

Veranderingen in de argumenten voor religieuze tolerantie en godsdienstvrijheid in de zestiende en zeventiende eeuw*

HANS R. GUGGISBERG

I

De systematische discussie over het probleem der godsdienst- en gewetensvrijheid begon in Europa in het tijdperk van het humanisme en de reformatie. Zij leidde reeds in de zestiende en zeventiende eeuw op verschillende plaatsen tot het ontstaan van praktische en wettelijk gefundeerde regelingen met betrekking tot de vreedzame coëxistentie van verschillende godsdiensten onder hetzelfde staatsgezag. Zoals iedereen wel weet, kon de godsdienstvrijheid pas geconsolideerd worden in een reeks van algemene en voor de scheppers van liberale en democratische constituties bindende mensenrechten, nadat door het rationalisme der Verlichting een gesecculariseerd fundament voor de argumentatie gelegd was.

Het zogenaamde 'confessionele tijdperk', dat ons hier in het bijzonder interesseert, blijft in de geschiedenis van de religieuze tolerantie ondanks al zijn opmerkelijke resultaten toch wel over het geheel genomen een periode waarin men begon met het bijeenbrengen van argumenten, een tijd van voorlopige oplossingen en van tegenslagen. Zonder te discussiëren over de periodisering van de Europese geschiedenis is het zeker wel geoorloofd bij de studie van ons onderwerp te denken aan wat Ernst Troeltsch aan het begin van de twintigste eeuw over de kenmerken van dit tijdperk heeft gezegd: het behoort niet meer tot de middeleeuwen, maar het is ook nog geen nieuwe tijd in de zin dat het een directe en ononderbroken samenhang vertoont met de moderne Europees-Amerikaanse cultuur¹. Telkens wanneer de hedendaagse lezer te doen heeft met eigentijdse bijdragen tot de discussie over de tolerantie in de zestiende en zeventiende eeuw, betreedt hij een gedachtenwereld, die van hem een zorgvuldig inwerken en een nauwkeurige tekststudie vereist, omdat vooral het theologische, maar ook het politieke en filosofische 'raisonnement' niet meer zonder meer deel uitmaakt van zijn denkwereld. Zoals in alle andere domeinen van de ideeëngeschiedenis is er ook hier een methodologisch probleem, waarop de Engelse historicus Quentin Skinner een paar jaar geleden in een briljante formulering heeft gewezen: de teksten, die wij bestuderen, kunnen van ons

* Voordracht gehouden voor de algemene ledenvergadering van het NHG te Utrecht, 24 oktober 1975.

1. Ernst Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (4e dr.; München en Berlijn, 1925) 46 vlg. 177

uit gezien wel datgene bevatten, dat wij - vaak ook wel iets voorbarig - 'timeless elements', 'universal ideas' of 'dateless wisdom' geneigd zijn te noemen. Daarbij mogen we echter nooit vergeten dat deze teksten altijd uit heel bepaalde en concrete eigentijdse omstandigheden zijn ontstaan en dat de auteurs zich met even concrete doelstellingen richtten tot een heel bepaald publiek of zelfs tot enkele voor-aanstaande lezers, die zij voor hun ideeën hoopten te winnen. Het is overbodig het feit te beklemtonen dat wij de diepere inhoud en de uitwerking van hun betoog pas werkelijk goed kunnen begrijpen en beschrijven, wanneer wij de historische samenhang, waarin zij ontstonden, niet uit het oog verliezen. Dat wil overigens niet zeggen dat wij hun algemene en niet tot hun eigen tijd beperkte betekenis moeten bagatelliseren of zelfs ontkennen².

Het 'confessionele tijdperk' werd zowel in de rooms-katholieke als in de protestantse gebieden gekenmerkt door suprematie der kerkelijk k-religieuze instellingen. Kerk en staat hoorden bijna overal nog onafscheidelijk bij elkaar, gevestigde staatsgodsdiensten hadden de overhand, religieuze afscheiding werd gelijkgesteld met politieke afscheiding en werd dienovereenkomstig behandeld. De reformatie had de middeleeuwse eenheid van 'lex dei' en 'lex naturae' niet aangetast, zij had slechts een aantal geestelijk-wereldlijke eenheden voortgebracht. Hoewel de kiem van het religieuze individualisme van het begin af aan in het protestantisme aanwezig was, waren er velerlei en veelvormige krachten, die de verwezenlijking ervan aanvaankelijk nog tegenwerkten. Waar het zich in de zestiende eeuw ook manifesteerde, bijna altijd werd het als ketterij veroordeeld, en pas in de zeventiende eeuw kon het - vooral in Nederland en in Engeland - meer dan slechts episodisch doorbreken. De opkomst van pluralistische godsdienstige ordeningen en het dulden van niet tot de staatskerk behorende religieuze minderheden door de wereldlijke overheid ging gepaard met de geleidelijke achteruitgang van de opvatting van een universele kerkelijke cultuur. Pas toen de kerken van de reformatie dit idee hadden opgegeven, konden zij de eis van de historisch-filologische bijbelkritiek in de geest van het humanisme, het ontstaan van kerkgemeenten buiten de invloed van de staat, en de spiritualistische leer van de openbaring aanvaarden en verdragen. Daarmee was werkelijkheid geworden wat Troeltsch de overgang van het oudprotestantisme naar het nieuwprotestantisme genoemd heeft³. Wat het gebied van de staatspolitiek betreft had zich tegelijkertijd een ingrijpende wijziging aangekondigd, doordat het principe van de godsdienstenheid als grondslag van de staatsordening zijn axiomatische geldigheid langzamerhand had verloren en steeds meer regeringen en staatslieden begonnen te beseffen dat het bestaan van religieuze minderheden niet

2. Quentin Skinner, 'Meaning and Understanding in the History of Ideas', *History and Theory*, VIII (1969) 3-53.

3. Troeltsch, *Bedeutung des Protestantismus*, 27.

alleen ongevaarlijk was voor de staat, maar eventueel zelfs van nut zou kunnen zijn.

De algemene secularisatie van het denken, die in de tweede helft van de zeventiende eeuw geleidelijk aan een einde maakte aan het 'confessionele tijdperk' en in de 'crise de la conscience européenne' vanuit het standpunt der geestesgeschiedenis gezien een nieuw tijdperk inluidde, beïnvloedde natuurlijk ook de wijziging van de argumenten in de discussie over tolerantie en godsdienstvrijheid⁴. Dit proces voltrok zich echter niet zo dat bepaalde argumenten in de loop der tijd werden herzien, door andere werden vervangen en tenslotte gewoon verdwenen. Wat wij veel eerder kunnen constateren is een gestaag toenemen van die argumenten, waarbij het zwaartepunt langzamerhand verschoof van het religieus-theologisch gebied naar de sfeer van de gesecculariseerde redenering. Bij de studie van dit fenomeen dient trouwens de beginfase van de discussie in het oog gehouden te worden; alleen dan is de verandering in de argumentatie werkelijk goed te begrijpen.

Onze uiteenzettingen zijn noodzakelijkerwijs gebaseerd op een vrij beperkt aantal bronnen. De enorme hoeveelheid literatuur sluit van meet af aan de aanspraak op een volledige analyse uit. Dit is trouwens niet uitsluitend een nadeel. Ons doel is niet zozeer de beschrijving en interpretatie van enkele bijdragen tot de discussie, maar veeleer de verduidelijking van de principiële vragen, problemen en stellingen, waar de hele discussie om draait.

Allereerst dienen enkele begrippen duidelijker gedefinieerd te worden. Het is bijzonder belangrijk om een duidelijk onderscheid te maken tussen de begrippen 'tolerantie' en 'godsdienst-' respectievelijk 'gewetensvrijheid'. Tolerantie dient principieel te worden opgevat als een menselijke houding of neiging. Een mens is tolerant, wanneer hij een ander mens duldt, wiens ideeën en misschien ook daden verschillen van de zijne. De overheid betoont zich tolerant, wanneer zij religieuze minderheden, die zich van de officiële eredienst distantiëren, onder haar gezag laat leven. Hoe ver men met dit 'laten leven' gaat, dat wil zeggen of wij volgens de terminologie van Gustav Mensching met 'inhaltliche' of alleen maar met 'formale Toleranz' te maken hebben, is voorlopig niet belangrijk⁵. 'Godsdienstvrijheid' daarentegen betekent een verworven recht en dientengevolge een toestand, waar de burgers van een staat van genieten, en wel als gevolg van de door de regering uitgeoefende tolerantie. Met andere woorden: tolerantie maakt godsdienstvrijheid mogelijk, staat haar toe en brengt haar voort; godsdienstvrijheid op haar beurt biedt ruimte voor het ontstaan van een religieus pluralisme binnen de nationaal-politieke gemeenschap⁶.

4. Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne* (Parijs, 1935) 312 vlg.

5. Gustav Mensching, *Toleranz und Wahrheit in der Religion*. Siebenstern Taschenbuch LXXXI (München en Hamburg, 1966; oorspronkelijke uitgave Heidelberg, 1955) 18 vlg.

6. Cf. Fritz Dickmann, 'Das Problem der Gleichberechtigung der Konfessionen im Reich im 16.

Bij de ontleding van de discussie over de tolerantie moet men steeds onderscheid maken tussen argumenten en motieven. Evenals de Duitse historicus Erich Hassinger verstaan wij onder 'argument' een tot bewijs of ter weerlegging van een mening aangehaalde volzin, die berust op een citaat uit de bijbel of uit de theologische, filosofische of politieke literatuur. Het 'motief' daarentegen geeft de diepere en algemene oorzaak aan, waaruit de afzonderlijke argumenten voortkomen, dat wil zeggen de door de gegeven tijdsomstandigheden beïnvloede specifieke geestelijke houding van een zegsman⁷. Als wij van 'argumentatie' spreken, bedoelen wij een op een reeks argumenten van soortgelijke inhoud opgebouwde redenering met een duidelijk te herkennen zwaartepunt.

Het begrip 'tolerantie' respectievelijk 'tolerantia' komt in de zestiende-eeuwse literatuur naar verhouding zelden voor. De werkwoordsvorm 'tolerare' wordt het meest gebruikt. Wat wij heden ten dage religieuze tolerantie noemen, wordt door de voor haar pleitende auteurs van de reformatietijd nog heel vaak in een categorie van veel meer omvattende begrippen als 'caritas', 'pax' of 'mansuetudo' ondergebracht. Het begrip 'haereticus' heeft ook in het taalgebruik van de protestantse tijdgenoten uitsluitend betrekking op voorstanders van dogmatische dwalingen; als 'apostata' karakteriseerde men net als in de middeleeuwen een afvallige, die van het ware geloof naar de ketterij was afgedwaald. Degenen, die tot een monotheïstische religie buiten het christendom behoorden, zoals bijvoorbeeld de Mohammedanen, werden over het algemeen 'infideles' genoemd; voor de heidenen werd vooral de term 'pagani' gebruikt.

Wat het wezen van de ketterij betreft stonden in de zestiende eeuw, zoals Hassinger heeft beklemtoond, twee in beginsel uiteenlopende opvattingen tegenover elkaar. Volgens de ene ontstond ketterij uit een verdorven wil en werd ze gekarakteriseerd door 'superbia' en 'pertinacia', dat wil zeggen door hoogmoed en verstokte hardnekkigheid. Wie deze definitie aanhing, was gewoonlijk ook van mening dat de ketter niet te bekeren was door geestelijke raad, maar dat hij alleen door straffe dwang van zijn dwaling kon worden afgebracht. De tegenstanders van deze opvatting beschouwden de ketter als een dwalend mens, die door juiste argumenten, geduldig onderricht evenals door het praktische voorbeeld van christelijke levenswandel zonder meer tot wijziging van zijn mening kon worden overgehaald. Uit deze overtuiging kwam de bereidwilligheid voort tot tolerant gedrag in de geest van het humanisme, dat wil zeggen in de verwachting van het herstel van de religieuze consensus⁸. Vele voorstanders van tolerantie in de zestiende eeuw waren ervan over-

und 17. Jahrhundert', *Friedensrecht und Friedenssicherung - Studien zum Friedensproblem in der neueren Geschichte* (Göttingen, 1971) 33 vlg.

7. Erich Hassinger, *Religiöse Toleranz im 16. Jahrhundert: Motive - Argumente - Formen der Verwirklichung*. Vorträge der Aeneas-Silvius Stiftung an der Universität Basel, VI (Bazel, 1966) 6.

8. *Ibidem*, 7 vlg.

tuigd dat er ketters bestonden en dat men alles moest doen om hen op de weg van het 'ware geloof' terug te brengen. Daarbij werd echter dit 'ware geloof' heel vaak niet op dogmatische ondubbelzinnige manier gedefinieerd, en vele verdedigers der verdraagzaamheid moesten zich daardoor zelf het verwijt van ketterij laten welgevallen.

II

De discussie over de tolerantie in de zestiende eeuw beweegt zich aanvankelijk vooral op het theologisch-filosofische vlak. De ontwikkeling van het verzoeningsideaal van het christelijk humanisme speelt zich af vóór de reformatie. Deze kan onder andere worden gevolgd in de geschriften van de Florentijnse academici Marsilio Ficino en Giovanni Pico della Mirandola, maar vooral in het beroemde, na de val van Constantinopel ontstane traktaat *De pace fidei* van Nikolaus van Kues⁹. Verder weerspiegelen talrijke uitspraken van Erasmus van Rotterdam voor 't eerst de confrontatie met de harde realiteiten van de geloofssplitsing binnen het christendom. Hier mag echter niet over het hoofd worden gezien dat de 'Philosophia Christi' van Erasmus, dat wil zeggen zijn belijdenis van de innerlijke religiositeit, van de praktische navolging van Christus en van het pacifisme al vóór het uitbreken van de reformatie ontwikkeld was. Zijn oproepen tot verdraagzaamheid waren in hoofdzaak gebaseerd op drie principes: 1) terugkeer tot de vroegst overgeleverde teksten van de evangeliën, van de apostolische geschriften en van de werken der eerste christelijke theologen, 2) afstand nemen van overdreven toegepitste theologische speculatie en 3) beperking van het geloof tot een klein aantal fundamentele leerstukken en afzien van de zogenaamde 'Adiaphora'¹⁰. Hoewel hij zelf later ook bij de conflicten rond de reformatie betrokken werd, bleef Erasmus steeds aan deze ideeën vasthouden, en wel in bijzondere mate aan de overtuiging, dat door de beperking tot de beginselen van de christelijke godsdienst de toenadering tussen de aanhangers van verschillende geloofsrichtingen mogelijk zou worden en dat daarom de vervolging van andersdenkenden niet alleen verfoeilijk, maar ook nutteloos was. Vooral door deze argumentatie werd Erasmus een voorbeeld voor vele latere humanisten, die in de discussies rond het religieus pluralisme eveneens een theologie van beperking tot het essentiële verdedigden. Wanneer men Erasmus van Rotterdam rekent tot de belangrijkste voorstanders van religieuze verdraagzaamheid in christelijk-humanistische zin, moet men echter wel in 't oog houden dat zijn streven naar verzoening niet zonder grenzen was. Hoewel hij tel-

9. Voor nadere karakterisering en bibliografische informatie zie Joseph Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la réforme* (2 dln; Parijs, 1955). Ik citeer uit de Engelse uitgave: *Toleration and the Reformation* (New York, Londen, 1960) I, 107 vlg.

10. *Ibidem*, 114 vlg.

kens weer opriep tot matiging bij de bestraffing van de ketters, en daarbij verscheidene malen de in dit verband' sinds de derde eeuw als betrouwbare bijbelse getuigenis klassiek geworden gelijkenis van het onkruid tussen de tarwe aanhaalde, was Erasmus buitengewoon hard in zijn oordeel over degenen, die door middel van geweld en onverzoenlijkheid de wederzijdse toenadering dwarsboomden. Bijzonder scherp veroordeelde hij de radicale ijveraars, die met hun leerstukken de openbare orde bedreigden en de verplichte gehoorzaamheid aan de wereldlijke overheid weigerden¹¹. Helemaal negatief en absoluut intolerant - men heeft dit opvallend lang geignoreerd - liet hij zich steeds uit over de joden. Hier toonde hij in tegenstelling tot bijvoorbeeld Nikolaus van Kues en Johannes Reuchlin geen bereidwilligheid tot toenadering en verzoening¹².

Waar ook in de zestiende eeuw vertegenwoordigers van het evangelisch radicalisme tolerantie eisten, streefden zij niet zozeer naar een herstel van de religieuze eensgezindheid, maar veeleer naar de praktische verdraagzaamheid ten aanzien van minderheden. Het spreekt vanzelf dat daarbij ook steeds de overtuiging centraal stond, dat de wereldlijke overheid geen gezag had over de godsdienst van haar onderdanen, en dat op de religieuze onenigheid geen vat te krijgen was tenzij met geestelijke middelen. Zo redeneerde bijvoorbeeld de latere doper Balthasar Hubmaier¹³; de pessimistisch gezinde spiritualist Sebastian Franck echter, die zich met geen religieuze partij wilde en kon identificeren, trok het traditionele ketterbegrip reeds zelf in twijfel en verwierp om deze reden de religieuze vervolging. Bij Franck ontstaat voor 't eerst de gedachte, dat slechts God alleen de echte gelovigen kent, en dat de mensen niet in staat zijn om te bepalen wie een ketter is en wie niet. Hieruit volgt het opkomen voor een universele tolerantie, die uitdrukkelijk ook tot de niet-christen wordt uitgebreid en die in de eerste helft van de zestiende eeuw uniek is¹⁴.

De op Erasmus teruggaande reductietheologie en het door Sebastian Franck verdedigd relativisme ten aanzien van het ketterbegrip behoren tot de constitutieve elementen van de verdediging der tolerantie, zoals deze in de jaren 1550 werd ge-

11. Cf. Wallace K. Ferguson, 'The Attitude of Erasmus toward Toleration', *Renaissance Studies* (New York, 1963) 80; Roland H. Bainton, *Erasmus of Christendom* (Londen, 1970) 313-315.

12. Guido Kisch, *Erasmus' Stellung zu Juden und Judentum* (Tübingen, 1969).

13. Balthasar Hubmaier, *Von Ketzern und ihren Verbrennern* (1524), in: *idem, Schriften*, Gunnar Westin en Torsten Bergsten, ed. Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, XXIX, Quellen zur Geschichte der Täufer, IX (Gütersloh, 1962) 96-100.

14. Sebastian Franck, *Chronica, Zeitbuch unnd Geschichtbibell* (Ulm, 1536; facs. Darmstadt, 1969), 'Vorred ... auff die Chronica der römischen Ketzler', fol. lxxxj vo vlg. Cf. Werner Kaegi, *Chronica mundi: Grundformen der Geschichtsschreibung seit dem Mittelalter* (Einsiedeln, 1954) ii, 'Das Raderhaus der Fortuna und die Andacht zu den Wunderwerken Gottes: Machiavelli und Sebastian Franck', 31-52; Meinulf Barbers, *Toleranz bei Sebastian Franck* (Bonn, 1964); S. Wollgast, *Der deutsche Pantheismus im 16. Jahrhundert: Sebastian Franck und seine Wirkungen auf die Entwicklung der pantheistischen Philosophie in Deutschland* (Berlijn, 1972) 33 vlg. (bibliografie).

formuleerd door de in Bazel gevestigde, uit Savoye afkomstige humanist Sebastian Castellio, de eerste systematische theoreticus van de religieuze verdraagzaamheid. Zijn belangrijkste, maar geenszins enige bijdrage tot de discussie, is het in maart 1554 onder het pseudoniem Martinus Bellius verschenen verzamelwerk *De haereticis an sint persequendi*, waarin hij een half jaar na de terechtstelling van Servet niet alleen zijn eigen opvattingen uitsprak, maar ook een hele reeks andere auteurs uit de eerste tijd van het christendom en uit zijn eigen tijd aan het woord liet komen. De redenering van Castellio was nog geheel gebaseerd op de Schrift. Zijn doel was nog steeds het herstel van de consensus, 'dat wil zeggen het leiden van de ketteren naar het 'ware evangelie'. Wel kan men Castellio in dit opzicht een volgeling van Erasmus noemen, maar er is toch een belangrijk verschil. Bij de Nederlandse humanist vormden de bijbelse openbaring en de kerkelijke traditie steeds de basis voor theologische overpeinzing; de ander echter stelde zijn concept van het 'liberum arbitrium' veel duidelijker op het fundament van de menselijke rede. Voor Castellio is de rede niet zoals Calvijn zegt door de zonde aangetast, maar ze is als een licht, dat elk mens bezit en waarmee de essentiële en universele getuigenis van de Schrift kan worden ontdekt. Zo ontstaat aan de ene kant het recht en de verplichting de bijbeltekst met door het humanisme geschoolde filologische kritiek te benaderen, en aan de andere kant het inzicht, dat alle op onzekere overlevering berustende kerkelijke traditie, dogmatische gebondenheid en theologische speculatie in beginsel zonder betekenis is. Wel zijn er voor Castellio waarheden die boven de rede staan, maar er zijn er geen die er mee in strijd zijn¹⁵.

Met dit soort overwegingen was deze humanist zijn tijd ver vooruit, en zijn invloed deed zich sterk gevoelen. Allereerst kan deze worden waargenomen bij een aantal protestantse Italiaanse emigranten, die de ideeën van Castellio van Bazel tot naar Engeland en centraal Europa brachten¹⁶.

In Nederland beleefden de tolerantiegeschriften van Castellio al sinds het begin van de tachtig-jarige oorlog, maar in het bijzonder vanaf omstreeks 1580, een soort renaissance. Hun verspreiding werd met name bevorderd door de lekentheoloog Dirk Volkertszoon Coornhert. In het conflict tussen remonstranten en contra-

15. *De haereticis an sint persequendi et omnino quomodo sit cum eis agendum*. Facsimilé van de uitgave van 1554 met een introductie van Sape van der Woude (Genève, 1954). Cf. Werner Kaegi, *Castellio und die Anfänge der Toleranz*. Basler Universitätsreden, XXXII (Bazel, 1953).

16. Tot de belangrijkste van hen behoort Fausto Sozzini, het hoofd van de antitrinitarische 'Ecclesia minor' in Polen, die in zijn rationalistische neiging veel verder ging dan Castellio en zijn naam verleende aan de bekende geestelijke stroming, die in de zeventiende eeuw niet alleen in Nederland, maar ook in Engeland waar te nemen viel. Cf. onder andere Hans R. Guggisberg, *Sebastian Castellio im Urteil seiner Nachwelt vom Späthumanismus bis zur Aufklärung* (Bazel, Stuttgart, 1956) 30 vlg; *idem*, 'Pietro Perna, Fausto Sozzini und die Dialogi quatuor Sebastiani Castellios', *Studia bibliographica in honorem Herman de la Fontaine Verwey* (Amsterdam, 1968) 171-201; Antonio Rotondó, 'Pietro Perna e la vita culturale e religiosa di Basilea fra il 1570 e il 1580', *Studi e ricerche di storia ereticale italiana del cinquecento*, I (Turijn, 1974) 273-391.

remonstranten, dat voorafging aan de synode van Dordrecht (1618/19), werden zij voortdurend aangehaald en in discussie gebracht. Ook in de tweede helft van de zeventiende eeuw vonden zij nog vele lezers in de geestelijke kring van het Amsterdamse Atheneum en van het Remonstrantenseminarium. De Europese Verlichting heeft de eis tot tolerantie van Castellio meer dan eens weer opgenomen, maar ze heeft hem af en toe ook aan kritiek onderworpen, omdat zijn manier van redeneren sommige vertegenwoordigers van een rationalistische wereldbeschouwing nog te theologisch leek te zijn¹⁷.

III

Zoals reeds gezegd komt de discussie over de verdraagzaamheid in de zestiende eeuw steeds weer in aanraking met politieke ideeën en instellingen. Overal waar oppositie van religieuze minderheden tegen de met de wereldlijke mogendheden verbonden kerken bestond, rees de vraag: 'Kan een onderdaan die niet dezelfde godsdienst belijdt als de overheid nochtans een loyaal onderdaan zijn'? Wanneer deze vraag negatief werd beantwoord, begonnen geloofsdwang en vervolging zich te manifesteren. Een beslissend keerpunt werd echter steeds bereikt, wanneer een vorst of een magistraat inzag dat het behoud van de politieke orde belangrijker was dan dat van de kerkelijke eenheid en dat de religieuze vrijheid geen gevaar opleverde voor het voortbestaan van de staat. Zo ontstond reeds vóór 1600 een betrekkelijk breed spectrum van verschillende praktische regelingen en nuances van het dulden van religieuze minderheden. Natuurlijk waren er ook volkomen intolerante landen, zoals Spanje en de Italiaanse staten, waar de religieuze dissenters onverbiddelijk werden onderdrukt of op zijn minst werden gedwongen te emigreren. Het principe van 'cuius regio eius religio' zoals het sinds 1531 in Zwitserland en sinds 1555 in het Duitse Rijk werd toegepast, was in feite een compromis, dat het pluralisme ontweek. In de praktijk kwam het dulden van andersdenkenden in dezelfde staat in verschillende graden voor. Op de onderste trap stond alleen de erkenning van gewetensvrijheid met als voorwaarde dat de ketter zijn mening niet in het openbaar te kennen gaf. Daarop volgde de concessie van particuliere cultusuitoefening, en dan het geschreven recht om een officiële eredienst te houden. De hoogste trap van godsdienstvrijheid was bereikt, wanneer een regering in het gebied dat onder haar gezag stond alle vormen van eredienst zonder uitzondering toeliet. Dit kwam in de zestiende eeuw echter alleen in Polen voor (confederatie van Warschau van 1573) en in het vorstendom Zevenburgen, welks heerser schatplichtig was aan de sultan¹⁸.

17. Guggisberg, *Sebastian Castellio im Urteil seiner Nachwelt*, 48 vlg., 68 vlg. Over de uitingen van Pierre Bayle (Art. Castalion, *Dictionnaire historique et critique, Supplément du Commentaire philosophique* enz.) cf. *ibidem*, 145-150.

18. Janusz Tazbir, *A State without Stakes: Polish Religious Toleration in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Warschau, 1973) 90 vlg.; E. M. Wilbur, *A History of Unitarianism in Transsylvania, England and America* (Cambridge (Mass.), 1952) 48 f.

Dat de theoretische motivering van de tolerantie in het licht van deze ontwikkelingen nieuwe accenten kreeg is niet verwonderlijk. Men constateert dat ook een nieuwe groep van voorstanders optreedt. In de eerste zes decennia van de zestiende eeuw was de tolerantiegedachte hoofdzakelijk gedragen door filologisch en theologisch gevormde persoonlijkheden, die min of meer aan de rand van het maatschappelijke en politieke leven stonden en geen verantwoordelijkheid hadden voor de instandhouding van de bestaande orde. Velen van hen waren emigranten, die niet wilden opgaan in de bevolking van het land van vestiging; uit hun publicistische activiteiten bleken vaak heel reële ervaringen van onderdrukking en vervolging, van voortdurende bestaansonzekerheid en bittere armoede¹⁹. In de laatste dertig jaar van de eeuw verschenen naast deze voorstanders van tolerantie steeds vaker ook vertegenwoordigers van het politieke 'establishment', dat wil zeggen staatslieden, hoogwaardigheidsbekleders en rechtsgeleerden, die met hun uitlatingen de overgang van het humanistisch verzoeningsideaal naar de zuiver politieke en met de eisen van hun tijd overeenstemmende argumentatie voltrokken. Dit fenomeen kan bijzonder duidelijk in Frankrijk geobserveerd worden. Zeer instructief zijn hier met name de uitingen van de kanselier Michel de L'Hôpital, die tijdens de onontkoombare toespitsing van het confessionele conflict en vooral onder indruk van het mislukte geloofsgesprek van Poissy, van Erasmus tot voorloper van de 'politiques' werd²⁰. Dat het voortbestaan van de Franse natie belangrijker was dan het herstel van de godsdiensteenheid werd voor het eerst in alle duidelijkheid geformuleerd door de anonieme auteur van de *Exhortation aux Princes et Seigneurs du Conseil privé du Roy* (1561)²¹. Wel waren er nog steeds stemmen van tegenstanders, die het religieus pluralisme een bedreiging noemden van de nationale eenheid. Zo beval bijvoorbeeld Etienne de la Boétie in zijn *Mémoire touchant l'édit de Janvier* (1562) nog eens de terugkeer aan tot de tradities van het christelijk humanisme en veroordeelde hij de zuiver politiek gemotiveerde toegevendheid jegens de protestanten. Michel de Montaigne daarentegen geloofde niet meer aan de mogelijkheid van verzoening. Hoewel hij een beslist tegenstander van de reformatie was, verwierp hij de bestrijding van de religieuze dwaling en sprak hij zich bijzonder scherp uit tegen het gebruik van de pijnbank. Achter deze houding stond zijn onwrikbare eerbied voor de waardigheid van het persoonlijk geweten, dat volgens hem zonder voorbehoud vrij diende te zijn²².

19. Cf. Erich Hassinger, *Das Werden des neuzeitlichen Europa* (2e dr.; Braunschweig, 1964) 195 vlg.

20. Lecler, *Toleration*, II, 44-46, 68; Ulrich Scheuner, 'Staatsräson und religiöse Einheit des Staates. Zur Religionspolitik in Deutschland im Zeitalter der Glaubensspaltung', *Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*, Roman Schnur, ed. (Berlijn, 1975) 377.

21. Lecler, *Toleration*, II, 49-55. Als auteur van de *Exhortation* wordt thans de rechtsgeleerde en historicus Estienne Pasquier beschouwd, cf. D. Thickett, 'Estienne Pasquier and his Part in the Struggle for Tolerance', *Aspects de la propagande religieuse* (Genève, 1957) 377-402.

22. Lecler, *Toleration*, II, 168-177.

Uit de kring van de 'politiques' zouden verschillende voorbeelden van verdediging van het kerkelijk pluralisme ter nadere beschouwing kunnen worden aangehaald, en het is mogelijk de verwerkelijking van het principe te demonstreren aan de hand van een hele reeks koninklijke decreten van het januari edict (1562) tot aan het edict van Nantes (1598). Het motief blijkt overal de bezorgdheid voor het behoud van de monarchie en daarmee de bereidwilligheid tot een godsdienstig-politiek compromis²³. Een van de radicaalste voorstanders van de coëxistentie van verschillende religieuze belijdenissen was zonder twijfel Jean Bodin. Zijn origineelste en stoutmoedigste uitingen, die echter wat de mogelijkheden tot het herstel van de religieuze eenheid betreft door totale resignatie worden bepaald, zijn in het *Colloquium heptaplomeres* verschenen. De directe uitwerking van de daarin geuite gedachten was overigens praktisch uitgesloten, omdat het in de jaren 1590 ontstane geschrift pas omstreeks het midden van de negentiende eeuw in druk verscheen²⁴.

De conflicten, die rond het probleem van het religieus pluralisme in Nederland ontstonden, hadden met de in Frankrijk bestaande scheuringen veel gemeen. Dit is in het bijzonder te constateren bij de opkomst van het militante calvinisme; de aanhangers daarvan hadden ondanks hun numerieke minderheid langzamerhand bijna alle leidende posities in het politiek en economisch leven veroverd en zij waren geneigd de nationale opstand tegen het Spaanse gezag te identificeren met hun specifiek confessioneel-reformatorische doeleinden. Zowel Willem van Oranje als de katholieke adel verzetten zich tegen de vervolging van de protestanten, en wel omdat ze inzagen dat de vrijheid der Nederlanden slechts dan te bereiken was, wanneer het naast elkaar bestaan van de verschillende belijdenissen werd getolereerd²⁵. Sinds het begin van de jaren 1560, maar vooral na de onlusten van 1566 traden in de oproepen der verdedigers van tolerantie de economische argumenten steeds meer op de voorgrond: religieuze verdraagzaamheid was noodzakelijk om de bloei van handel en nijverheid voor het land te bewaren. Willem van Oranje maakte zich dit 'raisonnement' zelf eigen, toen hij in zijn beroemde *Mémoire sur l'état critique des Pays-Bas* van 1566 schreef, dat het bij de oplossing van de op dat moment acute vraagstukken ging om:

23. Scheuner, 'Staatsräson', 378; William F. Church, *Richelieu and Reason of State* (Princeton-1972) 52 vlg.

24. *Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis* Lud. Noack, ed. (Schwerin, 1857; herdruk Stuttgart-Bad Cannstadt, 1966); Georg Roellenbleck, 'Der Schluss des Heptaplomeres und die Begründung der Toleranz bei Bodin', *Jean Bodin. Verhandlungen der internationalen Bodin-Tagung*, H. Denzer, ed. (München, 1973) 53-67.

25. Lecler, *Toleration*, II, 195 vlg.; H. A. Enno van Gelder, *Getemperde vrijheid. Een verhandeling over de verhouding van Kerk en Staat in de Republiek der Verenigde Nederlanden* (Groningen, 1972) 64 vlg., 111 vlg.

... [de] procurer l'honneur de Dieu, le bien et la prospérité de la patrie, le service et l'obéissance du maître et le respect du peuple a l'endroit de la justice et du magistrat²⁶.

Kort tevoren hadden de Antwerpse gereformeerden reeds hun wens inzake godsdienstvrijheid in een verzoekschrift aan de landvoogdes, Margaretha van Parma, met een beroep op de raad van Gamaliël (Handelingen 5, 38 vlg.) te kennen gegeven en als motivering er aan toegevoegd:

... affin que ceste liberté et exercice estant estably et assurée, les trafficques, dont dépend tout le bien de ce pays, puysent avoir plus amplement leurs cours, que demeurans les choses ainsy incertaines²⁷.

Talrijke pamfletten namen dit argument vervolgens herhaaldelijk over. Het werd ook tegen onderdrukkingsmaatregelen van de kant van calvinistische magistraten te berde gebracht, zo bijvoorbeeld in 1577 door een groep doopsgezinde kooplieden uit Middelburg die zich bij Willem van Oranje beklaagden over de gedwongen sluiting van hun winkels. In de jaren vóór de synode van Dordrecht vestigden ook de remonstranten herhaaldelijk de aandacht op de zegenrijke uitwerkingen van de godsdienstvrijheid in het economisch leven. De bekendste Nederlandse publicist, die nog in de tweede helft van de zeventiende eeuw de noodzakelijkheid van de godsdienstvrijheid met economische argumenten motiveerde was trouwens een lid van de hervormde kerk, te weten Pieter de la Court, de auteur van *Interest van Holland* (1662)²⁸.

IV

Hoewel ons overzicht van de veranderingen in de argumentatie met betrekking tot tolerantie en godsdienstvrijheid in het 'confessionele tijdperk' slechts schetsmatig moet blijven, dienen wij tenslotte toch even stil te staan bij de bijdrage van Engeland.

De zestiende-eeuwse koningen en hun hoogste regeringsambtenaren hadden gedurende een verbazingwekkend lange tijd het ontstaan van een georganiseerde oppositie tegen de Engelse staatskerk kunnen tegenhouden. De polemiek over de tolerantie begon daarom pas in de eerste decennia van de zeventiende eeuw een werkelijk grote omvang aan te nemen. De zeventiende eeuw zou trouwens - zoals

26. *Archives ou Correspondance inédite de la Maison d'Orange-Nassau*, G. Groen van Prinsterer, ed. Eerste serie, II (Leiden, 1835) 431.

27. *Compte rendu des séances de la Commission royale d'Histoire*. Tweede serie, XI (Brussel, 1858) 249.

28. Cf. Erich Hassinger, 'Wirtschaftliche Motive und Argumente für religiöse Duldsamkeit im 16. und 17. Jahrhundert', *Archiv für Reformationsgeschichte*, LIX (1958) 232 vlg.

Joseph Lecler heeft gezegd - tenminste voor Engeland als het ware de gouden eeuw van de strijd om de godsdienst- en gewetensvrijheid worden²⁹.

Hoewel de kerkleiders onder Elizabeth I probeerden om alle theologische richtingen in de anglicaanse staatskerk bijeen te brengen, betoonde deze zich geenszins tolerant jegens buitenstaanders, die zich niet bij haar wilden aansluiten. Met de toenemende bedreiging door Spanje werden de vervolgingen van de katholieken steeds meedogenlozer. Vanaf omstreeks 1570 namen de onderdrukingsmaatregelen tegen de radicaal-protestantse minderheidsgroepen ook steeds scherpere vormen aan. Tegenstand tegen het systeem van de staatskerk werd, zoals eerder in Zürich en Genève, opgevat als een bedreiging van de gehele sociale en politieke orde, en deze opvatting was het uitgangspunt van alle vervolgingsacties. Wel kon hier en daar kritiek op de onverdraagzaamheid van het anglicaanse 'establishment' worden gehoord, maar zij bracht geen verandering teweeg. Men mag hier niet over het hoofd zien dat de tegenstanders van de staatskerk in wezen niet toleranter waren dan haar aanhangers. Zowel katholieke als radicaal-protestantse en vroeg-puriteinse schrijvers eisten in de eerste plaats verdraagzaamheid ten opzichte van hun eigen geloofsgemeenschappen. Algemene godsdienstvrijheid werd vóór 1600 nog nauwelijks gevraagd³⁰.

Het is interessant te constateren dat de eerste vertegenwoordigers van een liberale houding juist tot de 'Church of England' behoorden. Bovenaan staat hier Richard Hooker, de auteur van *Laws of Ecclesiastical Polity* (1593 vlg.), die als verdediger van het systeem van de staatskerk toch wel erkende dat de weg naar het heil ook in andere christelijke kerken, de rooms-katholieke inbegrepen, kon worden gevonden. De invloedrijke stellingen van Hooker waren in hoge mate mede verantwoordelijk voor de matiging van de haat tegen de rooms-katholieken in Engeland. In het begin van de zeventiende eeuw vonden de geschriften van de Nederlandse arminianen in anglicaanse kringen vele geïnteresseerde lezers. Tot hen behoorde onder andere ook William Laud, die in 1633 aartsbisschop van Canterbury werd. De invloed van het Nederlandse anti-calvinisme, dat de praedestinatieleer aanviel en tegelijkertijd de tolerantie bepleitte, kan bij de anglicaanse 'Latitudinarians' even duidelijk worden vastgesteld als later bij de 'Cambridge Platonists'. De humanistisch gezinde theologen van de eerstgenoemde groep konden echter niet verhinderen dat religieuze vervolging ook onder Jacobus I en Karel I steeds weer voorkwam³¹.

29. Lecler, *Toleration*, II, 327.

30. Cf. Henry Kamen, *The Rise of Toleration* (Londen, 1967) 161 vlg. Over de invloed van Jacobus Acontius (Giacopo Aconcio) in Engeland zie Erich Hassinger, *Studiën zu Jacobus Acontius* (Berlijn, 1934) en Delio Cantimori, *Italianische Haeretiker der Spätrenaissance* (vertaald door W. Kaegi; Bazel, 1949) 311 vlg.

31. Kamen, *Toleration*, 165-169; W. K. Jordan, *The Development of Religious Toleration in England*, I (Londen, 1932) 222 vlg., 226-228; II (Londen, 1936) 349 vlg.; Rosalie L. Colie, *Light and Enlightenment. A Study of the Cambridge Platonists and the Dutch Arminians* (Cambridge, 1957) 36 vlg.

De Engelse revolutie, die in 1642 begon, bracht op politiek, economisch en religieus gebied een hele reeks nieuwe krachten in beweging, die zich tegen het repressieve koningschap richtten. In hun strijd tegen de royalisten konden velen, die tot de 'gentry' behoorden, op de steun van radicaal gezinde vertegenwoordigers van de middenstand en de lagere klassen rekenen, die volgens hun eigen verklaring het nut van hun acties zagen in het verkrijgen van individuele vrijheid ten opzichte van de staat en zijn kerk. Het probleem van de tolerantie werd sinds 1643 een steeds belangrijker onderwerp in de polemieken, dat wil zeggen vanaf het tijdstip dat het parlement ter beveiliging van zijn voortbestaan een verbond moest aan gaan met de Schotten, de 'Solemn League and Covenant'. Uitgaande van deze alliantie poogden de Schotse en de Engelse presbyterianen de calvinistische orde aan geheel Engeland op te leggen, waarmee zij hevige tegenstand van de independenten provoceeden. De verwerkelijking van de algemene geloofsvrijheid werd het programma van de vertegenwoordigers van de independenten in het parlement onder leiding van Oliver Cromwell³².

In de tijd van 1640 tot 1660 werden meer dan vijftig pamfletten en boeken gepubliceerd, die voor religieuze tolerantie pleitten³³. De daarin gebruikte argumentatie reflecteert in menig opzicht de invloed van zestiende-eeuwse auteurs van het continent. Wij ontmoeten even dikwijls de op het christelijk humanisme gebaseerde theologische redenering als het pragmatisme van de Franse 'politiques' en natuurlijk ook het economisch 'raisonnement'. De bijzondere situatie van Engeland in de jaren van het 'interregnum' bracht echter ook modernere gedachten naar voren. Zo werd de geloofsvrijheid vaak alleen maar beschouwd als onderdeel van de algemene vrijheid van de enkeling ten opzichte van de staat. Op deze manier reedeneerde bijvoorbeeld James Harrington, de auteur van *Oceana* (1656). Soortgelijke argumenten kreeg men van de kant van de radicale, sociaal-revolutionaire 'Levellers' te horen. William Walwyn en Richard Overton, de belangrijkste schrijvers van deze groep, pleitten allebei voor een absoluut onbeperkte geloofsvrijheid. Dezelfde eis werd door Gerrard Winstlaney gesteld, die in de jaren 1640 als woordvoerder van de communistische beweging van de 'Diggers' of 'True Levellers' optrad. Uit al deze verklaringen bleek de overtuiging, dat in een 'free commonwealth' alle religieuze groeperingen en sekten moesten worden geduld met inbegrip van voorstanders van klaarlijkkelijk valse doctrines³⁴.

De oppositie tegen het presbyteriaanse regiem in 1643 en volgende jaren had tot gevolg dat ook de minder radicale independenten na aanvankelijke terughoudend-

32. Kamen, *Toleration*, 169 vlg.

33. Michael Freund, *Die Idee der Toleranz im England der Grossen Revolution* (Halle, 1927) xiv-xvi. De hier afgedrukte lijst van titels is geenszins volledig.

34. Kamen, *Toleration*, 175 vlg.; Jordan, *Development Religious Toleration*, IV (Londen, 1940) 180, 190, 196 vlg. Cf. ook Christopher Hill, *The World Turned Upside Down* (Londen, 1972) 80, 86 vlg.; William Halier, *Liberty and Reformation in the Puritan Revolution* (New York, 1955) 173.

heid tolerantie gingen eisen. Een van hun origineelste schrijvers was de theoloog John Goodwin. Zijn redenering weerspiegelt niet alleen de ideeën van de Nederlandse arminianen, maar ook enkele grondgedachten van Castello³⁵. Bovendien propageerde Goodwin de leer van de absolute scheiding van kerk en staat. Deze werd ook door tal van andere auteurs bepleit, onder andere door de nog jeugdige Henry Vane en vooral door Roger Williams, die haar met grote beslistheid tot het middelpunt maakte van zijn verdediging van de tolerantie niet alleen, maar van al zijn opvattingen en beschouwingen over godsdienst en politiek³⁶.

De bereidwilligheid tot praktische toepassing van de religieuze verdraagzaamheid nam in de tijd van het 'interregnum' in het algemeen toe. Ook al verdedigden de aanvoerders van de independenten in sociaal-politiek opzicht conservatieve meningen, toch waren zij bereid om zoveel godsdienstvrijheid toe te staan als mogelijk was zonder hun politieke autoriteit in gevaar te brengen. Daarbij stonden zij steeds onder pressie van de kant van de 'Levellers' en andere radicale groepen, die een verregaande religieuze tolerantie als een eerste voorwaarde beschouwden voor iedere binnenlandse ordening. Steeds duidelijker vond tot aan het einde van het protectoraat de algemene overtuiging ingang, dat religieuze en politieke vrijheid heel nauw met elkaar samenhangen en dat de een zonder de ander niet kon bestaan. Dit inzicht deed vele aanhangers van de tolerantie ook pleiten voor het dulden van de rooms-katholieken. Juist op dit punt echter liepen de meningen uiteen; niemand minder dan John Milton heeft steeds de uitsluiting van de 'papisten' van alle systemen en plannen voor een algemene godsdienstvrijheid aanbevolen³⁷.

Tot de bekendste Engelse voorstanders van het economisch argument voor tolerantie behoorde de rechtsgeleerde Henry Parker, die zo ver ging dat hij aan de wereldlijke overheid de controle over de geloofsvrijheid toewees, omdat die volgens hem voor een ongehinderd verloop van de handel van essentieel belang was (*Of a Free Trade*, 1648)³⁸. Nog overtuigender waren de overwegingen van de wereldwijze, goed ingelichte Londense koopman Henry Robinson, die eveneens met de independenten in nauwe betrekking stond en die met scherpe pen tegen de presbyteriaanse machtsaanspraak vocht. In zijn geschrift *Liberty of Conscience* (1643) verwierp hij elke bevoegdheid van de wereldlijke autoriteiten in religieuze kwesties en verdedigde hij zonder enig voorbehoud de opvatting dat het beknotten van de

35. Dit is bijvoorbeeld het geval in het geschrift *zie gedrukte tekst* (1644), waar hij in zijn commentaar op de woorden van Gamaliël aan de hogepriesters de overtuiging verdedigt dat de mens nooit met volstreekte zekerheid kan onderscheiden, wie een ketter is, en dat hij daarom geen inbreuk dient te maken op het gerecht van God. Jordan, *Development Religious Toleration*, III (Londen, 1938) 388 vlg.; Lecler, *Toleration*, II, 457.

36. Jordan, *Development Religious Toleration*, IV, 52 vlg.; Hans R. Guggisberg, 'Roger Williams', *Alte und Neue Welt in historischer Perspektive* (Bern, 1973) 20-26.

37. Kamen, *Toleration*, 178-179; Jordan, *Development Religious Toleration*, IV, 229 vlg.

38. Jordan, *Development Religious Toleration*, IV, 269 vlg.

geloofsvrijheid de bloei van de natie alleen maar kwaad kon doen. Robinson was een van de eerste Engelse auteurs, die in zijn op economische argumenten gebaseerde verdediging van de tolerantie de Nederlandse Republiek als voorbeeld aanhaalde en die als zijn overtuiging te kennen gaf dat zijn land van de in de Nederlandse Republiek toegepaste tolerantie en haar positieve resultaten veel kon leren³⁹. Dezelfde gedachte vindt men in talrijke latere Engelse vlugschriften terug. Zijn wellicht beroemdste formulering dateert trouwens van na het herstel van de monarchie, en is vastgelegd in de *Observations upon the United Provinces of the Netherlands* van Sir William Temple (1673)⁴⁰.

Na 1660 verminderde de religieuze tolerantie in Engeland zienderogen. Deze ontwikkeling komt ondanks haar relatief laat begin overeen met die in andere Europese landen, waar sinds het begin van de zeventiende eeuw naarmate de orthodoxe krachten sterker werden ook de intolerantie en religieuze vervolgingen gestaag waren toegenomen. In het 'Restoration Parliament' hadden de anglicanen de overhand. De in de 'Clarendon Code' samengevatte wetten waren in strijd met alle beloften, die Karel II voor zijn troonsbestijging had gedaan, en herstelden het religieuze monopolie van het anglicanisme in zijn volle sterkte⁴¹.

Van nonconformistische zijde werd de eis van geloofsvrijheid nog steeds gehoord, al gingen er minder stemmen voor op dan vroeger. De independent John Owen, die in 1667 en 1668 twee geschriften ter verdediging van de tolerantie publiceerde, verdedigde evenals vroeger het principe van de scheiding van kerk en staat. De anglicaanse opvatting van religieuze uniformiteit beschouwde hij als onrealistisch; hij motiveerde deze mening door te wijzen op het feit, dat er zelfs in de rooms-katholieke kerk geen absolute eenheid bestond⁴². Als advocaat van de tolerantie in het restauratietijdperk boekte William Penn, het hoofd van de 'Quakers', aanzienlijk meer succes dan Owen⁴³. Samen met Roger Williams behoort Penn tot de weinige voorstanders van de verdraagzaamheid aan wie het beschoren was, hun ideaal niet alleen in de theorie te motiveren, maar ook in de praktijk toe te passen.

39. *Liberty of Conscience or the Sole Means to obtain Peace and Truth* (Londen, 1643), in: William Haller, ed., *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution*, III (New York, 1934) 6-7 (122-123), 47-49 (163-165); Jordan, *Development Religious Toleration*, IV, 140-176; *idem*, *Men of Substance. A Study of the Thought of two English Revolutionaries: Henry Parker and Henry Robinson* (Chicago, 1942). Verdere informatie over Robinson vindt men in Ernest Sirluck's 'Introduction' tot deel II van de *Complete Prose Works of John Milton* (New Haven/Londen, 1959) 83 vlg. Cf. W. Haller, *Liberty and Reformation*, 159-162.

40. Uitgegeven door Sir George Clark (Oxford, 1972), cf. hoofdstuk v, 'Of their Religion', 98-107.

41. Kamen, *Toleration*, 202.

42. *Indulgence and Toleration Considered* (Londen, 1667); *Peace Offering in an Apology and Humble Plea for Indulgence and Liberty of Conscience* (Londen, 1668).

43. Tot de belangrijkste van Penn's geschriften over tolerantie behoort *The Great Case of Liberty of Conscience* (1670); cf. Kamen, *Toleration* 205 vlg. en Melvin B. Endy, Jr., *William Penn and Early Quakerism* (Princeton, 1973) 323-330.

Toen de katholieke Jacobus II in 1685 de Engelse troon besteeg schenen de kansen op een herleven van de godsdienstvrijheid beter te worden. Het spreekt vanzelf dat de nieuwe koning de situatie van zijn eigen geloofsgenoten trachtte te verbeteren, waardoor hij indirect ook het lot van de protestantse nonconformisten verzachtte. In zijn 'Declaration of Indulgence' van het jaar 1687 schafte hij alle vroegere wetten tegen de nonconformisten af en sprak hij zich tegelijkertijd zonder voorbehoud uit voor het principe van algemene gewetensvrijheid. De beperking ervan kenmerkte hij als gericht tegen de belangen van de regering, omdat zij de handel belemmert, het land ontvolkt, de buitenlanders afschrikt en tenslotte het doel van de religieuze eenheid toch nooit bereikt⁴⁴. Het is begrijpelijk dat het belangenverbond tussen de rooms-katholieke minderheid en de radicale dissenters (dat alleen onder een katholieke koning tot stand kon komen) door de anglicanen en de conservatieve nonconformisten - dat wil zeggen het merendeel van de landbezittende en handeldrijvende bevolkingsklassen - met de grootste argwaan werd gadeslagen. Deze argwaan kon ook door het goedbedoelde bemiddelingsgeschrift van William Penn, *Good Advice to the Church of England, Roman Catholic, and Protestant Dissenters* (1687), niet uit de weg worden geruimd. Toch had de 'Declaration of Indulgence' een belangrijk resultaat: zij bracht de anglicanen tot het inzicht, dat men de nonconformisten geloofsvrijheid moest toestaan indien men hen wilde winnen voor de zaak van de oppositie tegen Jacobus I en voor Willem III van Oranje⁴⁵. De 'Toleration Act' van 1689 beantwoordde overigens geenszins aan alle verwachtingen en idealen van vele medestanders van de 'Glorious Revolution'. Zij sloot de rooms-katholieken en de unitariërs van elke tolerantie uit, accepteerde de 'Quakers' slechts onder bepaalde voorwaarden en veranderde niets aan het feit, dat niet-anglicanen geen openbaar ambt mochten uitoefenen. En toch valt de opzienbarende betekenis van deze wet natuurlijk niet te betwisten⁴⁶.

De voorzichtige en terughoudende formuleringen van de 'Toleration Act' provoecerden geen tegenacties, en zij werd nooit principieel in twijfel getrokken. De tijd van de grote discussies was voorbij: zij werden niet meer met de intensiteit van vóór de 'Glorious Revolution' hervat. Dit constaterende mogen wij echter niet buiten beschouwing laten, dat nog in het jaar van de 'Toleration Act' de eerste *Letter Concerning Toleration* van John Locke gedrukt werd, het geschrift dus, dat was ontstaan tijdens zijn ballingschap in de Nederlandse Republiek toen de Engelse filosoof met de geleerde theologen en kerkhistorici van het Amsterdamse Remonstrantenseminarium nauwe betrekkingen onderhield. Deze eerste *Letter Concerning Toleration* neemt in de geschiedenis van de Engelse polemieek over de godsdienst-

44. *English Historical Documents*, VIII (1660-1714) Andrew Browning, ed. (Londen, 1966) 395 vlg.

45. Kamen, *Toleration*, 210.

46. *English Historical Documents*, VIII, 400 vlg.

vrijheid een soortgelijke plaats in als bijvoorbeeld de stellingen van Hugo de Groot⁴⁷ en vooral de uitspraken van Baruch Spinoza in de Nederlandse: zij betekenen aan de ene kant een afsluiting en kondigen aan de andere kant reeds een nieuw begin aan. Hoewel de *Tractatus theologico-politicus* (1670) van Spinoza met zijn grondbeginsel van de natuurlijke gelijkheid van alle mensen verder en dieper naar de toekomst wijst dan het geschrift van Locke⁴⁸, levert dit laatste voor ons onderwerp meer stof op.

De eerste *Letter Concerning Toleration* biedt op basis van een theologisch ongebonden rationalisme een samenvatting van alle - of toch wel bijna alle - argumenten, die in het 'confessionele tijdperk' ten gunste van de tolerantie en het religieus pluralisme werden aangevoerd. Op vele plaatsen klinkt de theorie van Locke wel zeer universeel en schijnt zij zonder uitzondering alle godsdiensten en leerstellingen te omvatten. Op de keper beschouwd komen echter verscheidene malen toch beperkingen aan het licht die in overeenstemming zijn met de geest van de *Toleration Act* van 1689. Wanneer Locke de tolerantie wil ontzeggen aan alle geloofsgemeenschappen, die ernaar streven de structuur van de bestaande burgerlijke maatschappij in discussie te brengen en te veranderen, dan laat hij de mogelijkheid van vervolging van nonconformisten op een gevaarlijk vage manier open⁴⁹. De uitsluiting van atheïsten sluit aan op welhaast de gehele tot dan toe verschenen literatuur betreffende tolerantie⁵⁰, en uit voorbehoud jegens het rooms-katholicisme blijkt nog een duidelijk spoor van de beruchte angst voor de 'popish plot', die het Engelse protestantisme in al zijn schakeringen gedurende de hele zeventiende eeuw eigen is⁵¹. De betekenis van de eerste *Letter Concerning Toleration* moet niet zozeer worden gezocht in de originaliteit van zijn ideeën, maar veeleer in de veelzijdigheid van zijn inhoud. Als arsenaal van alle vroegere redeneringen werd hij voor de verlichte lezer van de achttiende eeuw een van de klassieke teksten op het gebied van de tolerantie⁵².

47. Lecler, *Toleration*, II, 318 vlg.

48. Jan den Tex, *Locke en Spinoza over de tolerantie* (Amsterdam, 1926) 95 vlg. Met de door de schrijver voorgenomen onderscheiding tusschen de begrippen tolerantie en verdraagzaamheid (23 vlg.) kan ik niet helemaal meegaan. Zij lijkt mij te kunstmatig te zijn en in andere talen dan Nederlands moeilijk over te nemen.

49. John Locke, *Ein Brief über Toleranz*, vertaald uit het Engels, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Julius Ebbinghaus (2e dr.; Hamburg, 1966) 26-27 vlg.

50. *Ibidem*, 94-95.

51. *Ibidem*, 92-93 vlg.

52. Cf. ook Helmut Diwald, 'Freiheit und Toleranz in der abendländischen Geschichte', *Die Freiheit des Glaubens. Untersuchungen zu Artikel 4 des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland*. Schriftenreihe der Niedersächsischen Landeszentrale für Politische Bildung: Verfassungsrecht und Verfassungswirklichkeit, VI (Hannover-Hildesheim, 1967) 148 vlg.

V

Door middel van een kleine keus van bronnen, die representatief blijken, hebben wij getracht de veranderingen in de argumenten in de polemieken over tolerantie en godsdienstvrijheid tijdens het 'confessionele tijdperk' te schetsen. Men heeft daaruit zeker kunnen afleiden, hoe naast de voornamelijk theologisch-bijbelse tolerantieapologie van het humanisme geleidelijk ook de politieke, economische en natuurrechtelijke argumenten steeds belangrijker werden. Even duidelijk valt eruit af te leiden dat de verwezenlijking van pluralistische stelsels slechts daar plaatsvond, waar uiterlijke factoren zoals juist politieke en economische pressie de handelwijze der vorsten en magistraten bepaalden. In het algemeen waren theologische en filosofische redeneringen op zichzelf niet in staat om verandering te brengen in een situatie van religieuze onderdrukking. Zelfs bij een zeer grote mate van godsdienstvrijheid bleef de praktische toepassing ervan vaak beperkt tot de kring van gewestelijke en lokale machthebbers, landbezitters en magistraten (dus tot de leidende klassen), die op hun beurt weer met hun ondergeschikten konden omgaan volgens het principe 'cuius regio eius religio'⁵³.

De overvloed van gewijzigde argumenten, die in de loop van de zestiende en zeventiende eeuw ten gunste van de religieuze tolerantie werden aangevoerd, levert ook constanten op, die tot in de nieuwste tijd kunnen worden gevolgd. Een van de belangrijkste is het besef, dat de menselijke zekerheid in geloofskwesties altijd beperkt zal blijven en dat de mens nooit met zekerheid kan beweren dat hij de volle waarheid bezit en alle anderen ongelijk hebben. Dit inzicht vindt men bij sommige verdedigers van de tolerantie in de zestiende en zeventiende eeuw terug; het komt onder andere bij John Locke voor. De eerste schrijver, die dit idee consequent dooracht en op grond daarvan verklaarde dat de rede het fundamentele criterium was voor het uitleggen van het bijbelwoord en voor de houding jegens andersdenkenden, was Sebastian Castellio. Het kan zeker geen toeval worden genoemd dat de uitspraak van John Locke juist wat dit probleem betreft bijzonder sterk doet denken aan die van deze humanist⁵⁴. En het is ook zeker geen toeval, dat Locke naast Pierre Bayle de enige verdediger van de tolerantie op de drempel van de Verlichting is, van wie wij kunnen bewijzen dat hij alle desbetreffende geschriften van Castellio goed kende; bij wijlen was hij zelfs van plan om door middel van een volledige uitgave er opnieuw publiciteit aan te geven⁵⁵.

Hier wordt de hoeksteen zichtbaar waarop ons onderwerp rust, gegrondvest op

53. Zoals blijkt uit de nieuwste onderzoekingen en uiteenzettingen van J. Tazbir (zie boven, noot 18), geldt dit ook voor de confederatie van Warschau van 1573, die eigenlijk niets anders was dan een geraffineerde beperking van het centraal gezag van de kroon tegenover de politieke autoriteit van de adel.

54. Locke, *Ein Brief über Toleranz*, 78-79 vlg.

55. Guggisberg, *Sebastian Castellio im Urteil seiner Nachwelt*, 117 vlg., 145 vlg.

het inzicht in de beperktheid van de menselijke kennis van God en op het respect voor de mens als een met rede begiftigd schepsel Gods. De geschriften over tolerantie van Castellio bevatten nog geen zeer complexe redenering; maar zijn doordringende manier van betogen werd door geen auteur van de zestiende of zeventiende eeuw overtroffen.

Het grootste gedeelte van wat de voorstanders van religieuze tolerantie tot na Locke in dit verband naar voren brachten, had Castellio al 'in nuce' aangeduid. Vele van zijn lapidaire formuleringen klinken niet alleen door tot in de vroege Verlichting, maar hebben hun actuaiteit tot op heden niet verloren, zelfs niet, als men constateert dat het probleem der verdraagzaamheid steeds meer is verschoven naar niet-religieuze gebieden van het menselijk denken en handelen. Tot deze formuleringen behoort de zin, die Castellio in het voorjaar van 1554 tot Calvijn richtte, nadat de Geneefse reformator in een lang betoog de redenen voor de terechtstelling van de dwaalleraar Michael Servet uiteengezet had. Castellio schreef toen: 'Hominem occidere, non est doctrinam tueri, sed est hominem occidere'⁵⁶.

56. *Contra libellum Calvinii* (s.l., 1612) art. 77; cf. F. Buisson, *Sébastien Castellion, sa vie et son oeuvre, 1515-1563* (Parijs, 1892) II, 44.

Een vergelijkend onderzoek van bestuur en handel der Nederlandse en Engelse handelscompagnieën op Azië in de eerste helft van de zeventiende eeuw*

M. A. P. MEILINK-ROELOFSZ

De koloniale geschiedenis wordt de laatste decennia niet meer uitsluitend door Europeanen uit Europa-centrisch gezichtspunt beoefend, daar historici uit de overzeese gebieden de bestudering van het eigen verleden zelf ter hand hebben genomen. Deze ontwikkeling heeft de Europese historici niet afgeschrikt van de beoefening van overzeese geschiedenis. Integendeel, na een periode van verwaarlozing van deze discipline, juist in Nederland, is de overzeese geschiedenis ook hier opnieuw in de belangstelling gekomen. Verscheidene jonge onderzoekers nemen zelfs de moeite een Aziatische taal te leren of komen voort uit de gelederen der niet-westerse studierichtingen. Ook voor de metropool, de nieuwe term voor het oude koloniale begrip 'moederland', toont men interesse. De studies die in Nederland en in de andere Europese landen verschijnen, hebben vooral de eigen nationale expansie tot onderwerp. In de oudere koloniale historiografie werd wel aandacht geschonken aan de onderlinge Europese relaties in Azië, maar deze betrekkingen werden voornamelijk bestudeerd in het licht van de wederzijdse handelsconcurrentie en politieke en militaire rivaliteit overzee. Dit facet zal heden buiten beschouwing blijven. Mijn onderwerp betreft een vergelijking van organisatie en bedrijfsvoering van de VOC met die van haar concurrent aan de overkant van de Noordzee in het begin van de zeventiende eeuw. Uiteraard moet het bij een voorlopige en summiere verkenning blijven.

De taalbarrière draagt er toe bij, dat de Europese koloniserende naties dikwijls slecht op de hoogte zijn van eikaars relevante literatuur. Natuurlijk zijn er gunstige uitzonderingen en vooral na de tweede wereldoorlog heeft met name de Nederlandse expansie in Azië, maar ook die in Afrika en Amerika, de belangstelling gewekt van een voornamelijk in de Engelse taal schrijvende, naar nationale samenstelling zeer bonte, schare onderzoekers, en voorzover het Azië betreft vooral geïnteresseerd in de Aziatische kant van de relaties tussen Nederlanders en Aziaten. Ook voor de metropoolkant was buitenlandse belangstelling. Ik hoef hier slechts het veel gelezen knappe overzicht *The Dutch Seaborne Empire, 1600-1800* van C. R. Boxer te noemen¹, dat weliswaar een algemene samenvatting geeft, maar ook veel

* Voordracht gehouden voor de algemene ledenvergadering van het NHG te Utrecht, 24 oktober 1975.

1. C. R. Boxer, *The Dutch Seaborne Empire, 1600-1800* (Londen, 1965).