

Paul Juffermans

Godsdienstvrijheid, gewetensvrijheid en vrijheid van denken bij John Locke en Baruch Spinoza

1. Inleiding

De filosofen John Locke ((1632-1704) en Baruch Spinoza (1632-1677) zijn twee denkers uit de vroegmoderne tijd, globaal de tweede helft van de zeventiende eeuw. Deze tijd werd in sociaal-politiek opzicht gekenmerkt door twee belangrijke problemen, die de gemoederen van politieke machthebbers, kerkelijke leiders en denkers van velerlei pluimage bezighielden.

In de eerste plaats was dit het probleem van de pacificatie van de in de zestiende eeuw onder invloed van de Reformatie tot stand gekomen, conflictueuze verdeeldheid van het christendom. Deze verdeeldheid vormde een grondslag voor politiek gemotiveerde en religieus gelegitimeerde godsdienstoorlogen tussen staten alsook voor langs confessionele scheidslijnen uitgevochten burgerstrijd binnen staten. Tal van tolerantiedenkers (Erasmus, Coornhert, Grotius, Episcopius, Bodin, Stillingfleet e. a.) probeerden voor dit probleem een oplossing aan te dragen. Zij maakten daarbij gebruik van zeer uiteenlopende argumenten, variërend van het ethische argument dat vervolging van andersdenkenden een inbreuk betekent op de christelijke moraal van naastenliefde tot het sceptische argument dat niemand de waarheid in pacht kan hebben zodat een uiteindelijke grond voor het dwang uitoefenen op andermans geweten inzake van het geloof ontbreekt. Het vraagstuk van de politieke pacificatie van godsdienstig gelegitimeerde twisten plaatste ook het probleem van de verhouding tussen staat en kerk hoog op de agenda. Het werd meer en meer duidelijk dat deze verhouding aan een grondige herziening toe was. De staat emancipeerde zich in toenemende mate van de kerk of anders gezegd: de invloed van de kerk als politieke machtsfactor nam gestaag af.

In de tweede plaats ontstond er in de tweede helft van de zeventiende eeuw onder meer als gevolg van de bevrijding van de filosofie en de opkomende natuurwetenschap (vaak samengevat onder de naam *philosophia naturalis*) uit de greep van theologie en kerkelijk gezag geleidelijk aan in de Europese cultuur een geestelijke ruimte voor denkers en stromingen, die zich niet meer uitdrukten in traditionele religieuze termen en wier gedachtegoed niet meer aansloot bij de centrale leerstukken van de verschillende christelijke confessies. Dit betrekkelijk nieuwe fenomeen kan men retrospectief beschouwd beschrijven als een eerste aanzet tot wat men later met de naam secularisering heeft gedoopt. Jonathan Israel heeft in zijn omvangrijke historische studie over de vroege Europese Verlichting laten zien, hoe dit fenomeen van godsdienstige onverschilligheid, atheïsme, buitenkerkelijkheid, vrijdenkerij, agnosticisme en deïsme als een spook door Europa waarde. Dit secularisme baarde niet alleen tal van kerkelijke leiders en orthodoxe christelijke denkers, maar ook gematigde verlichtingsdenkers zorgen, niet in de laatste plaats omdat zij vreesden dat een toenemende ongodsdienstigheid onvermijdelijk gepaard zou gaan met een uitholling van het zedelijk peil der bevolking.¹ Met het ontstaan

¹ Jonathan Israel, *Radical Enlightenment, Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, 2001. Zie in dit verband Locke's uitspraak in zijn *Een Brief over tolerantie*, waar het gaat over het tolereren van atheïsten: *Want waar het geloof in God ophoudt, daar stort alles ineem*. Locke verwoordt hier een gevoel dat in zijn tijd gemeengoed was onder brede kringen van Europese

van het fenomeen van de ongodsdienstigheid ging het Europese tolerantiedebat een nieuwe fase in en werd het met een nieuw probleem geconfronteerd, namelijk hoe moest worden omgegaan met personen en denkstromingen, die zichzelf plaatsten buiten de sfeer van de kerk en de godsdienst of wier opvattingen niet meer te rijmen waren met of indruisten tegen gevestigde godsdienstige instituties en dogma's.

Het eerste vraagstuk van de pacificatie van een conflictueuze religieuze pluriformiteit kan in verband worden gebracht met de gedachte van godsdienstvrijheid, zoals deze door John Locke in zijn *Epistola de Tolerantia* (in 1689 gepubliceerd) wordt bepleit.² Wij zullen in het vervolg dieper ingaan op de reikwijdte en fundering van Locke's tolerantiebeprij. Het tweede vraagstuk van de omgang met het fenomeen van ongelooft en onkerkelijkheid kan in verband worden gebracht met de gedachte van denkvrijheid (*libertas philosophandi*), zoals deze door Spinoza in zijn *Tractatus Theologico-Politicus* (in 1670 gepubliceerd, in het vervolg afgekort als *TTP*) wordt bepleit.³ Ook op de reikwijdte en fundering van de in dit vrijheidsconcept besloten tolerantiegedachte zullen we dieper ingaan. Daarbij moet overigens wel worden opgemerkt dat de term tolerantie (*tolerantia*) slechts éénmaal voorkomt in Spinoza's oeuvre, namelijk aan het slot van de *TTP*, waar zij nog de antieke betekenis heeft van lijdzaamheid als deugd.⁴ Hier willen wij ons echter vooral richten op het tolerantiebeprij, dat impliciet in Spinoza's concept van denkvrijheid ligt opgesloten.

2. Locke's tolerantiebeprij

In zijn *Brief over tolerantie* voert Locke een pleidooi voor het vrijlaten door de overheid van die religieuze denominaties, die niet behoren tot de Anglicaanse staatskerk (de zogeheten *dissenters*). Dat deze brief nauw aansluit bij de politieke actualiteit in het Engeland van die dagen mag alleen al blijken uit het gegeven, dat in het jaar van publicatie een tolerantiewet (*Toleration Act*) werd uitgevaardigd, waarin het recht op religieuze eredienst werd toegestaan aan de *dissenters*, overigens onder voorbehoud van tal van beperkingen, die ons vandaag de dag wat vreemd in de oren klinken, maar die destijds nodig bleken om een zekere politieke consensus met betrekking tot het vraagstuk van de tolerantie te kunnen bereiken. Zo'n belangrijke beperking was bijvoorbeeld dat personen, die niet behoorden tot de Anglicaanse staatskerk, weliswaar vrij werden gelaten in het beoefenen van hun erediensten, maar niet mochten worden toegelaten tot openbare ambten of universiteiten.⁵

Locke fundeert zijn pleidooi voor een grotere tolerantie en godsdienstvrijheid met behulp van het argument dat het uitoefenen van dwang op het individuele geweten van de gelovige niet gerechtvaardigd en uiteindelijk ook niet mogelijk is. Hij sluit hierbij aan bij een opvatting van innerlijkheid in de relatie tussen God en het geweten van het gelovige individu, die al veel eerder door de voortrekkers van de Reformatie was geformuleerd. De kern van deze innerlijkheidsgedachte luidt dat in laatste instantie niemand (geen staatsgezag, geen kerkelijk gezag, maar ook geen ander individu) kan treden tussen het persoonlijk geweten van het gelovige individu en

intellectuelen. John Locke, *Een Brief over tolerantie*, Vertaling, inleiding en essay Inigo Bocken, Budel, 2004, p.75.

² Ik maak in het vervolg gebruik van de in de vorige noot genoemde vertaling van Inigo Bocken.

³ Ik zal in het vervolg gebruik maken van: Spinoza, *Theologisch-Politiek Traktaat*, uit het Latijn vertaald, ingeleid en van verklarende aantekeningen voorzien door F. Akkerman, Amsterdam, 1997.

⁴ Spinoza, *Theologisch-Politiek Traktaat*, a.w., p.433.

⁵ G. M. Trevelyan, *A Shortened History of England*, New York, 1942, p.351.

God. Deze opvatting van innerlijkheid impliceert dus de principiële ontoegankelijkheid van de relatie tussen God en het gelovige individu voor de interventie van derden, met name voor elk kerkelijk of wereldlijk gezag. Deze gedachte vormde al meer dan anderhalve eeuw een van de voornaamste legitimatiegronden voor de hele christelijke hervormingsbeweging.

Locke sluit in zijn pleidooi voor tolerantie en zijn afwijzing van elke vorm van gewetensdwang inzake van het geloof bij deze reformatorische opvatting aan. In zijn gedachtegang is het gelovige individu enerzijds geroepen om op een zo oprecht en authentiek mogelijke wijze een eigen innerlijke relatie te zoeken met God en van daaruit een keuze te maken voor die godsdienst en eredienst die volgens hem of haar God het meest welgevallig is, maar anderzijds kan ditzelfde individu nooit ten volle weten of zijn keuze de enig juiste is, omdat Gods oordeel en wil zich uiteindelijk aan het menselijk bevattingsvermogen onttrekken. Gods wil en bedoeling blijven namelijk voor de menselijke geest in laatste instantie onpeilbaar. Het gelovige individu kan dus geen absolute waarheidsclaim aan zijn godsdienstige voorkeur verbinden, hoe oprecht en diepgaand het aan deze voorkeur ten grondslag liggend gewetensonderzoek ook is.⁶ En wat voor het individu geldt, dat geldt ook voor de staat. Ook deze kan nooit weten welke religie de ware is en heeft dus vanuit het oogpunt van waarheid geen grond om een bepaalde religie te bevoordelen of een andere te benadelen. Dit laatste wil niet zeggen dat de staat volstrekt neutraal moet staan ten opzichte van de verschillende religies die op haar grondgebied worden aangehangen. De staat heeft immers te maken met bepaalde historisch gegroeide verhoudingen, waarmee zij rekening dient te houden. Zo pleit Locke met name voor staatstolerantie ten aanzien van de *dissenters*. Het waren in die tijd vooral religieuze minderheden buiten de Anglicaanse kerk, die aan de dreiging van repressie en vervolging blootstonden en waarvoor dus een tolerante staatspolitiek moest worden bepleit. Een pleidooi voor staatstolerantie ten aanzien van de Anglicaanse staatskerk zou uiteraard gezien de politiek-religieuze verhoudingen in het toenmalige Engeland overbodig zijn geweest. Bovendien brengt Locke een restrictie aan met betrekking tot de rooms-katholieken, die hij van een dubbele loyaliteit verdenkt en daardoor als onbetrouwbare staatsburgers beschouwt.⁷ Deze restrictie wordt begrijpelijk als men bedenkt dat de dreiging van een katholieke ‘overname’ van het Engelse vorstenhuis en het daarmee verbonden gevaar van een terugdringen van de invloed van het Anglicanisme en protestantisme ten gunste van de rooms-katholieke kerk gedurende vrijwel de gehele zeventiende eeuw op de achtergrond meespeelden in de strijd tussen de verschillende politieke krachten in de Engelse samenleving. Zou echter de rooms-katholieke kerk in Engeland de gevestigde religie zijn geweest, dan zou Locke’s tolerantiepleidooi in dit opzicht uiteraard anders zijn uitgevallen.

In zijn brief brengt Locke een fundamentele scheiding aan tussen het individuele zieleheil en de politiek. Wat het zieleheil betreft bouwt Locke, zoals we hebben gezien, voort op de door de Reformatie in gang gezette wending naar het subject als laatste bron van het geloof. Het door de Reformatie geconstitueerde individu als geloofssubject staat in zijn argumentatie centraal. De innerlijkheid van dit subject in zijn gelovige verhouding tot God kan niet door anderen worden gepeild. Ja, zelfs dit

⁶ *Iedere kerk gelooft dat wat zij gelooft waar is en veroordeelt als een dwaling wat daarvan verschilt. Omdat het hier gaat om de waarheid van dogma's en de juistheid van de eredienst staat de strijd aan beide zijden gelijk en kan er door geen enkele rechter (...) een oordeel uitgesproken worden. De beslissing over de zaak komt uitsluitend toe aan de hoogste rechter...* John Locke, *Een Brief over tolerantie*, a.w., p.41.

⁷ John Locke, *Idem*, a.w., p.74 en 75.

subject zelf kan nooit zeker zijn van de waarheid van zijn geloofsopvattingen, want het kan niet definitief vaststellen of zijn menselijk oordeel overeenkomt met het godsoordeel. De gelovige kan zich slechts zo gewetensvol mogelijk vergewissen van zijn oprechtheid in zijn verhouding tot God, maar moet zijn oordeel over de juistheid van zijn keuze voor een God welgevallig leven (dus voor deze of gene eredienst, deze of gene kerk) tegelijk aan God zelf overlaten. De keuze van dit geloofsobject kan ook niet redelijk worden beargumenteerd, want Gods wil is uiteindelijk voor het menselijk verstand onpeilbaar. Inigo Bocken laat in zijn inleiding bij de Nederlandse vertaling van de *Epistola de Tolerantia* zien dat Locke's denken hier naadloos aansluit bij het nominalisme, waarbij afscheid wordt genomen van de middeleeuwse *ordo*-gedachte en de ondoorgrondelijkheid van Gods wil voor het menselijk verstand wordt benadrukt (voluntarisme).⁸ Wij zullen verderop nog duidelijk maken dat Spinoza in dit opzicht een geheel andere weg gaat, omdat hij de middeleeuwse *ordo*-gedachte niet verlaat maar juist in een geheel nieuwe vorm herstelt; vandaar dat zijn filosofie wel een *philosophia novantiqua* wordt genoemd (oud en tegelijk nieuw).⁹ Spinoza's godsgedachte is ontdaan van elk voluntarisme, maar kan juist daardoor als grondslag fungeren voor een natuurlijke orde, waarvan de mens deel uitmaakt.¹⁰

Keren wij nu terug naar Locke. Is volgens Locke het streven naar het zieleheil een exclusieve opdracht van de individuele gelovige, dan heeft dit zowel implicaties voor zijn opvatting van de kerk als voor wat hij als het domein van de politiek beschouwt. Locke's omschrijft de kerk als een *vrije* associatie van gelovigen.¹¹ De keuze voor een bepaalde kerk of geloofsgemeenschap is vrijwillig. Eenieder kan zich altijd ook weer vrijwillig uit deze vereniging terugtrekken. Het domein van de politiek strekt zich niet uit tot het zieleheil van het individu, maar heeft slechts betrekking op de bescherming van het leven en de particuliere eigendom van de burgers.¹² De staat, die deze bescherming op het oog heeft, mag alleen optreden tegen georganiseerde religies en tegen religieus gemotiveerd gedrag van individuen, als deze een gevaar vormen voor of een overtreding inhouden van de burgerlijke wet. In dit opzicht wordt de kerk op één lijn gesteld met alle andere burgerlijke verenigingen, die zich immers ook binnen de grenzen van de wet moeten bewegen. In Locke's opvatting ligt dus al in de kiem het moderne gelijkheidsbeginsel besloten: welke opvatting of religie men er ook op na houdt, voor de wet is iedere burger en iedere vereniging van burgers (religieus of niet) gelijk. Locke gebruikt overigens in zijn brief een argument dat in die tijd wel vaker in het tolerantiedebat werd gehanteerd: namelijk dat van de goede en loyale staatsburger. Het feit dat veel *dissenters* zich als goede en loyale Engelse staatsburgers gedroegen, zag hij als een extra reden om hen vrij te laten in de uitoefening van hun godsdienst.¹³

⁸ John Locke, Idem, a.w., essay van Inigo Bocken, p.98 e.v.

⁹ Zie hiervoor bijv.: Herman de Dijn, Spinoza, *The Way to Wisdom*, West Lafayette, 1996, p.11.

¹⁰ Baruch Spinoza, *Ethica*, vertaald en ingeleid door Henri Krop, Amsterdam, 2002. Met name corollarium 1 bij stelling 32 van deel 1: *Hieruit volgt: dat God niet werkt vanuit de vrijheid van zijn wil.*

¹¹ *De kerk lijkt me een vrije vereniging te zijn van mensen die vrijwillig de handen in elkaar slaan om God publiekelijk te aanbidden en dit op zo'n manier dat ze geloven Hem welgevallig te zijn en het zielenheil te bereiken.* John Locke, *Een Brief over tolerantie*, a.w., p.34.

¹² *In mijn ogen is de staat een vereniging van mensen, ingesteld met als enig doel om hun burgerlijke goederen te bewaren en te bevorderen. Burgerlijke goederen noem ik het leven, de vrijheid, de integriteit van het lichaam en zijn bescherming tegen pijn, het bezit van uitwendige goederen zoals land, geld, meubels enz...* John Locke, Idem, a.w., p.29.

¹³ John Locke, Idem, a.w., p.81.

Israel heeft erop gewezen dat Locke's tolerantie een grens bereikt waar het gaat om mensen, die niet bij een of ander kerkgenootschap zijn aangesloten en niet deelnemen aan welke eredienst dan ook of wier denkbeelden fundamenteel verschillen van de gevestigde geloofsdogma's van de verschillende christelijke kerken.¹⁴ Dit betekent dat Locke's opvatting van tolerantie zich niet uitstrekt tot stromingen en personen, die zichzelf niet (meer) begrijpen als geloofssubject of denken in termen van godsgeloof. Voor het fenomeen van het ongeloof en de onkerkelijkheid in de meest brede zin van het woord (wat men later veelal zal aanduiden met de term secularisme) is binnen zijn tolerantiebegrrip eigenlijk geen plaats ingeruimd. Dit komt omdat in Locke's pleidooi voor godsdienstvrijheid het individuele geweten van het individu wordt verengd tot dat van het *gelovige* individu. Het menselijk geweten wordt daardoor meer als een religieuze dan als een morele categorie begrepen en het wordt meer gesitueerd in het domein van het geloof dan in dat van het denken.

Locke's fundering van de vrijheid van godsdienst uit naam van de individuele gewetensvrijheid van de gelovige kan men daarom wel beschouwen als een antwoord op de onder invloed van de Reformatie opgeworpen problemen betreffende een conflictueuze religieuze pluriformiteit (een antwoord dat, zoals we hebben duidelijk gemaakt, ligt in het verlengde van bepaalde fundamentele noties van die Reformatie zelf), maar zij ontbeert een oplossing voor een later in de Europese cultuurgeschiedenis opduikend fenomeen, dat men als een erfenis van de Verlichting kan beschouwen: het fenomeen van de onkerkelijkheid en het ongeloof, of meer positief geformuleerd: het fenomeen van het uit traditionele godsdienstige instituties en dogma's vrijgemaakte denken. Met dit fenomeen van het toenemend ongeloof en de daarmee gepaard gaande verdieping van de religieuze crisis in het Europese bewustzijn komt een ander vraagstuk hoog op de politieke agenda te staan: niet dat van de godsdienstvrijheid maar dat van de denkvrijheid.¹⁵ Het gaat hier dan met name om de vrijheid van een denken, dat zich uit traditionele religieuze bindingen heeft losgemaakt. Het is op dit punt dat in Spinoza's tolerantiebegrrip een noodzakelijke en waardevolle aanvulling of zo men wil correctie besloten ligt op dat van zijn tijdgenoot Locke: waar Locke pleit tegen dwang op het terrein van het geloof en de godsdienst, daar pleit Spinoza tegen dwang op het terrein van het denken. Doordat het tolerantiebegrrip van beide denkers qua inhoud en fundering zo verschillend is, biedt een vergelijking tussen beide opvattingen een vruchtbaar uitgangspunt voor het in kaart brengen van de verhouding tussen beide soorten vrijheden: de vrijheid van godsdienst en geloof aan de ene kant en de vrijheid van denken aan de andere kant.

3. Spinoza's tolerantiebegrrip

Wij zouden kunnen stellen dat waar Locke's tolerantieconcept aansluit bij de door de Reformatie ingezette wending naar het subject op het terrein van het geloof, Spinoza's tolerantieconcept aansluit bij de door Descartes ingezette wending naar het subject op het terrein van het denken. Bij Spinoza staat niet de vrijheid van godsdienst en geweten centraal, maar de vrijheid van denken (*libertas*

¹⁴ J.I. Israel, Locke, *Spinoza and the Philosophical Debate Concerning Toleration in the Early Enlightenment*, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Amsterdam, 1999.

¹⁵ Zie hiervoor de nog altijd onovertroffen studie van Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, Paris, 1935.

philosophandi). Dit concept van denkvrijheid omvat twee aspecten: het eerste aspect betreft de vrijheid om te denken wat men wil en het tweede de vrijheid om te zeggen wat men denkt. Het gaat dus om een innerlijk en een uiterlijk aspect.

Het innerlijk aspect is verbonden met de gedachte dat de menselijke geest gemakkelijk in de ban kan komen van allerlei, al of niet overgeleverde vooroordelen en taboes. Spinoza spreekt in dit verband herhaaldelijk over theologische vooroordelen, die de geest zozeer in beslag nemen dat zij niet tot een vrij filosoferen in staat is.¹⁶ Vooroordelen zijn dan denkbeelden en dogma's, die niet aan een kritisch onderzoek onderworpen mogen worden of aan de waarheid waarvan niet mag worden getwijfeld.¹⁷ Zo'n vooroordeel kan bijvoorbeeld voortvloeien uit een idolate verering van de bijbel als Gods woord, waardoor de geestelijke ruimte voor een historisch-kritisch bijbelonderzoek ontbreekt. Spinoza zegt in de Voorrede van de *TTP* dat hij de bijbel opnieuw onbevooroordeeld en met een vrij gemoed wil onderzoeken.¹⁸ Onder vrijheid van het gemoed wordt dan zoiets verstaan als: een onderzoekende, open en weetgierige instelling. Het gaat hier om een attitude die in de filosofie en de wetenschap noodzakelijk is, ook waar deze filosofie en wetenschap zich buigen over zaken als de bijbel en de religie. Een belangrijk argument voor deze denkvrijheid is dat niemand een ander kan dwingen om afstand te doen van een gedachte, waarvan hij de filosofische of wetenschappelijke waarheid heeft ingezien. Rationele inzichten kunnen dus niet met dwang aan een ander worden opgelegd; zij kunnen alleen met redenen omkleed aan een ander worden voorgehouden. Spinoza's *libertas philosophandi* houdt in dat iedereen de vrijheid heeft zijn inzichten op welk gebied dan ook in samenspraak met anderen te ontwikkelen en daarbij niet mag worden gehinderd door innerlijke taboes of uiterlijke dwang.

Hierbij kan overigens worden opgemerkt dat Spinoza in zijn *Ethica* en zijn *TTP* veel oog heeft voor de kracht, waarmee allerlei vooroordelen, inadequate denkbeelden en dogma's met name op het terrein van de religie zichzelf in stand houden. Deze hardnekkigheid van vooroordelen vloeit voort uit hun verwevenheid met allerlei gemoedstoestanden en gevoelens, die niet alleen in het innerlijk van het individu maar ook in menselijke gemeenschappen een grote kracht uitoefenen en daardoor zowel redelijk denken als redelijk moreel gedrag onmogelijk maken. Godsdienstige conflicten komen dus niet alleen voort uit het bestaan van religieuze pluriformiteit, maar evenzeer uit daarmee verbonden passionele krachten als haat, eerzucht, hoogmoed en jaloezie, waardoor de mensen onderling verdeeld raken en met elkaar in strijd komen. Dergelijke tweedracht zaaiende passies kunnen ook met andere dan religieuze denkbeelden verbonden zijn: onverdraagzaamheid tussen mensen is geen exclusief religieus verschijnsel, maar doet zich op alle gebieden van de samenleving voor.¹⁹ Een morele *praxis* van verdraagzaamheid, waarbij dergelijke conflictueuze passies zowel in het innerlijk van het individu alsook in de samenleving als geheel onder controle worden gebracht, vormt Spinoza's

¹⁶ *Ik weet ook immers hoe hardnekkig de vooroordelen die het gemoed onder het mom van vroomheid heeft aanvaard, in de geest beklijven.* Spinoza, *Theologisch-Politiek Traktaat*, a.w., p.93.

¹⁷ *...en zij op het oordeel van iedere enkeling met zoveel vooroordeel beslag leggen, dat er in de geest geen plaats meer over blijft voor het gezonde verstand, zelfs niet om te twijfelen.* Spinoza, *Idem*, a.w., p.85.

¹⁸ *Ik nam daarom het ernstige besluit de Schrift opnieuw onbevooroordeeld en vrijmoedig te onderzoeken...* Spinoza, *Idem*, p.89

¹⁹ In het vierde deel van zijn *Ethica* noemt Spinoza alle passies die tweedracht zaaien, zoals haat, toorn, jaloezie enz. slecht. Zie: Spinoza, *Ethica*, a.w., p.403, m.n. stelling 40: *Nuttig is wat tot het ontstaan van de samenleving leidt en ervoor zorgt dat mensen in eendracht leven; slecht daarentegen is wat tweedracht in de staat veroorzaakt.*

voornaamste remedie tegen intolerantie en tweedracht. Hierbij vervult de filosofie (voor een kleine groep) en de godsdienst (voor de grote massa) een onmisbare opvoedende rol. Maar bovenal moet het staatsbestel zodanig worden gestructureerd dat via een systeem van ‘checks and balances’ de passionele krachten van de menigte effectief worden gereguleerd en productief worden omgezet in vreedzame samenwerking. Dit laatste impliceert ook dat de staat het individu in zijn denken vrij laat.

Daarmee komen we op het uiterlijk aspect van de denkvrijheid. Dit aspect valt samen met wat we tegenwoordig de vrijheid van meningsuiting noemen. Iedereen moet in woord en geschrift kunnen uiten wat hij denkt. Spinoza acht het toestaan van deze uiterlijke vrijheid niet alleen belangrijk voor de ontwikkeling van de wetenschappen (die immers berust op een vrije uitwisseling van gedachten), maar ook voor de politiek. Zo is het in zijn ogen een burgerlijke deugd reeds uitgevaardigde wetten kritisch tegen het licht te houden en zijn mening daarover ten beste te geven juist wanneer men het niet met de betreffende wetten eens is, mits men maar tegelijk deze wetten gehoorzaamt zolang deze van kracht zijn.²⁰

Aan deze vrijheid van meningsuiting worden door Spinoza twee grenzen gesteld. De eerste grens is al genoemd: deze vrijheid mag niet gepaard gaan met het overtreden van de wet en zij mag het gezag van de overheid niet ondermijnen. Om dit te onderbouwen maakt Spinoza een onderscheid tussen woorden en daden. Het woord dient volgens hem volledig vrij te worden gelaten, maar aan daden moeten door de overheid grenzen worden gesteld: onwettelijke daden kunnen niet worden getolereerd. En dit geldt dan ook weer voor die meningen, die opruiend van aard zijn en tot onwettelijke daden aanzetten. Voorts wordt ook een uitzondering gemaakt voor meningen, die haat zaaien en de vrede in de samenleving in gevaar brengen. Het thema van de sociale vrede speelt überhaupt een belangrijke rol in heel Spinoza’s oeuvre, zowel in de *Ethica* als in de *TTP*. In het vierde deel van de *Ethica* worden de voorwaarden voor het cultiveren van de sociale eendracht besproken, die met name bestaan uit een pacificatie van al die passies, die tot verdeeldheid en conflicten tussen de mensen leiden. In de ondertitel van de *TTP* wordt de vrede in de staat naast de vrijheid van filosoferen en de vroomheid genoemd. Een van de voornaamste doelen van het traktaat is erin gelegen om de vredelievende effecten van de religie te versterken door deze van haar conflictueuze en intolerante lading te ontdoen.

In het eerste (theologische) deel van de *TTP* wordt de vraag gesteld naar de verhouding tussen de vrijheid van denken en de vroomheid (*pietas*). Om deze vraag te kunnen beantwoorden brengt Spinoza een fundamentele scheiding aan tussen het denken (het filosoferen met inbegrip van de wetenschap) en het geloof (de theologie). Het denken beweegt zich volgens hem op het terrein van de waarheid; het geloof op dat van de vroomheid. Daarbij wordt vroomheid vooral begrepen als morele praxis (het beoefenen van naastenliefde en gerechtigheid). Omdat het bij authentiek geloof of waarachtige religiositeit niet primair gaat om waarheidsaanspraken maar om (verdraagzaam) moreel handelen – namelijk naastenliefde en gerechtigheid beoefenen –, kan het geloof niet als legitimatie dienen om de vrijheid van denken van een ander aan te tasten en andersdenkenden te vervolgen. Is dit wel het geval, dan spreekt Spinoza van superstitie of ijdele en onwaarachtige religie. Het geloof als morele praxis kan dus nooit als legitimatie dienen om het denken van het individu in te perken of met religieuze taboes te belasten. Het laat het denken vanuit zijn aard als geloof

²⁰ Spinoza, *Theologisch-Politiek Traktaat*, a.w., p.427.

(vroomheid) volkomen vrij. De betekenis van geloofsdogma's zijn volgens Spinoza namelijk niet gelegen op het vlak van speculaties omtrent de waarheid, maar op dat van het motiveren tot een moreel waarachtige levenswijze en tot een vredelievende omgang van mensen met elkaar. Vanuit de optiek van het morele handelen wordt zo elk dispuut over de waarheid of onwaarheid van geloofsdogma's in verregaande mate gerelativeerd. Omdat dit morele handelen primair is op het gebied van de godsdienst, ontvalt ook de grondslag voor een strijd tussen mensen en groepen die verschillende geloofsdogma's aanhangen, zoals bijvoorbeeld de gedurende de hele zeventiende eeuw periodiek oplaaiende, politiek-theologische twisten tussen de preciesen en de rekkelijken over dogma's als dat van de predestinatie in de Nederlandse Republiek.²¹

Maar als het geloof de denkvrijheid van het individu niet kan ondermijnen, kan het omgekeerde dan wel het geval zijn, met andere woorden: kan het denken van het individu dan wel zijn geloof ondermijnen? Dit laatste zou alleen mogelijk zijn als het denken met zijn kritisch waarheidsonderzoek zich ook zou uitstrekken tot geloofsopvattingen. Enerzijds lijkt dit onmogelijk, voorzover geloofsopvattingen door Spinoza niet worden gesitueerd op het vlak van de waarheid of onwaarheid en zich dus aan een waarheidskritiek lijken te onttrekken. Anderzijds lijkt dit wel mogelijk omdat Spinoza aan de denkvrijheid geen enkele beperking oplegt en deze vrijheid zich dus ook lijkt uit te strekken tot zaken van het geloof.²² Wij stuiten hier op een zekere spanningsverhouding en dubbelzinnigheid in Spinoza's kijk op de relatie tussen denken en geloof. Zijn scheidingsthese (de scheiding tussen denken en geloof) heeft daardoor iets paradoxaals. Enerzijds wordt het geloof begunstigd als motiverende en legitimerende kracht voor een morele praxis van sociale vrede (gerechtigheid en naastenliefde), anderzijds blijft het blootstaan aan de waarheidskritiek van de filosoof die zich aan dit geloof en aan de theologie wil ontworstelen. Door dit laatste ontstaat wel de geestelijke ruimte voor de zelfstandigheid van een filosofie en wetenschap, die zich willen bevrijden uit de bevoogding van theologie en religieuze autoriteit. De wending naar het denkend subject, zoals deze door Descartes wel wordt ingezet maar toch ook weer halt houdt bij het geloof – Descartes wil zijn methodische twijfel niet uitbreiden tot het terrein van de theologie -, wordt door Spinoza verder doorgezet, doordat de reikwijdte van de filosofie zich nu ook gaat uitstrekken tot het domein van de religie en het geloof.²³

Laat ons nu terugkeren naar Spinoza's tolerantiebeprij. In de *TTP* wordt een pleidooi gevoerd voor een onbeperkte vrijheid van meningsuiting, een vrijheid die zich dus ook uitstrekt tot meningen die betrekking hebben op het geloof en de godsdienst. In dit pleidooi spelen ook pragmatische argumenten een belangrijke rol. Bijvoorbeeld het argument dat een overheid toch nooit kan weten wat zich in de hoofden van de burgers afspeelt en evenmin in staat is om de tongen van die burgers in bedwang te houden. Bovendien leidt een onderdrukking van meningen tot allerlei ongewenste effecten, die veel groter zijn dan de nadelen van een onbeperkte meningsvrijheid. Zo wekt een dergelijke onderdrukking allerlei vormen van

²¹ *Wat overigens God is, dat voorbeeld voor een waarachtig leven, of hij vuur is, geest, licht of denken enz., dat heeft met het geloof niets te maken...* Spinoza, *Theologisch-Politiek Traktaat*, a.w., p.331.

²² Zo toont Spinoza in het vierde hoofdstuk van zijn *TTP* aan dat wij God met het natuurlijk licht (de rede) niet kunnen voorstellen als een wetgever of vorst. Spinoza, *Theologisch-Politiek Traktaat*, a.w., p.161. Ook het christelijk dogma van de Triniteit lijkt hij te verwerpen, omdat het onbegrijpelijk is voor de rede. Zie: 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.400 en 401.

²³ Zie hiervoor: P. 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, p.31 e.v.

onoprechtheid en veinzerij in de hand en benadeelt ze de ontwikkeling van de kunsten en wetenschappen, die afhankelijk is van een vrije uitwisseling van gedachten en die hoogst noodzakelijk is voor het algemeen welzijn. Bovendien moet de overheid altijd al tal van schadelijke zaken toestaan, bijvoorbeeld de vrijheid om te consumeren wat en zoveel als men wil, ook al wordt hierdoor ruimte gelaten voor bijvoorbeeld dronkenschap met alle daaraan verbonden nadelen. Daarnaast levert het toestaan van vrije meningsuiting de staat een grotere stabiliteit op dan het onderdrukken van meningen, want zoals Seneca al leerde: een gewelddadig bewind houdt niet lang stand.²⁴

Wij willen aan het slot van deze paragraaf over Spinoza's tolerantieconcept nog de vraag opwerpen hoe Spinoza denkt over de vrijheid van godsdienst, een thema dat weliswaar niet centraal staat in zijn vrijheidconcept, maar dat toch zowel in de *TTP* als in de *TP* (de *Tractatus Politicus*) wordt besproken. Pleit Spinoza voor een even grote godsdienstvrijheid als Locke?

Ten aanzien van het vraagstuk van de godsdienstvrijheid maakt Spinoza in zijn *TTP* een onderscheid tussen interne en externe godsdienst.

De interne godsdienst betreft alles waardoor de mens er innerlijk toe wordt gebracht God te vereren en te gehoorzamen.²⁵ We zouden kunnen zeggen dat ze enigszins vergelijkbaar is met wat Locke onder het individuele geweten verstaat, alleen heeft Spinoza het niet over het gelovige geweten, maar over het individuele oordeelsvermogen. Het recht om vrij te oordelen inzake de religie en het geloof ligt bij het individu en kan niet aan een ander (een wereldlijk of geestelijk gezag) worden afgestaan. Het maakt deel uit van de hiervoor genoemde vrijheid van denken. Op het vlak van de interne godsdienst dient het individu dus volledig vrij te worden gelaten. De staat dient zich hier van elke inmenging te onthouden, niet omdat zij zich anders onrechtmatig zou mengen in de relatie tussen God en het gelovige individu (het reformatorisch uitgangspunt van Locke), maar omdat zij de denkvrijheid en oordeelsvrijheid van dit individu zou aantasten op het gebied van het geloof en de godsdienst.

Onder externe godsdienst verstaat Spinoza al die zaken die onder het publiek recht en gezag van de staat vallen.²⁶ Op dit vlak neemt Spinoza samen met een aantal Remonstrants gezinde personen uit zijn tijd (Grotius, Episcopius, Uyttenbogaerd) het standpunt in dat op het vlak van de uiterlijke godsdienst de kerk ondergeschikt dient te zijn aan de staat. Als publiek instituut dient zij zich te schikken naar de wetten en de politiek van de hoogste overheid. Op het punt van de staatsbemoeyenis lijkt Spinoza echter verder te gaan dan Locke. Zo rekent hij onder het zogeheten *jus circa sacra* (het overheidsrecht met betrekking tot de uiterlijke godsdienst) zaken als de benoeming van predikanten, de bepaling van de grondslagen en de leer van de kerk, het oordeel over de zeden, het recht tot excommunicatie en de zorg voor de armen.²⁷ Spinoza neigt dus op het punt van de godsdienstvrijheid tot een sterkere overheidsbemoeyenis dan Locke, die meer de nadruk legt op het vrij laten van de kerk als *vrije* associatie van gelovigen. In zijn *TP* pleit Spinoza in het hoofdstuk over de aristocratie zelfs voor een soort staatsreligie met grote, centraal gelegen kerkgebouwen waar de magistraten voorgaan in de eredienst, terwijl de andere

²⁴ Spinoza, *Theologisch-Politiek Traktaat*, a.w., p.177. Zie ter vergelijking John Locke, *Brief over de Tolerantie*, a.w., p.78: *Regimes die getekend zijn door onrechtvaardigheid en tirannie worden meer met onrust en problemen geconfronteerd.*

²⁵ Spinoza, *Theologisch-Politiek Traktaat*, a.w., p.409.

²⁶ Spinoza, *Idem*, a.w., p.409.

²⁷ Spinoza, *Idem*, a.w., p.418.

religies het moeten doen met kleinere, meer perifeer gelegen gebouwen.²⁸ Hierbij zij overigens opgemerkt dat een situatie van volledige gelijkberechtiging van alle religies in het Europa van die tijd nog nergens gerealiseerd was. In de Republiek der Nederlanden was bijv. het lidmaatschap van de Gereformeerde Kerk (het dominante calvinisme) een vereiste voor het vervullen van een openbaar ambt, zoals dat in Engeland gold voor het lidmaatschap van de Anglicaanse kerk. Mensen die behoorden tot niet-officiële religies (in Nederland: rooms-katholieken, lutheranen, doopsgezinden, joden) werden nog lange tijd als tweede rangsburgers behandeld. Pas aan het eind van de achttiende eeuw (in de Napoleontische tijd) kreeg een volledige gelijkberechtiging van alle religies in Nederland zijn grondwettelijk beslag. Zowel bij Spinoza als bij Locke is er dan ook niet zozeer sprake van godsdienstvrijheid en vrijheid van meningsuiting als een individueel grondrecht, maar eerder van het toestaan van deze vrijheden aan het individu door een staat, die vooral bedacht is op haar eigen stabiliteit en op het waarborgen van de sociale vrede in de samenleving. Spinoza's etatistische opstelling met betrekking tot de verhouding tussen kerk en staat lijkt vooral te zijn ingegeven door het streven om de politieke macht van de kerk, die in zijn tijd in de Republiek zeer aanzienlijk was, zoveel mogelijk terug te dringen. De kerk mocht geen staat binnen een staat vormen. Het was immers deze kerkelijke macht (de predikanten van de Gereformeerde Kerk), die in samenwerking met het meer rechtzinnige deel der regenten en het Huis van Oranje, de grootste bedreiging vormde voor het vrije denken in het algemeen en voor het uitdragen van zijn eigen filosofie in het bijzonder. En het waren met name de calvinistische predikanten die met succes druk uitoefenden op de magistraten in de vroedschappen en Staten om Spinoza's *TTP* te verbieden.²⁹

4. Een korte vergelijking van het tolerantieconcept van Locke en Spinoza

Wij hebben hiervoor gezien dat Locke en Spinoza elk hun eigen weg gaan in hun pleidooi voor tolerantie: Locke stelt de vrijheid van geweten en godsdienstuitoefening centraal, Spinoza de vrijheid van denken. Locke's argumentatie lijkt aan te sluiten bij een thematiek die stamt uit de Reformatie, Spinoza's argumentatie bij een thematiek die vooruitloopt op de Verlichting. Beide denkers verzetten zich tegen uiterlijke dwang; de een tegen dwang op het gelovige geweten, de ander tegen dwang op het vrije denken. Locke's pleidooi is dat van een gelovig christen (hij doet in zijn tolerantiebrief onder meer een beroep op de moraal van christelijke naastenliefde), Spinoza's betoog is dat van iemand die buiten de wereld van het geloof en de kerk is komen te staan. Bij Locke lijkt het zieleheil een zaak van het geloof waar de politiek buiten moet blijven, bij Spinoza is het heil zowel een zaak van de filosofie als van het geloof (waarbij het overigens om twee fundamenteel verschillende heilswegen gaat).³⁰

Locke's constructie van de innerlijke relatie tussen het gelovige individu en een God, wiens wil en bedoeling uiteindelijk onpeilbaar zijn, impliceert dat dit individu niet over een absolute maatstaf kan beschikken om een oordeel te vellen over het

²⁸ Benedictus de Spinoza, *The Political Works*, Oxford, 1958, p.410-411.

²⁹ De *TTP* werd in 1670 anonym gepubliceerd. Vanaf dat jaar werd er door de kerkenraden en de synoden van de Gereformeerde Kerk een systematische campagne gevoerd om het traktaat te verbieden. Deze campagne leidde ertoe dat de vroedschappen van een aantal steden het werk verboden. Tenslotte werd in 1674 door het Hof van Holland een algeheel verbod van het traktaat uitgevaardigd. Zie hiervoor: J. Israel, *Radical Enlightenment*, a.w., hoofdstuk 16.

³⁰ Zie hiervoor: P. Juffermans, *Drie perspectieven*, a.w. Ook: H. De Dijn, *Spinoza en de geopenbaarde godsdienst*, Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte, no. 4, 1990.

geloof en de godsdienst van een ander, hoezeer het ook innerlijk oprecht overtuigd is van de juistheid van de eigen heilsweg. Spinoza's concept van denkvrijheid houdt in dat ook als men zekerheid heeft over de waarheid van een bepaalde gedachte of leer, dit toch niet inhoudt dat men deze gedachte of leer met dwang aan een ander kan opleggen. Dit laatste druist namelijk in tegen de essentie van wat redelijk denken inhoudt, namelijk dat men zich gewonnen geeft voor een gedachte die zó helder en welonderscheiden is dat men er wel mee moet instemmen. Daarom zijn uitoefening van dwang en redelijk denken per definitie onderling strijdig. Uiterlijke en innerlijke vrijheid zijn hier twee kanten van dezelfde medaille.³¹

In Locke's visie op de verhouding tussen God en het gelovige weten van het individu ontsnapt God (Gods wil, Gods bedoeling) uiteindelijk aan het redelijk denken. De mens kan zich dus nooit op de plaats van God stellen en zijn oordeel voor een godsoordeel laten doorgaan. Daardoor ontbeert hij een absolute maatstaf om over de waarheid van het geloof en de godsdienst van een ander te oordelen. In Spinoza's filosofie vallen Gods wil en Gods verstand samen en is het menselijk verstand een eindig deel van het oneindig goddelijk verstand. In zijn denken kan de mens dus wel degelijk tot zekerheid komen en daaraan een maatstaf ontlene om over andermans opvattingen te oordelen. Maar dit geeft hem geen vrijbrief om zijn opvattingen met geweld of dwang aan een ander op te leggen; integendeel: het behoort tot de essentie van filosofie en wetenschap om elkaar met redelijke argumenten te overtuigen, zoals dat in een vrij debat gebruikelijk is.

Locke sluit aan bij een nominalistische, voluntaristische en reformatorische traditie, die sinds de late middeleeuwen opgang doet en een ondermijning betekent van het scholastieke ordeningsdenken. Spinoza ontwikkelt een geheel nieuwe vorm van het ordeningsdenken. Zijn godsbegrip vormt het archimedisch punt van deze orde, maar kan dat alleen zijn omdat het ontdaan is van elk voluntarisme. Hij denkt niet in termen van een gelovig subject in relatie tot een onpeilbare God, maar van een denkend subject als deel van een oneindige, intelligibele werkelijkheid of Natuur (*Deus sive Natura*).

Locke's denken over tolerantie verwijst meer naar de wereld van het geloof en de religie, Spinoza's denken meer naar die van de filosofie en de wetenschap. Beide denkers vertegenwoordigen zo twee polen in een spanningsverhouding, die in de hele Europese cultuurgeschiedenis tot de dag van vandaag doorwerkt: de spanning tussen wetenschap en geloof, tussen rede en openbaring, tussen filosofie en theologie. Bovendien plaatsen zij deze spanningsverhouding in een modern politiek perspectief, waarbij de staat meer en meer als enige instantie fungeert die de onvermijdelijke en potentieel conflictueuze pluriformiteit van religies en meningen onder haar burgers in goede banen moet zien te leiden en moet zien te pacificeren. Een staat, waarvan de macht door beide denkers niet meer wordt afgeleid van God, maar in essentie als gedelegeerde (overgedragen) en weer terug te nemen menselijke macht wordt gezien.³²

5. Enkele opmerkingen over de actuele waarde van beide tolerantieconcepten

³¹ Een dergelijke gedachte vindt men overigens ook wel in Locke's *Brief over tolerantie*, a.w., p.68: *Wanneer de waarheid het inzicht niet wint door haar eigen licht dan helpt ook een uitwendige kracht haar helemaal niets.*

³² Deze delegatie vindt plaats in de constructie van de overgang van natuurtoestand naar burgerlijke toestand. Helaas kunnen we hier op de politiek-filosofische grondgedachten van beide denkers niet verder ingaan.

In het actuele debat ten aanzien van het religieuze fundamentalisme wordt nogal eens een direct verband gelegd tussen religie en intolerantie. De religie zou zich bij uitstek lenen als motivatiebron voor intolerant handelen en vervolging van andersdenkenden, met name als zij zich opwerpt als de enige ware religie of de enige juiste weg naar het heil. Men kan zich afvragen hoe Locke en Spinoza, die in hun tijd veelvuldig met het verschijnsel van religieuze onverdraagzaamheid werden geconfronteerd, dit verband zagen. Het is zeker dat zij beiden probeerden de bestaande religies van hun tijd van hun conflictueuze lading te ontdoen. Zoals we hiervoor hebben gezien deed Locke dit door zijn constructie van de relatie tussen het gelovige geweten van het individu en een ondoorgrondelijke God. Hierdoor achtte hij elke dwang op dit geweten ongegrond en ongerechtvaardigd. Oprechte religiositeit gaat volgens hem gepaard met een houding van verdraagzaamheid ten opzichte van andere religies. Bovendien presenteert Locke (in het voetspoor van vele andere tolerantiedenkers) de christelijke religie als in wezen vredelievend.³³ Hiermee maakt hij een onderscheid tussen een authentiek christendom (verbonden met een praxis van verdraagzaamheid) en een vals christendom (door vervolgingspraktijken treedt een discrepantie op tussen de christelijke belijdenis van naastenliefde en het feitelijke morele handelen). Ook Spinoza maakt een dergelijk onderscheid tussen waarachtige en ijdele religie. De waarachtigheid van de religie wordt door hem getoetst aan een morele praxis van naastenliefde en gerechtigheid en staat in hoge mate los van de dogma's die men aanhangt. De ijdelheid van de religie blijkt vooral uit praktijken van onverdraagzaamheid tegenover andersdenkenden. Daarnaast fungeert bij hem nog een ander argument: het (redelijk) denken van de mens kan per definitie niet gedwongen worden, of het zich nu beweegt op het gebied van het geloof of op een ander gebied. Als er sprake is van een vorm van innerlijke of uiterlijke dwang, dan is er sprake van een vorm van geestelijke slavernij, die zowel met de filosofie en de wetenschap als met authentieke religiositeit in strijd is. De geest is dan in de ban van bepaalde religieuze waanideeën en idolen. In ons hedendaagse taalgebruik kan men zo'n vorm van geestelijke slavernij fundamentalisme noemen. Dit wil zeggen dat de geest van de fundamentalist niet alleen dwang uitoefent op de geest van anderen, maar ook zelf in hoge mate dwangmatig functioneert, omdat daarin geen enkele ruimte meer gelaten is voor redelijk denken, voor onderzoek, twijfel en dynamiek. Waar de innerlijke dialoog stopt, stopt ook de dialoog met anderen.

Bij beide denkers sluiten religie en tolerantie elkaar dus noch noodzakelijk in noch noodzakelijk uit. De reëel existierende religie is voor beiden dan ook een ambigue verschijnsel waar het de tolerantie betreft: ze kan zowel waarachtig als ijdel, zowel tolerant als intolerant zijn. Men ziet ook dat in de tijd van de godsdienstoorlogen aan de religie zowel argumenten werden ontleend voor vervolging van andersdenkenden (het met absolute waarheidsclaims beladen van bepaalde geloofsdogma's leidde ertoe dat andersdenkenden al gauw als kettters en afvalligen werden bestempeld) alsook argumenten voor godsdienstvrede (een beroep op de christelijke moraal van naastenliefde, de voorlopigheid van alle menselijk geloofsdogmatiek in het aanzicht van een onpeilbare goddelijke wil). Bij Locke heeft een meer religieuze legitimatie van verdraagzaamheid de overhand, bij Spinoza een meer filosofische legitimatie. De laatste lijkt overigens ook meer op zoek naar de menselijke bronnen van intolerantie, los van de al of niet religieuze legitimaties van intolerant handelen. Deze bronnen worden blootgelegd door middel van een uitgebreide leer van de menselijke passies

³³ John Locke, *Brief over tolerantie*, a.w., p. 83.

(in het derde deel van de *Ehtica*). Het gaat hier steeds om de verbinding van bepaalde gemoedstoestanden (haat, jaloezie, hoogmoed, eerzucht enz.) met al of niet religieuze denkbeelden, waardoor verdeeldheid en strijd onder de mensen worden aangekweekt en de publieke vrede wordt ondermijnd. In het oeuvre van Locke ontbreekt een dergelijke uitgebreide passie-leer, maar ook bij hem is de gedachte aanwezig dat intolerantie meer het gevolg is van algemene en bekende neigingen van de mensen, zoals eerzucht, heerszucht en hebzucht, dan dat zij tot de eigenheid van religieuze gemeenschappen behoort.³⁴ Intolerantie ten aanzien van andersdenkenden is volgens hem dan ook meer het gevolg van deze neigingen en van daaruit voortvloeiende sociaal-politieke misstanden dan dat zij zou voortkomen uit het loutere gegeven dat er in een land meerdere religies en geloofsopvattingen naast elkaar bestaan.

In de Europese geschiedenis is sinds de Reformatie en de Verlichting met vallen en opstaan een steeds grotere vrijheid gegroeid zowel op het vlak van de godsdienstuitoefening als op dat van de meningsuiting. Zowel Locke als Spinoza behoren tot het veelstemmige koor van tolerantiedenkers die voor deze vrijheid hebben gepleit. Zij zijn elk op hun eigen wijze daardoor tot stamvaders geworden van een vrijheid, waarvan de vanzelfsprekendheid vandaag de dag door de opkomst van het religieus fundamentalisme en de reactie daarop weer ter discussie staat (en nog niet lang geleden in de tijd van het fascisme en communisme – men zou hier van fundamentalistische ideologieën kunnen spreken – ernstig was aangetast). De gedachte dat tolerantie in de eerste plaats een attitude is van het gelovige en/of denkende individu treft men bij beide denkers aan. Daarbij sluiten zij ook aan bij de betekenis van het antieke tolerantiebeprijp, namelijk duldzaamheid. Het dulden van verschillen, van tegenspraak, van twijfel en van strijd tussen meningen zowel in het eigen innerlijk alsook tussen mensen onderling, hetzij gevoed vanuit een gelovige hetzij vanuit een denkende motivering (of vanuit alle twee), lijkt de basis te vormen van tolerantie. Dat dit dulden moeilijk is en steeds weer een opdracht inhoudt voor elke mens, bewijst de recente geschiedenis opnieuw. En ook dat de overheid hier een eigen opdracht te vervullen heeft door de geestelijke ruimte, waarvoor deze tolerantiedenkers een historische strijd hebben gestreden, niet prijs te geven onder druk van een in toenemende mate conflictueuze pluriformiteit van godsdiensten en opvattingen onder haar burgers. Want hier ligt een waardevolle historische erfenis van de Europese cultuur die zoveel mogelijk beschermd dient te worden, niet in de laatste plaats omdat de prijs ervoor – in de vorm van godsdienstoorlogen maar ook van tal van ideologisch geladen twisten en strijd – bijzonder hoog is geweest. Door ons bewust te worden van de historische wortels van deze erfenis en van de denkbeelden van de erflaters die eraan hebben bijgedragen, kan het huidige tolerantiedebat worden verdiept. Zo'n verdieping vormt een onmisbare bijdrage aan de vrijheid van het denken. Want als de vrijheid van meningsuiting bestaat in het uiten van meningen, die van weinig historische kennis getuigen of waarin allerlei vooroordelen de boventoon voeren, dan is die vrijheid op zichzelf al beperkt, zeker wanneer een beroep wordt gedaan op volkssentimenten, die aan deze vooroordelen een grote conflictueuze lading geven. Niet voor niets verbonden zowel Locke als Spinoza hun concept van vrijheid met dat van sociale vrede tussen de burgers. Het ging hen om de vraag hoe de vrijheid (van godsdienst en van denken) *samen met* de vrede in de samenleving kon worden gewaarborgd. Vele tolerantiedenkers (naast Spinoza en Locke ook Erasmus, Grotius, Bayle enz.) deelden dit irenisme met elkaar;

³⁴ John Locke, Idem, p.78 en 83. Voor wat betreft het onderzoek naar de passionele bronnen van intolerantie in Spinoza's *Ethica*, zijn vooral de stellingen 32 t/m 34 van het vierde deel van belang.

zij hadden de funeste gevolgen van godsdienstoorlogen en religieuze twisten tussen en binnen volkeren en staten voor hun ogen gezien. Deze vraag naar de samenhang tussen vrijheid en vrede zou volgens mij ook het uitgangspunt moeten zijn voor een vruchtbaar actueel debat over deze problemen.

Zo is het opmerkelijk dat Spinoza een grens stelt aan de vrijheid van meningsuiting daar waar het uiten van meningen leidt tot het zaaien van haat.³⁵ Een dergelijke haat tussen individuen en bevolkingsgroepen ondermijnt immers de sociale vrede tussen de burgers. Waarschijnlijk zou hij ook het beledigen van bevolkingsgroepen of geloofsgemeenschappen hiertoe hebben gerekend. In elk geval wordt hiermee gezegd dat niet alleen de inhoud, maar ook de toon van het publieke debat ertoe doet. Waar deze toon verruwt en waar beledigingen de plaats innemen van argumenten, loopt de sociale vrede gevaar. En waar de sociale vrede gevaar loopt, ligt ook een ondermijning van de vrijheid van denken op de loer. De geschiedenis van de ondergang van de Weimarrepubliek heeft ons geleerd hoe een totalitaire partij door alle burgerlijke vrijheden maximaal uit te buiten ten eigen bate en de sociale vrede stelselmatig te ondermijnen er tenslotte in slaagde de macht te grijpen om vervolgens aan diezelfde vrijheden een eind te maken. Zo voltrok zich de teloorgang van de democratie door een uitholling van het inwendige van die democratie zelf. Een dergelijke herhaling van de geschiedenis te voorkomen vormt de grote en blijvende opgave van onze tijd.

³⁵ Spinoza, *Theologisch-Politiek Traktaat*, a.w., p.427.