

Als door een spiegel in raadsele

Thomas More, Desiderius Erasmus en Utopia

A.J. de Jongste

Abstract

Het boek *Utopia* van Thomas More kent een veelvoud aan duidingen. In deze thesis onderzoek ik de interpretatie van Giulia Sissa. Zij neemt als uitgangspunt de gemeenschappelijkheid van bezit in *Utopia*. Zij stelt dat Thomas More het boek zou gebruiken om een verschil van mening over dit aspect uit te werken. De controverse zou spelen tussen Thomas More als tegenstander van de gemeenschappelijkheid van bezit en Erasmus als voorstander hiervan. Dit meningsverschil is, volgens Sissa, terug te voeren op het spreekwoord 'Vrienden delen alles', wat Erasmus in zijn *Adagia* uit 1515, behandelt. Ook de betekenis van de naam van de verteller Raphael Hythodaeus speelt een belangrijke rol. In mijn thesis beperk ik me tot deze aspecten van Sissa's stelling. Ik plaats het boek in zijn tijd. In mijn argumentatie met betrekking tot de interpretatie van Sissa kom ik tot een eigen lezing hiervan.

Bachelor thesis filosofie

Studentnummer: 420672

Erasmus School of Philosophy

Erasmus Universiteit Rotterdam

juni 2020, 9483 woorden, 11,25 EC

Begeleider: prof. dr. J.A. van Ruler

Adviseur: prof dr. F.A. Muller

Woord vooraf

Het woord utopisch ontleent zijn bestaan aan het boek van Thomas More *Utopia* uit 1516. Zowel het boek als het thema over een ideale staat kende heel veel navolging, zoveel dat je er een geschiedenis over zou kunnen schrijven. Een aantal jaar terug las ik, tijdens een zeer regenachtige zomervakantie in Zweden, het intrigerende boek van Hans Achterhuis *De erfenis van de Utopie*. Achterhuis gaat uitgebreid in op de ontwikkeling van het begrip Utopie en wat het voor onze samenlevingen heeft betekend. Naast de positieve kanten schetst hij ook de andere, dystopische zijde. Overigens had ik al eerder kennis gemaakt met het boek *Utopia*. Op mijn huwelijksreis kocht ik, vlak voordat de trein ons uit Londen terug zou brengen naar de boot in Harwich, op Waterloo Station in zo'n leuke Engelse stationskiosk *Utopia* van Thomas More. Het duurde een tijd voor ik het boek kon lezen, maar mijn interesse is daarna niet meer geweken. Toen ik het boek van Han van Ruler over *Utopia* op de lijst met onderwerpen voor de Bachelor scriptie zag staan wist ik het: hierover zou ik schrijven. Het bleek een zeer boeiende onderneming te zijn. Het artikel van de Amerikaans-Italiaanse filosofe Giulia Sissa werpt een heel ander licht op de interpretatie van More's uitdagende fictie. Zeer interessant, wat overigens niet wil zeggen dat ik haar mening deel. Het was niettemin een heel verrijkende ervaring te mogen nadenken en schrijven over "A praise of pain. Thomas More's anti-utopianism". Hopelijk zal de stroom boeken en essays over en interpretaties van *Utopia* nooit opdrogen, want dat zou betekenen dat we niet meer nadenken over de inrichting van onze samenlevingen en de toekomstige vorm welke we deze zouden willen geven. Tot slot wil ik mijn begeleider Han van Ruler hartelijk danken voor de ruimte die hij me gaf om mijn onderzoeksidee naar eigen inzicht te kunnen ontwikkelen en uit te werken.

Inhoudsopgave

Abstract	1
Woord vooraf	2
1 Een boek dat vragen oproept	4
2 De historische context van <i>Utopia</i>	7
3 More en het privébezit	11
3.1 De Bijbel over privébezit	12
3.2 De droom van Thomas More	13
4 Sissa's alternatief	15
4.1 Erasmus en privébezit	16
4.2 De verhouding More - Erasmus	19
Conclusie	21
Bibliografie	22

Als door een spiegel in raadselen

*'Imagine no possessions,
I wonder if you can.
No need for greed or hunger,
a brotherhood of man.'*

Het citaat hierboven is afkomstig uit het nummer *Imagine* van ex-Beatle John Lennon dat hij in 1971 schreef. De liedregels geven in een notendop de kern weer van het boek *Utopia* van Thomas More, een boek dat hij schreef in 1516. Het is niet bekend of Lennon het werk van More gelezen had en of hij erdoor geïnspireerd raakte om het lied te schrijven. In de liedtekst filosofeert Lennon over een ideale samenleving. Hij merkt daarbij op: *'You may say I'm a dreamer, but I'm not the only one.'* Mensen dromen al eeuwen over een verloren paradijs, over een ideale staat, over een Utopia. Een perfecte maatschappij zonder honger, hebzucht en, zoals Lennon ook zegt, waarin mensen geen bezittingen hebben. Een ironische noot bij het lied is, dat *Imagine* het grootste commerciële succes in de solocarrière van Lennon werd.

Een vroeg en bekend voorbeeld van de beschrijving van zo'n ideale samenleving is *De Staat* van Plato uit de vierde eeuw voor Christus. Ook Thomas More hoort in het rijtje van schrijvers over een gedroomde perfecte samenleving. Waar de strekking van de dialoog, *De Staat* van Plato duidelijk is, is er bij het boek *Utopia* van More verschil van inzicht over de betekenis. Vrijwel direct nadat het boek in december 1516 bij drukker Dirk Martens in Leuven van de pers rolde, is er onduidelijkheid over de strekking ervan. De Engelse historicus Hugh Trevor-Roper merkt terecht op, dat men al eeuwen over de betekenis van *Utopia* discussieert en argumenteert, maar dat er nog altijd geen consensus is.¹ Het deel van de Yale editie van het verzamelde werk van Thomas More over Utopia, kent zelfs twee inleidingen met ieder een eigen interpretatie.²

1. Een boek dat vragen oproept

Wat veroorzaakt de verwarring over de inhoud nu precies? Op het eerste gezicht is *Utopia* een in het Latijn geschreven verhandeling over een onbekend eiland ergens in de *Nieuwe Wereld*. Het hint naar de reisverhalen die in de zestiende eeuw verschenen over de ontdekkingsreizen van de Genuees Columbus, de Florentijn Amerigo Vespucci en de Portugees Vasco da Gama. Zij drieën stonden in de belangstelling door de beschrijvingen van hun reizen. De Duitse cartograaf Martin Waldseemüller speelde hierop in en bracht in 1507 het boek *Cosmographiae Introductio* uit. Hierin was onder andere een kaart van de nieuw ontdekte gebieden in het werelddeel Amerika opgenomen, maar ook een afschrift van een brief van Amerigo Vespucci over de *Mundus Novus*. De belangstelling voor het boek was zo groot dat wij van een regelrechte best-seller zouden spreken. Thomas More

¹ Hugh Trevor-Roper, *Renaissance Essays*. (Secker & Warburg, London 1986) blz. 37.

² *The Complete Works of St. Thomas More*. Volume 4, Edited by Edward Surtz, S.J. and J.H. Hexter (Yale University Press, New Haven and London, 1965), zie: Introduction, blz. xiii - cliii.

kende het boek waarschijnlijk, de brieven van Vespucci in ieder geval. Hij schrijft in een van zijn brieven, dat 'ze *in ieders hand waren*'.³ In 1517 leidde More's zwager John Rastell een ontdekkingsstocht naar Newfoundland.⁴ We mogen er daarom vanuit gaan dat de nieuwe wereld een bekend gespreksonderwerp was binnen de familiekring van More.

More draagt met de titel van zijn boek zelf bij aan de verwarring over de interpretatie ervan. Geschreven bekend *Utopia* zoiets als 'nergens plaats', uitgesproken daarentegen klinkt het als *Eutopia*, wat 'goede plaats' betekent. De volledige titel van het boek luidt: *The Best State of a Commonwealth and the New Island of Utopia*. Met als ondertitel: *A Truly Golden Handbook, No Less Beneficial than Entertaining*.⁵ De Nederlandse vertaling heeft als titel kortweg: *Utopia*.⁶ Dit is een redelijk algemeen gebruik geworden. Ook de Engelse Cambridge University Press editie volgt deze gewoonte en noemt het boek simpelweg *Utopia*. Ze vermeldt de titel op de omslag en titelpagina, en geeft pas na het inleidende essay, bij het begin van de verhandeling, de oorspronkelijke titel van het boek weer, zoals ik die hierboven vermeld heb. Uit de volledige titel is af te leiden dat het boek uiteenvalt in twee delen. Het eerste stuk is een dialoog tussen Morus, Raphael Hythlodæus en Pieter Gillis over de vraag of een humanist, een filosoof, moet toetreden tot een koninklijke raad om zo bij te dragen aan het welzijn en het ontwikkelen van de beste instellingen voor de samenleving. Er worden in het gesprek en passant diverse zeer kritische noten gekraakt over de sociaal-economische situatie in Engeland. In het tweede deel wordt het imaginaire eiland *Utopia* met zijn instellingen beschreven. De twee delen worden voorafgegaan door diverse parateksten, waaronder een inleidende brief van Thomas More aan de humanist Pieter Gillis, stadsgriffier van Antwerpen in 1515.

Het in het Latijn geschreven boek⁷ is gericht op een bepaalde groep van ontwikkelde lezers, waaronder humanisten. Een van de eerste interpretaties is dan ook dat het boek een taalspelletje zou zijn, gericht op de humanisten uit de kring van Thomas More. Hiervoor pleiten de setting van het verhaal, een gesprek tussen ontwikkelde mannen in een binnentuin van een Antwerps huis, maar ook de vele taalgrappen die More zich veroorloofde. Deze zijn feitelijk alleen toegankelijk voor wie het Latijn en wat Grieks beheerst. Hier is echter tegen aan te voeren, dat in het eerste deel van het boek op kritische wijze heel fundamentele kwesties worden aangesneden. De gespreksinhoud is bepaald geen spelletje. In dat licht zouden de taalvondsten, de ambiguïteit van de woorden, eerder gezien moeten worden als een dekmantel voor de schrijver. Openlijke kritiek was gevaarlijk in een tijd waarin alle macht aan de vorst was voorbehouden en

³ J.H. Hexter, "Introduction. Part I, Utopia and its historical milieu." in *The Complete Works of St. Thomas More*. Volume 4, Edited by Edward Surtz, S.J. and J.H. Hexter (Yale University Press, New Haven and London, 1965) p. xxxi

⁴ Newfoundland was overigens al in 1497 door John Cabot ontdekt, het was de eerste Engelse kolonie in de nieuwe wereld.

⁵ Thomas More, *Utopia*. (Cambridge University Press, Cambridge UK, 2017)

⁶ Thomas More, *Utopia*, in de vertaling van Paul Silverentand. (Athenaeum - Polak & van Gennep, Amsterdam, 2008)

⁷ De eerst bekende Engelse vertaling is uit 1551 en de eerste Nederlandse uit 1553.

deze kritiek werd vaak niet geaccepteerd. More kon zich, als hooggeplaatst persoon, zulke kritische opmerkingen niet goed veroorloven. We zullen hieronder echter zien dat deze taalvondsten een integraal deel van More's betoog uitmaken.

Een andere interpretatie is dat *Utopia* gezien moet worden als het beeld van een samenleving geïnspireerd op humanistische ideeën. Tegelijkertijd is het verhaal ook wel weggezet als een oninteressant overblijfsel van een achterhaalde traditie, waarbij dan met name het tweede deel van het werk, de beschrijving van het eiland *Utopia*, werd getypeerd als 'een sprookje'. Een sprookje dat samengesteld is uit ideeën waarvan More wist dat ze niet te realiseren waren. Naast de idealen waren er wat grillige elementen in verwerkt, maar die waren eerder bedoeld om te amuseren, dan om hervormingen te suggereren. Een derde interpretatie is dat het boek ons de creatie van een model, een blauwdruk, toont; een voorbeeld dat kan dienen als referentiepunt om hervormingen in de samenleving door te voeren.⁸ De gedachte dat *Utopia* een concept zou zijn voor een ideale staat kent al een lang leven.⁹

In 2016, het jaar waarin het 500 jaar geleden was dat de eerste druk van *Utopia* het licht zag, publiceerde de Italiaans-Amerikaanse historica en filosofe Giulia Sissa¹⁰ een interessant artikel over de interpretatie van het boek *Utopia*.¹¹ Zij stelt dat het boek draait om het beschaafde, vriendschappelijke, maar toch oprechte verschil van mening tussen Raphael Hythlodæus en Morus. Hier ligt volgens Sissa de sleutel tot de duiding van *Utopia*.¹² De beschaving van *Utopia* rust op het cruciale feit dat er geen privébezit is en geen geldhandel. In de controverse staat dan ook de vraag centraal of gemeenschappelijkheid van bezit gewenst zou zijn. Van groot belang bij dit verschil van mening, is de vraag met wie Thomas More deze onenigheid uitvecht, met andere woorden: wie is de personage Hythlodæus?

Naast de vraag naar de identiteit van de personage Hythlodæus, zijn er nog twee belangrijke punten waarop Sissa haar betoog over de gemeenschappelijkheid van bezit in *Utopia* grondt. De eerste is dat zij dit heel sterk linkt aan het spreekwoord 'Vrienden delen alles' uit de Adagia, de spreekwoordenverzameling van Erasmus uit 1515. Het tweede punt is de reactie die Morus geeft, nadat Raphael Hythlodæus zijn beschrijving van *Utopia* heeft beëindigd.

⁸ George M. Logan, *The Meaning of More's Utopia*. (Princeton University Press, New Jersey 1983) p.24.

⁹ Hans Achterhuis, *De erfenis van de Utopie*. (Ambo-Amsterdam 1998)

¹⁰ Giulia Sissa werd in 1954 in Italië geboren. Ze studeerde o.a. aan de universiteit van Padua. De laatste jaren doceert ze Political Science aan de UCLA.

¹¹ Giulia Sissa, "A praise of pain. Thomas More's anti-utopianism" in *Utopia 1516-2016. More's Eccentric Essay and its Activist Aftermath*. Edited by Han van Ruler and Giulia Sissa (Amsterdam University Press B.V., Amsterdam 2017) p. 25 - 70.

¹² Sissa (2017) blz. 31.

Ik wil mij bij de bespreking van het essay van Giulia Sissa beperken tot de drie hierboven geformuleerde punten. Wie is het personage Hythlodæus, wat is de rol van het spreekwoord 'Vrienden delen alles' met betrekking tot de gemeenschappelijkheid van bezit in Utopia, en tenslotte: hoe moeten wij de afkeurende opmerking van Morus aan het einde van het betoog van Hythlodæus lezen? Ik zal de standpunten van Sissa bespreken en van commentaar voorzien. Maar voordat ik hieraan begin kijken we eerst naar de context en het ontstaan van het boek *Utopia* en welk licht dit werpt op de interpretatie van het werk van Thomas More.

2. De historische context van *Utopia*

More schreef het boek in 1515 en 1516, eerst het tweede gedeelte, de verhandeling over het eiland Utopia, in 1515 en daarna in 1516 de dialoog, die in het boek aan de beschrijving van Utopia voorafgaat. Deze informatie ontleen we uit brieven van Erasmus.¹³

De tijd aan het eind van de vijftiende eeuw en begin van de zestiende eeuw kenmerkt zich door vele maatschappelijke ontwikkelingen. De bekende wereld werd groter, dankzij de vele ontdekkingstochten, zoals die van Columbus in 1492 en die van Vasco da Gamma in 1498. De handel met de nieuw ontdekte gebieden nam toe en berichten over andere, vreemde gewoonten bereikten Europa. Het oude continent werd in deze tijd geteisterd door diverse grote en kleinere oorlogen. Van 1508 tot 1516 voerden de leden van de *Liga van Kamerijk*, met wat onderbrekingen, bijna jaarlijks oorlogen. Op enig moment hebben bijna alle mogendheden van West-Europa in wisselende bondgenootschappen en op verschillende plaatsen aan de strijd deelgenomen. Een zeer opvallend aspect hierbij was dat de geestelijke macht zich openlijk in deze gevechten mengde. Dit was vooral het geval bij paus Julius II, de oprichter van de *Liga van Kamerijk*. Een van zijn strijddoelen was om samen met Venetië, Frankrijk uit het noorden van Italië te verdrijven. Overigens probeerde hij later juist de macht van Venetië in het noorden van Italië te beperken om daarmee zijn eigen wereldlijke macht in dat gebied uit te breiden. Wanneer Erasmus in 1506 in de stad Bologna verblijft, ziet hij hoe paus Julius II, nota bene als legeraanvoerder, een triomftocht door Bologna houdt. De paus heeft de stad kort daarvoor met zijn leger ingenomen. Erasmus was hierdoor uitermate geschokt. De tegenstelling tussen de beginselen van het leven van Christus en het optreden van deze paus, die gold als vertegenwoordiger van Christus op aarde, was evident. Maar niet alleen in West-Europa werd oorlog gevoerd. In het Oosten voerde het Ottomaanse Rijk strijd tegen landen als Hongarije en het Heilige Roomse Rijk en in het Middellandse-Zeegebied streed de Ottomaanse sultan tegen Spanje. De hectiek van de oorlogen en de verwarring die de ontdekkingen van de nieuwe gebieden veroorzaakten, leidden tot spanningen onder de bevolking van Europa. Het morele gedrag van kerkleiders dat de toets van kritiek niet kon doorstaan, leidde tot kritiek en vele vragen met betrekking tot hun handelwijze. Daarmee groeide ook de kritische beweging die naar kerkhervorming streefde. Desiderius Erasmus

¹³ J.H. Hexter, *More's Utopia. The Biography of an Idea* (Harper & Row, 1965) blz. 29.

speelde hierin een belangrijke rol. Hij uit zijn kritiek onder andere in de *Lof der Zotheid*.¹⁴ Maar ook Maarten Luther, die 1517 zijn 95 stellingen aansloeg, behoort tot deze kritische beweging.

Alle onrust op politiek gebied, de vragen over het ethisch handelen van de kerk en haar leiders, de sociaal-economische omstandigheden van veel burgers, de vragen over het gedrag van vorsten waren veel voorkomende gespreksonderwerpen onder de humanisten. Een belangrijke vraag voor humanisten was hoe zij politieke en kerkelijke misstanden in Europa in de goede richting zouden kunnen buigen. Zij discussieerden over mogelijkheden tot remediëring van de ontstane situatie en zochten naar alternatieven. Hoe zou een ideale staat eruitzien? Vaak werd hierbij dan teruggesproken op de dialoog van Plato over de ideale staat, de *Politeia*. Maar we zien ook hoe er aan het begin van de zestiende eeuw meerdere eigentijdse werken met betrekking tot politiek handelen en politieke theorieën verschenen. Sommige boeken circuleerden aanvankelijk alleen in manuscript voordat ze werden uitgegeven, zoals *de Heerser* van Machiavelli, een boek dat hij tussen 1513 en 1515 schreef, maar dat pas in 1532 gepubliceerd werd. Machiavelli gebruikte het politieke werk om zijn betrokkenheid bij de politieke situatie in Florence te tonen. Ook in zijn *Discorsi*, waarschijnlijk al geschreven vòòr 1513, staat het politieke handelen centraal. Hoewel sommige werken pas later in de openbaarheid kwamen, circuleerden de eraan ten grondslag liggende gedachten al wel in humanistische kringen.

Feitelijk neemt Erasmus met *De Lof der Zotheid* uit 1509 ook deel aan dit debat. In het boek uitte hij immers felle kritiek op theologen, de geestelijke stand en de handelwijze van de kerk, maar ook op vorsten. Hij pleitte voor een hernieuwde, vrome christelijke levenswijze.¹⁵ In 1516 publiceerde hij het *Handboek voor de opvoeding van een christenvorst*. In dit boek geeft hij met voorbeelden aan hoe een vorst zich idealiter diende te gedragen en een staat geregeerd diende te worden. Erasmus ging er daar van uit dat het vrome voorbeeld van de vorst en zijn dienaren ook de inwoners van het land tot verantwoord gedrag zou stimuleren.

Thomas More is waarschijnlijk in 1513 begon met het schrijven van de *Geschiedenis van Richard III*. Hoewel hij het werk nooit heeft kunnen voltooien, is uit het overgeleverde deel duidelijk dat hij de tirannieke kanten van Richard III's handelen veroordeelde. Wat More onder andere opmerkt is dat Richard III zijn plannen heeft kunnen doorzetten doordat andere, hooggeplaatste personen in de omgeving van de koning wegkeken, toen Richard III de wettelijke troonopvolgers liet vermoorden. Thomas More was zeer beducht voor tirannie en kende een grote bezorgdheid dat het Engelse koninkrijk opnieuw af zou drijven in die richting.

¹⁴ Desiderius Erasmus, *De Lof der Zotheid*. (uitgeverij Sun, Nijmegen 2001)

¹⁵ Hexter, *The Vision of Politics on the Eve of the Reformation. More, Machiavelli and Seyssel*. (Allen Lane, London 1973) biz. 64.

In deze tijd verschijnt het boek *Utopia*. J.H. Hexter beschrijft in zijn introductie op *Utopia* in *The Complete Works of St. Thomas More* de ontstaansgeschiedenis van het werk als volgt. In mei 1515 reisde More, in opdracht van koning Hendrik VIII met een diplomatieke missie af naar Vlaanderen. Het doel van de delegatie was de Engelse wollexport naar Vlaanderen te herstellen. Hiertoe werden besprekingen gevoerd met afgezanten van Karel V. De onderhandelingen verliepen echter minder voorspoedig en op 21 juli 1515 werden zij door de onderhandelaars van Karel V onderbroken, zodat zij ruggespraak met hun vorst in Brussel zouden kunnen houden. Gedurende deze pauze in de beraadslagingen had Thomas More geen verplichtingen en reisde hij onder andere naar Antwerpen waar hij de Antwerpse griffier en humanist Pieter Gillis ontmoette. Hexter vindt dat het voor de hand ligt, dat More in deze periode met Gillis, en mogelijk anderen, gesprekken gevoerd heeft over politiek en de sociaal-economische situatie van die tijd. Hexter veronderstelt dat in het gesprek de deelnemers over het idee van een totaal nieuwe en ideale staat hebben gesproken. Uiteraard zou dan de inrichting van zo'n ideale staat besproken zijn. Daarom is het redelijk te veronderstellen dat de gesprekken tussen Thomas More met Pieter Gillis in Antwerpen, de inspiratie vormden waaruit *Utopia* is ontstaan.¹⁶

In de dialoog van *Utopia* refereert Thomas More hier ook aan wanneer hij Morus naar aanleiding van wat Hythlodæus vertelt, laat opmerken: *'Ik denk dan vooral aan de rechtvaardige en weldoordachte voorzieningen die hem zijn opgevallen bij volkeren die ergens goed georganiseerd samenleven. Daar gingen namelijk bijna al onze vragen over en daarover vertelde hij ook honderduit.'*¹⁷ Thomas More geeft aan dat hij en zijn vrienden in deze zaken geïnteresseerd zijn. In het tweede deel van *Utopia* vinden we de beschrijving van zo'n nieuwe, ideale staat terug, die dus mogelijk gebaseerd is op de ideeën, zoals die in de gesprekken van More met Gillis naar voren zijn gekomen. Waarschijnlijk heeft Gillis de eerste versie van het boek gelezen, stelt Hexter, en leefde hij in de veronderstelling, dat toen More in oktober naar Engeland teruggeroepen werd, het betoog spoedig afgerond zou zijn.¹⁸ Deze veronderstelling wordt door More bevestigd in de inleidende brief in *Utopia* die gericht is aan Pieter Gillis. More schrijft daar: *'Eigenlijk durf ik je dit boekje over de republiek Utopië haast niet meer op te sturen, nu er al bijna een jaar voorbij is; volgens mij dacht je namelijk dat je er niet langer dan zes weken op zou hoeven wachten.'*¹⁹ We weten nu dat zo lang duurde, omdat More pas in de zomer van 1516 de dialoog schreef.²⁰ Met het bovenstaande hebben we een redelijke verklaring voor het ontstaan van het boek *Utopia*.

¹⁶ J.H. Hexter, "Introduction. Part I, Utopia and its historical milieu." p. xxxiii.

¹⁷ *Utopia* (2008), blz. 27.

¹⁸ J.H. Hexter, "Introduction. Part I, Utopia and its historical milieu." p. xxxiii.

¹⁹ Thomas More, *Utopia*, (2008), blz.13.

²⁰ J.H. Hexter, *More's Utopia*. (1965) blz. 27.

Moeten we op grond van het bovenstaande *Utopia* in de rij van politieke werken plaatsen? Of is er reden het meer als een idealistisch werk te bestempelen. Sissa vergelijkt het boek van More met de *Staat* van Plato. Hoewel *Utopia* zeker overeenkomsten heeft met de genoemde dialoog van Plato, zijn er ook grote verschillen. Wat de indeling van de staat betreft, kent *Utopia* geen hiërarchie, geen adel of een aparte klasse van wachters. Het land wordt juist gekenmerkt door een grote mate van gelijkheid. Iedereen kan aan zijn persoonlijke ontwikkeling werken en volgt daarom, 's morgens vroeg, lezingen. Maar iedereen verricht ook werk op het land. Beide aspecten zijn anders dan in *de Staat* van Plato. En waar bij Plato vrouwen gemeenschappelijk zijn, geldt in *Utopia* het monogame huwelijk en staat op echtbreuk een strenge straf.

Wanneer we kijken hoe het boek zich aan de lezer presenteert, is *Utopia* eerder te duiden als een literair werk. In de eerste edities werden de tekst van dialoog en beschrijving van het eiland voorafgegaan door een groot aantal brieven, parateksten. Hierin wordt het werk aanbevolen, maar spelen de schrijvers ook een spel met de lezers door enerzijds te wijzen op de realiteit, More beschrijft *Utopia* immers als een eiland gelegen in de nieuwe wereld, terwijl zij anderzijds ook hintten ook op het fictieve aspect; de precieze coördinaten ontbreken.²¹ Budé concludeert dat *Utopia* buiten de grenzen van de bekende wereld ligt en misschien wel een van de eilanden van de gelukzaligen is die dichtbij de Elysische velden liggen.²² Mythischer kan het bijna niet. Feitelijk zeggen deze toevoegingen aan het verhaal: lezer pas op, wees op je hoede en denk zelf. Of, zoals Christoph Pieper schrijft: '*Utopia* is fictie die zich als werkelijkheid presenteert en tegelijk haar eigen werkelijkheidsclaim spottend onderuithaalt.'²³

Het genre is literaire fictie. Kijken we naar de inhoud van het boek, dan valt op dat deze sterk betrokken is op de sociaal-economische situatie van de inwoners. Jack H. Hexter betoogt daarom dat we Thomas More meer als een realist moeten zien en plaatst hem in de rij van een aantal belangrijke realistisch politieke schrijvers uit zijn tijd. Hij noemt hierbij bewindslieden zoals de Engelse opperrechter van the King's Bench John Fortescue (1394-1479) ; de Italiaanse jurist en humanist Claude Seyssel (1450-1520), hoveling, raadsheer aan het hof van Lodewijk XII, en de Bourgondische diplomaat Philippe de Commines (1447-1511).²⁴ Zij schreven alle drie een realistisch politiek tractaat, dat gericht was op verbetering, hervorming.²⁵ De reden waarom Hexter More in deze groep plaatst is omdat *Utopia* in zijn optiek meer is dan een verhandeling over een ideale maatschappij.

²¹ More (2008) blz. 16

²² *Utopia* (2017), blz 121

²³ Christoph Pieper, '*Utopia*. Een complex literair experiment.' in: *Andersland. In de voetsporen van Thomas More*. Erik de Bom & Toon van Houdt (red.) (Uitgeverij Polis, 2018) blz. 62

²⁴ J.H. Hexter, *More's Utopia*. (1965) blz. 111.

²⁵ **John Fortescue** schreef: *On the laws and governance of England*; **Claude Seyssel** schreef: *La Grande Monarchie de France*; **Philippe de Commines** schreef in zijn *Memoires* zulke buitengewoon schepre analyses van de contemporaine politieke situatie, dat zij hem uniek maakt in zijn tijd.

Het is een diepgravende analyse van de politieke en sociale misstanden van de Christenheid aan het begin van de zestiende eeuw.²⁶ Die lezing valt niet te rijmen met de opvatting van Sissa, die *Utopia* leest als een controversie tussen More en Hythlodæus over de afschaffing van privébezit.

3. More en het privébezit

In haar betoog gaat Sissa niet in op de politieke en sociale misstanden, hoewel aspecten daarvan wel een belangrijke rol spelen in haar essay. Zij legt er de nadruk op dat Morus de afwezigheid van privébezit zou afkeuren. Aan het einde van het vertoog van Raphael Hythlodæus over *Utopia* doet hij dat als volgt:

Toen hij klaar was, wilde ik maar wat graag met hem in discussie gaan, want er waren nogal wat gebruiken en wetten van de Utopianen die in mijn ogen volslagen belachelijk²⁷ waren. Ik heb het dan niet alleen over hun manier van oorlogvoeren, hun religieuze gebruiken en meer van dat soort dingen, maar vooral over het fundament van hun hele maatschappij: hun manier van leven waarbij ze alle levensbehoeften delen zonder dat daar geld aan te pas komt. Dat betekent onherroepelijk het einde van de adel en dus ook van klasse en verheven pracht en praal, terwijl iedereen juist vindt dat dat iets is waar een land trots op kan zijn.²⁸

Het woord 'belachelijk', of zoals de Engelse vertaling 'absurd', speelt in het betoog van Sissa een doorslaggevende rol. Voor haar is het duidelijk dat Thomas More met dit woord de egalitaire samenleving zonder privébezit en geldhandel verwerpt en zich een voorstander toont van privébezit. More zou zich volgens haar baseren op de traditie van de kerkvaders, de leer van de bijbel en de inzichten van Aristoteles. Die laatste stelt dat een gezonde samenleving niet zonder privébezit kan. Immers, zo zegt hij, wanneer mensen geen eigen bezit meer hebben, zullen zij ook geen prikkel ervaren om zich in te zetten, met als gevolg honger en armoede.²⁹ De situatie in Utopia is echter dat iedereen, ook zonder eigen bezit, werkt en dat er volop voedsel is.

Of More de gemeenschappelijkheid van bezit letterlijk afkeurt zullen we zo dadelijk bespreken, maar eerst wil ik het feit dat Giulia Sissa diverse malen in haar essay benadrukt dat Thomas More een oprecht katholiek is tegen het licht houden. Zij gebruikt dit feit als argument waarom hij de gemeenschappelijkheid van goederen in Utopia zou verwerpen. More zou hierbij uitgaan van de traditie van de kerkvaders en de kerkelijke leer zoals die verwoord is in het Oude en Nieuwe Testament. Ik meen echter dat zij

²⁶ J.H. Hexter, *Idea* (1965) blz. 79-80

²⁷ De Engelse vertaling is scherper, namelijk: absurd; zie *Utopia* (2017) blz. 113

²⁸ *Utopia* (2008) blz. 157

²⁹ Aristoteles, *Politica*. Vertaling en inleiding door: Jan Maarten Bremer en Ton Kessels. (Historische Uitgeverij, Groningen, z.j.) blz.70 - 1262 b 20

Thomas More hiermee een bepaalde, beperkte, opvatting toeschrijft die geen recht doet aan de overtuigingen die hij als christen in zijn leefwijze liet zien. Afgaande op zijn levenshouding, meen ik dat zijn opvattingen een breder beeld te zien geven dan de eenvoudige afwijzing die Sissa hem toedicht. Wanneer we naar berichten over zijn leven kijken, voor zover die zijn overgeleverd, zien we More terug als een bewogen en betrokken mens. Thomas More nam voor zichzelf genoeg met het minimale, maar was royaal voor zijn gezin en vrienden. Hij ondersteunde velen op verschillende manieren, hetzij met geld of met gratis juridisch advies. Zijn gezin omvatte, naast zijn vier eigen kinderen, een pleeg- en een geadopteerde dochter, die allemaal, daar zorgde hij voor, een goede opleiding kregen. More deelde van zijn bezit met anderen en werd tot deze levenswijze gemotiveerd en geïnspireerd door de bijbelse leer.

Maar laten we eerst kijken naar wat de bijbel zegt over bezit en of More's veronderstelde afwijzing van privébezit daarmee overeenstemt.

3.1 De Bijbel over privébezit

Er zijn verschillende tekstgedeelten in de bijbel, zowel in het Oude Testament als in het Nieuwe Testament, waarin over bezit wordt gesproken. Hoewel eigendom, of het bezit van goederen, niet zonder meer wordt afgewezen, staan de passages over privébezit wel allemaal in een bepaalde context. Bezit in de vorm van bijvoorbeeld land, is iets wat de mens van God te leen krijgt. Er is sprake van rentmeesterschap. In het boek *Deuteronomium* wordt een aantal regels met betrekking tot bezit en de omgang ermee gegeven. Ik citeer een richtlijn over het jubeljaar:

Wat er in dat jaar op het land groeit is voor jullie allen. Je mag er zelf van eten, maar ook je slaven en slavinnen, je loonarbeiders en de vreemdelingen die bij je te gast zijn. Ook voor je veestapel en voor de in het wild levende dieren kan het als voedsel dienen.³⁰

Het Jubeljaar regelde op een heel duidelijke manier de verhoudingen tussen bezit en schuld: 'Elk vijftigste jaar zal een heilig jaar zijn, waarin kwijtschelding plaatsvindt voor alle inwoners van het land. Iedereen zal dan naar zijn eigen grond en zijn eigen familie, dit wat betreft mensen in slavernij, kunnen terugkeren.'³¹ Wanneer iemand door het uitstaan van schulden zijn land moest verkopen werd het land an sich ook niet verkocht, maar het aantal oogsten dat ervan kon worden binnengehaald tot het volgende jubeljaar.³² Het is goed om op te merken dat de werkelijkheid in de geschiedenis van Israel vaak anders was dan het ideaal dat de oudtestamentische wetten voorschrijven.

³⁰ Deut. 25:6 (NBG 51)

³¹ Zie hiervoor, Deut 25:10 (NBG 51).

³² Zie: Leviticus 25: 11-27 (NBG 51)

More beschrijft in de dialoog hoe ook in Engeland de situatie totaal anders was dan dat de regels uit de bijbelse leer aangeven. In de voorbeelden van sociale misstanden in Engeland, die More Hythlodæus laat gebruiken, refereert hij aan Jesaja 5, waar de handelswijze van de rijken, van de rijke landeigenaren heel duidelijk veroordeeld wordt: 'Wee hun die huis aan huis voegen, akker aan akker trekken.'³³ Hythlodæus legt uit dat juist deze gang van zaken in Engeland veel voorkomt. Hoe edelen boeren van hun land zetten om zich de grond toe te eigenen voor de schaaпsteelt, waarmee door de verkoop van wol grote winsten zijn te maken.³⁴ Wanneer Sissa oordeelt dat More de afwezigheid van privébezit in *Utopia* afwijst, gaat ze aan deze voorbeelden voorbij. More noemt ze niet in zijn boek om ze vervolgens aan het einde van Hythlodæus' betoog als absurd te verwerpen. Ook het voorbeeld in de dialoog van mensen die stelen uit noodzaak, door de honger gedreven, staat in relatie met de bijbel. Het is de spreukendichter Agur die wijst op het gevaar van de armoede: 'Of dat ik, verarmd zijnde, dan niet stele en de Naam mijns Gods aantastte.'³⁵ Deuteronomium 15 vermeldt: 'Armen zullen er altijd bij u zijn. Daarom druk ik u op het hart om vrijgevig te zijn tegenover iedereen in uw land die in armoede leeft of er slecht aan toe is.'³⁶

Dit 'delen' laat More ook in zijn levenswijze laat zien. De misstanden die hij Hythlodæus in de dialoog laat vertellen, zijn het gevolg van het gedrag van de rijken, zij slaan graan op om het tijdens een hongersnood tegen een zo hoog mogelijke prijs te verkopen.³⁷ Door al deze uitwassen te adresseren toont More duidelijk aan oog te hebben voor de grote misstanden in het christelijke Europa en in Engeland van zijn tijd.

3.2 De droom van Thomas More

Het 'absurd' waarmee Morus belangrijke aspecten van de in *Utopia* beschreven staatsvorm lijkt te verwerpen moet daarom naar mijn mening anders worden gelezen. Net als Erasmus streefde ook Thomas More namelijk naar een herziening en een herijking van het christelijk leven.

Voordat ik hierop zal terugkomen, wil ik eerst wijzen op een andere relevante passage bij More die ons dwingt anders naar zijn afwijzing kijken aan het einde van *Utopia*. In december 1516 stuurde Thomas More zijn vriend Erasmus een brief waarin hij vertelt over een droom van hemzelf. Het loont de moeite een lange passage uit deze brief te citeren:

³³ Jesaja 5:8 (NBG 1951).

³⁴ zie: *Utopia* (2008) blz. 36.

³⁵ Spr. 30:9 (NBG 51).

³⁶ Deut 15:11 (NBV 2007).

³⁷ zie: *Utopia* (2008) blz. 155

Je weet dan ook niet hoe ik me voel; ik ben groter geworden, houd mijn hoofd rechter, ik heb voortdurend een eeuwig koningschap voor ogen dat mijn Utopiërs voor mij bestemmen. Ik zie me al schrijden gekroond met zo'n prachtige diadeem van korenhalmen, opvallend in mijn franciscaanse mantel, een eerbiedwaardige scepter die bestaat uit een bundel korenaren dragend, omringd door een uitgelezen schare van Amaurotiërs³⁸. Zo gekleed, aan het hoofd van een lange stoet, groet ik de afgevaardigden en heersers van andere landen, die er armzalig bijlopen vergeleken met ons, hoe prat zij ook gaan op hun kinderlijke opschik en vrouwelijke versierselen waarmee ze zijn getooid, overladen met kettingen van verachtelijk goud en er dwaas uitzien met purper en edelstenen en andere waardeloze prullen. Hoewel ik niet graag zou willen dat jij of onze vriend Tunstall mijn karakter afmaten aan andere mensen, wier zeden veranderen met de fortuna. Zelfs als het de goden behaagde mijn nederige persoon te verheffen tot de sublieme hoogte die ik nu bezet en waarmee ik geen koningsplaats vergelijkbaar vind, zullen jullie toch nooit meemaken dat ik de oude en beproefde vriendschap waarvan ik genoot toen ik nog een privépersoon was, vergeet. Als jullie het niet al te lastig vinden de korte reis te maken en me te komen opzoeken in Utopia, zal ik er zeker voor zorgen dat alle stervelingen die onder mijn lankmoedig gezag staan jullie de eer bewijzen die zij verschuldigd zijn aan degenen die hun vorst zo dierbaar zijn. Ik wilde deze zoete droom nog verder voortzetten, maar helaas, de opkomende dageraad verstoort hem, verdrijft me uit mijn rijk, en roept me terug naar mijn dagelijkse tredmolen, dat wil zeggen naar het publiek domein. Mijn enige troost is dat echte vorstendommen niet veel langer standhouden.³⁹

Een intiem verhaal deze droom. Ze werpt een ander licht op de stelling dat More de bezitloze samenleving van *Utopia* zou afkeuren. Hij droomt over zichzelf als koning van de staat *Utopia*. Wat kunnen we uit de droom afleiden? Ten eerste is het opvallend te noemen dat Thomas More Erasmus een droom met deze strekking vertelt. Sissa meent dat de controverse over de gemeenschappelijkheid van bezit zich juist tussen More en Erasmus zou afspelen, waarbij More tegen en Erasmus voor zou zijn. Ligt het voor de hand dat hij Erasmus in zo'n geval zo uitgebreid over een droom zou vertellen waarin blijkt dat hij zich als koning van het land wil zien, wier instelling hij feitelijk afkeurt? In de beschrijving van de droom wordt met geen woord over verwerping van wetten of instellingen van *Utopia* gesproken. De conclusie kan niet anders zijn dan dat More die wetten en instellingen goedkeurt. Want de manier waarop hij vertelt over zijn droom vertelt ons dat hij juist trots is op *Utopia*. Het spat er vanaf, hij is de koning in zijn droom! En wat voor koning! Hij is opvallend eenvoudig gekleed, de koninklijke versierselen staan in groot contrast met die van de buitenlandse delegaties. Precies zoals we dat ook in de beschrijving van *Utopia* lezen.⁴⁰ Er blijkt instemming met de samenleving van *Utopia* uit

³⁸ Inwoners van de hoofdstad van Utopia, Amaurotum.

³⁹ Erasmus, *De correspondentie van Desiderius Erasmus*. Deel 4: Brieven 446-593 (Ab Donker 2006), p. 140

⁴⁰ *Utopia* (2008) blz.97

en niet zoals Sissa veronderstelt, afkeur. More kan juist geen genoeg krijgen van zijn *Utopia*. Hij wil de zoete droom over zijn koningschap in *Utopia* het liefst eindeloos voortzetten.

Als More met *Utopia* een verschil van inzicht met Erasmus zou beschrijven over de egalitaire en bezitloze samenleving, zou het bovenstaande niet voor de hand liggen. De brief over de droom lijkt er juist op te wijzen dat de verstandhouding tussen de beide vrienden in deze tijd optimaal is. Er wordt met geen woord gesproken over een andere opvatting, of over een strijd die tussen More en Erasmus zou spelen.

Opnieuw moeten we concluderen dat we in het ‘absurd’ van More geen definitieve afwijzing kunnen lezen, maar naast die constatering is er nog iets dat opvalt in de droom. De focus in de droom ligt niet op het economische, maar op het ethische vlak. Soberheid is belangrijk. De koning is gekleed in een franciscaanse mantel. Dit sluit aan bij het gegeven dat het in *Utopia* sober en streng is. Het ethische is belangrijker dan het economische. Bovendien, als More instemt met het koningschap van *Utopia*, stemt hij ook in met een egalitaire samenleving in al z’n gradaties. Heel opvallend is dat hij daarmee de adelstand verwerpt. De laatste zin van het citaat waarin Morus over Hythlodæus en *Utopia* spreekt luidt: ‘Dat betekent onherroepelijk het einde van de adel en dus ook van klasse en verheven pracht en praal, terwijl iedereen juist vindt dat dat iets is waar een land trots op kan zijn.’⁴¹

More speelt hier met zijn lezers. Het is een zeer zwak argument om op grond hiervan Morus’ veronderstelde afkeuring te onderstrepen. Morus stelt dat het wegvallen van de adel en de verheven pracht en praal betreurenswaardig is, terwijl in de dialoog juist wordt betoogd dat het de adel is die grote misstanden veroorzaakt. Wie doordenkt, begrijpt dat More in het citaat het tegenovergestelde bedoelt, iets wat we in de droom bevestigd krijgen. Ik denk dat we op grond van het bovenstaande kunnen concluderen dat er geen verschil van inzicht tussen More en Erasmus is over het idee van de gemeenschappelijkheid van bezit, zoals dit in *Utopia* wordt uitgewerkt.

Bovendien is het, zoals we hebben gezien, niet nodig dat More de gemeenschappelijkheid van bezit zou afwijzen op grond van bijbelse principes. Hij benadrukt juist het misbruik van het bezit dat de adel zich veroorlooft. Dit gaat hij in *Utopia* tegen door privébezit af te schaffen.

4. Sissa’s alternatief

De vraag naar wel of geen privébezit is volgens Sissa de kern van de controverse. Dit concept was al wel bekend, namelijk vanuit *de Staat* van Plato, waar de bestuurders alles gemeenschappelijk hadden. In kringen van humanisten werd hierover veel geschreven, maar het was Erasmus die deze gedachte aan het begin van de zestiende eeuw

⁴¹ *Utopia* (2008) blz. 157

nadrukkelijker onder de aandacht bracht. Hij opende de editie van zijn *Adagia* uit 1515 met het spreekwoord: 'Vrienden delen alles.' Sissa ziet in dit feit en het gegeven dat de samenleving in *Utopia* op de gemeenschappelijkheid van goederen is gebaseerd, de aanwijzing voor een clue op grond waarvan we de setting van *Utopia* op een nieuwe manier moeten begrijpen. Voor haar is de centrale thematiek van More's boek een indicatie voor het feit dat hier het spreekwoord 'Vrienden delen alles', uit Erasmus' verzameling van spreekwoorden, centraal staat. Tegelijkertijd wordt dat thema tussen de regels door uitgespeeld als een controverser: de controverser tussen Hythlodaeus en Morus. Dit is voor Sissa tevens een belangrijke aanduiding dat Hythlodaeus in *Utopia* feitelijk Erasmus vertegenwoordigt. Het verschil van inzicht zou dus gaan tussen Erasmus en Thomas More, en het strijdpunt betreft de gewenstheid of ongewenstheid van gemeenschappelijkheid van bezit.

Thomas More treedt niet direct zelf in het verhaal op. Hij laat zich vertegenwoordigen door Morus, een personage dat niet noodzakelijk voor de volle honderd procent hoeft samen te vallen met de historische Thomas More. Niet minder is de vraag of de personage Hythlodaeus ook werkelijk samenvalt met de historische Erasmus. Vooral ik daarop terugkom, zal ik de opvatting van Sissa over de inhoud van het spreekwoord onderzoeken en nagaan of het gezegde uit de *Adagia* werkelijk zo te duiden is als Sissa dat stelt.

4.1 Erasmus en privébezit

Erasmus zou privébezit afwijzen, volgens Giulia Sissa, omdat hij de *Adagia*-editie van 1515 opent met de behandeling van het spreekwoord 'Vrienden delen alles'. Dit gezegde zou er op wijzen dat vrienden onderling geen privébezit hebben. En Erasmus zou hiermee willen betogen dat de wijsheid die in het gezegde vervat ligt, te zien is als de oplossing voor problemen op sociaal-economisch gebied.⁴² Het spreekwoord wordt dus aangehaald als argument voor een vorm van samenleven waarin er geen privébezit bestaat en voor een maatschappijvisie die een einde zou maken aan de misstanden in christenlijk Europa. Om deze opvatting te onderbouwen, verwijst Sissa naar de bespreking die Erasmus aan dit spreekwoord in de *Adagia* wijdt. Hij gaat daar het ontstaan en de ontwikkeling van het gezegde na en citeert onder andere Plato (*De wetten*, boek V) waar deze het volgende zegt:

De hoogste vorm van samenleving en staatsbestel en de beste wetten vindt men waar de hele gemeenschap een oud gezegde zo veel mogelijk in acht neemt, het gezegde dat vrienden werkelijk alles met elkaar delen.⁴³

⁴² Giulia Sissa, "A praise of pain. Thomas More's anti-utopianism" in *Utopia 1516-2016. More's Eccentric Essay and its Activist Aftermath*, edited by Han van Ruler and Giulia Sissa (Amsterdam University Press B.V., Amsterdam 2017) p. 25 - 70.

⁴³ Desiderius Erasmus, *Verzamelde Werken van Erasmus. Spreekwoorden*, Deel 5 (Uitgever Athenaeum - Polak & van Gennep, 2011) I 1,1

Erasmus vervolgt met: ‘Volgens diezelfde Plato zal een maatschappij waarin de woorden ‘van mij’ en ‘niet van mij’ niet voorkomen gelukkig en welvarend zijn’. Het is overigens opvallend dat Erasmus de uitleg van dit spreekwoord direct in verband brengt met het christelijk geloof. Hij zegt hier in zijn bespreking het volgende over:

Het is echter wonderlijk om te zeggen hoezeer die samenleving van Plato het misnoegen opwekte van de christenen, hoe ze er zelfs met stenen naar gooiden, hoewel geen heidense filosoof ooit iets heeft verwoord wat beter met Christus’ geest overeenstemde.⁴⁴

Erasmus refereert hier aan de leer van Jezus in het evangelie. Hij wijst op wat in het boek Handelingen over de eerste christengemeente geschreven is:

Alleen die het geloof hadden aanvaard, bleven bijeen en hadden alles gemeenschappelijk. Ze verkochten al hun bezittingen en verdeelden de opbrengst onder degenen die iets nodig hadden. Elke dag kwamen ze trouw en eensgezind samen in de tempel, braken het brood bij elkaar thuis en gebruikten hun maaltijden in een geest van eenvoud en vol vreugde.⁴⁵

In deze verzen uit Handelingen, waarin een vorm van samenleven beschreven wordt waarbij mensen alles gemeenschappelijk hadden, klinkt voor Erasmus de praktische uitwerking die hij met zijn uiteenzetting van het spreekwoord voor ogen heeft. Het is bekend dat Erasmus de mening was toegedaan dat in de teksten van filosofen uit de Oudheid wijsheid te vinden zou zijn, die in de christelijke leer terugkomt. In dit gedeelte van Handelingen vinden we een voorbeeld van deze gedachte. De vraag is of Erasmus dit opschreef om aan te zetten tot hervorming van de samenleving of dat hij dit zijn leerlingen mee wilde geven als wijze les?

Erasmus’ doel met de *Adagia* was immers pedagogisch. Hij gebruikte de spreekwoorden en gezegdes om leerlingen wijsheid voor te houden, die hen in hun leven de goede weg zou wijzen. En die goede weg is voor Erasmus een vroom en christelijk leven. Met zijn uitleg van het spreekwoord, ‘Vrienden delen alles’, onderstreepte hij dus dat er ook in de oude filosofie al verwijzingen voorkwamen naar het christelijk leven. Over de praktische uitwerking hiervan schrijft Erasmus niets. Hij verwachtte dat de student, de lezer van zijn werk zelf tot de conclusie zou komen wat hem te doen stond om dat vrome christelijke leven te leiden. En wat bedoelde Erasmus hier nu precies? Wilde hij alle privébezit afschaffen? Er zijn in het Nieuwe Testament meer plaatsen te vinden met verwijzingen naar de omgang met bezit. Jezus verwijst in de Bergrede naar een levenshouding waarin bezit geen belangrijke rol speelt: ... *leen geld aan anderen zonder er iets voor terug te*

⁴⁴ Desiderius Erasmus, *Verzamelde Werken van Erasmus. Spreekwoorden*, I 1,1

⁴⁵ De nieuwe bijbelvertaling (NBG, Heerenveen; Katholieke Bijbelstichting, 's-Hertogenbosch 2005), Hand. 2:44-45.

verwachten.⁴⁶ Deel je bezit met anderen. De gedachte is dat de mens weliswaar bezit heeft, maar dit deelt met de ander omdat een goed christen omziet naar de ander. Dit is ook de grondgedachte van de beschrijving van het leven van de eerste christengemeente uit Handelingen.

Erasmus' behandeling van het gezegde is beknopt, maar voor hemzelf, als theoloog, zal ook de situatie met betrekking tot het bezit van Ananias en Safira bekend zijn geweest. Voor een juist begrip van dit verhaal is het belangrijk om te weten dat de leden van de christengemeente alles onder elkaar verdeelden naar rato van wat eenieder nodig had en de bezittenden onder hen daartoe hun huizen, landerijen of andere goederen verkochten. Bezit is dus niet afgeschaft of verboden. Deze opvatting komt duidelijk tot uiting in het verhaal over Ananias en Safira; twee gemeenteleden die een stuk grond dat zij in bezit hebben verkopen, een deel van de opbrengst achterhouden, maar doen voorkomen of ze de totale koopsom bij Petrus brengen. Petrus zegt dan: 'Als het (land) onverkocht gebleven was, bleef het dan niet van u, en toen het verkocht was, bleef de opbrengst dan niet tot uw beschikking?'⁴⁷ In deze bijbelwoorden gaat het om eerlijkheid tegenover God. Ananias en Safira liegen. In het geheel van de christengemeente speelt het aspect wel of geen privébezit geen doorslaggevende rol, maar het feit dat mensen delen. Immers: 'vrienden delen alles'. Deze interpretatie ligt in het spreekwoord besloten en zal Erasmus voor ogen hebben gestaan. Niet het volledig afschaffen van privébezit, maar het anderen laten delen in wat je bezit, is de kern van deze leer. Erasmus streefde een hernieuwde, vrome christelijke levenswijze na en hiertoe deelde hij het enige dat hij bezat, zijn kennis. In de bespreking van het gezegde zet hij niet aan tot politieke actie, maar gaat hij uit van de onder humanisten wijdverspreide opvatting dat onderwijs een verandering te weeg zou moeten brengen die zo krachtig is dat de samenleving erdoor zou veranderen.

We zien dat Sissa de uitleg van het spreekwoord: 'Vrienden delen alles' echter beperkt tot de economische omstandigheden dat alle bezit gemeenschappelijk moet zijn. Zij houdt er geen rekening mee dat de invulling voor Erasmus een pedagogisch en religieus doel diende in plaats van een politiek doel. De invulling die alleen oog heeft voor de materiële kwestie is te eenzijdig. De focus van Sissa laat het opvoedingsideaal van Erasmus buiten beschouwing.

Sissa's interpretatie van *Utopia* leunt zwaar op de veronderstelling dat Erasmus een 'Platoonse' afwijzing van privébezit verdedigt. We hebben gezien dat Erasmus' bespreking van het spreekwoord 'Vrienden delen alles' geen aanleiding geeft voor deze veronderstelling. Er zijn echter nog meer redenen om niet met Sissa's reconstructie van het verhaal van More's *Utopia* mee te gaan. In de volgende sectie zal ik nader ingaan op de relatie tussen More en Erasmus

⁴⁶ Lucas 6 :35

⁴⁷ Zie Hand 5:4. (HSV 2010)

4.2 De verhouding More - Erasmus

Of de relatie tussen More en Erasmus inderdaad werd gekenmerkt door een meningsverschil tussen de twee denkers over privébezit, laat zich eerder andersom uitleggen. Het lijkt er meer op dat More, wanneer hij Erasmus over *Utopia* vertelt,⁴⁸ een medestander treft. Ik wil dit graag met een tweetal zaken onderstrepen. More steunde zijn vriend bij zijn werk en zijn opvattingen. Hij nam het voor hem op. In de kwestie tussen Erasmus en Maarten van Dorp, is het More die zijn vriend in een buitengewoon lange en kritische brief⁴⁹ aan de Nederlands humanist en theoloog Maarten van Dorp (1485 - 1525) verdedigt. Maarten van Dorp was hoogleraar aan de Universiteit van Leuven en had in die hoedanigheid een veroordelende brief aan Erasmus geschreven over diens *Lof der Zotheid*. Daarnaast uitte hij ook commentaar op Erasmus' tekstkritiek op de standaard bijbelvertaling, de Vulgata. Erasmus, net als Thomas More, moest niets hebben van scholastici als Maarten van Dorp en hun methoden. In de *Lof der Zotheid* schoffeert Erasmus de *doctores*, de scholastici en hun leer, op duidelijke wijze. Wanneer we het werk van Erasmus met betrekking tot het Nieuwe Testament bekijken wordt duidelijk hoezeer hij breekt met de methode en opvattingen van de scholastici. Hij wilde terug naar de bron, naar de bronnen, of het nu ging om de klassieke teksten van Grieken en Romeinen, of om de Bijbeltekst - een standpunt dat ook Thomas More huldigde.

De verteller in *Utopia* is een Portugese ontdekkingsreiziger, filosoof en liefhebber van de Griekse taal. We zagen hierboven al dat Sissa meent dat hij de personage is die Erasmus vertegenwoordigt. Deze verteller heeft een merkwaardige naam: Raphael Hythlodæus. De betekenis van het laatste deel van deze naam is 'kletskaus' of 'verteller van onzin'. De Nederlandse vertaling noemt hem Babellario. Dat iemand met de naam 'kletskaus' het verhaal vertelt, is een van de argumenten voor Sissa om te beweren dat More de inhoud van wat verteld wordt afwijst. De naam is een signaal dat het letterlijk om onzin draait. Wat zij in haar betoog echter niet opneemt, is het gegeven dat hij naast Hythlodæus ook Raphael heet. De betekenis daarvan is geheel tegenovergesteld aan Hythlodæus. Raphael verwijst naar de aartsengel Raphael, die bekend is uit het deuterocanonieke bijbelboek Tobit. De naam betekent Gods genezer, genezer van blinden, gids. Dit zijn ook de functies die Raphael in het genoemde bijbelboek uitoefent.

We hebben al eerder geconstateerd dat More zijn lezers graag raadsels voorschotelt en met een naam die uit twee contrasterende betekenissen bestaat is dat opnieuw het geval. Maar aan welke betekenis moet je nu de meeste waarde hechten? Voor Sissa is het duidelijk: Hythlodæus. Als we echter het gebruik van de naam in de tekst analyseren dan komt een gematigder beeld naar voren. More gebruikt 4 maal de naam Hythlodæus om zijn verteller aan te duiden. Tweemaal op een titelpagina, een keer in de brief die hij aan

⁴⁸ Hexter gaat er vanuit dat Erasmus pas in de zomer van 1516 het onvolledige manuscript van *Utopia* te zien krijgt. Maar Erasmus is direct enthousiast. Zie Hexter, *The Vision of Politics on the Eve of the Reformation. More, Machiavelli and Seyssel*. (Allen Lane, London 1973) biz. 38.

⁴⁹ Geschreven 21 oktober 1515

Pieter Gilles schrijft en eenmaal wanneer Gilles Hythlodæus aan Thomas More voorstelt. In alle andere 11 situaties wanneer de verteller bedoeld wordt of wordt aangesproken, spreekt de tekst over Raphael. Het valt bovendien op dat dit vaak een gunstige strekking heeft. Zo spreekt Kardinaal Morton, in de dialoog van *Utopia*, op een gunstige manier over Raphael.⁵⁰

Ook Thomas More, hoewel hij de instellingen van *Utopia* aan het eind van het boek lijkt te verwerpen, spreekt in zijn slotwoorden over Raphael. Hier is tegen in te voeren dat het er vriendschappelijk aan toe ging. Wanneer we er ervan uitgaan, wat Sissa betoogt, dat Morus de inhoud van de gesproken woorden verwerpt, was het meer voor de hand liggend geweest de afkeuring duidelijk te benadrukken door over Hythlodæus te spreken. Maar Morus doet dat niet en op een hoffelijke wijze nodigt hij hem uit voor een maaltijd.⁵¹

Wat er achter deze handelwijze van het gebruik van twee betekenissen schuilgaat is niet zo helder. Sissa benadrukt alleen Hythlodæus en veronachtzaamt Raphael. More zal de beide namen echter niet zonder bedoeling bij elkaar gezet hebben. Wilde More de lezer misschien aan het denken zetten door de verteller enerzijds aan te duiden als Hythlodæus, als kletskaus, maar anderzijds aan te geven dat hij een goddelijke genezer en gids is?

Stel dat Raphael Hythlodæus inderdaad Erasmus zou zijn, dan lijkt het erop dat het spreekwoord 'Vrienden delen alles' voor More ook twee kanten heeft. We kunnen in deze beschrijving mogelijk iets van de mening van More lezen over de waarde van de gemeenschappelijkheid van bezit ten aanzien van de hervorming van de maatschappij. Ook dat zou een instelling kunnen zijn met zowel een positieve als een negatieve kant. Dit zou de lezer ertoe aan kunnen zetten tot een eigen mening te komen of die misschien bij te stellen.

Naar mijn mening is het niet goed mogelijk om uit de naam Raphael Hythlodæus af te leiden dat dit personage voor Erasmus zou staan. Het lijkt er bovendien op dat More ons door de positieve betekenis van de naam meer te gebruiken dan de negatieve, een signaal geeft dat het in ieder geval niet zo is dat hij de inhoud van de woorden van Raphael definitief af zou wijzen.

Het wordt tijd met het oog op de verschillende interpretatiemogelijkheden van *Utopia* de rekening op te maken.

⁵⁰ Zie: *Utopia* (2008) blz. 39.

⁵¹ Zie: *Utopia* (2008) blz. 157.

Conclusie

Giulia Sissa heeft het interpretatielandschap van *Utopia* verrijkt met een nieuwe en interessante visie op de strekking van het boek. More zou met Erasmus een controverse hebben gehad over het thema privébezit. Dit meningsverschil over het wel of niet hebben van bezittingen zou centraal staan in de imaginaire eilandwereld van *Utopia*. Uitgaande van mijn onderzoeksvragen en op grond van de bevindingen die we hierboven hebben besproken, denk ik dat er geen goede grond is om die conclusie te trekken. More gebruikt zijn boek om, net als Erasmus, grote misstanden in christelijk Europa te schetsen. Hij stelt dat de geldzucht en de ijdelheid van de adellijke klasse de bron van de wantoestanden zijn. Waar Sissa ervan uitgaat dat het spreekwoord 'Vrienden delen alles' wat More betreft alleen in negatieve zin geïnterpreteerd moet worden en dat More op grond hiervan de maatschappijvorm van *Utopia* verwerpt, stel ik dat dit gezegde More juist de gelegenheid biedt om in *Utopia* een wereld van gelijkheid te ontwerpen. More hanteert het gezegde als middel en niet als doel. De gelijkheid die het ontbreken van privébezit als gevolg heeft, gaat de geldzucht en ijdelheid van de adel tegen en neemt tegelijkertijd de schrijnende armoede van een groot deel van de bevolking weg. *Utopia* is geen beschrijving van een controverse tussen More en Erasmus. Thomas More houdt ons een spiegel voor, daagt ons uit erin te kijken en de raadselen te zien die de samenleving van Europa in zijn tijd ten aanzien van bezit en gedrag herbergde.

De naam Raphael Hythlodæus bevat geen aanwijzing dat hij Erasmus zou personifiëren, noch dat er onzin verteld wordt. More gebruikt hoofdzakelijk de voornaam Raphael, een naam die een uitsluitend positieve lading heeft. Waarom dan toch Hythlodæus als achternaam? Ook hierin vinden we het feit dat More ons dwingt na te denken, is het nu positief of negatief. Zo kunnen we ook het ogenschijnlijk afkeurende oordeel van Morus over *Utopia* en zijn duiding van veel 'gebruiken en wetten' van *Utopia* als 'absurd' op een alternatieve manier begrijpen. Zijn uitspraak brengt hij naar voren in het verband met het feit dat in geval van de gemeenschappelijkheid van bezit de luister, de praal, de adel, de grandeur van het land, zou verdwijnen. Hij brengt ons in verwarring, maar een aandachtige lezer doorziet het. More laat ons in een spiegel kijken en we stuiten daarbij op raadsels. Het boek *Utopia* is te zien als een bron van inspiratie, die aanzet tot nadenken, tot gesprek, tot dromen. Precies dat wat Thomas More op het oog had.

Bibliografie

Achterhuis, Hans, *De erfenis van de Utopie* (Ambo Amsterdam 1998).

Aristoteles, *Politica*. Vertaling en inleiding door: Jan Maarten Bremer en Ton Kessels (Historische Uitgeverij, Groningen, z.j.).

Erasmus, Desiderius, *De Lof der Zotheid*. (Uitgeverij Sun, Nijmegen 2001).

Erasmus, Desiderius, *De correspondentie van Desiderius Erasmus*. Deel 4: Brieven 446-593 (Ab Donker, Rotterdam 2006), p. 140.

Erasmus, Desiderius, *Verzamelde Werken van Erasmus. Spreekwoorden*. Deel 5 (Uitgever Athenaeum - Polak & van Gennep 2011).

Hexter, J.H., *More's Utopia. The Biography of an Idea* (Harper & Row, New York 1965) blz. 111.

Hexter, J.H. , "Introduction. Part I, Utopia and its historical milieu." in *The Complete Works of St. Thomas More*. Volume 4, Edited by Edward Surtz, S.J. and J.H. Hexter (Yale University Pres, New Haven and London 1965).

Hexter, J.H., *The Vision of Politics on the Eve of the Reformation. More, Machiavelli and Seyssel*. (Allen Lane, London 1973)

Logan, George M., *The Meaning of More's Utopia* (Princeton University Press, New Jersey 1983).

More, Thomas, *The Complete Works of St. Thomas More*. Volume 4, Edited by Edward Surtz, S.J. and J.H. Hexter (Yale University Pres, New Haven and London 1965).

More, Thomas, *Utopia*, vertaling: Paul Silverentand. (Athenaeum - Polak & van Gennep Amsterdam, 2008).

More, Thomas, *Utopia* (Cambridge University Press, Cambridge UK 2017).

Pieper, Christoph, 'Utopia. Een complex literair experiment.' in: *Andersland. In de voetsporen van Thomas More*. Erik de Bom & Toon van Houdt (red.) (Uitgeverij Polis, Antwerpen 2018) blz. 54 - 72.

Sissa, Giulia "A praise of pain. Thomas More's anti-utopianism" in *Utopia 1516-2016. More's Eccentric Essay and its Activist Aftermath*. Edited by Han van Ruler and Giulia Sissa (Amsterdam University Press B.V., Amsterdam 2017) p. 25 - 70.

Trevor-Roper, Hugh, *Renaissance Essays* (Secker & Warburg, London 1986)