

God, volk en imperium in het Zuid-Nederlandse politieke discours van de vroege 17^{de} eeuw: Nicolaus Vernulaeus' *Institutionum politicarum libri quatuor*¹

Lieven BOES

Abstract

The ideas of the late humanists of the early 17th century, unlike those of their 15th and 16th century predecessors, have received relatively little attention among modern day scholars. Through *Institutionum Politicarum Libri Quatuor* (1623), a work by the hand of Nicolaus Vernulaeus (1583-1649), humanist and professor of Latin and rhetoric at the university of Leuven, I will demonstrate that this lack of historical knowledge does not reflect a lack of interesting sources for this period. Vernulaeus holds highly original ideas about the state and political power. Using concepts such as people, religion and empire in often rather unconventional ways, his work develops an original conception of the *respublica*.

INLEIDING

Het humanisme is ongetwijfeld een van de belangrijkste en invloedrijkste intellectuele stromingen uit de geschiedenis en vormt dan ook een interessant studieobject voor historici. Hoewel het humanistisch denken van de vijftiende en zestiende eeuw al lang geen onbekend terrein meer is, is dat voor de latere uitlopers in de vroege zeventiende eeuw veel minder het geval.

Nicolaus Vernulaeus (1583-1649)² is één van die, tot dusver weinig bestudeerde denkers. Geboren als Nicolas de Vernulz in het dorpje Robelmont in het huidige Belgisch Luxemburg gaf hij reeds op jonge leeftijd blijk van grote intelligentie. Hij studeerde achtereenvolgens bij de Jezuïeten in Trier en aan de universiteit van Keulen waar hij de graad van *magister artium* behaalde. In 1608 bood de universiteit van Leuven hem een positie aan als docent retorica

¹ Deze paper is een herwerking van een deel van mijn masterscriptie, tot stand gekomen onder begeleiding van prof. dr. Steven Vanden Broecke, die ik bij deze hiervoor wil bedanken.

L. Boes, *Institutionum Politicarum Libri Quatuor, een laat-humanistische politieke theorie door Nicolaus Vernulaeus (1583-1649)*, Gent, onuitgegeven licentiaatsverhandeling UGent, 2011.

² J. Depuydt, *Nicolaus Vernulaeus (1583-1649): een bio-bibliografische studie*, Leuven, onuitgegeven licentiaatsverhandeling KUL, 1991.

J. Depuydt, *Nicolaus Vernulaeus* in: J. Bloemendal en C. Heesakkers (eds.), *Bio-bibliografie van Nederlandse Humanisten*, digitale uitgave geraadpleegd via <<http://www.dwc.knaw.nl/vernulaeus-nicolaus-1583-1649/>> op 23/05/2011.

H. De Vocht, *Vernulaeus ou de Vernulz (Nicolas)* in: "Biographie Nationale XXVI", Brussel, L'Académie Royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique, 1936-1938, kol. 676-682.

A. Schmitz, *Contribution à une étude sur Nicolas de Vernulz (1583-1649) précédée d'une notice biographique*, Leuven, onuitgegeven licentiaatsverhandeling KUL, 1936.

aan de pedagogie het varken. In de daaropvolgende decennia schopte hij het tot *publicus eloquentiae professor* en werd hij verschillende malen verkozen tot rector van de universiteit. Aan het einde van zijn academische loopbaan was hij nog enkele jaren professor Latijn aan het prestigieuze *Collegium Trilinguae*.³ Daarnaast werd zijn trouw aan de dynastie in 1646 beloond met de titel van koninklijk en keizerlijk historiograaf.

Aangezien Vernulaeus bekend stond als een briljant redenaar en Latijns taalvirtuoos is de weinige aandacht die wetenschappers tot dusver voor zijn werk hebben betoond grotendeels opgeslorpt door zijn toneelstukken en retorische werken.⁴ Niettemin heeft Vernulaeus nog heel wat andere interessante werken op zijn naam staan, onder meer de filosofische trilogie *Institutionum Politicarum Libri Quatuor* (1623), *Institutionum Moralium Libri Quatuor* (1625) en *Institutionum Oeconomicarum Libri Duo* (1626). Vernulaeus is in zijn filosofische werken duidelijk schatplichtig aan het neo-Stoïcisme van Justus Lipsius, één van zijn voorgangers aan de universiteit van Leuven.⁵

Het is op het eerste deel van voornoemde filosofische trilogie, *Institutionum Politicarum*, waarin Vernulaeus zijn denkbeelden over staat en politiek uiteenzet, dat we hier wat dieper zullen ingaan. We zullen trachten via vergelijking met enkele andere denkers (zowel antieke als contemporaine) zijn positie omtrent bepaalde politiek-theoretische kwesties te verduidelijken. Het is niet onze ambitie om vergaande uitspraken te doen over de “invloed” van Vernulaeus, maar wel om de basis van zijn politieke ideeën uiteen te zetten en te contextualiseren en de interne coherentie van zijn werk te benadrukken en illustreren.

Verder spreekt het voor zich dat niet enkel de intellectuele context, maar ook de politieke omstandigheden van die periode (de tachtigjarige oorlog) hun stempel hebben gedrukt op het werk van Vernulaeus. *Institutionum Politicarum* is immers gepubliceerd vlak na het beëindigen van het twaalfjarig bestand in 1621 en het hervatten van de vijandelijkheden. De context van de oorlog speelt merkbaar een rol in het werk van Vernulaeus die zich duidelijk tegen de opstand opstelt.⁶

³ H. De Vocht, *History of the foundation and rise of the Collegium Trilingue Lovaniense 1517-1550; part I*, Leuven, Librairie Universitaire, 1951, pp. 73-75.

⁴ J. Depuydt, *Nicolaus Vernulaeus* in: J. Bloemendal en C. Heesakkers (eds.), *op. cit.*

⁵ G. Oestreich (Oestreich B., Koenigsberger H.G. eds.), *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

E. De Bom, M. Janssens, T. Van Houdt, J. Papy (eds), *(Un)masking the realities of power: Justus Lipsius and the dynamics of political writing in early modern Europe*, Leiden, Brill, 2011.

J. Lipsius, *Monita et Exempla Politica Libri Duo, qui Virtutes et Vitia Principum spectant*, Amsterdam, Guilielmus Blaeuw, 1630.

J. Lipsius (Mourentorf, I. vert.), *Twee Boecken vande Stantvasticheyt*, Antwerpen, Christoffel Plantijn, 1584.

J. Lipsius (Everaert, M.E. vert.), *Politica, dat is reegeringe van landen en steden. Waer in alle vorsten ofte andere inde regeeringe synde claeerlyck worden onderwesen*, Delft, Adriaen Gerritsen, 1623.

⁶ J. Depuydt, *Nicolaus Vernulaeus (1583-1649): een bio-bibliografische studie*, pp. 6-8, 29-33.

RESPUBLICA

Geen betere plaats om deze uiteenzetting te beginnen dan met de openingszin van Vernulaeus' boek die als volgt luidt:

Respublica est Ciuium multitudo rerumque inter eos communium summa potestate rectaque ratione gubernata.⁷

In deze definitie van de *respublica* kunnen we duidelijk twee elementen onderscheiden die volgens Vernulaeus essentieel zijn om van een staat te kunnen spreken. Ten eerste moet er een groep van burgers zijn die bepaalde zaken gemeenschappelijk hebben (*Ciuium multitudo rerumque inter eos communium*). Bij de gemeenschappelijke zaken moet men niet in de eerste plaats aan materiële zaken denken, maar wel aan zaken als de wet, godsdienst, muntgeld... Dit noemt hij de *materia reipublicae*.

Ten tweede moeten deze burgers, om van een *respublica* te kunnen spreken, onderworpen zijn aan een hoogste gezag, een *summa potestas*, dat hen op een goede en rationele manier bestuurt. De manier waarop dit bestuur georganiseerd wordt, noemt Vernulaeus de *forma reipublicae*. Elke samenleving moet een *materia* en een *forma* hebben om de naam *respublica* waardig te zijn.

MATERIA REIPUBLICAE

De *materia* bestaat zoals gezegd in de eerste plaats uit een groep burgers. Wanneer we echter spreken over zo'n groep burgers of een samenleving moeten we ons er steeds van bewust zijn dat het bestaan ervan zeker geen evidentie is. Vernulaeus stelt immers al in de inleiding van zijn werk dat de natuurlijke mens als een wild dier is dat, wanneer men het zijn gang laat gaan, zijn lusten en verlangens de vrije loop laat (cfr. infra). Het is met andere woorden helemaal niet vanzelfsprekend dat men netjes, vreedzaam samenleeft met zijn buurman in plaats van hem neer te slaan en te beroven.

De antieke autoriteit op dit gebied, waarop veel van het humanistisch denken in verband met de samenleving is gebaseerd, is Aristoteles.⁸ In zijn *Politica* spendeert hij immers een substantieel deel van het eerste boek aan de verklaring van het bestaan van de polis of stadstaat. Aristoteles vertrekt vanuit het idee dat niemand in staat is helemaal alleen in zijn behoeften te voorzien. Mensen hebben elkaar nodig om hun eigen voortbestaan te garanderen en zullen daarom met elkaar gaan samenwerken en samenleven. Op een eerste niveau zien we dat een man en een vrouw samen een huishouden (οἰκία) vormen.

⁷ N. Vernulaeus, *Institutionum Politicarum Libri Quatuor*, Leuven, Ioannes Vryenborch, 1647, p. 1.

⁸ A. Grafton, *Humanism and Political Theory* in: J.H. Burns, M. Goldie (eds.), "The Cambridge History of Political Thought; 1450-1700", Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 20-29.

Meerdere huishoudens, vaak door bloedverwantschappen met elkaar verbonden, zullen zich vervolgens verenigen in dorpsgemeenschappen (κώμη). Omdat ook dorpsgemeenschappen nog niet zelfvoorzienend zijn zullen zij zich tenslotte verenigen in een stadstaat (πόλις). Het feit dat heel dit proces, dat leidt tot het ontstaan van de stadstaat, vanzelf en zonder enige discussie of rationele overweging plaatsvindt, brengt Aristoteles ertoe te besluiten dat de polis de meest natuurlijke vorm van samenleven is en dat de mens blijkbaar van nature een sociaal wezen (πολιτικὸν ζῷον) is.⁹

Een invloedrijke denker uit Vernulaeus tijd die zich met deze problematiek heeft beziggehouden is Grotius. Hoewel hij grotendeels Aristoteles' analyse volgt zijn er toch enkele belangrijke verschillen. Grotius vertrekt vanuit het idee dat alle mensen vrij geboren worden, niet onderworpen aan enige vorm van controle. Ondanks hun vrijheid kunnen mensen toch niet onafhankelijk van elkaar leven. Ze hebben elkaar immers nodig om in hun behoeften te voorzien (cfr. Aristoteles). Aangezien eigenbelang volgens Grotius de essentiële drijfveer van de mens is, zullen mensen gaan samenwerken om op die manier hun noden zo goed mogelijk te lenigen. Ze zullen met andere woorden trachten via het nastreven van het algemeen belang hun eigen belang zo goed mogelijk te dienen. Op die manier komt een samenleving tot stand waarin mensen op vrijwillige basis een deel van hun natuurlijke vrijheid opgeven door zich te onderwerpen aan de controle van magistraten. Deze magistraten zijn gespecialiseerde bestuurders die verondersteld worden het algemeen belang zo goed mogelijk te dienen. Grotius' maatschappijbeeld bevat een element van contractdenken dat erg prominent aanwezig is, zowel in de relatie tussen de magistraten en het volk als in de relatie tussen mensen onderling. Door dit contractdenken en het idee van eigenbelang als drijfveer van het individueel menselijk handelen toe te voegen, rationaliseert Grotius Aristoteles' natuurlijke polis. De mens is niet langer van nature een sociaal wezen, maar een rationeel wezen.¹⁰

Wanneer we nu Vernulaeus maatschappijvisie toetsen aan die van Aristoteles en Grotius zien we in beide gevallen zowel gelijkenissen als verschillen.

In het eerste hoofdstuk van het *proemium* zegt Vernulaeus dat "geen enkel dier lastiger is dan de mens waar het op besturen aankomt".¹¹ De reden hiervoor is dat elke mens volgens Vernulaeus, net als volgens Grotius, vrij geboren wordt en onderwerping niet kan verdragen. Anderzijds heeft de mens

⁹ Arist. Pol. I.1.

¹⁰ M. van Gelderen, *Het Gemenebest: Staat en Republiek in de politiek theorie van het Duitse Rijk en de Noordelijke Nederlanden* in: H. de Smaele, J. Tollebeek (eds.), "Politieke Representatie", Leuven, Universitaire Pers, 2002, pp. 40-42.

R. Tuck, *Grotius and Selden*, in: J.H. Burns, M. Goldie (eds.), op.cit., pp. 506-509.

¹¹ *Et vero cum nullum animal homine morosius sit, nullumque maiori arte tractandum, tum admodum arduum et difficile munus est Republicam administrare.* > N. Vernulaeus, op.cit., Proemium: Caput I.

gezag nodig. Wanneer hij immers absolute vrijheid heeft, gaat hij ten onder aan zijn eigen ongeremdheid en overdaad.¹² Dit alles maakt dat samenleven volgens Vernulaeus een erg moeilijke kwestie is. De enige reden waarom dit, ondanks de menselijke afkeer van onderwerping en controle, toch mogelijk is, is omdat God de mens geschapen heeft als een sociaal wezen door hem een *instinctum Naturae (...)* vt viuere simul et in societate velint te geven.¹³ Dit samenleven brengt met zich mee dat mensen een deel van hun natuurlijke vrijheid opgeven. Indien dit niet het geval zou zijn, zou men immers in plaats van een *respublica* nog altijd een groep vrije, “natuurlijke” mensen hebben die toevallig bij elkaar wonen, maar verder niets met elkaar te maken hebben en die nog altijd ten onder gaan aan hun eigen teugelloosheid. Dit opgeven van de natuurlijke vrijheid houdt in dat men de macht over de samenleving, het zogenaamde *imperium*, overdraagt aan een bestuur (monarchie, aristocratie, democratie of een mengvorm).¹⁴

Vernulaeus vertrekt in zijn analyse, net als Grotius, van het idee van een natuurlijke, vrije mens. In tegenstelling tot de vrije mens van Grotius is die van Vernulaeus niet rationeel, maar wordt hij gedreven door zijn eigen oncontroleerbare lusten die hem naar de ondergang leiden als niemand hem onder controle houdt. Het gevolg daarvan is dat mensen niet op een rationele manier gaan samenwerken om in hun behoeften te voorzien, maar dat dit samenleven door God mogelijk gemaakt wordt. Toch is Vernulaeus mensbeeld ook niet dat van de Aristotelische mens die uit zichzelf gaat samenleven omdat hij van nature een sociaal wezen is, maar dat van een mens die zich enkel en alleen door zijn lusten en verlangens laat leiden en enkel door een hoger *imperium* van de ondergang gered kan worden.¹⁵

De manier waarop Vernulaeus de vorming van zo'n samenleving beschrijft lijkt daarentegen wel erg gelijkaardig aan de beschrijving uit Aristoteles' *Politica*. De door God gegeven wil tot samenleven uit zich in de eerste plaats in de liefde tussen man en vrouw. Op die manier komt een *familia* tot stand. Wanneer zo'n *familia* aangroeit met kinderen, kleinkinderen, achterkleinkinderen... volstaat één enkel huishouden (*domus*) niet meer. Doordat meerdere huishoudens op dezelfde plaats leven en met elkaar samenleven ontstaan grotere eenheden zoals dorpen en steden (*pagi et oppida*). Het is echter onmogelijk

¹² *Liber nascitur homo, et cum seruitutem pati non possit, libertatem ferre non potest; in hac lasciuit, sub illa fatiscit. Sine Imperio viuere non potest, et Imperium odit.* > N. Vernulaeus, op.cit., Proemium: Caput II.

¹³ *Porro Reipublicae seu Ciuitatis constitutio a Deo et Natura est. Quippe Deus ductum quendam et instinctum Naturae hominum insequit, vt viuere simul et in societate velint, seque inuicem tueri et genus suum propagare.* > N. Vernulaeus, op.cit., p. 2.

¹⁴ N. Vernulaeus, op.cit., p. 6.

¹⁵ B. Lindberg, *Stoicism in political humanism and natural law*, in: E. De Bom, M. Janssens, T. Van Houdt, J. Papy (eds), op.cit., pp. 82-88.
Lindberg bespreekt het concept “natural law” in het neo-stoïcisme (i.e. Lipsius) en vergelijkt met de ideeën van Grotius. De ideeën van Vernulaeus zijn over dit onderwerp haast identiek aan die van Lipsius.

lijk voor iedereen om op dezelfde plaats te leven in een grote welvarende samenleving. Daarom zijn er meerdere steden die onderling met elkaar verbonden zijn. Op die manier komen geleidelijk aan grotere staten en vorstendommen (*Principatus, Regna, Imperia*) tot stand.¹⁶

RELIGIO

Hoewel de burgers op het eerste gezicht de essentie van de *materia reipublicae* uit lijken te maken, kan ook het belang van de *res communes* haast niet onderschat worden. Deze “gemeenschappelijke zaken” mag men zeer breed interpreteren. Ze omvatten niet alleen gemene gronden en publieke gebouwen maar ook heiligdommen, wegen, rivieren, stadsmuren, magistraturen, zeden en gewoonten, wetten, rechtspraak... en *last but not least*, religie.¹⁷ Deze elementen, die Vernulaeus in het eerste boek vermeldt, worden grondig uitgediept in het derde boek, getiteld “*De iis per quae Respublica stat*”, dat er nagenoeg volledig door in beslag genomen wordt.¹⁸ De gemeenschappelijke zaken zijn met andere woorden noodzakelijk voor het (voort-)bestaan van de *Respublica* en hebben daarin elk hun eigen functie.

Van al deze gemeenschappelijke zaken zullen we hier enkel de religie behandelen omdat dat voor Vernulaeus duidelijk de belangrijkste is. Het is immers precies in het gemeenschappelijk karakter van religie dat de band tussen de burgers van een *Respublica* zich situeert. Het spreekt voor zich dat een burger van de *Respublica* niet elke andere individuele burger persoonlijk kent, doch door de gemeenschappelijke religie is er toch een objectieve, directe band tussen al deze burgers.

Hoewel God, zoals reeds gezegd, de mens een natuurlijk instinct tot samenleven heeft gegeven, is deze religieuze band toch noodzakelijk. Dit instinct is volgens Vernulaeus immers slechts de *causa efficiens* (noodzakelijke voorwaarde) voor het bestaan van een samenleving en dus geen voldoende voorwaarde. Om effectief een *societas humana* tot stand te doen komen is er nog een extra bindend element nodig dat aangereikt wordt onder de vorm van religie. Voor Vernulaeus is *religio* immers de basis die een samenleving bij elkaar houdt. Waar geen religie is, is geen rechtvaardigheid en ontbreekt elke vorm van vertrouwen in de medemens. Onder dergelijke omstandigheden kan in geen geval een *Respublica* tot stand komen. Aangezien religieuze verdeeldheid deze band opheft en leidt tot wantrouwen en zelfs strijd tussen groepen

¹⁶ N. Vernulaeus, op.cit., p. 2.

¹⁷ N. Vernulaeus, op.cit., p. 4.

¹⁸ N. Vernulaeus, op.cit., pp. 241-337.

Deze thema's zijn: T.1. *De Religione*, T.2. *De Legibus*, T.3. *De Consuetudine et Priuilegio*, T.4. *De Iudiciis*, T.5. *De Vectigalibus*, T.6. *De Aerario*, T.7. *De Moneta*, T.8. *De Annona*, T.9. *De Aedificiis*, T.10. *De Foederibus*, T.11. *De Scholis et Academiis*.

die elk hun eigen *de Deo opinio* hebben, mag er uiteraard slechts één religie in de *Respublica* zijn.¹⁹

Wat aan Vernulæus' opvattingen over religie vooral opvalt is dat hij hier het concept *Religio* los lijkt te koppelen van het correcte geloof. De loutere aanwezigheid van één religie is voldoende als basis voor en samenleving. Slechts indien deze religie ook de juiste religie (uiteraard de Christelijke, Rooms Katholieke cultus) is en met voldoende geestdrift wordt beleden, kan deze samenleving ook uitgroeien tot een welvarende staat, een *felix Respublica*.²⁰ Door echter te beweren dat er slechts één *Religio* in de *Respublica* mag zijn en te stellen dat deze juist of fout kan zijn, erkent Vernulæus impliciet dat er meerdere religies bestaan.

Dit verschilt radicaal van de traditionele opvattingen over *Religio* die in Vernulæus' tijd vigeerden. Het woord *Religio* in klassiek Latijn slaat op een zeker plichtsbef en eerbied ten aanzien van sacrale zaken. In het vroege Christendom vulde men dit in als de correcte verering van God. Hoewel deze betekenis in de middeleeuwen wat in onbruik raakte, werd ze in de 16^{de} eeuw door humanisten als Lorenzo de Valla en Erasmus weer in ere hersteld. Het is hier echter belangrijk op te merken dat in deze klassieke zin er enkel sprake kan zijn van religie, niet van "een" religie. Religie is een soort algemeen sacraal concept, eerder dan een concreet systeem van regels (waarvan verschillende versies, en dus verschillende *Religiones* mogelijk zijn).²¹

Vernulæus daarentegen houdt er een heel andere interpretatie van het concept religie op na:

*Religio nihil aliud est, quam diuinæ Maiestatis cultus. Dicta est a religando; ligat enim, vincit et obstringit hominum animos cultu pietatis metuque Numinis.*²²

*Religio autem ipsa certis legibus et caeremoniis est deuincta.*²³

Religio is voor Vernulæus wel degelijk "een" religie, een concreet systeem van regels en handelingen volgens dewelke men God dient te vereren. Een dergelijke opvatting van het begrip religie laat de mogelijkheid van het bestaan van meerdere, verschillende religies toe. Voor de meer klassieke 16^{de}-eeuwse humanisten als Erasmus zou iets dergelijks ondenkbaar zijn. Toch komt Ver-

¹⁹ *Ac prima virtus basisque Reipublicæ Pietas est et Religio. Quippe hæc vinculum est fidei et societatis humanæ, quo sublato dissoluatur mortalium coetus necesse est. Imo nec Iustitia ibi esse potest, vbi Religio non est. Cumque a Deo pendeat omnis Respublica, hoc vinculo Pietatis et Religionis illi adhaeret, et stat inconcussa.* > N. Vernulæus, op.cit., p. 14.

N. Vernulæus, op.cit., pp. 15, 23, 67.

²⁰ N. Vernulæus, op.cit., pp. 14, 63, 67.

²¹ J. Bossy, *Some Elementary forms of Durkheim* in: "Past & Present", Oxford, Oxford University Press, Vol. 95, 1982, p. 4.

²² N. Vernulæus, op.cit., p. 241.

²³ N. Vernulæus, op.cit., p. 63.

nulaeus' conceptualisering van religie niet compleet uit het niets tevoorschijn. Vanaf het einde van de 16^{de} eeuw begonnen al enkele auteurs op een gelijkwaardige manier over religie te denken en schrijven.²⁴ Deze nieuwe interpretatie van religie was niet meer dan een reflectie van de specifieke religieuze situatie in het Europa van die periode. Als gevolg van verschillende religieuze hervormingsbewegingen werd men plots geconfronteerd met meerdere, elkaar beconcurrerende versies van het Christendom die allemaal claimden de enige ware *Religio* te zijn.²⁵

Ook de etymologische verklaring die Vernulaeus voor het woord *Religio* geeft is buitengewoon interessant en veelzeggend. Hij stelt dat het woord afkomstig is van het Latijnse woord *religare*, dat men kan vertalen als "verbinden". Dit is een erg populaire verklaring van de afkomst van het woord die teruggaat op het werk *Divinae Institutiones* van de kerkvader Lactantius.²⁶ Terwijl Lactantius dit verbinden situeert in de relatie van de mens tot God, situeert Vernulaeus dit in de relatie tussen mensen onderling. Het is met andere woorden de creatie van een samenlevingsband dankzij de gemeenschappelijke verering van God die het essentiële kenmerk van een religie uitmaakt. De band tussen de mens en God (die immers enkel bij het ware Katholieke geloof echt aanwezig is) is in deze slechts van ondergeschikt belang. *Societas* en *religio* zijn voor Vernulaeus duidelijk twee begrippen die erg nauw met elkaar verbonden zijn en niet los van elkaar gezien kunnen worden.

Gezien het cruciale belang van religie spreekt het voor zich dat ketterijen een ernstig probleem vormen voor de *Respublica*. Kettters hebben immers geen deel aan de meest essentiële van de gemeenschappelijke zaken en er kan dan ook geen verbondenheid bestaan tussen kettters en de rest van de samenleving. Zij doorbreken de religieuze eenheid, wat leidt tot wantrouwen en conflict.²⁷ Het is tekenend voor Vernulaeus' ideeën over religie dat de ketter in de eerste plaats als een politiek probleem wordt gezien, en niet als een religieuze kwestie, wat sterk afwijkt van de traditionele standpunten van de Katholieke Kerk.²⁸ De oplossing voor dit politieke probleem moet logischerwijze ook in de sfeer van het politieke gezocht worden. De bescherming van de juiste religie is de eerste en voornaamste taak van de soeverein (cfr. infra) waaraan deze zijn legitimiteit als heerser over het volk ontleent.²⁹

²⁴ J. Bossy, art.cit., p. 6.

²⁵ J. Bossy, art.cit., pp. 4-7.

²⁶ <<http://www.etymonline.com>> geraadpleegd op 31/03/2011.
Lactantius, *Divinae Institutiones*, IV.28.

²⁷ N. Vernulaeus, op.cit., pp. 68-69.

²⁸ H. Grundmann, *Opportet et Haereses esse* in: "Archiv für Kulturgeschichte", Keulen, Bohlau, Vol. 45, 1963, pp. 133-138.

²⁹ N. Vernulaeus, op.cit., p. 64.

Vernulæus plaatst zich in zijn benadering van de relatie tussen religie en *Respublica* duidelijk in de lijn van Justus Lipsius, die gelijkaardige claims maakt over de rol van religie als "basis en bindmiddel" van de samenleving en over het gevaar van ketterij.³⁰ Vernulæus' ideeën hieromtrent kunnen dan ook, net als die van Lipsius, in belangrijke mate gezien worden als een legitiemer van de Habsburgse positie in de tachtigjarige Oorlog als verdediger van het Katholieke geloof tegen de Protestantse ketterij en een verwerping van de positie van de opstandelingen.³¹

Vernulæus gaat in zijn verwerping van ketterij zelfs nog een stap verder dan Lipsius, die zelf van 1579 tot 1590 in het Protestantse noorden verbleef. Waar voor Lipsius ketterij slechts een probleem is wanneer die openlijk beleden wordt³², gaat Vernulæus nog een stap verder. Ketterij die in het geheim bedreven wordt en die dus volgens Lipsius geen (politiek) probleem is, kan volgens Vernulæus niet bestaan. Doordat een ketter niet onderhevig is aan het heilzame disciplinerende effect van de juiste religie is hij niet in staat braaf samen te leven met de rest van het volk en zal hij van nature voor zijn ketterij uitkomen. Daarom moeten kettters volgens Vernulæus fysiek verwijderd worden uit de samenleving (cfr. de Habsburgse onderdrukking van het protestantisme³³).

IMPERIUM

Om van een *respublica* te kunnen spreken is enkel de *materia reipublicae*, de burgers en hun gemeenschappelijke zaken onvoldoende. Er moet ook een *forma* zijn. De samenleving moet met andere woorden op een goede en rationele manier bestuurd worden.

De *summa potestas* die Vernulæus in zijn definitie van de *respublica* vermeldt, noemt men het *imperium*. Dit *imperium* komt voort uit de bevolking

³⁰ J. Lipsius, *Monita et Exempla*, Amsterdam, Guilielmus Blaeuw, 1630, p. 9.

G. Voogt, *Primacy of Individual Conscience or Primacy of the State? The Clash between Dirck Volckertsz Coornhert and Justus Lipsius* in: "The Sixteenth Century Journal", St. Louis, Mo. Foundation for Reformation Research and the Sixteenth Century Studies Conference, Vol. 28, 1997, p. 1236.

J. Papy, *Fate and rule, destiny and dynasty: Lipsius's final views on superstition, fate and divination in the monita et exempla politica (1605)*, in: E. De Bom, M. Janssens, T. Van Houdt, J. Papy (eds), op.cit., pp. 197-202.

³¹ L. Duerloo, *Archducal Piety and Habsburg Power*, in: W. Thomas, L. Duerloo (eds.), "Albert and Isabella, 1598-1621", Turnhout, Brepols, 1998, pp. 267-283.

A. Coreth, *Pietas Austriaca*, West Lafayette, Purdue University Press, 2004, pp. 4,13-18.

Voor de ideologische legitimatie van de opstand, zie: M. Van Gelderen, *The political thought of the Dutch revolt 1555-1590*, Cambridge, Cambridge university press, 1992, passim.

³² G. Voogt, art.cit., p. 1236.

³³ L.E. Halkin, A.L.E. Verheyden, *De hervorming in het Zuiden. Staat en Kerk tegenover de kettters*, in: J.A. Van Houtte, J.F. Niermeyer, J. Romein, H. Van Werveke (eds.), "Algemene geschiedenis der Nederlanden, Deel IV" Utrecht, W. De Haan N.V., Antwerpen-Brussel-Gent-Leuven, N.V. Standaard Boekhandel, 1952, pp. 250-263.

zelf, maar wordt overgedragen op één of meerdere machthebbers of op het volk als geheel. Net als de meeste andere vroegmoderne politieke denkers onderscheidt Vernulaeus, in navolging van de antieken, drie staatsvormen: monarchie, aristocratie en democratie, waarbij het *imperium* berust bij respectievelijk één persoon, een kleine groep van *optimates* of het hele *populus*.³⁴ Hoewel deze theorie van de drie constituties algemeen aanvaard was, werd er toch stevig gedebatteerd over het al dan niet bestaan van mengvormen van deze drie archetypische staatsvormen.³⁵ In de praktijk kon men immers zelden of nooit staatsvormen terugvinden die volkomen aan één van deze ideaaltypes voldeden. Dit bracht sommigen tot de conclusie dat soevereiniteit gedeeld kon worden door de drie maatschappelijke lichamen die hiervoor in aanmerking kwamen (monarch, *optimates* en *populus*). Anderen stelden dat soevereiniteit één en ondeelbaar was en dat een *constitutio mixta* bijgevolg niet kon bestaan. Het standpunt dat individuele denkers in deze discussie innemen wordt in de eerste plaats bepaald door hun visie op het karakter van politieke macht of *imperium*.

Twee van de belangrijkste stemmen in dit debat zijn die van Bodin (*Les six livres de la République*, 1576) en Althusius (*Politica methodice digesta*, 1603). Volgens Bodin is het *imperium*, de opperste macht in een *Respublica*, door God gegeven. Dat deze opperste macht ondeelbaar is, is volgens Bodin inherent aan de natuur van het *imperium*. Immers, wanneer een machthebber zijn macht met anderen moet delen en moet erkennen dat anderen over een evenwaardige of zelfs grotere macht beschikken dan hijzelf, dan beschikt hij niet meer over de opperste macht. De persoon (*monarch*) of groep (*optimates* of *populus*)³⁶ die over het *imperium* beschikt, is soeverein. Deze soeverein kan wel macht delegeren aan magistraten, maar deze magistraten beschikken dan nooit over *imperium* of soevereiniteit omdat hun macht afhankelijk is van de wil van de vorst en op elk moment weer ingetrokken kan worden. Van een volwaardige *constitutio mixta* kan volgens Bodin dan ook nooit sprake zijn.³⁷

Ook volgens Althusius is het *imperium* afkomstig van God. Echter, waar het *imperium* zich bij Bodin op het niveau van de *Respublica* bevindt, ligt het *imperium* volgens Althusius op het niveau van het individu: iedere individuele persoon heeft bepaalde basisvrijheden. Omdat mensen echter niet zelfvoorzie-

³⁴ N. Vernulaeus, op.cit., pp. 1, 7-14.

³⁵ H.A. Lloyd, *Constitutionalism* in: J.H. Burns, M.Goldie (eds.), op.cit., p. 273-279.

³⁶ Hoewel de macht in een aristocratie of een democratie de facto bij meerdere personen berust vormen zij in de context van het soevereiniteitsdebat slechts een rechtspersoon. Aristocratie en democratie zijn bijgevolg niet strijdig met het principe van de ondeelbaarheid van de soevereiniteit.

³⁷ J.H. Franklin, *Sovereignty and the Mixed Constitution: Bodin and his Critics* in: J.H. Burns, M. Goldie (eds.), op.cit., pp. 298-309.

J. Bodin (M.J. Tooley, ed.), *Six books of the Commonwealth*, Oxford, Basil Blackwell, 1955, pp. 25-35. Geraadpleegd in digitale vorm op 06/03/2011 via <http://www.arts.yorku.ca/politics/comminel/courses/3020_readings.html>.

nend zijn (cfr. Aristoteles en Grotius), zien zij zich genoodzaakt te gaan samenwerken, een proces dat Althusius *consociatio* noemt. Mensen sluiten *pacta* met elkaar waarbij zij een aantal van hun vrijheden opgeven door een deel van hun macht te delegeren. Het feit dat het volk het *imperium* niet uit handen geeft maar delegeert, impliceert dat deze macht ook op elk moment opnieuw ingetrokken kan worden. Afhankelijk van naar wie de macht gedelegeerd wordt, spreekt men van democratie, aristocratie of monarchie of een mengvorm van deze drie constituties, een *constitutio mixta*. Dat een *constitutio mixta* mogelijk is wilt echter niet zeggen dat soevereiniteit voor Althusius deelbaar is: de soevereiniteit is ondeelbaar en berust altijd bij het volk. In Althusius' theorie van de staatsvormen bevindt de *constitutio mixta* zich met andere woorden niet op het niveau van de soevereiniteit, maar op het niveau van de machtsuitoefening *ex officio*.³⁸

Volgens Vernulaeus hoeft er geen proces van *consociatio* plaats te vinden om een *Respublica* tot stand te brengen. Mensen leven samen, niet uit noodzaak om in hun behoeften te voorzien, maar dankzij het door God gegeven instinct om deel te willen uitmaken van een *societas*, wat door een gemeenschappelijke *religio* ook effectief mogelijk gemaakt wordt. Het *populus* dat op die manier tot stand komt, beschikt van nature over de macht om zichzelf te besturen. Dit *imperium* wordt overgedragen (niet gedelegeerd) aan een monarch, een groep *optimates*, of aan het gehele volk. De persoon of groep die het *imperium* in handen heeft verwerft op die manier de soevereiniteit (*maiestas*),³⁹ wat impliceert dat er geen enkele evenwaardige of hogere macht is in de *respublica*.⁴⁰

Deze definitie van soevereiniteit is nagenoeg identiek aan die van Bodin. Bijgevolg lijkt het logisch dat soevereiniteit ook voor Vernulaeus één en ondeelbaar is. Toch zijn er in *Institutionum Politicarum* enkele sterke indicaties die het tegendeel lijken te suggereren. Zo erkent Vernulaeus bijvoorbeeld de mogelijkheid van een *constitutio mixta* en merkt hij zelfs op dat in de realiteit de meerderheid van de *respublicae* niet tot één van de drie archetypische constituties gerekend kunnen worden.⁴¹ Aangezien het *imperium* volgens Vernulaeus gegeven wordt en niet gedelegeerd, kan ook een constructie à la Althusius, waarbij de *constitutio mixta* zich op het niveau van de machtsuitoefening *ex officio* bevindt, uitgesloten worden. Een effectieve verdeling van het *imperium*, en daarmee samenhangend ook de soevereiniteit, lijkt dan ook

³⁸ H.A. Lloyd, art.cit., pp. 287-292.
J.H. Franklin, art.cit., pp. 312-314.

³⁹ *Omnis populus seu quaevis hominum multitudo seipsam regendi ac gubernandi potestatem a natura habet* > N. Vernulaeus, op.cit., p. 7.

⁴⁰ N. Vernulaeus, op.cit., p. 127.

⁴¹ N. Vernulaeus, op.cit., p. 8.

de enige andere optie te zijn, hoewel dat op het eerste gezicht moeilijk te rijmen valt met zijn Bodiniaanse definitie van soevereiniteit.

We dienen hier ook op te merken dat niet elke combinatie van constituties mogelijk is volgens Vernulaeus. Hij onderscheidt drie mogelijke *constitutio-nes mixtae*, twee goed functionerende en één slechte.

De twee deugdelijke gemengde constituties zijn een mengeling van monarchie met aristocratie en een mengeling van aristocratie met democratie. Dat deze constituties goed werken, komt doordat ze gekenmerkt worden door een duidelijke rolverdeling tussen een actieve partij die het bestuurlijke initiatief neemt (in het eerste geval de vorst, in het tweede de *optimates*) en een passieve partij die zelf geen initiatieven neemt maar wiens consensus wel nodig is om belangrijke beslissingen te kunnen nemen (respectievelijk de *optimates* en het volk). In het geval van een mengeling tussen democratie en monarchie waarbij het bestuurlijke zwaartepunt bij het volk ligt, is die rolverdeling minder duidelijk. Doordat in deze constitutie enerzijds het volk de dominante partij is en anderzijds de *princeps*, die zelf ook uit het volk voortkomt, voornamer geacht wordt te zijn dan de rest is het onduidelijk wie nu precies welke macht heeft. Deze situatie geeft haast altijd aanleiding tot chaos en kan dan ook zelden of nooit de basis van een succesvolle *Respublica* vormen.⁴²

Een combinatie van alle drie de archetypische constituties, monarchie, aristocratie en democratie, acht Vernulaeus onmogelijk. Wanneer men immers monarchie, aristocratie en democratie probeert te combineren verkrijgt men een situatie waarbij het imperium door iedereen gedeeld wordt en niemand eraan onderworpen is.⁴³ Onder die omstandigheden kan er volgens Vernulaeus onmogelijk een *Respublica* bestaan. Om te begrijpen wat Vernulaeus hiermee bedoeld dienen we het hier het concept *politia* te introduceren.

Politia vero est legitima ordinatio Ciuitatis aut Regni, secundum quam aliqui praesunt, aliqui subsunt seu parent. Haec dici solet Ciuitatis anima. (...) Politia omnis administrationis est principium, sineque ea nihil in Republica cum communi vtilitate fieri potest et ordinari.⁴⁴

De *politia* is de ziel van het volk, de natuurlijke maatschappijordening met heersers en overheersten. Dit hiërarchische karakter van de samenleving waarbij "*aliqui praesunt, aliqui subsunt seu parent*" is een essentieel kenmerk van de *politia*. Indien er geen hiërarchische maatschappijordening met heersers en overheersten meer is is er geen *politia* en bijgevolg ook geen *Respublica* meer,

⁴² N. Vernulaeus, op.cit., p133.

⁴³ *Infeliciores sane illa, imo confusio quaedam tantum, cum Monarchia, Aristocratia, Democratiaque vna miscetur. Triceps quippe Ciuitas nullo corpore constat; et si omnes imperant, Imperium tantum est, subiectio nulla, adeoque nulla Respublica.* > N. Vernulaeus, op.cit., p. 8.

⁴⁴ N. Vernulaeus, op.cit., Proemium: Caput I.

aangezien de *politia* de “*Ciuitatis anima*” is en “*sineque ea nihil in Republica cum communi vtilitate fieri potest et ordinari*” (cfr. supra).

De precieze vorm die die maatschappijordening of *politia* aanneemt, is overigens, net als de drang om te willen samenleven, door God in de mens vastgelegd. *Porro Reipublicae seu Ciuitatis constitutio a Deo et Natura est.*⁴⁵ De door God geschapen mens is dus niet slechts een sociaal wezen, maar *a fortiori* een wezen waarin heel het systeem van samenleven al vervat zit. In zekere zin zou men zelfs kunnen stellen dat God niet de mens maar de menselijke samenleving met heersers en overheersten geschapen heeft. Op die manier krijgt het gezag van de machthebber(s), hun *imperium*, meteen ook een aura van Goddelijke legitimiteit.

De fundamentele onderverdeling van de samenleving tussen heersers en overheersten biedt ook een verklaring voor de schijnbare tegenstelling tussen Vernulaeus' Bodiniaanse definitie van soevereiniteit enerzijds, en zijn aanvaarding van de *constitutio mixta* anderzijds. Als men niet vorst, *optimates* en volk, maar heersers en overheersten als de meest essentiële categorieën van de samenleving beschouwt, kan men immers stellen dat de heersers als groep geen enkel hoger of gelijkwaardig gezag moeten erkennen. Bijgevolg zijn zij soeverein.

CONCLUSIE

Nu we in grote lijnen de basisprincipes van Vernulaeus' politieke theorie hebben geschetst moeten we besluiten dat, ondanks het gebrek aan historiografie over het politieke denken van de vroege 17^{de} eeuw, deze lacune allerminst een gebrek aan interessant materiaal weerspiegelt.

Bovendien betreft het materiaal dat zeer relevant is voor de manier waarop politieke praktijken en machtsstructuren in deze periode in de zuidelijke Nederlanden gelegitimeerd werden. Vernulaeus baseert zijn ideeën over politieke macht op drie concepten die nauw met elkaar verweven zijn en in een wederzijds ondersteunende relatie met elkaar staan: religie, volk en *imperium*.

Een volk kan enkel bijeengehouden worden doordat de natuurlijke impulsen van de burgers onderdrukt worden door het disciplinerende effect van de juiste religie. De soeverein, op wie het *imperium* dat uit dit volk voortkomt wordt overgedragen, ontleent zijn legitimiteit aan zijn rol als beschermer van deze religie. Ketterijen die de eenheid van het volk in het gedrang brengen, moeten onderdrukt worden in naam van de correcte religie en de eenheid van het volk, met het oog op de *felicitas reipublicae*. Bovendien is doorheen deze drie basisconcepten God steeds aanwezig als rode draad: als schepper van de

⁴⁵ N. Vernulaeus, op.cit., p. 2.

natuurlijke mens, als onderwerp van religieuze devotie en als verlener van politieke macht.

Door op deze manier ketterij te verwerpen en door zo sterk de nadruk te leggen op de band tussen politieke macht en de bescherming van de religie maakt Vernulaeus zich bovendien dienstbaar in de legitimering van het beleid van de Habsburgers en hun landvoogden in de Nederlanden.

Aan de hand van bovenstaande beschouwingen over *Institutionum Politicarum* hopen we de lezer ervan overtuigd te hebben dat het werk van Vernulaeus en zijn tijdgenoten, gezien de originaliteit en de historische relevantie van hun ideeën, heel wat meer aandacht verdient dan tot dusver hun deel is geweest.