Utrecht University Library
Partner in Science
Universiteit Utrecht

Florentius Radewijns

https://hdl.handle.net/1874/240311

A. ger. 192. 1891

Gerretsen, J. H.

FLORENTIUS RADEWIJNS.

Boekbinderij
JOH. VAN LINT
Tel. 24171
UTRECHT

FLORENTIUS RADEWIJNS.

RIJKSUNIVERSITEIT UTRECHT
0479 1806

FLORENTIUS RADEWIJNS.

PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN

Doctor in de Godgeleerdheid

AAN DE RIJKS-UNIVERSITEIT TE UTRECHT

NA MACHTIGING VAN DEN RECTOR-MAGNIFICUS

Dr. J. H. GALLÉE

Hoogleeraar in de Faculteit der Letteren en Wijsbegeerte

VOLGENS BESLUIT VAN DEN SENAAT DER UNIVERSITEIT

TEGEN DE BEDENKINGEN VAN DE FACULTEIT DER GODGELEERDHEID

TE VERDEDIGEN

op Zaterdag den 11den April 1891, des namiddags te 3 uren,

DOOR

JAN HENDRIK GERRETSEN

GEBOREN TE NIJMEGEN.

NIJMEGEN. — FIRMA H. TEN HOET.

BIBLIOTHEEK DER
RIJKSUNIVERSITEIT
UTRECHT.

GEDRUKT BIJ H. C. A. THIEME, NIJMEGEN.

Aan mijne Moeder.

VOORWOORD.

Nu mijn proefschrift ten einde is, is het mij een behoefte aan allen die aan het welslagen van mijn poging om Florentius Radewijns te teekenen zoo krachtig hebben medegewerkt, mijn erkentelijkheid te betuigen. Wilt mijn diepgevoelden en oprechtgemeenden dank aanvaarden Hooggeleerde Heeren Dr. H. G. Kleyn, *mijn promotor, en* Dr. J. G. R. Aquoy *voor al de welwillendheid, die gij mij hebt getoond, de krachtige hulp, die gij mij belangeloos hebt willen schenken. Zonder U had ik gedwaald, had ik misschien geen enkel oogenblik goeden koers kunnen houden. Zoo dit geschrift iets beteekent, dankt de schrijver het aan Uw krachtigen steun.*

Verder betuig ik hier mijnen welgemeenden dank aan de Heeren Dr. Tideman, Mr. Berns, Mr. Boeles, Dr. Frans Jostes, Dr. Ludwig Keller, De Bussy *en pastoor* Van Heukelum, *die mij òf hetgeen ik verlangde bereidwillig hebt toegezonden, òf mij door inlichtingen of anderszins hebt geholpen in de samenstelling van dit geschrift.*

Ik sluit hieraan een woord van oprechten dank aan de Hoogleeraren der Utrechtsche Universiteit. Wat gij voor mij zijt geweest, acht ik niet noodig hier met vele woorden te zeggen. De ootmoedigheid, die men al studeerende leert, maakt mij de betuiging mijner dankbaarheid gemakkelijk.

Een enkel woord nog over het proefschrift zelf. Het betreft het register, dat ik achter mijn dissertatie plaatste. Dit register bevat niet alles, wat in mijn stuk voorkomt. Wat algemeen bekend of van geen belang was, heb ik in mijn register niet opgenomen.

Mijn laatste woord is voor mijn vrienden. In vriendschap zijt gij mijn meerdere geweest, in dankbaarheid hoop ik u daarom gemakkelijk te overtreffen. Valete!

INHOUD.

Blz.

INLEIDING OVER DE GEESTESRICHTING VAN GERARDUS MAGNUS . . . 1

BRONNEN. 43

HOOFDSTUK I.

FLORENTIUS' LEVEN TOT GERARDUS' DOOD. 48

HOOFDSTUK II.

FLORENTIUS' LEVEN NA GERARDUS' DOOD. 75

HOOFDSTUK III.

FLORENTIUS' SCHRIFTELIJKE WERKZAAMHEID. 93

HOOFDSTUK IV.

FLORENTIUS' PERSOONLIJKHEID. 122

REGISTER. 135

STELLINGEN. 141

INLEIDING.

Over de geestesrichting van Gerardus Magnus.

§ 1. ZIJN THEORETISCH-GODSDIENSTIGE BEGINSELEN.

Er is reeds zooveel over Gerardus Magnus geschreven, dat men zou kunnen vragen, of in een dissertatie, die over één zijner leerlingen handelt, een inleiding als bovengenoemde nog wel noodig is. Zal ik niet noodzakelijk in herhalingen moeten vervallen? Zeer zeker zou dit het geval wezen, zoo ik òf een biografie, òf een karakteristiek van dezen man wilde geven. Doch deze inleiding bedoelt iets anders. Zij tracht te bepalen, welke de *geestesrichting* van Gerardus is geweest, en ziehier een, dunkt mij, noodzakelijk onderzoek, dat tot nog toe niet heeft plaats gevonden. Men heeft naar Gerardus' verhouding tot de reformatie gevraagd, en, was men van protestantsche zijde dikwijls geneigd van Gerardus een beslist en welbewust voorlooper van Luther te maken, het onderzoek van zijn geschriften heeft deze beschouwing ten eenemale in haar onhoudbaarheid in het licht gesteld. Was Gerardus dan niets meer dan een katholiek van zijne dagen en is al het reformatorische, dat men in hem meende te ontdekken, de vrucht eener rijke verbeelding? Ik meen van neen. Mits men slechts in het oog houde, in welken tijd hij geleefd heeft, en welke geestesrichting in zijne dagen der latere hervorming gunstig

of minder gunstig is geweest. Vóórdat de reformatie doorbrak, was zij voorbereid. Er was een strooming in de katholieke kerk dier dagen, die de reformatie in de hand moest werken, en er was een strooming, die haar moest tegenhouden. De der reformatie gunstige strooming was die van het Thomisme, de andere die van het Scotisme. Wij laten voor het oogenblik deze stelling onbewezen. Wij willen eerst onderzoeken, hoe Gerardus zich tegenover deze beide geestesrichtingen verhield. Gingen wij nu reeds Thomisme en Scotisme waardeeren, dan zouden wij noodzakelijk in herhalingen moeten vervallen, wanneer wij later punt voor punt moesten gaan onderzoeken, hoe Gerardus over ieder bijzonder deel der katholieke dogmatiek dacht. Hebben wij eenmaal het Thomisme en Scotisme in hun onderdeelen behandeld, dan zal de waardeering ons gemakkelijker vallen; wij behoeven dan slechts te verwijzen naar hetgeen vroeger door ons gezegd is.

Ons uitgangspunt in de beschrijving van het Thomisme en het Scotisme en een vergelijking met Gerardus' denkbeelden in dit opzicht zal natuurlijk de Godsleer van deze mannen moeten wezen. Alle verschil in beschouwing zal altijd weer blijken te zijn een verschil van Godsbeschouwing. Alle punten van iedere dogmatiek en van ieder stelsel worden door dit uitgangspunt beheerscht.

Het principiëele verschil tusschen Thomas en Scotus is hierin gelegen, dat Thomas de noodzakelijkheid Gods ten strengste vasthield, terwijl Scotus de vrijheid Gods zoo sterk mogelijk vooropstelde, doch met dien verstande, dat de noodzakelijkheid Gods bij Thomas een physische en geen ethische noodzakelijkheid, en de vrijheid Gods bij Scotus geen vrijheid, maar losbandigheid, maar willekeur was.

De definitie door Thomas van God gegeven, luidde: God is het hoogste „zijn" en het hoogste verstand, „summum esse

et summa intelligentia", terwijl hij door de bijvoeging, dat dit „summum esse et summa intelligentia" tevens was „purus actus", d. i. zonder eenige potentialiteit, zijn Godsbegrip uit de strakke onbewegelijkheid trachtte te verlossen, waarin zijn definitie het had opgesloten. .Eigenlijk zouden wij Thomas' Godsbegrip reeds volkomen beschreven hebben, wanneer wij niet anders zeiden, dan dit ééne: „God is het hoogste zijn", of nog eenvoudiger „God is het zijn", want alle andere bijvoegingen blijken ten slotte toch weer niets anders te wezen dan een herhaling van dit ééne: God is het „zijn" [1]). Dat bij zulk een Godsbegrip de noodzakelijkheid Gods krachtig op den voorgrond treedt, behoeft geen betoog. De wil Gods is in den grond der zaak één met het wezen Gods; dit wezen Gods is het algemeene, abstracte zijn, dat door de bijvoeging: actus purus, wel uit zijn strakheid *schijnt* verlost te worden, maar het in werkelijkheid niet wordt. Deze actus purus toch is niets anders dan een negatie van alle potentialiteit en doet niets anders dan het

1) Over het Godsbegrip van Thomas cf. in zijn *Summa Theologiae (ed. Christ. Plantinus, Antw., 1585)*, de quaestiones de Deo. — Het „goed zijn" Gods is ten slotte niets anders dan het „zijn" zelf. „Goed zijn" is eigenlijk niets anders dan „zijn". Cf. de quaestiones de bono (I, Quaest. V), die aan de „quaestiones de bonitate Dei" vooraf gaan. Zoo de concl. van art. III: „Omne ens in quantum est ens, est bonum". Omdat God het „hoogste zijn" is, daarom is hij het hoogste goed. Cf. Quaest. VI, art. III, concl.: „Ipse solus est bonum per suam essentiam", en ibid. ad. sec.: „Dicendum, quod licet unumquodque sit bonum in quantum habet esse, tamen essentia rei creatae non est ipsum esse, et ideo non sequitur, quod *res creata* sit bona per suam essentiam". Bij *God*, bij wien essentia en esse één is, is dit natuurlijk niet het geval. Cf. Quaest. III, art. IV. Zoo is ook het intelligere Dei niets anders dan Zijn esse: cf. Quaest. XIV, art. IV, concl.: „Respondeo dicendum, quod est necesse dicere, quod intelligere Dei est eius substantia". Zoo ook Quaest. XIV, art. VIII, concl.: „Manifestum est autem, quod Deus per intellectum suum causat res, cum *suum esse sit suum intelligere*". Ook de wil is geheel gelijk aan zijn esse en intelligere, cf. Quaest. XIX, art. I, waar hij zijn redeneering over de verhouding tusschen intellect en wil bij God aldus besluit: „et sicut suum intelligere est suum esse ita suum velle". Zoo wordt Thomas' Godsbegrip ten slotte opgelost in dit ééne „God is het zijn". Spinoza's Godsbegrip zou zeer merkwaardige punten van overeenkomst geven met het Thomistische. Vgl. over Thomas' Godsbegrip, *Harnack, Dogmengesch., (Freiburg, 1890)* III, S. 443. vlgg.

„zijn" als zoodanig accentueeren [1]). Deze noodzakelijkheid bij Thomas noemden wij boven een physische, in tegenoverstelling van de ethische [2]). God is gebonden aan Zijn „zijn", Zijn substantia. Hier is geen mogelijkheid om het element der vrijheid tot zijn recht te doen komen. Eerst daar zal de noodzakelijkheid Gods krachtig gehandhaafd kunnen worden, zonder dat aan Zijne vrijheid schade gedaan wordt, waar de persoonlijkheid Gods begrepen wordt. Dit toch is het eigenaardige der persoonlijkheid, dat in haar noodwendigheid en vrijheid te zamen vallen, opgelost zijn tot hun hoogere eenheid. Doch waar men de noodzakelijkheid Gods ten koste van Zijn vrijheid vooropstelt, zal reactie niet uitblijven. Het Godsbegrip van Scotus is zulk een reactie tegen het tot op Thomas' tijd heerschend Godsbegrip [3]). Tegen-

---

1) Cf. Quaest. III, art II, concl.: „Ostensum est autem, quod Deus est purus actus non habens aliquid de potentialitate."

2) Over deze necessitas van den wil, cf. Quaest. XIX, art. III, concl.: „voluntas enim divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quae est proprium eius obiectum. Unde bonitatem suam esse Deus ex necessitate vult" etc.

3) Dat Thomas de tradities der kerk getrouw bleef, lijdt geen twijfel. Nimmer heeft tot op dien tijd de kerk een ander Godsbegrip gekend. De Grieksche kerk leerde reeds dat God was οὐσία, en Augustinus, die door zijn krachtig persoonlijk geloofsleven en zijn philosophische ontwikkeling gemakkelijker dan iemand anders deze fout had kunnen herstellen, kon er zich niet aan ontworstelen. (Vgl. *Harnack*, a. a. O., S. 102). De voortgang van deze ontwikkeling leidde hoe langer hoe meer tot een versteening van het Godsbegrip, die haar voltooiing vond in het Areopagietisch-Augustiniaansch Godsbegrip.

Een merkwaardige poging en tevens een overtuigend bewijs, dat het nimmer gelukken zal, om uit het „zijn" de persoonlijkheid Gods te construeeren, heeft *Rothe* in zijn *Ethiek* geleverd *(2e Ausg., 1e Th., S. 100)*. De overgang daartoe vormt de schijnbaar onschuldige gedachte, dat God niet alleen is het „zijn" maar ook „die Fülle alles Seins". Hier wordt het substantieve „zijn" predicatief genomen.

De reactie van Scotus tegen het Thomistisch Godsbegrip heeft haren oorsprong niet alleen in een philosophisch bezwaar tegen de Godsleer van Thomas, maar evenzeer, zoo niet meer, in praktische oorzaken. Wij kunnen hier niet vooruitgrijpen op hetgeen wij later over de zedelijke zijde van het Thomisme en Scotisme zullen zeggen, doch stippen hier slechts aan, dat het Scotisme het deïstisch Pelagianisme der katholieke kerk heeft geformuleerd. Het reeds lang heerschende Pelagianisme moest een stelsel als dat van Scotus te voorschijn roepen.

over de noodzakelijkheid van Thomas proclameerde hij de vrijheid Gods. Doch hierbij verloor hij minstens evenveel, als hij gewonnen had. Want deze vrijheid Gods werd niets anders dan de willekeur Gods. De wil Gods was aan niets gebonden dan aan zich zelven. Een kleine restrictie is hier evenwel noodzakelijk. Waar Scotus van de vrijheid van Gods wil sprak en deze vrijheid in den zin van willekeur nam, stelde hij haar alleen voor hetgeen buiten Gods eigenlijk wezen viel. De wil Gods werd als een afzonderlijke, louter formeele kracht *in* God geplaatst. God had de dingen buiten Hem anders kunnen willen, dan Hij gedaan heeft. Kort geformuleerd zouden wij het misschien het best aldus kunnen uitdrukken: „God *is* niet wat Hij wil, maar God *handelt*, zooals Hij wil". Gods wil is altijd rechtvaardig, want rechtvaardig is hetgeen Hij wil. Zonder de gerechtigheid te niet te doen kan God daarom iets willen, dat praeter et contra legem is [1]).

Het principiëele verschil tusschen Thomas en Scotus is te groot en van te algemeene bekendheid dan dat het nog

---

1) Vgl. *Werner, Joh. Duns Scotus (Wien, 1881)*, S. 343: „Demnach hat Alles, was Gott auszer seinem nothwendig gewollten selbsteigenen Sein will, seit ewig sein Dasein im göttlichen Wollen, und zwar als ein contingenter Gewolltes, sofern er es auch nicht, oder statt desselben ein Anderes hätte wollen können; es existirt im göttlichen Wollen als selbstmächtig gewolltes Product desselben. Der selbstmächtige, von jeder natürlichen Nothwendigkeit unabhängige Wille Gottes besteht in der durch nichts auszer ihm begränzten Freiheit eines wirksamen Wollens des auszer Gott Möglichen."

Vgl. ook S. 383: „Duns Scotus geht in seiner Erweisung der Möglichkeit einer andern Welteinrichtung als die thatsächlich gegebene ist, von der Unterscheidung zwischen dem geordneten und absoluten Wirkungsvermögen aus. Dieser Unterschied tritt an jedem mit Intellect und Willen begabten Agens hervor. Das Wirkungsvermögen heiszt ein geordnetes, sofern es Princip einer der Lex recta entsprechenden Wirkungsweise ist; es heiszt potentia absoluta sofern es praeter legem und contra legem sich zu bethätigen vermag." Bij schepselen, die aan den wil Gods onderworpen zijn, kan zulk een handelen praeter legem et contra legem niet plaats vinden en toch nog „geordnetes" blijven; bij God wel, omdat altijd wat God wil is een lex recta.

S. 386. God kan iemand behouden of niet. De grond daarvan ligt in Zijn wil.

Vgl. ook S. 387.

noodig zou wezen hierbij langer stil te staan. Te minder is dit noodig, daar bij de behandeling der verschillende onderdeelen van hun systeem uit de consequenties het verschil nog duidelijker aan het licht zal treden.

Wij gaan thans over tot Gerardus en vragen naar diens Godsbegrip. Gemakkelijk en met volkomen zekerheid zal hier geen resultaat verkregen kunnen worden. Immers vinden wij bij Gerardus geen locus de deo. Uit verschillende uitlatingen, die wij hier en daar bij hem vinden, zullen wij dienen op te maken, welk Godsbegrip met deze gegevens het meest correspondeert, dat van Thomas of dat van Scotus. Wat staat, zoo vragen wij, om de zaak zoo algemeen mogelijk op te vatten, bij Gerardus op den voorgrond: de noodzakelijkheid of de vrijheid Gods? Het antwoord op die vraag kan niet anders wezen, dunkt ons, dan: de noodzakelijkheid. Telkens toch spreekt hij van de „*lex Dei*", die onveranderlijk staat boven alle kerkelijke en menschelijke geboden en tradities. Die *lex Dei* staat onbewegelijk vast [1]). Telkens noemt hij haar een „lex naturae". De „Dei mandata" worden „jura divina" genoemd [2]). Hij spreekt van de „leges certissimae", die door niemand, zelfs niet door den paus opgeheven kunnen worden. Het is beter alles te verdragen dan tegen de wet Gods een goddelooze of dief over de gemeente te stellen [3]). Merkwaardig is een plaats

---

1) Vgl. het artikel van *J. Clarisse*, „*Over den geest en denkwijze van Geert Groote*", in *het Arch. voor Kerk. Gesch. van Kist en Royaards, VIII, Leiden, 1837*, blz. 62, 64 en 65. Zoo blz. 65: „Rursus inde est, quod quidam adeo magnificant Ecclesiae judicia et ab ipsa judicanda, quia sunt notiora eis quam Dei mandata, vel praecepta divina aut iura naturae..... quia magis nota sunt tenebrosae menti praecepta Ecclesiae positiva, quia sunt praecepta quam naturae aut divina mandata".

2) K. en R. VIII, blz. 65.

3) K. en R. VIII, blz. 73 en 74. De plaats in haar geheel luidt: „Exemplum de resignatione Episcopatus contra aut praeter Summi Pontificis consensum instantibus periculis conscientiae, si quis vult videre legat librum Petri Damiani „de recusatione Prelaturae", de se et aliis loquentem, quomodo Episcopatum, et ex quibus causis

in zijn „tractatus de matrimonio" [1]) Iemand, die, zoo redeneert hij daar, trouwt terwijl hij weet, dat het hem in het verwerven zijner zaligheid hinderen zal, doet eigenlijk veel erger dan iemand, die, door zijn lusten verleid, overspel bedrijft. Dit te doen, terwijl men Gods wil kent en verstaat, is zeer zondig. Men wendt zich zoo van het eeuwig heil af. „Nec", zoo gaat hij verder, „Deus nec creatura potest hoc praecipere." Deze woorden „Deus potest hoc non praecipere" verschillen principiëel van het Scotisme en iedere richting, die op deze lijn ligt. Boven toch hebben wij gezien, hoe volgens Scotus, wat God wil, per se recht is. Wat geoorloofd is, wordt door den aan niets gebonden wil Gods bepaald. Of hetgeen Gerardus na deze uitspraak volgen laat de kracht van deze plaats verzwakt of niet, wil ik niet beslissen. Ik zal zijn eigen woorden laten volgen: „Quamvis et fornicatio et adulterium solius Dei praecepto, ut in Oreepha [2]), bene fieri potest et potuit, licet etiam omnis mortaliter peccans, secundum lapsum inferioris saltem rationis, avertit se a Deo, tamen hoc ut plurimum est mediate et per convenientiam, convertendo se ad creaturam commutabilem sub intimatione gratiae et amicitiae sibi inhibitae."

Hier schijnt Gerardus terug te nemen, wat hij boven zoo stellig had gezegd. God kan wel gebieden overspel te bedrijven. Maar men lette op zijn argumentatie. Ten eerste blijft zoo iets een exceptie. Volgens Scotus zou zulk een gebod volkomen in den haak kunnen wezen. En dan wordt de mogelijkheid van zulk een gebod niet gezocht in de vrij-

---

praeter consensum Papae resignat, nullo tum tali periculo incumbente, quo ut impium vel furem ponere ovibus cogeretur; eligens stare privatus, pauper, cum centum annis poenitentiae, paratus tamen, ut scribit ad quosdam Cardinales, maiorem quamcunque, poenitentiam accipere, quam cum periculis contra legem Dei in Episcopatu manere."

1) K. en R. VIII, blz. 164.

2) Clarisse meent dat dit of Propheta of Hozea of Gomera zal moeten wezen.

macht Gods, maar in de genade Gods, die zich tot het zwakke schepsel overbuigt. Zoo beschouwd zou deze uitzondering op den regel den algemeenen regel bevestigen.

Nemen wij een en ander in overweging, dan meenen wij nu reeds te kunnen besluiten, dat bij Gerardus de noodzakelijkheid Gods meer op den voorgrond treedt dan de vrijheid Gods.

Doch er is meer, waaruit indirekt blijkt, dat Gerardus het Thomisme gunstiger gezind was dan het Scotisme. God *genomen als vrije wil* geeft geboden, die opgevolgd moeten worden om geen andere reden dan omdat God het *wil*. Zij zijn uitdrukking van den wil Gods. Van een andere noodzakelijkheid om die geboden te doen kan geen sprake wezen. Neem een gebod als „gij zult niet stelen". Waarom moet ik zulk een gebod opvolgen? Hoe weet ik, dat dit een gebod Gods is? Had God niet iets anders kunnen gebieden? Zoo neen, dan zal er in den naar Gods beeld geschapen mensch eenzelfde noodzakelijkheid wezen, als bij God, om dit gebod aldus en niet anders te willen. Het Scotisme en het in die richting voortgaande nominalisme daarentegen zal, omdat het ook in God geen noodzakelijkheid kent, de conscientie, die van een noodzakelijkheid der geboden Gods, van de zedelijkheid als onwrikbaar, getuigt, zoo al niet opheffen, dan toch achteruitschuiven. Is deze redeneering waar (en wie het Scotisme in al zijn stadiën volgt, zal, dunkt mij, niet anders kunnen, dan de waarheid van deze beschouwing erkennen) dan zal een sterk op den voorgrond treden der conscientie bij Gerardus een bewijs te meer wezen, dat hij zich meer bij het Thomisme dan bij het Scotisme aansloot. Dat dit werkelijk bij Gerardus het geval is moge uit enkele citaten blijken. Ik wijs allereerst op een plaats als deze[1]): „sed impossibile est, notitia propter quid, ex fundamentis rationis,

---

1) K. en R. VIII, blz. 65.

alicui notiora esse praecepta Ecclesiae, quam Dei vel naturae." Een Scotist zou zulk een plaats niet kunnen schrijven. Volgens hem moeten er juist praecepta Ecclesiae zijn, omdat de wil Gods den mensch onbekend is. Wij willen niet vooruitloopen op latere argumenten, en stippen daarom slechts aan, dat het autoriteitsstandpunt een noodzakelijkheid is voor ieder aan het Scotisme verwant stelsel. Hoe ken ik volgens een dergelijk stelsel de geboden Gods? Alleen door openbaring. De „praecepta Dei vel naturae" zijn den mensch niet bekend dan door de openbaring Gods, en daarom niet „per se, ex fundamentis rationis," meer bekend dan de „praecepta Ecclesiae". In een volzin als evengenoemde treedt met kracht het denkbeeld te voorschijn, dat de conscientie der menschen, of, om hier het woord conscientie, dat door Gerardus zelven niet gebruikt wordt, te vermijden, de mensch in zich zelven de gewisheid der geboden Gods heeft. Elders zegt hij [1]: „hoe zal *hij* de mysteriën der kerk kunnen opmerken en verstaan, „„qui... non in *se* percipit ea, quae Dei sunt"" ? Ook deze gedachte is anti-scotistisch. Zoo ook, waar hij zegt [2], dat de duisternis des harten oorzaak is, waarom de geboden Gods den mensch minder bekend zijn dan de geboden der kerk. Was het hart des menschen dus niet verduisterd, dan zou hij met volkomen zekerheid de geboden Gods kunnen opmerken. Waar de *conscientie* getuigt, moeten alle andere getuigen zwijgen [3].

Voordat wij het onderzoek naar het Godsbegrip in den meer direkten zin, zonder nog naar de consequenties te vragen, die hieruit voor de verschillende onderdeelen van stelsels voortvloeien, besluiten, willen wij nog op één volzin wijzen, die op zich zelven misschien van weinig belang in

---

1) K. en R. VIII, blz. 121.
2) K. en R. VIII, blz. 65.
3) K. en R. VIII, blz. 62, 73.

verband met andere gegevens, van voldoende gewicht is om geciteerd te worden. Hij betreft niet de vraag, of de noodzakelijkheid dan wel de vrijheid in Gerardus' Godsbegrip op den voorgrond staat, maar deze of God erkenbaar is of niet. Buiten verband met eerstgenoemde vraag staat laatstgenoemde niet. Waar Scotus leerde, dat de wereld geschapen is door een wilsdaad Gods zonder eenige noodzakelijkheid in Zijn wezen zelf gegrond, moet natuurlijk de erkenbaarheid Gods op den achtergrond treden. God wordt een onbekende. Hoe zou de mensch Hem kennen naar Zijn wezen, wanneer Zijn handelingen niet met noodzakelijkheid uit Zijn wezen voortspruiten? Tegen deze strooming van het Scotisme nu meenen wij, dat Gerardus ingaat, waar hij zegt,[1]) dat de oorsprong van alle verzoeking des Satans te vinden is in de zondige gesteldheid van de suprema ratio, die wel *Dei capax* is, maar er zich niet om bekommert zich met God te vereenigen of Hem te kennen. Hier leert Gerardus, dat de suprema ratio God kan kennen, dat zij is „Dei capax". Doch niet alleen dit, dat de suprema ratio God kan kennen, maar vooral de naastelkanderplaatsing van dat zich met God vereenigen *en* het kennen van God is merkwaardig. Hierin lag juist een groot verschilpunt tusschen Thomas en Duns, dat eerstgenoemde leerde, dat de vereeniging met God door het intellect, laatstgenoemde, dat zij door den wil tot stand kwam. Intellectueele aanschouwing Gods was de beatitudo volgens Thomas, vereeniging in liefde met God de beatitudo volgens Scotus[2]). Een plaats als bovengenoemde, waarin der ratio suprema, welke capax dei is, verweten wordt, dat zij zich niet met God vereenigen

---

1) Cf. K. en R. VIII, blz. 181. De plaats luidt volledig: „Omnis ergo tentationis diabolicae et traditionis Satanae et cuiuslibet cupiditatis origo est ex delicto supremae rationis, Dei capacis. sed se Deo non unientis, Deum cognoscere non curantis." etc.

2) Vgl. *Werner*, a. a. O., S. 300 en 308.

wil en er zich niet aan gelegen laat liggen God te kennen, klinkt daarom, naar wij meenen, meer Thomistisch dan Scotistisch.

Wij gaan thans over tot de consequenties, die uit het verschil in Godsbegrip voortvloeien. Nu reeds meenden wij te mogen vaststellen, dat op zijn zachtst gesproken, bij Gerardus meer Thomistische dan Scotistische elementen aanwezig waren. Andere gegevens zullen dit resultaat moeten bevestigen, om het als volkomen zeker te kunnen beschouwen.

Ook bij dit verder onderzoek zullen wij hier en daar enkele gegevens uit zijn geschriften bij elkander moeten zoeken, en ons met een matige oogst tevreden moeten stellen. Beginnen wij met zijn anthropologie. Reeds waren wij, over zijn theologie sprekende, tot zijn anthropologie genaderd. Geen wonder! Beide staan in het nauwste verband. Telkens weer zal blijken, dat de mensch gelooft in een schepping des menschen naar het beeld Gods.

Bij Thomas is de wil intellectueele begeerkracht. Hij richt zich op God; en omdat God te kennen het hoogste goed, de beatitudo is, wordt hij beheerscht door het streven naar geluk [1]). Eerst de ratio en dan de voluntas. Een verdere beschouwing der Thomistische psychologie is voor ons onderzoek niet noodzakelijk. Ook hier, als bij het Godsbegrip, is dit de groote vraag,

---

1) I, Quaest. XIX, art. I, concl.: „Voluntas enim intellectum sequitur." Cf. tevens, II*a*, Quaest. VIII, art. 1, concl.: „Respondeo dicendum, quod voluntas est appetitus quidam rationalis; omnis autem appetitus non est nisi boni, cuius ratio est: quia appetitus nihil aliud est quam quaedam inclinatio appetentis in aliquid. Nihil autem inclinatur nisi in aliquid simile et conveniens. Cum igitur omnis res in quantum est ens et substantia sit quoddam bonum, necesse est ut omnis inclinatio sit in bonum" (met opzet schreven wij deze gansche plaats uit, omdat zij tevens een bevestiging is van het vroeger door ons gezegde omtrent den aard van het „*goed* zijn"). Cf. Thomas II*a*, Quaest. IX, art. VI, concl. en Quaest. X, art. II, concl.. Een kort overzicht van de Thomistische psychologie kan men vinden bij *Siebeck, Gesch. der Psychologie, Gotha, 1884*, II, S. 468.

wat heerscht: noodzakelijkheid of vrijheid, en ook hier kiest het Thomisme voor de noodzakelijkheid. Scotus gaat geheel tegen deze beschouwingen van Thomas in. De wil gaat bij hem aan het intellect vooraf [1]). Ware de wil door eenig buiten hem liggende oorzaak tot willen gedwongen, dan zou hij zijn karakter verloren hebben, dat juist in het contingente geschieden bestaat.

Ook hier zullen wij Gerardus zich met beslistheid tot het Thomisme zien keeren. Hij spreekt van een „imperium rationis" [2]), van de „voluntas rationis", de „ratio contradicit, reclamat" [3]). Hooren wij, wat toch de oorzaak is, dat er slechte begeerten in ons heerschen: „quia supremae rationi sensitivae vires et caro non obediunt" [4]). Hij waarschuwt er tegen, dat men toch niet onder voorwendsel, dat het beter is te trouwen dan te branden in vleeschelijke lusten zal vallen, „*consensu rationis*" [5]). Waren wij maar altijd waakzaam om de ondeugden, voordat zij onze ziel binnensluipen, verre van ons te houden! Maar wij zijn niet op onze hoede, er is een „obmissio vigiliarum intellectualium internarum" [6]). Van groot gewicht is mede een uitspraak als deze: „nam resistentia est in suprema ratione" [7]).

Tegenover de stelling van Scotus [8]), dat de mensch, die den habitus gratiae mist, toch de geboden Gods zou kunnen vervullen, omdat anders (geheel in den geest van Scotus) de vrije wil geen vrije wil meer zou wezen, vinden wij bij Gerardus een plaats, die het volkomen verderf van den mensch

---

1) Vgl. *Werner*, a. a. O., S. 294: „Erkennen und Wollen sind auf's innigste mit Einander verknüpft, das letztere geht naturgemäsz aus ersterem hervor. Es wäre aber durchaus verfehlt, das Wollen durch das Erkennen auf irgend eine Weise gewirkt werden zu lassen". u. s. w.

2) K. en R. VIII. blz. 175.

3) K. en R. VIII, blz. 188.

4) K. en R. VIII, blz. 181.

5) K. en R. VIII, blz. 187 en 188.

6) K. en R. VIII, blz. 188.

7) K. en R. VIII, blz. 193.

8) Vgl. *Werner*, a. a. O., S. 298 en 418.

na den val zoo sterk mogelijk formuleert en zeer zeker tegen deze beschouwing van Duns ingaat. De wil en de rede zijn door den val des menschen door de lagere begeerten des menschen medegesleept in hun dierlijke lusten [1]). Dat bij Gerardus uitingen, die een Scotistische vrijheid van wil prediken, niet ontbreken, ontkennen wij niet. Zoo, waar hij zegt, dat een mensch met zijn vrijen wil aan elke begeerlijkheid weerstand kan bieden [2]). Doch bij de vraag, naar welken kant Gerardus neigt, moeten wij beslist antwoorden: meer naar Thomas dan naar Scotus. De ratio staat boven de voluntas. Op dezelfde bladzijde, waarop zulk een groote beteekenis aan den vrijen wil wordt toegekend, lezen wij: „felix homo, *cuius rationi* a Domino imperium conceditur". De rede gebiedt, de rede wederstreeft, de rede stemt toe, in de rede ligt het weerstandsvermogen, de rede is eeuwig in zich zelve — mij dunkt, wij behoeven niet te aarzelen Gerardus een geestverwant van Thomas te noemen. Alzoo voegt zich ons resultaat ten opzichte der anthropologie bij dat der theologie.

Na de theologie en anthropologie meenen wij niet beter te kunnen doen dan over te gaan tot een behandeling van het kerkbegrip. Met het kerkbegrip zullen andere vraagstukken, die systematisch behandeld voorop moesten gaan, van zelf ter sprake komen en zich om de ecclesiologie zeer gemakkelijk laten groepeeren. Kerk en genade hangen, waar wij ons op katholiek terrein bewegen, zeer nauw samen, en, waar wij over de gratia spreken komt het meritum

---

1) De plaats in haar geheel luidt (K. en R. VIII, blz. 207): „Nec intellectuali animae, quia in se perpetua est, propter huiusmodi permanentiam, sed inferioribus sensitivis et bestialibus viribus, quae voluntatem et rationem, supremas vires intellectus, homine a recto tramite destituto, in suos bestiales motus et habitus ducunt et transformant, secundum ruinam naturae lapsae ad sinistrum et malum inclinantis et inficientis."

2) K. en R. VIII, blz. 199: ....„quia cuilibet libidini *quantuncunque violentiae*, potest libertate voluntatis resistere".

vanzelf ter sprake. Door de genade wordt de zonde in al haar verschijningsvormen weggenomen. Dat daarom het meritum, als zijnde een equivalent tegen de zonde in haar schuldig karakter, ten nauwste samenhangt met de gratia, behoeft geen betoog.

Doch vooraf zij opgemerkt, dat wij, sprekende over het kerkbegrip en de daarmede samenhangende vraagstukken van Thomisme en Scotisme, niet zoozeer een volledige beschrijving van beider meeningen in dezen willen geven, als wel aantoonen, welke reeks van gedachten in den grond der zaak bij het Thomisme, welke bij het Scotisme thuisbehoort. Thomisme en Scotisme toch zijn slechts twee stadiën op één ontwikkelingsweg. De consequenties zijn nog niet scherp getrokken en zullen misschien nimmer scherp getrokken worden. Beide stelsels hebben bovendien een traditie in hun redeneeringen op te nemen en te verwerken. Vandaar dat wij dikwijls aan hun eigenlijk beginsel heterogene bestanddeelen in hunne beschouwingen zullen aantreffen. Ook hier zullen wij dus, gelijk wij het vroeger reeds telkens gedaan hebben, meer het eigenlijk Thomisme en Scotisme uit de stelsels van dien naam moeten opzoeken en aanwijzen, dan een afgeronde beschrijving van het geheel geven.

Het kerkbegrip van Thomas zouden wij het best kunnen karakteriseeren met dit ééne woord „sacramenteel". Door de sacramenten wordt den mensch het heil, wordt den zondaar de gratia geschonken. Waar de kerk heilsinstituut is, kan zij ten slotte niets anders wezen dan de complex, het geheel der genade. Doch welke is de aard dier genade? Zonde en genade staan in een onverbrekelijk verband. De aard der zonde bepaalt — omdat de genade de zonde in al hare verschijningsvormen opheft — den aard der genade. Evenzoo zal ons zondebegrip beheerscht worden door onze denkbeelden over het goede. Nu is „goed zijn" volgens Thomas

niets anders dan het „zijn" zelf. Bonum esse = esse. Het malum is dan een privatio boni. Hoe wordt dit gebrek, dit malum verholpen? Natuurlijk door een toevoeging, een vermeerdering van het „zijn". En daar God het „esse" in den eigenlijken en hoogsten zin is, kan deze aanvulling van niemand anders komen dan van God, door een instrooming Gods in den mensch. In de Christelijke kerk wordt deze instrooming Gods in den mensch „genade" genoemd, omdat de mensch als zondaar dit alles onwaardig is. In de katholieke kerk wordt deze physische „dingliche" genade sacramenteel. De kerk als heilsinstituut is dan niets anders dan een doorgangspunt voor die instrooming Gods in den mensch; en daar die instrooming Gods door middel van de sacramenten geschiedt, bestaat de kerk ten slotte uit het geheel der sacramenten [1]). Het kerkbegrip van het Scotisme

---

1) Ik heb deze redeneering door geen citaten willen onderbreken. Ten bewijze diene het volgende. Over den aard van het „goed zijn" spraken wij reeds vroeger; wij verwijzen naar de toen aangehaalde plaatsen. Voor de stelling „malum est privatio boni" vergelijke men I, Quaest. XLVIII. Voor de redeneering, waarop in dit gedeelte alles aankomt, dat de genade Gods eigenlijk een nederdaling Gods zelven, een immanentie in den physischen zin van het woord is, vergelijke men Thomas III, Quaest. LXII, art. V, concl.: „Principalis autem causa efficiens gratiae est ipse Deus ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum coniunctum: sacramentum autem sicut instrumentum separatum et ideo oportet, quod virtus salutifera, a divinitate Christi, per eius humanitatem in ipsa sacramenta derivetur." Hier is de emanatie Gods door de sacramenten in den mensch met even zoovele woorden geformuleerd. Zoo spreekt hij III, Quaest. LXIV, art. I, concl. van een virtus, die door middel der sacramenten „*manat* a Deo". De aard der genade beschrijft hij als te bestaan in: „quaedam participata similitudo divinae naturae." Cf. III, Quaest. LXII, art. I, concl.. Geheel in overeenstemming met dit physische karakter der genade zijn doop en transsubstantiatie voor hem de „potissima sacramenta". Cf. III, Quaest. LXII, art. V, concl.. De aanvulling der door de zonde ontstane absentie van „zijn" door middel der genade vinden wij concl., art. II. van dezelfde Quaestio beschreven, waar hij zegt: „Respondeo dicendum, quod gratia secundum se considerata, perficit essentiam animae, in quantum participat *quandam* similitudinem divini esse". In dit „quandam" spreekt het christelijk geweten van Thomas, dat tegen zijn pantheïsme waarschuwt. Cf. verder IIa, Quaest. CX, art. II, concl. (ad secundum), waar zonder eenige restrictie geleerd wordt, dat de gratia is een participatio divinae bonitatis (bonitas Dei = esse Dei). Deze gratia wordt door de sacramenten medegedeeld, zij bevatten, bergen deze

zouden wij het best kunnen formuleeren als „autoritair". Dit ligt geheel in den aard der zaak. Stel ik, gelijk Scotus deed, den wil Gods zóó sterk op den voorgrond als de eenige oorzaak, waarom de dingen zoo zijn als ze zijn, dan verliezen

---

gratia. Cf. III, Quaest. LXII, art. IV, concl.. Na eenige beperkingen, dat de gratia er niet is in secundum similitudinem speciei, noch secundum aliquam formam propriam et permanentem, besluit hij dit artikel met: „Et ideo non inconvenienter sacramentum dicitur *gratiam contineri*". Cf. Suppl., Quaest. XVII, art I, concl.: „In sacramentis Ecclesiae efficacia passionis manet". cf. Suppl., Quaest. VIII, art. I, concl. — „gratia, quae, in sacramentis datur" — „sacramentorum in quibus gratia datur". Cf. Suppl., Quaest., XVIII, art. I, concl..

Geheel overeenkomstig deze voorstelling der gratia, als zich bevindende in de sacramenten, is Thomas' beschouwing omtrent den handelenden priester. Deze is niet meer dan een uitdeeler van de reeds aanwezige genade, en juist daarom is de zedelijke toestand van den priester zonder éenigen invloed op de werking van het sacrament. Cf. III, Quaest. LXIV, art. V, concl.. Suppl., Quaest. XIX, art. V, concl.. Deze door de sacramenten overgebrachte, of nog juister, in de sacramenten geborgen genade vormt in haar geheel de ecclesia, die heilsinstituut is. Zeer zinnelijk vinden wij deze gedachte uitgedrukt, Suppl., Quaest XVII, art. I, concl.: „Et quia ex latere Christi, dormientis in cruce sacramenta fluxerunt, *ex quibus Ecclesia fabricatur*...." etc. Men kan een uitdrukking als deze louter voor een dichterlijk denkbeeld verklaren, doch, ten bewijze dat er veel meer werkelijkheid in ligt dan men zou meenen, verwijs ik naar een zelfde uitdrukking bij Augustinus. *Zijn* uitdrukking heeft Thomas niet van Augustinus overgenomen, zooals uit het citaat zelf en het feit, dat Thomas bij zulk een karakteristieke uitdrukking niet naar Augustinus verwijst, blijkt; dat beiden eenzelfde beeld gebruiken, wijst op een meer dan toevallig samentreffen. Het sacramenteel genadebegrip in verband met de leer omtrent den aard der kerk riep deze gedachte te voorschijn. Augustinus *(Opera omnia, editio ex congregatione S. Mauri, Paris, 1837,* Tom X, 2, p. 2606) zegt: „Dormit Adam ut fiat Eva, moritur Christus ut fiat Ecclesia. Dormiente Adam fit Eva de latere. Mortuo Christo, lancea perforatur latus, ut profluant sacramenta, *quibus formetur Ecclesia*". De priester is dispensator gratiae, d. i. dispensator sacramentorum (Suppl., Quaest. XVII, art. I, concl.); tevens heeft de priester het ministerium super corpus Christi verum; juist omdat hij dit ministerium heeft, kan hij de Eucharistie consecreeren. „Consecrare Eucharistiam" is dus niets anders dan een nemen van het corpus Christi en leggen in de Eucharistie (Suppl., Quaest. VIII, art. I, concl.). De eigenlijke schat van genade is dus het corpus Christi, dat elders weer gedefiniëerd wordt als Ecclesia.

Gratia, corpus mysticum, Ecclesia, Christus, Deus, zijn eigenlijk alleń hetzelfde. De eenvormigheid van het pantheïsme heeft ook van het Thomisme niets anders dan een eentonige herhaling gemaakt.

Dit alles is hier slechts aangestipt. Gedoogde ons bestek het, wij zouden gaarne een volledige Ecclesiologie van het Thomisme geven, en dan tevens de conflicten aanwijzen, waarin Thomas telkens geraakt.

de dingen hun redelijkheid. Gods wil kan ik uit niets anders dan uit een strikte, afgepaste openbaring van dien wil kennen. En dit niet alleen, maar alles moet zwijgen, waar deze openbaring spreekt. Wat zij zegt, wat zij beveelt is goed. Strijdt deze openbaring met andere reäliteiten, het doet er niet toe. Wat God wil is te allen tijde goed. Want omdat de éénheid Gods te loor gaat bij alle Scotistische d. i. nominalistische stelsels, kan de wil zich òf in deze òf in gene richting bewegen. Heden zoo — morgen anders. Is er strijd in de verschillende openbaringen Gods, het doet er niet toe. God wil het zoo. — Een autoriteitsstandpunt is daarom noodzakelijk. Overeenkomstig hare tradities nam in de katholieke kerk dit autoriteitsstandpunt den vorm aan van een autoriteit der *kerk*. Harnack spreekt dan ook van „den Fels der nominalistischen Doctrin, die Autorität der Kirche." Van grooten invloed is natuurlijk deze beschouwing voor de leer der gratia en de daarmede samenhangende leer der sacramenten. Was de gratia bij Thomas sacramenteel, Scotus moest met noodzakelijkheid tegenover de sacramenteele genade de „verdiende" genade meer op den voorgrond doen treden. Theologie en anthropologie vonden immers in het Scotisme hun karakteristiek in de leer van den vrijen wil. Welnu, als de mensch een vrijen wil heeft, dan zal hij de geboden Gods kunnen vervullen of niet. Het vervullen van Gods geboden als liggende in 's menschen eigen macht en believen zal iets verdienstelijks moeten krijgen. In de hand gewerkt wordt deze beschouwing natuurlijk weer door het Godsbegrip. God kan een handeling taxeeren en waardeeren, zooals Hij wil. Doch dit niet alleen, maar waar de zedelijkheid in haar ganschen omvang niet een noodzakelijke eisch Gods is, bestaat de mogelijkheid, dat God iets van een mensch eischt, dat, omdat het niet strikt noodzakelijk is, ook niet te allen tijde door iedereen vervuld behoeft te worden. Zoo komt

er een hoogere zedelijkheid en een lagere, welke eerste (hoe wonderlijk!) geen strikte eisch is en wier beoefening dus verdienstelijk moet heeten. De mensch kan meer doen, dan hem gezet is. — Waar de mensch alzoo de „genade" zelf kan verdienen, treedt de door God geschonken genade vanzelf op den achtergrond. Doch dit niet alleen. Het karakter der sacramenteele genade zelf zal veranderen. Waarom schenkt God door de *sacramenten* juist genade? Omdat Hij dit alzoo *wil*. Van een inwendige noodzakelijkheid [1]) om juist door de sacramenten de genade te bewerken, kon bij Scotus geen sprake zijn [2]). De virtus intrinseca week bij hem hoe langer hoe meer terug voor een magische werking [3]) der sacramenten. Terwijl dus het Scotisme in den grond vijandig stond tegenover de gansche sacramenteele genade, nam het deze laatste langs een anderen weg weder in zich op. Dat God krachtens Zijn vrijen wil een sacramenteele genade kon verordenen en werkelijk verordend had, stond bij hem vast. Doch men moest alle virtus intrinseca aan het sacrament ontzeggen.

Voordat wij tot Gerardus overgaan, moeten wij nog twee opmerkingen vooraf laten gaan. Allereerst deze. Het sacrament bestaat uit twee deelen, uit een forma en een materia. De forma is het verbum „quod accedit ad elementum" en van het „elementum" maakt de kerk een „sacramentum". Het „woord" wordt door den daartoe gemachtigden priester namens de kerk gesproken. Doch deze forma van het sacrament heeft een

1) Vgl. *Werner*, a. a. O., S. 463.

2) Deze, van de eigenlijk sacramenteele genade zich afkeerende zienswijze, hangt met de beschouwingswijze van Scotus omtrent de verhouding van stof en geest samen. Het stoffelijke en geestelijke staan sterk tegenover elkander (vgl. *Werner*, a. a. O., S. 135). Van een overgang van het stoffelijke tot het geestelijke zooals Thomas leerde, kon dus bij hem geen sprake zijn. Het stoffelijk sacrament kon daarom bij hem niet wezen een geschikt voertuig voor de geestelijke genade. vgl. *Werner*, a. a. O., S. 467 en 468.

3) Vgl. *Harnack*, a. a. O., S. 478.

geheel ander kerkbegrip tot haar vooronderstelling dan het bovengenoemde sacramenteele. Waar de kerk het „elementum" door haar woord tot „sacramentum" maakt, is de kerk niet langer uit de sacramenten opgebouwd, maar staat zij onafhankelijk van de sacramenten. De priester spreekt namens de kerk. De kerk in haar geheel spreekt, wijdt. Hier heeft de kerk op de een of andere wijze een persoonlijk karakter. Eigenaardig is, dat bij Augustinus, bij wien de definitie „ecclesia est communio sanctorum" zoo op den voorgrond staat, ook het verbum van zooveel gewicht is [1]). Treedt deze Augustiniaansche definitie op den achtergrond, dan zal ook de beteekenis van het verbum hoe langer hoe geringer worden, en de sacramenteele genade en het met haar correspondeerend kerkbegrip op den voorgrond treden. En omgekeerd zal, waar dit kerkbegrip naar voren treedt, het sacramenteele kerkbegrip terug moeten wijken. Doch dit niet alleen. Waar de kerk wordt beschreven als te bestaan in de communio sanctorum, wordt de vraag naar de waardigheid des priesters, die het sacrament bedient, een zeer gewichtige vraag. Immers representeert de priester de communio sanctorum. Maar hoe *kan* hij dit doen, waar hij zelf niet behoort tot de communio sanctorum? Een zondaar kan, zoolang hij zondaar blijft en wil blijven, het sacrament niet bedienen, omdat hij buiten de communio sanctorum staat. Waar dus de persoonlijkheid des priesters op den voorgrond treedt, zullen wij tevens het ethische kerkbegrip zien botsen tegen het sacramenteele kerkbegrip [2]).

---

1) Vgl. *Harnack*, a. a. O., S. 462.

2) Dat het verbum bij Thomas van geen groot gewicht is, waarin tevens een indirekt bewijs voor onze stelling, dat Thomas' kerkbegrip sacramenteel is, gelegen is, bewijst het antwoord in de conclusie van III, Quaest. LX, art. VI, op de vraag, of er woorden noodig zijn bij het sacrament, gegeven. Dat in het verbum de kerk wordt gerepresenteerd vermeldt hij niet. Drieërlei is de reden, waarom het verbum toch bij het sacrament behoort: *a.* om de overeenkomst, die er tusschen

De tweede opmerking betreft den toestand, waarin de persoon, die het sacrament gebruikt, moet verkeeren, om de werking van het sacrament te ondervinden. Werkt het sacrament ex opere operato [1]) of ex opere operante? Waar geleerd wordt, dat deze werking is ex opere operato, is de zedelijke zijde der gratia geheel verloren gegaan. Het instroomen der genade is dan zuiver physisch geworden, gaat om buiten het persoonlijk leven des menschen. Waar een zekere toestand in den mensch, een zekere ontvankelijkheid wordt vereischt, is de zuiver sacramenteele opvatting in beginsel opgegeven. Allereerst om de bovengenoemde reden, dat het ethisch karakter der genade, dat bij de zuiver sacramenteele opvatting der genade te loor ging, hier op den voorgrond treedt, en ten andere, omdat de sacramenteele genade dan in de tweede plaats komt te staan en aan haar een verandering in den mensch voorafgaat; waar de sacramenteele genade zoo van secundair belang wordt, is zij gedeeltelijk reeds overwonnen.

Na het voorafgaande meenen wij de gegevens in handen te hebben, die ons in staat stellen een juiste beoordeeling en waardeering van Gerardus' kerkbegrip en de daarmee samenhangende kwesties te kunnen geven.

Laten wij allereerst onderzoeken, of Gerardus het autoritair kerkbegrip *in zijn ganschen omvang* heeft geaccepteerd. In zijn ganschen omvang, zeiden wij, en dit wel, omdat wij in

---

het sacrament en degene, van wien het sacrament komt, het verbum incarnatum, bestaande uit caro et „verbum", behoort te bestaan, *b.* omdat het sacrament wordt genoten door den mensch, die bestaat uit ziel en lichaam; het verbum is dan voor de ziel, de materia voor het lichaam, *c.* omdat het woord, nauwkeuriger dan een stoffelijk symbool de beteekenis van het sacrament weergeeft. Bij Scotus treedt het verbum geheel op den achtergrond. *Werner*, a. a. O., S. 467.

1) Dat bij Thomas de beschouwing van een werking ex opere operato gevonden wordt, kan ons niet verwonderen. Waar het booze een absentie, een negatie is, heeft het zijn positief karakter verloren, en kan niets de aanvulling van dit gebrek in den weg staan.

dezen moeten onderscheiden tusschen het leerstelsel en de geboden der kerk. Iemand, die de kerk *in alles* als autoriteit beschouwt, zal niet alleen *aannemen* wat de kerk *leert*, maar tevens, zonder een enkel oogenblik te aarzelen, *doen*, wat zij *gebiedt*. Wat de kerk gebiedt, is voor hem zedelijk, staat voor hem gelijk met de geboden Gods. Slechts hij staat op zuiver autoritair standpunt. Omtrent de autoriteit der kerk op *leerstellig* gebied, vinden wij niet den minsten twijfel bij Gerardus. Op *zedelijk* gebied evenwel is zij hem volstrekt geen autoriteit. Wat de kerk beveelt is voor hem geen gebod Gods. In den vollen zin des woords is het autoriteitsstandpunt door Gerardus niet ingenomen. En niemand zal het betwijfelen, dat deze restrictie van groot gewicht is. Reeds vroeger, toen wij over de vraag handelden, of de lex Dei bij Gerardus een inwendige noodzakelijkheid bezat, hebben wij een enkel citaat gegeven, waaruit tevens blijken kon, dat de praecepta Ecclesiae nooit of nimmer met de lex Dei mogen gelijk gesteld worden. Wij verwijzen naar de aldaar aangehaalde plaatsen en noemen hier nog, hetgeen wij vinden blz. 61 van zijn „Contra Focaristas", waar hij zegt: „Si tibi Papa vel Episcopus, vel Superior, sub quacunque poena praeciperet, etiam sub poena excommunicationis, suspensionis, depositionis, vel privationis, ut rem sacram tangas, velut minister Ecclesiae, vel sacrum officium ut minister Ecclesiae peragas, te non contrito in mortali existente, nulla te obedientia humana debet ad hoc compellere" etc.. Wij wijzen er op, hoe volgens deze plaats de macht van paus of bisschop een „humana obedientia" is, aan welke men niet mag gehoorzamen, zoo het geweten het anders eischt. Deze gelijkstelling van de kerkelijke geboden met het gebod des menschen vinden wij telkens weer [1]).

---

1) K. en R. VIII, blz. 62, 64, 65, 73.

De overleveringen der menschen mag men niet met den wil Gods op één lijn stellen.

Niet zóó gemakkelijk zal het andere punt, hoe Gerardus stond tegenover het „sacramenteele" kerkbegrip, zijn uit te maken. Een sluitende, consequent doorgedachte beschouwing vinden wij bij hem niet. Telkens zullen wij op conflicten stuiten. Hetgeen hij op de ééne plaats zegt, heft hij op een andere plaats weer op. Vandaar dat zijne redeneering dikwijls moeielijk te volgen en te ontleden is. Toch kunnen wij uit den aard der tegenspraak zelve en uit het feit, dat er een conflict bestaat, vrijwel een bepaald resultaat opmaken, dat door andere gegevens nog versterkt zal worden.

Laten wij mogen beginnen met eerst eenige plaatsen aan te halen, waarin aan de sacramenten op zich zelf zonder het woord des dienenden priesters, de kracht wordt toegekend, genade aan den mensch mede te deelen, waardoor dus het sacramenteele kerkbegrip op den voorgrond treedt. „Malitia sacerdotis sacramenta non coïnquinat" [1]). De sacramenten „sunt in se accepta" [2]). „Integra conficiuntur a malis" [3]). „Omnino illicitum est, divina et Sacramenta quorumcumque peccatorum ideo vitare, quasi eorum divina essent polluta, quia omnia in fide Christi purgantur. Nec quisquam pollutus potest polluere divina Sacramenta" [4]). Onafhankelijk van den dienenden persoon hebben de Sacramenten een virtus intrinseca. Doch men lette, op hetgeen wij lezen in het laatste hoofdstuk van zijn „Contra Focaristas" [5]). In deze plaats treft ons allereerst, dat de handelende persoon hier wel op den voorgrond treedt, daar Gerardus het aannemen van sacramenten uit de hand van haeretici ontraadt; maar dan ook de reden, die daarna wordt opgegeven, waarom

1) K. en R. II, blz. 332.
2) K. en R. VIII, blz. 68.
3) K. en R. VIII, blz. 105.
4) K. en R. VIII, blz. 81.
5) K. en R. VIII, blz. 106.

deze Sacramenten vermeden moeten worden. Er zijn zooveel gevaren aan verbonden, „sunt enim multa pericula in sacramentis accipiendis ab haereticis suspensis et excommunicatis". Waarin die gevaren bestaan wordt dan in een volgenden zin gezegd en samengevat in dit ééne: „quia iis deficit materia". Wij vragen: zijn er aan het gebruik van sacramenten uit de hand van hen, die geen macht hebben over het corpus mysticum, alleen *„gevaren"* verbonden, of is het eenvoudig *onmogelijk* om een sacrament uit hunne handen te ontvangen? Al is het *gevaarlijk* zulk een sacrament te ontvangen, een *sacrament* ontvangt men toch; doch hoe is dit mogelijk, waar hun de potestas over het corpus mysticum, door welk laatste *alleen* het sacrament een sacrament wordt, ontbreekt? Doch er is meer dat ons in deze plaats treft. De magister Sententiarum, zoo begint hij haar, schijnt eenigszins aan de waarde van sacramenten door geëxcommuniceerde ketters toegediend, te twijfelen; toch is dit niet zoo, want ten slotte zegt hij, dat ook deze ketters een waarachtig sacrament kunnen schenken, „si credant illud sacramentum, sed deficiente fide circa idem sacramentum deficit intentio consecrandi, et consequenter deficit forma sacramenti". — De „fides circa sacramenta" is dus de forma van het sacrament. Waarin bestaat die fides? Dit zegt hij ons eenige regels verder. Neem, zoo waarschuwt hij daar, toch nimmer een „ordo" van zoo iemand aan, want, zoo zij, die de sacramenten schenken „illa non credant, vel si non credant se dare quid sublime et veros characteres, jam non dant illa". De fides, die vereischt wordt, bestaat dus in een gelooven aan de kracht der sacramenten, de forma van het sacrament bestaat derhalve in een gelooven, dat de materia reeds voorhanden is. Dat de forma hier geheel iets anders is dan het verbum, hetwelk de intentio Ecclesiae uitspreekt, is duidelijk, en tevens, dat het zelfstandig karakter der sacramenten daarmede

weer op den voorgrond treedt. Is dit echter zoo, dan zijn de „vele gevaren", die er aan het ontvangen van zulke sacramenten verbonden zijn, weer onbegrijpelijk.

Doch niet alleen hier is de tegenstrijdigheid in Gerardus' beschouwingen zeer groot. Ook elders zien wij hem herhaaldelijk in zijn redeneeringen verward. De sacramenten zijn „in se accepta", in zichzelf volkomen. En toch mag men van een dood lid der kerk geen sacrament aannemen. Waarom niet? Is dit een onmogelijkheid, omdat een dood lid der kerk de „forma sacramenti" niet kan voegen bij het „elementum". Neen, want dan zou het sacrament afhankelijk wezen van den dienenden priester en niet meer „in se acceptum" zijn en dit wilde Gerardus niet. Van den anderen kant druischte zijn zedelijk gevoel in tegen deze beschouwing der genade, die haar ethisch karakter zoodoende geheel verloor; — daarom: geen sacrament van een dood lid der kerk. Waarom niet? Omdat dit „Gode minder welgevallig is" [1]). — Van alle priesters mag men een sacrament aannemen, al zijn ze fornicatores, mits hun zonde niet openlijk bekend zij [2]). Elders noemt hij een reeks van gevallen op, waarin een priester door zijn zondigen toestand geen sacrament mag bedienen en besluit dan: „Omnes hi et similes perseverant in morte nec eos credendum est veterem exuisse aut quod digne sacramenta et divina agant vel celebrent vel ministrent. *Ab omnium horum* administratione est recedendum [3])." etc. Van *bekende* fornicatores en Simoniaci mag men geen sacramenten aannemen „aliorum vero peccatorum divina *etiam notoriorum* licite audire aliquando possunt" [4]). Hier redt Gerardus zich door het woordje „licite possunt". Gij *moogt* het doen. Hij raadt het niet aan en niet af. Waar

---

1) K. en R. VIII, blz. 68.
2) K. en R. VIII, blz. 82.
3) K. en R. VIII, blz. 93.
4) K. en R. VIII, blz. 83.

men dus een openlijke fornicator en simoniacus aantreft, mag men geen sacrament uit zijne handen aannemen. Bij andere zondaren is het geoorloofd. Doch soms wordt het verbod veel algemeener genomen en spreekt hij alleen van iemand, die in doodzonde vervallen is, zonder daarbij de bekendheid van zijn zonden in rekening te brengen[1]).

Wij kunnen ons dit alles gemakkelijk begrijpen.

Een onwaardige bedient het sacrament. Wordt nu het sacrament van alle beteekenis beroofd, verliest het zijn kracht? Maar dan is degene, die het ontvangt, afhankelijk van den priester en zou hij om diens zonde van de genade verstoken blijven. — Weet degene, die het sacrament ontvangt, evenwel, dat zulk een priester een zondaar is, dan *kan* hij het sacrament vermijden — daarom worden alle *publieke* zondaren van de bediening van het sacrament uitgesloten. Het kan evenwel wezen, dat zulk een priester reeds vergeving heeft ontvangen, of iemand kan in de noodzakelijkheid verkeeren, omdat er geen andere priester aanwezig is, uit *zijne* handen het sacrament te ontvangen. In dat geval mag hij het doen[2]). Doch dan *kan* een onwaardige een geldig sacrament uitreiken, en is dus de genade onafscheidelijk aan ieder sacrament verbonden. Waarom dan toch zulk een sacrament vermeden? Hier kan Gerardus niet anders zeggen, dan: het is Gode niet welgevallig, of er zijn gevaren aan verbonden. Maar waarom dit zoo is, kan hij wederom niet zeggen. Gerardus' zedelijk gevoel gaat hier tegen deze tegenover alle zedelijkheid neutraal staande sacra-

---

1) Men vergelijke hetgeen hij zegt blz. 63 en 64. Hier wordt de excommunicatio van allen, die in de zonde leven, ook al heeft zij niet door de kerk plaats gevonden, omdat hun zonde niet bekend was, toch gehandhaafd, omdat zij dan door God zelf heeft plaats gevonden, en dus nog veel onvoorwaardelijker is. Daarom *alle clerici mortui* halen zich den toorn Gods op den hals, als zij onwaardig een sacrament bedienen. Blz. 83 worden evenwel de *notorii* fornicatores van de bediening van het sacrament uitgesloten, omdat zij „*magis* sunt suspensi".

2) K. en R. VIII, cap. XXIII.

menteele genade in. Om het nauwe verband, dat er tusschen de sacramenteele genade en het sacramenteele kerkbegrip [1]) bestaat, meenen wij nu reeds te kunnen besluiten tot een reactie van Gerardus tegen dit mechanische kerkbegrip.

Doch wij hebben andere, meer positieve gegevens. Boven zagen wij, hoe de Augustiniaansche definitie „ecclesia est communio sanctorum", waar deze communio niet één en dezelfde is als de empirisch gegevene kerk, tegen de leer der sacramenteele genade en haar kerkbegrip ingaat. De sacramenten worden bij deze definitie middelen der genade door de sanctie van de kerk, en waar het onzeker is, wie tot de kerk behoort, wordt ook de geldigheid en de werking der sacramenten onzeker. Want hoe kan iemand, die niet tot de kerk behoort, van het „elementum" een „sacramentum" maken? Van een per se en „in se accepta" zijn der sacramenten kan hier op den duur geen sprake wezen. Nu zien wij dit Augustiniaansche kerkbegrip bij Gerardus zeer sterk op den voorgrond treden. Hij kent twee kerken, de empirische, die in haar schoot geloovigen en ongeloovigen bergt, wier toestand gelijk is aan het korenveld, waar onder goed zaad

---

1) Al vonden wij bij Gerardus geen enkele maal met zoovele woorden melding gemaakt van wat wij noemden het sacramenteele kerkbegrip, toch zouden wij, waar de zelfstandigheid der sacramenten zóó op den voorgrond treedt, tot de aanwezigheid ervan moeten besluiten. Doch dat wij het geen enkele maal met zoovele woorden genoemd zouden vinden, is niet het geval. Immers blz. 106 vinden wij gewaarschuwd tegen het aannemen van sacramenten uit de hand van onwaardige priesters „*quia non habent potestatem super corpus mysticum*". Hier is het corpus mysticum iets materiëels, het depot der genade, waaruit de priester de sacramenten moet voorzien van genade. Het corpus mysticum, dat door de kerk gevormd wordt, is hier dus de complex der genade.

Wij willen niet vergeten, dat het sacramenteele kerkbegrip, waar het met nauwkeurigheid geformuleerd werd, terstond zijn dwaasheid zou verraden, en dat wij het dus meer in de praemissen dan in de consequenties moeten zoeken. Bij Thomas vinden wij het vrij kras geformuleerd. Doch dat dit bij Gerardus, waar het spirituëele kerkbegrip (z. ben. blz. 26 en 27) zooveel *sterker* dan bij Thomas gevonden wordt, niet het geval is, kan ons niet verwonderen.

tevens onkruid gevonden wordt [1]), en de ware, inwendige, geestelijke kerk. Hij spreekt van de „ecclesia exterior" in tegenstelling met de „vera" [2]), van een „verum membrum de vero corpore" en van een „membrum simulatum de corpore simulato" [3]). Boven de „suspensio hominum" staat de „suspensio Dei et triumphantis Ecclesiae" [4]). Waar deze onderscheidingen gemaakt worden, kan het sacramenteele kerkbegrip niet gehandhaafd blijven en zullen de moeielijkheden, waar men het toch wil doen, zich als sprinkhanen vermenigvuldigen.

Deze onderscheiding druischt bovendien in tegen een werking des sacraments ex opero operato; terwijl deze terugtreding der genadewerking ex opere operato evenzeer op hare beurt het sacramenteele kerkbegrip doet terugwijken ten voordeele van het spiritueele [5]). Immers, waar de werking der sacramenten ex opere operato geschiedt, heeft ieder, die de sacramenten ontvangt, deel aan de genade en behoort daarom tot de waarachtige kerk. Wie gaat tot de sacramenten der kerk, is behouden, want hij heeft genade ontvangen. Maar waar het sacrament alleen dan werkt, wanneer het hart des menschen in een bepaalden toestand verkeert, is het onmogelijk te bepalen, wie de genade ontvangen heeft, wie niet, dus evenmin wie geloovige is, wie niet. De genade wordt bovendien alleen door den geloovige ontvangen [6]).

---

1) K. en R. VIII, blz. 95.

2) K. en R. VIII, blz. 64 en 33. Epistol. (ed. Acquoy, Amsterdam, 1857), p. 83.

3) K. en R. VIII, blz. 58, II, blz. 337.

4) K. en R. VIII, blz. 62.

5) Z. b. blz. 18.

6) Men kan vragen, of, op deze wijze de mensch niet altijd buiten de genade blijft. Om de genade te ontvangen moet men geloovige zijn, en om geloovige te wezen moet men de genade ontvangen. Feitelijk is dit, waar de sacramenteele genade geleerd wordt, het geval. God moet zich mededeelen aan den mensch. Maar hoe is deze mededeeling van den Heiligen God aan den zondigen mensch mogelijk? Waar het besef van den eigenlijken aard der zonde nog niet verloren is gegaan, moet

Waar niet allen geloovigen zijn, kan de werking van het sacrament niet ex opere operato geschieden. Het één werkt het andere in de hand. Hoe Gerardus over de werking der sacramenten dacht, kunnen wij uit gebrek aan gegevens niet met volkomen zekerheid vaststellen. Alleen, zoo wij wat hij over het sacrament der boete zegt, op alle overige sacramenten mochten toepassen, behoefden wij niet te aarzelen [1]). Doch uit den aard der zaak kan dit niet. Het sacrament der boete is het meest geestelijke, het meest spiritueele, dat zich tot een materialiseering der genade het moeielijkst of bijna in het geheel niet leent. Waar de materiëele d. i. de sacramenteele genade op den achtergrond treedt, is, zoo men de werking van het sacrament met Scotus niet in een willekeurige daad Gods haar oorzaak laat hebben, een werking ex opere operato een onmogelijkheid. De eigenaardige aard van dit sacrament laat dus niet toe de beschouwing, die wij er over vinden, op alle overige sacramenten toe te passen.

Gerardus' waardeering van *dit* sacrament kan ons om deze reden geen besliste zekerheid schenken ten opzichte der overige sacramenten. Dat het sacrament der boete volgens Gerardus niet ex opere operato werkte, blijkt ten duidelijkste uit een brief, door Gerardus aan De Gronde geschreven. Een conscientieus man als De Gronde is, heeft hij bij

---

men op de eene of andere wijze aan dit bezwaar tegemoet komen, en een voorbereidende genade te hulp roepen, die in haar karakter van de eigenlijke genade verschilt.

1) Vgl. Over het sacrament der boete *Harnack*, a. a. O., S. 407: „Wohl konnte man es glaublich machen, das die Taufe, das Abendmahl, die Firmelung, die Ordination giltig seien, auch wenn sie ein Unwürdiger Priester spende; allein wie sollte ein solcher über Heilig und Unheilig zu Gerichte sitzen" u. s. w. — Zou ook de *ontvangst* van het sacrament, niet evenzeer als de bediening een uitzondering maken op de overige sacramenten? Hier is berouw een voorwaarde; dus kan dit sacrament niet ex opere operato werken; er wordt een zekere toestand in den ontvangenden mensch gevraagd.

Gerardus' raad gevraagd hoe te handelen bij de absolutie.[1]) Wanneer kan ik, zoo vraagt hij, met een gerust hart iemand de zonden vergeven? Slechts dan, antwoordt Gerardus, wanneer gij ontwijfelbaar zeker weet, dat de zondaar met een oprecht hart zijn misdaden heeft beleden en een vast voornemen toont zijn vroegeren verkeerden weg te verlaten[2]). Is dit niet het geval dan is de absolutie ijdel. Hij moest er dit in het Nederlandsch uitdrukkelijk bijvoegen[3]), en zoo hij zag, dat het berouw niet oprecht gemeend was, zijn geschonken vergeving terstond weer intrekken[4]). De nadruk valt hier geheel op het berouw des zondaars. Zonder dat is het geheele sacrament ijdel. De werkzaamheid van den priester bestaat alleen in een constateeren, dat de gewenschte toestand aanwezig is. Vandaar allerlei voorzorgsmaatregelen. Zoo de priester eens iemands zonden vergaf, wien God ze niet vergeven had![5]) Is de priester hier wel erg noodig en heeft het sacrament hier wel eenige beteekenis? Zoo de zondaar eens met waarachtig berouw stierf, zou hij verloren gaan, omdat een priester dit niet geconstateerd had!

Vatten wij het voorgaande samen, dan constateeren wij:

I. dat Gerardus het autoritair kerkbegrip in zijn geheelen omvang niet heeft geaccepteerd;

II. dat de sacramenteele genade en genademededeeling en het daarmee samenhangende kerkbegrip sterk op den voorgrond treedt;

III. dat bovendien het spiritueele kerkbegrip, „ecclesia est communio sanctorum", van groote beteekenis is en daardoor het denkbeeld der sacramenteele genade in zijn hartader wordt aangetast.

---

1) Gerardi Magni, Epistol., ed. Acquoy, p. 83.
2) P. 86.
3) P. 88.
4) P. 87.
5) P. 83.

In I zien wij een afwijking van het Scotisme;
in II een rusten in het Thomisme;
in III een verheffing boven het Thomisme en een nadering tot het Augustinianisme.

Ons onderzoek omtrent de geestesrichting van Gerardus Magnus is hiermede ten einde, en zonder aarzeling noemen wij als resultaat van ons onderzoek: *dat Gerardus Magnus een geestverwant van Thomas en niet van Duns Scotus is geweest.*

Wat ons thans te doen staat is een waardeering van het Thomisme en Scotisme, waardoor tevens uitgemaakt zal zijn, in welke richting Gerardus zich bewogen heeft.

Uitvoerig zal ik hier niet behoeven te wezen, daar ik meen, dat in dit opzicht weinig verschil van gevoelen zal bestaan. Ik stip daarom volledigheidshalve slechts aan.

Het Scotisme formuleerde, zoo zeiden wij boven [1]), het Pelagianisme in zijn praemissen. In God werd eenzelfde vrije wil geplaatst als die, welke in den mensch gevonden werd. Daardoor verloor de zedelijkheid haar noodzakelijkheid en haar eenheid. Haar eenheid, omdat de telkens herhaalde wilsuiting Gods de eenige oorzaak van Zijn geboden was, haar noodzakelijkheid, omdat die wil door niets in Zijn wezen gebonden was. Het atomisme en contingente in dit systeem maakte een moralisme noodzakelijk, dat zich in de leer der verdienstelijke werken voltooide. De ontbinding van het Augustinianisme, dat in de praktijk al lang verloochend was, werd nu volkomen, omdat aan de praktijk een die praktijk dragende theorie was toegevoegd.

Het Thomisme trachtte het Augustinianisme te behouden. Het handhaafde de noodzakelijkheid in God. En al werkte deze noodzakelijkheid Gods, omdat zij niet ethisch maar physisch werd opgevat, het denkbeeld eener sacramenteele

---

1) Z. b. blz. 4, noot 3.

genade en al hare noodlottige gevolgen in de hand, toch moest zij vastgehouden worden, wilde men niet de mogelijkheid, om ooit tot een bevredigende oplossing te komen, opgeven. Boven toonden wij aan hoe het kerkbegrip, „ecclesia est communio sanctorum", wanneer het in zijn consequenties wordt aanvaard, ten slotte de sacramenteele genademededeeling, zooals die in het Thomisme geleerd wordt, zal omverwerpen. Omdat Gerardus dit geestelijk kerkbegrip zoo sterk op den voorgrond plaatste, meenden wij te mogen vaststellen, dat hij zich boven het Thomisme verhief[1]) en tot het Augustinianisme naderde. De afwijking op dit ééne punt zou zijn invloed op het gansche systeem doen gevoelen. Deze afwijking toch kwam niet toevallig maar hing samen met principiëele afwijkingen. Het kerkbegrip was slechts het punt, waar het oorspronkelijk verschil aan den dag trad. Maar is deze toenadering tot het Augustinianisme bij Gerardus een feit, dan behoeven wij niet te aarzelen hem een plaats aan te wijzen onder de mannen, die in de middeleeuwen de reformatie hebben voorbereid. De weg liep over het Augustinianisme naar het Paulinisme. Het Scotisme was een volkomen afwijking van het Augustinianisme. Op zijn weg lag het nominalisme, probabilisme, Jezuïtisme, in één woord, de eigenlijk *Roomsche* kerkleer in theorie en praktijk. Gerardus' afwijking van het Scotisme is zijn toenadering tot de reformatorische beginselen. Zoo de stichter, zoo de stichtingen[2]). Ons resultaat ten opzichte van Gerardus

---

1) Dat Thomas de definitie „ecclesia est communio sanctorum" kende, is ons niet onbekend. De vraag is hier alleen, of dit kerkbegrip van overwegenden of minder overwegenden aard is geweest. En dan meenen wij, dat dit denkbeeld in het Thomisme een doode letter is gebleven. Het was een herinnering aan vroegere dagen, die nog niet uit den katholieken Thomas was verdwenen.

2) Delprat's aanwijzingen in dezen zijn zeer onvoldoende (vgl. *De broederschap van G. Groote, Arnhem*, 1856, blz. 276, vgll.). Behalve zijn onnauwkeurigheid, dat hij Gerson, die eerst in 1377 als student in Parijs kwam, tot leermeester van

wijst tevens de plaats aan, die de fraterhuizen in de geschiedenis der middeleeuwen innemen.

§ 2. Zijn praktisch-zedelijke beginselen.

In onze vorige paragraaf trachtten wij de geestesrichting van Gerardus en daarmede vanzelf die van de onder zijn invloed gestichte fraterhuizen, te beschrijven. Wij meenden, waar wij over een zijner voortreffelijkste discipelen wilden schrijven, zulk een onderzoek, dat nog niet was ingesteld, niet achterwege te mogen laten. Doch niet alleen om deze redenen begonnen wij met een onderzoek naar Gerardus' theoretisch-godsdienstige beginselen; ook hierom achtten wij dit onderzoek noodzakelijk, omdat een juist begrip van zijn theoretisch-godsdienstige beginselen ons tevens zijn praktisch-zedelijke beginselen kan leeren verstaan. De laatste zijn in de eerste geworteld. Waar wij Gerardus onder de Thomisten plaatsen, geldt dit niet alleen zijn religieuse, maar ook zijn moreele beginselen. Het Thomisme heeft een met zijn theorieën strokende praktijk, een *levens*richting. Wij zullen thans dus tweeërlei hebben te onderzoeken. Allereerst, welke de moraal is van het Thomisme en dan of Gerardus het Thomisme in dezen getrouw is gebleven.

Gerardus maakt, zijn ook zijn argumenten, waarom Gerardus nominalist zou geweest zijn, zeer wonderlijk. Jonge, vurige lieden zouden zich bijzonder tot het nominalisme voelen aangetrokken! Dat hij het lezen van Thomas zou afgeraden hebben, is eenvoudig niet waar. Gerardus' geschriften wemelen van citaten uit Thomas. Ook betwijfel ik, of hetgeen hij over de Praagsche hoogeschool zegt, juist is. Tomek, *Geschichte der Prager Universität*, Prag, 1849 zegt, dat er omstreeks de periode, waarop Florentius in Praag vertoefde, een bekend realist, te Praag werkzaam was (S. 43). Doch al ware Praag nominalistisch geweest, dan zou dat nog niets afdoen aan ons resultaat omtrent Gerardus. De geheele tegenstelling, nominalisme en realisme, is niet gelukkig; de broeders waren daartoe veel te weinig philosophisch ontwikkeld. De tegenstelling Thomisme en Scotisme is beter, daar zij veel meer in het praktische, godsdienstige leven ingrijpt.

Beginnen wij weder met Thomas' Godsbegrip. Dit luidde, zooals wij zagen: „God is het hoogste zijn." Gevolg hiervan was, dat zonde en genade physisch werden opgevat. Een instrooming Gods in den mensch herstelde het door de zonde verbroken evenwicht. Zuiver doorgedacht moest de mensch aan deze genade genoeg hebben. Wat toch was er meer, wat anders te doen dan een rustig afwachten en in zich opnemen van deze genade Gods? En bovendien, wat kan een mensch zelf aan zijn toestand veranderen? Kan hij de mate van zijn „zijn" doen toenemen, het ontbrekende aanvullen? Immers neen. Doch dit is ook niet noodig. God zelf vult het ontbrekende aan. Doch hiermede is tevens aan alle persoonlijk leven d. i. aan alle zedelijkheid een einde gemaakt. Geen wonder, dat iemand zijn logica voor een oogenblik het zwijgen oplegt en zich de inconsequente vraag veroorlooft, wat *de mensch* DOEN MOET om zijn zedelijk leven normaal te maken. Waar die vraag gedaan wordt, kan het antwoord niet anders luiden dan: hij moet trachten te komen tot de bron van alle „zijn" om daar zijn krank leven te herstellen, de mensch moet zich verheffen tot, zich dompelen in het „zijn" d. i. in God. Maar waar men zich verheft tot het „zijn", verheft men zich tot iets onpersoonlijks; hoe dichter men er toe nadert hoe meer het persoonlijk leven wegvloeit in het onbestemde, algemeene. Het middel, waardoor men zich tot dit algemeene, abstracte „zijn" kan verheffen, zal altijd bestaan moeten in een pogen, de werkelijkheid van haar concrete vormen te ontdoen, het concrete weg te denken, opdat men niets meer overhoude, dan het aan alles ten grondslag liggende algemeene, abstracte „zijn". Het „zijn" is nu eenmaal een abstractie, die als zoodanig nergens voorkomt, het mist allen inhoud, alle bepaaldheid. Om daarom tot het „zijn" te komen zal de mensch niets anders kunnen doen dan de werkelijke wereld ont-

vluchten, zich abstraheeren van de werkelijkheid. De bepaaldheid om, de bepaaldheid in hem geeft hij prijs, hij doopt zich, al stijgende in en door zijn abstracties, in het „zijn". Een krachtig hulpmiddel om deze wereld om hem heen te ontvluchten biedt hem het klooster. Is hij eenmaal binnen zijn wanden tegen de storende invloeden van buiten beveiligd, dan zal hij verder trachten de bepaaldheid *in* hem te ontkomen, zijn *ik* tot het al trachten te verheffen. Dit zich aan de werkelijkheid onttrekkende en in een rustig beschouwen verzonkene leven maakt *alle* activiteit van den mensch een onmogelijkheid. Het werkzame leven, zedelijk en maatschappelijk, is vervangen door het vita contemplativa.

Het Thomisme predikt geheel consequent deze moraal, en in den grond der zaak is het zijn *eenige* moraal. Wel vinden wij bij Thomas ook het actieve leven aangeprezen, maar 1°. hangt alleen het contemplatieve leven samen met zijn theoretische grondbeginselen, is daarvan slechts de uiting, en 2°. is het contemplatieve leven zijn ideaal. Uit het ideaal kan ik iemands beginsel opmaken, in het ideaal treedt iemands beginsel onomwonden te voorschijn. Het actieve leven laat zich niet vereenigen met het contemplatieve. Men moet kiezen. Kiest men het laatste als het eigenlijk zedelijke, dan moet men het actieve leven, het leven in de wereld opgeven, of kan het slechts tegen eigen beschouwingen in door de praktijk des levens daartoe gedwongen vasthouden [1]). Het monastieke leven, dat op deze wijze door de neiging tot contemplatie in het leven wordt geroepen, wordt

1) Ten bewijze van de waarheid van het hier gezegde diene het volgende.

Waar Thomas spreekt over de wijze waarop en de trappen waarlangs iemand tot contemplatie kan komen, zegt hij, dat daartoe tweeërlei noodig is: ten eerste abstractie van de hem omringende wereld — en ten tweede abstractie van zich zelven. Want het is den mensch te doen, om te komen tot „uniformitas". „In anima vero", zoo gaat hij dan verder, „antequam ad istam uniformitatem perveniat, exigitur, quod duplex eius difformitas amoveatur. Primo quidem illa, quae est ex diversitate exteriorum rerum prout scilicet relinquit exteriora. Et hoc est quod

bovendien nog versterkt door de mede uit de pantheïstische beginselen van het Thomisme voortvloeiende psychologie. Immers, waar de persoonlijkheid Gods niet begrepen wordt, kan men de persoonlijkheid des menschen evenmin begrijpen, en waar deze te loor gaat is de eenheid van het zieleleven eveneens verloren. Het zieleleven des menschen, zal, waar men de veelzijdigheid ervan niet wil opgeven, opgelost worden in een reeks van krachten, die elkander of verzwakken of versterken; wil men deze krachten verdeelen en indeelen naar hun zedelijke waarde, dan zal men twee reeksen krijgen, waarvan de eerste de goede, de tweede de booze, of liever, daar het pantheïsme de tegenstelling van goed en kwaad niet kent, de eerste de hoogere en de tweede de lagere zielskrachten vormen. Het lagere in den mensch wordt dan het zondige. Zinnelijkheid is de eenige zonde, die het pantheïsme kent. Deze zinnelijkheid wordt overwonnen, door de hoogere zielskrachten te isoleeren van de lagere en door deze laatste te dooden. Een eerste stadium op dezen weg is het kloosterleven [1]). Hier ontvlucht de mensch de zinnelijke wereld *om* hem heen, een tweede

---

primo ponit in motu circulari animae, introitum ipsius ab exterioribus ad seipsam. Secundo autem oportet, quod removeatur secunda difformitas, quae est per discursum rationis. Et hoc idem contingit secundum quod omnes operationes animae reducuntur ad simplicem contemplationem veritatis". IIb, Quaest. CLXXX, art. VI, concl. ad secundum). Het abstractieproces, dat wij boven in het algemeen teekenden als noodzakelijk voor de verheffing tot het „zijn", blijkt alzoo ook bij Thomas te bestaan. Het is hem te doen om te komen tot uniformitas en daarom moet alle difformitas, die er in de wereld om den mensch en in den mensch zelven gevonden wordt, ontvlucht worden. Dat het monastieke leven hiervoor een zeer gewenscht hulpmiddel is, erkent hij evenzeer, waar hij zegt (ibid. ad primum): „... motus corporales exteriores opponuntur quieti contemplationis, quae intelligitur esse ab exterioribus occupationibus". — Dat het vita contemplativa beter is dan het vita activa, bewijst hij (Quaest. CLXXXII, art. I, concl.) met 9 argumenten. De mensch wordt alleen tot het vita activa geroepen, „propter aliquam necessitatem praesentis vitae" (ibid., ad tertium).

1) Wij zien hieruit hoe de moraal van het contemplatieve leven van alle kanten op het kloosterleven aandringt. Ontvluchten van de lagere wereld in al haar vormen was het ideaal.

stadium is de ascese, waardoor de mensch aan de zinnelijke wereld *in* hem tracht te ontkomen door haar te vernietigen. Twee aangezichten heeft alzoo de moraal van het Thomisme, eenerzijds leert zij den mensch, dat hij zich moet verheffen tot het „zijn" [1]) en anderzijds, dat hij al wat die verheffing in den weg staat moet dooden [2]) of zoo dit niet gaat ontvluchten.

Dat Gerardus het Thomisme in dezen getrouw is gebleven, zullen wij niet met veel citaten uit zijn geschriften behoeven te staven. Iets te vinden, dat tegen deze moraal van het contemplatieve leven en den aankleve van dien ingaat, zal moeielijker wezen. Zoo schrijft hij in een zijner brieven [3]):

---

1) Met veel bescheidenheid zouden wij willen vragen of in *deze* vereeniging van God en mensch, die geen liefdesgemeenschap in den striktsten zin des woords genoemd kan worden, omdat het persoonlijk karakter er aan ontbreekt, maar een invloeien van den mensch in God is, niet het eigenaardig karakter der mystiek is gelegen. Ascese en contemplatie zijn de middelen, waardoor de mensch zijn vereeniging met God bereikt. Böhringer (*Die Deutsche Mystiker des 14en Jahrhunderts,* Zurich 1855, S. 1) legt wel zoo sterk mogelijk den nadruk op de vereeniging van God en mensch, maar ziet juist het eigenaardige der mystiek voorbij, waar hij op dit onpersoonlijk karakter der mystiek geen acht geeft. Vereeniging, een innige vereeniging met God zal wel het streven zijn van meerderen, die daarom nog geen mystieken genoemd kunnen worden. De vraag is: vereeniging met welken God en hoe geschiedt overeenkomstig dit Godsbegrip die vereeniging? Het onklare, dat in alle mystiek gevonden wordt, heeft zijn oorsprong in het terugtreden, ja te loor gaan der persoonlijkheid, en daarmede van het zelfbewuste leven (het woord mystiek vertolkt daarom dit verschijnsel op dit punt zeer juist: *μύομαι* = de oogen sluiten). Harnack zegt (a. a. O. S., 374): „Die Mystik ist die Katholische Frömmigkeit überhaupt in so weit dieselbe nicht blosser kirchlicher Gehorsam d. h. fides implicita ist". Hier is wel de uitgebreidheid, maar niet de inhoud van het begrip aangegeven. De katholieke kerk, die van den aanvang af reeds stelde: God is *ουσια*, heeft van den aanvang af de hiermede correspondeerende „Frömmigkeit" gekend.

2) Dat het Scotisme door zijn beginselen evenzeer aanleiding geeft tot een ascetische levensrichting, ontkennen wij niet. Reeds boven (blz. 18, noot 2) zeiden wij, dat in het Scotisme de tegenstelling tusschen stof en geest veel sterker is dan in het Thomisme, waardoor de ascese natuurlijk in de hand gewerkt wordt. Doch al hebben Thomisme en Scotisme hier een snijpunt, de richting der lijnen is anders. Het Scotisme vindt zijn eigenaardigheid in zijn moralisme: „Doe". Het Thomisme daarentegen vindt zijn eigenlijke moraal niet in het actieve, maar in het contemplatieve leven, en juist hierop komt het aan.

3) Te vinden in de verzameling van Gerardus' brieven door de Ram in de „*Compte*

„In nomine Domini ingredere monasterium hoc ea intentione et proposito tanquam in eo eligens et assumens totius tuae vitae statum Deo magis beneplacitum et meliorem et securiorem inter omnes status, quos in hac vita invenire potes, qui tibi de praesenti possunt contingere. Et quamvis in futuris alia vita tam secura vel securior possit obviare, tamen quia mundus totus in maligno positus est, hunc statum habe, quaestionibus circumscriptis, sicut simpliciter meliorem et Deo gratiorem. Item tamquam secundo baptizandus, secundo perfecte renunciaturus, indue novum hominem, exuens veterem, obliviscens quae retro sunt, populum tuum et domum patris tui, quia concupivit rex decorem tuum, et ad interiora, quae ordinis sunt, te extende" etc.

Verlaat de wereld en kies het inwendige leven. Het kloosterleven is hier een middel voor het contemplatieve leven. Dat Gerardus dit contemplatieve leven hoog schatte, blijkt wel uit zijn groote vriendschap voor en omgang met den contemplator Ruysbroek. Zijn vereering voor dien man is te bekend, om haar hier nog met bewijzen te staven. De invloed van Ruysbroek was groot. Gerardus wilde zijn kloosters stichten overeenkomstig Ruysbroek's model. — Gerardus' ascetisme vermelden we slechts als een herinnering.

Doch dit contemplatieve leven, dat wat echt menschelijk is menigmaal als zonde moet beschouwen, omdat het zich wil verheffen boven het zoogenaamd lagere in den mensch, ja, dat het aardsche in al zijn verschijningen als zoodanig reeds als zondig beschouwen moet, zal in zijn streven in conflict komen met de eischen des levens. Het kent geen heiliging, maar slechts dooding des levens. Doch is het wonder, zoo een man, die bij uitstek leeft volgens de

---

rendu des séances de la commission royale d'histoire", 3e serie, t. 2, 1861, uitgegeven; p. ald. 91 en 92.

ingevingen zijns harten meer dan volgens de theorieën van zijn hoofd, in tegenspraak komt met dit zijn ideaal? Een man met een hart vol liefde kan immers een wereld, die hij in haar ellendigen toestand kent, niet ontvluchten. Hij moet gemeenschap met haar houden, maar hij mag niet. Ziehier een conflict geboren! En zoo een mensch eens liefde bezat voor iets in de wereld of in den mensch, dat zijn geweten evenmin kan veroordeelen? Zoo hij de kunst, de wetenschap liefheeft? Zal hij ook deze aardsche ijdelheid zoo spoedig opgeven als zijn ideaal verlangt, of zal hij zich ook hier voor een conflict geplaatst zien? Ik meen van ja. In Gerardus zien wij een mensch, die voor dergelijke conflicten geplaatst was, die ze gekend heeft.

Waar wij zijn eigenlijk zedelijk ideaal beschreven hebben, willen wij thans overgaan tot de beschrijving van de tegenstrijdigheden, waarin hij zich daardoor gewikkeld zag. Het kloosters was het ideaal zijns godsdienstigen levens. Maar waarom verliet hij dan de kloostercel te Munnikhuizen? Omdat hij aan een ellendige, verdorven wereld het Evangelie des behouds moest gaan prediken. Hij kon de wereld niet aan haar rampzalig lot overlaten, en zelf in zalig genieten opgaan. Zijn liefde dreef hem uit. En niet alleen aan zichzelven stelde hij dezen eisch van in de wereld te gaan en te blijven, ook anderen raadde hij hetzelfde aan. Een ons onbekend man wilde, ontmoedigd door de weinige vrucht, die hij op zijn prediking zag, het prediken maar opgeven en zich in een klooster terugtrekken. In een brief aan dezen schrijft Gerardus, dat hij dit niet doen moet. „Mijn hart wenscht en begeert," zoo schrijft hij, „dat gij in de wereld blijft zonder van de wereld te zijn." Eigenaardig zijn de woorden, die hij hier tusschen voegt: „hoewel het misschien

1) Cf. Acquoy, Ep., p. 77.

dwaas van mij is." Ziehier het conflict door Gerardus zelf gevoeld: „het is misschien dwaas" — toch moet hij het doen.

Er is nog een punt, waarop zijn zedelijk ideaal in botsing komt met de begeerten van zijn hart, n.l. in zijn verhouding tot de wetenschap. Ik wijs allereerst op zijn hartstocht voor boeken. Waren boeken geen ijdelheid? Was die hartstocht eigenlijk niet ongepast en kon hij tijd en geld niet beter besteden? Ook hier is het alsof hij dat zelf gevoelt, waar hij schrijft: „semper sum inutilis, semper garrulus, semperque avarus et peravarus librorum" [1]). Men leze zijn brieven over dit onderwerp geschreven, en men zal niet anders kunnen dan erkennen, dat *zulk* een bezigheid, *zulk* een inspanning voor het verkrijgen van boeken, den kloosterling, den asceet onwaardig is.

Doch niet alleen zijn hartstocht voor boeken, zijn gansche verhouding tot de wetenschap is dubbelzinnig, wijst op een conflict in hem. In den grond der zaak keurt hij de beoefening der wetenschap af. Wetenschap dienstbaar aan de kweeking van het godsdienstig leven is de eenige wetenschap, die hij kan goedkeuren. Zijn boekenverzameling bepaalt zich tot de stichtelijke lectuur. In zijn „conclusa et proposita" [2]) geeft hij den volgenden raad: „Tu nullum tempus consumes in geometricis, arithmeticis, rethoricis, dialecticis, grammaticis, lyricis poetis, judicialibus, astrologis." De wetenschap maakt opgeblazen, daarom heeft de duivel graag, dat iemand wetenschappelijk is. Hij haalt met instemming een woord aan van Aristoteles: „scientia, quid est nisi injustitia armata" [3]) Daartegenover staat zijn groote ingenomenheid met een man als Cele.

---

1) Nolte, *Theol. Quart. Schrift.*, 1870, S. 283.

2) Te vinden achter zijn „vita" in de Opera omnia van Th. à Kempis ed. Sommalius 1615, p. 917.

3) K. en R. VIII, pag. 257.

Zeer zeker Cele werkte mede om zijnen leerlingen een godsdienstige opleiding te geven, maar toch hij was „scientificus" en dus een geschikte prooi des Satans. Als Cele zich naar Praag begeeft, om zich verder te bekwamen, zoekt Gerardus een plaatsvervanger [1]). Waarom zich zoo voor de wetenschappelijke ontwikkeling van Cele geïnteresseerd? Als Cele tot de minorietenorde wil overgaan, weerhoudt hij hem. [2]). Zoo de eenige reden hiervan gelegen ware in den ellendigen toestand, waarin die orde toen ter tijde verkeerde, had Gerardus hem op een andere orde moeten wijzen, waarin betere tucht gevonden werd, maar hem van een religieus leven terughouden, was toch onbestaanbaar met zijn hooge vereering voor het monastieke leven. De oorzaak van Gerardus' beslissing in dezen, zal wel hierin zijn gelegen, dat Cele, zoo hij een religieus leven ging leiden, voor het onderwijs verloren was.

Doch niet alleen zijn verhouding tot Cele, ook andere punten doen deze tegenstrijdigheid in het licht treden. Het getal klassieken door Gerardus aangehaald is vrij groot. Leitsmann [3]) noemt slechts Cicero en Virgilius. Doch wij kunnen bovendien noemen: Boëthius, Seneca, Theophrastus, Juvenalis, Apuleius, Suetonius, Plinius, Nepos. In zijn „tractatus de matrimonio" zegt hij, dat het zoo nuttig is, zich in de heilige boeken te verdiepen, maar laat er tevens op volgen, „cum et studium secularis licet non tantum ut divinorum contra flammam videamus suffragari." Laat Pallas uw cel binnentreden, opdat Venus er uit wegvluchte [4]).

Ook anderen hebben de tegenstrijdigheid in deze twee punten bij Gerardus opgemerkt, doch haar niet als zoodanig geaccepteerd, maar haar uit andere oorzaken verklaard.

1) Nolte a. a. O., S. 292.
2) K. en R. VIII, blz. 290.
3) Inaug. Dissert. Leipzig 1886, S. 8.
4) K. en R. VIII, blz. 203.

Zoo bespreekt Moll in zijn inleiding op de uitgave van Gerardus' predikatie over de armoede [1]) zijn verhouding tot het kloosterleven. Hij acht het een dwaasheid ook maar eenigszins te twijfelen aan Gerardus' dweepzieke liefde voor het monachaat. De ook door ons genoemde feiten, die tegen dit zijn ideaal schijnen in te gaan, verklaart hij uit eenzelfden schroom van Gerardus voor het monachaat, als die, welke hij voor het presbyteriaat koesterde. „Hij vertrouwde niet genoeg op zijn krachten, en hield zich voor onwaardig". Ik zou willen vragen of de stelling, waarop het hier aankomt, niet geheel onbewezen is. Nergens vinden wij den schroomvalligen eerbied voor den monnikenstaat, die hem verhinderen kon monnik te worden. Wij herinneren slechts aan den vroeger geciteerden brief en Gerardus' plan om werkelijk een klooster te stichten, om de onhoudbaarheid van deze stelling aan te toonen. Men verklare deze feiten, die met zijn eigenlijk ideaal strijden, uit een tegen dit ideaal ingaande strooming in Gerardus' geestesrichting.

Zijn dubbelzinnige verhouding tot de wetenschap bespreekt Clarisse in zijn meergenoemd artikel [2]). Hij zoekt de oplossing van deze tegenstrijdigheid hierin, dat Gerardus „alleen het gedrag van hen misprees, die van de menschelijke wetenschappen en letteren en kunsten hun hoofdwerk maakten". Wij vragen, of het ook hier niet beter is de tegenstrijdigheid te laten staan en te aanvaarden, zonder te trachten haar op te lossen. Zijn uitlatingen tegen het beoefenen der wetenschap zijn te sterk, om hierin alleen een waarschuwing tegen het te zeer bezig zijn met de wetenschap te kunnen vinden.

Nog één punt willen wij aanstippen, voordat wij deze

---

1) *Studiën en Bijdragen* van Moll en De Hoop Scheffer, 2e deel, Amsterdam, 1872, blz. 430.

2) K. en R. II, blz. 278.

beschouwing van de zedelijk-practische geestesrichting van Gerardus besluiten, n.l. zijn liefde voor den arbeid. Is deze liefde voor den arbeid volkomen te rijmen met zijn eigenlijk zedelijk ideaal? Zijn liefde en vereering voor Ruysbroek waren onbegrensd. Maar zou Ruysbroek een vaardig werkman op eenig gebied kunnen wezen? Wij lezen van hem, dat hij dikwijls het onkruid met de goede kruiden uitrukte. Geen wonder! dergelijke vergissingen zullen nog wel eens meer zijn voorgekomen bij dezen mystikus. Mystiek en de met deze samengaande contemplatie zijn nu eenmaal voor allen arbeid schadelijk. Het actieve leven en het vita contemplativa laten zich niet vereenigen. En toch zien wij ook deze twee elementen in Gerardus vereenigd.

Wij eindigen hiermede dit gedeelte. Wij meenden, tot recht verstand van het ontstaan en den aard van het fraterhuis, een hoofdstuk over de geestesrichting van Gerardus te moeten laten voorafgaan. Want zien wij wel, dan is het fraterhuis eenvoudig een voortzetting van den geest van Gerardus. Wat in één persoon geleefd heeft, wordt voortgezet door eene vereeniging van personen. Doch thans willen wij hier niet op ingaan, daar wij dan vooruit zouden loopen op wat eerst later in ons geschrift volgt. Voorloopig laten wij daarom Gerardus rusten en gaan over tot zijn leerling Florentius.

BRONNEN.

Voordat wij tot ons onderwerp overgaan willen wij vooraf de bronnen noemen, die wij voor Florentius' leven gebruikt hebben [1]).

1) Van eigenlijke bewerkingen van het leven van Florentius kunnen wij niet spreken. De literatuur over hem vinden wij in de geschriften, die over de broederschap in het algemeen, over Windesheim, over een enkel persoon uit dien kring, of over onderwerpen die zich op ruimer terrein bewegen, handelen. Wij verwijzen hier in 't kort naar de voornaamste geschriften, die alzoo indirekt op Florentius betrekking hebben.

Allereerst komt, niet om de historische waarde, maar omdat het de eerste bewerking van deze stof is, in aanmerking het reeds boven (blz. 31) aangehaalde werk van Delprat, *Verhandeling over de broederschap van G. Groote en over den invloed der fraterhuizen*, Arnhem, 1830 en 1856, 1e en 2e uitgave. Dan volgt het ook voor Florentius zeer belangrijke artikel van K. Hirsche in Herzog en Plitt's *Real Encyclopaedie*, (2e Ausg.) *Die Brüder des Gemeinsamen Lebens*. Belangrijke gegevens bevat ook: *Het klooster te Windesheim en zijn invloed*, Utrecht, 1880, van Prof. Acquoy. Het eenige geschrift, dat Florentius eenigszins monografisch behandelt, is: *Gerhard Groot und Florentius die Stifter der Brüderschaft vom Gemeinsamen Leben*, Hamburg, 1849, van Bähring. Nauwkeurig bewerkt is het werkje van J. Mooren, *Nachrichten über Thomas a Kempis, nebst einem Anhange von meistens noch ungedruckten Urkunden*. Crefeld, 1855. Ook Ullmann, *die Reformatoren vor der Reformation in Deutschland und den Niederlanden*, Hamburg, 1841—42, en *Böhringer, die Deutschen Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, Zürich 1855, behandelen, de laatste in een afzonderlijk hoofdstuk, Florentius. Een beknopt overzicht van Florentius' leven en werken geeft: *Grube* in *Gerhard Groot und seine Stiftungen*, Köln, 1883. De nieuwste literatuur zijn twee dissertatiën, één van Leitsmann, *Überblick über die Geschichte und Darstellung der pädagogischen Wirksamkeit der Brüder des gemeinsamen Lebens*, Leipzig 1886, de andere van Möbius, *Beiträge zur Charakteristik der Brüder des gemeinsamen Lebens*, Leipzig 1887, en een geschrift van G. Bonet-Maury, *De opera scholastica fratrum vitae communis in Neerlandia*, Lutetae Parisiorum, 1889. Deze drie geschriften bewegen zich slechts voor een klein gedeelte op ons terrein. Zooals uit hun titel blijkt, behandelen zij voornamelijk de verhouding tot het schoolwezen. De twee eerstgenoemde meenen, dat de invloed op het eigenlijk onderwijs in den eersten

Beginnen wij met de schriftelijke, nog niet uitgegeven bronnen. Als zoodanig moeten wij in de eerste plaats noemen het op de Bourgondische bibliotheek aanwezige handschrift no. 8849—8859. Acquoy en Delprat maken er beiden melding van [1]).

Voor het Deventersche fraterhuis is dit handschrift niet in de eerste plaats belangrijk, enkele „vitae", een van Gerardus Magnus door Petrus Horn [2]), Van Brinckerinck, van Everhardus van Eza [3]) en Henricus Goude [4]), die handelen over personen en toestanden uit den eersten tijd der stichting, en ons voor het ontstaan der broederschap menig belangrijken wenk geven, en de enkele „vitae" die uit den lateren tijd van het fraterhuis dagteekenen, zooals dat van Egbertus ter Beek [5]), Johannes van Hattem [6]) e. a., uitgezonderd. Voor het Zwolsche fraterhuis, het Meester Geertshuis en Diepenveen vinden wij hier rijke gegevens, die vooral daarom belangrijk zijn, omdat de gedrukte bronnen over deze laatste stichtingen niet zoo uitgebreid en volledig zijn. Het geheel bevat 281 folio's. Het boek heeft aan het Meester Florenshuis te Deventer behoord. Tweemalen vinden wij dit vermeld. Op fol. 246^{v} en op de laatste folio van het boek. Wij zullen het citeeren met de letter A.

---

tijd van geen beteekenis is geweest. Bonet-Maury daarentegen kent reeds aan Florentius in dit opzicht een groote beteekenis toe. Wil men een beschrijving, wat een fraterhuis eigenlijk is, lezen, dan verwijzen wij naar Acquoy's verhandeling *in de verslagen en mededeelingen der Kon. Acad., afdeeling Letterkunde*, 2e reeks, deel IX, Amst. 1880: *de Kroniek van het fraterhuis te Zwolle, een bijdrage tot de kennis van het inwendig leven der fraterhuizen.*

1) Acquoy, *Windesheim, passim* en Delprat, a. w. (2e uitgave), blz. 345.

2) Fol. 1—26.

3) Fol. 89^{v}—91r.

4) Bij Henricus Goude, of van Gouda, is de pagineering in de war. Na fol. 118 volgt een stuk over de stichting van het klooster op den Agnietenberg en de levensbeschrijving van Henricus Goude — gepagineerd fol. 75—85. Met het stuk: „de domo clericorum s. gregorii" gaat de pagineering op fol. 119 geregeld verder.

5) Fol. 252^{v} en 256.

6) Fol. 265—281.

Een tweede handschrift door mij gebruikt, berust in het Provinciaal Archief van Friesland. Het heeft behoord aan het Meester Geertshuis te Deventer, blijkens het opschrift: „Dit buxken hoert toe den susteren van meyster geryts huys toe Deventer". Het is in het Nederlandsch geschreven met ééne zelfde duidelijke hand, in 12° en telt 231 folio's. Het bevat levens van verschillende Deventersche broeders. Zoo is er een leven van Geert Groote, van Florentius, van Brinckerink, van Kolof van Muden, van Peter van Amsterdam, van Melys [1]), van Lubbert Bosch, van Gerardus van Zutfen, van Hendrik Bruun, van Jacob van Vianen, van Johannes Kessel en Arnoldus van Schoonhoven. Behalve deze biografieën vinden wij in den aanvang, „goede punten vergadert uytte colacien van ons Eersamen pater heer Claus van Euskerken;" en eenzelfde verzameling „punten" in de biografie van Johannes van Kessel. Het boek draagt den stempel van uit den eersten tijd der broederschap te dagteekenen. Dit meenen wij althans te mogen opmaken uit het feit, dat hier biografieën van de oudsten onder Gerardus' geestverwanten en volgelingen gevonden worden. Wij zullen dit handschrift citeeren met de letter B.

Dit handschrift is hetzelfde als het door Delprat in de eerste uitgave van zijn bekend werk blz. 273 [2]) vermelde handschrift, waaruit hij aldaar eenige aanhalingen en mededeelingen doet.

Een derde handschrift door mij geraadpleegd is het door Delprat reeds genoemde [3]) handschrift no. 350 der Haagsche bibliotheek, getiteld: „Copia literarum nostrarum de redditibus nostris, s. Diplomatarium s. codex traditionum, privilegiorum, aliorumque documentorum fratribus domus Florentii in Daventria concessorum." Daar hier, 'op een enkele uit-

1) D. i. Amilius.

2) Delprat zegt: „Dit syn goede *printen* vergadert uyten colacien" enz. Wij lezen in ons handschrift „p$\bar{u}$t$\bar{e}$", dat punten beteekent.

3) Delprat, a. w., blz. 344.

zondering na, stukken genoemd worden, die op een latere, periode, dan die waarover ons onderwerp loopt, betrekking hebben zullen wij het slechts één enkele maal noodig hebben. Wij zullen het citeeren met de letter C.

De uitgegeven bronnen zijn van te algemeene bekendheid, dan dat wij er lang bij behoeven stil te staan. Het zijn in de eerste plaats de verschillende „vitae" door Thomas a Kempis ons nagelaten. — Ik zal ze citeeren uit de uitgave van zijn *Opera omnia* van Sommalius, Antv., 1615. Dan zijn *Chronicon montis S. Agnetis*, te vinden achter het *Chronicon Windeshemense*, ed. Rosweydi, Antv. 1621. Zooals bekend is, wordt dit Chronicon op blz. 137 door een ander voortgezet.

Na Thomas komen in aanmerking *het scriptum* van Dier de Muden, de *Continuatio scripti* Dier de Muden en de daarop volgende levens van Petrus Horn, Egbertus ter Beek en Johannes van Hattem — te vinden in Dumbar, *Analecta*, Dav. 1719—1722 t. I.

Thomas heeft Florentius in zijn jeugd nog goed gekend. Dier de Muden [1]) was wel zijn tijdgenoot, maar of hij tijdens zijn schooltijd in Deventer in eene even nauwe betrekking tot Florentius gestaan heeft als Thomas, is ons onbekend; na diens dood eerst werd hij in het Florenshuis opgenomen. Deze beide mannen waren dus nog tijdgenooten van Florentius. Zij hebben hem gekend. Niet alzoo de schrijver [2]) van onze derde schriftelijke bron, het *Chronicon Windeshemense*, met zijn twee onderdeelen: *Liber de viris illustribus* en *Liber de origine modernae devotionis*, Joh. Busch. In het gebruiken van deze bron moeten wij zeer voorzichtig zijn. Wij vinden bij hem dikwijls veel rethorica

1) Zijn biografie vinden wij: Dumbar, *Anal.*, I, p. 127—138.

2) Zijn biografie vinden wij bij Acquoy, a. w., I, bl. 299—325. Hij werd geboren 1399 (blz. 291).

bij weinig nauwkeurigheid. Wij hebben de uitgave van Grube gebruikt zooals wij die vinden in de *Geschichts-Quellen der Provinz Sachsen*, Halle, 1887.

Voor ons van minder belang is het door Acquoy in zijn *Windesheim* [1]) uitgegeven werkje van Wilhelmus Vornken: *Epistola de prima institutione monasterii in Windesem.*

Ten slotte vermelden wij nog voor eenige officieele stukken: Dumbar, *Het Kerkelijk en Wereltlijk Deventer,* Deventer 1722, waarvan er twee te vinden zijn bij Lindeborn, *Historia sive notitia Episcopatus Daventriensis,* Colon. Agripp. 1670.

---

1) A. w., III, blz. 235–255.

HOOFDSTUK I.

Florentius' leven tot Gerardus' dood.

Florentius, Radewijn's zoon, werd in het jaar 1530 te Leerdam [1]) uit welgestelde ouders geboren [2]). Van zijn verdere familie is ons niets bekend dan dit ééne, dat hij een zuster gehad heeft, die gehuwd was en eene dochter bezat, welke later onder de zusters van het Meester Geertshuis werd opgenomen [3]). Op eigen verzoek zond zijn vader hem naar Praag ter hoogeschool. Toen reeds ging er een goed gerucht van hem uit. Hij had een helder verstand, was gehoorzaam aan zijn meerderen. Wat zijn uiterlijk betreft, hebben wij enkele gegevens in het *Chronicon Mont. S. Agn.*, die, hoewel zij den man van rijperen leeftijd beschrijven, ons toch nog in enkele opzichten den jongen man doen herkennen. Hij zegt van

1) Handschrift B (fol. 103r) en *H. S. A.* fol. 27v noemen Gorichem als de plaats zijner afkomst. Ook op de lijst der studenten in Praag (cf. *Monumenta historica universitatis Pragensis,* t. 1, 1830) komt hij voor als „Florentinus de Gornichein" (blz. 180). Misschien wordt Gorichem als de grootere plaats genoemd in plaats van het kleinere Leerdam; misschien ook is hij in Leerdam *geboren*, maar later naar Gorichem verhuisd. Aldaar had hij vrienden, zooals Thomas ons mededeelt (*vita Florent.*, cap. XXXIX). Juist omdat Thomas wist, dat Florentius in Gorichem bekend was en toch Leerdam als zijn geboorteplaats noemt, achten wij het waarschijnlijk, dat Florentius' vader van woonplaats veranderd is, maar tijdens Florentius' geboorte te Leerdam woonde. „Van Gorichem" zou dan beteekenen, van Gorichem afkomstig, aldaar wonende, maar niet in Gorichem geboren.

2) Vgl. voor de volgende bijzonderheden het „*Vita Florentii*" van Thomas, dat wij, omdat het onze hoofdbron is, niet telkens weer zullen citeeren.

3) Cf. *H. S. A*, fol. 235r–237v. Wij hebben hier een vrij uitvoerig leven van haar Haar naam was Christina Zuetelicus.

hem [1]): „Erat autem habitus eius simplex et griseus, moribus valde compositus, statura gracilis aspectuque amabilis. Capilli eius nigri, barba modica cum canicie, genae parum rubicundae ac macilentae, calvus in fronte, status et processus eius reverentia plenus". Thomas teekent hem aldus: [2]) „Erat autem morum honestate conspicuus, laetus inter sodales, affabilis verbis, liberalis expensis, facie venustus, statura gracilis, et mediocriter procerus". Een rijzig jong man dus, met zwarte haren, een gelaat, waarop ernst en vriendelijkheid tot een harmonisch geheel waren samengevoegd, en aan zijn verschijning een indrukwekkendheid gaven, die niet afstiet maar tot vriendschap uitnoodigde. In het jaar 1378 keerde hij naar het vaderland terug [3]) met den titel van meester in de vrije kunsten. Zijn verblijfplaats was toen, als onze vooronderstelling, die wij boven (blz. 48, noot 1) deden, juist is te Gorichem. Hij leidde aldaar eenzelfde ingetogen leven als in Praag. Van grove uitspattingen hield hij zich vrij. Er wordt ons althans niets van vermeld. Het eenige, wat Thomas ons omtrent zijn wandel in de wereld vertelt, is een klein voorval op een bruiloftspartij. Met zijn vrienden was hij genoodigd. Op weg sneed Florentius de takken van de boomen en versierde daarmede den wagen, waarin zijn reisgenooten zich bevonden. In Gorichem bleef hij, totdat het gerucht van Gerardus' prediking hem bereikte. Om hem te hooren, vertrok hij naar Deventer, en hoorde

---

1) *Chron. Mont. S. Agn.*, p. 159.

2) *Vita Florent.*, cap. I.

3) In de *monumenta historica universitatis Pragensis*, p. 166 komt de naam Florentius voor onder degenen die in het jaar 1375 „examinati et admissi fuerunt"; welk examen dit geweest is, weten wij niet. Is het geweest een toelatingsexamen voor de universiteit, dan staat dus als jaar van zijn aankomst te Praag vast 1375. Van zijn baccalaureaat vermelden de Monumenten niets; wel van zijn licenciaat. Hiertoe werd hij den 24en Januari 1378 toegelaten (cf. p. 180). Waarom zijn baccalaureaat niet vermeld wordt, weten wij niet.

hem aldaar prediken [1]). Zijn woorden troffen hem. Toch volgde zijn bekeering niet terstond op de prediking. Eerst dacht Florentius rijpelijk over zijn toestand en wat er volgen moest, zoo hij onbekeerd stierf, na, ging toen tot Gerardus, had met dezen een onderhoud over zijn eeuwig heil, en eerst toen stond zijn besluit vast. Hij zou voortaan God alleen dienen en de wereld verzaken [2]). In welk jaar deze bekeering van Florentius valt, kunnen wij niet met zekerheid bepalen. Het best zal het wezen haar zoo vroeg mogelijk, d. i. in den aanvang van Gerardus' werkzaamheid als prediker dus 1380 te plaatsen [3]), daar Florentius naar Deventer vertrok, om hem te hooren prediken, waaruit wij kunnen

---

1) Dat dit het doel van zijn tocht naar Deventer was bericht ons *H. S. B*, fol. 103^r, en *Chron. Mont. S. Agn.*, p. 159.

2) Een dergelijke bekeering als die van Florentius was de bekeering van Everhardus van Eza. Ook deze werd eerst door Groote's prediking getroffen en had daarna een gesprek met hem. Cf. *Chron. Mont. St. Agn.*, p. 161 en zijn „vita" in *H. S. A*, fol. 90^r.

3) Prof. Acquoy geeft in zijn *Klooster van Windesheim* I, blz. 22, aanm. 5 een chronologisch overzicht van Gerardus' leven. Hij stelt den aanvang van Gerardus' werkzaamheid in het jaar 1380. Wij willen bij deze aanmerking over de chronologie van Gerardus' leven eenige gegevens voegen, de vraag betreffende of het verbod om te prediken werkelijk is ingetrokken of niet. Volgens onwraakbare getuigenissen der bronnen is het werkelijk ingetrokken. Zoo meldt Dier de Muden (*Anal.*, p. 6), dat er een bode naar Rome gezonden is om bij den paus de gevraagde toestemming te verkrijgen. Deze keerde evenwel terug, toen Gerardus reeds gestorven was. Zoo ook *H. S. B*, fol. 91^r. „Hier in weeren die guetwillige herten bedroeft ende sonden enen bade toe romen, die hem daer orlof verwierf, dat hy met des pawes orlof vrijlic dat woert godes solde prediken, want sijn grote name ende sijn guede geruchte ende die scharpheit syns verstandes was ijnt hoes van rome wal becant; mar eer deze bade weder quam, soe waert meyster geryt ondervangen mitter doet." Ook Thomas en Petrus Horn berichten ons hetzelfde. Zij beiden (Thom. *vita Gerard. Magn.*, IX, 1 en Petrus, *H. S. A*, fol. 11^r) zeggen: „Suppressit ergo vocem suam *ad tempus*". Of zij daarmede bedoelen, dat hij nog een enkele maal gepredikt heeft, en dat dus van een anderen kant hem de tijding van de pauselijke toestemming bereikt heeft, kunnen wij niet beslissen. Gesteund wordt deze laatste voorstelling door het bericht, dat het *Chron. Mont. S. Agn.*, (p. 162) en *H. S. A* (*vita Everhardi* fol. 90^r) ons mededeelen, dat kort na Everhardus' bekeering, Gerardus door den dood werd weggenomen. Everhardus werd bekeerd door zijn prediking. Hij heeft dus in ieder geval tot vlak vóór zijn dood gepredikt. Men lette hierop, daar het ons later bij de vraag, wanneer Gerardus' werkzaamheid onder de scholares valt, van dienst zal zijn.

opmaken, dat Gerardus' werkzaamheid nog zeer in den aanvang was, daar hij later Holland en Utrecht doorreisde. Gerardus en Florentius werden vrienden. De hechtste banden van vriendschap en sympathie bonden hen samen. — Waarschijnlijk zal Florentius Gerardus meermalen, evenals Brinckerinck op zijn reizen gevolgd zijn. Van één zulk een tocht hebben wij althans bericht [1]). Hoe dit zij, met Gerardus samen of afzonderlijk, hun werk werd met grooten zegen bekroond en het mocht hun gelukken velen uit hun wereldsch bestaan te brengen tot een leven in den dienst van God [2]). Wij zijn hiermede genaderd tot een zeer gewichtig oogenblik in Florentius' leven — n.l. de stichting der broederschap. Daar wij hieromtrent een van de gewone voorstelling eenigszins afwijkend gevoelen koesteren, moeten wij dit punt uitvoerig behandelen, om te zien, welke voorstelling de meest historische is, de oude traditie of het gevoelen, hetwelk wij thans voor willen dragen. Eerst willen wij aan de hand der bronnen het ontstaan der broederschap naar onze zienswijze beschrijven, daarna de gewone voorstelling en kritiek op deze geven en eindelijk de kardinale verschilpunten aanwijzen.

Door zijn prediking won Gerardus verscheidene menschen voor zijn levensideaal. Uit die allen vormde zich langzamerhand een kring van twaalf mannen, die zich in een meer vertrouwelijken omgang met Gerardus mochten verheugen. Deze twaalf sloten zich nauw aan hem aan en verplichtten zich onder gelofte tot kuischheid. Onder deze twaalf bevonden zich Florentius, Wernboldus, Vos van Heusden en Brinckerinck. Allen bleven trouw aan hun belofte op één na, die weder tot zijn vroeger leven terugviel. Van samenwonen was nog geen sprake. Langzamerhand eerst schijnt bij Florentius

1) Petrus Horn, *H. S. A*, fol. 18.
2) Cf. *vita Florent.*, cap. VII en VIII.

de gedachte aan een meer gemeenschappelijk leven te zijn opgekomen. Hij verruilde de prebende, die hij in Utrecht bezat, tegen een vicarieplaats in de Lebuinuskerk te Deventer en vereenigde toen de geestverwanten van Gerardus in engeren zin, in zijn vicariehuis. Een eigenlijk gemeenschappelijk leven, een „vita communis", kan dit samenwonen nog niet genoemd worden. Het was eenvoudig een samenwonen van eenige devote mannen. Hun getal zal waarschijnlijk niet groot geweest zijn. Want van de elf genoemde mannen waren er enkelen, die niet in Deventer woonden en dus in dit gezelschap niet konden verkeeren. Zoo was Brinckerink de voortdurende metgezel van Gerardus. Wernboldus was rector van de zusters der heilige Cecilia te Utrecht. Waren de namen der overige eerste broeders ons bekend, dan zouden wij het getal van hen, die in het vicariehuis woonden, nauwkeuriger kunnen bepalen. Ziehier het kleine begin, waaruit het latere beroemde fraterhuis is voortgesproten.

Wij willen thans de berichten der bronnen laten volgen, waaruit wij deze voorstelling hebben genomen.

Allereerst komen in aanmerking de *H. SS. A* en *B.*

H. S. A lezen wij: „[1])....qui (sc. Gerardus).... quoslibet ad meliorem vitam trahere nitebatur, quorum XII illi familiarius adherebant, ita ut unanimi consensu spe vite liberioris voto se castitati astringerent, licet unus ex illis postea iret post sathanam et malo morte (ut magistro gerardo revelatum est) periret." Daarna volgen de vier bovengenoemde mannen, als de voornaamsten onder deze elf. „Ipsi.... domino florentio cohabitabant cum vicariam altaris sancti pauli daventrie permutatione sue canonissie obtinuisset" [2]).

---

1) In het *vita Joh. Brinckerinck*, fol. 27.

2) Volgens dit bericht zou dus Florentius niet terstond na zijn bekeering, omdat hij het bezit daarvan ongeoorloofd achtte, maar eerst later, toen hij met anderen samen wilde gaan leven, zijn prebende hebben afgestaan.

Onze tweede bron is *H. S. B.* [1]) Wij vinden hier eenzelfde voorstelling als in *H. S. A*, doch iets uitvoeriger:

„Meyster geryt die hadde ynt erste XII discipele, die onsen lieven heeren hoer reynichheit laveden ende alle vuerige mannen worden ende colupnen der deuchden behalven ene die viel weder of en stierf quader doet" [2]). En elders:

„Aldus mijnlic ende gesellic plach hij te wesen mit sinen discipelen mer sy en leyden noch gheen gemeen leven toe samen, want dat en dorste meyster geryt niet bestaen om dat hij soe vele wederstaens hadde. Mer hij stercte sine discipelen daer seer toe ende sechde wert dat sys bestaen dorsten hy wolde hen gerne een guet hoeft wesen, ende na sijnre doet soe waert die eerweerdige meyster her florens die overste ende doe weren sy daer allentelen wat toe gecomen . . . ." enz. [3])

Wij laten thans een citaat volgen uit het *vita Gerardi Magni* van Petrus Horn [4]).

„Cernens autem vir dei paulatim numerum discipulorum suorum crescere et ad studium caelestis exercitii conflagrare operam dedit et consuluit ut devoti quoque in una domo pro mutua exhortacione convenirent et de deo ac caritate servanda sincere tractarent. Vitam tamen communem discipuli eius post mortem illius de consilio et beneplacito ipsius inceperunt"

Bij Dier de Muden vinden wij een dergelijke voorstelling omtrent het ontstaan der broederschap. Hij zegt [5]), nadat hij in de vorige bladzijden iets omtrent de werkzaamheid van

---

1) Wij laten onze bronnen volgen niet naar tijdsorde of naar haar historische betrouwbaarheid, maar in de volgorde, die overeenkomt met de opeenvolging der feiten, zooals wij die bij onze beschrijving van het ontstaan der broederschap gegeven hebben.

2) fol. 123^r, in het leven van Brinckerinck.

3) fol. 99^v, in het leven van Gerardus.

4) *H. S. A*, fol. 20^v.

5) *Analecta I*, p. 12 en 13.

Gerardus en den zegen daarop ondervonden, medegedeeld heeft [1]: „Dominus vero Florencius adunavit sibi intra domum vicarie sancti Pauli juvenes bone voluntatis, inter quos erant Johannes Brinckerinck, Johannes Kempis, Johannes Vos de Hoesden en pluris alii. Studium autem erat domini Florencii et discipulorum suorum mortificare proprias voluntates ac propriam sensualitatem" en op de volgende pagina: „Dominus Florencius custodivit pecunias secum habitancium. Videns autem quod tam plene essent conversi ad Dominum et tam tractabiles et flexibiles, fudit pecunias eorum in unum et fecit eas esse omnium, que fuerant per partes singulorum et ita deinceps ceperunt vivere in communi."

Bij Thomas vinden wij weinig bepaalds omtrent het ontstaan der broederschap. Eenige algemeene aanwijzingen is het eenige, wat hij hieromtrent mededeelt.

Nadat hij het op Florentius' bekeering volgende gesprek met Gerardus heeft medegedeeld gaat hij aldus verder [2]: „Efficiuntur deinceps in fraternitatis amore unanimes, qui in sanctae conversationis proposito ad patriam in Domino fervent. Quibus affuit etiam multiplex gratia Christi, ut non tantummodo sibi sed et proximis suis proficerent ad salutem. Nam additi sunt illis ad solatium amplioris gaudii et decorem domus Dei nostri quidam literati et eloquentes viri, qui dono Spiritus sancti vehementer inflammati, eligerunt vestigiis Christi firmiter adhaerere; atque per contemptum mundanorum et fortia bella vitiorum ad aeterna bona transire." In het volgende caput vinden wij nog meer in het

---

1) *Analecta I*, 7—9.

2) Cf. *vita Florent.*, cap. VII en VIII; dat wij hier en niet in het *Vita Gerardi Magni* cap. IX de berichten van Thomas omtrent het ontstaan der broederschap hebben zal later worden aangetoond. Ook Ullmann, a. a. O., S. 90, noemt deze hoofdstukken, waar hij het ontstaan der broederschap beschrijft.

algemeen de vruchten van zijn werkzaamheid genoemd. Verscheidene jongelingen en maagden verlieten de wereld en gingen een devoot leven leiden. „Secularem vitam odientes, apostolico more socialem in Christo conversationem ducere et alacri corde communem mensam et victum tenuem habere gaudebant." — Thomas' berichten zijn zeer spaarzaam, en geven weinig uitsluitsel.

Ten laatste moeten wij noemen Wilhelmus Vornken [1]).

Zijn mededeelingen zijn eveneens van geringen omvang. Hij schrijft [2]): „Horum primitivorum magistri Gherardi discipulorum primus et precipuus fuit ille in omni sanctititate et morum honestate mirabilis dominus Florencius Radwini, a quo domus ipsa, utpote omniun congregacionum duntaxat clericorum, prima usque nunc nomen tenet.... Hic dominus Florencius cum sociis suis, viris utique illuminatis, quorum nomina et gesta habentur non parvum lucrum animarum Domino acquisivit maxime in clericos scolares...." etc.

Ziehier de bronnen, die onze voorstelling van den gang der zaken bij de stichting der broederschap alle bevestigen. Niet terstond gingen de broeders een „vita communis" leiden. Het was eerst een vereeniging van devote mannen, die zich later in één huis vereenigden met het doel om God zoo beter te kunnen dienen. Zij behoorden tot den meer intiemen vriendenkring van Gerardus. Langzamerhand ontwikkelde zich uit dien kring het bekende fraterhuis.

Waar wij den aanvang der broederschap aldus hebben geschetst, zijn wij in menig opzicht afgeweken van de gewone traditie. Volgens deze toch heeft de stichting van het eerste fraterhuis zich aldus toegedragen. Uit liefde tot boeken daartoe gedreven en mede om aldus de scholieren van de

---

1) In zijn *Epistola de prima institutione monasterii in Windesem*, uitgegeven door Acquoy in zijn *Windesheim*, III, blz. 235—255.

2) Ald. cap. VIII.

Deventersche kapittelschool op geestelijk en stoffelijk gebied naar vermogen te ondersteunen, liet Gerardus door dezen verschillende theologische werken overschrijven. Aan deze scholieren liet hij zich veel gelegen liggen. Hij noodigde hen dikwijls bij zich aan huis en sprak dan met hen over de dingen van het koninkrijk Gods. Bij deze jeugdige klerken voegde zich Florentius. Na eenigen tijd stelde deze aan Gerardus voor, het wekelijksch loon, dat zij met schrijven verdienden, bij elkander te leggen en een gemeenschappelijk leven te gaan leiden. Gerardus keek eerst vreemd van dit voorstel op. „Gemeenschappelijk? Gemeenschappelijk?" riep hij uit; „maar dat zullen de bedelmonniken niet dulden." Florentius stelde hem gerust. Eindelijk gaf Gerardus toe en de broederschap was aanvankelijk gesticht. Ziehier in het kort het verhaal weergegeven, dat gewoonlijk gevolgd wordt. Zooals bekend is, steunt deze voorstelling op de berichten van Johannes Busch [1]). Wij willen deze voorstelling aan een nauwkeurige kritiek onderwerpen.

Het groote bezwaar is natuurlijk, dat de vroeger door ons genoemde bronnen geen van alle deze voorstelling kennen. Slechts bij drie bronnen kan deze stelling bedenking wekken. Immers Thomas, Petrus Horn, en ook H. S. B [2]) hebben de berichten omtrent de schrijvende scholieren wel degelijk. De vraag is dus, hebben die bronnen evenals Johannes Busch Gerardus' werkzaamheid onder de scholares als uitgangspunt der broederschap beschouwd of heeft dit bericht niets met haar stichting te maken en is de combinatie

---

1) *Chron. Wind. (Liber de origine devotionis modernae)*, p. 253–256.

2) Cf. Thomas; *Vita Gerard. Magni*, cap. IX. Petrus Horn *Vita Gerard. Magni*, fol. 11r en *H. S. B*, fol. 97v: „Meyster geryt plach hier in (n.l. in de zorg voor jonge nog onbedorven scholieren) soe vlitich te wezen, dat hij vake armen clercken wat dede te scriven op dat sy soe sake cregen hem toe te spreken ende hy hen dan wat guedes mochte leeren en trecken sy daer mede totter mynne godes en tot mynne der rechter duechden".

alleen door Joh. Busch gemaakt? Dat de schrijvende scholieren en de stichting der broederschap volgens Thomas c. s. niets met elkander te maken hebben, blijkt, dunkt mij, onweersprekelijk hieruit, dat zij geen van drieën, wanneer zij deze werkzaamheid van Gerardus onder de scholieren vermelden, van de stichting der broederschap reppen. Waren de schrijvende scholieren volgens hen de aanleiding tot het ontstaan van het fraterhuis geweest, dan zouden zij dit zonder eenigen twijfel gezegd hebben. Maar het eenige, wat zij bij dit bericht voegen, is, dat Gerardus trachtte van de scholieren discipelen van Christus te maken, terwijl zij op andere plaatsen het ontstaan der broederschap beschrijven. Geen der bronnen dus, behalve Busch kent deze voorstelling.

De geheele traditie „Busch" wordt bovendien door zoovele en zoo groote bezwaren gedrukt, dat wij geen oogenblik aarzelen haar voor onjuist te verklaren. Onze bezwaren zijn de volgende. Nemen wij voor een oogenblik aan, dat werkelijk schrijvende clerici of schrijvende scholares de eerste oorzaak van het ontstaan der broederschap zijn geweest, dan geraken wij allereerst in chronologische moeielijkheden. Want volgens het getuigenis van Thomas en Petrus Horn en H. S. B [1]) valt Gerardus' werkzaamheid onder de scholieren in den tijd, toen hij een gedwongen rust moest nemen, daar het prediken hem verboden was. Dit is geheel natuurlijk. Nu zagen wij boven, hoe het verbod van te prediken in den laatsten tijd van zijn leven valt [2]). Dan valt de stichting der broederschap dus in den *aller*laatsten

1) Thomas en Petrus Horn (*Vita Ger. Magn.*, cap. IX, en *H. S. A*, fol. 11r: „Suppressit ergo vocem suam ad tempus et *interim* ad privatas se contulit exhortationes..... Fecit etiam plures sacros theologie libros a scholaribus scribere" etc.) en H. S. B, fol. 97r: „In der tijd dat hem verbaden was ynt apenbaer te predicken en was hij niet in traechheit" *enz.* dan wordt zijn werkzaamheid onder de scholares beschreven.

2) Z. b. blz. 50.

tijd zijns levens. Want, nadat deze klerken eenigen tijd onder Gerardus gewerkt hadden, kwam Florentius eerst met zijn voorstel. Dat dit een onmogelijkheid is, valt niet te ontkennen. Van Henricus Goude [1]) lezen wij, dat deze op het gerucht van Gerardus' prediking naar Deventer komt. Hij spreekt met Gerardus over zijn eeuwig heil, verlaat daarop zijn vaderstad, en voegt zich bij de broeders, die hij een tijdlang als kok dient. Daarop wordt hij door Gerardus naar Zwolle gezonden, om het leven der devoten aldaar te besturen. Dit ééne feit is reeds voldoende om een stichting der broederschap in het laatste levensjaar van Gerardus, zoo goed als onmogelijk te maken. Doch niet alleen dit ééne feit, maar alles, wat wij van het ontstaan der broederschap weten, gaat tegen deze voorstelling in. Dienovereenkomstig zegt Prof. Acquoy dan ook, dat 1380 of 81 het jaartal van haar stichting naar alle waarschijnlijkheid zal wezen. De schrijvende scholieren kunnen reeds om deze reden in geen geval de aanleiding voor het ontstaan van het fraterhuis geweest zijn.

Doch er is meer dat tegen de traditie „Busch" pleit. De eerste broeders zijn geen schrijvende scholieren geweest. De namen der allereerste broeders zijn ons niet allen bekend. Maar degenen, die ons bekend zijn, waren zeer zeker geen scholieren [2]). Zij stonden in een geheel andere verhouding tot Gerardus. Het waren zijn vrienden. Zoo Florentius, zoo Brinckerinck, zoo de Gronde, zoo Henricus van Gouda, zoo Vos van Heusden, zoo Lubbertus ten Busch, zoo Johannes a

1) Zie zijn vita in *H. S. A.*

2) Degene, die de tegenstrijdigheid met Busch' traditie in dezen, voor zoover mij bekend alleen heeft opgemerkt, is Leitsmann in zijn Inaug. Dissert., S. 8: „Abgesehen von jenen aus den Lebensbeschreibungen sich ergebenden Bemerkungen zeigen auch die Schriften Grootes deutlich, dass nicht sowohl der Unterricht oder irgend welche Erziehung der Jugend als vielmehr das Religiöse der Tendenz der Brüderschaft bei ihrer Begründing war". — Leitsmann gaat evenwel niet diep genoeg door op deze voorstelling.

Kempis. De Gronde en Henricus van Gouda waren priesters. Lubertus had reeds de studie aan de Praagsche hoogeschool achter den rug [1]). Johannes a Kempis zal ongeveer 26 jaren geweest zijn, toen hij zich aansloot [2]). De broeders waren „viri illuminati" „viri eloquentes et literati", maar geen jeugdige schrijvers. Men bedenke bovendien, hoe ongerijmd het is, dat Florentius zich bij deze klerken zou hebben aangesloten. Men zegt het zoo gemakkelijk: „Bij deze klerken sloot zich Florentius aan." Maar waarom zou hij het gedaan hebben? Begeerde hij een meer innigen omgang met Gerardus? Neen, want van den aanvang af bestond er een meer dan gewoon vriendschappelijke verhouding tusschen deze twee mannen. Hoe zou bovendien iemand, die niet vaardig is met de pen, zich aansluiten willen of kunnen, bij een gezelschap klerken? Men zegt: „Florentius streek het perkament glad en linieerde het" [3]). Doch dit bericht verplaatst ons in een gansch anderen tijd, zooals uit de volgende woorden blijkt „ne vacuum nomen gereret rectoris". Dat er ook door de broeders veel geschreven werd, ontkennen wij niet. Maar dit is iets anders, dan dat bij den aanvang reeds copieeren de aanleiding tot de broederschap zou zijn geweest en Florentius zich bij die klerken gevoegd zou hebben. Is ook het verschil in leeftijd niet wat zonderling? Zeker neen, wanneer men aanneemt, dat Florentius terstond het hoofd of de patroon van dit gezelschap is geweest, dat hij de klerken bij zich in huis heeft verzameld, maar zoo dit niet het geval is, (en de eerste toetreding zal toch wel in geen geval terstond met een soort van rectoraat zijn gepaard gegaan) is ook dit een onwaarschijnlijkheid te meer.

Enkele bijzonderheden uit de traditie „Busch", doen ons

---

1) Zie hunne vitae.

2) Zie Delprat, a. w. blz. 34. Hij stelt zijn geboortejaar 1355.

3) Cf. *vita Florent.*, cap. XIV, I.

ten slotte zien, hoe onnauwkeurig Busch verhaalt. Florentius stelt volgens hem voor om datgene, wat zij wekelijks met schrijven verdienen, bij elkander te leggen en een gemeenschappelijk leven te gaan leiden. Hier zijn de klerken een vereeniging, die voor een *bepaald loon in de week* voor Gerardus boeken overschrijven. — Is dit in overeenstemming met wat Thomas c. s. ons mededeelt? Ik meen van neen. Zij vermelden ons niets van zulk een geregeld copiëeren der scholares, dat zij daarvoor een wekelijksch loon zouden ontvangen; evenmin, geeft hun bericht aanleiding tot de voorstelling, dat zij in Florentius' huis zouden zijn gaan samenwonen. Integendeel, de scholares komen nu en dan bij Gerardus, die het loon niet geregeld uitbetaalt, opdat zij nog eens terug zouden komen. Dier de Muden verhaalt, dat de broeders hun geld bijeenlegden en daarop een „vita communis" zijn gaan leiden. Maar bij hem is het niet het wekelijksch loon, maar zijn het de inkomsten der broeders, die Florentius bij elkander legt. Zoo zien wij, hoe onnauwkeurig Busch in zijn bericht is, ook in de bijzonderheden.

Om al deze redenen meenen wij met zekerheid te mogen vaststellen, dat de traditie „Busch" onhoudbaar is, en wij de andere voorstelling voor historisch juist moeten houden.

De verschilpunten tusschen onze voorstelling en de gewone traditie zijn hoofdzakelijk twee in getal.

Allereerst wat het eigenlijk doel der vereeniging betreft, zooals dat uit haar aanvang blijkt. Haar doel is geen ander dan devotie. Geen belangstelling in onderwijs, wetenschap of boeken, maar de wensch om een gemeenschappelijk devoot leven te leiden, heeft aanleiding tot de stichting van het fraterhuis gegeven.

In de tweede plaats, wat betreft de beteekenis van Florentius bij de stichting. Hij, en niet Gerardus, moet de stichter genoemd worden. De traditie „Busch" plaatst

Gerardus op den voorgrond. Gerardus laat boeken overschrijven, Gerardus steunt de scholieren. Zijn werkzaamheid heeft het direkte gevolg, dat er een vereeniging gesticht wordt. Gerardus belooft dat hij hun vader en beschermer zal wezen. Hij benoemt kort vóór zijn dood Florentius tot opvolger in zijne plaats [1]). In de andere voorstelling treedt Florentius op den voorgrond. Met Gerardus werkt hij samen aan de uitbreiding der volksbeweging dier dagen. Hij vereenigt om zijn persoon eenige zijner geestverwanten. Zijn prebende verruilt hij voor het vicariehuis, om een samenwonen mogelijk te maken. Gerardus' indirekten invloed willen wij natuurlijk niet loochenen. Alleen zijn rechtstreekschen invloed bij het ontstaan van het fraterhuis, ontkennen wij. Dat de band tusschen het vicariehuis en Gerardus *naar het uitwendige* zeer los was, bewijst een feit uit het leven van Everhardus van Eza. Deze werd in Gerardus' laatste levensjaar door zijn prediking bekeerd. Gerardus wist, dat zijn prediking dit gevolg had gehad, want na de prediking had Everhardus een ontmoeting met hem, waarin hij hem zijn bekeering mededeelde. Doch als diezelfde Everhardus kort daarop in het huis van Florentius wil toegelaten worden, vreest men hem, als de schapen den wolf. Men vertrouwt hem niet [2]). Zou zulk een handeling tegenover Everhardus mogelijk zijn geweest zoo er een levendig verkeer tusschen Gerardus en die van het vicariehuis had bestaan? Everhardus' bekeering was toch zeer zeker een feit van genoeg beteekenis, dat het bij de eerste ontmoeting door Gerardus aan zijn vrienden verhaald zou zijn. Zij hadden er evenwel niets van gehoord. Florentius en de zijnen leefden dus naar alle waarschijnlijkheid vrij wel op zichzelf in het

---

1) Busch, l. l., p. 264.

2) Cf. *Chron. Mont. St. Agn.*, p. 162 en zijn vita in *H. S. A*, fol. 90*r*.

vicariehuis, zonder in eenig opzicht met Gerardus in een andere verhouding, dan die van vriendschappelijk verkeer te staan. Florentius vormde daar het middelpunt. Van een organisatie was toen nog geen sprake; later, bij de beantwoording der vraag wanneer Florentius tot rector gekozen is, zullen wij dit punt nader kunnen onderzoeken. Een kleine kring van mannen te zamen levende, om elkander tot een godvruchtigen wandel op te voeden en in hun wederzijdsch voornemen te versterken, ziedaar de kiem van de later zoo gewichtige en talrijke fraterhuizen.

Doch waar wij ontstaan en doel der fraterhuizen geheel in de lust tot een devoot leven plaatsen, rijst een groot bezwaar. Hoe is bij deze voorstelling de eigenaardige stempel, die een fraterhuis in onderscheiding van andere devote vereenigingen draagt, te verklaren? Het latere fraterhuis toch is iets meer, is iets anders dan een vereeniging van devote mannen. Hoe b. v. de werkzaamheid der broeders onder de scholares verklaard? Voor de traditie „Busch" levert dit punt geen moeielijkheden op. Bij een vereeniging, die uit den arbeid onder de scholares ontstaan is en oorspronkelijk scholieren onder haar voornaamste leden geteld heeft, laat zich deze werkzaamheid gemakkelijk begrijpen. Niet alzoo wanneer men als het groote en eenige doel van het oorspronkelijk fraterhuis stelt „de devotie", d. i. een leven, dat van allen omgang met, en verkeer in de wereld, dus ook van de wetenschappelijke wereld, afkeerig is.

Ter verklaring van een en ander herinneren wij aan hetgeen wij in onze Inleiding gezegd hebben over de zedelijk-praktische beginselen van Gerardus. Wij zagen daar, hoe hij krachtens zijn theoretisch-godsdienstige beginselen, geen andere moraal kon huldigen, dan die van een ontvluchten van deze wereld in al haar verschijningsvormen, maar hoe hij tevens op eenige punten in strijd kwam met zijn

zedelijk ideaal. Allereerst kan hij zich niet zóó van de wereld afscheiden, als zijn ideaal dit van hem eischte. Hij kon de wereld niet aan haar lot overlaten, hij moest prediken, en verliet daarom de kloostercel. Ook van de dingen *in* de wereld kon hij zich niet losmaken. De wetenschap bleef hij in het diepst van zijn hart liefhebben. Zijn hartstocht voor boeken, zijn belangstelling in de school en de scholieren, waren de, misschien onwillekeurige, uitingen van deze begeerte zijns harten. Bovendien kon hij aan het vita contemplativa niet zijn vollen eisch geven, omdat hij arbeid voor den mensch een noodzakelijkheid achtte. Dit waren, zooals wij boven aantoonden, de punten, waarop Gerardus in botsing kwam met zijn zedelijk ideaal. Welnu dwalen wij niet, dan heeft de oorspronkelijk zuiver devote vereeniging der broeders, Gerardus' praktisch-zedelijke geestesrichting voortgezet, en zich daardoor in dezelfde tegenstrijdigheden als hij gewikkeld. Het fraterhuis weerspiegelt den geheelen Gerardus met zeldzame nauwkeurigheid. Evenals bij hem is ook hier het ideaal dat der mystiek-contemplatieve levensbeschouwing; maar ook hier vinden wij dezelfde tegenstrijdigheden als bij Gerardus. De sociale geest van het fraterhuis zet eenvoudig voort, wat in dien éénen man geleefd heeft. Het neemt als het ware zijn werkzaamheid van hem over.

Wij willen dit in het kort aantoonen en beginnen met het minst eigenaardige, om daarna tot het meer merkwaardige in het leven en de werken der broeders over te gaan. Wij wijzen dan in de eerste plaats op de testamentaire beschikking van Gerardus omtrent zijn boekenverzameling. Drie mannen uit de broeders zouden zijn boeken bewaren en er over beschikken. De plaats, waar zijn bibliotheek werd overgebracht, was het vicariehuis. Er is in de beschrijving van de geschiedenis der broederschap weinig op deze bijzonderheid gelet; en terecht, want voor de historie heeft

dit feit op zich zelf weinig beteekenis. Dit neemt niet weg, dat het als bewijs, hoe de broederschap een voortzetting is van den geest van Gerardus, merkwaardig genoeg is om het hier met nadruk te vermelden. In de eerste tijden der broederschap was het een algemeen erkende en bekende plicht der broeders bewaarders en bezorgers te wezen van Gerardus' bibliotheek. In de officiëele stukken uit den eersten tijd worden de drie mannen met deze werkzaamheid belast, telkens uitdrukkelijk genoemd, ja meer nog, in die stukken wordt niet van een broederschap of van een fraterhuis gesproken, maar van de mannen, die belast zijn „zine (n.l. v. Gerardus) ende hoer boeken te verwaerene." [1]). Dit is een tijdlang de eenige officiëele werkzaamheid van de broederschap geweest. De in het vicariehuis wonende mannen namen de werkzaamheid van Gerardus *in dit punt* met bewustheid over. Op andere punten is dit volgen van Gerardus' werkzaamheid niet zoo bewust geweest, maar eenvoudig een als vanzelf navolgen van den man, die hen uit het leven in de wereld tot een devoot leven had geroepen en onder wiens invloed de eerste broederschap een tijdlang leefde. — Ook in het fraterhuis was arbeiden verplichtend, arbeiden niet alleen, om daardoor aan de broederschap een onafhankelijk bestaan te verzekeren, maar omdat arbeid voor den mensch noodzakelijk geacht werd [2]). Dat deze arbeid tegen het ideaal van het contemplatief-mystieke leven ingaat, hebben wij in onze inleiding aangetoond. Dat de broeders bij hun devotie den arbeid hebben gevoegd, meenen wij weer uit niet anders dan uit een volgen van Gerardus' geestesrichting te kunnen verklaren.

Na behandeling van deze twee punten, komen wij tot

---

1) Dumbar, *Kerk- en Wereltl. Dev.*, blz. 604 vgll.

2) Vgl. het cap. in *het Tractatulus devotus* (ed. Nolte) over den handenarbeid.

de meer belangrijke eigenaardigheden, die het fraterhuis eigen zijn, en die zij eveneens van Gerardus hebben overgenomen. Ik bedoel hun prediking en hun werkzaamheid onder de scholieren.

Evenals Gerardus, wilden de broeders gemeenschap met de wereld houden, om daardoor aan de menschen hun Evangelie te kunnen prediken. Om geen andere reden blijven zij in de wereld. Van twee broeders wordt ons dit uitdrukkelijk medegedeeld. Zoo lezen wij van Johannes Brinckerinck [1]), dat hij driemalen op het punt stond een religieus te worden, maar dat dit gevaar driemalen werd afgewend, door de goddelijke voorzienigheid die liever wilde, dat hij in de wereld zou blijven om aan het heil der menschen te kunnen arbeiden. Van Theodoricus van Herxen hebben wij eenzelfde bericht [2]). Hij sluit zich niet aan bij de Windesheimsche broeders, maar bij de Zwolsche van het groote fraterhuis, omdat hij hier gelegenheid had onder de menschen te arbeiden en hen voor een Gode welgevallig leven te winnen. De eerste broeders zijn allen predikers. Zoo Florentius, Brinckerinck, de Gronde, Henricus Goude, enz.. Het is als hebben zij allen den raad van Gerardus ontvangen en opgevolgd, dien hij aan dien éénen man, die het prediken wilde opgeven en zich terug trekken in een klooster, gaf: „blijft in de wereld, zonder van de wereld te zijn".

Een onderdeel van deze werkzaamheid zijn de bemoeienissen der broeders met de scholares. En hier zijn wij tot een gewichtig punt gekomen, n.l. de verhouding van het fraterhuis tot het onderwijs. Wij willen dit gedeelte, omdat alle nevelen op dit punt nog lang niet zijn opgetrokken [3]), uitvoeriger dan de andere behandelen. Gerardus'

---

1) *H. S. A,* fol. 27r.

2) *H. S. A,* fol. 105r.

3) Hirsche a. a. O., S. 699: „Nur über eine Seite, über das Verhältnis der freieren

zorg voor de scholieren is bekend. In deze belangstelling, die hij voor de scholieren koesterde, ligt iets zeer opmerkelijks. Zeer zeker was het zijn doel hen tot een devoot leven te brengen, hen te onderwijzen in den weg der zaligheid. Maar is het niet eigenaardig, dat hij hen op de kapittelschool liet voortarbeiden? Waarom trachtte hij hen er niet toe te bewegen de school te verlaten, en zich geheel aan den dienst des Heeren te wijden? Men zegge niet, dat hun jeugd hen verhinderde, een devoot leven te leiden; de scholieren leidden immers, voor zoover hun schoolwerkzaamheid het hun toeliet een devoot leven. Waarom konden zij allen tijd en alle krachten niet aan de devotie geven? Dat Gerardus dit niet van hen geëischt heeft, maar hen integendeel door stoffelijken steun een verblijf op de kapittelschool gemakkelijk en mogelijk gemaakt heeft, heeft zijn oorzaak in zijn stille liefde voor de wetenschap. De jonge mannen bleven op school. De broeders hebben Gerardus' werkzaamheid ook in dit opzicht overgenomen [1]). Henricus van Gouda deed in Zwolle geheel hetzelfde wat Gerardus in Deventer deed [2]). In zijn eigen huis nam hij devote scholieren op, die hij in den dienst des Heeren onderwees; wanneer zij hun studie op de kapittelschool hadden volbracht, trachtte hij hen in een of ander klooster te plaatsen. Toen er evenwel een congregatie der broeders in Zwolle was gesticht, schonk hij zijn huis aan de broeders voor datzelfde doeleinde [3]). De

---

Grooteschen Genossenschaften zu dem öffentlichen Schulwesen ihrer Zeit.... bedürfen wir noch einer weit genaueren Aufklärung als uns bis jetzt geworden."

1) *H. S. B* zegt dit met zoovele woorden: „En sine discipelen na hem lechden hen al an die jonge clercken ende an die jonge jonferen daer sy grote vrucht indeden, ende oec noch alle dage doen als meyster Geryt plach". fol. 97v.

2) Zie zijn vita in *H. S. A*, fol. 2v, van zijn biografie.

3) Nu wij toch over Henricus van Gouda spreken, willen wij hier enkele woorden zeggen naar aanleiding van Prof. Acquoy's artikel *„de kroniek van het Fraterhuis te Zwolle."* In dit stuk wordt eveneens gesproken over Henricus en zijn verblijf en werkzaamheid te Zwolle. Vroeger zagen wij (z. blz. 58), hoe Hen-

werkzaamheid onder de scholares wordt hier dus door de broederschap overgenomen. Hetzelfde nu meen ik, dat in het algemeen door de broeders is gedaan. Voor zoover er plaats was in het vicariehuis, namen zij de scholares in hun midden op; voor de overigen trachtten zij bij devote burgers huisvesting te vinden [1]). Toen later hun werkzaamheid op dit

---

ricus zich reeds bij de Deventersche broederschap had aangesloten, toen hij naar Zwolle ging. De schenking van zijn huis volgde dus niet op zijn intrede in de broederschap, maar op de stichting van de congregratie der broeders in Zwolle. Toen nam de broederschap deze werkzaamheid van Henricus als het ware over. Ik zou verder aan den Hooggeleerden schrijver willen vragen of het „parva domus" wel het huis van Henricus is geweest. Op grond van het in *H. S. A* voorkomende „vita" meen ik dit te moeten betwijfelen. *H. S. A* vermeldt op twee plaatsen (fol. 104 en fol. 119) het ontstaan van het groote fraterhuis. Wij lezen daar, dat Gerardus een huis aan drie devote burgers afstond om daar een devoot leven te kunnen leiden. De beschikking over dit huis gaf Gerardus aan zijn discipelen Florentius en Johannes de Gronde. Toen later de bewoners van dit huis het klooster op den Agnietenberg gingen stichten, verhuurden Florentius en de Gronde het huis aan rijke scholieren. Bij hen voegden zich na eenige jaren twee mannen, Meynaldus van Windesheim met zijn broeder Witto, die met hen te zamen een devoot leven leidden. Deze Meynaldus kocht eenigen tijd later van den pastoor Reynerus een belendend huis; op die plaats bouwde hij het groote fraterhuis. Het oorspronkelijke scholierenhuis zal dus wel het latere „parva domus" wezen, want van dit „parva domus" wordt telkens gezegd, dat het in de nabijheid van het „groote fraterhuis" stond. Ook Acquoy zoekt het „parva domus" naast het groote fraterhuis. In dit opzicht verschil ik alleen van hem, dat dit naar mijne meening „parva domus" niet het huis van Henricus is geweest. Van Henricus toch wordt ons gezegd, dat hij een huis *kocht* in Zwolle en in dit zijn eigen huis scholieren herbergde. — Henricus' huis is dus onderscheiden van dat, hetwelk Gerardus voor de drie Zwolsche broeders aankocht. Dan is ook het „parva domus" niet gelijk aan Henricus' woning. Misschien is het „domus pauperum" oorspronkelijk het huis van Henricus geweest. Albertus van Calcar bouwde later een huis „pro mediocribus". Het „parva domus" zal dan de rijke scholieren geborgen hebben, het huis van Henricus de armen en dat van Albertus van Calcar de tusschen de rijke en arme scholieren instaande „mediocres".

Van het „parva domus" hebben wij nog eenig bericht in de biografie van Rutgerus van Doetichem (*H. S. A*, fol. 117); er waren toen (omstreeks Herxen's tijd) omstreeks 50 leerlingen.

1) Thomas à Kempis (cf. cap. I, 2 van zijn *liber de vitis discipulorum domini Florentii*) werd eerst bij een devote vrouw in Deventer in huis besteed en later in de onmiddellijke omgeving van Florentius opgenomen. Zoo wordt Arnoldus van Schoonhoven (zie zijn „vita", II) nadat Florentius gezien heeft, dat hij een devoot

gebied zich uitbreidde en het getal der devote scholieren toenam, stichtten zij een huis, het „nova domus" [1]), dat geheel voor de devote scholieren werd ingericht. Het was een soort van kostschool, waarvan het groote doel was de scholieren aan het gevaarlijke leven te midden der verleidingen dezer wereld te onttrekken en hen voor zoover dit mogelijk was een devoot leven te laten leiden. Voor zoover ons bekend, zijn er slechts twee plaatsen in één der door ons gebruikte bronnen, die van een andere werkzaamheid der broeders dan die op zedelijk-godsdienstig terrein melding maken. De eerste plaats vinden wij in de levensbeschrijving van Lambertus van Tyleta [2]), die in het nova domus geplaatst werd om de aldaar wonende scholieren te dienen. Hij deed dit „instituendo ipsos in *scholasticalibus et bonis moribus*". Hier is dus een der broeders onderwijzer der scholieren. Nemen wij evenwel een en ander in aan-

---

jongeling was, in het „oude huis" opgenomen. Ook Dier de Muden maakt melding van verscheidene devote burgers, die devote scholieren in hun huis opnamen (*Anal.*, p. 23 en 24).

1) De geschiedenis van dit „nova domus" wordt ons uitvoerig door Dier de Muden verhaald. Het werd met behulp van vier mannen, die er hun geld of tijd aan gaven, gebouwd. Deze vier mannen hielden dit huis in eigendom en verruilden het later voor een ander huis, dat aan drie andere mannen behoorde. Toen de laatste van deze drie stierf vermaakte hij het „nova domus" aan de broeders van het Florenshuis (*Anal.*, p. 39—41). De bestemming van dit huis zal wel dezelfde geweest zijn als die van het „parva domus" in Zwolle om devote scholieren te herbergen. Dier de Muden zegt, dat daar devote clerici gehuisvest waren, die, „postponentes scholas", onder toezicht van Florentius hun brood met schrijven verdienden. Dit „postponentes scholas" is niet geheel duidelijk. Het moet eigenlijk beteekenen „na volbrachte studie". Hiermede stemmen evenwel de latere berichten niet overeen. Zoo wordt ons van Petrus de Groda (*Anal.* p. 84) verhaald, dat hij het bestuur had over de devote „*scholares*" in het „nova domus"; zoo van Rodolfus van Muden, dat hij de *scholares* in het „nova domus" diende (p. 122); zoo van Henricus Donkels dat hij, om het onderwijs aldaar te genieten, naar Deventer gekomen „sub cura stetit nostre Domus cum aliis devotis scholaribus" (p. 124). Hier wordt dus gesproken van jongelieden, die nog op school zijn. Misschien is het „nova domus" oorsponkelijk alleen gebouwd voor jongelieden, die de school reeds verlaten hadden, en is het later eenigszins van bestemming veranderd.

2) *Anal.*, p. 141—143.

merking, dan zullen wij zien, hoe dit bericht onze opinie, dat de broeders zich *alleen* [1]) met de zedelijk-godsdienstige ontwikkeling der scholares bezighielden, niet omverwerpt. Lambertus was een ontwikkeld man. Tot op zijn drie en twintigste jaar studeerde hij; toen meldde hij zich bij de broeders aan, om hun behulpzaam te wezen in het bestuur van het „nova domus". Broeder in den beperkten zin van het woord is hij niet geweest. Hij was een hulp der broeders en werd zeer door hen geacht en gewaardeerd [2]). Bovendien kan het ons niet verwonderen, dat iemand, die zelf goed onderwezen is, wanneer hij in een huis als het „nova domus" geplaatst wordt, zich ook eenigszins aan de studie der aldaar wonende scholieren laat gelegen liggen. En in de derde plaats moeten wij niet vergeten, dat het „nova domus" geen school in den eigenlijken zin des woords was. Ware Lambertus, als broeder van het Florenshuis op de kapittelschool werkzaam geweest, dan alleen zou dit bericht tegen onze meening pleiten. Dit evenwel wordt ons noch van hem *noch van een der andere broeders vermeld.* Dat Florentius zelf geen rector of lector aan de kapittelschool geweest is, achten wij ontwijfelbaar. Hij is zeer zeker niet dezelfde persoon geweest, als de ons door Dumbar vermelde Rodiginus [3]). De bewijzen, die men daarvoor heeft aangehaald, houden geen van alle steek. Het bericht van Hamelmann [4]) is door Hirsche [5]) aan zulk een uitvoerige en nauwkeurige kritiek onderworpen, dat wij

1) Men houde wel in het oog, dat wij volstrekt niet willen beweren, dat de broeders zich nimmer en nooit met het onderwijs hebben beziggehouden. Ons onderzoek bepaalt zich tot den eersten tijd der broederschap. Ook Möbius (o. a. O. S., 39) behandelt deze plaats. Hij ziet in haar het eerste bericht, dat een broeder des gemeenen levens zich met het onderwijs heeft beziggehouden. Dit nu bestrijden wij.

2) L. l. p. 142.

3) *Kerk- en Wereltl. Deventer,* blz. 306.

4) Hamelmann, *Opera-genealogico-historica,* p. 321.

5) Hirsche, o. a. O. S., 699–702.

hierover niet meer behoeven te spreken. Dumbar's bericht pleit evenmin voor de gelijkstelling. De volgorde, waarin de door dezen genoemde schoolvoogden voorkomen, en de wijze, waarop hij hem vermeldt, bewijzen dit voldoende. Nadat Dumbar Rodiginus genoemd heeft, zegt hij, dat de eerstvolgenden hem onbekend zijn. De eerste, die hij dan vermeldt, is Johannes Bohemus, die leefde tijdens Gerardus. Rodiginus kan om die reden reeds moeielijk met Florentius gelijkgesteld worden. Florentius zou dan, zoo de aan Dumbar onbekende schoolvoogden elkander althans *zeer snel* hebben opgevolgd (anders is dit geheel onmogelijk) vóór zijn bekeering, schoolvoogd in Deventer zijn geweest. Daar Thomas, die wel van Bohemus spreekt [1]), Florentius niet als schoolvoogd noemt en geen der oudste berichten dit doet, achten wij dit zeer onwaarschijnlijk. Dumbar zelf heeft zeer zeker niet aan Florentius gedacht, toen hij Rodiginus vermeldde. Anders had hij zeer zeker wel iets meer van hem gezegd dan: „Na Vreden wordt er gewaegt van eenen Florentius Rodiginus". Ware het door Prof. Acquoy [2]) gegevene citaat uit de Kroniek van Arent toe Bocop niet van Arent toe Bocop zelf, maar uit een oude kroniek geput, dan zou het zeer zeker eenig gewicht in de schaal leggen. Nu heeft het, daar Arent te ver van de eerste broederschap af stond, te weinig waarde, om als bewijs te kunnen worden aangemerkt. Is bovendien onze beschouwing van het ontstaan der broederschap juist, dan is een rector- of lectorschap van Florentius *na* zijn bekeering geheel onwaarschijnlijk. Gesteld dus voor een oogenblik, dat hij werkelijk schoolvoogd geweest is *vóór* zijn bekeering, dan staat het onderwijzersambt van Florentius in ieder geval buiten de geschiedenis der broederschap. Van andere broeders vernemen wij, dat

1) *Vita Florent.*, cap. XXIV, 2.
2) Zie Acquoy. *Windesheim* I, blz. 44, aanm. 7.

zij lectoren zijn geweest, maar met hun intrek in de broederschap dit ambt hebben prijsgegeven. Zoo verliet Hendrik van Herxen de school, waar hij lector was en voegde zich bij de broeders, omdat hij, zoo wordt ons uitdrukkelijk gemeld, *God alleen* wilde dienen [1]). Godefridus Toorn de Muerza [2]) was in zijn jeugd lector aan de school, daarna wordt hij frater. Al wordt er niet met zoovele woorden bijgezegd, dat hij toen de school verliet, is dit toch zonder eenigen twijfel het geval geweest. Dit blijkt uit een gezegde van Amilius, die hem verweet (natuurlijk met het gewone doel, om hem te vernederen): „quod in scholis sic alios *docuisset*". Ten overvloede wordt ons op een andere plaats nog vermeld, dat hij lector *was geweest* [3]). Van Bernardus Meyer lezen wij hetzelfde [4]). Na deze uitwijding gaan wij over tot de tweede door ons bedoelde plaats.

Zij is van zeer weinig beteekenis. Eigenlijk behoefden wij haar niet te vermelden. Alleen volledigheidshalve willen wij haar behandelen. Nadat de broeders in Deventer teruggekeerd waren uit Amersfoort, waarheen zij uit vrees voor de pest gevlucht waren, werden de scholen geopend „et intraverunt scholas multi *devoti Fratres*" [5]). Met deze „devoti fratres" worden zonder eenigen twijfel de op die plaats herhaaldelijk genoemde scholares bedoeld; terwijl de uitdrukking „intrare scholas" zooals eenige regels verder blijkt, beteekent: ter school gaan n.l. van de scholieren. Het eenige, wat deze plaats wat vreemd doet klinken is de uitdrukking: „*multi fratres*". Doch dat hiermede de scholieren bedoeld worden

---

1) Cf. *H. S. A*, waar een levensbeschrijving van hem voorkomt, fol. 210v. Ook Acquoy in zijn „*Kroniek van het Zwolsche fraterhuis*" noemt dit feit (blz. 39).

2) Dumbar, *Anal.*, p. 114.

3) *L.l.*, p. 64.

4) *L.l.*, p. 143.

5) *L.l.*, p. 46.

blijkt èn uit het verband èn uit een dergelijke uitdrukking bij Dier de Muden voorkomende op blz. 27.

Dit zijn voor zoover mij bekend, de eenige plaatsen, waar men zou kunnen meenen, dat van een anderen arbeid der broeders onder de scholares dan van zedelijk-godsdienstigen aard gesproken wordt. Overal elders wordt alleen over dezen laatsten gesproken. Zoo lezen wij van Albertus van Calcar [1]), den derden rector van het Zwolsche fraterhuis, hoe hij door zijn vader naar Zwolle ter schole gezonden, aldaar kennis maakte met de broeders. Deze spraken met hem over zijn eeuwig heil en raadden hem aan zich bij de scholares van het „parva domus" te voegen. In den eersten tijd wilde Albertus niet naar hen luisteren, totdat hij eindelijk door een collatie over de hel getroffen werd. Van dat oogenblik af werd zijn houding tegenover de broeders anders. Hij luisterde aandachtig naar de collaties, en voegde zich eindelijk bij de scholieren van het „parva domus." Van Theodoricus van Herxen wordt gezegd [2]), hoe hij Deventer verliet, „completo studio et in utroque homine a magistris *et* fratribus plene in scolasticis et divinis bonisque moribus institutus". De magistri zorgden dus voor zijn wetenschappelijke, de broeders voor zijn zedelijke ontwikkeling. Herhaaldelijk vinden wij melding gemaakt van collaties, die met de scholieren gehouden werden [3]). Nemen wij dit alles te zamen, dan blijkt hieruit, dat de werkzaamheid der broeders onder de scholares geheel hetzelfde karakter droeg, als Gerardus' bemoeienissen met hen. De broeders komen in de plaats van Gerardus te staan. Wat die ééne man deed, doen zijn geestelijke kinderen na hem. Wij zouden

---

1) *H. S. A.*, in zijn biografie fol. 216.

2) *H. S. A.*, fol. 121r.

3) Cf. o. a. Het leven van Henricus van Herxen in *H. S. A.* — In de *Analecta* passim.

deze werkzaamheid der broeders toevallig willen noemen, en wel in dezen zin, dat zij niet rechtstreeks voortkomt uit het eigenlijk karakter van hun broederschap, daarmede integendeel in strijd is. Het kan niet genoeg herhaald worden, dat devotie en opwekken tot een devoot leven het eigenlijk doel der broeders was. De werkzaamheid der scholares heeft onwillekeurig tot dit doel medegewerkt. Want de betrekking der broeders tot de scholares was een sterke band, die hen *aan* de wereld bond. En juist dit blijven *in* de wereld stelde hen in staat de kinderen dezer wereld tot een devoot leven te roepen. Waren de broeders door dezen band niet tot een leven *in* de wereld verplicht geweest, zij zouden zeer spoedig tot een zuiver monastieken staat zijn teruggezonken. De eerste devote vereeniging in Zwolle, die niets anders dan een devote vereeniging was, werd al zeer spoedig een klooster. De stichting van Everhardus werd een klooster [1]). Herhaaldelijk vinden wij melding gemaakt van zulk een terugzinken tot den kloosterstaat [2]). De zusterhuizen, die dezen band met de buitenwereld niet kenden, onderscheidden zich spoedig in niets meer van een klooster [3]). Trouwens, geen der vrije kloostervereenigingen uit die dagen kon op den duur standhouden [4]). De school en de werkzaamheid onder de scholares, hield de broeders *in* de wereld. Zoo bleven zij in de gelegenheid, de menschen tot een devoot leven te wekken. En misschien is hierin wel *de* eigenlijke beteekenis van Gerardus' en der broederen werkzaamheid onder de scholieren te vinden. De eenmaal gewekte beweging bleef aldus gedurende een tal van jaren voortbestaan en sloeg diepe wortelen

1) *H. S. A*, fol. 90r.
2) Vlg. Acquoy, l. l. II, blz. 375.
3) Vgl. Delprat, a. w., blz. 213.
4) Moll, *Kerkgesch. v. Nederl.*, II, 2, blz. 158, 161 en 162.

in het leven des volks. Dat dit van groote beteekenis is zal niemand ontkennen. De devotie toch gaf aan de vroomheid des volks een eigenaardigen stempel. De bekeering, waarmede zij begon en het leven na de bekeering, dat zij eischte, droegen een individueel mystiek karakter. Plotseling kreeg iemand een „inslag" [1]). Een bepaald persoon werd op een bepaalden tijd door een mystieke werking Gods bekeerd. Na zijn bekeering leidde hij een leven van bevindelijke vroomheid. Dat deze richting in het godsdienstig leven van ons volk vooral in lateren tijd van groote beteekenis is, behoeven wij niet aan te toonen; wij kunnen dit ook niet, daar wij dan de eene helft van het godsdienstig leven van ons volk zouden beschrijven. Wij eindigen daarom hier dit onderzoek naar het ontstaan en den aard van het fraterhuis en de beteekenis, die wij in dit opzicht aan Florentius Radewijns moeten toekennen.

Voordat wij dit hoofdstuk besluiten, moeten wij volledigheidshalve nog Florentius' wijding tot priester vermelden [2]). Gerardus zond hem te dien einde met een aanbevelend schrijven van den prior te Munikhuizen naar den bisschop van Worms, die hem tot priester wijdde. Lang vóór Gerardus' dood zal dit feit wel niet hebben plaats gevonden. Gerardus stelde deze waardigheid te hoog, dan dat hij haar anders dan na lang overleg aan iemand zou toekennen. Eenmaal slechts deed hij het. Wel een bewijs, hoe hoog Florentius door hem werd geacht.

---

1) Men vergelijke voor den geheelen aard dezer vroomheid, Moll's *Brugmân*, (Amsterdam, 1854) I. Eerste afd. II, III, IV, V, VI en VII.

2) Cf. *Vita Florent.*, cap. X, 2 en Dumbar, *Anal.*, p. 7.

HOOFDSTUK II.

Florentius' leven na Gerardus' dood.

Gerardus stierf den 20sten Augustus 1384.

Waar men het fraterhuis als door Gerardus gesticht beschouwt, ligt het voor de hand aan te nemen, dat Florentius door hem op zijn sterfbed als rector van deze vereeniging is benoemd. Is evenwel onze beschouwing juist en is er van een eigenlijk fraterhuis nog geen sprake, maar alleen van een devote vereeniging, die een deel uitmaakte van het gansche devote leven in Deventer, dan is zulk een benoeming een onmogelijkheid. Deze veronderstelt een organisatie. Waar deze niet bestaat, is ook een rector in den eigenlijken zin van het woord niet mogelijk. Wij leggen nadruk op de woorden een *„rector in den eigenlijken zin van het woord."* Want wij willen niet ontkennen, dat Gerardus Florentius wel degelijk als zijn opvolger heeft aangewezen. Doch opvolger waarvan? Zijn opvolger als bestuurder van het fraterhuis? Neen, zijn opvolger als hoofd der gansche devote beweging. Dit maakt natuurlijk een groot verschil. Florentius treedt in Gerardus' plaats. Hij zal voortaan de devote beweging besturen en beschermen. De broederschap was slechts een engere kring in deze groote beweging, zooals er misschien meerdere bestaan hebben [1]). Al was zij de voornaamste, dit neemt

1) Cf. *Vita Florent.*, VIII, 2.

niet weg, dat zij een onderdeel van het geheel was. Voor dit geheel wees Gerardus Florentius aan. Zoo vermeldt ons Thomas [1]), dat om Gerardus' sterfbed zijn „discipuli" stonden en hem beangst vroegen, hoe het in de toekomst met hen gaan zou, wanneer hij er niet meer was. Gerardus wees toen op Florentius en zeide: Hij zal u tot een vader en leidsman („pater et rector") wezen. Ook al denken wij hier aan zijn discipelen in den beperkten zin, n.l. aan de mannen van het vicariehuis, dan behoeft deze benoeming van Florentius nog niet dat officiëele karakter te dragen, waaraan wij denken, wanneer wij van een benoeming tot rector spreken. Maar welk recht hebben wij bij deze discipuli alleen aan de mannen der broederschap te denken? Ook H. S. B [2]) geeft ons een dergelijk bericht. Hier treedt Florentius in de plaats van Gerardus, als hoofd en leider der devote beweging, in haar geheel. Alleen Busch [3]) schijnt, overeenkomstig het karakter zijner traditien, aan iets meer te denken dan aan een eenvoudig zedelijk leiderschap van Florentius over de gansche devote beweging. Hij spreekt althans van „omnes patres devoti(os) dominus (m) Florencius (m) retor(em) presbyteri(os) et fratres *congregacionis Daventriensis*", die om Gerardus' leger stonden. Hier is dus de congregatie het één en het al. Eigenaardig is, hoe bij Busch het toekomstige klooster de plaats inneemt, die Florentius in de andere bronnen bekleedt. Op de vraag der broeders wat zij in de toekomst doen moesten, wanneer zij hun beschermer niet meer hadden, antwoordde Gerardus, dat zij een klooster moesten bouwen. Nadat Gerardus omtrent den bouw en de inrichting van dit klooster uitvoerige bevelen gegeven had, maakte hij Florentius tot hun hoofd. „Hiis dictis dominum Florencium Radevini ....,

1) *Vita Gerard. Magn.*, cap. XVI, 2 en 3.
2) *H. S. B*, fol. 107v.
3) l. l. p. 263 en 264.

omnibus rectorem prefecit et loco sui ut patrem honorandum cuius sanis consiliis et doctrinis omnes acquiescere et obtemperare deberent....." In verband met Busch' beschouwing omtrent de congregatie als door Gerardus' toedoen voornamelijk gesticht en onder zijn patronaat voortlevende, hebben de woorden bij Busch „omnibus rectorem prefecit" waarschijnlijk de bedoeling, dat Florentius door Gerardus tot rector van het fraterhuis is benoemd.

Dat dit evenwel niet juist is, leeren ons andere berichten. Zoo zegt Dier de Muden, dat Florentius een ernstig tegencandidaat voor het rectoraat gehad heeft in Johannes van Höxter; „tandem", zoo gaat hij verder, „convenerunt in dominum Florencium" [1]). Zulk een geval is, dunkt ons, onmogelijk wanneer Busch' bericht nauwkeurig is, dat Gerardus Florentius tot rector heeft gemaakt. Met dit bericht van Dier de Muden kunnen wij wel de gegevens uit de *andere* bronnen rijmen [2]). — Het is immers zeer wel mogelijk, dat Gerardus Florentius als *hoofd der devote beweging* heeft aangewezen, maar dat later, toen er *een rector van het fraterhuis* benoemd moest worden, de beslissing eenige moeielijkheden opleverde, dat er althans eenige aarzeling was, wien te benoemen. Wij zullen waarschijnlijk het best doen de rectorskeuze van Florentius eenige jaren later te stellen, en wel mede op grond van den brief, die bij de ruiling der twee huizen, dat van Florentius en Zwedera van Runen, is uitgegeven in het jaar 1391. — In dezen brief wordt nog niet van Florentius als den rector van het fraterhuis gesproken. Wel

---

1) *Anal.* I, p. 8.

2) Men kan ons vragen, waarom wij Busch verwerpen, wanneer hij met andere bronnen strijdt. Men bedenke evenwel, hoe wij vroeger de traditie „Busch" hebben bestreden en haar onhistoriciteit, wat betreft het ontstaan der broederschap, hebben aangetoond. Deze berichten omtrent het sterfbed van Gerardus hangen daarmede wederom nauw samen. Waar wij dus in andere bronnen op dit punt andere voorstellingen vinden aarzelen wij niet Busch ook hier voor onhistorisch te verklaren.

van het „regiment" der *drie* heeren Florentius, Brinckerinck en de Gronde, of van degenen, die daartoe benoemd zullen worden, maar niet van een „regiment" van Florentius alleen. Zoo lezen wij aldaar [1]): „Soe solen die ghene, die in der tijd in den vorsz. huysen ende erven sitten ende woenen soelen wesen onder *regimente deer vorsz. heren Florens, heren Johans ende heren Johans of dier ghene die daer toe ghesat ende deputiert werden* . . . ." enz.; en op de volgende kolom: „Voert weert zake dat die gene die den vorsz. huysen ende erven woenden hem also hadden ende regierden, *dat het her Florens her Johanne ende her Johanne vorsz. ofte den ghenen, die daer toe deputeert ende ghesat worden* alse vorsz. is *nyet en behaghede* en wilden dingen doe ende oefenen die theghens die eere Goedes waren ende onser stad ende sie die dan nyet aflaten en wolden bij rade ende heyten der gheenre deen dat *regiment* daer af bevolen ware alse vorsz. is . . . . ." enz. In dezen brief wordt dus herhaaldelijk van een regiment gesproken van drie mannen, en nog niet van het bestuur van Florentius alleen. Officiëel was in dat jaar Florentius dus nog geen rector van het fraterhuis. Dat Florentius eerst na jaren tot rector van het fraterhuis gekozen is, strookt geheel met onze zienswijze omtrent het ontstaan van het fraterhuis. Langzamerhand groeide de vrije broedervereeniging aan, langzamerhand kreeg zij een organisatie. De gemeenschappelijk samenwonende broeders hadden in den eersten tijd geen rector noodig. Bij het grooter worden van den kring werd natuurlijk meer organisatie een noodzakelijkheid. De ruiling van het huis in de „Enghestraete" en de „Pundes steghelen" is wellicht de aanleiding geweest tot zulk een eerste regeling van het leven der broeders. Ook de in 1396 uitgegeven brief bevat eenige nadere bepa-

1) Bij Dumbar, *Kerk en Werelll. Devent.*, blz. 605.

lingen omtrent de inrichting en de werkzaamheid der broeders. Toen werd vastgesteld, dat er minstens vier presbyters en acht of meer clerici moesten wezen; en dat deze aan andere devoten, voornamelijk wanneer deze later in Windesheim of eenig ander klooster, dat met de broederschap in betrekking stond, een religieus leven wilden gaan leiden, herberging moesten verschaffen. — Wij laten hiermede dit punt rusten. Gaarne geven wij toe, dat de conclusie uit de zooeven door ons uit den ruilingsbrief aangehaalde woorden, misschien wat al te gewaagd is. Wisten wij het jaar van Johannes van Höxter's dood, dan zouden wij met meer zekerheid kunnen spreken. Want is deze vóór 1391 gestorven, dan moet de ons door Dier de Muden vermelde rectorskeuze eveneens vóór dien tijd zijn gevallen.

De toestand der devoten na den dood van Gerardus was verre van gunstig. De haat der burgerij keerde zich zoo sterk tegen hen, dat zij eindelijk zich zelfs bijna niet meer op straat durfden te vertoonen [1]). Door de bemoeiingen van den schepen ter Porten, die openlijk partij voor hen koos, werd hun positie eindelijk wat beter. De broeders van het Vicariehuis deelden evenwel niet in die algemeene verachting. Er waren burgers, die niettegenstaande zij de devoten in het algemeen met een doodelijken haat achtervolgden, dezen mannen hun hoogachting niet konden onthouden. Boven deze allen deelde Florentius in de liefde der burgerij. Hij werd door velen en dat door aanzienlijke burgers, hoewel geen devoten, bemind. [1]) De twee jaren na Gerardus' dood gevolgde stichting van Windesheim, meenen wij daarom niet in de eerste plaats aan de ongunstige tijdsomstandigheden te mogen toeschrijven; voor de broederschap althans waren de tijden

---

1) *H. S. A*, fol. 26v.

2) Cf. *Anal.*, p. 21 en *Vita Florent.*, cap. X, 1.

niet zóó ongunstig, dat zij daardoor tot de stichting van Windesheim zouden bewogen zijn. Zeer zeker hebben de ongunstige tijdsomstandigheden medegewerkt, maar de oorzaak van Windesheim's stichting ligt dieper, en wel in de devote beweging zelf. Zien wij wel, dan is *Windesheim de eigenlijke stichting der moderne devotie in Deventer*. Men versta ons wel. Wij zullen geen oogenblik aarzelen het fraterhuis *een* stichting der devotie te noemen. Ons geschrift tracht het ontstaan van dit fraterhuis te begrijpen, zijn wording te beschrijven, voor zoover Florentius er in betrokken is. Maar al is het fraterhuis *mede* uit de moderne devotie ontstaan, dit neemt niet weg, dat Windesheim *de* stichting der devoten in Deventer genoemd moet worden. Ten bewijze van deze stelling verwijs ik allereerst naar de in 1396 uitgegevene declaratie van eenige Windesheimsche broeders. Ik acht dezen brief van bijzonder groot belang, omdat hij een duidelijke en door de eerste Windesheimsche broeders juist met het doel om een verkeerde voorstelling te voorkomen, uitgevaardigde nadere verklaring is, om welke reden en met welk doel Vrouwe Zwedera haar huis aan de broeders van het Vicariehuis heeft afgestaan [1]). Florentius en de Gronde, zoo lezen wij daar, trachtten, toen zij het getal der devoten zagen toenemen en tevens bemerkten, hoe gevaarlijk een verblijf in de wereld voor hen was, voor hen plaatsen te vinden, waar zij, tegen de schadelijke invloeden van een verblijf in de wereld beveiligd, zich konden vestigen; maar dit niet alleen, zij wenschten ook zelve zulke huizen voor hen te bouwen. Mij dunkt, wanneer wij dit gelezen hebben, verwachten wij, hoe daarop vermeld zal worden, dat God hunne pogingen zegende en hun door de milde schenking van Vrouwe Zwedera van

---

1) Te vinden bij Lindeborn, *Hist. Episc. Dav.*, p. 97 en Dumbar, *Kerk- en Werelll. Deventer*, blz. 608.

Runen in staat stelde aan dit voornemen gevolg te geven. Doch dit is niet het geval. *De brief gaat verder met de stichting van Windesheim.* Windesheim was dus de geschikte woonplaats voor de devoten; hierheen konden allen zich begeven, die de wereld volkomen wilden ontvluchten, die alle, ook de uitwendige, gemeenschap met haar wilden verbreken. Doch toen Windesheim gesticht was bleven er nog verscheidenen, die òf door ziels- of lichaamsgebreken verhinderd, geen religieus leven konden leiden òf om een andere reden Windesheim niet begeerden. Voor diegenen, die achtergebleven waren, wenschten de Gronde en Florentius eveneens een woning te bouwen, en daarmede is de declaratie aan haar eigenlijk onderwerp gekomen n. l. de overdracht van het huis van Zwedera aan de broeders. *Windesheim gaat hier dus aan het fraterhuis vooraf.* Eerst Windesheim. Dit was voor de devoten de eigenlijke woonplaats. Toen er nog anderen overbleven, die om een of andere reden anders gezind waren, besloten de Gronde en Florentius ook voor dezen een huis te bouwen; dit werd het eigenlijke fraterhuis. Wat wij in het einde van dezen brief (en ook in de in het jaar 1396 uitgevaardigde acte van Zwedera, Florentius en Brinckerinck [1]) vinden omtrent de bestemming van dit huis, stemt met deze voorstelling geheel overeen. In dit huis moeten opgenomen worden geestelijken en leeken, die door de broeders vermaand moeten worden de wereld te verlaten en een religieus leven te gaan leiden, en in de eerste plaats jongelieden, die in een der Windesheimsche kloosters wenschen opgenomen te worden. Dezen moet men beproeven; men moet onderzoeken, of zij wel wezenlijk lust en kracht bezitten om in een klooster te gaan. Het huis van Zwedera is dus een voorportaal van Windesheim, wordt geheel aan

1) Lindeborn, l. l., p. 97 en Dumbar, *Kerk. en Wereltl. Deventer,* blz. 606.

Windesheim dienstbaar gemaakt. Windesheim is hier de eerste en de groote stichting, het fraterhuis komt eerst in de tweede plaats.

Ook Vornken [1]) heeft deze voorstelling. Toen Gerardus gestorven was, zoo verhaalt hij, nam de devote beweging onder het volk sterk toe. Het getal der devoten groeide hoe langer hoe meer aan. De broeders in Deventer overlegden toen, hoe zij deze beweging het best ter eere Gods konden bestendigen. Na eenig beraad meenden zij niet beter te kunnen doen dan een klooster te stichten, waarheen de devoten de toevlucht konden nemen. Zij meenden daarmede geheel in den geest van Gerardus te handelen. Ook hier, als boven, is dus *Windesheim* de stichting der moderne devotie.

De berichten van Thomas en Dier de Muden over de stichting van Windesheim zijn zeer spaarzaam. Volgens Thomas had Gerardus reeds het plan gekoesterd een klooster en wel een van de orde der reguliere kanunniken te stichten [2]). Van Florentius meldt hij ons, dat hij met inspanning van alle krachten er naar streefde, zoovelen als hij maar kon te bewegen tot een leven van wereldverachting. Hij zond daartoe verscheidene personen naar verschillende bestaande kloosters, en naar nieuwe stichtingen, die daartoe door hem werden begonnen. Onder deze kloosters en nieuwe stichtingen wordt dan in de eerste plaats Windesheim genoemd [3]). Dier de Muden zegt eenvoudig, dat de reden der stichting van Windesheim gelegen was in de vrees, dat de devoten hun gemeenschappelijk leven door den naijver van anderen niet meer zouden kunnen voortzetten. Daarom werden eenige

1) Acquoy, Windesheim III, blz. 244.

2) *Vita Gerard. Magn.*, XV, 3.

3) *Vita Florent.*, XXVII, 1. Tot de nieuwe stichtingen behoorden eveneens het klooster Mariënborn bij Arnhem en Nieuwlicht bij Hoorn (vgl. Acquoy, t. a. p., blz. 22–25).

broeders religieuzen, opdat de devoten onder hun bescherming hun leven zouden kunnen voortzetten.

Beslist bevestigen of beslist tegenspreken doen deze bronnen de evengenoemde voorstelling niet. Omtrent de verhouding van Windesheim en het fraterhuis zeggen zij weinig, dat beslissen kan.

Dat Busch geheel de voorstelling is toegedaan, dat Windesheim de eigenlijke stichting van de moderne devotie is, behoeven wij slechts te herinneren [1]). De devoten geven bij hem eenvoudig gevolg aan den uitdrukkelijk verklaarden wil van Gerardus.

Nadat wij de voorstelling der bronnen vermeld hebben, willen wij ten bewijze van onze stelling nog eenige zaken in herinnering brengen.

Men lette allereerst op de personen, die over de stichting van het klooster beraadslagen en haar ten uitvoer leggen. Deze mannen behoorden volstrekt niet allen tot de broederschap. Hendrik van Wilsem [2]) en Berthold ten Hove [3]) waren eenvoudig devoten. De stichting was dus een zaak der devote broeders in 't algemeen. Florentius is hun leider. Zij overleggen met elkander. Ware het *fraterhuis* toen reeds een bepaalde, *de* stichting der devotie geweest, dan zou aansluiting aan deze vereeniging en een van deze vereeniging uitgaande stichting van Windesheim geheel natuurlijk zijn geweest [4]). Nu staat de broederschap nog niet als een afgesloten geheel te midden der devoten, maar is zij een deel van het geheel. Dit geheel sticht Windesheim.

Gesteund wordt deze voorstelling door het gansche karak-

---

1) Chron. Windeshemense, p. 266.

2) L. l., p. 101.

3) L. l., p. 105.

4) Zoo Delprat, a. w. blz. 214. Hij spreekt van Windesheim als „een beschermmiddel voor de fraterhuizen".

ter der devotie. Zij is monastiek van aard. De eerste broederschap vereenigde zich tot een devoot, d. i. een ingekeerd, een „stervend" [1]) leven. De devoten wilden de wereld ontvluchten — Windesheim maakte hun dit gemakkelijk. Zoolang de devoten ook niet plaatselijk geheel aan het rumoer en de ijdelheden dezer wereld onttrokken waren, bleef hun leven nog steeds gevaarlijk; zij mochten eens tot afval verleid worden! Daarom moest Windesheim gesticht worden [2]).

Met een enkel woord willen wij de beteekenis van Florentius in dezen aangeven. Hij ging niet naar Windesheim. Waarom niet? Zelf geeft hij nergens een bepaalde verklaring van zijn blijven „in seculo". Zij zal wel te vinden zijn in dezelfde overleggingen, die Brinckerinck van de toetreding tot den stand der regulieren terughield en Herxen het fraterhuis boven Windesheim deden verkiezen [3]). Hij wilde, zoover als dit eenigszins mogelijk was, *in* de wereld blijven, om daar zielen te winnen voor de devotie. Daarom legde hij zich dit offer op. Een offer is het zeer zeker voor hem

---

1) In *H. S. B* vinden wij telkens deze eigenaardige uitdrukking.

2) Ik heb mij bij deze voorstelling omtrent den aard van Windesheim en zijn verhouding tot het fraterhuis meermalen afgevraagd, of ik in dezen verschil van Prof. Acquoy in zijn bekend werk. Lees ik Prof. Acquoy's verhaal van de stichting van Windesheim, dan zeg ik: neen. Hij laat zeer duidelijk uitkomen dat de stichting een zaak is van *alle* devote broeders en niet van die van het latere fraterhuis en ook in zijn verder verhaal volgt hij geheel Vornken (blz. 63), die toch naar wij meenen uitdrukkelijk zegt, dat Windesheim eenvoudig een voortzetting is van het werk, dat door Gerardus begonnen is. Bovendien zegt Prof. Acquoy in zijn aangehaald artikel uit de *Verslagen en Mededeelingen* uitdrukkelijk, dat devotie het eenige en groote doel was ook der bewoners van het fraterhuis. Het eenige verschilpunt ligt mijns inziens in de verhouding tusschen Windesheim en het fraterhuis. Daar hij in zijn *Windesheim* bij de stichting van het fraterhuis geheel Busch' traditie volgt, en dus het fraterhuis reeds vóór Windesheim laat ontstaan, zal er op dit punt noodzakelijk eenig verschil tusschen mij en den hooggeleerden schrijver moeten bestaan. Laat men de traditie „Busch" varen, dan springt Windesheim als vanzelf naar voren, en komt te staan tusschen Gerardus en het fraterhuis.

3) Z. b., blz. 65.

geweest. Hij begunstigde de stichting van Windesheim, hij hielp haar tot stand komen, maar zelf bleef hij buiten Windesheim's muren. Wij hooren zijn smart als trillen in deze woorden, wanneer hij schrijft aan Vos van Heusden: „Et quamvis aliqui pro primo afficiuntur ad nos et nobiscum per tempus bene stant contenti, visa tamen postea quiete et conversacione vestra sancta per vestras confabulaciones leviter ad vos afficiuntur, sicut fuit cum domino Johanne Brinckerinc, qui in Windesem libenter voluisset investiri. Etiam pater .... sic fuit vobiscum et cum aliis aliquibus, qui nunc sunt vobiscum. Non moveat quod sic scribo propter deum...." [1]) Hun leven was rustig — zij werden niet gestoord door het gedruisch der hen omringende wereld in hun vrome overpeinzingen. Zij konden zich geheel wijden aan het ideaal huns levens. Niet alzoo Florentius. Hij bleef in aanraking met de wereld. Hij moest al de vragen aanhooren van degenen, die hem bezoeken wilden en raad en voorlichting noodig hadden; die soms in zoo grooten getale tot hem kwamen dat hij geen tijd had zijn eigen godsdienstplichten waar te nemen [2]). Hij had zijn collaties, moest voor de scholieren zorgen. Hoe gaarne had hij zich daarom in het stille Windesheim laten opnemen! Maar hij bleef in Deventer en werd zoo de stichter van het invloedrijke en beteekenisvolle fraterhuis.

Wij willen deze opmerkingen over den aard van Windesheim, zijn verhouding tot het fraterhuis en de plaats, die Florentius in dezen inneemt, besluiten met een kort verhaal van de stichting van dit klooster. Na wat Prof. Acquoy hierover gezegd heeft, zal men onze weinige uitvoerigheid begrijpen. Wij moeten trouwens beknopt wezen, daar Win-

---

1) Busch, l. l., p. 43.
2) *Vita Florent.*, XIV, 3.

desheim, voorzoover het niet in eenig direkt verband met Florentius, of het door hem gestichte fraterhuis staat, buiten onzen horizon ligt.

Reeds Gerardus had een dergelijk plan, als thans zou worden ten uitvoer gelegd, gekoesterd. Na zijn dood overlegden de broeders, door de ongunstige tijdsomstandigheden mede daartoe gedreven, hoe zij het best in Gerardus' geest zouden handelen. Besloten werd een klooster van de orde der reguliere kanunniken te stichten. Johannes Brinckerinck trok met eenige anderen het land door om een geschikte plaats te zoeken. Zij vonden er eene op de Veluwe bij Hattem. Doch toen Florentius met nog zes broeders de toestemming van aldaar een klooster te mogen bouwen, aan den bisschop ging vragen, weigerde deze zijn toestemming te geven, zoo men niet op zijn gebied bouwde. Deden zij dit, dan beloofde hij hun zijn bescherming. Alzoo werd besloten; en op het aan één der mede tegenwoordige broeders toebehoorende stuk land in Salland, zou het toekomstige klooster verrijzen. Toen de bouw ver genoeg gevorderd was, ging Florentius tot den bisschop en verzocht hem het klooster door zijn suffragaan te willen laten wijden. Nadat eenige bezwaren, als het onvoldoend geldbezit der broeders en hun onbekendheid met de instellingen der reguliere kanunniken waren overwonnen, had den 17^{en} October 1387 de inwijding der kerk en de wijding der eerste broeders plaats. [1])

Na de stichting van Windesheim bleef het getal dergenen, die in het klooster hun ideaal niet vonden en toch een van de wereld afgezonderd leven wilden leiden, zoo sterk toenemen, dat de broeders van het vicariehuis een dicht bij hun woning gelegen pand van Jan Peters Vreden in erf-

---

1) Acquoy, *Windesheim* I, blz. 46–48 en blz. 62–72.

pacht namen. De twee woningen waren aan den voorkant der straat door een tusschenliggend huis, aan den achterkant alleen door een muur van elkander gescheiden. In dezen muur maakten zij een opening om zoo gemakkelijk gemeenschap met elkander te houden.

In 1391 werd het pand van Jan Peters Vreden door de goedwillige beschikking van Vrouwe Zwedera [1]) van Runen verruild tegen het pand, waarin deze met haar devote gezellinnen in de Pontsteeg woonde. In het eerst was de magistraat van Deventer onwillig in deze ruiling toe te stemmen. Doch toen Zwedera de voorspraak van haar machtige erfgenamen, Zweder van Rechteren en Wijnoldus van Arnhem, bij den magistraat had ingeroepen, bevestigde deze met een publieke acte de ruiling der beide huizen [2]). In deze acte werden eenige bepalingen omtrent de levenswijze en het doel der stichting gemaakt. De bewoners van het huis moesten alle menschen, die God wilden dienen, ondersteunen met raad en daad. Om dit te kunnen blijven doen werd hun, zoolang zij op dit erf woonden, verboden

---

1) Over deze Zwedera vergelijke men H. S. A, fol. 182r—189v en de Codex D van Moll, (uitgegeven door W. R. E. M. Opzoomer, 's-Gravenhage, 1886) blz. 35—50.

2) Volgens Delprat is deze ruiling eerst in 1396 doorgegaan en hebben de broeders toen eerst van het huis bezit kunnen nemen. Ik meen, dat deze meening onjuist is. *H. S. A* vermeldt ons niets van zulk een lang oponthoud. Toen Zwedera zag, dat de Raad onwillig was riep zij de hulp in van hare invloedrijke bloedverwanten en deze verkregen bij den Raad der stad de toestemming; van een wachten van vijf jaren vernemen wij niets. De geheele zaak schijnt mij uitgemaakt door de dateering van de ruilingsoorkonde. Deze staat op het jaar 1391. Waarom zou de Raad, nadat hij openlijk verklaard heeft toe te stemmen, nog vijf jaren gewacht hebben? De ook door Delprat aangehaalde koopbrief van den ambtman van Zallandt, waarbij aan de broeders eenige morgen land werden geschonken (cf. *H. S. C*) bevestigt bovendien de voorstelling, dat de ruiling in 1391 werkelijk heeft plaatsgevonden. (Zie Delprat, a. w., blz. 40 en 41.) Op blz. 40 staat nog een onjuistheid. Daar wordt Clemencia van Amerongen, de weduwe van Zweder van Runen. Clemencia en Zwedera zijn twee personen. Ook Bähring (a. a. O., S. 116) stelt de ruiling in 1396 evenals Delprat. Böhringer (a. a. O., S. 649) spreekt van den *stichtingsbrief van 1396*. Dit is onjuist. Wanneer men de broederschap reeds terstond door Gerardus laat ontstaan, komt men met dit nadere verdrag van 1396 in strijd.

ooit eenige kloosterorde aan te nemen. Dit zijn de eenige bepalingen, die hier omtrent den staat van het fraterhuis egeven werden. In de anno 1396 uitgevaardigde acte werden hieraan nog eenige bepalingen toegevoegd. Welke deze waren, en welke hun beteekenis voor het fraterhuis was, hebben wij vroeger gezien [1]). Het pand in de Pontsteeg lag niet aan de straat. Het was een groot erf, waarop twee huizen stonden; langs twee wegen kreeg men toegang tot de straat. Het schoot van achteren tegen het pand der broeders in de Engestraat aan [2]).

Met de ruiling had niet terstond de verhuizing plaats. Florentius liet eerst de twee huizen verbouwen, opdat zij een geschikte verblijfplaats voor de broeders zouden wezen [3]). Daarna had de verhuizing der broeders plaats. Een beschrijving hiervan geeft ons *H. S. B* in de bovenvermelde biographie van Zwedera. Ieder der broeders nam een stuk huisraad op zijn rug of in zijn armen en droeg het zoo naar de Pontsteeg. Een hunner zag in deze verhuizing een geschikte gelegenheid, om zich in wereldverachting en zelfverzaking te oefenen; hij deed daarom het volgende: „Matulas sive urinales ollas omnium fratrum undecunque collocans et fune colligitas in collo torquis instar per plateas publice ferret!" Eigenaardig is, hoe aan de beschrijving van dit gansche tooneel de verzekering voorafgaat, dat het een schouwspel was, dat God en al Zijne engelen aangenaam, voor de devoten leerzaam en stichtelijk, maar in de oogen der wereldsche menschen bespottelijk was [4]).

Zoo werd in het jaar 1391 het eigenlijke fraterhuis betrokken. Toen had de broederschap een eigen huis met

---

1) blz. 79.
2) Vgl. de ruilingsoorkonde. Dumbar, *Kerk- en Weereltl. Deventer.*, blz. 604 en 605.
3) *Registrum bonorum domus Florentii*, in de *Analecta*, I, pag. 224.
4) H. S. A, fol. 184v.

genoeg ruimte, om ook aan anderen onderstand te schenken, toen werden naar alle waarschijnlijkheid de eerste bepalingen gemaakt, of althans officieel omschreven en vastgesteld [1]). Zeer terecht zegt Dumbar dan ook, nadat hij de ruilingsoorkonde heeft medegedeeld: „Zie daar de stichting van ons Fraterhuis voorgevallen in het jaer 1391", en het „Registrum bonorum": „Principalem locum, in quo Domus nostra edificata est, *que pro nunc dicitur Domus domini Florencii,* ipse dominus Florencius commutavit cum domina Swedera de Runen".

Tot het jaar 1398 vernemen wij niets van Florentius noch van de met hem nauw samenhangende broederschap. Het leven der broeders ging binnen de muren van het afgelegen huis in de Pontsteeg rustig voort [2]), tot in het jaar 1398 hun rustig leven eensklaps door de uitbrekende pestziekte werd gestoord. Het fraterhuis werd niet gespaard. Johannes Kessel werd ziekenverzorger der broeders; reeds den volgenden nacht werd hij door de vreeselijke ziekte aangetast en bezweek. Wat zouden de broeders doen? Gewaarschuwd door het voorbeeld van Gerardus, die bij een vorige epidemie was bezweken, wenschten zij boven alles, dat Florentius zich uit de besmette stad zou verwijderen [3]). Doch hij niet alleen, alle broeders, die niet beslist noodig waren in het fraterhuis, moesten de stad verlaten, wilde

---

1) Joh. Busch zegt, dat de bepalingen en reglementen van het fraterhuis reeds door Gerardus zijn gemaakt (l. l., p. 255). Dat dit zeer zeker niet waar is, leert ons Thomas, die in zijn *vita Arnoldi Schoonhoven* mededeelt, dat de instellingen van het fraterhuis van Florentius zijn (vita, 6).

2) Hadden wij niet reeds vroeger uitvoerig over de werkzaamheid der broeders gesproken, dan zouden wij hier een geschikte gelegenheid hebben, over de werkzaamheid der broeders uit te wijden. Prof. Acquoy geeft in zijn meer aangehaald artikel uit de *Verslagen en Mededeelingen* een zeer aanschouwelijk beeld van het Zwolsche fraterhuis, dat in alle opzichten met het Deventersche overeenkomt.

3) Vgl. den eersten der door Dumbar in zijn analecten aangehaalde brieven van Gerrit van Zutfen (ald. I, p. 88—90).

men niet in korten tijd het gansche huis door de vreeselijke ziekte zien uitgemoord. Florentius wilde gaarne blijven; de andere broeders niet minder, maar dan stond de geliefde stichting wankel! Deze overweging gaf ten slotte den doorslag [1]) en de broeders vertrokken, enkelen uitgezonderd, die als zielverzorgers der devoten in Deventer achterbleven.

De reis ging naar Amersfoort, waar zij door twee devote priesters in huis werden opgenomen. Met de broeders gingen verscheidene devote scholieren mede. Het gansche jaar 1398 bleven zij daar. Ook hier werkten de broeders met alle krachten aan de uitbreiding der devotie. Verschillende tochten werden naar Amsterdam en Utrecht ondernomen, om de zaak des Heeren te bevorderen. Met de achtergebleven broeders bleven zij in drukke briefwisseling [2]). Aandoenlijk zijn die brieven, getuigende van een hartelijke, broederlijke liefde jegens elkander! Telkens willen zij terugkeeren — „laten wij slechts voor eenige dagen mogen overkomen, om u te troosten en te helpen" [3]) zoo schrijven ze. Boven allen was Florentius begeerig om naar Deventer terug te keeren. Eenmaal wilde hij in het geheim gaan. Hij gaf voor een bezoek te willen afleggen bij den prior van Munnikhuizen. Het verwekte evenwel argwaan bij de broeders, dat hij zoo geheel alleen wilde gaan; zij vroegen hem daarom naar het doel van den tocht, en zoo kwam zijn eigenlijk plan aan het licht [4]). Niet alleen Johannes Kessel, maar ook Lubbertus ten Busch werd door de pest ten grave gesleept. De smart, waarmede deze tijding werd ontvangen, was groot. Hij werd

---

1) Cf. Epist. in de *Anal.* p. 92, „.... ut caritas non pereat necesse fuit, ut aliqui recederent, ne omnes nos in periculum poneremus et Domum nostram in ruinam....; dolemus enim omnes, quod magister Gerardus et quidam alii secum in pestilentia permanserunt et non fugerunt."

2) Deze briefwisseling is door Dumbar in zijn *Analecta,* I, opgenomen, p. 88—113.

3) p. 100.

4) p. 107.

hun van het hart gescheurd [1]). Amilius werd door de ziekte aangetast [2]). Geen wonder, dat voor Florentius en de zijnen het verblijf te Amersfoort een lange marteling was. Ware de liefde voor het fraterhuis niet sterker geweest, dan alle andere overwegingen, hun geduld ware zeker bezweken. Doch lang zou deze liefde niet op de proef gesteld worde, nog in hetzelfde jaar konden de broeders terugkeeren [3]).

Wij naderen thans het einde van Florentius' aardsche leven. 1400 zou zijn sterfjaar wezen en wij zijn tot het einde van 1398 gekomen. Zijn zwak lichaam, door het vele vasten ondermijnd, kon het leven niet langer dragen. Florentius gevoelde zelf, dat zijn leven niet lang meer zou duren. Hij nam daarom zijn maatregelen, opdat de dood hem niet ongereed zou vinden. Hij riep de broeders bij elkander. Van de oude phalanx was alleen Hendrik Bruyn overgebleven. Met zorg zag Florentius daarom de toekomst te gemoet. Hij wilde de jongeren nog eenmaal om zich heen verzamelen, om hen te vermanen op den ingeslagen weg te volharden. Daar er nog slechts twee priesters overig waren, bevorderde hij twee geestelijken tot het presbyteraat n.l. Amilius en Clinckert van Schoonhoven [4]). Tot hoofd der zusters uit het Meester Geertshuis benoemde hij Jacobus van Vianen, daar Brinckerinck zwaar ziek was [5]). In het jaar 1399 vreesden de broeders reeds hem te verliezen. Een zware ziekte greep hem aan, doch hij herstelde. Voor niet lang evenwel, want het volgende jaar 1400 stierf hij, den 24^{en} Maart, omringd door de biddende, bedroefde schaar der broeders. Zijn einde was kalm. Zoolang zijn stem het toeliet richtte

---

1) Vgl. de twee brieven over zijn ziekte en dood. p. 94—101.

2) p. 108.

3) *Anal.*, p. 46.

4) In het jaar 1398 stierf Gerrit van Zutfen. De andere presbyter was Lubbertus.

5) Het bestuur over de zusters kreeg hij evenwel niet, daar Brinckerinck herstelde. *Anal.*, p. 51.

hij vertroostende woorden tot de broeders. Den volgenden dag werd hij in de Lebuïnuskerk begraven. Zelf had hij dit niet begeerd. Hij wilde liever bij de broeders, die vóór hem gestorven waren, op het kerkhof begraven worden. Maar de deken Rambertus wilde dit niet. Hij moest in de Lebuïnuskerk voor het altaar van den Heiligen Paulus worden neergelegd.

HOOSTDFUK III.

Florentius' schriftelijke werkzaamheid.

Van de geschriften van Florentius vinden wij een opgave in het Scriptum van Dier de Muden p. 50. Of de ons hier genoemde geschriften een volledige opgave van Florentius' werken zijn, kunnen wij niet beslissen. Wij willen daarom aan dit hoofdstuk eenvoudig de ons door Dier de Muden geschonken gegevens ten grondslag leggen. Volledigheidshalve schrijven wij de plaats in haar geheel over. „Multum rogatus a Fratre Henrico Balueren Regulari in Wyndesem scripsit sibi modum vivendi Deo tam in interioribus quam exterioribus. Collegit ipse ex dictis Doctorum libellum, qui incipit omnes inquit artes ex quo, ut fertur, dominus Gherardus Serbolt occasionem sive materiam accepit componendi illos duos tractatus, quorum unus intitulatur de Spiritualibus ascensionibus et incipit Beatus vir: alter vero de Reformatione trium virium anime et incipit Homo quidam. Composuit etiam dominus Florencius quendam libellum qui incipit multum valet: et tractat de consimili materia de qua tractant predicti tractatus domini Gherardi Serbolt." En dan eenige regels verder: „Scripsit etiam quedam puncta, secundum que actus suos volebat moderare, que quis legens poterit aliqualiter cognoscere interiora ipsius domini Florencii." Tot zoover Dier de Muden. Vier geschriften moeten er dus minstens van

zijne hand bestaan. Van deze vier waren er tot nog toe drie bekend. Het eerstgenoemde, eigenlijk geen bepaald geschrift van Florentius, maar een in den vorm van een brief aan Henricus Balveren gerichte korte verhandeling, vinden wij achter het *vita Florentii* van Thomas à Kempis, en in het *Chronicon Windeshemense*, p. 110 en 111.

Het tweede ons bekende geschrift is het bekende *Tractatulus devotus*. Het is het eerst door H. Nolte in het jaar 1862 uitgegeven volgens een codex, die in het bezit is van de katholieke kerk van Deventer. De volledige titel luidt: *Tractatulus devotus de exstirpatione vitiorum et passionum et acquisitione verarum virtutum et maxime caritatis Dei et proximi et verae unionis cum Deo et proximo seu tractatulus de spiritualibus exercitiis.*" De codex is in zijn geheel afgeschreven door Mgr. F. J. van Vree, en uitgegeven door Mgr. J. F. Vregt, beiden bisschop van Haarlem, in het X^e^ deel van het *Archief voor de geschiedenis van het Aartsbisdom Utrecht* blz. 383—498. Vregt heeft aan deze uitgave eenige opmerkingen laten voorafgaan. De codex blijkt te zijn 12°, met perkamen ten omslag, en heeft blijkens het opschrift behoord aan de bibliotheek van het Florens' huis. Dat deze codex, omdat hij aan het Florens' huis behoord heeft, uit den tijd tusschen 1396 en 1400 zou dagteekenen [1]), is een geheel ongemotiveerde bewering. Behalve het Tractatulus bevat deze codex nog: *Aliqua verba notabilia domini Florentii et magistri Gerardi Magni*, een *Exercicium cuiusdam devoti fervidi et humilis presbyteri scilicet Lubberti ten Busch*, een bericht omtrent het overlijden van Lubbertus (dit is gelijk aan een dergelijk verhaal in zijn „vita" van Thomas), de negen brieven ook door Dumbar in zijn *Analecta* medegedeeld en eindelijk een, eigenlijk niet tot den codex behoorende bladzijde, die een

1) A. w., blz. 330.

korte verhandeling over de nederigheid bevat, getiteld: *Humilitatis speculum* [1]). Deze Deventersche codex wordt eveneens besproken door Mgr. Spitzen in het verslag van de 52e vergadering der „*Vereeniging tot beoefening van Overijselsch regt en geschiedenis*" [2]). Hij meent, dat de schrijver van dezen codex niemand meer of minder dan Thomas à Kempis is geweest. Een vergelijking met verschillende facsimile's heeft dezen geleerde daartoe gebracht. Is onze later volgende [3]) beschouwing over de verhouding, waarin de ons in dezen codex overgeleverde „verba notabilia" staan tot de „verba notabilia" ons door Thomas medegedeeld juist, dan is deze gissing onjuist, daar in dat geval de Deventersche codex waarschijnlijk uit later tijd dan dien van Thomas afkomstig is.

Ten slotte zij hier nog vermeld, dat in de door J. J. van Toornenbergen uitgegeven catalogus der bibliotheek van Marnix [4]) onder de manuscripten (in quarto) voorkomt, *Tractatulus Theologicus Florentii in Gauda*. Of dit tractatulus hetzelfde is als ons Tractatulus, is mij niet duidelijk geworden. Om de groote overeenkomst èn in den titel van het aldaar genoemde manuscript èn in den naam van den schrijver, met het bekende Tractatulus, vermelden wij het hier.

Het derde ons bekende geschrift van Florentius moet volgens Dier de Muden bestaan in eenige korte spreuken, overeenkomstig de „*Conclusa et proposita*" van Gerardus, die ons Florentius' levensideaal doen kennen. Gewoonlijk houdt men hiervoor de „*verba notabilia*" door Thomas achter zijn *vita Florentii* ons medegedeeld. Of deze meening juist is, willen wij vooralsnog niet beslissen. Wij bepalen ons hier

---

1) Dit alles te vinden in het *Archief*, blz. 333—341.

2) Aldaar blz. 7 en 8.

3) Z. ben. blz. 119 en 120.

4) Te vinden in het *Aanhangsel op de Godsdienstige en Kerkelijke Geschriften*, van *Philips van Marnix*, 's-Gravenhage 1878. Aldaar blz. 179.

tot een opgave van de andere ons bekende uitgaven van dergelijke *„verba notabilia"*. Reeds noemden wij de uitgave van Mgr. van Vree volgens den Deventerschen codex. Dat hier verba van Gerardus en Florentius voorkomen, is geen bezwaar, daar er telkens bijgevoegd wordt, wanneer een spreuk van Gerardus en wanneer van Florentius is. Een derde redactie vinden wij achter het geschrift van Mgr. Malou, *Recherches sur le véritable auteur du livre de l'Imitation de Jésus Christ* [1]). Op p. 383, 384 en 391 vinden wij een beschrijving van het Handschrift, waaruit deze verzameling is genomen. Het berust in de Bourgondische bibliotheek te Brussel, en komt in den catalogus der handschriften voor onder no. 2586. Het opschrift luidt: *Admonitiones valde utiles divi Florentii quondam prioris domus clericorum in Daventria.* Aan het slot van het Handschrift vinden wij deze woorden: „Scriptus per manus fratris Jacobi Baenst, redditi laici anno Domini MCCCCLI" [2]).

Een vierde uitgave van *„verba notabilia"* bevindt zich in de Haagsche bibliotheek (n°. 165). De codex bevat behalve *quaedam verba notabilia viri reverendi patris domini Florencii,* den reeds genoemden brief van Florentius aan Henricus van Balveren, en eenige merkwaardige gezegden van Lubbertus ten Busch, nog enkele andere min belangrijke stukjes van andere schrijvers. Het Handschrift mist een omslag, en is althans wat de drie eerstgenoemde gedeelten betreft, met staande, duidelijke letter geschreven. Het formaat is 12°. De inhoud van de zich hier bevindende „verba notabilia" is niet zeer merkwaardig. Hij bestaat uit: 1°. de *„verba notabilia"*, door Thomas ons medegedeeld; 2°. een letterlijke overname van

---

1) De volledige titel luidt: *Recherches historiques et critiques sur le véritable auteur de l'imitation de Jésus Christ. Examen des droits de Thomas à Kempis, de Gersen et de Gerson.* Paris et Tournai, 1858.

2) L. l. p. 391, note 1.

wat wij in het *vita Florentii* vinden, cap. XXXIII, 2, dan wat wij vinden, cap. XXVI, „de tribus periculosis tentationibus devotorum" en eindelijk van cap. XXIV het laatste gedeelte van 3 en 4, en het laatste gedeelte van 5. Wij hebben hier dus een samenlezing van de verschillende gezegden en spreuken, die Thomas ons hier en daar in zijn *vita Florentii* heeft medegedeeld.

Volledigheidshalve, hoewel niet tot zijn schriftelijke werkzaamheid in den zin, waarin wij deze uitdrukking, toen wij over zijn andere geschriften spraken, gebruikten, behoorende, noemen wij hier nog zijn brieven. Deze vinden wij bij Dumbar *Analecta I*, p. 88—113 [1]) en in het *Chronicon Windeshemense* passim.

Ziehier alles, wat ons van Florentius' schriftelijke werkzaamheid tot nog toe bekend was. Slechts het ééne libellus, dat uit verschillende gezegden van „doctores" was samengesteld, ontbrak. Ik had het geluk, in de Deventersche bibliotheek onder no. 1718 van den catalogus dit werk terug te vinden. Om verschillende redenen acht ik het wenschelijk dit geschrift allereerst te behandelen. In de eerste plaats, omdat een nadere kennismaking met den inhoud van dit geschrift mij leerde, dat het aan het Tractatulus devotus ten grondslag heeft gelegen en dus in tijdsorde aan dit geschrift voorafgaat. Bij de behandeling stel ik mij voor te beginnen met een beschrijving van het handschrift wat zijn uitwendigen toestand betreft, daarna een overzicht van den inhoud in het algemeen te geven, en dan een uitvoerige vergelijking met het Tractatulus en een kortere bespreking van de verhouding van Zerbolt's traktaten tot het manuscript te laten volgen. Dit laatste punt zal ons dan tevens gelegenheid geven meer met de bijzonderheden van den inhoud kennis te maken.

1) Deze brieven zijn eigenlijk niet van Florentius alleen, maar van eenige broeders te zamen.

Zooals wij het manuscript thans bezitten, is het oorspronkelijk niet geweest. Het heeft een afzonderlijk boek gevormd, en is later met een ander boek, dat verschillende stukken over verschillende onderwerpen bevatte in één band samengebonden. Op de keerzijde van het eerste schutblad toch lezen wij „pertinet wilhelmo de novimagio" [1]), welke woorden wij op fol. 95^{v} terugvinden. Dit 95 folio's groote boek heeft dus behoord aan Wilhelmus van Nijmegen, en heeft een afzonderlijk boekdeel gevormd. Van deze 95 folio's evenwel worden er slechts 83 ingenomen door het geschrift van Florentius [2]). De overige folio's zijn beschreven met stukken van verschillenden inhoud, waarvan alleen merkwaardig is een uittreksel uit een brief van Gerardus Magnus fol. 88^{v}. Op fol. 83^{v} lezen wij „est finis huius libelli laudes jugiter Christo reddantur". De dan volgende stukken zijn er waarschijnlijk later bijgevoegd, daar hier de hand verandert, met uitzondering van de eerstvolgende folio, die door denzelfden auteur is beschreven. Dit geschrift is door Wilhelmus van Nijmegen gelegateerd aan het klooster te Diepenveen, zooals op de keerzijde van het eerste schutblad te lezen staat: „Moniales in Diepenveen habebunt istum librum pro testamento post obitum wilhelmi de novimagio oretur pro anima eius." Later is het met de stukken, die op dit aan Wilhelmus van Nijmegen toebehoorende boek volgen, in één band samengebonden. Van dien tijd dagteekent waarschijnlijk het op de voorzijde van het eerste schutblad zich bevindende opschrift: „liber monasterii beate marie in dyepenveen". Het verschil in spelling van den naam Die-

---

1) Wie deze Wilhelmus van Nijmegen is geweest, is mij onbekend.

2) Wij noemen dit geschrift nu reeds een boek van *Florentius*, hoewel wij daarvan nog geen bewijzen hebben gegeven, omdat deze omschrijving veel eenvoudiger is dan een uitvoerige omschrijving, waarin wij telkens doen uitkomen, dat ons onderzoek nog niet zoover gevorderd is.

penveen op de voorzijde en keerzijde (diepenveen en dyepenveen), pleit voor deze latere bijvoeging van het opschrift, toen alles te zamen in één band was gebonden, in welken toestand wij thans het boek nog bezitten.

Op de keerzijde van het 2de schutblad vinden wij de volgende inhoudsopgave: „In hoc volumine continentur ista. Excerpta Ex collacionibus patrum. Et de institutis eorum Et ex diversis libris". Met deze collaciën en instituten worden natuurlijk de twee werken van Cassianus bedoeld: De coenobii institutis en Collationes patrum. Het geheele geschrift is geschreven op papier met éénzelfde hand, en met staande, groote letter. Het formaat is quarto.

Na deze beschrijving van den uitwendigen toestand van het manuscript, willen wij een inhoudsopgave laten volgen. Uit den aard der zaak zal een geschrift, dat uit citaten en excerpten van verschillende schrijvers bestaat, niet een volkomen logisch aaneengesloten geheel kunnen vormen. Wij willen daarom slechts de leidende gedachte aangeven, die de citaten en excerpten zóó op elkander heeft doen volgen, als wij ze thans in het handschrift aantreffen. Gelijk bijna alle geschriften uit den kring der broeders afkomstig is ook dit geschrift een handleiding, die den mensch kan helpen om den weg der zedelijke volmaking te bewandelen. Met een aanhaling „ex prima collacione abbatis moysis" geeft de schrijver het doel aan, dat hij zich voorstelt met het schrijven van dit boek te bereiken. Daar de eerste woorden, waarmede Florentius' geschrift begon, ons door Dier de Muden zijn overgeleverd, willen wij als eerste bewijs, dat dit manuscript het door Dier de Muden bedoelde libellus is, den eersten volzin hier laten volgen. „Omnes inquit artes ac discipline scopon quendam id est destinacionem telos id est finem proprium habent, ad quem respiciens uniuscuiusque artis appetitor cunctos labores et pericula atque dis-

pendia equanimiter libenter sustentat". Zoo ook heeft „nostra professio" haar doel, en haar weg om tot dit doel te geraken. Haar doel is, het koningrijk der hemelen, de weg, de reinheid des harten. „Finis quidem ut diximus regnum celorum est, destinacio vero et scopos puritas cordis sine qua ad illum finem impossibile est quempiam pervenire" (fol. 1[r]). Hoe deze „puritas cordis" door den mensch bereikt kan worden, zullen de volgende bladzijden ons leeren.

Tweeërlei is daartoe noodig: allereerst moet de mensch gereinigd worden van zijn ondeugden, daarna moet het gereinigde hart versierd worden met deugden. Het eerste gedeelte, dat handelt over de uitroeiing der ondeugden, loopt van fol. 1—17[r] en bevat hoofdzakelijk een beschouwing van de hoofdondeugden, de wijze, waarop men ze moet bestrijden en de hoogtepunten, die men in deze bestrijding kan bereiken. Deze hoofdondeugden zijn: (fol. 5[v]) de gastrimargia, fornicacio, philarguria, ira, tristicia, accidia, xenodoxia en superbia. Na een onderscheiding der ondeugden in 't algemeen, in „naturalia" en „extra naturam," of ook in „carnalia" en „spiritualia", wordt iedere ondeugd afzonderlijk behandeld. Is de mensch van deze ondeugden gereinigd, dan is het mogelijk, dat de verschillende deugden bij hem komen wonen. Dit tweede gedeelte begint met een beschrijving der caritas en wat met haar samenhangt. De caritas is tweeledig. Allereerst moet de mensch liefde tot God, daarna liefde tot zijn naaste bezitten. Deze liefde tot den naaste brengt den schrijver tot een opsomming en beschrijving der verschillende kloosterdeugden en de middelen, die tot bevordering van deze deugden kunnen leiden. De „caritas proximi" openbaart zich in de onderlinge verhouding der broeders. Er moet wezen onderlinge toegenegenheid (fol. 18[v]) en bescheidenheid, alle haat en afgunst moeten gebannen worden (fol. 20[r]), men zij voorzichtig in het berispen van

zijn broeder (fol. 20^{v}) en boven alles gehoorzaam (fol. 21^{r}): „obediencia est sepulchrum voluntatis resurreccio humilitatis." Een eigen wil en eigen meening te bezitten is zeer verderfelijk (fol. 21^{v}—23$_{v}$). Deze afdeeling sluit met een opwekking tot het lezen der heilige schriften (fol. 23^{v} en 24^{r}), tot gebed (fol. 24^{v}—25^{r}), tot belijdenis van zonden (fol. 25^{r}—26^{r}), en tot arbeid (fol. 26^{r}—27^{r}), als zoovele oefeningen ter bereiking van het ideaal. Een stuk „de disciplina morum" sluit deze beschouwing van de kloosterdeugden en de middelen tot oefening in die deugden.

Op de vorige folio's was onder de beoefeningsleer de meditatio niet genoemd. Dat zij in een geschrift als hetwelk wij thans bespreken, niet gemist wordt, spreekt wel van zelf. Het nu volgende gedeelte geeft dan ook den lezer de stof ter meditatie in handen. Zij bestaat uit een „leven van Jezus" en overdenkingen over den dood, de helsche straffen, en de hemelsche vreugde. Het „leven van Jezus" loopt van fol. 28^{v}—61^{r}. De stof is genomen uit de canonieke Evangeliën, één plaats uitgezonderd, fol. 33^{r}, over de geboorte des Heeren.

Uitvoerig wordt stilgestaan bij de geboorte en het lijden des Heeren. Na ieder stuk uit de Evangeliën vinden wij toepasselijke vermaningen naar aanleiding van het geschiedverhaal. De uitstorting van den H. G. besluit dit „leven van Jezus." Daarna volgen meditaties over den dood, de helsche straffen en de hemelsche vreugde. Zij loopen van fol. 61^{r}—76^{r}. Zij behooren naar de bedoeling des schrijvers zeer nauw bij de betrachtingen over het leven van Jezus, want zonder eenigen overgang volgt op de uitstorting des H. G. de overdenking over den dood, enz..

Het geschrift had hier gevoegelijk kunnen eindigen. In geen geval zouden wij nu nog verwachten, wat er volgt op fol. 76^{r} tot het einde n.l. een korte verhandeling over de via purgativa (tot fol. 79^{v}) en de via illuminativa (tot fol.

81r), sluitende met eenige opmerkingen, „nota sequencia, que valde accendunt ad amorem dei et fervorem."

Wij eindigen hiermede ons overzicht van den inhoud in het algemeen. Het boek blijkt te zijn een beoefeningsleer, samengesteld uit citaten en excerpten van verschillende schrijvers. Cassianus wordt in den aanvang bijna uitsluitend aangehaald; voorts leveren Bernardus, Bonaventura, Hieronymus, Gregorius Magnus, Augustus e. a. bijdragen.

Na dit overzicht van het geschrift in zijn geheel, gaan wij over tot eene vergelijking met het *Tractatulus devotus* [1]). Het doel van het Tractatulus is hetzelfde als dat van ons manuscript. Reeds de eerste volzin luidt, wat de gedachte betreft, geheel als de eerste volzin van het manuscript: „Multum valet ad perfectionem sanctitatis scire intentionem dirigere ad eam quaerendam" etc.. De leidende gedachte in beide geschriften is eveneens dezelfde. Eerst moet het hart van ondeugden worden gereinigd, daarna eerst kan de deugd haar intrek nemen bij den mensch. Alle geestelijke oefening wordt hierom verricht: „ut per illa exercitia possit purgare cor suum a vitiis et passionibus noxiis et ut vitiis exstirpatis possit acquirere veras virtutes" etc.. [2]) Doch dit plan laat Florentius even spoedig varen als hij het heeft opgevat, of liever, hij wijzigt het. Want de reiniging van de ondeugden zelve is reeds een verkrijgen der ware deugd. Wie zijn ondeugden heeft overwonnen, is vanzelf deugdzaam. Want „... virtus nihil adiud, quam vitiorum carentia. Et quanto quis ab omni vitio purior fuerit, tanto et virtuosior et perfectior est." [3]) Het tweeledige in zijn geschrift geeft hij dus op. De eenige vraag is deze: hoe wordt een mensch vrij van ondeugden? Het gedeelte, waarin Florentius van het plan van het manu-

1) Ik citeer volgens de uitgave van Nolte.
2) p. 8.
3) p. 11.

script afwijkt, vinden wij hier natuurlijk niet. Alleen de volzin: „Incassum molitur haec exercitia" etc., (p. 9) vinden wij in het manuscript terug, evenwel in een ander verband (fol. 1v).

Drieërlei is er noodig volgens het Tractatulus, om vooruit te komen op de via purgativa. Men moet lezen, mediteeren en bidden. In de behandeling plaatst Florentius de meditatie, waarschijnlijk omdat zij als de meest omvangrijke verhandeling daar het best pastte, het laatst.

De paragraaf „de lectione" vinden wij, op een enkel woord na geheel in het manuscript terug, en wel fol. 23v. Alleen is in laatstgenoemd geschrift de verhandeling iets uitvoeriger. Wij vinden hier ten besluite een citaat van Hieronymus, dat in het Tractatulus gemist wordt.

Van het daarop volgende stuk „de oratione" kunnen wij hetzelfde zeggen. De overname is bijna letterlijk, alleen op het einde is er eenig verschil [1]).

Van de derde exercitatio, bestaande in de meditatio, is de navolging, wat de eerste twee pagina's betreft, gering. Wel treffen wij ook hier de drie wijzen aan, waarop de stimulus conscientiae geoefend moet worden (fol. 76r), doch in de uitwerking van dezen triplex modus, die begint met „de stimulo exasperato", doen slechts eenige woorden ons aan het manuscript denken. Ook in het daarop volgende hoofdstuk „qualiter homo meditando debet stimulum conscientiae exacuere," is de navolging van het manuscript gering. Van de onderwerpen, die bij deze overpeinzing gebruikt kunnen worden en waarvan de opnoeming aan de uitwerking in bijzonderheden voorafgaat, stemmen er eenige in opvolging en woordenkeus letterlijk overeen met het manuscript. „Debet autem homo tria circa se conspicere scilicet diem mortis imminentem, sanguinem Christi recentem et faciem iudicis

1) Vgl. H. S., fol. 24r–25r.

praesentem," deze woorden van het Tractatulus vinden wij in het manuscript fol. 78^{v}. Wat er in het Tractatulus volgt, ontbreekt in het manuscript. De mede in deze afdeeling voorkomende korte handleiding, om over den dood, de helsche straffen, het laatste oordeel, en de hemelsche vreugde na te denken, vinden wij wat de gedachte betreft terug in het manuscript, maar niet wat de woorden aangaat [1]). Toch hebben wij in dit gedeelte twee merkwaardige parallellen. In het Tractatulus wordt tweemalen een zin afgebroken met een „enz.". Zoo lezen wij op p. 24: Quid notis profuit superbia etc." en: „Et mali dicent: Hi sunt quos aliquando etc.". In beide gevallen wordt gezegd, welke de gedachten zullen wezen van de verlorenen, zoo zij op het doodbed liggen of voor den rechter zullen staan. Wat er volgt op dit „etc." vinden wij in het manuscript op fol. 70^{v}. „Quid nobis profuit superbia aut diviciarum iactancia quid contulit nobis. Transierunt ergo omnia illa tamquam umbra" en wat daar verder volgt. Het tweede „etc." vinden wij op dezelfde folio van het manuscript verklaard. „Hii sunt," lezen wij daar, „quos aliquando habuimus in derisum et in similitudinem improperii." Het manuscript is hier dus de noodzakelijke aanvulling van het Tractatulus.

In het Tractatulus zijn wij na deze „generales modi cogitandi de morte" etc. genaderd tot de derde wijze, waarop de stumulus conscientiae geoefend moet worden, n.l. „de stimulo conscientiae *directo* et qualiter rectificatur." Van dit gedeelte met zijn onderafdeelingen *a* de strenuitate contra negligentiam, *b* de severitate contra concupiscentiam, *c* de benignitate contra nequitiam, treffen wij bijna alles aan in het manuscript. Van *a* de bepaling, wat strenuitas is (fol. 78^{v} en 79^{r}), van *b*,

1) Een enkele uitzondering moeten wij hier maken. P. 23 vinden wij deze woorden: „oculi contabescunt, pectus palpitat etc.", die in het manuscript fol. 62^{c} voorkomen. Ook vinden wij hier en daar telkens woorden en uitdrukkingen, die aan het manuscript herinneren.

met eenige wijziging in de keuze en opeenvolging der woorden, de eerste acht regels (fol. 79r). Verder van de remedia concupiscentiarum „het werken met de handen," grootendeels een excerpt, gedeeltelijk een letterlijke overname van het stuk „de labore mannum" uit het manuscript fol. 26r—27r. Van de hierop volgende paragrafen handelende over de getrouwheid in het opgedragen werk en over het „remedium concupiscentia loquacitatis," vinden wij niets in het manuscript. De twee volgende stukken, „remedium generale concupiscentiae voluptatis" en „curiositatis", staan wederom grootendeels in het manuscript. Het eerste in een ander verband, fol. 6r, waar over de carnales passiones in het algemeen wordt gesproken, het tweede in het manuscript op dezelfde plaats. Het Tractatulus behandelt hierna de concupiscentia in bijzonderheden. Er is een driedubbele concupiscentia waarvan de eerste is: de concupiscentia voluptatis. Uit deze concupiscentia komen twee ondeugden voort, de gula en de luxuria. Op verschillende plaatsen in het handschrift vinden wij deze stukken terug. De beschrijving van de concupiscentia voluptatis fol. 76v, die van de twee ondeugden de gula en de luxuria successievelijk fol. 7v en fol. 8v en 9r. Wij hebben hier geen letterlijke overname maar een excerpt, meestal met de woorden van het manuscript. De tweede soort van concupiscentia is de curiositas. De eerste paragraaf van dit onderdeel bevat weinig, dat ook in het manuscript voorkomt. In de definitie de woorden: „scire occulta, videre pulchra, habere cara" (fol. 77r). Op p. 34 van dit gedeelte is de passage over de noodzakelijkheid, om met een eigen meening over een of ander punt voorzichtig te wezen, uit het manuscript (fol. 20r) vrij nauwkeurig overgenomen en eveneens op p. 35 de volzin: „Quae maior superbia, quam ut unus homo suum videre toti congregationi praeponat quasi ipse solus habeat spiritum dei"? (fol. 22r).

De deze overdenking sluitende verhandeling over de gierigheid vinden wij met eenige wijziging in de opeenvolging en de keuze der woorden fol. 19^{v}.

De „tertia species concupiscentiae quae est vanitas" vinden wij met de verhandelingen over de vana gloria en de superbia in het manuscript successievelijk: fol. 77^{r}, fol. 13^{r}, fol. 14^{r}—17^{r}. Ook hier hebben wij uittreksels meestal met de woorden van het manuscript.

Nadat de concupiscentia aldus uitvoerig besproken is, wordt het nog overblijvende „tertium bonum, in quo rectificatur stimulus conscientiae, scilicet de benignitate contra nequitiam" behandeld. De definitie, wat benignitas is, vinden wij in het manuscript fol. 79^{r}. De in deze afdeeling opgenomen paragrafen: de ira, de invidia, de tristitia en de accedia, vinden wij terug in het manuscript, successievelijk fol. 10^{v}, fol. 20^{r}, fol. 11^{v}, fol. 12^{v}. De overige meditaties vinden wij er niet.

Het Tractatulus eindigt met het hoofdstuk: „De via illuminativa, scilicet de memoria beneficiorum dei, in qua se homo debet exercere ad radium intelligentiae". Van dit hoofdstuk is het eerste gedeelte tot aan de memoria passionis dominicae letterlijk in het manuscript te vinden fol. 79^{v}—80^{r}. De memoria passionis dominicae is geëxcerpeerd uit het manuscript, fol. 40^{v}—56^{v}. De verschillende betrachtingen, die telkens de overdenkingen der geschiedkundige feiten besluiten, vinden wij in het manuscript, doch zoo, dat wat hier bij elkander gevoegd is, in het Tractatulus meestal gescheiden voorkomt. Zoo staan de meditaties op p. 53 en 54 bovenaan, in het manuscript naast elkander, fol. 50^{r}.

Hiermede is onze vergelijking der beide geschriften ten einde. Dat er een innige verwantschap tusschen beide bestaat kan zeer zeker niet betwijfeld worden. De overeenstemming, die er volgens Dier de Muden's bericht moet

bestaan, hebben wij hier geconstateerd. Het Tractatulus is in menig opzicht niets anders dan een omwerking van de stof in de Excerpta gegeven. De rangschikking der verschillende hoofdstukken is anders, en door dit verschil in verband wordt het begin of het einde van een volzin meermalen gewijzigd. Wij treffen in het Tractatulus samenkoppelingen aan van verschillende gedeelten van het manuscript. Een gedachte van het Tractatulus wordt verbonden aan een citaat uit de Excerpta enz.. In één woord het is een vrije bewerking van de stof in het manuscript aanwezig. Uit deze vergelijking blijkt tevens, hoe weinig oorspronkelijks het Tractatulus bevat. Drie vierde gedeelten zijn ontleend aan de Excerpta.

Thans moeten wij de Excerpta vergelijken met de twee tractaten van Zerbolt van Zutfen. Volgens Dier de Muden heeft deze in het geschrift van Florentius de aanleiding of de stof gevonden voor de samenstelling van zijn twee tractaten. Men verwachte hier evenwel niet dezelfde uitvoerigheid, als die welke wij boven bij de vergelijking van het Tractatulus en het manuscript hebben gebruikt. De aard der overeenstemming, die er tusschen Zerbolt's geschriften en het handschrift bestaat, maakt dit bijna onmogelijk. Immers steunt Zerbolt op bijna alle plaatsen, waar hij het handschrift gebruikt, niet alleen op dit geschrift maar eveneens op het Tractatulus. Gedeelten uit de Excerpta zijn samengevlochten met gedeelten uit het Tractatulus en deze aldus samengevoegde stukken weer opgenomen in een milieu, dat van Zerbolt zelven is. Een nauwkeurige vergelijking zoude een geheele ontleding worden van een plaats uit één der tractaten, waarbij deze volzin aan het manuscript, gene aan het Tractatulus, deze woorden aan het manuscript, gene aan het Tractatulus zouden toegewezen moeten worden. Ter verduidelijking en ten bewijze van ons zeggen willen wij hier eenige voorbeelden laten volgen.

In zijn Tractatus *de spiritualibus ascensionibus* [1]) lezen wij in cap. LIX (p. 282) onder de middelen, die dienstig zijn tot onderdrukking van den toorn: „Item quod homo vertat se ad alia negotia, ut commotionis suae obliviscatur. Item magnum remedium esset, si homo adeo esset compos sui, quod posset admittere consilium cogitando quam multa mala sequantur iram. Etiam conscientiam laedit, puritatem mentis turbat, Spiritum sanctum de corde fugat, proximum scandalizat, famam confundit."

In het manuscript lezen wij fol. 11^{r} onder de Remedia irae: „Tertium est convertere se ad alia negocia quibus cor occupetur loquendo vel alia tractanda ut sic obliviscatur commocionis sue. Quartum est assuefacere se statim cum sentitur commocio admittere consilia prudencie perpendendo quam nociva sit iracundia que ledit conscienciam confundit famam alios scandalizat."

In het Tractatulus lezen wij p. 41, de ira:

„Item convertere se ad alia negotia, quibus occupetur, loquendo vel alia tractando, ut obliviscatur commotionis suae. Item assuescere se statim, cum sentitur commotio, admittere consilia prudentiae perpendendo, quam nociva sit iracundia, quae laedit conscientiam famam confundit, alios scandalizat, puritatem mentis perturbat, spiritum sanctum effugat, preces ad deum fundere prohibet."

Uit een vergelijking van deze drie plaatsen zien wij duidelijk, dat Zerbolt èn het Tractatulus èn de Excerpta volgt en deze aldus gecombineerde stukken met eigen gedachten en woorden doorweeft.

Het volgende hoofdstuk levert ons stof tot eenzelfde vergelijking.

„Ascensus contra invidiam sunt profectus et gradus

1) Wij citeeren volgens de uitgave van de twee tractaten in de *Maxima bibliotheca patrum*, Lugdunum 1677, t. XXVI.

dilectionis proximi. Quorum primus est nullum odire, nulli malum cupere, nullius velle bonum impedire, in necessitate proximo auxilium subventionis non subtrahere, et breviter ut nulli faciat vel cupiat malum cum voluntatis consensu, et bonum optet et faciat sicut sibi velle deberet, si indigeret. Charitas autem sicut superius dictum est, ad quam maxime per delectionem proximi ascenditur, ipsa est finis ascensionum. Unde sicut charitati Dei et proximi nihil est praeponendum, ita invidiae nihil postponendum."

Ontleden wij deze plaats dan zien wij, hoe de eerste acht woorden van den tweeden volzin in de Excerpta juist zoo voorkomen (fol. 18^{v}), terwijl de laatste zin, hoewel gewijzigd en uitvoeriger in het Tractatulus voorkomt (p. 40). Het daartusschen liggende gedeelte is van Zerbolt zelf.

In ditzelfde hoofdstuk vinden wij nog merkwaardige parallellen die ten bewijze van ons zeggen kunnen dienen. Wij willen deze evenwel laten rusten en liever ten besluite ook uit het andere tractaat, *de reformatione virium animae*. een plaats met het Tractatulus en de Excerpta vergelijken. Wij kiezen daartoe cap. XXIX—XXXV (p. 248 en 249). Deze hoofdstukken bevatten „Passio Christi breviter collecta ad modum fasciculorum". De zes eerste fasciculi vinden wij volkomen in het Tractatulus terug. Dat Zerbolt hier het Tractatulus en niet Bonaventura zelf gevolgd heeft, kunnen wij met zekerheid hieruit opmaken, dat Zerbolt in de overdenkingen, die op de vermelding van de historische feiten volgen, geheel dezelfde combinaties maakt als het Tractatulus. Plaatsen, die in het handschrift bij elkander gevoegd voorkomen, vonden wij (z. ben. blz. 106) in het Tractatulus gescheiden en met andere gebeurtenissen uit het lijden des Heeren verbonden. Welnu, deze splitsing en vereeniging vinden wij geheel op dezelfde wijze in de tractaten van Zerbolt terug. Op één punt echter wijkt hij af van het

Tractatulus en wel in den zesden fasciculus. De zeven zegelen, die door den dood des Heeren zijn geopend, vinden wij in het Tractatulus eenvoudig vermeld, zonder dat er iets tot nadere omschrijving of verduidelijking wordt bijgevoegd. In het handschrift vinden wij bij ieder zegel een verklaring. Deze zeven zegelen *met* hun nadere omschrijving en verklaring nu neemt Zerbolt in hun geheel over, in afwijking van het Tractatulus en in aansluiting aan het handschrift.

Deze voorbeelden zijn, dunkt ons, voldoende om te bewijzen, dat een nauwkeurige aanwijzing van de verhouding van deze vier geschriften onderling veel te uitvoerig zou worden. Bovendien zou zulk een uitvoerigheid verder gaan dan voor ons doel noodzakelijk is. Immers is het voldoende, wanneer wij hebben aangetoond, dat de door Dier de Muden ons vermelde overeenstemming bestaat, daar dan de echtheid van ons geschrift in verband met de andere bewijzen vaststaat. Wij laten daarom een reeks van plaatsen uit de beide tractaten volgen, die min of meer overeenstemmen met ons manuscript.

Allereerst het tractatus *de reformatione virium animae.* Men vergelijke cap. XV met H. S., fol. 23^{v}; de hoofdstukken over den dood, de helsche straffen, enz. (XXI—XXV) herinneren sterk, vooral XXII en XXIII, aan het H. S.. Overigens is hier de overeenstemming met het Tractatulus grooter. Cap. XXV, de beneficiis Dei, komt wat het laatste gedeelte betreft overeen met fol. 79^{v} en 80^{r}. Over de zes fasciculi cap. XXIX—XXXV spraken wij reeds. In cap. XXXV is een groot gedeelte overgenomen uit het H. S. fol. 24^{v}. Van cap. XLV, de remediis gulae, vergelijke men het laatste gedeelte met het H. S. fol. 7^{v}. Cap. XLVI, over de matigheid en hare trappen, is gedeeltelijk geëxcerpeerd, gedeeltelijk woordelijk uit het H. S. genomen (fol. 8^{r}). Cap. XLIX, de phylarguria, is met de woorden van het H. S.

daaruit geëxcerpeerd (fol. 9^{v}, 10^{r}). De trappen, waarin men den ijdelen roem overwint, cap. LVI vinden wij, wat het laatste gedeelte betreft, terug in het H. S., de xenodoxia, (fol. 13^{r}), het daarop volgende caput over den hoogmoed komt sterk overeen met de stukken in het H. S. over hetzelfde onderwerp (fol. 14^{r}—17^{r}).

In het tractatus *de spiritualibus ascensionibus* komen, wat den inhoud aangaat, cap. IX en X overeen met fol. 1 en 2^{r} van het H. S.. Cap. XIX en XX over den dood en het laatste oordeel bevatten verscheidene plaatsen uit het H. S., waar dit over hetzelfde onderwerp handelt (fol. 61 sqq). — Cap. L vinden wij de drie bepalingen van strenuitas, benignitas en severitas (vgl. H. S. fol. 78^{v} en 79^{r}). De verhandeling over de acht hoofdondeugden en hunne bestrijding correspondeert op tal van plaatsen met dezelfde verhandeling in het H. S. (Cf. cap. LII—LXIV en fol. 5^{v}—17^{r}). Cap. LXVI is letterlijk overgenomen uit het manuscript fol. 27^{r}—28^{r}. Cap. LXVII bevat in het midden een stuk, dat overeenkomt met een gedeelte uit „de labore manuum" van het H. S. fol. 26^{v}.

Met deze reeks van parallellen meenen wij het bewijs geleverd te hebben, dat de overeenstemming tusschen de tractaten en ons H. S. bestaat, en daarmede dat ons H. S. aan alle kenmerken voldoet, die er volgens Dier de Muden, moeten bestaan, zullen wij ons geschrift zonder aarzeling het verloren gegane werkje van Florentius kunnen noemen. De overeenstemming tusschen Zerbolt's geschriften en het manuscript is wel niet zoo groot als die, welke er tusschen het Tractatulus en het manuscript bestaat, doch dit is geheel natuurlijk. De geschriften van Florentius zullen onderling al licht meer overeenstemming hebben, dan een geschrift van Florentius en dat van een anderen schrijver. Met het oog op de verhouding van Zerbolt's tractaten en de Excerpta kunnen wij ons zeer goed voorstellen, dat Dier de Muden

geaarzeld heeft, welk woord hij zou gebruiken, om aan te duiden, dat Zerbolt gebruik gemaakt heeft van de schriftelijke werkzaamheid van Florentius. „Occasionem sive materiam accepit", lezen wij bij hem. Allereerst vond Zerbolt aanleiding in dit werkje van Florentius om zijn tractaten te schrijven — doch er is meer dan aanleiding, ook de stof heeft hij voor een groot deel aan dit geschrift ontleend.

Zoo zijn wij dan aan het einde van ons onderzoek gekomen. Al onderzoekende of de schrijver van dit manuscript werkelijk Florentius geweest is, hebben wij tevens een overzicht van den inhoud gekregen. Twijfel, of dit manuscript van Florentius' hand is, zal er nu wel niet meer bestaan. Het voldoet aan alle gegevens, die wij bij Dier de Muden gevonden hebben.

Doch niet alleen het feit, dat wij alzoo in het bezit zijn gekomen van het laatste ons altijd nog onbekende geschrift van den Deventerschen broeder, maar de blik, dien het ons verschaft op de schriftelijke werkzaamheid der broeders in het algemeen, maakt dit manuscript, naar wij meenen, zeer merkwaardig. Wat toch zagen wij in het voorafgaande? Dit, dat Florentius allereerst een reeks van citaten en excerpten, uit allerlei heilige schrijvers bijeenverzameld, heeft geschreven, en dat hij daarna de in dat boek voorhanden stof vrij heeft omgewerkt. De verschillende hoofdstukken worden omgezet, verschillende volzinnen worden uit hun oorspronkelijk verband gelicht en in een nieuw verband geplaatst. Overeenkomstig deze omzetting wordt een volzin anders begonnen, anders voltooid dan in het oorspronkelijke het geval was. Eigen gedachten worden gevoegd bij de gedachten der heilige schrijvers. Eigen woorden gevoegd tusschen de oorspronkelijke woorden, enz.. De nog ongevormde ruwe massa, die wij in de Excerpta aantreffen, wordt bewerkt en omgewerkt. Alzoo ontstond het Tractatulus devotus. Het

Tractatulus en de Excerpta dienen weer als uitgangspunt voor een nieuw geschrift en leveren er de stof voor. Zerbolt gaat op eenzelfde wijze te werk als Florentius bij het schrijven van zijn Tractatulus. De reeds verwerkte stof wordt nog eens verwerkt. Hij voegt gedeelten uit het Tractatulus aan gedeelten uit de Excerpta. Hij wijzigt volzinnen, combineert volzinnen, verbindt eigen gedachten met gedachten uit het Tractatulus en het manuscript enz.. En zoo vinden wij oorspronkelijke citaten bij Zerbolt zóó veranderd en gewijzigd terug, dat ze bijna niet meer te herkennen zijn. Zij zijn opgenomen in Zerbolt's geschriften, hebben zich geassimileerd aan zijn gedachten. Wat niet oorspronkelijk was, krijgt zoo weer een oorspronkelijk, eigen karakter. In de hand gewerkt werd deze methode door de gewoonte der broeders, stukken van andere schrijvers van buiten te leeren. Hoe licht werd een citaat onnauwkeurig aangehaald, hoe gemakkelijk kon men het wijzigen, hoe werden omgewerkte volzinnen van anderen in eigen volzinnen opgenomen.

Om deze reden meenen wij, dat ons manuscript zeer belangrijk moet heeten. Ons manuscript, vergeleken met de drie andere geschriften, geeft ons een blik in de werkplaats der broeders, doet ons zien hoe hun geschriften langzamerhand werden en als uit elkander opgroeiden.

Na hetgeen in verband met de Excerpta door ons over het Tractatulus devotus is gezegd, kunnen wij thans met eenige opmerkingen over dit Tractatulus volstaan. Een uitgave van dit geschrift naar denzelfden codex, als die welken Nolte gebruikt heeft, vinden wij, gelijk wij boven mededeelden (blz. 93), in het *Archief voor de Geschiedenis van het Aartsbisdom Utrecht* van de hand van Mgr. Van Vree. Hij heeft haar voorzien van verschillende opmerkingen, waaronder het meest merkwaardig zijn de

opgave van de met het Tractatulus in woord of gedachten overeenkomende plaatsen uit de Imitatio, waardoor het boven door ons gezegde omtrent de wijze, waarop in den kring der broeders een boek geschreven werd, bevestigd wordt.

Wat de uitgave van Nolte betreft, zouden wij alleen iets willen opmerken over de wijze, waarop de indeeling der verschillende gedeelten hier heeft plaats gevonden. Op p. 13 van zijne uitgave lezen wij: „De triplici modo (se) exercendi in via purgativa scilicet, legendo, meditando, et orando". Hier hebben wij de hoofdindeeling van het eerste gedeelte, dat handelt over de via purgativa. Waar Nolte nu, door het gebruik van kapitale en gewone letters de verschillende hoofddeelen en onderdeelen van elkander wil onderscheiden, had hij dit op een andere wijze, dan nu geschied is, moeten doen. Nu sticht hij verwarring, of maakt althans een overzicht van het geheel moeielijk. De drie hoofddeelen „de lectione, de oratione en de meditatione" worden met gewone cursieve letters, als bij ieder onderdeel, aangeduid. De drievoudige indeeling van het 3e punt, „de meditatione", n.l. „de stimulo exasperato", „de stimulo exacuto", en „de stimulo directo" eveneens met een kleine letter. Doch in het 2e punt van „de stimulo directo", waar gesproken wordt over de concupiscentia, krijgen wij eensklaps een kapitale letter. Ook het gebruik van deze kapitale letter is niet nauwkeurig. De inhoud van het geheele hoofdstuk wordt met kapitale letter aangegeven „de triplici concupiscentia". De titel van het eerste deel „de concupiscentia voluptatis" met kleine letter, terwijl die van de twee andere onderdeelen, handelende over de concupiscentia curiositatis, en de concupiscentia vanitatis weer met kapitale letters worden gedrukt. De verwarring, daardoor veroorzaakt, wordt nog grooter, wanneer hij op p. 40 eensklaps de inhouds-

opgave van het „tertium bonum, in quo rectificatur stimulus conscientiae", weer met kapitale letter schrijft. De twee andere „bona, in quibus stimulus conscientiae rectificantur," waarvan de verhandeling over de concupiscentia (wier afzonderlijke gedeelen, zooals wij zagen, met groote letters waren aangeduid) een onderdeel vormt, zijn met gewone kleine letters aangegeven. Waarom de titel van dit tertium bonum in onderscheiding van de twee andere met kapitale letters wordt gedrukt, begrijp ik niet. Het gemak, dat de lezer door dit onderscheiden gebruik van letters kon hebben, wordt zoo een last.

Een verschil in lezing tusschen Nolte en Mgr. Van Vree, dat door den laatste niet wordt aangegeven, vinden wij bij de opnoeming van de zeven zegelen, die door Christus' lijden zijn geopend. Het tweede zegel is volgens Nolte: „*spes* intelligibilis". Van Vree leest en, naar ik meen, terecht: „*spiritus* intelligibilis" [1]).

Het derde geschrift ons door Dier de Muden genoemd, moet bestaan in „quedam puncta, secundum que actus suos volebat moderare".

Reeds vroeger noemden wij de verschillende uitgaven, die wij van deze „*puncta*" of laten wij liever voorzichtigheidshalve zeggen, de *vermeende* uitgaven van deze „*puncta*". bezaten op. Want ons onderzoek zal thans loopen over de vraag, welke van deze uitgaven naar alle waarschijnlijkheid de oudste is, en of deze oudste uitgave werkelijk de door Dier de Muden genoemde „puncta" zijn. De Haagsche codex laten wij buiten bespreking, daar deze, zooals gebleken is, geheel samenvalt met de ons door Thomas op verschillende plaatsen medegedeelde merkwaardige spreuken en gezegden.

Wij willen thans de drie overige uitgaven met elkander

---

1) *Tractatulus*, p. 56.

vergelijken, en beginnen met een vergelijking van den codex, die ons door Mgr. Van Vree en dien welke ons door Mgr. Malou is medegedeeld.

De Heer Vregt, die een inleiding schreef op de uitgave van den heer Van Vree, bespreekt eveneens de verhouding van deze twee uitgaven. Hij zegt [1]): „In de eerste bladzijden van onzen codex vinden wij sommige spreuken terug van den codex der Bourgondische bibliotheek, zooals die door Mgr. Malou is medegedeeld, doch met eenige wijziging en in een geheel andere orde. Ter vergelijking geven we die aan den kant van ons afschrift. Dat in laatstgemelden codex meerdere spreuken of dicta notabilia voorkomen, die in ons Handschrift niet te vinden zijn, zal men daaraan moeten toeschrijven, dat de spreuken, gezegden, vermaningen door verschillende leerlingen van Radewijns en Groote zijn opgeteekend" enz.. Dit oordeel van den heer Vregt kunnen wij niet onderschrijven. Waarom is de codex van den heer Malou alleen met de negen eerste bladzijden van den codex van den heer Van Vree vergeleken? Ware de vergelijking voortgezet, dan zou gebleken zijn, dat de inhoud van eerstgenoemden codex geheel in den laatstgenoemden wordt teruggevonden. Slechts voor enkele weinig beteekenende spreuken moeten wij een uitzondering maken. De zes volgende komen alleen in dien van den heer Malou voor; op p. 394: „Diabolus libenter habitat in angulis, delectatur in tenebris, odit lucem non vult manifestari, nec in publicum procedere, ne forte inveniantur prava consilia eius", en de onmiddellijk daarop volgende: „Tu autem te et praepositum confunde et eius (diaboli) iniquum revela consilium si verum salutis desideras suscipere medicamentum". Op diezelfde bladzijde: „Sine intermissione debemus cor nostrum ad coelum erigere

1) *Archief* X, blz. 335.

et sepius suspirare, quod tam carnales sumus et pigri ad bona querenda sempiterna". Op p. 395: „Fuge opera curiosa, quibus honor appendit saecularis, vel de quibus vane potis gloriari sed opera age humilia quibus sensus superbus deprimitur, et praelium humilitatis acquiritur". Op p. 396: „Melius esset homini conculcari pedibus, quam laudibus indebitis foveri aliorum" en eindelijk p. 397: „Ibi est pax; ibi spiritualis profectus et optima dispositio domus, ubi omnes in fervore spiritus, nitantur esse unanimes; et humilitati Christi se in omnibus conformare" [1]). Overigens bevatten deze twee codices dezelfde spreuken; alleen het verschil in opeenvolging der dicta en in de woordenkeus bij éénzelfde spreuk in deze twee codices is groot.

Vergelijken wij den Brusselschen codex met de uitgave der verba notabilia zooals die achter het vita Florentii voorkomt, dan zien wij, dat alle spreuken voorkomende in de uitgave „Malou" eveneens voorkomen in die van Thomas à Kempis op drie na. Deze drie zijn de bovengeciteerde twee eerste op p. 394 en die, welke wij op p. 397 vinden, en eveneens zooeven door ons is aangehaald.

Vergelijken wij ten slotte de uitgave van Thomas à Kempis met die uit den codex van Mgr. van Vree, dan zien wij, hoe en gros genomen de geheele verzameling van Thomas voorkomt in laatstgenoemden codex, enkele spreuken slechts uitgezonderd, o. a. de drie spreuken, door ons bij de vergelijking van den Brusselschen met den Deventerschen codex genoemd, voorkomende p. 394 (de laatst aldaar genoemde), p. 395, en p. 396. De overeenstemming met den codex van Mgr. Van Vree is dikwijls letterlijk. Zoo vinden wij in dezelfde orde bij Thomas p. 968, wat wij bij Van Vree vinden blz. 452, beginnende bij: „Item bonus"tot „Quid-

---

1) Dit gezegde komt ook voor in het *Vita Florent.*, cap. XXVIII, 3.

quid jubetur". Zoo vinden wij blz. 458, van „Bonus obediens" tot het einde in zijn geheel bij Thomas terug, p. 969.

De overeenstemming tusschen de uitgave „Thomas" en „Van Vree" is grooter dan die van Van Vree en Malou. Ten bewijze hiervan willen wij eenige plaatsen uit de drie geschriften naast elkander plaatsen.

MALOU.	THOMAS.	VAN VREE.
Confitere peccata tua coram Deo et presbytero cum verecundia et tristitia, et magno proposito ea dimittendi.	Dic peccatum tuum cum verecundia et tristitia, et magno proposito dimittendi, coram Deo et presbytero tuo.	Dic peccatum tuum cum verecundia et tristicia, et magno proposito dimittendi, coram deo et presbytero tuo.
Tunc conscientia bona est et ratio tua recta, quando nihil agis nisi secundum sacram Scripturam et exemplar in monte, id est in Christo, tibi monstratum. Noli nimis credere capiti proprio sed intellige dicta Sanctorum, eo modo quo ipsi ea intelligi voluerunt.	Tunc conscientia est bona, et ratio tua recta; quando nihil agis, nisi secundum sacram Scripturam et intelligis eam, sicut Sancti intellexerunt, et non credas capiti proprio.	Tunc consciencia est bona et racio tua recta quando nichil facis nisi secundum sacram scripturam, et intelligis eam sicut sancti exposuerunt eam, et non credas proprio capiti.
Bonum est homini spirituali quod se certis temporibus in aliquo opere exteriori sibi deputato exerceat et post, quasi omnium oblitus, ad spiritualia iterum cum gaudio redeat.	Bonum esset homini spirituali, quod temporalia sua in aliquo tempore deputato tractaret; et post ad spiritualia rediret, quasi omnium oblitus.	Bonum esset homini spirituali quod temporalia sua tractaret in aliquo tempore deputato, et postea rediret ad spiritualia, quasi oblitus nichil fecisset.
Si facis opus humile et vile in conspectu hominun, noli ridere; si rides, superbis, et superbe ridendo, ostendes quasi tam humile opus tuae non congruat dignitati.	Si facis opus humile et vile in praesentia hominum noli ridere; si rides, superbis; quasi hoc opus ad te non pertineat.	Si facis opus humile et vile in praesentia hominum, noli ridere; si rides, superbis quasi hoc opus ad te non pertineat.

Uit deze voorbeelden blijkt duidelijk, dat de overeenstemming tusschen de uitgave „Van Vree" en „Thomas" grooter is dan tusschen „Malou" en „Van Vree".

Toch sluit Thomas zich een *enkele* maal weer meer aan Malou aan dan aan Van Vree. b. v.:

MALOU.	THOMAS.	VAN VREE.
Saepe movetur totum corpus secundum passionem quae regnat in homine, ipso tamen non considerante.	Saepe movetur totum corpus secundum passionem quae regnat in homine ipso tamen non considerante.	Aliquando omnia membra hominis moventur secundum passionem suam et secundum motus membrorum possunt passiones cognosci.
Melius est igitur modicum spiritus, quam multa scientia sine devotione, nam pulchorum verborum valde levis est emptio sed operum bonorum difficilis inventio.	Melius est modicum spiritus, quam multa scientia sine devotione. Nam pulchrorum verborum valde levis est emptio, sed operum bonorum difficilis inventio.	Item bonus homo in studio vel lectione non debet querere scientiam, sed saporem et devotionem, quia melius est modicum spiritus quam multa litera vel scientia.

Het tweede gedeelte volgt bij Van Vree eenige volzinnen verder (blz. 457): Servus dei nimium debet niti, ut ordinet vitam suam secundum lectionem sanctam, non quod tantum habeat verba lectionis sacre; quia pulchrorum verborum et cogitatuum valde levis est emptio, sed operum bonorum valde difficilis.

Resumeeren wij een en ander dan zien wij, dat de codex van Mgr. Malou geheel terug te vinden is in de uitgave van Thomas op een enkele uitzondering na en dat de uitgave van Thomas weer geheel is opgenomen in die van Mgr. Van Vree. De verba notabilia bij Thomas zijn een uitbreiding van die van den codex „Malou"; die van Mgr. Van Vree zijn weer een uitbreiding van die van Thomas. Een *uitbreiding;* want de verba notabilia van Thomas zijn van veel grooter omvang dan de Admonitiones; en de verba notabilia van Mgr. Van Vree zijn van veel grooter omvang dan die van Thomas.

Bovendien bleek ons, dat de tekst van Thomas meer overeenkomst heeft met dien van Mgr. Van Vree, dan deze laatste met dien van Malou. De Admonitiones Van Malou staan dus verder van de verba notabilia, door Mgr. Van Vree uitgegeven dan die van Thomas. Thomas staat tusschen den codex Malou en Van Vree in. Er is hier dus een

langzame uitbreiding. Eerst de codex van Malou, daarna die van Thomas en dan die van Mgr. Van Vree. Dan zijn de Admonitiones oorspronkelijk. Of wij zouden moeten aannemen, dat de grootere verzameling gezegden reeds bestond en dat hiervan een excerpt gemaakt is, welk excerpt wij dan nog in de Admonitiones bezitten. De aard der verhouding, waarin de drie geschriften staan, doet ons dit laatste onwaarschijnlijk achten.

Indien de Admonitiones oorspronkelijk zijn, zouden wij willen vragen, of wij dan in deze niet de „puncta" bezitten, door Florentius volgens Dier de Muden geschreven. Men heeft tot nog toe algemeen aangenomen, dat zij dezelfde zijn als de verba notabilia, welke Thomas ons nagelaten heeft. Hiertegen pleit, wat wij op p. 967 lezen: „Devotus et venerabilis pater Florentius *dixit* saepe ad socios suos et fratres". Dit kan in geen geval door Florentius zijn gezegd, en pleit tegen zijn auteurschap. De verba notabilia uit den codex van Mgr. Van Vree kunnen evenmin dit geschrift uitmaken, daar wij hier bij iedere nieuwe spreuk een „item dixit" of eenvoudig „item" vinden. De codex „Malou" wordt door dit bezwaar niet gedrukt. Is bovendien onze beschouwing juist en heeft deze codex aan den anderen ten grondslag gelegen, dan pleit ook dit voor onze opinie. Allereerst heeft er dan bestaan een verzameling van kernspreuken, door Florentius zelf geschreven. Deze, die natuurlijk in den kring der broeders een groote bekendheid hadden, werden langzamerhand uitgebreid en aangevuld met andere gezegden, op verschillende tijden en gelegenheden door Florentius uitgesproken.

Met zekerheid valt hier echter niets te bepalen. Of wij in den codex van Malou de „puncta" door Dier de Muden bedoeld bezitten, dan wel, of deze niets anders zijn dan een proeve van een dergelijke verzameling als de twee andere, door een der broeders gemaakt, kunnen wij niet beslissen.

Van de drie door ons genoemde verzamelingen (die uit de Haagsche bibliotheek laten wij hier buiten rekening, omdat zij samenvalt met die van Thomas) achten wij die, welke door Malou uitgegeven is, de oorspronkelijkste, en daarom met de meeste waarschijnlijkheid dezelfde als het oorspronkelijk geschrift van Florentius.

En hiermede meenen wij, dat wij ons hoofdstuk over de schriftelijke werkzaamheid van Florentius kunnen eindigen.

Vergelijken wij Florentius in dit opzicht met andere broeders, b. v. met den tweeden rector van het Zwolsche fraterhuis, Theodoricus van Herxen [1]), die in menig opzicht zooveel overeenkomst heeft met Florentius, dan kunnen wij niet anders, dan zijne beteekenis als auteur niet hoog aanslaan. Doch dit geldt alleen den omvang en het getal van zijn geschriften. Want zoo wij op hun beteekenis voor den verderen schriftelijken arbeid der broeders letten, dan moeten wij ook in dit opzicht Florentius een eereplaats onder de broeders toekennen. De twee voornaamsten onder de schrijvers der broederschap Zerbolt en Thomas à Kempis hebben beiden aan hun meest bekende werken Florentius' schriftelijken arbeid ten grondslag gelegd. De Excerpta zijn uitgangspunt en grondslag voor de twee Tractaten van Zerbolt en de Admonitiones voor de Imitatio [2]).

---

1) Een volledige lijst van Herxen's werken (althans zoo wij in het groote aantal de poging om een volledige opgave te doen mogen zien) geeft ons *H. S. A.* Trithemius (*de scriptoribus Ecclesiasticis*, Basil, 1494) noemt er vijf: In toto psalterio, Super oratione dominica, Super Ave Maria. De passione domini, De moriendi desiderio. In *H. S. A* (fol. 122c) vinden wij de volgende: De cura infirmorum, Circa quod versatur oratio, Quomodo ambulandum est coram deo, De remediis quorundam adversorum, Explanationes orationis dominicae, Expositio orationis dominicae, Eadem sub compendio, Explanatio salutationis angelicae, De fide et XII rationibus fidei, qui fidem roborant, De articulis fidei, De vita Christiana, De fide Christiana, Devotae et internae orationes, De regimine devotarum feminarum, Disputatio et objurgatio cuiusdem qui detrahabat devotis personis

2) Vgl. Malou, l. c., p. 384.

VIERDE HOOFDSTUK.

Florentius' persoonlijkheid.

In de twee eerste hoofdstukken [1]) van ons geschrift hebben wij weinig omtrent den persoon van Florentius [2]) gezegd. Wij hebben daar zijn uiterlijke lotgevallen medegedeeld, en omdat deze zoo nauw samenhangen met de broederschap, die hij stichtte, is in dit gedeelte de geschiedenis der broederschap ten koste van Florentius op den voorgrond komen te staan. Daar wij bovendien de heerschende inzichten omtrent het ontstaan van het fraterhuis niet konden deelen, hebben wij ons tot een uitvoerige critiek genoodzaakt gezien en is daardoor de persoon van Florentius nog meer, dan anders het

1) Het hoofdstuk over Florentius' schriftelijke werkzaamheid lieten wij voorafgaan, omdat zijn geschriften ons den persoon leeren kennen en dus aan zijn karakteristiek vooraf moeten gaan.

2) Thomas geeft, voordat hij zijn eigenlijke biografie begint, eenige woordspelingen op den naam Florentius Radewijns. Wij willen deze aan zijn persoonsbeschrijving laten voorafgaan, omdat wij niet zouden weten, waar wij dit beter dan hier kunnen plaatsen. — De naam van Florentius wijst bij hem: 1°. op zijn wetenschap, hij heeft bloemen (flores) der kennis verzameld; 2°. op zijn liefde tot Christus, „quia omnium virtutum florem et castitatis amatorem secutus est". In de derde plaats wijst zijn naam op degenen, die hij tot Christus getrokken heeft. Zij waren als zoovele bloemen, die hij verzameld had. Ook de naam Radewinus wekt Thomas' vernuft. Radewinus doet denken aan: radius divinus. Deze radius divinus is Christus. Ook de Hollandsche overzetting van dien naam is eigenaardig. Radewijn bevat twee woorden: raad en wijn. Florentius verliet de wijsheid (consilium, raad) van deze wereld, en onderwierp zich aan de geboden Gods, daarom smaakte hij den wijn der geestelijke vreugde. (*Vita Florenti.*, cap. II en III).

geval geweest zou zijn, op den achtergrond gedrongen. Dit onwillekeurig en noodzakelijk verzuim willen wij in dit hoofdstuk trachten te herstellen, door onze aandacht uitsluitend aan Florentius zelven te wijden, en wel Florentius, zoowel wat zijn uitwendige verschijning, zijn doen en laten, zijn gansche optreden, als wat zijn inwendig leven, zijn karakter, aangaat. Allereerst willen wij dus Florentius trachten te schetsen naar den uitwendigen, daarna naar den inwendigen mensch.

In het vicariehuis was men des morgens reeds vroeg in de weer. Des morgens te drie uur stonden de broeders op en begonnen hun dagelijkschen arbeid, n.l. het copieeren van boeken [1]). Aan deze werkzaamheid der broeders nam Florentius des morgens geen deel. Hij had de gewoonte op dien tijd de Lebuïnuskerk te bezoeken en aldaar de metten te zingen [2]). In het koor nam hij een bescheiden plaats in. Den zetel, die hem als oudsten vicarius toekwam, wilde hij nimmer innemen. Hij vergenoegde zich met een der laagste plaatsen aan de linkerzijde. Voorzoover zijn zwakke gezondheid en zwakke stem het hem toelieten, zong hij mede in het koor. Zijn oog was onbeweeglijk en met groote reverentie op het altaar, waar het allerheiligste geborgen was, gericht, zijn houding rustig, waardig. Ik kan mij niet onthouden hier eenige oogenblikken de indrukwekkende figuur van Florentius vol aandacht gade te slaan. Ik zie hem voor mij met zijn rijzige, tengere gestalte, zijn donkere, rustige oogen. Hij is geheel en al verzonken in een eerbiedig, aandachtig zwijgen, de wereld om hem heen heeft haar invloed en bekoring verloren, hij aanschouwt de onzienlijke dingen [3]).

---

1) Cf. *Anal.* I, p. 70. In den eersten tijd stonden de broeders om drie uur op, later te vier uur.

2) *Anal.*, p. 13 en 14.

3) Over Florentius in het koor, cf. *vita Florent.*, cap. XI, 2.

Zooals hij daar in die omgeving, op dat uur, in die kleeding staat, is hij een echt kind der middeleeuwen. Zijn gansche verschijning past volkomen in het clairobscur van dien tijd. Zijn uitgeteerd lichaam, waarvan wij alleen het gelaat, dat door een versleten zwarte monnikskap [1]) voortreffelijk wordt omlijst, de handen, die uit de wijde mouwen steken [2]), en de voeten, die door schamele sandalen worden beschut, te zien krijgen, wordt gedekt door een ruwe pij van grauwe stof, die met de tuniek en den halsmantel [3]) zijne simpele kleedij vormen. Geen wonder, dat zulk een gestalte als vanzelf alle lichtzinnigheid, ja alle rumoer uit haar omgeving verdreef. Florentius' aanwezigheid in het koor was voldoende om allen, oud en jong, van alle luidruchtige scherts terug te houden. Dikwijls werd hij aldaar evenwel niet gezien. Allereerst, omdat zijn zwakke gezondheid hem dit niet toeliet en dan ook, omdat hij ongaarne en niet dan noode zijn huis verliet [4]). Daarom ging hij het liefst des avonds en des morgens, omdat hij dan onopgemerkt over straat kon gaan. Onopgemerkt te blijven was voor hem een ware behoefte. Het hinderde hem wanneer hij op straat gegroet of aangesproken werd. Meestal liep hij peinzend, in zichzelf gekeerd, biddende over straat,

---

1) Over zijn kleeding cf. *vita Florent.*, cap. XII, 2. Het aldaar genoemde almutium hebben wij gemeend het best te vertalen door: Kap; Du Cange (i. v.) omschrijft dit kleedingstuk aldus: „amiculum seu amictus, quo canonici caput humerosque tegebant".

2) Manica kan beteekenen: handschoen. Hier is het evenwel: een wijde mouw. In *H. S. B* vinden wij n.l. hetzelfde verhaal als bij Thomas (XII, 3) van een geestelijke, die terwijl hij met Florentius stond te praten, druk bezig was met zijn „manicae, nunc hic nunc illuc manus suas versando". — Florentius zeide toen: „zie, ik word volstrekt niet zoo door mijn „manicae" beziggehouden". Daartoe waren zij te eenvoudig. H. S. B spreekt hier van een mouw (fol. 106c). Daarom vertalen wij het hier door mouw, hoewel het draaien met de handen bij Thomas ons aan een soort handschoenen doet denken. Ook de beschrijving van deze manicae („parvas et strictas cum paucis nodis") wijzen meer op laatstgenoemd kleedingstuk.

3) Caputium Du Cange: „Allemanni seu Helvetii: Halsmantel.

4) *Vita Florent.*, cap. XI, 1. *Anal.*, p. 21.

slechts nu en dan een groet vluchtig beantwoordende. Op feestdagen en bij de viering der mis ontbrak hij nimmer in het koor. Dan had hij zijn schamele plunje verwisseld met een meer feestelijk gewaad, uit grooten eerbied voor het sacrament [1]). Florentius had behoefte aan eenzaamheid, aan afzondering. Hij was geen man die zijn stem op de straten verhief of van de daken predikte. Met de broeders te zamen in gemeenschappelijken arbeid of stichtelijke gesprekken, een effen en kalm, ingetogen, naar binnen gekeerd leven te leiden was zijn ideaal. Aan den arbeid der broeders kon hij slechts voor een klein gedeelte deelnemen, daar hij de kunst van boeken copiëeren niet verstond. Zijn taak bestond in het gladstrijken en linieeren van het perkament. Hij las de boeken, die de broeders geschreven hadden door en corrigeerde ze. Veel tijd voor deze werkzaamheid had Florentius evenwel niet, want dag aan dag stroomde er een aantal mannen en vrouwen tot hem, die troost of raad van hem begeerden. Somtijds was de toegang tot zijn kamer door den grooten toeloop van menschen versperd, en had hij geen gelegenheid zijn getijden te lezen [2]). Doch dit niet alleen. Hij had zijn collaties met de broeders, de scholieren en de devoten, en met de burgers der stad Deventer in het algemeen. Dikwijls werden deze collaties in de open lucht gehouden. De toehoorders zaten dan op den grond, waarschijnlijk in den tuin van het vicariehuis of het latere groote fraterhuis [3]). Sommigen hunner schreven hetgeen zij hoorden op, om het aan hun vrienden, die verhin-

1) *Vita Florent.*, cap. XI, 1 en 2.

2) *Vita Florent.*, cap. XIV.

3) Twee malen vinden wij van een put gesproken waarom of waarbij de broeders gezeten waren, wanneer deze collaties gehouden werden. Zoo, waar Thomas verhaalt, dat er eenmaal een man in den put viel. Deze kwam echter op zijn beenen terecht en werd zoo ongedeerd uit den put gehaald (*Vita Florent.*, cap. XX). Van dezen put spreekt ook Dier de Muden (*Anal.*, p. 33).

derd waren tegenwoordig te zijn, te kunnen mededeelen. Diepzinnige vraagstukken besprak hij nooit met zijn hoorders. Dit achtte hij schadelijk voor den eenvoud des geloofs.

Wanneer wij dit in vele opzichten onrustige leven gadeslaan, kunnen wij ons begrijpen, dats slechts krachtige zelfverloochening Florentius kon bekwamen tot zulk een bedrijvig leven, dat hem telkens met de wereld, die hij ontvluchten wilde, in aanraking bracht. Vroeger haalden wij reeds een gedeelte aan uit een brief door hem aan Vos van Heusden geschreven, waarin hij zijn smart over dit onrustig leven uit en de stille rust der broeders in Windesheim benijdenswaardig acht[1]).

Niettegenstaande deze aanraking met de wereld om hem heen hem stoorde in zijn eigenlijk godsdienstig leven, onttrok hij zich nimmer aan deze taak: de menschen te troosten en te bemoedigen. Zijn kamer, ja meer zijn hart, stond open voor een ieder, die tot hem komen wilde. Doch niet alleen stond de toegang tot hem voor een ieder open, maar hij zocht ook zelf de ongelukkigen en armen in hun ellende op. De namen der armen, die hij ondersteunde, had hij voor zich zelven opgeschreven; voorzoover hij zelf niet helpen kon, droeg hij de zorg voor hen aan een der broeders op. Dikwijls zond hij aan behoeftigen zijn eigen maaltijd. In de maand Mei, wanneer de kruiden, die hij noodig had, de meest genezende kracht bezaten, verzamelde hij deze voor degenen, die door booze zweren werden geplaagd, noodigde deze ongelukkigen bij zich aan huis, bereidde met deze kruiden een verfrisschend en genezend bad, en zond hen, zoo gereinigd en versterkt, naar hunne woningen terug. Eenmaal kwam er een melaatsche tot hem. Zonder schroom zette Florentius zich naast hem neder en sprak vriendelijk met hem. Ook voor de arme scholieren was hij buitengemeen voorkomend. Hij

1) Z. b. blz. 85.

hielp hen aan boeken, pennen, papier, inkt [1]), trachtte hun bij devote burgers een onderkomen te verschaffen [2]), noodigde hen somtijds bij zich aan tafel [3]) enz. Een klein tooneeltje, ons door Thomas medegedeeld, teekent deze zijn werkzaamheid zoo voortreffelijk, dat wij het hier in zijn geheel willen laten volgen. Eenmaal bracht Thomas à Kempis aan Johannes Bohemus het geld, dat hij hem voor het onderwijs schuldig was, en verzocht het boek, dat hij hem daarvoor in pand gegeven had, terug. „Wie heeft u dit geld gegeven?" vroeg Bohemus. „Florentius, mijn meester," antwoordde hij. „Ga", hernam Bohemus daarop, „en breng het geld terug aan Florentius, om zijnentwil zal ik het niet van u aannemen." [4]) Er is in Florentius' liefdadigheid zoo iets teeders, zoo iets bescheidens; tot de jeugdige scholieren buigt hij zich met even weinig bewustheid over als tot de ongelukkigen en ellendigen. Zijn liefde voor allen die in lijden of smart gedompeld waren, is misschien wel te verklaren uit zijn eigen lichamelijken toestand. Florentius wist, wat het was te lijden.

Zijn gansche leven was, zooals *H. S. B* zoo treffend zegt, „ene quellinge" [5]). Zijn overmatige ascese en zijn strenge vasten hadden helaas! zijn zwak gestel ondermijnd. Het was hem op het laatst niet meer mogelijk dezelfde spijze als de broeders te gebruiken. Zijn verzwakte maag weigerde het grove voedsel. Hij at daarom alleen in de keuken met dengene der broeders, die voor die week hen als kok diende [6]).

1) Zie voor dit alles cap. XV en XVI.

2) cf. *Anal.*, p. 23 en 24.

3) *Vita Florent.*, cap. XVI, 1.

4) L. C., cap. XXIV, 2.

5) Ald. fol. 121r.

6) Ook Florentius was, wanneer het zijne beurt was, werkzaam als kok. Iemand zeide eenmaal tot hem: „Waarom brengt gij uwen tijd in de keuken door. Kan iemand anders dit niet voor u doen; en zou het niet beter zijn zoo gij naar de kerk gingt?" Florentius antwoordde: „Zijn alle gebeden der broeders te zamen niet beter

Thomas werd dikwijls aldaar door Florentius ter maaltijd genoodigd. Dan diende hij zijn hoogvereerden meester met het weinige, dat hij behoefde [1]). Zóó streng had hij gevast, dat hij bijna allen smaak verloren had en soms geen olie of wijn van het gewone bier der broeders kon onderscheiden. Meer dan eenmaal lag hij gevaarlijk krank, zoodat de broeders vreesden hem te verliezen. Dan werden er boden naar de broeder- en zusterhuizen uit den omtrek gezonden met het verzoek om voor Florentius te bidden, opdat God zijn leven nog wat sparen mocht [2]). Eens op een paaschnacht lag Florentius in een zware ziekte, den dood nabij. Toen kreeg hij eensklaps een visioen. Hij zag twee Engelen, den een aan de rechter-, den ander aan de linkerzijde van zijn legerstede. De eene Engel zwaaide een zwaard boven Florentius' hoofd als wilde hij hem doodelijk treffen. De andere hield hem terug en zeide: tref hem niet; hij zal niet sterven. Na dit visioen gevoelde Florentius zich plotseling zóó krachtig, dat hij den broeder, die in hetzelfde vertrek sliep, wekte, en tot hem zeide: Ik gevoel mij beter, maak eenig voedsel voor mij gereed.

Het is een bewijs van Florentius' wezenlijke nederigheid, dat hij dit visioen eerst later aan een oom heeft medegedeeld. Hij liep er niet mede te koop, maar hield het voor zich zelven [3]). Everhardus van Eza, die bij iedere gevaarlijke krankheid geraadpleegd werd, verklaarde, dat het hem een raadsel was, hoe iemand, die zoo zwak van lichaamskrachten was, zoo lang in het leven kon blijven [4]). Om zijn zwak

---

dan mijn gebed alleen. Terwijl ik hier ben bidden de broeders voor mij. Zoo heb ik grooter voordeel, dan wanneer ik naar de kerk ging en daar voor mijzelven bad." (*Vita Florent.*, cap. XIII, 2).

1) Ibid.

2) *Vita Florent.*, cap. XVIII.

3) L. l., cap. XIX.

4) L. l., cap. XVIII.

gestel te versterken raadde Everhardus hem, en de broeders die eveneens door hun onmatig vasten en arbeiden waren verzwakt en uitgeteerd, aan eenig werk in de open lucht te verrichten. Dezen raad volgde Florentius op [1]). Zijn onmatigheid in vasten en ascese was mede oorzaak van zijn vroegen dood.

Ziehier naar mijn beste vermogen Florentius naar zijn uitwendige verschijning geteekend.

Wij zijn thans genaderd tot het aangenaamste en tevens het moeielijkste gedeelte van onze taak, n.l. de karakteristiek van Florentius; — het aangenaamste gedeelte, omdat men, na kennis genomen te hebben van zijn leven en werken, dezen man liefgekregen heeft en gaarne zijn beeld wil teekenen; het moeielijkste, omdat een persoon als Florentius zich niet gemakkelijk laat beschrijven. Florentius toch is een dergenen, dien men gezien en gehoord, in wiens onmiddellijke omgeving men geleefd moet hebben, om een indruk van hem te ontvangen. Een kunstwerk moet men gezien hebben, om den machtigen invloed van de harmonische kleuren en lijnen op zich te voelen werken. Alleen hij, die tegenover het kunstwerk staat, voelt als een machtige betoovering over zich komen. Zoo ook Florentius. Er zijn menschen, die door woord of daad, in schrift of beeld, nog spreken, ook al zijn er jaren en jaren voorbijgegaan. Niet alzoo Florentius. Zijn leven was in zich zelf gekeerd, niet rijk aan uitwendige, schitterende dâden, maar rijk aan stille zelfverloochening. Mij dunkt het zal dengenen, die hem gekend en dus liefgehad hebben, moeielijk zijn geweest te zeggen, waarom die man hen zoo aantrok en boeide. Zij konden zoo weinig van hem verhalen. En als ze het deden, zal het zeer zeker dikwijls teleurstellend voor hen geweest

---

1) *H. S. A*, fol. 90v.

zijn. Zij konden anderen maar niet zeggen, waar het geheim van zijn omgang, het geheim van zijn invloed in gelegen was.

En daarom vatten wij aarzelend de pen op. Hoe zal het ons kunnen gelukken dezen man voor de oogen van anderen te doen oprijzen? wij hebben hem immers zelve niet gekend. Wat wij van hem weten, hebben wij uit dezelfde uit den aard der zaak matte beschrijvingen moeten opmaken.

Willen wij in een woord zijn karakter teekenen, dan zouden wij hem een harmonisch mensch kunnen noemen. Hij muntte in geen opzicht uit. Of, zoo hij uitmuntte, was deze zijn voortreffelijkheid in het geheel opgenomen. Hij was bedachtzaam, voorzichtig, overleggend, niet haastig. Reeds bij zijn bekeering merkten wij dit op. Hij overlegde, nadat hij Gerardus gehoord had, wat zijn deel zou zijn, zoo hij in zijn wereldsch bestaan volhardde, een wereldsch bestaan, dat zich niet door grove uitspattingen had gekenmerkt, maar reeds vóór zijn bekeering effen en kalm, zonder veel rimpels was geweest. Aan deze bedachtzaamheid paarde hij een eigenaardige volharding. Hij begon niet spoedig, maar wanneer hij begonnen was, liet hij niet los, ging hij voort, geheel overeenkomstig zijn latere vermaningen: „Bezin eer gij begint, maar wanneer gij eenmaal begonnen zijt, laat dan niet los." „Zie toe, wat gij doet, waarom gij het doet, hoe gij het doet." „Denk na bij alles, wat gij doet en doe het nimmer uit gewoonte" [1]). Als de pest in Deventer uitbreekt, verlaat hij de stad. Hij wist, dat het heerlijker was te sterven in gevaar, dan uit bedachtzaamheid het gevaar te ontwijken: toch ging hij [2]). Een man van deze eigenschappen is licht middelmatig. Hij kent geen hartstochtelijkheid. Hij is kalm, overleggend, maar daarbij tevens koel. Zijn bedachtzaamheid spruit dikwijls voort, is althans mogelijk

1) Verg. de verba notabilia van Thomas, XI, III.

2) Zie zijn brieven bij Dumbar, *Anal.*, p. 92 en 93.

door gebrek aan liefde. Maar waar bedachtzaamheid, overleg, voorzichtigheid gepaard gaan met, ja voortkomen uit de liefde des harten, daar zijn zij bewijzen van een zeldzamen zielenadel; daar wijzen zij op zelfbeheersching. Zoo bij Florentius. Hij was buitenmate bedeeld met de gratie van een liefdevol hart. Dit blijkt wel allermeest uit zijn vermogen om onrustige, bedroefde harten te troosten. Men wist niet hoe, maar Florentius kon troosten als niemand [1]). Als vanzelf werden de harten tot hem getrokken; zij gevoelden de weldadige sympathie van een medelijdend hart. Het gespannen gemoed werd vrij en los in zijne tegenwoordigheid. Waarom? Wist hij zoo roerend te spreken? O neen, hij sprak weinig [2]); nimmer gebruikte hij vele woorden. Maar men gevoelde het, dat hij de angsten des harten verstond: hij was benauwd met hen. Herhaaldelijk vinden wij melding gemaakt van zijn wonderlijk vermogen, om het onrustig hart te bedaren. Ik heb het zelf meermalen ondervonden, is het welsprekend getuigenis van Thomas, zijn vroegeren leerling [3]).

Wie wezenlijk zijn naaste liefheeft, vergeet hem niet. Ook Florentius vergat zijn hulpbehoevenden niet. Wanneer de Meimaand kwam, ging hij genezende kruiden voor de armen zoeken. De voor „zijn armen" kruiden zoekende Florentius is een liefelijk beeld van de waarachtige, ootmoedige zich zelve niet zoekende liefde. Zijn milddadigheid ging niet gepaard met een koud hart. Als zijn bedachtzaamheid kwam ook deze voort uit de liefde zijns harten. Dat deze liefde geen natuurlijke goedaardigheid was, een weekelijkheid, die, omdat zij geen pijn en ellende zien kan, wel helpen moet, blijkt hieruit, dat hij bij zijn nederdaling tot

1) cf. *Vita Florent.*, cap. XIV, 3, cap. XV, 3, cap. XVI, 2.
2) cf. *Vita Florent.*, cap. XXV, 3.
3) cf. *Vita Florent.*, cap. XV, 3.

anderen, indrukwekkend bleef. Nimmer verloor hij zijn gezag, zijn ontzag. Medelijden is dikwijls niets dan lafheid, de vrucht van een zwak karakter. Ware dit bij Florentius zoo geweest, nimmer had hij die natuurlijke indrukwekkendheid bezeten, die zonder te bevelen, altijd gehoorzaamd werd. Als Florentius het koor binnentrad en de jeugdige clerici iets deden, dat ongeoorloofd was, hielden zij vanzelf daarmede op. Zij wenkten elkander toe en riepen: „sus, sus, heer Florens komt" [1]). Ook al zag hij niet naar mij, zoo dorst ik toch in het koor niet spreken, zegt Thomas, zoo vreesde en eerbiedigde ik zijn tegenwoordigheid. Eenmaal kwam hij naar mij toe om met mij uit mijn boek te zingen, ik stond als aan den grond genageld en dorst mij niet verroeren [2]). En niettegenstaande men hem vreesde, had men hem in oprechtheid lief. „Er is niemand", zoo getuigde eens iemand, „dien ik zoo liefheb, en niemand, dien ik zoo vrees, als heer Florens" [3]). Mij dunkt, wij zeiden geen onwaarheid, toen wij hem een harmonisch ontwikkelden geest noemden. Zijn liefde was geen weekheid. Zijn overleg geen koelheid. Zijn indrukwekkendheid geen hoogheid. Zijn medelijden geen lafheid.

Een weinig humor ontnam aan deze gelijkmatigheid haar eentonigheid. Everhardus van Eza had dikwijls de gewoonte zijn discipelen een slag in het aangezicht te geven, om hen te vernederen. Hij zeide dan: „Kerl blaest mij een busken." De broeder tot wien dit verzoek gericht werd wist reeds waarvoor dat „een busken blaezen" dienen moest. Everhardus gaf dan een slag op de opgeblazen wangen. Toen Everhardus eenmaal in Deventer kwam, zeide Florentius niets anders tot hem dan dit ééne „kerl blaest mij een busken."

---

1) *H. S. B*, fol. 105*c*.
2) *Vita Floren'.*, cap. XI, 2 en 3.
3) *Vita Floren'.*, cap. XXII, 3

Everhardus deed wat hem gezegd werd; dit was Florentius genoeg; en hij trok de uitgestoken hand terug [1]).

Lubbertus wilde eenmaal, toen Florentius over een moeielijke vraag uit de heilige schriften, aan de broeders hun opinie vroeg, het eerst antwoorden, omdat hij de oudste was. Florentius zeide toen tot hem: „Meent gij, Lubbertus, dat wij het niet weten, al zijn wij geen baccalaurei of magistri" [2]).

Aan dezen harmonischen geest paarde hij een groote mate van menschenkennis en wijsheid. Niet met iedereen ging hij op dezelfde wijze om. Den eenen spaarde hij, den anderen tuchtigde hij, al naardat hij zag dat het noodig was. Lubbertus en Johannes Kessel, twee zijner beste vrienden, kon hij onbarmhartig kastijden. Geen vernedering was hem te diep; want hij wist, dat zij kracht bezaten, om die vernedering te dragen en dat zij voor hun opvoeding dienstig was. Wie die kracht niet bezat, vernederde hij niet op eenzelfde wijze en in eenzelfde mate. Een jonge broeder vroeg eens aan Florentius, waarom hij hem niet even hard als Lubbertus en Johannes Kessel kastijdde? Hij antwoordde hem, dat hij het zou gedaan hebben, zoo hij even krachtig van geest als Lubbertus en Johannes ware geweest [3]). Voor een pas bekeerde achtte Florentius het een der grootste verleidingen, wanneer hij zijn vroegere bekenden in de wereld nog eens wilde bezoeken. Toch stond hij eenmaal zulk een verzoek aan iemand toe. Toen deze teruggekeerd was, en aan vele gevaren had blootgestaan, verwonderde hij, door de ondervinding geleerd, er zich over, dat Florentius hem zulk een verzoek had toegestaan; hij vroeg daarom aan Lubbertus, waarom Florentius dit gedaan had. „Omdat," antwoordde deze, „Florentius wist, dat gij nog niet goed zoudt kunnen berusten

---

1) *H. S. A*, fol. 91r.
2) *Vita Lubbert.*, 12.
3) *Vita Lubbert.*, 14.

in zijn wil, en zoo grooter zonde zoudt doen door niet te gehoorzamen, dan door te gaan" [1]).

Een man met zulke eigenschappen toegerust, is bij uitnemendheid geschikt de leider te wezen van een broederschap als de Deventersche. Zijn indrukwekkendheid maakte het bevelen onnoodig en de gehoorzaamheid een vanzelfsheid; zijn beminnelijkheid ontnam aan zijn gezag alle hardheid, men boog zich gaarne onder zijn arm; zijn matigheid en zelfbeheersching bewaarden hem voor te zware eischen en behoedden hem voor heftige uitvallen, die in één oogenblik vernietigen, wat in vele jaren is geplant. Als Göthe over den machtigen, aangrijpenden indruk van den Straatsburger dom nadenkt, vindt hij de oplossing van dit raadsel in de zeldzaam schoone vereeniging van „das Erhabene mit dem Gefälligen." Waar wij over Florentius en het geheim van zijn machtigen indruk op allen, die hem omgaven, nadenken, komen ons telkens weer deze woorden van Göthe op de lippen: „das Erhabene mit dem Gefälligen". Hoe groot die indruk geweest is, kunnen wij opmaken uit hetgeen wij lezen in het „leven van Theodoricus van Herxen" [2]). Nadat ons gezegd is, hoe Herxen door het gansche land bemind was en allen tot hem kwamen, zegt de biograaf, dat het was als oudtijds bij Florentius. Men noemde Herxen's huis dan ook het huis van Florens, „per totam vitam patris domini Theodorici confluere solent ad ipsum, quasi fuisset loco domini Florentii in Daventria" — „Quasi dominus Florentius" dit was het hoogste en beste, wat men zich denken kon. — Er was maar één Florentius, een beteren kenden de broeders niet.

---

1) *Vita Lubbert*, 8.
2) Vgl. *H. S. A*, fol. 108.

REGISTER DER VOORNAAMSTE PERSONEN EN ZAKEN, DIE IN DIT GESCHRIFT VOORKOMEN.

Admonitiones, zie Florentius.
Amilius, dezelfde als Melys, blz. 45.
Amsterdam, (Petrus van) zijn biografie in H.S.B, blz. 45.

Baenst, (Jacobus) schrijver der Admonitiones, blz. 96.
Beek, (Egbertus ter) zijn biografie in H. S. A, blz. 45.
Brinckerinck, (Johannes) zijn biografie in H. S. A, blz. 44.
hij wil geen religieus worden, blz. 72.
Broederschap, haar ontstaan blz. 51 vlgg.
critiek op de traditie Busch, blz. 56 vlgg.
hoe zij fraterhuis wordt, blz. 62 vlgg.
beteekenis van de 1396 uitgevaardigde declaratie in dezen, blz. 78.
haar werkzaamheid onder de scholieren, blz. 65 vlgg.
Bruun, (Hendrik) zijn biografie in H. S. B, blz. 45.

Calcar, (Albertus van) zijn jeugd, blz. 72.
het domus pro mediocribus door hem gesticht, blz. 66, noot 3.

Doetichem, (Rutgerus van) blz. 66, noot 3.
Domus, (maior) te Zwolle, blz. 66, noot 3.
(nova) te Deventer, blz. 68, noot 1.
(parva) te Zwolle, niet het huis van Henricus van Gouda, blz. 66, noot 3.
(pro mediocribus) zie Albertus van Calcar.
Donkels, (Henricus) blz. 68, noot 1.

Euskerken, (Claus van) collaties, blz. 45.
Excerpta, zie Florentius.
Eza, (Everhardus van) zijn biografie in H. S. A, blz. 44.
zijn bekeering, blz. 50, noot 2, door de broeders gevreesd, blz. 61.
laat de broeders handenarbeid verrichten, blz. 129.
Florentius, woordspelingen op zijn naam blz. 122, noot 2; zijn geboorteplaats Gorichem of Leerdam blz. 48, zijn komst en vertrek te Praag blz. 49, zijn uiterlijk voorkomen blz. 49, zijn beteekenis voor het ontstaan der broederschap blz. 60 en 61, niet dezelfde als Rodiginus blz. 69 en 70, wijding tot priester blz. 74, keuze tot rector blz. 75 vlgg., zijn beteekenis bij en voor de stichting van Windesheim blz. 84, zijn schriftelijke werkzaamheid hfdst. III, algemeene opgave van zijn bekende werken blz.

93—97, het ééne verloren geschrift teruggevonden blz. 97, beschrijving van den uitwendigen toestand blz. 98—99, inhoudsopgave blz. 99—102, vergelijking met het Tractatulus blz. 102—106, het Tractatulus bevat weinig oorspronkelijks blz. 106, vergelijking van het manuscript met de twee tractaten van Zerbolt blz. 107—110, Zerbolt steunt èn op het Tractatulus èn op het manuscript blz. 111 èn 112, beteekenis van dit geschrift voor de schriftelijke werkzaamheid der broeders in het algemeen blz. 112, de verschillende redacties der verba notabilia met elkander vergeleken blz. 115—119, de Admonitiones oorspronkelijk blz. 120, persoonsbeschrijving hfdst. IV.

Gerardus Magnus, zijn godsbegrip blz. 6 vlgg., de conscientie bij hem blz. 8 en 9, zijn anthropologie blz. 11 vlgg, zijn kerk- en sacramentenleer blz. 20 vlgg, zijn plaats in de geschiedenis der middeleeuwen blz. 30 en 31, zijn practisch-zedelijke beginselen blz. 32—37, zijn verhouding tot het kloosterleven en de wetenschap blz. 38 vlgg., zijn biografie in H. S. B blz. 45, het verbod om te prediken ingetrokken blz. 50, noot 3, invloed van zijn geestesrichting op de broederschap blz. 62, vlgg.

Gouda, (Henricus van) zijn biografie in H. S. A, blz. 44, zijn werkzaamheid in Zwolle blz. 66, (zie parva domus).

Groda, (Petrus van) blz. 68, noot 1.

Hattem, (Johannes van) zijn biografie in H. S. A, blz. 44.

Herxen, (Henricus van) verlaat de school te Zwolle en wordt frater, blz. 71.

Herxen, (Theodoricus van) wil geen religieus worden blz. 65, lijst van zijn geschriften blz. 121, noot 1, zijn groote roem blz. 134.

Kessel, (Johannes) zijn biografie en uittreksels uit zijn collatiën, blz. 45.

Melys, zijn biografie in H. S. B, blz. 45, dezelfde als Amilius blz. 45.

Meyer, (Bernardus) blz. 71.

Meynaldus, de stichter van het groote fraterhuis te Zwolle, blz. 66, noot 3.

Muerza, (Toorn van) blz. 75.

Muden, (Kolof van) zijn biografie in H. S. B, blz. 45.

Nijmegen, (Wilhelmus van) legateert het manuscript, waarin de Excerpta voorkomen aan de zusters te Diepenveen, blz. 98.

Onderwijs, de werkzaamheid der broeders in dit opzicht blz. 65, de beteekenis van deze werkzaamheid voor de devotie blz. 73.

Reynaldus, hij verkoopt een huis aan Reynaldus blz. 66, noot 3.

Rodiginus, zie Florentius.

Runen, (Zwedera van) bronnen voor haar leven blz. 87, noot 1, zij ruilt haar huis met dat der broeders, deze ruiling geschiedt in het jaar 1391, blz. 87.

Schoonhoven, (Arnoldus van) zijn biografie in H. S. B, blz. 45.
Schoonhoven, (Clinckert van) wordt presbyter, blz. 91.

Tractatulus devotus, zie Florentius op zijn schriftelijke werkzaamheid.
Tyleta, (Lambertus van) blz. 68.

Verba Notabilia, zie Florentius op zijn schriftelijken arbeid.
Vianen, (Jacobus van) zijn biografie H. S. B, blz. 45, wordt tot rector van het Meester Geertshuis benoemd ingeval Brinckerinck sterft, blz. 91.

Windesheim, zijn ontstaan blz 79, vlgg., gaat aan het fraterhuis vooraf, blz. 81.
Witto, broeder van Meynaldus, blz. 66, noot 3.
Zuetelicus, (Christina) zuster van Florentius, blz. 48.
Zutfen, (Zerbolt of Gerrit van) zijn biografie in H. S. B, blz. 45, zijn schriftelijke werkzaamheid zie Florentius, aldaar.

D 1069

STELLINGEN.

STELLINGEN.

I.

Gerardus Magnus was Thomist.

II.

De traditie van Johannes Busch over het ontstaan van de broederschap is onhoudbaar.

III.

Het klooster te Windesheim is de eigenlijke stichting der devoten te Deventer.

IV.

Het oorspronkelijk doel der Franciscanerorde was arbeiden en dienen.

V.

Waar Anselmus in zijn satisfactieleer de verdienstelijkheid van het werk van Christus in rekening brengt, maakt hij de satisfactio overbodig.

VI.

In den strijd tusschen de Port-Royalisten en de Jezuieten vinden wij den ouden strijd tusschen de Thomisten en de Scotisten terug.

VII.

In de paradijsgeschiedenisis de עֵץ הַחַיִּים niet oorspronkelijk.

VIII.

In Jes. XLII: 7 vertale men לִפְקֹחַ door het Latijnsche gerundivum.

IX.

De beteekenis door Amos, Jesaia en Micha aan Jeruzalem toegekend, is een bezwaar tegen de hypothese Graf-Kuenen-Wellhausen.

X.

De door Becker (*Studiën und Kritiken*, 1889, *Über die Composition des Johannesevangeliums*), voorgestelde omzetting van Johannes 5 en 6 verdient aanbeveling.

XI.

Terecht leest Dr. Harting (*Verslagen en Mededeelingen der*

Kon. Acad., afd. letterkunde, 2e reeks 9e dl.) in Johannes VIII: 57 met den Sinaïticus: καὶ Ἀβραὰμ ἑώρακε σέ;

XII.

2 Cor. VI: 14—VII: 1 is geïnterpoleerd.

XIII.

De aesthetische moraal zal nimmer het plichtsbesef in den mensch kunnen verklaren.

XIV.

Het pessimisme van Von Hartmann is minder dan dat van Schopenhauer in de Ethiek te wraken.

XV.

De psychologische theorie is op zich zelf niet voldoende ter verklaring van het geweten.

XVI.

Aan het pantheïsme behoort de definitie van God als het hoogste zijn.

XVII.

Godsdienst en staat waren bij Grieken en Romeinen verbonden, maar niet op gelijke wijze.

XVIII.

De praktische theologie is noch hoofd- noch onderdeel van wetenschappelijke godgeleerdheid.