkt. Het gaat in ieder geval niet op voor het volkstalig rationalisme. De weldenkers twijfelden niet aan het belang van de religie, al hadden ze kritiek op specifieke uitingsvormen daarvan en streefden ze naar individualiteit en spiritualiteit. Zij waren ervan overtuigd dat de bijbel belangrijke waarheden bevatte, al interpreteerden zij dit boek op een vergeestelijkte manier. De weldenkers geloofden vurig in het uiteindelijk samenvallen van geloof en rede. Volgens hun diepste overtuiging moest ons denken uiteindelijk hetzelfde leren als het evangelie en stemde de bedoeling van de bijbel in beginsel overeen met de waarheden in klassieke filosofische bronnen.

De gedachte van de ultieme synthese van alle waarheidstradities, heidens dan wel christelijk, zou later door geleerden als Le Clerc, Jakob Thomasius, Fréret, Buddeus en Heumann als naïef syncretisme worden weggehoond.⁶² Bij de weldenkers van de zestiende eeuw leidde het echter, samen met hun renaissancistische geloof in de menselijke waardigheid, tot een onafhankelijke en tegelijk diepvrome levenshouding. De synthese van vroomheid en filosofie, van christendom en classicisme, van geloof en rede, die later door veel radicale verlichtingsdenkers zo heftig zou worden verworpen, creëerde bij de weldenkers een mentale houding van trotse bescheidenheid en godvrezend vertrouwen.

62 Zie Israel 2006, vooral hoofdstuk 18.

Ja, bovenal was het volkstalig rationalisme doortrokken van vertrouwen; een diep humanistisch vertrouwen in de verbeterbaarheid van de mens. Of, zoals Coornhert het in zijn inleiding op Castello's *Vande gehoorsaemheyt* uit 1582 verwoordt:

Zonder goetheyt mach niemandt het leuen erven.
Quaet blyvende, mach niemant goetheyt vervverven.
Zoo vvert niemant salich, sonder tquaet te sterven.
Sterft dan tquaet, leeft het goet, vvildy niet bederven.⁶³

63 Gedicht van Coornhert op de titelpagina van zijn Castello-vertaling *Vande gehoorsaemheyt*, [Utrecht] (Coenraet Hendricksz) 1582.

BIJLAGE

Lijst van Nederlandstalige teksten met een filosofische signatuur, circa 1540–1600

Hier volgt een opsomming van de ‘filosofische’ teksten die zijn bekeken voor hoofdstuk 3.¹ De lijst is voornamelijk gebaseerd op J.J. Poortmans *Repertorium der Nederlandse wijsbegeerte* (Amsterdam-Antwerpen 1948). Vooral twee andere naslagwerken fungeerden als aanvulling, controle of bijstelling: *De oudheid in het Nederlands: repertorium en bibliografische gids voor vertalingen van Griekse en Latijnse auteurs en geschriften* (P. de Rynck en A. Welkenhuysen, Baarn 1992) en *Lijst van gedrukte Nederlandsche vertalingen der oude Grieksche en Latijnsche schrijvers* (A. Geerebaert, Gent 1924).

Bij elke titel geef ik:

1. een indicatie van de *aard* van het werk: ethisch (E), politiek-maatschappelijk (P), theologisch (Th), historisch (H) of wetenschappelijk (W).
2. de aan- of afwezigheid van een contemporaine, origineel-Nederlandse *proloog*.
3. de aan- of afwezigheid van relevante opmerkingen over de menselijke *rede*.

Onvindbare boeken zijn aangegeven met ‘x’.

<i>Titel/ auteur</i>	<i>Aard</i>	<i>Proloog</i>	<i>Rede</i>
Oudheid:			
<i>Den raet, onderwijs ende leere der seven wijsen van Griecken, seer nut ende profijtelyck voor allen menschen: Ende principalijck voordoen jongers inder scholen ...</i> , Antwerpen (Hans van Liesvelt) 1552.	E	+	-
<i>Cato: De gulden vertelspraken of sentencien/ van Cato; overghezett uten Latine in Vlaemschen, ende Franchoyschen dichte, by Joos Lambrecht, Lettersteker: tot huerbuer der jonghers</i> , Gent (Joos Lambrecht) 1546.	E	-	-

¹ Coornherts wijsgerige oeuvre is hier niet opgenomen. Wel de prologen die hij bij een aantal vertalingen schreef.

Titel/ auteur	Aard	Proloog	Rede
<i>Cebetis des Thebaenschen filosoophs tafereel, waarinne na philosophische wyse clarlyck geleert wort, wat smenschen leven aldersalichts maect / M. A. G. totten goet willighen leser: des figuers cleinheynt hier veel wt doen blyuē, heeft, daerof meer verstants, dan tbeelt, het schryuē, geeft Tafereel, waarinne na philosophische wyse clarlyck geleert wort, wat smenschen leven aldersalichts maect, Antwerpen (Jan van Waesberghe) 1564 (vert. door M.A. Gillis).</i>	E	+	-
<i>Cicero: Officia Ciceronis, leerende wat yeghelijck in allen staten behoort te doen, bescreuen int Latijn / door ... Marcum Tullium Ciceronem, ende nv eerst vertaelt in nederlantscher spraken door Dierick Coornhert, Haarlem (Jan van Zuren) 1561 (vert. door D.V. Coornhert).</i>	E	+	-
<i>— Officia Ciceronis, leerende wat yegelick in allen staten behoort te doen. / M.T. Cicero.; Beschreven int Latijn, ende eerst vertaelt in nederlantscher sprake door Dierick Coornhart, Leiden (Jan Paedts Jacobsz) 1589 (idem aan uitgave 1561).</i>	E	+	-
<i>Epictetus: Hantboecxken, leerende na der Stoischer filosofhen wyse hoe elc in sinen roep gherustelyck leven sal / in Nederduytisch overgesedt deur M.A.G.: met eenen brief des selven oversetters, Antwerpen (Jan van Waesberge) 1564 (vert. M.A. Gillis).²</i>	E	+	+
<i>Isocrates: Isocratis Vermaninghe tot Demonicum: Leerende met claren ende verstandighen sententien hoe men eerlyck ende wijselyck leuen sal: weert om van allen Jongers van buyten geleert te wordene, Antwerpen (Jan van Waeberge) 1564 (vert. M.A. Gillis).</i>	E	+	+
<i>Marcus Aurelius: TGulden boeck, uan tleuen ende seyndbriuen vanden welsprekendē orateur ende keyser Marcus Aurelius.; inde welcke veel schoone leeringhen ende sententien begrepen zijn; zeer bequaam en nut voor alle mensen, Antwerpen (Ameet Tavenier) 1565 (vert. Cornelis van Beresteyn).</i>	E	+	-
<i>— t'Gulden boeck, van het leven ende seyndtbriuen vanden welsprekenden orateur ende keyser Marcus Aurelius, Amsterdam (Cornelis Claesz) 1589 (idem aan uitgave 1565).</i>	E	+	-
<i>— t'Gulden boeck, van het leven ende seyndtbriuen vanden welsprekenden orateur ende keyser Marcus Aurelius, Amsterdam (Cornelis Claesz) 1595 (idem aan uitgave 1565).</i>	E	+	-
<i>Philo van Alexandriē: Van edelheydt: een edel boecxken / by Philonem Judēn ouer 1580. jarē gemaect en nu int jaer 1583 vertaelt door D.V. Coornhert, Haarlem (Anton Ketel) 1583 (vert. D.V. Coornhert).</i>	P	+	-

2 Bevat ook *Een Disputatie Ende Tsamencoutinge des Keysers Hadrianus en des Philosoophs Epictetus.*

<i>Titel/ auteur</i>	<i>Aard</i>	<i>Proloog</i>	<i>Rede</i>
Plato: <i>Leydt-sterre tot wel ghebieden ende wel ghehoorzamen: in een ghesprake over 1900 Jaren int langhe uyt ghebeeldet door een Godlijck man in Griecx, ende ter navolginghe desselfs, ... / nu in Nederlands verkort door D.V. Coornhert [= vert. van Plato's Alkibiades II], Gouda 1590 (vert. D.V. Coornhert).</i>	P	+	-
Plutarchus: <i>Tleven ende vrome daden van de doorluchtige Griecsche ende Romeynsche mannen: met haer figuren / deur Plvtarchvs int lange beschreven; ende nu int corte begrepen ende in Latijn gestelt door Darivs Tibertvs ...; hier by is gevoecht tleven vande excellente veltheeren, door Æmilivs Probvvs beschreven ...; in onse Neerduytsche sprake overgeset, door M. Everart ..., Leiden (Jan Claesz van Dorp) 1601 (vert. M. Everart).</i>	P	+	-
— <i>T'Leven der doorluchtige Griecken ende Romeynen, tegen elck-anderen vergeleken / door Plutarchus van Cheronea; Uut de Griecsche sprake overgeset door M. Iaques Amyot, mitsgaders het leven van Hannibal, Scipio den Africaen, uyt het Latijn verfranscht by Carolus Clusius; Voorder Het leven van Epaminondas, Philippus van Macedonien, Dionysius den ouden, (tyran van Sicilien), Augustus Cesar ..., beschreven door Aemilius Probus; Met een cort begriip op elcx leven: ..., tesamen van nieuw tot gemeen nut verduyscht, door A. V[an] Z[uylen] V[an] N[yevelt] ende ten deele by eenen anderen beminder, Leiden (Jan Paedts Jacobsz en Jan Bouwensz) 1603.</i>	P	+	-
— <i>Den spiegel, des houwelicks, waer in door veel schoone ende ghenoechelycke redenen, ghelyckenissen ende gheboden, vertoocht ende gheleert wordt, hoe dat man ende wyf ... een vreetsaem ... leven met elckanderen sullen leyden / Plutarchus; wt den Griekschen autheur int Neduytsch overgheset, Middelburg (Richard Schilders) 1575.</i>	P/E	+	-
Seneca: <i>Vanden weldaden Leerende den rechten aert van broederlijke liefde/getrouwe vriendschappe ende beleefde huesscheyt: voor allen staten seer oorbaerlijc om lesen, Haarlem (Jan van Zuren) 1562 (vert. D.V. Coornhert).</i>	E	+	-
Patristiek:			
Augustinus: <i>Sinte Augustijns eenlike sprake / Tracterēde vā die wōderlijke soeticheyt der Godlijcker gratien, Antwerpen (Jan van Ghelen) [ca. 1540].</i>	Th	-	-
— <i>Sinte Avgustinvs vierighe meditatieen oft aendachten. Ende die alleensprakē der zielē tot Godt. Ende dat hantboecxken vander aenschouwinghe Christi. Item noch S. Bernardus devote aendachten. Eñ een boecxken van S. Ancelmus, ghenaemt: De strale der godlijcker liefden, met sommighe van zijnen gheboden. / Nu van nieuw overgheset door Anthonium van Hemert ..., Antwerpen (Simon Cock) [1547] en [1551].</i>	Th	-	-
— <i>Die forme van leue, bescreven door de heyligen bisschop sinte Augustijn, hoe een kersten mensche oprechtelijc en ongheweysdelijc leuen sal, sonder wedersproeken te worden inde heylighe kersten kercke, [Antwerpen 1555].</i>	Th	-	-

<i>Titel/ auteur</i>	<i>Aard</i>	<i>Proloog</i>	<i>Rede</i>
— <i>Negentich plaatsen der H. Schrifuieren gheestelijck wtgheleydt ofte gheallegoriseert door Aurelium Augustinum/vergadert, oock vertaelt tot nut ende stichtinghe van allen gheestelijcke herten, [Gouda (Jaspar Tournay) 1585] (vert. door D.V. Coornhert).</i>	Th	+	-
— <i>De boecken der belijdenissen van S. Augustijn, by sijn leven bisschop vande stadt Hippon in Aphrijcken: nu eerst wtet Latijn int Duyts ouergheset, Emmerick (Jacob van Eckeren) 1603 (vert. Joh. Semmius).</i>	Th	-	-
Boëthius: <i>Die vertroestinghe der wyssheyd, tot troest van den bedroeffden raedt vanden onverstandigen und int gemeen tot alder menschen salicheit/Boethius; wt den Latyne verduydischt, unde nu nyen gedruet, Deventer (Simon Steenberch) 1557 (vert. D.V. Coornhert).</i>	E	+	+
— <i>Vande uertróosting der wysheyd/Boëthius; uyt t'Latyn op nieuw vertaalt, Leiden (Chr. Plantijn) 1585 (vert. D.V. Coornhert).</i>	E	+	-
Middeleeuwen:			
Anselmus van Canterbury: <i>De strale der godlijcker liefden, met sommighe van zijnen ghebeden, Antwerpen (Simon Cock) [1547].</i>	Th	-	-
Bernard van Clairvaux: <i>Die devote meditatie oft aendachten, Antwerpen (Simon Cock) 1547.</i>	Th	-	-
Judocus Clichtoveus: <i>Hier beginnen seer schoone christelycke ende evangelische sermoenen, opten Vader onse, Ave Maria vanden gheloove, Thien Gheboden, ende de seven Sacramenten / genomen wt de Sermoenen Judoci Clichtovei; nu eerst door Heymeraen Schweller wt den Latijne int hooch Duytsch overgeset. Ende daer na vanden Carthuysers tot Ruremunde in onse Nederlantsce sprake overgeset, [Antwerpen] (Jan Roelants) [1554].</i>	Th	+	-
Dionysius de Kartuizer: <i>Spieghel der liefhebbers deser werelt, [s.l.] 1535.</i>	x ³	?	?
<i>Hier beghint een schoone historie van den wijsen Philosoph Sydrack, die op eertrijck was duysent iaer voor Gods gheboorte, Antwerpen 1564.</i>	E	+	-
Bernardus Furmerius: <i>Recht ghebruyck ende misbruyck, van tydlycke have: van rijckdom, nodruft en ghebreck ick beluyck fonzaligh misbruyck, mettet zaligh ghebruyck, Leiden (Chr. Plantijn) 1585 (vert. D.V. Coornhert).</i>	E	-	-

- 3 Deze titel is nog wel in Poortman te vinden, maar komt daarna in de onderzochte catalogi niet meer voor.

<i>Titel/ auteur</i>	<i>Aard</i>	<i>Proloog</i>	<i>Rede</i>
Johannes Tauler: <i>Gheestelycke predicatien des verlichten Doctor Joannis Tauleri.: Bewysende den rechten grondt des warachtighen christen leuens, van de welcke een deel nieu-geuonden, ende d'ander te voren ghedruckt sijn gheweest ... nu nieuwelijcx na de oude gheschreuen boecken trouwelijck verbeteret, ghecorrigeert ende daer mede accorderende sijn.</i> / Door M. Bartholt Francois ..., Antwerpen (Hieronymus Verdussen) 1593.	E	+	+
— <i>Van eenen volcomen evangelischen leven Christelijcke predicatien oft sermonen, op allen sondaghen ende feestdaghen vanden ghantsen jaer ...</i> , Franckfort (Peter van Dueren) 1565 [= Emden (Willem Gailliant) ca. 1590].	Th	+	+
— <i>Van volcomentheyt alre duechden: een seer innich boecxken: dwelcke met rechte welghenoemt mach worden dat merch der sielen ...</i> / Johannes Tauler; <i>Ouergheset wt die ouerlantsche tale, in onse nederlantsche duytsche tale</i> , door Anthonis van Hemert, Antwerpen (Simon Cock), 1557.	Th	+	-
— <i>Van volcomentheyt alre duechden: een seer innich boecxken</i> / Joh. Taulerus; <i>Overghes. wt die overlantsche tale, in onse nederlantsche duytsche tale</i> door Anth. van Hemert, Antwerpen (Claes van den Wouwere) 1563 (idem aan uitgave 1557).	Th	+	-
Thomas à Kempis: <i>Die alleen-sprake der zielen met Godt.</i> / Door ... Thomas Hamerken van Campen ...; <i>Onlanx wt het Latijns exemplaar van d'autheurs handt gheschreuen, ghecorrigeert, ende verbeteret door ...</i> P.I.V.S. [= Jacques Stratius] ..., Leuven (Jan Maes) 1601.	Th	+	-
— <i>Een alder troostelijcste leeringhe, vanden Cruyce ...</i> / <i>Ghetrocken wt dye boecken van Broeder Thomas Hamerken</i> , Antwerpen (Jan Roelants) 1566.	Th	-	-
Vroege moderniteit:			
Calvijn: <i>Van dat scuwen der afgoderie, valschen godsdienst, ende gheveynsteyht: een seer fijn ende christelijck onderwijs, door den eersamen Johannem Calvinum / noch een epistel, vander selver materie, by den auteur voornoot ...</i> , Antwerpen (Theophilum Brugensens) 1554 [= Büderich (Johan Gailliant?) 1554].	Th	+	+
Castellio: <i>Theologia Germanica. Een gulden handtboecxken, cort en wichtbarich: inhoudende hoemen den ouden mensche moet wtdoen, ende den nieuwen aendoen</i> / <i>Eerst wt den Hoochduytsche int Latijn overgheset deur Joannes Theophilus, ende nu ghestelt in Nederlandsche sprake deur E.X.</i> (= Emmanuel Ximines), Antwerpen (Chr. Platijn (wed.)) 1590.	E	+	+
— <i>Vande gehoorsaemheyt.</i> / <i>Gheschreven int Latijn door Sebastiaen Castalio, ende vertaelt in Nederlantsch door D.V. Coornhert</i> , [Utrecht (Coenraet Hendricksz)] 1582 (vert. Coornhert).	E	-	-

Titel/ auteur	Aard	Proloog	Rede
– <i>Tsamensprueken vande predestinatie ende schickinge Godes, verkiesinge, vrye-wille, tgheloove. Eerst ghemaect int Latijn door ... Sebastiaen Castellion, ende nu ... in Nederlandsche tale overgheset, te weten die drie eerste door Dirck Adriaensen Kemp, ende het laetste door D.V. Coornhert Proeve vant ware ende valsche gheloove, [Utrecht (Coenraet Hendricksz)] 1581.</i>	E	+ ⁴	–
Diversen (Erasmus, Luther, Castello e.a.): <i>Van ketteren, ofmen die oock veruolgen, off hoemen met haer handelen sal, des doct. Mart. Lutheri ende Joh. Brentij, oock andere veele der olden meyninghe ende bericht, [Steenwijk (Herman 't Zangers) na 1565].</i>	P	- ⁵	–
Erasmus: <i>Vandē Kerstelicken Ridder. Een seer profftelijc boucxken, nut ende oerbaerlick wesende voor allen. Christen ghel-oeuighen menschen/ Ende is ghemaect door den hoochgeleerden doctoor Erasmus van Rotterdam, Amsterdam (Bartholomeus Jacobsz) [1543].</i>	E	+	+/-
– <i>Den Kerstelicken Ridder/ ghemaect van Erasmus van Rotterdam. Anderwert met groter naersticheit ghecorrigeret/ also dat latijn inhoudende is/ die welck men oock wel heeten mach den Kercken Regel, [Kampen ca. 1550].</i>	Th/E	+	–
– <i>Den Kerstelicken Ridder, Kampen (Steven Joessen) [ca. 1560]. Gebaseerd op versie 1543.</i>	E	+	+/-
– <i>Miles Christianus Den Christlickē Ridder. Seer profitelick ende nutte wesende/ allen Christen Minschen. Ghemaect door den hoochgeleerden Doctoor Erasmus van Rotterdam, Kampen (Peter Warnersz) [ca. 1560]. Gebaseerd op versie 1543.</i>	E	+	+/-
– <i>Den Kerstelicken Ridder Een seer ...</i> , Amsterdam (Barent Adriaensz) 1589. Gebaseerd op versie 1543.	E	+	+/-
– <i>Dat Constelijck ende costelijck Boecx Moriae Encomion: Dat is een Loff der Sotheyt ...</i> , Emden (Willem Geillyaert) 1560 (vert. door 'I.G.', wrsch. Johan Gailliant).	E	+	–
– <i>Moriae Encomion, dat is Eenē Loff der Sotheyt. Seer nuttelijck ...</i> , Antwerpen (Arnout 's Coninx) 1584. Identiek aan versie 1560.	E	+	–
– <i>Moriae Encomion, dat is Eenē Loff der Sotheyt. Seer nuttelijck ...</i> , Amsterdam (Cornelis Claesz) 1597. Identiek aan versie 1560.	E	+	–
– <i>Moriae Encomion, dat is Eenē Loff der Sotheyt. Seer nuttelijck ...</i> , Den Haag (Aelbrecht Heyndricxz) 1600. Identiek aan versie 1560.	E	+	–
– <i>Lingva, dat is de Tonge: leerende hoe de mensche zijn tonghe bedwingen sal ...</i> , Den Haag (Hillebrandt Jacobsz) 1602.	E	+	–

- 4 Een van de vier dialogen (namelijk de derde: *Proeve vant ware ende valsche Gheloove. Daer by elck licht mach proeven zyn gheloove*) is door Coornhert vertaald. Het is ook de enige met een proloog.
- 5 Vertaald voorwoord uit het Hoogduits, van Martin Bellius.

<i>Titel/ auteur</i>	<i>Aard</i>	<i>Proloog</i>	<i>Rede</i>
Caspar Coolhaes: <i>Verantwoordinghe van Sebastiaen Franck, jegens de onwaerachtighe beschuldiginghe, hem opghedicht by Philips van Marnicx in zijn boexken ghenaeamt "Ondersoekinghe ... vande gheest-drijvische leere"</i> , Rotterdam (Dirck Mullem) 1596.	P	+	-
Sebastian Franck: <i>Van den grouwelicken laster der dronckenheyt die in desen tijden, gheweldelijck regneert. Wat overvloedicheyt, suypen ende toedrincken, voor jamer, onraet, schaede der ziel ende des lijfs, oock armoet ende schadelicken nooden met hem brenght: Ende hoe desen oevel toe raeden waer, [s.l.]</i> (Dirck Wylicks van Santen) 1588.	E	-	-
— <i>Paradoxa ducenta octoginta, dat is cclxxx. Wonderreden, ende recht als raetselen, wt de heylige Schrift, die voor alle vleesch ongelooflijc, ende onwaer zijn: Doch tegen der gantscher werelt meyninge ende achtinge, gewis ende waer/ Item aller in Godt Philosopherende Christenen/ rechte godlijcke Philosophie ende Duytsche Theologie/ vol verborgen Wonderredenen ende verholentheden/ den verstande van allerley vragen en gemeyne sprueken der heyliger Schrift betreffende. Oock tot de verscerpinge des ordeels geheel dienstelijck/ ontdeckt/ volbracht/ ende openbaer gemaect/ door Sebastianum Franck/ van Woerd, [Emden] circa 1565.</i>	Th/E	-	+
— <i>Chronica, tytboeck en gheschiet bibel, van aenbegin tot in dit teghenwoordich MDXXXVI. jaer verlengt. Waer in beyde Godt ende des werelts loop, handel, aert, woort, werck, doen ende laten gesien en begrepen wort, [Emden (Willem Gailliart)] 1558.</i>	Th/P	-	-
— <i>Chronica, tijtboeck en gheschietbibel, van aenbegin tot in dit teghenwoordigh M.D.XXXVI. iaer verlengt.: Waer in beyde Godt ende des Werelts loop, handel, aert, woort, werck, doen ende laten, gesien en begrepen wort ... / Door Sebastianum Franck van Word, voortijts in duytscher sprake noyt gehoort noch gelesen, [Emden (Willem Gailliart)] 1563. Identiek aan versie 1558.</i>	Th/H	-	-
— <i>Wereltboeck, spiegel ende beeltenisse des gheheelen aertbodems, Emden 1562.</i>	Th/H	-	-
— <i>Die Guldē Arcke: waer in de kern ende beste hooftsprueken der Heyliger Schrift der ouder leeraers ende Vaders der Kercken, oock der verlichte heydenen ende filosofhen (daer aen den knoop ende steck onser salicheyt leyt) ..., [Emden (Willem Gailliart)] 1560.</i>	Th/E	-	-
— <i>Hantboecxken. Seuen hoofpunten wt den Bibel ghetogen en tsamen gebracht, waerin aangewesen is, leuen ende doot, hemel ende helle, wat Godt gebiet en verbiet, loont ende straft, met alle het doen en laten, dat Godt vā ons begeert, voor een yegelijc mensche nutlijc te weten/ door Sebast. Franck gemaect, [s.l.] circa 1565].</i>	Th	-	-
— <i>Den boom/ des wetens/ goet en quaet/ waer van/ Adam dē doot geten heeft: Ende noch huden ten daghe alle menschen/ den doot eten, [s.l. circa 1555].</i>	Th	-	-

<i>Titel/ auteur</i>	<i>Aard</i>	<i>Proloog</i>	<i>Rede</i>
— <i>Van dē gruweliken laster der dronckenheyt die indeesen lesten tijden gheweldelick regneert: ... grondlicke onderrichtinge ende raedt wt Godtlicker schrift, [s.l.] circa 1531.</i>	E	–	–
— <i>Apologia Sebastiani Vranck: de welcke hy zelfs in synē leven gheschreuen: ende achter syn boec van den seven zegelen: tot defensie van syn persoon ende schriften, heeft doen drucken/ Nu eerst in Nederduytsch trouwelijc overgheset door Casp. Coolhaes, [Amsterdam (Casp. Coolhaes)] 1598.</i>	x ⁶	?	?
Lipsius: <i>Sendt-briefff, in welcke hy antwoorde gheeft aen een seker groot Heer, op de vrage, welck van dryen den Coningh van Hispaengien best gheraden ware, Oorloghe, oft Peys, oft liever Bestant met den Frans-man, Enghelsche ende Hollander, [Den Haag (Aelb. Hendricksz)] 1595.</i>	P	–	–
— <i>Politica, dat is vande regeeringhe van landen ende steden, in ses boecken begrepen/ by Gielis vanden Rade. Men vintse te coop by Cornelis Claesz tot Amstelredam, Franeker (Gillis van den Rade/ Cornelis Claesz) 1590.</i>	P	+	–
— <i>Twee boecken vande stantvasticheyt / eerst int Latijn gheschreven door I. Lipsius; ende nu overgheset inde Nederlantsche tale door J. Mourentorf, Antwerpen (Chr. Plantijn) 1584.</i>	P	+	–
Simon Stevin: <i>Vita politica.: Het burgherlick leuen, Leiden (Franciscus Raphelengius) 1590.</i>	P	+	–
— <i>Dialectike ofte bevvytsconst.: Leerende van allen saecken recht ende constelick oirdeelen; oock openende den wech tot de alderdiepste verborghentheden der natueren/ Beschreven int Neerduytsch door Simon Stevin van Brugghe, Leiden (Chr. Plantijn) 1585.</i>	W	+	+
Juan Luis Vives: <i>Die institutie ende leeringe van een christelijcke vrouwe, so wel in haer joncheyt, als in haren houwelijcken staet, ende als si weduwe is/ gemaect alder eerst in Lat. ende nu overges. wt den Franch. in onser Duytscher spraken, Antwerpen (Jan Roelants) 1554.</i>	E	–	–

6 Het enig bekende exemplaar, in de collectie van de Universiteit van Amsterdam, onder O 06–2818, is zoek.

Literatuur

Primaire bronnen

- Aristoteles, *Ethica*, ed. C. Pannier, Groningen 1999.
- [Balling, Pieter,] *Het Licht op den Kandelaar. Dienende tot opmerkinge der voornaemste dingen; in het boekje genaamt De verborgentheden van het rijke Ghodts, &c. tegens Galenus Abrahamsz...*, [Amsterdam] 1662.
- Beresteyn, C., *T Gulden boeck, uan tileuen ende seyndbrieuen vanden welsprekendē orateur ende keyser Marcus Aurelius*, Antwerpen 1565.
- Boendale, Jan van, *Die Dietsche Doctrinale, leerdicht van den jare 1345, toegekend aan Jan Deckers, Clerk der stad Antwerpen*, ed. W.J.A. Jonckbloet, Den Haag 1842.
- Boendale, Jan van, *Der Leken Spieghel. Leerdicht van den jare 1330, toegekend aan Jan Deckers, Klerk der stad Antwerpen*, ed. M. de Vries, Leiden 1844–1848.
- Boendale, Jan van, *Lekenspiegel*, ed. L. Jongen en M. Piters, Amsterdam 2003 (bloemlezing).
- Calvijn, J., *Institutie, ofte ondervviisinghe inde Christelycke Religie, In vier Boecken begrepen: Door Joannem Caluinum. Wt de Latijnsche ende Francoysche sprake ghetrouwelijck verduytschet*, Dordrecht (Peter Verhagen/ Cornelis Jansz) 1578.
- Calvijn, J., *Institutie of onderwijzing in de christelijke godsdienst*, ed. A. Sizoo, Delft 1949.
- Calvijn, J., *Van dat scuwen der afgoderie, valschen godsdienst, ende gheveynsteyht: een seer fijn ende christelijck onderwijs, door den eersamen Johannem Calvinum/ noch een epistel, vander selver materie, by den auteur voornoomt*, Antwerpen 1554.
- Calvijn, J., *Contre la secte phantastique et furieuse des libertins, qui se nomment spirituelz: avec une epistre de la mesme matière, contre un certain cordelier suppost de la secte, lequel est prisonnier à Roan*, in J. Calvini Opera III, Brunsvig 1868, c. 145–252.
- Calvijn, J., *Response à un certain holādois, lequel sous ombre de faire les Chrestiens tout spirituels, leur permet de polluer leur corps en toutes idolatries: escrite par M. Jean Calvin aux fideles du pays bas*, [s.l.] 1562.
- [Coolhaes, C.], *Verantwoordinghe van Sebastiaen Franck, jegens de onwaer-*

- achtighe beschuldiginghe, hem opghedicht by Philips van Marnicx in zijn boexken ghenaemt "Ondersoekinghe ... vande gheest-drijvische leere", [Rotterdam] 1596.*
- Cicero, Marcus Tullius, *De finibus bonorum et malorum*, ed. W. Heinemann, Londen 1967.
- Colijn van Rijsssele, *Den spiegel der minnen. Begrijpende in ses batement spelen die seer amoreuse historie vā Dierick den Hollandere en Katherina Sheermertens, eertijts gheschiet binnen Middelburch; en rhetorijckelijck in spelen ghestelt/door Colijn van Rijsssele*, Haarlem (Jan van Zuren) 1561 (vert. Coornhert).
- Coornhert, D.V. (vert.), *Die vertroostinghe der wyssheyt, tot troest van den bedroeffden raedt vanden onverstandigen und int gemeen tot alder menschen salicheit Boethius; wt den Latyne verduydischt, unde nu nyen gedruet*, Deventer (Simon Steenberch) 1557.
- Coornhert, D.V. (vert.), *Deerste twaelf boecken Odysseæ, dat is de dolinghe van Vlysse,/ bescreuē int Griecx door den poet Homerum ...; nv eerstmael wten Latijne in rijm verduytscht door Dierick Coornhert*, Haarlem (Jan van Zuren) 1561.
- Coornhert, D.V. (vert.), *Officia Ciceronis, leerende wat yeghelijck in allen staten behoort te doen*, Haarlem (Jan van Zuren) 1561.
- Coornhert, D.V. (vert.), *Lucius Anneus Seneca Vanden weldaden: leerende den rechten aart van broederlijcke liefde, getrouwe vrientschappe ende beleefde huesscheyt*, Haarlem (Jan van Zuren) 1562.
- Coornhert, D.V., *Eenen nieuwen ABC of Materi-boeck, inhoudende diuersche schoone sententien ende leeringhen, soo wel tot verlichtinghe der schoolmeesters, als tot dienst, ende behulp der iongers ende maechdekens, die gheen bequaemheyt en hebben om te gheraken by meesters die fraeye handelinghe vande penne hebben./ Ghetoghen vvt oude historien ende andere gheleerde aucteurs ende in dicht ghestelt by Dirick Coornhert. Met noch sekere Italiaensche veurschriften nu eerst van nieuws hier by ghevoecht ende in druck wtghegheven*, Antwerpen (Willem Silvius) 1564.
- Coornhert, D.V. (vert.), *Boëthius Vande vertroosting der wysheyd: uyt t'Latyn op nieus vertaalt*, Leiden (Chr. Plantijn) 1585.
- Coornhert, D.V., *Zedekunst dat is Wellevenskunste vermids waarheyds kennisse vanden Mensche, vande zonden ende vande dueghden. Nu alder eerst beschreven int Neerlandsch*, [Gouda] 1586.
- Coornhert, D.V., *Opperste ghoeds nasporinghe: ghestelt in vyf ghespraken vanden mensche met zyn ghoed, vanderust, vande wellust, vande deughde, ende vande liefde*, Gouda 1590.
- Coornhert, D.V., *Wercken, waer van eenige noyt voor desen gedruet zyn*, 3 dln., Gouda (Jacob Aertsz. Colom) 1630.
- Coornhert, D.V., *Zedekunst dat is wellevenskunste: vermids waarheyds kennisse vanden mensche, vande zonden ende vande deughden nu alder eerst*

- beschreven int Neerlandsch*, ed. B. Becker, Leiden 1942.
- Coornhert, D.V., *Op zoek naar het hoogste goed*, ed. H. Bongers, Baarn 1987.
- Coornhert, D.V., *Synode over gewetensvrijheid. Een nauwgezet onderzoek in de vergadering gehouden in het jaar 1582 te Vrijburgh*, ed. J. Gruppelaar, J.C. Bedaux en G. Verwey, Amsterdam 2008.
- Descartes, René, *Méditations métaphysiques*, in *Œuvres de Descartes*, ed. C. Adam en P. Tannery, Parijs 1996 (voor de vertaling ed. J.A. van Ruler, Amsterdam 1999).
- Diogenes Laërtius, *Leven en leer van klassieke filosofen*, ed. J.C.B. Eykman, Amsterdam 1966 (bloemlezing).
- Epictetus, *Zakboekje; wenken voor een evenwichtig leven*, ed. H.L. van Dolen, Nijmegen 1994.
- Epicurus, *Brief aan Menoikeus*, ed. K.A. Algra, Groningen 2007.
- Erasmus, Desiderius, *Institutio principis Christiani*, Bazel 1516.
- Erasmus, *Vandē Kerstelicken Ridder. Een seer profftelijc boucxken, nut ende oerbaerlick wesende voor allen. Christen gheloeuighen menschen/ Ende is ghemaect door den hoochgeleerden doctoer Erasmus van Rotterdam*, Amsterdam (Bartholomeus Jacobsz) [1543]. Herdrukken rond 1560 (twee maal) en 1589.
- Erasmus, Desiderius, *Colloquies*, ed. C.R. Thompson, Chicago 1965.
- Erasmus, Desiderius, *De opvoeding van de christenvorst*, in *ibid.*, *Opvoeding*, ed. J. de Landtsheer en B. Breij, Amsterdam 2006.
- Het Exempel van Redene en de Broesche Mensche*, ed. K.H. Heeroma, in *Tijdschrift voor Nederlandsche taal- en letterkunde* 88 (1972), afl. 2, pp. 122–153.
- Franck, Sebastian, *Chronica vnnd beschreibung der Türckey mit yhrem begriff/ ynnhalt/ prouincien/ völc kern/ ankunfft/ krieg en/ reysen/ glauben/ religionen/ gesatzen/ sytten/ geperden/ weis/ regimenten/ frümkeyt/ vnnd boßheiten/ von eim Sibenbürger xxij. Jar darinn gefangen gelegen yn Latein beschriben/ verteütscht/ Mit eyner vorrhed D. Martini Lutheri/ ... Anno M.D.XXX, [s.l.] 1530.*
- Franck, Sebastian, *Chronica, Zeitbuch und Geschichtbibel von Anbegin biss inn gegenwertig M.D.xxxi jar*, Straatsburg 1531
- Franck, Sebastian, *Chronica, Zeitbuch unnd Geschichtbibell von anbegyn bis in dis gegenwertig 1536 jar verlengt ...*, Ulm (Joh. Varnier) 1536, heruitg. Darmstadt 1969 (Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- Franck, Sebastian, *Die Guldin Arch darein der kehrn vnd die besten hawptsprüch, der heyligenschrift, alten Lerer vnnd Väter der Kirchen auch der erleüchten Hayden vnd Philosophen ... verfasset vn̄ eingeleybt seind ... / züsamentragē durch Sebastian Francken von Werd, Augsbürg (Heinrich Steiner) 1538.*
- [Franck, Sebastian,] *Eyn Brieff van Seb. Franck van Word gheschreuen ouer etlicken iaren int Latyn, tho synen vriendt Johan Campaen, vnde nv gronde-*

- lick verduytschet, ... waerin hy syne meynung vnde gheuoelen des gheloofs, ... wtdrucket ... / Jtem noch eyn ander brief des seuighen, gheschreuen hier to voren in Duytsch, an etlicken in der Eyfelt, door begeirē va Joan Bekesteyn*, [oorspr. 1531, Latijn], [s.l.] 1541 (vert. Pieter de Zuttere), heruitg. in M. Krebs, Gütersloh 1959, pp. 301–325.
- Franck, Sebastian, *Paradoxa Dvcenta Octoginta, Das ist: Zwehhundert unnd Achtzig Wunderred*, Pforzheim 1558.
- Geulincx, Arnout, *Ethica* [oorspr. 1679], ed. J.A. van Ruler, M. Wilson en A. Uhlmann, Leiden-Boston 2006.
- Gillis, M.A. (vert.), *Hantboecxken, leerende na der Stoischer filosofhen wyse hoe elc in sinen roep gherustelyck leven sal/ in Nederduytsch overgesedt deur M.A.G.: met eenen brief des selven oversetters*, Antwerpen (Jan van Waesberge) 1564.
- Gillis, M.A. (vert.), *Isocratis vermaninghe tot Demonicum: Leerende met claren ende verstandighen sententien hoe men eerlyck ende wijsselyck leven sal: weert om van allen Jongers van buyten geleert te wordene*, Antwerpen (Jan van Waesberge) 1564.
- Gillis, M.A. (vert.), *Cebetis des Thebaenschen filosoophs Tafereel, waarinne na filosofische wyse claerlyck geleert wort, wat smenschen leven aldersalichts maect*, Antwerpen (Jan van Waesberge) 1564.
- Gillis, M.A. (vert.), *Emblemata I. Sambuci/ In Nederlantsche tale ghetrouwelick overgheset*, Antwerpen (Chr. Plantijn) 1566.
- Gillis, M.A. (vert.), *Emblemata Adriani Iunii Medici/ overgheset in Nederlantsche tale*, Antwerpen (Chr. Plantijn) 1567.
- Jansz, Louris, *Van Die Redelickheijt die godt den heer Den mensch bij gevoecht heeft*, in W.N.M. Hüsken (red.), *Trou moet blijcken: bronnenuitgave van de boeken der Haarlemse rederijkerskamer 'de Pellicanisten'*, Assen 1994, dl. 5, Boek E, fol. 110–125.
- Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, ed. W. Weischedel, Frankfurt am Main 1974, *Werkausgabe* VII, pp. 10–102.
- Koerbagh, Adriaan, *Een Ligt schijnende in Duystere Plaatsen* (geschreven 1668), ed. H. Vandenbossche, Brussel 1974.
- Lipsius, Justus, *De constantia libri duo: qui alloquium præcipuè continent in publicis malis*, Leiden (Chr. Plantijn) 1584.
- Lipsius, Justus, *Twee Boecken vande Stantvasticheyt*, Antwerpen 1584, ed. H. van Crombruggen, Amsterdam-Antwerpen 1948.
- Lipsius, Justus, *Over standvastigheid bij algemene rampspoed*, ed. P.H. Schrijvers, Baarn 1983.
- Lipsius, Justus, *Epistolae; Pars II: 1584–1587*, Kon. Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Brussel 1983.
- Maerlant, Jacob van, *Wapene Martijn*, ed. J. Verdam en P. Leendertz, Groningen 1918; moderne vert. ed. I.E. Biesheuvel en F. van Oostrom, Amsterdam 1998, pp. 259–312.

- Maerlant, Jacob van, *Spiegel historiael*, ed. M. de Vries en E. Verwijs, Leiden 1863.
- Maerlant, Jacob van, *Spiegel historiael*, ed. F. van Oostrom, Amsterdam 1994 (bloemlezing).
- Maerlant, Jacob van, *Derde Martijn*, ed. E. Verwijs, Deventer 1857.
- Mander, Carel van, *Het Schilder-Boeck waer in voor eerst de leerlustighe jueght den grondt der edel vry schilderconst in verscheyden deelen wort voorghedraghen: daer nae in dry deelen t' leven der vermaerde doorluchtighe schilders des ouden en nieuwen tyds: eyntlyck d'wtlegghinghe op den Metamorphoseon pub. Ouidij Nasonis: oock daerbeneffens wtbeeldinghe der figueren: alles dienstich en nut den schilders constbeminde en dichters, oock allen staten van menschen*, Haarlem (Passchier van Wesbusch) 1604.
- Marcus Aurelius, *Persoonlijke notities*, ed. S. Mooij-Valk, Baarn 1994.
- [Meyer, Lodewijk], *Philosophia S. Scripturae Interpres*, [Amsterdam] 1666.
- [Meyer, Lodewijk], *De Philosophie d'Uytlegghster der H. Schrifture*, [Amsterdam (Jan Rieuwertz)] 1667.
- Noot, Thomas van der, *Der foertuynen troost*, ca. 1512.
- Plato, *Verzameld werk*, ed. X. de Win, 5 dln., Baarn 1978.
- Plato, *Symposion*, ed. G. Koolschijn, Amsterdam 1995.
- Potter, Dirc, *Der minnen loep*, ed. Leendertz, 3 dln., Leiden 1845–1847.
- Potter, Dirc, *Blome der doechden*, ed. S. Schoutens, Hoogstraten 1904.
- Potter, Dirc, *Mellibeus*, ed. B.G.L. Overmaat, Arnhem [1950].
- Refereynen int Vroede, op de vraghe, Wat dier ter waerelt meest fortse verwint: itē int Zotte, op de vraghe, Wat volck ter waerelt meest zotheyt tooght: item int Amorueze, op den stoc, Och moghticse spreken, ic ware ghepaeyt: verthooght binnen Ghendt by de XIX. cameren van Rhetorijcken aldaer comparerende den XX. in April m.d. neghen ende dertigh*, [Gent 1539], ed. D. Coigneau, [Sint-Amandsberg 2000] (facsimile).
- Roovere, Anthonis De, *Met ongheruster herten zwaer*, ed. J.J. Mak, Zwolle 1955.
- Seneca, Lucius Annaeus, *De vita beata*, ed. T.H. Janssen, Amsterdam 1996.
- Seneca, Lucius Annaeus, *De providentia*, ed. T.H. Janssen, Amsterdam 1996.
- Seneca, Lucius Annaeus, *De tranquillitate animi*, ed. T.H. Janssen, Amsterdam 1996.
- Seneca, Lucius Annaeus, *Dialogen*, ed. T.H. Janssen, Amsterdam 1996.
- Seneca, Lucius Annaeus, *Epistulae ad Lucilium*, ed. C.W.M. Verhoeven, Baarn 1980.
- Spelen van Sinne by den XIX gheconfirmeerden Cameren van Rhetorijcken binnen der stede van Ghendt comparerende, verthoont, volghende den octroye vander K. Maiesteyt, Grave van Vlaendren, Onsen gheduchten Heere, Schepenen der selver stede, ende Camere van Rhetorijcke vander heylige Drievuldicheyt, gheseyt de Fonteynisten, verleent: ende der Charte wtghesonden op de questie Welck den mensche stervende meesten troost is: Die*

- selve spelen beghinnende by ordre, so hier na volcht, de XII. Junij int jaer M.CCCC.XXXIX. ende werden volspeelt ende geeyndt, den XXIII vanden Jare ende Maent voorsz, [Antwerpen] 1539, ed. B.H. Erné en L.M. van Dis, Den Haag 1982.*
- Spelen van sinne vol scoone moralisacien vvtleggingen ende bediedenissen op alle loeflijcke consten (...): ghespeelt met octroy der Con. Ma. binnen der stadt van Andwerpen op dLantjuweel by die veerthien cameren van retorijschen die hen daer ghepresenteert hebben den derden dach Augusti int jaer ons heeren M.D.LXI: op die questie VVat den mensch aldermeest tot conste vervveect, Antwerpen (Willem Silvius) 1562.*
- Spelen van sinne vol schoone allegatien, loflijsche leeringhen ende schriftuerlijcke ondervvijsinghen: Op de vrage: VVie den meesten troost oyt quam te baten die schenen te sijn van Godt verlaten: Ghespeelt ende verthoont met octroy der Conincklijcker Mat. binnen die stede van Rotterdam, bijde neghen Cameren van Rhetorijcken, die hem daer ghepresenteert hebben den xx. dach in Julio, anno 1561, Antwerpen (Willem Silvius) 1564, ed. H. Hollaar, Delft 2006b.*
- Spiegel, Hendrik Laurensz, Twe-spraack vande Nederduitsche letterkunst, ófte vant spellen ende eyghenscap des Nederduitschen taals;/ uytghegheven by de Kamer In Liefd bloeyende, t'Amstelredam, Leiden 1584.*
- Spiegel, Hendrik Laurensz, Liederen/ op 't/ Vader Ons/ Gherymt door/ Hendrik Laurensz. Spiegel, [s.l.] circa 1600–1610.*
- Spiegel, Hendrik Laurensz, Bijspraax Almanak, Amsterdam 1614.*
- Spiegel, Hendrik Laurensz, H.L. Spieghels Hertspieghel en andere zedeschriften. Met verscheidene nooit gedrukte stukken verrijkt, en door aenteekeningen opgeheldert, ed. [P. Vlaming], Amsterdam 1723.*
- Spiegel, Hendrik Laurensz, Hert-spieghel, ed. F. Veenstra, Hilversum 1992.*
- Spinoza, Benedictus, Tractatus theologico-politicus, ed. F. Akkerman, Amsterdam 1997.*
- Spinoza, Benedictus, Ethica, ed. N.J. van Suchtelen, Amsterdam 1979.*
- Spinoza, Benedictus, Briefwisseling, ed. F. Akkerman, Amsterdam 1977.*
- Stevin, Simon, Dialectike ofte bevvyconst: Leerende van allen saecken recht ende constelick oirdeelen; oock openende den wech tot de alderdiepste verborghentheden der natueren/ Beschreven int Neerduytisch door Simon Stevin van Brugghe, Leiden (Chr. Plantijn) 1585.*
- Tauler, Johannes, Des hoochverlichten D. Johannis Tauleri, van eenen volcomen Euangelischen leuen Christelijcke Predicatie oft Sermonen op allen Sondagen ende Feestdagen vanden gantsen jaer/ Johannes Taulerus; wt den Hoochd. in Nederl. sprake ... ouergheset ...; met eenre Voorreden vander ware godsalicheyt, [Amsterdam] 1565.*
- Tgevecht van Minnen, Antwerpen 1516, ed. R. Lievens, Leuven 1964.*
- Theologia Germanica. Een gulden Handtboecxken/ Cort ende wichtbarich: inhoudende hoemen den ouden mensche moet wtdoen/ ende den nieuwen*

- aendoen. *Eerst wt den Hoochduytsche int Latijn ouergheset deur Ioannes Theophilus/ ende nu ghestelt in Nederlandtsche sprake deur E.X.*, Antwerpen (Chr. Plantijn) 1590.
- Trou Moet Blijcken* (bronnenuitgave van de boeken der Haarlemse rederijkerskamer 'de Pellicanisten'), ed. W.N.M. Hüsken, Assen 1994.
- Van den drie Blinde Danssen*, ed. W.J. Schuijt, Amsterdam 1955.
- Werve, Jan van den, *Den schat der Duytsscher talen: Een seer profijtelyc boeck voor alle de gene: die de Lat. sprake ende meer andere niet en connen, ende bysondere die het recht hanteren*, Antwerpen (Hans de Laet) 1559.
- Wolf (red.), Hieronymus, *Enchiridion, hoc est, Pugio, siue Ars humanae uitae correctrix: Item Cebetis Thebani Tabvla ... graecè & latinè/Hieronymo VVolfio interprete, unà cum annotationibus eiusdem*, Bazel 1561.
- Wolf (red.), Hieronymus, *Epicteti Enchiridion, hoc est pugio, siue ars humanae uitae correctrix: unà cum Cebetis Thebani tabula ... Simplicii in evndem Epicteti libellum doctissima scholia. Ariani commentariorum de Epicteti disputationibus libri IIII .../Hieronymo VVolfio interprete ...*, Bazel 1563.

Secundaire literatuur

- Akkerman, F., A.J. Vanderjagt, en A.H. van der Laan, *Northern humanism in European context, 1469–1625*, Leiden 1999.
- Anrooij, W. van, 'Recht en rechtvaardigheid binnen de Antwerpse School', in Reynaert 1994, pp. 149–163.
- Anrooij, W. van (red.), *Al t'Antwerpen in die stad. Jan van Boendale en de literaire cultuur van zijn tijd*, Amsterdam 2002.
- Baar, M.P.A. de, 'Ik moet spreken'. *Het spiritueel leiderschap van Antoinette Bourignon (1616–1680)*, [Zutphen] 2004.
- Banchich, Th., *Cebes' Pinax*, Bryn Mawr (PA) 1997.
- Bange, P., 'Moraliteyt saelt wesen'. *Het laat-middeleeuwse moralistische discours in de Nederlanden*, Hilversum 2007.
- Battles, F.L., 'God was Accommodating Himself to Human Capacity', in *Interpretation* 31 (1977), pp. 19–38.
- Berendrecht, P., 'Dat nuttelijc te horne doet. Het Seneca-deel in de « Spiegel historiael »', in Reynaert 1994, pp. 54–69.
- Biesheuvel, I. en F. van Oostrom (red.), *Maerlants werk. Juweeltjes van zijn hand*, Amsterdam 1998.
- Becker, B., 'Coornhert, de 16de-eeuwsche apostel der volmaakbaarheid', in *Nederlandsch archief voor kerkgeschiedenis* 19 (1926), afl. 1, p. 59 e.v.
- Becker, B., 'Nederlandsche vertalingen van Sebastiaan Franck's geschriften', in *Nederlandsch archief voor kerkgeschiedenis* 21 (1928), pp. 149–160 (a).
- Becker, B., 'De „Theologia Deutsch” in de Nederlanden der 16e eeuw', in *Nederlandsch archief voor kerkgeschiedenis* 21 (1928), pp. 161–190 (b).

- Becker, B., *Bronnen tot de kennis van het leven en de werken van D.V. Coornhert*, Den Haag 1928 (c).
- Becker, B., 'Fragment van Francks Latijnse brief aan Campanus', in *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis* 46 (1959), nr. 4, pp. 197-205.
- Becker, B., 'Sébastien Castellio et Thierry Coornhert', in S. van der Woude, Amsterdam 1968, pp. 11-25.
- Benin, S.D., *The footprints of God: divine accommodation in Jewish and Christian thought*, Albany (N.Y.) 1993.
- Berkvens-Stevelinck, C., 'Coornhert, een eigenzinnig theoloog', in H. Bongers, Zutphen 1989, pp. 19-31.
- Boas, M., 'De IV virtutibus cardinalibus, een middeleeuwse benaming voor de Dicta Catonis', in *Tijdschrift xxxii* 32 (1913).
- Boas, M., 'Het Egmondsche Cato-handschrift', in *Het Boek; 2e reeks van het Tijdschrift voor Boek- en Bibliotheekwezen* 2 (1913).
- Boas, M., 'De oudste Nederlandsche vertaling van Epictetus' Enchiridion en haar auteur', in *Tijdschrift voor Nederlandsche Taal- en Letterkunde* 37 (1918), afl. 4, pp. 279-301.
- Boas, M., 'De illustratie der Tabula Ceбетis', in *Het Boek* 9 (1920), pp. 1-16.
- Bongers, H., *Dirck Volckertszoon Coornhert. Studie over een nuchter en vroom Nederlander*, Lochem 1942.
- Bongers, H., *Leven en werk van D.V. Coornhert*, Amsterdam 1978.
- Bongers, H. en A.J. Gelderblom, *Weet of rust*, Amsterdam 1985.
- Bongers, H., *Dirck Volckertsz. Coornhert. Op zoek naar het hoogste goed*, Baarn 1987.
- Bongers, H. et al. (red.), *Dirck Volckertszoon Coornhert. Dwars maar recht*, Zutphen 1989.
- Bongers, H. en A.J. Gelderblom, 'Coornhert en Sebastian Franck', in *De Zeventiende Eeuw* 12 (1996), nr. 2, pp. 321-339.
- Bongers, H., *The Life and Work of Dirck Volckertszoon Coornhert*, Amsterdam-New York 2004.
- Bos, A.P., *Geboeid door Plato. Het christelijk geloof bekneld door het glinsterend pantser van de Griekse filosofie*, Kampen 1996.
- Bouwsma, W.J., 'The two faces of humanism; Stoicism and Augustinianism in Renaissance Thought', in H.A. Oberman, Leiden 1975, pp. 3-60.
- Bruaene, A.-L. Van, 'Sociabiliteit en competitie. De sociaal-institutionele ontwikkeling van de rederijderskamers in de Zuidelijke Nederlanden (1400-1650)', in B.A.M. Ramakers, Amsterdam 2003, pp. 45-63.
- Buuren, A.M.J. van, 'De metamorfose van twee vrienden. Het verhaal van Sabina en Floridamas bij Dirc Potter', in *Queeste* 2 (1995), nr. 2, pp. 125-145.
- Buuren, A.M.J. van, O.S.H. Lie en A.P. Orbán, *Den duytschen Cathoen. Naar de Antwerpse druk van Henrick Eckert van Homberch. Met als bijlage de andere redacties van de vroegst bekende Middelnederlandse vertaling der Dicta Catonis*, Hilversum 1998.

- Buisman, J.F., *De ethische denkbeelden van Hendrik Laurensz Spiegel* (diss. Universiteit Utrecht), Wageningen 1935.
- Bunge, L. van, *From Stevin to Spinoza. An Essay on Philosophy in the Seventeenth-Century Dutch Republic*, Leiden 2001.
- Bunge, L. van, et al. (red.), *The Dictionary of Seventeenth and Eighteenth-Century Dutch Philosophers*. Bristol 2003 (a).
- Bunge, L. van (red.), *The early Enlightenment in the Dutch Republic, 1650–1750: selected papers of a conference held at the Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel, 22–23 March 2001*, Leiden 2003 (b).
- Buys, R.S., ‘Scriptura humana loquitur. Spinoza en het beginsel van de goddelijke accommodatie’, in *Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland* 13 (2002), pp. 165–184.
- Buys, R.S., *Scriptura humana loquitur of hoe de bijbel menselijk werd* (scriptie Erasmus Universiteit Rotterdam), 2003.
- Buys, R.S., ‘te doene tghene datmen verstaet. Lekenwijsheid, stadse Stoa en vrijzinnig christendom tussen Reformatie en Opstand’, in *Queeste* 12 (2005), nr. 1, pp. 18–46.
- Buys, R.S., ‘Between Actor and Spectator. Arnout Geulincx and the Stoics’, in *British Journal for the History of Philosophy* (nog te verschijnen).
- Buys, R.S., *Coornhert in het klein. Korte teksten over deugd, onwetendheid en volmaakbaarheid*, Amsterdam 2010 (nog te verschijnen).
- Celenza, C.S., ‘The revival of Platonic philosophy’, in Hankins 2007, pp. 72–95.
- Clair, C., *Christopher Plantin*, Londen 1960.
- Corbellini, S., *Italiaanse deugden en ondeugden. Dirc Potters Blome der doechden en de Italiaanse Fiore di Virtù*, Amsterdam 2000.
- Crombruggen, H. van (red.), *Twee Boecken vande Stantvasticheyt* (Justus Lipsius), Amsterdam-Antwerpen 1948 (herdruk met inleiding van de Moretus-editie uit 1584).
- Dilthey, W., *Gesammelte Schriften*, 26 dln., Leibzig-Berlijn 1914–2006.
- Dixhoorn, A.C. van, ‘Burgers, branies en bollebozen. De sociaal-institutionele ontwikkeling van de rederijderskamers in de Noordelijke Nederlanden (1470–1650)’, in B.A.M. Ramakers, Amsterdam 2003, pp. 65–85.
- Dixhoorn, A.C. van, *Lustige geesten. Rederijders en hun kamers in het publieke leven van de Noordelijke Nederlanden in de vijftiende, zestiende en zeventiende eeuw*, [s.l.] 2004.
- Dolen, H. van en C. Hupperts (red.), *Epiktetos’ Zakboekje. Wenken voor een evenwichtig leven*, Nijmegen 1994.
- Duvosquel, J.-M. en I. Vandevivere (red.), *Luister van Spanje en de Belgische steden 1500–1700*, 2 dln., Brussel 1985.
- Ebbesen, S., ‘Where Were the Stoics in the Late Middle Ages?’, in Strange 2004, pp. 108–131.

- Enenkel, K. en C. Heesakkers (red.), *Lipsius in Leiden. Studies in the Life and Works of a great Humanist*, Voorthuizen 1997.
- Erné, B.H. en L.M. van Dis (red.), *De Gentse Spelen van 1539*, 2 dln., Den Haag 1982.
- Fix, A.C., *Prophecy and Reason. The Dutch Collegiants in the Early Enlightenment*, Princeton 1991.
- Fontaine Verwey, H. de la, 'De eerste Nederlandse vertaling van de "Lof der zotheid"', in *Bibliotheekinformatie* 1 (1969), nr. 1, pp. 4-5.
- Fontaine Verwey, H. de la, 'The Family of Love', in *Quaerando* 6 (1976), pp. 219-271.
- Fresco, M.F., 'Coornhert en de Oudheid. Een verkenning', in Bonger 1989, pp. 60-79.
- Fresco, M.F., 'Coornhert en zijn transformatie van een platonische dialoog', in M.F. Fresco et al., Groningen 1998, pp. 52-71.
- Fresco, M.F. en R. van der Paardt (red.), *Naar hoger honing? Plato en platonisme in de Nederlandse literatuur*, Groningen 1998.
- Frijhoff, W. en M. Spies, *1650. Bevochten eendracht*, Den Haag 1999.
- Funkenstein, A., *Theology and the Scientific Imagination; from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton 1986.
- Geerebaert, A., *Lijst van gedrukte Nederlandsche vertalingen der oude Griekse en Latijnsche schrijvers*, Gent 1924.
- Gelderblom, A.J., "'Nieuwe stof in Neerlandsch". Een karakteristiek van Coornherts proza', in H. Bonger, Zutphen 1989, pp. 98-114.
- Gilbert, C., 'Degrees of Freedom: Augustine and Descartes', in *Pacific philosophical quarterly* 86 (2005), afl. 2, pp. 201-224.
- Goris, M. en L.W. Nauta, 'The study of Boethius's *Consolatio* in the Low Countries around 1500: the *Ghent Boethius* (1485) and the commentary by Agricola/Murmellius (1514)', in F. Akkerman et al., Leiden 1999, pp. 109-130.
- Goris, M., *Boethius in het Nederlands. Studie naar en tekstuitgave van de Gentse Boethius (1485), boek II* (diss. Kath. Universiteit Nijmegen), Hilversum 2000.
- Groenveld, S., M.E.H.N. Mout et al., *Bestuurders en Geleerden. Opstellen over onderwerpen uit de Nederlandse geschiedenis van de zestiende, zeventiende en achttiende eeuw*, Amsterdam 1985.
- Gijsen, J.E. van, *Liefde, Kosmos en Verbeelding. Mens- en wereldbeeld in Colijn van Rijssseles Spiegel der Minnen*, Groningen 1989.
- Hamilton, A., *The Family of Love*, Cambridge 1981.
- Hamilton, A., 'The Family of Love in Antwerp', in *Bijdragen tot de geschiedenis; Religieuze stromingen te Antwerpen voor en na 1585* 70 (1987), afl. 1-2, pp. 87-93.
- Hankins, J., *The Cambridge companion to Renaissance philosophy*, Cambridge 2007 (a).

- Hankins, J., 'Humanism, scholasticism, and Renaissance philosophy', in J. Hankins, Cambridge 2007, pp. 30–48 (b).
- Hayden-Roy, P.A., '*Hermeneutica gloriae* vs. *Hermeneutica crucis*: Sebastian Franck and Martin Luther on the Clarity of Scripture', in *Archiv für Reformationsgeschichte: internationale Zeitschrift zur Erforschung der Reformation und ihrer Weltwirkungen* 81 (1990), pp. 50–68.
- Heeroma, K.H., 'Het Exempel van Redene en de Broesche Mensche', in *Tijdschrift voor Nederlandsche taal- en letterkunde* 88 (1972), afl. 2, pp. 122–153.
- Hermans, Th. en R. Salverda (red.), *From revolt to riches: culture and history of the Low Countries 1500–1700: international and interdisciplinary perspectives*, Londen 1993.
- Hollaar, H., *De Rotterdamse spelen van 1561* (diss. Universiteit van Amsterdam), Rotterdam 2006 (a).
- Hollaar, H. (red.), *Spelen van sinne vol schoone allegatien; Drijderley refereyen: de Rotterdamse spelen van 1561*, Rotterdam 2006 (b).
- Hoppe, H.R., 'The birth-year of Gillis van Diest I, Antwerp printer of English books', in *The Library (fifth series)* III (1948), afl. 3, p. 213.
- Horowitz, M.C., 'Pierre Charron's View of the Source of Wisdom', in *Journal of the History of Philosophy* 9 (1971), pp. 443–457.
- Huizinga, J., *Herfsttij der Middeleeuwen; studie over levens- en gedachtenvormen der veertiende en vijftiende eeuw in Frankrijk en de Nederlanden*, Amsterdam 1999 (oorspr. 1919).
- Hummelen, W.M.H., *Repertorium van het rederijersdrama 1500–ca. 1620*, Assen 1968 (herz. ed.: digitale bibliotheek Nederlandse letteren (DBNL) 2003).
- Hüsken, W.N.M. e.a. (red.), *Trou Moet Blijcken. Bronnenuitgave van de boeken der Haarlemse rederijerskamer 'de Pellicanisten'*, Assen 1994.
- Israel, J.I., *Radical enlightenment. Philosophy and the making of modernity 1650–1750*, Oxford 2001.
- Israel, J.I., *Enlightenment contested. Philosophy, modernity, and the emancipation of man, 1670–1752*, Oxford 2006.
- James, S., 'Spinoza the Stoic', in Sorell 1993, pp. 289–316.
- Kalff, G., *Geschiedenis der Nederlandsche letterkunde*, 7 dln., Groningen 1906–1912.
- Kinable, D.C.J., *Facetten van Boendale. Literair-historische verkenningen van Jans Teesteye en de Lekenspiegel* (diss. Rijksuniversiteit Leiden), Leiden 1998.
- Kinable, D.C.J., 'Een wereldbeschouwelijke spiegel voor de leek: codex Marshall 29', in *Spiegel der letteren, tijdschrift voor Nederlandse literatuurgeschiedenis en voor literatuurwetenschap* 43 (2001), nr. 1, pp. 3–31.
- Klever, W.N.A., 'De Spinozistische prediking van Pieter Balling. Uitgave van 'Het licht op den kandelaar', met biografische inleiding en commentaar',

- in *Doopsgezinde Bijdragen* 14 (1988), pp. 55–85.
- Klever, W.N.A., *Mannen rond Spinoza (1650–1700). Presentatie van een emanciperende generatie*, Hilversum 1997.
- Kolakowski, L., *Chrétien sans Église. La Conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*, [s.l.] 1987 (oorspr. 1969).
- Kooiman, K., ‘Erasmus en de volkstaal’, in *De nieuwe taalgids* 16 (1922), pp. 161–167.
- Koppenol, J.M., ‘In mate volget mi. Jan van Hout als voorman van de renaissance’, in *Spektator* 20 (1991), pp. 55–85.
- Koppenol, J.M., *Leids heelal: het Loterijspel (1596) van Jan van Hout*, Hilversum 1998.
- Kraye, J., ‘Moral philosophy’, in Schmitt 1988, pp. 303–386.
- Kraye, J., ‘Stoicism in the Renaissance from Petrarch to Lipsius’, in H.W. Blom en L.C. Winkel (red.), *Grotiana (new series) 22/23 (2001/2002)/ Grotius and the Stoa*, Assen 2004, pp. 21–45.
- Kraye, J., ‘The revival of Hellenistic philosophies’, in Hankins 2007.
- Krebs, M., *Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte* xxvi, *Quellen zur Geschichte der Täufer* vii, Elsaß, dl. 1, Güterlohe 1959.
- Kristeller, K.O., ‘Humanism’, in C.B. Schmitt et al., Cambridge 1988, pp. 113–137.
- Kuiper, G., *Orbis artium en Renaissance 1; Cornelius Valerius en Sebastianus Foxius Morzillus als bronnen van Coornhert* (diss.), Harderwijk 1941.
- Lakatos, I. en A. Musgrave (red.), *Problems in the philosophy of science*, Amsterdam 1968.
- Land, J.P.N., *De wijsbegeerte in de Nederlanden*, Den Haag 1899.
- Leendertz, P., *Der minnen loep door Dirc Potter. Werken; Vereeniging ter Bevordering der Oude Nederlandsche Letterkunde*, Leiden 1845–1847.
- Lievens, R. (red.), *Tgevecht van Minnen. Naar de Antwerpse postinkunabel*, Leuven 1964.
- Lindeboom, J., *Stiefkinderen van het Christendom*, Arnhem 1973 (oorspr. 1929).
- MacCulloch, D., *Reformation. Europe's house divided, 1490–1700*, Londen 2003.
- Machiels, J., *Meester Arend de Keysere, 1480–1490*, Gent 1973.
- Mak, J.J., *De gedichten van Anthonis De Roovere. Naar alle tot dusver bekende handschriften en oude drukken*, Zwolle 1955.
- Mansfield, B., *Phoenix of His Age. Interpretations of Erasmus c. 1550–1750*, Toronto 1979.
- Marnef, G., *Antwerpen in de tijd van de Reformatie. Ondergronds protestantisme in een handelsmetropool (1550–1577)*, Antwerpen 1996.
- Marnef, G., ‘Rederijkers en religieuze vernieuwing te Antwerpen in de tweede helft van de zestiende eeuw’, in B.A.M. Ramakers, Amsterdam 2003, pp. 175–188.

- Maton, J. (red.), *Nationaal biografisch Woordenboek*, 16 dln., Brussel 1964–2002.
- Matthews, G.B., 'Post-medieval Augustinianism', in E. Stump et al., Cambridge 2002, pp. 267–279.
- McLaughlin, R.E., 'Spiritualism: Schwenckfeld and Franck and their Early Modern Resonances', in J.M. Stayer et al., Leiden 2007, pp. 119–162.
- Meer, S. van der, *Bijdrage tot het onderzoek naar klassieke elementen in Coornhert's Wellevenskunste* (diss. Vrije Universiteit), Amsterdam 1934.
- Melissen, S., 'De Goddelijke Mens. Een humanistendiscussie over de natuur van de mens', in *Spektator* 16 (1986–1987), pp. 194–218.
- Menn, S.P., *Descartes and Augustine*, Cambridge 1998.
- Meinsma, K.O., *Spinoza en zijn kring: historisch-kritische studien over Nederlandsche vrijegeesten*, Den Haag 1896.
- Molhuysen, P.C. (red.), *Nieuw Nederlandsch biografisch woordenboek*, 10 dln., Leiden 1911–1937.
- Mout, M.E.H.N., 'In het schip: Justus Lipsius en de Nederlandse Opstand tot 1591', in S. Groenveld et al., Amsterdam 1985, pp. 55–64.
- Mout, M.E.H.N., 'Spiritualisten in de Nederlandse reformatie van de zestiende eeuw', in *Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden* 111 (1996), afl. 3, pp. 297–313.
- Mout, M.E.H.N., "'Which tyrant curtails my free mind?' Lipsius and the reception of *De constantia*", in K. Enenkel et al., Voorthuizen 1997, pp. 123–140.
- Nijhoff, W. en M.E. Kronenberg, *Nederlandsche Bibliographie van 1500 tot 1540*, Den Haag 1965–1971.
- Oberman, H.A. (red.), *Itinerarium Italicum. The profile of the Italian Renaissance in the mirror of its European transformations/ Studies in medieval and reformation thought* 14, Leiden 1975.
- Oestreich, G., *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates*, Berlijn 1969.
- Olthoff, F., *De boekdruckers, boekverkoopers en uitgevers in Antwerpen sedert de uitvinding der boekdrukkunst tot op onze dagen*, Antwerpen 1891.
- Oostrom, F. van, 'De oude orde in verval? Hollandse hofliteratuur en Hui-zinga's «Herfstij»', in *Literatuur* 3 (1986), pp. 202–210.
- Oostrom, F. van, *Het woord van eer. Literatuur aan het Hollandse hof omstreeks 1400*, Amsterdam 1992.
- Oostrom, F. van (red.), *Jacob van Maerlant. Spiegel historiael* [bloemlezing], Amsterdam 1994.
- Oostrom, F. van, en W. van Anrooij (red.), *Grote lijnen; Synthesen over Mid-delnederlandse letterkunde*, Amsterdam 1995.
- Oostrom, F. van, *Maerlants wereld*, Amsterdam 1997.
- Oostrom, F. van, *Stemmen op schrift. Geschiedenis van de Nederlandse literatuur vanaf het begin tot 1300*, Amsterdam 2006.
- Overmaat, B., *Mellibeus. Een geschrift van Dirc Potter* (diss.), [Arnhem] 1950.

- Panhuysen, L., *De beloofde stad. Opkomst en ondergang van het koninkrijk der wederdopers*, Amsterdam 2000.
- Pleij, H., *De wereld volgens Thomas van der Noot. Boekdrukker en uitgever te Brussel in het eerste kwart van de zestiende eeuw*, Muiderberg 1982.
- Pleij, H., 'De laatmiddeleeuwse rederijdersliteratuur als vroeg-humanistische overtuigingskunst', in K. Soever, Gent 1985, pp. 65–95.
- Pleij, H., *De sneeuwpoppen van 1511. Stadscultuur in de late middeleeuwen*, Amsterdam 1988.
- Pleij, H. (red.), *Op belofte van profijt. Stadsliteratuur en burgermoraal in de Nederlandse letterkunde van de middeleeuwen*, Amsterdam 1991.
- Pleij, H., *Het gevleugelde woord. Geschiedenis van de Nederlandse literatuur 1400–1560*, Amsterdam 2007.
- Plett, H.F., *Renaissance-Rhetorik*, Berlijn 1993.
- Poortman, J.J., *Repertorium der Nederlandse wijsbegeerte*, Amsterdam-Antwerpen 1948.
- Popkin, R.H., *The history of scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen 1964.
- Popkin, R.H., 'Scepticism, theology and the scientific revolution in the seventeenth century', in I. Lakatos et al., Amsterdam 1968, pp. 1–39.
- Popkin, R.H., *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle (rev. and exp. ed.)*, Oxford 2003.
- Porteman, K., '13 januari 1566: Marcus Antonius Gillis van Diest schrijft, als eerste in het Nederlands, een uiteenzetting over het embleem', in M.A. Schenkeveld et al., Groningen 1993, pp. 158–164.
- Porteman, K. en M.B. Smits-Veldt, *Een nieuw vaderland voor de muzen. Geschiedenis van de Nederlandse literatuur 1560–1700*, Amsterdam 2008.
- Prevenier, W., 'Commentaar', in B.A.M. Ramakers et al., Amsterdam 2003, pp. 86–89.
- Ramakers, B.A.M., 'Tonen en betogen. De dramaturgie van de Rotterdamse spelen van 1561', in *Spiegel der Letteren* 43 (2001), pp. 176–204.
- Ramakers, B.A.M., et al. (red.), *Conformisten en rebellen. Rederijderscultuur in de Nederlanden (1400–1650)*, Amsterdam 2003.
- Reiffenberg, F.A.F.Th. de (red.), *Le Bibliophile Belge*, Brussel 1845–1850.
- Reynaert, J. (red.), *Wat is wijsheid? Lekenethiek in de Middelnederlandse letterkunde*, Amsterdam 1994.
- Reynaert, J., 'Profaan-ethische literatuur in het Middelnederlands: enkele grote lijnen', in F. van Oostrom, Amsterdam 1995, pp. 99–116.
- Reynaert, J., 'Boendale of 'Antwerpse School'? Over het auteurschap van *Melibeus* en *Dietsche doctrinale*', in W. van Anrooij, Amsterdam 2002, pp. 127–157.
- Reynaert, J., 'Ene suptile clergie, daer groet soetheit in leit', in *Queeste* 10 (2003), nr. 1, pp. 1–12.

- Rombouts, Ph. (red.), *De Liggeren en andere historische archieven der Antwerpsche Sint Lucasgilde onder de zinspreuk: Wt ionsten versaemt, Dl. I: Liggeren 1453–1628, Antwerpen 1864–1876.*
- Roobol, M., *Landszaken. De godsdienstgesprekken tussen gereformeerde predikanten en D.V. Coornhert onder leiding van de Staten van Holland (1577–1583)*, (diss. Universiteit van Amsterdam), Amsterdam 2005.
- Rooses, M., *De emblemata van Hadrianus Junius. Herdruk van de Plantijnsche uitgave van de oorspronkelijke houtsneden afgedrukt*, Antwerpen 1902.
- Ruler, J.A. van, *De uitgelezen Descartes*, Amsterdam 1999.
- Ruler, J.A. van, M. Wilson, A. Uhlmann (red.), *Geulincx. Ethics. With Samuel Beckett's Notes*, Leiden-Boston 2006.
- Ruler, J.A. van, en H. Verbrugh (red.), *Desiderius Erasmus. Filosoof en Bruggebouwer. Historische en Rotterdamse Perspectieven. Lustrumuitgave twintig jaar Hovo Rotterdam*, Rotterdam 2008.
- Rynck, P. de, en A. Welkenhuysen, *De oudheid in het Nederlands: repertorium en bibliografische gids voor vertalingen van Griekse en Latijnse auteurs en geschriften*, Baarn 1992.
- Sabbe, M., 'Ameet Tavernier', in *Het Boek. Tweede reeks van het tijdschrift voor boek- en bibliotheekwezen* XII (1923), pp. 163–176.
- Sassen, F., 'Werkplan voor de beschrijving van de geschiedenis van de wijsbegeerte in de Nederlanden', *Algemeen Nederlandsch tijdschrift voor wijsbegeerte en psychologie* 34 (1940), pp. 69–85.
- Sassen, F., *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland tot het einde der negentiende eeuw*, Amsterdam 1959.
- Schenkeveld-Van der Dussen, M.A. (red.), *Nederlandse literatuur; een geschiedenis*, Groningen 1993.
- Schmitt, C.B. et al. (red.), *The Cambridge history of Renaissance philosophy*, Cambridge 1988.
- Schleier, R., *Tabula Cebetis oder »Spiegel des Menschlichen Lebens/ dariñ Tugend und untugend abgemalt ist«*. Studien zur Rezeption einer antiken Bildbeschreibung im 16. und 17. Jahrhundert, Berlijn 1973.
- Schreiner, S.E., *The Theater of His Glory. Nature and the Natural Order in the Thought of John Calvin*, Durham 1991.
- Schrijvers, P.H. (red.), *Over standvastigheid bij algemene ramspoed* (Justus Lipsius), Baarn 1983.
- Schröder, W., *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*, Stuttgart 1998.
- Schuijt, W.J. (red.), *Van den drie Blinde Danssen. Naar de Nederlandse bewerking van 1482 in facsimile herdrukt*, Amsterdam-Antwerpen 1955.
- Slee, J.C. van, *De Rijnsburger Collegianten*, Utrecht 1980 (oorspr. 1895).
- Soever, K. (red.), *Liefde en Fortuna in de Nederlandse letteren van de late middeleeuwen*, Gent 1985.

- Sorell, T. (red.), *The rise of modern philosophy*, Oxford 1993.
- Spies, M., 'The Amsterdam Chamber *De Eglentier* and the Ideals of Erasmian Humanism', in Th. Hermans et al., Londen 1993, pp. 109–118 (a).
- Spies, M., 'Developments in Sixteenth-Century Dutch Poetics From 'Rhetoric' tot 'Renaissance'', in H.F. Plett, Berlijn 1993 (b).
- Spies, M., *Rhetoric, Rhetoricians and Poets; Studies in Renaissance Poetry and Poetics*, Amsterdam 1999 (a).
- Spies, M., 'Rhetoric and Civic Harmony in the Dutch Republic of the Late Sixteenth and Early Seventeenth Century', in M. Spies, Amsterdam 1999, pp. 57–68 (b).
- Stayer, J.M. en J.D. Roth (red.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700*, Leiden 2007.
- Starnes, D.T., 'The Figure Genius in the Renaissance', in *Studies in the Renaissance* 11 (1964), p. 234 e.v.
- Stipriaan, R. van, *Het volle leven. Nederlandse literatuur en cultuur ten tijde van de Republiek (circa 1550–1800)*, Amsterdam 2002.
- Strange, S.K. en J. Zupko (red.), *Stoicism. Traditions and transformations*, Cambridge 2004.
- Stump, E. en N. Kretzmann (red.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge 2002.
- Stump, E., 'Augustine on free will', in Stump-Kretzmann 2002, pp. 124–147.
- Thijssen-Schoute, C.L., *Nederlands cartesianisme. Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen*, nr. 60, Amsterdam 1954.
- Trapman, J., *Erasmus in de Gouden Eeuw. Facetten van zijn correspondentie*, Rotterdam 2006.
- Troeltsch, E., *Gesammelte Schriften*, 4 dln., Tübingen 1912–1925.
- Vanderheijden, J.F., 'Verkenningen in vroeger vertaalwerk, 1450–1600; Vertalen uit plichtsbef', in *Verslagen en mededelingen van de Koninklijke Academie voor Nederlandse Taal- en Letterkunde* (1980), nr. 2, pp. 252–306.
- Vanderheijden, J.F., 'Verkenningen in vroeger vertaalwerk, 1450–1600; Vertalen om een leemte te vullen', in *Verslagen en mededelingen van de Koninklijke Academie voor Nederlandse Taal- en Letterkunde* (1981), nr. 1, pp. 100–122.
- Vanderheijden, J.F., 'Verkenningen in vroeger vertaalwerk, 1450–1600; Vertalen als taaloefening', in *Verslagen en mededelingen van de Koninklijke Academie voor Nederlandse Taal- en Letterkunde* (1981), nr. 1, pp. 98–126.
- Vanderheijden, J.F., 'Verkenningen in vroeger vertaalwerk, 1450–1600; Vertalers en de taal. Zij twijfelden, aarzelden en vertaalden toch', in *Verslagen en mededelingen van de Koninklijke Academie voor Nederlandse Taal- en Letterkunde* (1988), nr. 1, pp. 1–67.

- Veen, M. van, 'Verschooninghe van de roomsche afgoderye'. *De polemieck van Calvijn met nicodemieten, in het bijzonder met Coornhert* (diss. Vrije Universiteit), [s.l.] 2001.
- Veen, M. van, 'Spiritualism in the Netherlands: From David Joris to Dirck Volckertsz Coornhert', in *Sixteenth Century Journal* 33 (2002), nr. 1, pp. 129–150.
- Veenstra, F., *H.L. Spiegel. Hert-spiegel*. Hilversum 1992.
- Veldman, I.M., 'Coornhert en de prentkunst', in H. Bongers, Zutphen 1989, pp. 115–143.
- Veldman, I.M., *De Wereld tussen Goed en Kwaad. Late prenten van Coornhert*, Den Haag 1990.
- Verbeke, G., *The presence of stoicism in medieval thought*, Washington 1983.
- Verwijs, E., *Jacob van Maerlant's Wapene Martijn, met de vervolgen* (diss. Universiteit Leiden), Deventer 1857.
- Verwijs, E. en J. Verdam, *Middelnederlandsch woordenboek*, 's-Gravenhage 1885–1941.
- Verwey, A., *Hendrick Laurensz. Spieghel*, Groningen-Den Haag 1919.
- Voet, L., *The golden compasses: a history and evaluation of the printing and publishing activities of the Officina Plantiniana at Antwerp*, 2 dln., Amsterdam 1969–1972.
- Voet, L., *The Plantin press (1555–1589): a bibliography of the works printed and published by Christopher Plantin at Antwerp and Leiden*, 6 dln., Amsterdam 1980–1983.
- Voogt, G., *Constraint on Trial. Dirck Volckertsz. Coornhert and Religious Freedom. Sixteenth Century Essays & Studies* LII, Kirksville, MO, 2000.
- Vosters, S.A., 'Spaanse en Nederlandse literatuur. De wederzijdse invloeden', in J.-M. Duvosquel et al., Brussel 1985, pp. 205–224.
- Vries, M. de, en E. Verwijs (red.), *Jacob van Maerlant's Spiegel historiael: met de fragmenten der later toegevoegde gedeelten, bewerkt door Philip Utenbroeke en Lodewijc van Velthem*, 3 dln., Leiden 1863.
- Wielema, M.R., 'Adriaan Koerbagh. Biblical criticism and Enlightenment', in Van Bunge 2003b.
- Wielema, M.R., *The march of the Libertines. Spinozists and the Dutch Reformed Church (1660–1750)*, Hilversum 2004.
- Wijsman, H.W., *Gebonden weelde. Productie van geïllustreerde handschriften en adellijk boekenbezit in de Bourgondische Nederlanden (1400–1550)*, Utrecht 2003.
- Williams, G.H., *The Radical Reformation*, Londen 1962.
- Winkel, J. te, *De ontwikkelingsgang der Nederlandsche letterkunde. Deel 1: Geschiedenis der Nederlandsche letterkunde van Middeleeuwen en Rederijkerstijd*, Utrecht 1973.
- Woude, S. van der (red.), *Studia bibliographica in honorem Herman de la Fontaine Verwey*, Amsterdam 1968.

Register

- Abrahamsz de Haan, Galenus, 272
Aristoteles, 72, 86, 109, 126, 142,
152, 171, 172, 175, 177, 178,
180–187, 193, 200, 226, 256
aretè, 181
en de weldenkers, 184–187
functie-argument, 182
Arminius, Jacobus, 271
Augustinus, Aurelius, 53, 111, 142,
178, 214
- Balling, Pieter, 273–275
Beauvais, Vincent van, 66, 67, 109
bijbel, 34, 40, 43, 57, 73, 85, 88,
111, 119, 133, 138–141, 146,
151–155, 171–174, 204, 209,
213, 217–220, 232–235, 238,
239, 247, 248, 259, 261, 263,
275–277, 279
Boccaccio, Giovanni, 21, 171
Boendale, Jan van, 61, 62, 72–
92, 96, 98, 102, 104, 105, 110,
111, 136, 148, 198, 201, 265–
268
Boëthius, Anicius Manlius Severi-
nus, 65, 107, 128, 196
Consolatio Philosophiae, 65
Boreel, Adam, 272, 274
- Calvijn, Johannes, 32, 35, 56–58,
113, 178, 200, 213, 219, 249,
254, 279
Institutie, 56, 57, 200
calvinisme, 24, 35, 57, 163, 178,
232, 254
calvinisten, 17, 32, 33, 35, 49, 56–
58, 174, 216, 217, 234, 247, 279
Castellio, Sebastian, 21, 227, 280
Cato, 73, 85, 86, 110, 268
Charron, Pierre, 174
Chaucer, Geoffrey, 88
christendom, 19, 24, 82, 85, 171,
173, 200, 213, 214, 235, 239,
250, 257, 260, 264, 279
Cicero, Marcus Tullius, 21, 22, 108,
196, 208, 256
De officiis, 22, 196
Colijn van Rijsssele, 21, 107, 268
collegianten, 272–274
confessionalisering, 254
Coolhaes, Caspar, 216
Coornhert, Dirck Volckertsz, 21–
24, 31–59, 62, 106–113, 121–
128, 149, 156–165, 175, 176,
179, 180, 184–187, 190–196,
201–210, 216, 224–254, 258–
260, 264, 267–274, 278, 280
*Zedekunst dat is Wellevens-
kunste*, 22, 34–59, 109, 111,
122, 163, 186, 190, 201, 233,
235, 240
crise pyrrhonienne, 174
- Danaeus, Lambertus, 174
Dante Alighieri, 171, 267
David Joris, 217, 226
Denck, Hans, 227
Descartes, René, 53–56, 163, 272–
274, 278
en de wil, 53–56

- Dilthey, Wilhelm, 224
 Diogenes Laërtius, 169, 173, 194
 Donteclock, Reinier, 220, 254
 dopers, 17, 215, 216
- eigenbelang, 44, 75, 76, 77, 81, 82,
 85, 92, 102, 136–138, 142, 146,
 149, 184, 186
 Epictetus, 117, 119, 169, 173, 193,
 196, 244, 269, 270
 epicureeërs, 180
 epicurisme, 175, 176, 181, 187,
 199–203
 en de weldenkers, 201–203
 Epicurus, 199–202
 erasmianisme, 261, 263
 Erasmus, Desiderius, 25, 28,
 32, 108, 114, 116, 173, 174,
 176, 202, 203, 209, 210, 261–
 264
 erfzonde, 33, 125, 144, 178
- Ficino, Marsilio, 28, 173, 209
 Floris v, 66
 Franck, Sebastian, 214–230, 235,
 237, 240, 245, 248, 253, 259,
 260, 272
Brief aan Campanus, 214–215
 Fréret, Nicolas, 279
- Gailliart, Johannes, 114
 geluk, 34, 43, 99, 126, 135, 159,
 163, 165, 169, 180, 183, 193,
 195, 199–203, 225, 226, 229,
 230, 232, 240, 253, 264, 266,
 267
 gematigdheid, 65–73, 77, 92, 97,
 98, 102, 104, 121, 136, 147, 187,
 265
Mate, 70, 84, 109
 genade, 33, 58, 79, 141, 143, 154,
 179, 217, 222, 231, 232, 246,
 260, 279
- Genius*, 165, 177
 Geulincx, Arnout, 274
 Ghistele, Cornelis van, 149, 203,
 243, 256, 264, 268–270
 Gillis (Aegidius) Coppens van
 Diest, 243
 Gillis, Marcus Antonius, 23, 117–
 121, 149, 157, 158, 169, 179,
 184, 185, 192, 196, 197, 203,
 226, 243–245, 264, 268–271
 God, 19, 20, 27, 31–34, 39–43, 46–
 58, 69, 71, 75–83, 89–92, 100,
 104, 105, 107, 112–132, 135,
 137–148, 152–156, 159–162,
 171, 172, 176–179, 187–195,
 198, 199, 203, 204, 206, 213–
 215, 217–240, 246–249, 253,
 255, 258–260, 268, 273–277
 Goltzius, Hendrick, 21, 33, 112,
 158, 165, 167, 241, 245
- hedonistische calculus, 200–203,
 207, 210
 Heemskerck, Maarten van, 21, 112,
 158
 heidenen, 27, 68, 104, 127, 173,
 204, 208, 209, 220, 233–235,
 246, 260, 269, 271, 279
 Heinsius, Daniel, 193
 Heyns, Peter, 117, 245
 Hobbes, Thomas, 275
 Hooft, Pieter Cornelisz, 193
 Huizinga, Johan, 105
 humanisme, 20, 24, 25, 86, 94, 101,
 102, 172, 176, 209, 210, 248,
 250, 254, 257, 259, 261
- Jelles, Jarig, 273, 274
 Jezus Christus, 40, 43, 59, 77, 127,
 138, 191, 214, 217, 219, 222,
 225, 228–235, 238, 239, 246,
 258–260
 Junius, Hadrianus, 244

- Kant, Immanuel, 84
 categorische imperatief, 83, 84
 katholieken, 214, 216, 264
 Kempis, Thomas à, 227, 228
 Koerbagh, Adriaen, 274–276, 278
 Kolakowski, Leszek, 219, 232, 273
 Kristeller, Paul Oskar, 173
- Lambrechts, Joos, 128
 Le Clerc, Jean, 279
 lekenethiek, 25, 27, 28, 34, 65, 72, 87
 lekenfilosofie, 20, 25, 28, 29, 267
Liefde, (ware), 49–50, 118, 131, 144, 156, 189, 192, 217, 223, 241–243
 Lipsius, Justus, 15–20, 35, 242
 De constantia, 15, 18, 19, 35
 Lucretius Carus, Titus, 199
 Luther, Maarten, 17, 32, 163, 178, 213–219, 227, 249, 254
 lutheranisme, 163, 254
- Maerlant, Jacob van, 23, 27, 61–73, 76, 85, 86, 91, 92, 96, 98, 103–105, 109–111, 198, 265–268
 Spiegel historiael, 66–71, 109
 Wapene Martijn, 63, 64, 71
 Marcus Aurelius (Antoninus Augustus), 173, 193, 197
 Matham, Jacob, 165, 167
 Melanchthon, Philip, 219
 Meyer, Lodewijk, 274, 275
 middeleeuwen, 22–27, 61, 83–86, 169, 171, 190, 201, 209, 264, 278
 en de rede, 103–106
 moderne devotie, 89, 101, 104, 259
 moderniteit, 22–25, 61, 85, 103, 169, 190, 201, 206, 258, 264, 278, 279
- naasteliefde, 40, 41, 76, 81, 82, 85, 233, 235, 240
- natuur, 49, 57, 58, 70, 99–101, 114, 123, 124, 127, 132, 133, 150–153, 157–162, 172, 174–179, 182, 193–195, 225, 226, 263, 273, 276–278
 van de mens, 57, 100, 124, 126, 132, 150, 157, 160, 162, 176, 178, 179, 225
- Nederlanden, de, 17–26, 32, 59, 61, 62, 87, 89, 101, 104, 117, 121, 128, 162, 163, 175, 176, 209, 223, 240, 241, 251–268, 277
- neoplatonisme, 230
 neoplatonisten, 255
 Nicolaes, Hendrick, 217, 223, 240–244
 Huis der Liefde, 217, 223, 241, 242
- Nicolai, Gerard, 247
 Noot, Jan van der, 257
 Noot, Thomas van der, 101, 268
- onwetendheid, 47, 48, 56–58, 103, 107, 125, 130, 154–156, 160, 161, 165, 177–179, 183–192, 205–208, 225–228, 255, 256, 277
- Ortelius, Abraham, 242–245
- passies, 19, 35–38, 50, 52, 59, 64, 68, 71, 101–105, 111, 119, 134, 136, 180, 188, 194, 195, 198, 225, 226, 253, 273
- Paulus, 67, 138
 paus, de, 249
 Petrarca, Francesco, 171, 209
 Pico della Mirandola, Giovanni, 173, 209
 Plantijn, Christoffel, 15, 241–245
 Plato, 21, 36, 50, 58, 72, 86, 111, 169, 173, 175, 177, 187–193, 200, 204, 206, 208, 256, 257

- en de weldenkers, 190–193
 en Diotima, 189
Politeia, 187, 188
Symposion, 50, 189
 Plotinus, 173, 230, 255
 Plutarchus, 43, 173
 Popkin, Richard H., 174, 258
 Potter, Dirc, 23, 62, 87–92, 96, 98,
 102, 104, 105, 110, 136, 148,
 198, 201, 265–268
Der minnen loep, 87, 88, 91
- radicale reformatie, 217
 rationalisme, 23, 24, 55, 59, 61,
 107, 112, 157, 158, 162–164,
 175–181, 184, 187, 190, 191,
 195–198, 201–204, 208–211,
 224–229, 232, 240–243, 246,
 247, 250–254, 257–267, 271–
 280
 en zelfwerkzaamheid, 34, 42,
 49, 180, 230, 231, 257,
 259
- rede, 19–25, 34–59, 61–73, 76, 80,
 82, 87, 90–92, 95–107, 111–
 128, 133–163, 176–179, 182–
 201, 206, 207, 225–240, 246,
 249–253, 257–259, 265–268,
 272–279
 en goede werken, 137, 138, 141,
 144, 145
- rederijkers, 23, 62, 93–103, 107,
 110, 128–158, 175, 176, 180,
 185, 187, 190, 191, 198, 201,
 251–256, 265, 268, 274
De Blauwe Acolyen (Rotter-
 dam), 129
De Christusooghen (Diest), 107,
 130, 131, 143, 144, 147, 149,
 152–158, 185, 190, 192, 198,
 201, 243, 254, 256
De Eglentier (Amsterdam), 128,
 193, 269
- De Goubloeme* (Antwerpen),
 133, 147–149, 153, 190, 191,
 198, 199, 256
De Goubloeme (Vilvoorde),
 149–152, 157, 158, 176, 199,
 263
De Rapenbloem (Delft), 139,
 140
De Violieren (Antwerpen),
 144
De Wijngaerdrancken (Haar-
 lem), 133, 144, 149, 154,
 155, 251
Het Mariencransken (Brussel),
 147, 149, 152, 190, 201
 wedstrijden, 128–130, 137,
 138, 142, 144, 155, 158, 254,
 256
- reformatie, 15, 20, 24, 25, 32, 62,
 140, 149, 163, 174, 178, 217,
 253
- remonstranten, 271, 272
- renaissance, 22, 24, 89, 94, 164,
 171–177, 187, 208, 209, 211,
 254, 259, 260
- Republiek, de, 18, 272–275
- sacramenten, 59, 214–220, 230,
 247, 248
- Sambucus, Johannes, 244
- scholastiek, 171–174, 187, 222
- Schwenkfeld von Ossig, Caspar, 17,
 219, 220–230, 235, 237, 259,
 260, 272
- Seneca, Lucius Annaeus, 73,
 85, 86, 101, 109–111, 153,
 178, 194–198, 208, 225, 233,
 268
 bij Jacob van Maerlant, 66–72
- Sextus Empiricus, 173, 174
- Silvius, Willem, 129
- Simonsz, Menno, 227
- sinnekens, 130, 143

- Socrates, 72, 73, 86, 110, 127, 169, 177, 180, 189, 191, 233, 255, 256
- Spiegel, Hendrik Laurensz, 23, 108, 109, 111, 121–128, 149, 156–160, 177, 184–186, 190–193, 202, 203, 209, 210, 243, 245–247, 249, 253, 259, 264, 268, 269, 274, 278
- Spinoza, Baruch de, 124, 163, 274–278
- spiritualisme, 213–250, 253, 258, 259, 272, 273
- Stevin, Simon, 116
- Stoa, 18, 19, 67, 148, 171, 175–181, 193–199, 225, 226
en de weldenkers, 195–199
- Tabula Cebetis*, 167, 169
- Tauler, Johannes, 114, 245
- Tavernier, Ameet, 197
- Theologia Deutsch*, 115, 222, 226–228, 237–240, 245, 248, 259
- Theophrastus redivivus*, 258
- Thomas van Aquino, 28, 171
- Thomasius, Jakob, 279
- tolerantie, 223, 250, 275
- Troeltsch, Ernst, 224
- verdraagzaamheid, 32, 240, 249, 260, 272
- Vives, Juan Luis, 173
- volkstaal, 20, 23, 26, 72, 96, 109, 110, 261, 265–267
en de clerus, 103–104
- volkstalig rationalisme, 24, 107, 157–164, 175–181, 184, 187, 190, 191, 195, 197, 198, 201–204, 208–211, 224–229, 241, 243, 246, 247, 250–267, 271, 274, 277–280
- volmaakbaarheid, 33, 34, 42, 115, 208, 226
- vonkje, 58
Funklein/Zundel, 221, 225, 259
scintilla, 178, 225
- vrijheid, 53–55, 84, 87, 134, 155, 168, 181, 194, 195, 197, 216, 223, 240
- vroege moderniteit, 23, 85, 169, 190, 201, 206, 258, 278, 279
- Weigel, Valentin, 220, 223, 227
- weldenken, 23, 107, 162, 163, 253
- weldenkers, 163–165, 175–180, 185, 187, 190, 193–198, 203, 208–213, 224–228, 237, 240, 246–248, 253, 258–270, 273, 274, 277–279
- welleven, 22, 23, 34, 59, 162, 163, 181, 210
- Werve, Jan van den, 108
- wet der natuere*, 41, 233, 235, 250, 260
- wil, de, 35–38, 41, 44, 45, 51–56, 70, 103, 124, 194
vrijheid van, 53, 63
- Wolf, Hieronymus, 120
- zaligheid, 33, 34, 90, 116, 127, 136, 138, 224, 232, 234, 253, 258
- zelfkennis, 47, 48, 58, 102, 119, 121, 126, 127, 131, 230, 253
- zinnespelen, 95, 107, 128–141, 149, 157, 168, 251, 254, 256, 263
algemene vorm, 129–136
- zonde, 48, 49, 53, 58, 63, 64, 79, 91, 119, 178, 201, 204, 206, 221, 226, 258
- zondeval, 57, 58, 119, 120, 178, 219, 258
- Zwingli, Ulrich, 17, 213, 215

Bibliotheca Dissidentium Neerlandicorum

J. Gruppelaar (red.),
D.V. Coornhert, *Politieke geschriften. Opstand en Religievrede*,
Amsterdam University Press: Amsterdam 2009
(ISBN 978 90 8964 015 4)

J. Gruppelaar, J.C. Bedaux en G. Verwey (red.),
D.V. Coornhert, *Synode over gewetensvrijheid. Een nauwgezet onderzoek
in de vergadering gehouden in het jaar 1582 te Vrijburgh*, Amsterdam
University Press: Amsterdam 2008
(ISBN 978 90 8964 014 7)

G. Voogt (red.),
D.V. Coornhert, *Synod on the Freedom of Conscience. A Thorough Examination during the Gathering Held in the Year 1582 in the city of Freetown*,
Amsterdam University Press: Amsterdam 2008
(ISBN 978 90 8964 082 6)

SUMMARY

On Well-Being and Thinking Well. Lay Philosophy and Popular Rationalism in the Low Countries (1550–1600)

During the second half of the sixteenth century, the Low Countries proved a fertile ground for various forms of experimental thinking and novel expressions of faith. One particular group of Dutch and Flemish thinkers put forward a highly elevated philosophical conception of reason in a number of texts written in the vernacular. Although the adherents of this type of rationalism – mostly dwelling in cultural centers as Antwerp, Brussels, Amsterdam, and Haarlem – never formed a real ‘movement’ with strict theoretical outlines, their ideas show a great deal of similarity.

This book focuses on the moral works of these philosophers, poets, translators, and rhetoricians, who all used the Dutch language in order to express their rationalistic ideas on mankind and their morals.

The works of the famous Dutch proponent of free thought and toleration Dirck Volkertsz Coornhert (1522–1590) are taken as a starting point. Chapter 1 sketches the outlines of this Dutch tradition of rationalism on the basis of Coornhert’s moral philosophy. In the following chapters, four perspectives are developed that allow us to get a view on the historical development of this hitherto unnoticed line of thought. First, late medieval and early modern Dutch literary works are considered (Chapter 2). Secondly, a number of Coornhert’s contemporaries are identified, who seem to advocate a similar line of reasoning (Chapter 3). Chapter 4 examines the influence of classical thought and humanism. Finally, sixteenth-century spiritualism is taken into account (Chapter 5). The conclusion sums up the historical and intellectual context of the type of sixteenth-century rationalism represented by Coornhert and his contemporaries, and discusses its preliminary role in the rise of seventeenth-century radical views in philosophy.

Chapter 1 examines the concept of reason in Coornhert’s main work of ethics, the *Zedekunst*, published in 1586. This text, the first work of ethics to appear in any national language of post-Roman Europe, defines reason as ‘a power of the soul, beholding many things under one [concept] and discerning one thing from another’ [*een kracht des ghemoeds, vele zaken onder een aanschouwende ende ’t een uyt ander onderscheydende*]. Reason, Coornhert states, enables man to distinguish true from false, and good from evil. It consists of two parts. *D’overste*, or upper reason, the more prevalent of the two, is our ‘light’ [*licht*] and forms the essence of our humanity. It presents us with a twofold guideline: (1) to obey God and (2) to do unto others as you would have others do unto you. The second part of this command Coornhert often refers to as the ‘law of nature’. Thus, reason is given a leading role in human moral efforts. It is aimed only at ‘the true end of all goods, that is God, fountain of all good and goodness Himself’ [*alleenlyck op het ware eynde alre ghoeden, dat is op Gode, alder ghoeden fonteyn ende de ghoedheyd zelf*]. As such, upper reason is the contact point between God and man: the ‘spark of divine light’ [*voncxken des Godlijcken Lichts*] in us, connecting us with our divine origin. If fostered well, reason will become ‘perfect, a tamer of the passions and a guide of life’ [*volmaackt, een betemster der hartstochten ende een leydsterre des levens*].

As a consequence of this optimistic view on reason, knowledge plays a crucial role in Coornert's approach to moral conduct, for 'what is not rightly understood to begin with, will never turn into right action' [*watmen te voren niet recht en verstaat en komt nimmermeer recht inder daad*]. The reverse of this rule also goes: 'Therefore nobody truly understands more of virtue than he can actually put into practice' [*Daarom en verstaat niemand inder waarheyd meer dueghds dan hy kan hantteren*]. This intimate connection between knowledge and the good life is one of the crucial pillars of Coornert's ethics.

Coornert was deeply convinced of man's innate goodness: 'by nature, man [is] created for virtue, that is: able to become virtuous' [*de menschen [zyn] van naturen ghemaackt ter dueghden, dat is bequaam om dueghdelyck te worden*]. Yet we are born in a state of ignorance. As we grow up, we acquire all kinds of knowledge, both true and false. And since our knowledge determines our judgement, it follows that 'in all things, the will of man will be as his knowledge is' [*van elke zake inden mensche wordt zodanighe wille, als van elke zake des menschen kennisse is*]. This, of course, implies that no-one is willfully wicked – everyone believes his own actions to be morally good and simply follows what he *thinks* to be right, be it in itself right or wrong. Hence, as long as one's knowledge is corrupt, one will necessarily perform corrupt actions.

In this fashion, Coornert develops a rationalistic view on man, morals and human happiness. It is through his divine *voncxken* of reason that man can obtain true insight into his own life and the demands his Creator has imposed upon it.

Since positive evaluations of human reason were in themselves not at all new and could be found in Dutch vernacular texts long before Coornert, Chapter 2 focuses on the Dutch late medieval and early modern literary traditions. These provide ample evidence of the fact that reason had long been promoted in moral texts in the vernacular as a legitimate means to regulate human affairs. The texts concerned, which were written for moral instruction and the creation of responsible and self-conscious citizens, nevertheless shed an intriguing light on the new way in which Coornert and his contemporaries conceived of reason.

Jacob van Maerlant, one of the greatest Dutch authors of all times, in his *Spiegel historial*, a vast work composed between 1283 and 1288, incites his lay audience to 'live by right reason' [*met rechter redene leven*]. The basic idea is that

Man does not possess anything	Die mensce en hevet niet
better	beters in
Than reason and intellect.	Dan redene ende zin.

Maerlant looks upon reason as the means par excellence to manage the passions. A life according to reason enables us to temper the passions and in doing so, he states, 'man follows God' [*In desen volget hi Gode naer*]. Man, in other words, only meets the will of God when he makes use of his reason, although faith is ultimately the 'most holy aim' [*heilechste bejach*] in this life.

Writing some fifty years later, around 1330, Jan van Boendale supplied his readers with a large amount of moral advice. His moral exposition *Lekenspiegel* [*Layman's Mirror*] is clearly meant for moral instruction and continuously stresses the importance of a rational way of handling all aspects of life. The same goes for Dirc Potter, who was active between 1410 and 1430. Both Boendale and Potter display a commonsensical approach to reason, in which reason is the ultimate justification ground of the virtues proclaimed. As with Maerlant, reason is employed to control the passions, but at the same time reason is now declared the ultimate means for social self-management and for deciding intrapersonal social success. The arguments of both Boendale and Potter often show a clear utilitarian dimension: humility, for instance, is not promoted for being good in itself, but for the useful benefits it brings, as it 'will only bring you honour and it will improve your situation' [So

hebdi die ere allene,/ Ende sijts ooc te beter vele]. Thus, Boendale and Potter proclaim an ethics of rational self-care, based upon self-interest: he who passes over an opportunity to achieve some personal gain for the good of someone else, does not act rational. 'You should love your neighbour in such a way that it does not harm you' [*Hebt enen andren lief alsoe/ Dat ghire niet in en wert ghescaet*], as Boendale states. For Boendale and Potter, mankind should use their faculty of reason for both tempering desires and safeguarding honours and material benefits.

From the 1430s onward the so-called *Rhetorijckers* or rhetoricians took control of the literary landscape of the Low Countries. Their works are as diverse as their numbers were, but many a fifteenth-century rhetorician thought of reason as an instrument through which man 'truly realizes the meaning of God's creation. The pragmatic approach of Boendale and Potter now often gives way to an orientation towards rational contemplation. In *Exempel van Redene en de Broesche Mensche*, produced somewhere between 1450 and 1500, man is being guided to reflection by *Redene* [Reason]:

Examine your conscience	Hierbi thuwer conscientien ga
And understand what I tell you:	Ende wilt verstaen dat ic u telle:
Look back, fearless friend!	Sich omme, vreeseloes gheselle!

Reason shows us that life is short and that we should, again, stand aloof from the passions. But reason is also taken by many rhetoricians as an instrument to counter the influence of blind fate on human affairs. He who places his trust on *Vrouwe Fortuna* [Lady Fortune] denies *Redene*, thus wasting his very essence as a human being, for 'he denies the rationality that he is obliged to employ, dehumanising himself by listening more to *cupido* and fate' [*hi versmaet de redelicheyt die hi sculdich is te besighen ende meer tot cupido ende aenture gheneghen is so ontmensch hi hem seluen*], as the author of the 1482 text *Van de drie Blinde Danssen* puts it.

Accordingly, from the thirteenth century onwards, prominent Dutch and Flemish authors used the vernacular to promote reason as a forceful and legitimate means to manage the emotions, social life and the whims of fortune.

Chapter 3 explains Coornhert's philosophy as more than a reiteration or elaboration of this Dutch tradition. Unlike his Dutch predecessors, who mostly offered moral advice without a clear philosophical structure, Coornhert presents a comprehensive and systematic ethics, employing philosophical arguments and definitions. Moreover, his concept of reason is both more elaborate and more comprehensive than that of previous authors writing in Dutch. On the other hand, some of Coornhert's Dutch contemporaries advocate a line of thinking very similar to his rationalistic approach of man and morals. Thus, we may trace parallel motives in the work of the Amsterdam poet Hendrik Laurensz Spiegel and the Antwerp translator Marcus Antonius Gillis, as well as in a number of plays presented at the famous and influential Antwerp and Rotterdam rhetorician's competitions of 1561 – the moral plays of the Haarlem chamber *De Wijngaerdrancken*, *De Christooghen* of Diest, *Het Mariencransken* of Brussels, *De Goubloeme* of Vilvoorde and lastly *De Goubloeme* of Antwerp.

The ideas displayed in these sources allow us to assume the existence of a specific tradition of sixteenth-century rationalism in the vernacular. The type of rationalism we are dealing with is not a rationalism in the Cartesian or Spinozist sense, but a moral type of rationalism – a moral philosophy that placed reason at the heart of the human effort to attain truth, beauty, and moral worth.

The anthropological underpinning of this rationalist moral philosophy is that man is good by nature, yet ignorant. At the Antwerp *landjuweel* of 1561, for example, the rhetoricians of Vilvoorde discussed the crucial and infallible role of nature in 'distinguishing' [*distingueren*] good from evil, whereas the Haarlem *factor* Louris Jansz proclaimed that

our nature is good ‘if one does not corrupt it’ [*alsmense niet corruppeert*]. Coornhert, too, believed in our ‘good nature’ [*goede natuere*], which made it necessary for us to be subservient to nature itself. All authors mentioned, moreover, nature our ‘first path to virtue’ [*des duechs wech eerst*]. We are distracted from virtue and the good life only on account of our ignorance. Coornhert vehemently attacks this ‘conceited ignorance’ [*verwaande onwetenheyt*], which he refers to as ‘the root of all sin’ [*wortele alder sonden*], just as, for example, the rhetoricians of Diest see ignorance as the ‘source of all evil’ [*oorspong van alle quaet*]. On this anthropological basis – good nature and evil ignorance – a basically optimistic ethics is built. Since reason ‘sprang from [God’s] seed’ [*gesprooten uuijt [Gods] saet*], we are essentially orientated towards God. Therefore, ‘nobody can do evil’ [*niemant [kan] quaet ghepleghen*] by nature, which the whole of nature would ‘oppose’ [*Want heel daer teghen, sou natuere vereenen*], as the Vilvoorde play states. According to Coornhert, it is reason ‘through which man is naturally inclined to the good and to what is true’ [*waar duer de mensche natuurlyck is gheneghen tot het ghoede ende tot dat warachtigh is*]. In short, all these authors think the natural rationality of man is the best foundation for happiness and freedom.

As long as we ignorantly give in to our passions, however, we will remain unfree. The passions may belong to our natural constellation, but ‘if abused’ [*mesbruyckt wesende*] (that is: without the guidance of reason) they only lead us to ‘sins, to sorrow and to unhappiness’ [*zonden, tot trueren ende tot onzaligheyd*]. We then grow evil habits that cause us to become evil. To become good again, we must first come to recognize our ignorance. Only those who see that they ‘must part with ignorance’, as *De Christooghen* of Diest say, can obtain the good life. Coornhert often speaks of a rebirth (*wederghelinge*) with respect to this point. In the same way, man can gradually, by ‘constant training’ [*ghedurighe oefeninghe*] and through the use of reason, reach tranquillity of mind and a ‘peaceful heart’ [*gherust hertte*]. In this way, man will return to his most true origin and come to be unified with God. From that moment on ‘God dwells in the human body’ [*Godt [is] in menschelijck lichaem ghelogeert*], and man is in the position to gradually proceed towards perfection.

Crucial elements of Coornhert’s rationalistic view on man, the good life and God may thus be found in other Dutch-speaking authors in the second half of sixteenth century. These poets, translators and artists all strived for the good life or, in Coornhert’s words, the ‘art of well-living’ [*wellevenskunste*]. They were deeply convinced that, given the crucial link between the good life and correct knowledge, this art of ‘living well’ [*wel-leven*] implied the necessity of an attitude of ‘thinking well’ [*wel-denken*]. ‘Well-being’ accordingly presupposes ‘well-thinking’ – which is why I have chosen to refer to these authors and artists as *weldenkers* [‘well-thinkers’].

Chapter 4 examines the similarities between this rationalist moral philosophy and the classical theories of ethics presented by the important schools of antiquity such as Platonism, Aristotelianism, Stoicism and Epicureanism. Various parallels occur, such as the common *anthropological* basis that accepts the idea of man’s good nature and his innate ignorance. Plato, for example, says that the human soul lost its connection with its divine origin when it was shackled to the physical body. It is ignorance that prevents man from having a clear vision of truth and the morals. For Plato this means that as soon as the soul is given true knowledge, it will choose the good. Hence, no man is evil by nature; we are rather contaminated by the temporary amalgamation of the soul with this vile earth. Aristotelian and Stoic philosophies offer variations on this theme.

The *moral* basis of the *weldenkers* also runs parallel to classical thought. In the moral systems of antiquity reason is at the heart of ethics, too. According to the classical schools the chaotic and unruly matter of the universe is brought into order by reason. Reason should therefore be adopted as the leading principle in life, which implies that the good life is always closely connected with true knowledge, just as in the case of the *weldenkers*.

A further notable similarity is the goal of a moral life. Classical systems of morality aim at tranquillity and peace of mind, just as the *weldenkers* do. The Stoics, for example, place their concept of *autarkie* alongside that of an absolute peace of mind, which they also define as *apatheia*, the complete absence of desire. Likewise, Epicureans aim at a state of utter tranquillity by means of a clever management of pleasures.

Apart from such general parallels, however, which do not characterize the position of the *weldenkers* in other ways than they might characterize alternative medieval or Renaissance systems of thought, there are also more particular parallels with Aristotelism, Platonism, Stoicism and Epicureanism taken individually. It is indeed the way in which elements taken from all different classical traditions are incorporated and brought together in a single system of moral rationalism that defines the position of the *weldenkers*. In Chapter 4, a short essay by Coornhert is offered as an example of the way in which the *weldenkers* brought together the moral views of all of the four most influential ancient philosophical schools.

Chapter 5 discusses the influence of yet another tradition, viz., sixteenth-century spiritualism, on the *weldenkers'* views. In Coornhert's case, a lot has already been written about his indebtedness to spiritualism. Coornhert had read Sebastian Franck already in his twenties. Soon after, he discovered the *Theologia Deutsch*, the mystic-spiritualist text that was to fascinate him all of his life. Furthermore, Coornhert was acquainted with Hendrick Niclaes, the founder and leader of the sixteenth-century spiritualist movement of the Family of Love, and very much inspired by Niclaes' spiritualism, even though he rejected the latter's particular version of spiritualism in later years. Nor was Coornhert the only *welddenker* with this fascination. Spiegel is also known to have been very interested in spiritualist ideas. Gillis, moreover, who lived in Antwerp, seems to have been part of the Antwerp humanist circle that maintained close relations with Niclaes' Family of Love – humanist spirits as Plantijn and Ortelius are known to have fostered intellectualised variants of Niclaes' spiritualism and both Gillis' prologues and Van Ghistele's 1561 play seem to fit into that scheme.

There is, however, a special element in the way these people seem to have conceived and made use of spiritualistic ideas. *Weldenkers* as Coornhert en Spiegel clearly rationalised key spiritualist concepts. This holds in particular for the idea of the divine 'spark', which according to the *weldenkers* constitutes our very humanity. The direct connection with the divine, so characteristic to spiritualism and named *Funklein* or 'spark' by Sebastian Franck, is, in Coornhert and Spiegel, equated with reason, Coornhert's 'voncxken des Godlijcken Lichts'. In fact, reason is such a decisive factor in the relationship between God and man, that at least Coornhert and Spiegel thought it sufficient for non-Christians to obtain divine truth by it. Since all humans share reason, Coornhert argues, it should be possible for everyone to arrive 'at Knowledge, at Virtues, at Christ, and through Him at God', and all this without the 'Literal Law of God' [*Sonder eenigh behulp van de Letterlijcke Wet des Heeren heeft [de Rede] vermoghen ghehad omme den goetwillighen Menschen te brengen tot Kennisse/ tot Deughden, tot Christum ende deur Christum tot Gode*]. This obviously has quite some implications for the concept of Christian revelation and the person of Jesus Christ. What counts according to *weldenkers'* standards, is not the historical figure of Christ, but the divine knowledge He embodies, which is accessible to human reason through the 'law of nature'. The Old Testament Jews neither knew the historical Jesus, they had the Mosaic law; similarly, Coornhert argues, non-Christian heathens have the law of nature universally implanted in their reason. Knowledge of this law of nature suffices in order fully to obey God's commands and to acquire salvation. Similar ideas are present in the work of Spiegel and Gillis. By way of a further development of the spiritualistic and more mystical idea of a direct connection with God Who works in us without the interference of any so-called 'visible Church' and its ceremonies, the *weldenkers* portrayed Reason as a means to come to know God in a direct manner.

The conclusion of this book is that we may see Coornhert as the main, or at least the most visible, representative of a broader current of Dutch free-thinkers and proponents of toleration. As far as the Dutch literary tradition from the thirteenth century onwards is concerned, this sixteenth-century rationalist moral philosophy forms an intriguing new phase in thinking about human reason in vernacular texts. Reason, as we have seen, played an important role in Dutch vernacular texts since Jacob van Maerlant, but there seems to be an interesting development in the further role and function attributed to reason in the later sixteenth century. Thoughtful passion-management, as already proclaimed by thirteenth-century Maerlant, remains the basic function throughout the late Middle Ages and the Early Modern period. Yet authors gradually extended the range of reason. In Boendale's and Potter's work the basic value is supplemented with practical self-care and a call to 'manage' everyday life by means of one's rational abilities. Reason, here, comes to be considered the appropriate tool with which to keep the surrounding world and one's social relations in good order. Social honour and personal reputation now seem as important as restraining from the passions. Then, in the late fifteenth and early sixteenth century, a third dimension is added, as early rhetoricians' texts place reason in opposition to Lady Fortune in order to conquer blind fate. From the 1550s onwards, however, several Dutch authors and artists go even further, opening up a fourth dimension. Self-control, management of one's social and material surroundings, and control of *fortuna* continue to be present in the conception of human rationality. Yet, in the eyes of these *weldenkers*, reason's scope is much wider, as it can lead man to absolute goodness, truth and beauty – that is: to God.

During the sixteenth century this type of rationalism was, as we have seen, confronted with and influenced by humanism, while also adopting spiritualist religious ideas in rationalist form. The *weldenkers* are clear examples of a fusion of humanist, spiritualist and vernacular trends, displaying an eclectic stance in their use of old and new traditions. They rearranged ideas taken from different philosophical and religious sources into a moral framework they thought fit in order to counter the many themes and questions of their turbulent age.

Coornhert himself was to have quite some impact on seventeenth-century authors, as he influenced progressive forces within the Dutch movement of the Collegiants (Galenus Abrahamsz, Adam Boreel). He may be linked indirectly to the radical Amsterdam circle around Spinoza, where left-wing authors like Lodewijk Meyer, Jarich Jelles, Pieter Balling and Adriaan Koerbagh took up radical ideas relating to the nature and function of reason. Besides the fact Coornhert's work is indirectly linked to the early Enlightenment, it is almost unimaginable that cultural front-runners as Galenus, Meyer and Koerbagh did not also know the work of great Dutch poets as Spiegel and Van Ghistele.

The *weldenkers* in any case helped to create an intellectual climate in which more powerful and comprehensive forms of rationalism could develop – new ways of thinking that were to have a deep impact on Western thought and culture and which helped to form the modern world we live in.

Curriculum vitae

Ruben Buys (1974) studeerde achtereenvolgens bedrijfskunde en filosofie aan de Erasmus Universiteit Rotterdam. Tijdens zijn studies was hij betrokken bij de redactie van Marcel F. Fresco's *Lettres de Socrate à Diotime* en deed hij voor Richard H. Popkin (UCLA) bronnenonderzoek naar de correspondentie tussen Gisb. Cuper en Joh. Heyman (1695–1715) omtrent 'den Joodsche verleyder Sabbatai Zevi', een vermeende joodse Messias. In 2003 studeerde hij af aan de faculteit Wijsbegeerte met een scriptie over Spinoza's tekstkritiek getiteld '*Scriptura humana loquitur* of hoe de bijbel menselijk werd', een onderzoek naar de secularisering van het accommodatiebegrip bij Spinoza. Tussen 2003 en 2006 was hij redactielid van het tijdschrift *Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland*. Van 2004 tot 2009 werkte hij onder dr. Han van Ruler in het Vidi-project *From Erasmus to Spinoza; Classical and Christian Notions of the Self in Early Modern Dutch Philosophy, Theology and Letters*, gefinancierd door de Nederlandse organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek (NWO). Hij publiceerde onder meer over volkstalige filosofie en lekenethiek in de zestiende eeuw en gaf lezingen in Nederland en de Verenigde Staten.

Momenteel is hij betrokken bij de vertaling van Jonathan Israels *Enlightenment contested; philosophy, modernity, and the emancipation of man, 1670–1752*. Daarnaast bereidt hij voor de Coornhert Stichting een bloemlezing voor van korte ethische teksten van de Nederlandse humanist Dirck Volckertsz Coornhert.

Naast zijn academische arbeid is hij in de muziekwereld werkzaam als stage-manager en artiestenbegeleider in concertgebouw De Doelen te Rotterdam.