

Paul Juffermans

De aktualiteit van Spinoza's Theologisch-Politiek Traktaat

1. Enkele achtergronden

Vandaag de dag wordt het debat over de plaats van de religie in de samenleving weer intensief gevoerd. Daarbij spelen zaken als vrijheid van meningsuiting, vrijheid van godsdienst, tolerantie en scheiding van kerk en staat een belangrijke rol. In dit debat wordt veelvuldig verwezen naar denkers en cultuurdragers uit de periode van de Europese Verlichting, die als wegbereiders worden beschouwd van de verworvenheden van de democratische rechtsstaat, waarvan wij, moderne burgers, thans profiteren. Hierbij valt ook dikwijls de naam van Spinoza, door Jonathan Israel getypeerd als de kampioen van de radicale vleugel van de Europese Verlichting.(1) Spinoza wordt dan voorgesteld als voorvechter van de liberale vrijheden, in confrontatie met de religieuze orthodoxieën van zijn tijd. De religieuze gezagsdragers van het calvinisme (de destijds heersende religie van de Nederlandse Republiek) oefenden druk uit op de overheidsorganen om deze vrijheden in te perken met betrekking tot dissidente denkers (zoals Spinoza), wier denkbeelden indruisten tegen officiële christelijke dogma's. Bij het schetsen van dit beeld van Spinoza als voorvechter van de vrijheid van meningsuiting en als bestrijder van een intolerante godsdienstige orthodoxie wordt vaak de nadruk gelegd op zijn kritiek op de godsdienst. Daarbij wordt gemakkelijk uit het oog verloren dat Spinoza in zijn traktaat naast een kritiek ook een positieve kijk op het verschijnsel religie ontwikkelt. Kort gezegd: de auteur van het Theologisch-Politiek Traktaat (in het vervolg afgekort als TTP) manifesteert zich niet alleen maar als godsdienstcriticus, maar ook als godsdienstfilosoof en godsdienstwetenschapper. Zo treft men in het traktaat een genuanceerde en veelzijdige beschouwing aan van het verschijnsel religie (met name van het jodendom en het christendom, de religies van de Europese cultuur), een beschouwing waarvan we vandaag de dag nog veel kunnen leren. Hierbij kan men bijvoorbeeld denken aan Spinoza's vernieuwende, historisch-taalkundige methode van bijbelinterpretatie, waarbij hij zich ontpopt als een pionier van het moderne bijbelonderzoek.

Wanneer men de beschouwingen over religie in de TTP onder de loep neemt, dan moet men zich van een aantal zaken bewust zijn teneinde een eenzijdige en oppervlakkige lezing van dit werk te vermijden. Alleen wanneer we doordringen tot de diepere lagen van deze tekst, zijn we in staat het traktaat niet alleen te beschouwen als een historisch tijdsdocument, maar tevens als een geschrift dat ook voor onze tijd nog veel behartenswaardige dingen te zeggen heeft. (2)

In de eerste plaats moeten we beseffen dat we hier te maken met een filosoof, die na zijn verbanning uit de sefardische gemeenschap in Amsterdam buiten de wereld van de georganiseerde religie is komen te staan. Dit wil niet zeggen dat Spinoza zonder meer als een voorloper van het moderne secularisatieproces kan worden beschouwd. Ten eerste is de term secularisatie in veel opzichten een anachronisme met betrekking tot de historische context van het zeventiende eeuwse Europa. Ten tweede kan men met enig recht Spinoza's filosofie, zoals deze met name is uitgewerkt in zijn hoofdwerk, de *Ethica*, omschrijven als een eigensoortige vorm van religiositeit. Een groot aantal latere denkers en dichters, met name uit de periode van het Duitse

idealisme en de romantiek, maar ook in onze moderne tijd, heeft dit ook zo aangevoeld. (3) Het feit dat Spinoza buiten de wereld van de *georganiseerde openbaringsreligie* is komen te staan, wil dus niet zeggen dat zijn eigen filosofie geen religieuze trekken vertoont. Een van de meest gedegen commentatoren van de *Ethica*, Martial Gueroult, typeert Spinoza's filosofie zelfs als een toppunt van religiositeit en een mystiek zonder mysterie. (4) Mystiek en rationaliteit liggen hier in elkaars verlengde. Een dergelijke typering van een denker, wiens hoofdwerk begint met een ontvouwing van de godsgedachte en eindigt met de verstandelijke godsliefde (*amor dei intellectualis*), lijkt ook niet onterecht. Spinoza zelf heeft zich altijd heftig verzet tegen de veelvuldig tegen hem ingebrachte beschuldiging van atheïsme. (5) En ik denk niet dat dit verzet alleen uit strategische behoedzaamheid kan worden verklaard.

In het algemeen kan men zeggen dat Spinoza in zijn TTP als filosofische buitenstaander de wereld van de georganiseerde openbaringsreligies jodendom en christendom onderzoekt. Hij verricht dit onderzoek vanuit een wijsgerig referentiekader, uitgekristalliseerd in de *Ethica*, dat zelf eigensoortige religieuze trekken vertoont. En het is juist dit filosofisch referentiekader, dat hem in staat stelt om tot een diepgaande analyse te komen van de historische openbaringsreligies jodendom en christendom, de reëel existierende religies van zijn cultuur. Deze analyse reikt dan ook veel verder dan het niveau van de loutere godsdienstkritiek. De diepgang van een denker over een bepaald verschijnsel (zoals religie) wordt vooral bepaald door het referentiekader *van waaruit* hij of zij over dit verschijnsel denkt. Bovendien had deze denker geen bijzondere loyaliteit noch met het jodendom noch met het christendom, zodat hij ten opzichte van beide openbaringsreligies een onafhankelijke positie kon innemen, een voor die tijd welhaast uniek gegeven.

In de tweede plaats dient te worden opgemerkt dat Spinoza bij zijn onderzoek van de religies christendom en jodendom in de TTP niet alleen werkzaam is als filosoof, maar ook als historicus, taalkundige (hebraïst), ethicus, politiek denker, polemist, en zelfs als onderzoeker van literaire stijlen (zoals die bijvoorbeeld gehanteerd worden in de bijbel). Hij brengt zo een brede waaier van competenties en deskundigheden in stelling, deskundigheden die hij voor een deel had verworven door zijn joodse vorming in de sefardische gemeenschap van Amsterdam. (6) Daar had hij zich immers een grote vertrouwdheid verworven met de wereld van de bijbel en de taal van het Hebreeuws. Deze vertrouwdheid blijkt bijvoorbeeld uit het gegeven dat in het traktaat meer dan 800 citaten voorkomen uit het Oude Testament, allen in het Hebreeuws met daarnaast de vertaling in het Latijn. Spinoza achtte een grondige kennis van het Hebreeuws, verbonden met een even grondige kennis van de historische context waarin de verschillende bijbelse boeken zijn ontstaan, van cruciaal belang voor een juiste interpretatie van en omgang met de bijbel. Taal en geschiedenis vormen volgens hem de grondslag van de bijbel (en van elk ander religieus boek). Zo blijkt uit zijn verhandeling over het Hebreeuws in het zevende hoofdstuk van het traktaat dat deze taal doorspekt is met tal van poëtische uitdrukkingen en gezegden. (7) De bijbelse taal is dus bij uitstek een religieus geïnspireerde taal met een hoog metaforisch gehalte. Zo'n opvatting over taal en interpretatie verdraagt zich slecht met een al te letterlijke lezing van de tekst en een daaraan ontleende, starre geloofsdogmatiek. Bovendien wijst Spinoza op het feit dat deze taal uitdrukking geeft aan de historisch bepaalde voorstellingswereld van het oude Hebreeuwse volk. Een dergelijke voorstellingswereld verschilt vanzelfsprekend

in hoge mate van de voorstellingswereld van de filosofisch en natuurwetenschappelijk geschoolde élite in de zeventiende eeuw. Daarom is voor het verstaan van de bijbel een moeilijke *vertaalslag* nodig. In het traktaat worden tal van historische en taalkundige handvaten aangereikt om deze vertaalslag te kunnen maken.

Uit het voorgaande wordt ons duidelijk dat een modern filosoof, die een diepgaand onderzoek instelt naar de genese en de aard van een religie of zich waagt aan een interpretatie van bepaalde religieuze geschriften, zich op terreinen moet begeven (het geschiedkundig onderzoek, de taalkunde, het literair onderzoek, de politiek enzovoort), die eigenlijk buiten het strikt wijsgerige domein gelegen zijn. De filosoof-onderzoeker moet de religie immers beschouwen als een cultuurhistorisch verschijnsel met een *eigen aard en structuur*. Spinoza is om zo te zeggen als godsdienstfilosoof *avant la lettre* op al deze terreinen aan het pionieren en zo de weg aan het bereiden voor wat later in de godsdienstfilosofie en de godsdienstwetenschap verder zal worden uitgewerkt. Wat echter tegelijk opvalt bij lezing van het traktaat (en wat meestal niet bij de moderne godsdienstfilosoof en –wetenschapper wordt aangetroffen) is dat deze pioniersarbeid wordt verricht vanuit een diepgaand engagement van de auteur met de religieuze en politieke vraagstukken van zijn tijd.

Daarom is het in de derde plaats van belang ons bewust te zijn van de algemene historische context, waarin Spinoza zijn traktaat schreef. In de zeventiende eeuw speelde de godsdienst een belangrijke, ja zelfs centrale rol met betrekking tot de heersende politieke spanningen tussen en binnen de staten van het toenmalige Europa. Vrijwel alle politieke conflicten waren in die tijd van een religieuze lading voorzien. Men moet hierbij niet alleen denken aan de godsdienstoorlogen gedurende de zestiende en de eerste helft van de zeventiende eeuw tussen de verschillende Europese rijken en (opkomende) staten (bijvoorbeeld de oorlog tussen het katholieke Spanje en de protestantse Republiek der Nederlanden), maar ook aan de religieuze burgerwisten binnen staten (bijvoorbeeld die tussen remonstranten en contraremonstranten in diezelfde Republiek). Theologische debatten en politieke machtsstrijd waren hierbij onlosmakelijk met elkaar verweven. Religieuze opvattingen en dogma's vormden vaak de legitimatie voor intolerantie en vervolging van andersdenkenden (ketteren, dissidenten), waarbij de overheid en de kerk ieder een eigen rol speelden. Het traktaat is dan ook duidelijk geschreven om de godsdienst van zijn explosieve lading te ontdoen en in politiek opzicht te pacificeren. Hiermee treedt Spinoza in het voetspoor van andere tolerantiedenkers, zoals bijvoorbeeld Desiderius Erasmus, Hugo de Groot, John Locke en Pierre Bayle, allen mensen die de godsdienstvrede hoog in hun vaandel hadden staan. Niet voor niets wordt in de ondertitel van het traktaat de vrijheid van filosoferen direct in verband gebracht met de vrede in de staat. (8)

Spinoza treedt in zijn traktaat vooral als retorisch polemicus op de voorgrond waar hij probeert de intolerante aspecten van de religie te analyseren en onschadelijk te maken. Uit het sterk polemisch-retorische taalgebruik in het traktaat spreekt zo een intens engagement van de auteur met de specifieke problemen van zijn tijd. Men kan Spinoza dus niet op één lijn stellen met een neutrale godsdienstwetenschapper of historicus, die de religie onderzoekt vanuit een louter academische interesse. Integendeel: het gaat hier om een denker, wiens geschriften (dreigen te) worden verboden en die zich genoodzaakt ziet de vrijheid van filosoferen (*libertas*

philosophandi) te verdedigen tegen de intolerante eisen van de calvinistische orthodoxie in een situatie, waarin het staatsbestuur aan deze eisen tegemoet dreigt te komen. (9) De inzet van Spinoza voor de algemene denkvrijheid is dus ook een zaak van persoonlijk belang. Maar ook al vormen retoriek en polemieke belangrijke bestanddelen van het traktaat, toch zou het niet verstandig zijn hun gewicht te overdrijven, want dan zou men zich het zicht ontnemen op de dieper liggende lagen van dit werk, die het uittillen boven de status van een louter historisch tijdsdocument. Aan deze dieperliggende beschouwingen met betrekking tot de godsdienst zal ik nu een korte beschouwing wijden.

2. Het verschijnsel religie vanuit Spinoza's optiek

Spinoza beschouwt de religie in de eerste plaats als een zaak van de menselijke verbeelding (Latijn: *imaginatio*). Op de vraag wat verbeelding eigenlijk is, wordt in het traktaat echter niet systematisch ingegaan. Voor een antwoord op deze vraag moeten we te rade gaan bij het tweede deel van de *Ethica*. Bij lezing van dit tweede deel wordt duidelijk dat met verbeelding niet wordt bedoeld een voorstellingswereld van fantastische of fictieve denkbeelden (wat de betekenis van dit woord in het gewone taalgebruik is), maar dat onder deze term de gehele zintuiglijke ervaringswereld van de mens met inbegrip van de herinnering en de taal wordt omvat. We kunnen dus zeggen dat niet alleen al onze zintuiglijke ervaringen en al onze herinneringen tot het domein van de verbeelding worden gerekend, maar ook alle voortbrengselen van biografische, historische en literaire aard. De verbeelding is om zo te zeggen de biotoop, waarbinnen zowel ons dagelijks leven en denken zich voltrekt alsook alle profane en religieuze cultuuruitingen gelegen zijn. Deze verbeelding heeft zowel een individuele als een collectieve component. Zij omvat zowel de 'kleine' verhalen van onze persoonlijke biografieën als de 'grote' verhalen van de cultuur waarin we leven (en met name ook de wijze, waarop beide soorten verhalen, de individuele en de collectieve, met elkaar verweven zijn).

In het tweede deel van de *Ethica* wordt de verbeelding aangemerkt als de meest primaire soort van kennis, die voorafgaat aan de twee andere soorten van kennis, de rationele en de intuïtieve kennis. In dit boek wordt ook sterk de nadruk gelegd op het gegeven dat uit de verbeelding velerlei dwalingen en vooroordelen kunnen voortkomen. (10) Dit is met name het geval als dit primaire kendomein niet door het verstand wordt geordend en gestructureerd.

De benadering van de (religieuze) verbeelding in de TTP heeft echter van een wat ander uitgangspunt. Hier staat de vraag centraal in hoeverre de (religieuze) verbeelding zelf redelijke uitwerkingen kan hebben op het gemoed en het handelen van de mensen en positieve effecten kan hebben op de samenleving als geheel. Anders gezegd: welke godsbeelden en mensbeelden vigeren er in een bepaalde religie en wat is de uitwerking van deze beelden op het vlak van de moraal en de politiek? Spinoza is in zijn traktaat niet zozeer geïnteresseerd in het waarheidsgehalte van deze gods- en mensbeelden (zoals in de *Ethica* het geval is), maar veeleer in de morele en politieke uitwerkingen ervan op het individu en de samenleving. Zo kunnen er bepaalde geloofsopvattingen zijn (bijvoorbeeld de voorstelling van God als een in de hoogste mate rechtvaardig en barmhartig wezen), die in laatste instantie niet bestand zijn tegen de rationele waarheidstoetsing van een kritische rede, maar die toch als model en religieuze inspiratiebron kunnen dienen voor een in moreel

opzicht positieve levenswandel en zo op het politieke vlak kunnen bijdragen aan een vreedzame samenwerking tussen de burgers van een samenleving.

Ook de bijbel wordt door Spinoza uitdrukkelijk beschouwd als een boek van de religieuze verbeelding. Dit boek vormt enerzijds de historische uitdrukking van de verbeeldingswereld van het Hebreeuwse volk. Dit volk uit de oudheid was geheel verstoken van wetenschap en filosofie, reden waarom vele in de bijbel beschreven verschijnselen moeilijk te aanvaarden zijn voor een moderne natuurwetenschapper of filosoof. (11) Anderzijds worden in de bijbelse verhalen bepaalde morele boodschappen overgebracht, die ook de moderne lezer nog kunnen aanspreken en hem of haar kunnen inspireren tot een in moreel opzicht waarachtige levenswijze. Niettemin kan dit boek ook gemakkelijk op immorele wijze worden gebruikt (of misbruikt), namelijk als legitimatiegrond voor een vervolging van andersdenkenden. Dit laatste wordt vooral in de hand gewerkt door een idolate verering van de letter van de tekst, namelijk wanneer het boek zelf wordt beschouwd als ‘een brief door God uit de hemel aan de mensen gezonden’, dus als een document met een absoluut waarheidsgehalte. (12)

Hier stuiten we op het gegeven van de morele ambiguïteit van de (religieuze) verbeelding en de daaruit voortvloeiende meervoudige interpretatie- en gebruiksmogelijkheden van een boek als de bijbel (en van elk ander religieus boek). Spinoza opereert als filosoof binnen dit spanningsveld van religieuze ambiguïteit met als doel de schadelijke (intolerante en gewelddadige) potenties van de religie van zijn tijd te bestrijden en de in moreel en politiek opzicht positieve potenties te bevorderen. Daarbij tracht hij duidelijk te maken dat er in de bijbel (en dus ook in de religies van het jodendom en christendom) een eenvoudige, authentieke boodschap ligt opgesloten, die naadloos aansluit bij de door de rede en de filosofie zelf aanbevolen moraal, namelijk een boodschap van naastenliefde en gerechtigheid. Deze joods-christelijke en tegelijk redelijke moraal van naastenliefde en gerechtigheid staat in hoge mate los van de uiteenlopende religieuze voorstellingen en opvattingen, die in de bijbel te vinden zijn of van allerlei geloofsdogma's die aan dit boek worden ontleend. (13) Deze universele moraal verdraagt zich dan ook heel goed met een grote verscheidenheid aan specifieke (geloofs)opvattingen onder de burgers van een moderne samenleving. Pluriformiteit van meningen, vrijheid van meningsvorming en vrijheid van meningsuiting (door Spinoza samengevat onder de noemer van de vrijheid van filosoferen) zijn niet alleen heel goed met deze moraal te verenigen, maar worden zelfs door deze moraal opgeëist. Daarom kan Spinoza ook aan het slot van zijn traktaat opmerken dat een aantasting van de vrijheid van filosoferen noodzakelijk gepaard moet gaan met een aantasting van de vroomheid, dat wil zeggen van de door de bijbel en de filosofie (de rede) aanbevolen moraal van naastenliefde en gerechtigheid. (14)

Maar er is nog een andere belangrijke dimensie van het menselijk leven die met de religie verbonden is. De (religieuze) verbeelding kan namelijk niet los worden gezien van het domein van de menselijke verlangens en emoties. Dit laatste domein wordt in het derde deel van de *Ethica* systematisch geanalyseerd als een krachtenveld dat een grote invloed uitoefent op de voorstellingswereld en het handelen van de mensen. Dit emotionele krachtenveld is bipolair van aard: het menselijk gemoedsleven fluctueert tussen de pool van de blijdschap en zijn derivaten (liefde, hoop, eerzucht enzovoort) en die van de droefheid en zijn derivaten (haat, vrees, nederigheid enzovoort). Dit

gemoedsleven is dus ambivalent en wankel, zolang de passionele krachten en verlangens er de overhand in hebben. (15) Door deze fluctuaties van het menselijk gemoed wordt het ambiguë karakter van de religieuze verbeelding enorm versterkt. Wij kunnen immers waarnemen dat in een zelfde religie zowel passies van haat en vrees de boventoon kunnen voeren alsook passies van liefde en hoop. Dergelijke passies zijn niet alleen verbonden met allerlei gods- en mensbeelden, maar zij verlenen aan deze beelden ook een extra kracht. Zo drijft het beeld van een wraakzuchtige en hatende God de gelovige tot wraak en haat jegens mensen, op wie de haat en wraak van zijn ingebeelde God zijn gericht. Omgekeerd kan een beeld van een barmhartige en liefhebbende God de gelovige aanzetten tot een barmhartig en liefdevol handelen jegens zijn medemensen.

Er is hier dus sprake van een verbinding tussen bepaalde gemoedstoestanden (haat, vrees, jaloezie, hoogmoed, maar ook liefde, hoop, goedgunstigheid) met al of niet religieuze denkbeelden. Spinoza beschouwt hier de religie als een complex geheel van emotioneel geladen voorstellingen en praktijken. Een dergelijke met emoties geladen, collectieve voorstellingswereld hoeft niet religieus van aard te zijn, maar kan ook betrekking hebben op allerlei seculiere ideologieën. Voeren binnen zo'n voorstellingswereld passies als vrees, hoogmoed en haat de boventoon, dan zal dit onvermijdelijk zijn weerslag hebben op de intermenselijke verhoudingen en op de samenleving als geheel in de vorm van intolerantie, ondermijning van de publieke vrede en in het uiterste geval op religieuze of ideologische gronden gelegitimeerd geweld. Doordat Spinoza hier in zijn beschouwingen over religie doorstoot naar de diepere, emotioneel-imaginaire lagen van de menselijke geest, wordt ons duidelijk dat bijvoorbeeld een verschijnsel als intolerantie niet exclusief aan de religie gebonden is, maar meer het gevolg is van algemeen bekende neigingen van de mens als hoogmoed, superioriteitsgevoelens, eerzucht, haat, vrees, jaloezie enzovoort. (16) Dergelijke individuele en collectieve gevoelens kunnen ook verweven zijn in seculiere ideologieën en ten grondslag liggen aan uit deze ideologieën voortvloeiende praktijken van intolerantie.

De ambivalentie van het emotionele krachtenveld in het menselijk gemoed en de ambiguïteit van de menselijke verbeelding bepalen zo in hun onderlinge verwevenheid de aard en de structuur van de religieuze, en in een ruimere zin van elke menselijke voorstellingswereld (ook die van de ongelovige).

Spinoza's pleidooi in het traktaat voor de vrijheid van filosoferen is zo ingebed in een diepgaande beschouwing van het verschijnsel religie. Zo'n diepgaande beschouwing is nodig om de redelijke en vreedzame potenties van de religies van het jodendom en het christendom te accentueren en de intolerante aspecten van deze religies onschadelijk te maken. Ook voor de politiek is dit een belangrijke zaak, want zonder godsdienstvrede en meer in het algemeen vreedzame betrekkingen tussen de burgers kan van een vrij debat en een vrij filosoferen moeilijk sprake zijn. Vandaar dat Spinoza met het oog op de maatschappelijke vrede aan de vrijheid van meningsuiting twee grenzen stelt: ten eerste kunnen meningen niet worden geduld die aanzetten tot overtredingen van de wet en ten tweede kunnen meningen die haat zaaien niet worden toegestaan. (17)

Ik hoop dat uit het voorgaande duidelijk is geworden hoe onverminderd actueel Spinoza's beschouwingen over de godsdienst in het Theologisch-Politiek Traktaat

zijn. Of zijn lofrede op de stad Amsterdam als voorbeeld van tolerantie aan het slot van het traktaat ook vandaag de dag nog gehouden kan worden, laat ik graag aan het oordeel van de lezer over. (18)

Noten en literatuurverwijzingen

(1) Jonathan Israel, *Radical Enlightenment, Philosophy and the Making of Modernity 1650-1670*, Oxford, 2001.

(2) Voor een diepgaande studie van Spinoza's godsdienstfilosofie zie: Paul Juffermans, *Drie perspectieven op religie in het denken van Spinoza, Een onderzoek naar de verschillende betekenissen van religie in het oeuvre van Spinoza*, Budel, 2003.

(3) Voor de uitspraken van Goethe, Heine en Novalis over Spinoza zie: W. Boucher, *Spinoza Eighteenth and Nineteenth Century Discussions*, 2 Volumes, Bristol, 1999.

(4) Martial Gueroult, *Spinoza, I, Dieu (Ethique, I)*, Hildesheim, 1968.

(5) Spinoza, *Briefwisseling, vertaald uit het Latijn en uitgegeven naar de bronnen alsmede van een inleiding en van verklarende en tekstkritische aantekeningen voorzien door F. Akkerman, H. G. Hubbeling en A.G. Westerbrink*, Amsterdam, 1977, p. 226.

(6) Voor een goede weergave van deze vorming verwijs ik naar: Steven Nadler, *Spinoza, A Life*, Cambridge, 1999.

(7) Spinoza, *Opera, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt*, Vol. III, Heidelberg, 1925.

(8) Spinoza, *Theologisch-Politiek Traktaat, uit het Latijn vertaald, ingeleid en van verklarende aantekeningen voorzien door F. Akkerman*, Amsterdam, 1997, p. 31.

(9) Zie *Briefwisseling*, a.w., p. 226.

(10) Zie bijvoorbeeld *Ethica*, Stelling 41: 'De kennis van de eerste soort is de enige oorzaak van valsheid, die van de tweede en derde soort is echter noodzakelijk waar'.

(11) Spinoza, *Theologisch-Politiek Traktaat*, a.w., p.334.

(12) Idem, p. 302.

(13) Idem, p. 327.

(14) Idem, p. 435.

(15) Spinoza, *Ethica*, Stelling 59, Opmerking.

(16) Een dergelijke opvatting werd ook door andere zeventiende eeuwse tolerantiedenkers naar voren gebracht. Zie bijvoorbeeld: John Locke, *Een Brief over tolerantie, Vertaling, inleiding en essay*, Inigo Bocken, Budel, 2004.

(17) Spinoza, *Theologisch –Politiek Traktaat*, a.w., p. 429.

(18) Idem, 436.