

Atsuko Fukuoka,
*The Sovereign and the Prophets. Spinoza on Grotian and
Hobbesian Biblical Argumentation*,
Leiden: Brill, 2018, hardback, XVI + 425 pagina's,
ISBN 978-90-04-3228-0, € 138,-

Jan Hallebeek*

1. *The Sovereign and the Prophets – juscirca sacra*

Vele denkers – filosofen, theologen en juristen – hebben in de vroegmoderne tijd staatstheorieën ontwikkeld, theoretische modellen om het bestaan van zowel overheidsmacht als bepaalde rechten van onderdanen te legitimeren. Vaak gaan die theorieën uit van een zogenoemd sociaal contract, al beoogde geen enkele schrijver daarmee te zeggen dat dergelijke contracten op enig moment in de geschiedenis van de mensheid daadwerkelijk tot stand waren gekomen. Minder bekend is dat er evenveel theoretische beschouwingen werden gewijd aan de bevoegdheid van de wereldlijke overheid ten aanzien van godsdienstige aangelegenheden, het zogenoemde *jus circa sacra*, – te onderscheiden van het gezag inzake de geloofsinhoud zelf, het *jus in sacra* – en dat in deze theorieën Bijbelse argumentatie een cruciale rol speelde. In *The Sovereign and the Prophets* komen deze beschouwingen uitvoerig aan de orde, voornamelijk door vergelijking van het *Tractatus theologico-politicus* van Baruch Spinoza (1632-1677) met de *Leviathan* van Thomas Hobbes (1588-1679) en enige andere werken. Fundamentele opvattingen blijken van doorslaggevende betekenis te zijn geweest, met name die betreffende het gezag van de Bijbel, de vraag hoe God tot de profeten heeft gesproken en de werking van Gods Geest.

2. Gomaristen en Arminianen

De speurtocht naar de grensafbakening tussen politiek en religie begint in dit boek bij het conflict tussen de Gomaristen en de Arminianen. De meesten onder ons zullen dan gelijk denken aan de predestinatieleer, maar de twee stromingen verschilden ook fundamenteel van mening over de vraag op welke wijze de wil van God kenbaar wordt aan de mensheid. Terwijl Gomaristen (contraremonstranten) als Antonius Walaeus (1573-1639), later gevolgd door de Nadere Reformatie, een bemiddelende rol zagen weggelegd voor de theologisch geschoolde dominees, waren Arminianen (remonstranten) als Johannes Wtenbogaert (1557-1644) en Hugo de Groot (1583-1645) van mening,

* DOI 10.7590/ntkr_2019_012

Prof. mr. J.J.Hallebeek is emeritus hoogleraar Europese rechtsgeschiedenis aan de Vrije Universiteit Amsterdam.

dat die rol aan de overheid toekomt. Een vorst mag beslissingen in godsdienstige aangelegenheden daarom niet overlaten aan theologen. In Exodus 4:12-16 zag Wtenbogaert een hiërarchische structuur in de bemiddeling van Gods woord: God sprak tot Mozes, Mozes sprak tot Aäron en Aäron sprak tot het volk. Wtenbogaert sprak overigens niet van hiërarchie, maar van subalternatie. De visie van Hobbes vertoonde een opvallende gelijkenis met deze zienswijze. Hobbes benadrukte de superioriteit van Mozes, die hij zag als de ‘soeverein onder God’ die boven Aäron was gesteld, boven de andere priesters en boven de 70 oudsten (het Sanhedrin). Het behoort tot het monopolie van de soeverein om Gods wil te interpreteren. In vergelijking met de zienswijze van Wtenbogaert is deze ‘superioriteit van de soeverein’ bij Hobbes absoluut geworden. Wie niet, zoals Mozes, direct met God heeft gesproken, kan niet aan de rede enige zekerheid ontleen omtrent de openbaringen die anderen hebben ontvangen.

3. Bemiddeling van Gods wil

In de theorieën omtrent een ‘model van bemiddeling’, dat wil zeggen omtrent de wegen waarlangs Gods wil aan ons kenbaar wordt, vormden Bijbelse thema’s en noties als ‘openbaring’, ‘engelen’ en ‘profeten’, alsmede een aantal aan deze noties gerelateerde tekstplaatsen, het paradigma. Om inzicht te krijgen op welke wijze de theorieën van elkaar verschilden, analyseert en vergelijkt de auteur vervolgens de uiteenlopende interpretaties van Bijbelpassages die in de argumentatie een centrale plaats innamen, zoals Deuteronomium (hierna: Deut.) 17:8-13, waarin wordt beschreven hoe de rechtspraak was georganiseerd gedurende de periode na het overlijden van Mozes en voor de verkiezing van Saul. Deze tekst werd door vele schrijvers gezien als een soort ideaalmodel voor de verhouding tussen religie en politiek. Volgens sommigen wijst de tekst op het bestaan van één rechtsprekend lichaam, volgens anderen op twee colleges, namelijk één van de priesters en Levieten, die expertise hadden in godsdienstige aangelegenheden, en één dat competent was in wereldlijke aangelegenheden. Deze laatste opvatting, verdedigd door onder anderen Walaëus, zou een argument opleveren voor de stelling dat wereldlijke heersers in godsdienstige aangelegenheden ondergeschikt zijn aan het oordeel van de dominees en theologen. Voor godsdienstige aangelegenheden was men in Bijbelse tijden immers afhankelijk van de Levieten. Hugo de Groot verwierp deze zienswijze en meende dat het oordeel van de dominees ondergeschikt is aan dat van de soeverein. Hij wilde, net als de andere remonstranten, geen staat die verregaand afhankelijk was van de kerk, maar opteerde voor een samenwerking tussen kerk en staat onder toezicht van de politieke leiders. Daartoe benadrukte hij juist het leiderschap van de wereldlijke leden van het Sanhedrin (een metafoor voor de Staten-Generaal!) en van Jozua. Hobbes meende dat de hogepriester de plaats van Mozes als soeverein had overgenomen. Deze hogepriester, en niet Jozua, stond direct onder Gods gezag en had competentie in zowel godsdienstige als wereld-

lijke aangelegenheden. Dat Eleazar God om raad moest vragen, zou erop wijzen dat Jozua na de dood van Mozes niet de soevereine heerser was geworden. Anders dan Hugo de Groot, die dacht aan een samenwerking tussen kerk en staat, zij het onder het opzicht van de politieke leiders, meende Hobbes dat het machtsmonopolie in handen moest liggen van één persoon of één college. In iedere periode van de geschiedenis van het Joodse volk, waren wereldlijke en godsdienstige macht namelijk met elkaar verenigd geweest.

4. Orthodoxe calvinisten versus de volgelingen van Descartes

De tekst van Deut. 17:8-13 begon vanaf 1650 ook een rol te spelen in de polemiek tussen Nederlandse volgelingen van de Franse filosoof René Descartes (1596-1650) en orthodoxe calvinisten betreffende de vraag wie het meningsverschil inzake de controversiële heliocentrische theorieën diende te beslechten. De orthodoxe calvinisten waren van oordeel dat de theologen dat moesten doen en niet de filosofen. Volgelingen van Descartes als Lambertus van Velthuysen (1622-1685) lazen in Deut. 17:8-13 een somber beeld van de oude rechtspraak in Israël: een ongelukkig volk dat gebukt ging onder een overheersing door Levieten en priesters. Deze priesterlijke heerschappij was naar hun oordeel echter door Christus afgeschaft. Deze opvatting vormde een nieuwe bedreiging voor het gezag van de theologen en voor de claim van de dominees boodschappers van God te zijn. De soeverein met zijn overheidsgezag was reeds hun rivaal, maar nu kwamen daar de filosofen bij met hun *ratio*.

5. Spinoza over het *jus circa sacra*

Spinoza nam een geheel eigen standpunt in. Enerzijds las hij in Deut. 17:8-13 een duidelijke scheiding tussen de hogepriester en de politieke leiders, maar anderzijds erkende hij dat het in alle gevallen noodzakelijk was de hogepriester om een uiteindelijk oordeel te vragen omtrent het interpreteren van het recht. Maar dit laatste leverde geenszins een tegenargument voor zijn stelling dat de soeverein vergaande bevoegdheden heeft op godsdienstig terrein. Anders dan Hobbes, zag Spinoza in Deut. 17:8-13 namelijk helemaal geen voorafschaduw van de ideale verhouding tussen kerk en staat. Integendeel: God had een soort 'gif' verborgen in de regeling die het gezag verdeelde tussen de hogepriester en de politieke leiders. Dat was gebaseerd op de regel dat priesterlijke verplichtingen door de Levieten moesten worden verricht, omdat de anderen onrein waren. Ten gevolge daarvan konden de politieke leiders niet over volledige competentie beschikken in godsdienstige aangelegenheden. Dat was Gods wraak geweest voor het aanbidden van het gouden kalf. God had met de scheiding van politieke en godsdienstige macht dus beoogd een ramp tweeg

te brengen. Daarom kon men voor het huidige tijdsgewricht, zo meende Spinoza, Deut. 17:8-13 maar beter niet opvatten als het ideale model voor de verhouding tussen kerk en staat.

In zijn *Tractatus theologico-politicus* baseerde Spinoza zijn visie inzake het *jus circa sacra* op twee pijlers. De eerste bestond in het uitgangspunt dat de soeverein de middelaar is van Gods heerschappij over de mensen, maar daarbij maakte Spinoza een onderscheid tussen een intern en een extern aspect van religie. Het interne aspect betrof de innerlijke gesteldheid van de ziel, waarover de soeverein nu eenmaal geen controle kan uitoefenen en die de burger bij het aangaan van het sociaal contract ook niet aan de vorst had overgedragen. De rechtsmacht van de vorst beperkt zich daarom tot uiterlijke handelingen. Die uiterlijke handelingen, die ook de benoeming van predikanten en het kerkklidmaatschap omvatten, staan onder het uitsluitende toezicht van de soeverein. Alleen door middel van deze soeverein geeft God leiding aan zijn koninkrijk (*regnum Dei*). In de visie van Spinoza zijn deugden als rechtvaardigheid en liefdadigheid in dit koninkrijk rechtsplichten die op gezag van God worden opgelegd. Om die deugden afdwingbaar te maken was het noodzakelijk dat ieder individu bij het aangaan van het sociaal contract zijn natuurlijke recht om zelf te beslissen over zijn handelingen prijs gaf. Er bestaat dus maar één mogelijke fundering voor de heerschappij van Gods koninkrijk over mensen: bemiddeling door degenen die over soevereine macht beschikken. Door de kern van religie terug te brengen tot 'rechtvaardigheid en liefdadigheid' bracht Spinoza een vergaande vereenvoudiging aan, die haaks stond op de benadering van religie door de calvinistische dominees met hun theologische expertise. De tweede pijler van Spinoza's leer omtrent het *jus circa sacra* bestond in de gedachte dat de soeverein de 'uitlegger' is van het Goddelijk recht. De hoogste vorm van vroomheid (*pietas*) bestaat daarom niet in vroom en oprecht leven of solidair zijn jegens familie, maar in loyaliteit aan de staat. Niemand, met uitzondering van de soeverein (dus ook de dominees niet!), kan claimen enig recht te hebben dat aan God is ontleend. Op deze wijze kwam Spinoza tot een zeer ruime interpretatie van het *jus circa sacra*, want ook bediening van de sacramenten (hetgeen volgens velen niet tot het *jus circa sacra* maar tot het *jus in sacra* behoorde) was in zijn opvatting niet gereserveerd voor de ambtsdragers van de kerk, maar een recht dat toebehoort aan de bestuurders van de staat. Spinoza en Hobbes stemden derhalve overeen in hun opvatting dat bevoegdheden van kerkelijke ambtsdragers steunen op het gezag van de overheid in godsdienstige aangelegenheden en dat dat gezag zo absoluut is dat het ook de bediening van de sacramenten omvat. Volgens Hobbes heeft iedere christelijke soeverein het recht om te preken, te dopen, de eucharistie op te dragen, kerkgebouwen te consacrer en geestelijken te wijden. Spinoza zag het feit dat alleen Levieten bestemd waren voor priesterlijk werk, als een geheime straf van God. Zijn opvattingen sloten aan op de leer van de remonstranten en waren voor de Staten van Holland niet onaantrekkelijk. Wtenbogaert had geleerd dat God in het Oude Testament

direct tot de leiders van Israël had gesproken. In diens voetsporen had Hobbes gesteld dat God uitsluitend had gesproken tot degenen die hij zag als de soeverein. Die interpretatie van het Oude Testament was echter omstreden. Hobbes benadrukte Ex. 20:19, waar het volk de wens te kennen gaf dat God niet rechtstreeks het woord tot hen zou richten, en hij interpreteerde die tekst als een belofte van gehoorzaamheid aan Mozes. Maar die tekst stond op gespannen voet met parallelle passages in Deuteronomium, zoals Deut. 5:4, die er juist op wezen dat het volk God hoorde spreken. Op subtiele wijze wist Spinoza de bezwaren tegen de leer van Hobbes te ondervangen. Het Verbond werd tweemaal gesloten, zo meende hij. Toen het volk in Ex. 19:8 sprak ‘al wat God ons zegt [dus geen bemiddeling!, JH], dat zullen wij doen’, dacht het daarmee Gods koninkrijk te stichten, maar objectief gezien gebeurde er niets. Ieder individu behield het recht om Gods woord te ontvangen. Aan deze overeenkomst kwam echter snel een einde. Het volk was immers bang om God te naderen teneinde diens gebod in ontvangst te kunnen nemen en stemde in met een nieuwe overeenkomst. Aan Mozes alleen droeg het volk zijn recht over om God te raadplegen (Deut. 5:24-27), waarmee het Mozes aanvaardde als zijn soeverein onder God. Het innovatieve aan deze theorie was dat aan het bekende concept van een bemiddelaar tussen God en volk, dat vooral werd uitgewerkt in Bijbelse termen, nu een tweede concept werd toegevoegd, namelijk dat van een sociaal contract, waarbij tegelijkertijd de geloofsinhoud werd teruggebracht tot het minimum van gerechtigheid en liefdadigheid.

In zijn *Tractatus theologico-politicus* hanteerde Spinoza een begrip ‘profetie’, dat geenszins profetie in Bijbelse zin uitsloot, maar een ruime betekenis had die tevens de filosofie omvatte. De profeten spraken zich namelijk uit over verschillende dingen. Ging het om *res mere speculativae*, dat wil zeggen fysica (sterrenkunde) en metafysica (Gods almacht, onzichtbaarheid en oneindigheid), dan liepen hun opvattingen uiteen. Ging het om menselijk gedrag (rechtschapenheid en juiste levenswandel), dan was hun boodschap consistent. Hun opvattingen omtrent de *res mere speculativae* konden zij derhalve niet aan een openbaring hebben ontleend en wat deze materie betreft bestaat er, aldus Spinoza, derhalve geen noodzaak om wat de profeten in de Bijbel beweren te aanvaarden. De Bijbel beoogt geenszins wetenschappelijke kennis te onderwijzen, maar vraagt alleen gehoorzaamheid aan God. En dat laatste is in de optiek van Spinoza niet veelomvattend, namelijk enkel de erkenning van zijn Goddelijke gerechtigheid en liefde. Die erkenning is bovendien niet van een intellectuele aard, maar bestaat in functionele zin, dat wil zeggen als vertaald in concrete handelingen. Het is de taak van profeten om Gods woord te interpreteren en daarmee aan dat woord een gezagvolle gelding te verlenen. In vergelijking met Hugo de Groot, perkt Spinoza de mate waarin Bijbelteksten kunnen gelden als uitdrukking van de openbaring, echter sterk in en daarmee ontstaat er meer ruimte voor de filosofie en vrijheid van denken. Net als bij Hugo de Groot, ging de theorie van Spinoza in tegen het wijdverbreide denkbeeld van de dominees

dat zij *Dei legati* waren tot wie God rechtstreeks zou spreken en wier oordeel in theologische kwesties zou moeten prevaleren boven dat van de politieke leiders.

6. Het beroep op Hobbes

Om het succes van het Cartesiaanse denken tegen te gaan, begon een aantal orthodox calvinistische theologen vanaf het midden van de zeventiende eeuw de heliocentrische denkbeelden streng af te keuren als in strijd met het gezag van de Bijbel. Deze strategie beoogde enerzijds de steun te winnen van de gewone mensen en daarmee indirect ook de steun van de politiek, en anderzijds het meningsverschil te transformeren van een filosofisch tot een theologisch dispuut. Daarmee kwam de polemiek te liggen op hun eigen terrein, waar zij konden vertrouwen op hun gezag en de blinde volgzzaamheid van velen. De Nederlandse vertaling van *Leviathan* kan worden gezien als een poging van de Nederlandse volgelingen van Descartes om dit klerikalisme weer het hoofd te bieden. Er was alleen één element in Hobbes' boek dat fundamenteel in strijd was met de door hen opgeëiste vrijheid van denken, namelijk de overheidsensuur van '*even true Philosophy*', welke censuur volgens Hobbes namelijk geoorloofd is wanneer de 'ware filosofie' in strijd is met de wetten van de staat. Voor de Nederlandse Cartesianen ging dat te ver (denk aan het plakkaat van 1653 van de Staten van Holland tegen de Socinianen!) en in de vertaling van 1667 werden de woorden '*even true Philosophy*' vertaald als '*een valsche Philosophie*'.

In het denken van Hobbes treedt het gezag van de staat in de plaats van het geestelijk gezag van de Bijbel. Gehoorzamen aan de Bijbel wordt spreken en handelen (dus enkel externe gehoorzaamheid!) zoals de legitieme soeverein het beveelt. Spinoza wilde meer ruimte voor de rede. Je kunt niet in geloof aanvaarden wat indruist tegen de rede. Passages in de Bijbel, waarin de profeten spreken, moeten daarom taalkundig-filologisch worden onderzocht, maar daarnaast ook worden onderworpen aan het oordeel van de rede. Daarmee bewandelde hij een middenweg tussen enerzijds de opvatting van Maimonides (1135-1204) dat wat de Bijbel zegt altijd moet worden gelezen als in overeenstemming met de rede, en anderzijds die van Jehuda Alpakhar (overl. 1235) die de Bijbel ahistorisch benaderde en meende dat de tekst ervan volledig moest worden aanvaard als waar. Een ander verschil tussen de theorieën van de twee filosofen bestond erin, dat Hobbes alles wat in de Bijbel voor de rede onbegrijpelijk is, probeert te verklaren en voor zover hij dat niet kan, dat dan toeschrijft aan een 'foutje van de hersenen' of aan het bovennatuurlijke, terwijl bij Spinoza de twee zojuist genoemde benaderingen los van elkaar staan. De taalkundige gaat enkel uit van de tekst (*sola scriptura*) en houdt zich verre van filosofie om te voorkomen dat de Bijbel lijkt te dwalen. Daarna pas onderzoekt de filosofische

benadering de betreffende passage met het oordeel van de rede. Daarmee samenhangend spreekt God bij Hobbes tot de profeten in visioenen, die bij Mozes duidelijker waren dan bij de andere profeten, terwijl Mozes volgens Spinoza in staat was om Gods daadwerkelijke, ‘corporele’ stem te horen.

7. Verschillende visies op ‘Gods Geest’ als middelaar van Gods wil

Van de Bijbelse middelaars van Gods wil aan de mensen, is ‘Gods Geest’ of de ‘Heilige Geest’ wellicht problematischer dan de engelen en profeten. Ook over de vraag hoe de Bijbelpassages waarin over de Geest van God wordt gesproken dan moeten worden geduid, blijken Hobbes en Spinoza van mening te verschillen. Het gehele negende hoofdstuk van *The Sovereign and the Prophets* is aan deze materie gewijd. Dit lijkt enigszins een zijspoor te zijn en dat is het misschien ook, maar als de lezer zich realiseert hoe dit hoofdstuk past in de gehele opbouw van het boek, werkt het toch verhelderend. Noch Hobbes, noch Spinoza zag ‘Gods Geest’ als iets miraculeus of onstoffelijks. Bij de Bijbelinterpretatie van Hobbes is God niet degene die direct ingrijpt in de wereld, maar degene die aan het begin staat van een causale keten. Engelen zijn volgens Hobbes een ‘foutje van de hersenen’; slechts bij uitzondering kan zo’n ‘foutje’ zijn opgewekt door God langs bovennatuurlijke weg. Spinoza zag ‘Gods Geest’ als taalgebruik dat voortvloeide uit onjuiste antropomorfe voorstellingen van God in de Bijbel, die hij toeschreef aan *vulgi imbecillitas*, dat wil zeggen de volkse zwakheid die God had vermenselijkt. Dat kon hij doen omdat hij ‘profetie’ had omschreven als inzicht dat door God is geopenbaard en hij kennis zag als iets dat door de rede wordt verkregen. Wanneer in Zacharia 7:12 wordt gesproken over ‘de wet die de Heer zond in zijn Geest’, las Hobbes dit als gezonden in een droom of visioen, maar Spinoza als gezonden uit mededogen. De visioenen van de profeten waren volgens Hobbes denkbeeldig en veroorzaakt door Gods ingrijpen. Volgens Spinoza konden zij zowel denkbeeldig zijn als daadwerkelijk bestaand in de fysieke wereld. Spinoza bracht een scheiding aan tussen filosofie en theologie. Hij volgde niet de ‘dogmatici’ als Maimonides die de theologie zagen als een hulpwetenschap van de filosofie en enkel de profetieën wilden aanvaarden waarvan kon worden vastgesteld dat zij overeenkomstig de rede waren. Hij volgde evenmin de ‘sceptici’ als Alpakhar, die de filosofie zagen als een hulpwetenschap van de theologie en de inhoud van de Bijbel aanvaardden als waar op gezag van de Bijbel zelf. Spinoza bewandelde een derde weg door de betekenis van teksten in de Bijbel vanuit de filologie en de context te bepalen, waarbij hij dikwijls tot nieuwe inzichten kwam, en daarnaast bleef vasthouden aan de rol van de rede.

8. De bijdrage van Huber aan het discours

Nadat dit alles is uiteengezet, introduceert de auteur nog één andere denker, namelijk de Friese jurist Ulrik Huber (1636-1694). Het is in overeenstemming met de chronologie om zijn denkbeelden pas te introduceren nadat de verschillen tussen Hobbes en Spinoza in kaart zijn gebracht, maar toch lijkt hij ten tonele te verschijnen nadat de gehele vroegmoderne controverse betreffende de bemiddeling van Gods wil en het gezag van de Bijbel al is beschreven. Huber brengt de discussie wel weer enigszins terug naar het probleem van het *jus circa sacra*, de verhouding kerk en staat, en de sociaal-politieke context van de Republiek in de vroegmoderne tijd. De auteur beschrijft hoe Huber in zijn levenswerk *De jure civitatis* met een eigen theorie kwam omtrent het sociaal contract, die enigszins aansloot bij die van Hobbes, maar sterker in de reformatische traditie stond. Enerzijds deelde hij de kritiek op de wijze waarop Hobbes en Spinoza hadden geschreven over Gods Geest als middelaar. Anderzijds distantieerde hij zich van de afkeer van de orthodoxe calvinisten tegen de gedachte van staatssoevereiniteit. Zo ontwikkelde hij een eigen publiekrechtelijke leer betreffende soevereiniteit waarin het concept van interne gewetensvrijheid een cruciale rol speelde. Hij zag het publiekrecht (leer van de *justitia*) en de loutere politiek (leer van de *utilitas*) als twee gescheiden terreinen en disciplines. Het uitgangspunt voor zijn opvatting over het *jus circa sacra* was gelegen in het onderscheid tussen het interne en het externe bestuur van de kerk. Soevereine macht omvat heerschappij over alles en allen, maar er zijn een paar uitzonderingen. Naast een feitelijke inperking, namelijk dat de overheidsmacht zich uitstrekt tot externe handelingen en geen inbreuk kan maken op iemands gedachten, zijn dat twee dingen. In de eerste plaats kunnen burgers bij het aangaan van het sociaal contract bedingen zich aangeboren rechten voor te behouden. Ten tweede is er een terrein dat uitsluitend onderworpen is aan Gods oordeel, het terrein waar God direct, dat wil zeggen zonder enige middelaar (*sine medio*), zeggenschap heeft. Huber heeft dan wat hij noemt noodzakelijke voorschriften op het oog die hij onderverdeelt in de natuurlijke, dat wil zeggen die welke God heeft geplant in het menselijk hart, en de geopenbaarde, dat wil zeggen die welke tot ons zijn gekomen via de profeten en apostelen, en die gelovigen kunnen aanvaarden dankzij de getuigenis van Gods Geest. Geen enkele menselijke instelling dient, volgens Huber, op het terrein van het geloof invloed uit te oefenen. Het interne recht van het geweten bestaat enkel in Gods geboden en verboden. Geen middelaar kan hier tussen God en de mens treden. Dit is Gods domein waar niet alleen de staat, maar ook de kerk buiten moet blijven. Dit domein van het geweten heeft niet alleen betrekking op de relatie tussen het individu en God, maar ook op de relatie tussen het individu en de wereldlijke overheid. Het individu heeft het recht om op basis van een intern recht van het geweten uitoefening van overheidsgezag te verwerpen. Hobbes had geleerd dat, om te worden gered, twee dingen zijn vereist, namelijk geloof (*fides*) en gehoorzaamheid (*obedientia*). Geloof omvatte bij Hobbes niet veel meer dan belijden

dat Jezus de Christus is, terwijl gehoorzaamheid aan Gods wetten, hetwelk bij hem neerkomt op gehoorzaamheid aan de staat, veelomvattend is. Huber meende daarentegen dat het geloof, zoals dat direct door de Heilige Geest in het menselijke hart is geplant en daarom uitsluitend onderworpen is aan het oordeel van God, niet slechts bestaat in de belijdenis dat Jezus de Christus is, maar in alles wat de Schrift tot uitdrukking brengt.

9. Mag de burger in zijn externe handelen zijn geweten volgen?

Als hetgeen God van mensen vraagt zich onttrekt aan de jurisdictie van de soeverein, dan blijft wel de vraag over of burgers in hun externe handelen hun geweten mogen volgen. Hoe kan de soeverein dat immers verbieden zonder te treden in Gods domein? Die vraag komt pas in het laatste hoofdstuk (*Conclusion*) aan de orde. Om die te kunnen beantwoorden is het volgens de auteur noodzakelijk in te zien dat het denken over de verhouding tussen kerk en staat in de vroegmoderne tijd volledig was verweven met vragen betreffende het gezag van de Bijbel en traditionele voorstellingen omtrent het sociaal contract en de bemiddeling van Gods wil. De opvattingen over de bemiddeling van Gods wil functioneerde als een steiger om het onderlinge verband tussen gezag en autonomie vorm te geven. Het streven om tussen die twee een balans te vinden, mondde uiteindelijk uit in concepten als soevereiniteit en vrijheid, die hun doorwerking hebben gehad tot in hedendaagse staatstheorieën. *The Sovereign and the Prophets* beschrijft de denkprocessen, waarlangs zich deze concepten hebben gevormd. De Gomaristen claimden zelf de uitsluitende uitleggers van de Bijbel te zijn, Hugo de Groot had kritiek op die zekerheid als bemiddelaar, Hobbes gaf een absolutistische wending aan die kritiek van De Groot en Spinoza wilde de filosofie bevrijden uit de handen van de dominees. De Gomaristen benadrukten het belang van professionele, theologische scholing, maar volgens Hugo de Groot is er in de na-Apostolische tijden geen uitlegger meer geweest, die Gods wil onfeilbaar kon doorgeven. Volgens Hobbes kan niemand zonder bovennatuurlijke openbaring weten of hetgeen de middelaar als Goddelijke wil presenteert ook de waarheid is. Daarom kan het gezag van de staat maar beter in de plaats treden van het geestelijk gezag van de Bijbel. Spinoza perkte het gezag van de Schrift in om de religie te bevrijden van bijgeloof en om ruimte te scheppen voor de filosofie. Terwijl Hugo de Groot alleen vraagtekens plaatste bij de middelaars van de Goddelijke wil in na-Apostolische tijden, durfden Hobbes en Spinoza het aan om Bijbelse bemiddelaars te kritiseren, zoals profeten, engelen en zelfs Gods Geest. Maar dan is er de vraag naar de eerste aanzet naar een concept van individuele autonomie. Spinoza meende dat vrijheid van meningsuiting een noodzakelijke consequentie is van het onvervreemdbare recht van het individu om te denken en te oordelen. De door Spinoza bepleitte vrijheid voor de filosofie verzette zich derhalve tegen censuur

of het opleggen van een staatsideologie. Bij het sociaal contract had de burger echter wel zijn recht om te handelen overgedragen aan de soeverein. De vrijheid voor de filosofie, als bepleit door Spinoza, wordt daarom alleen gerespecteerd zolang een verstandig soeverein zich realiseert dat hij die vrijheid niet kan onderdrukken zonder zijn eigen positie in gevaar te brengen. Maar daarmee wordt die vrijheid een beleidsoverweging en nog geen subjectief recht, vergelijkbaar met mensenrechten. Het ‘interne recht van het geweten’ bij Huber komt volgens de auteur dichter in de buurt van wat wij kennen in de hedendaagse rechtsstelsels. Het kan worden opgevat als een soort subjectief recht, dat wordt omschreven op basis van de persoonlijke relatie tussen de individuele gelovige en Christus en het is gebaseerd op het vertrouwen op de Heilige Geest. Daarmee beantwoordt de auteur echter niet de vraag wat het ‘interne recht van het geweten’ bij Huber dan precies omvat en of het verder gaat dan een recht op vrije meningsuiting als in de theorie van Spinoza.

10. Ten slotte

Misschien dat de laatste pagina's van het boek daarmee niet de ontknoping brengen waarnaar de lezer was gaan uitzien. Dat neemt niet weg dat *The Sovereign and the Prophets* hoe dan ook een fascinerend boek is geworden. Met grote nauwgezetheid heeft de auteur gespeurd naar verschillen in exegese, naar accentverschillen en naar de exacte nuance van begrippen in de verschillende vroegmoderne theorieën betreffende het *jus circa sacra* bij een gelijkblijvend paradigma, voornamelijk bepaald door een aantal *loci communes* in het Oude Testament en ideeën betreffende het sociaal contract. Dat alles wordt in kaart gebracht op basis van primaire bronnen zonder ook maar één moment de verwevenheid van de besproken theorieën met de sociaal-politieke en kerkelijke realiteit van de Republiek in de zeventiende eeuw uit het oog te verliezen. De behandelde materie is complex, vooral omdat het theoretische modellen zijn die centraal staan en die zowel onderlinge gelijkenis als onderlinge verschillen vertonen. Steeds opnieuw neemt de auteur de lezer bij de hand door kort te recapituleren wat de kern of wat het relevante aspect was van een eerder behandeld standpunt. Dat maakt het boek goed leesbaar.

Voor wie geïnteresseerd is in de historische ontwikkeling van het denken over de verhouding tussen kerk en staat levert dit boek zeer waardevolle gedachten op, maar ook voor andere disciplines als kerkgeschiedenis, politieke geschiedenis, *political theory* en wetenschapsgeschiedenis, is het boek zonder meer een aanwinst die voorziet in een lacune in de bestaande literatuur. Tot slot mag dit boek ook een uitzonderlijke intellectuele prestatie worden genoemd, gezien het feit dat de auteur, die geboren en getogen is in Japan en staatsrecht doceert aan de Universiteit van Tokyo, zich heeft moeten inwerken in de denkwereld van het verre, christelijke Europa van de vroegmoderne tijd en Nederlands en

Latijn heeft moeten leren om de primaire bronnen te kunnen lezen. Laten wij hopen dat zij in de toekomst tijd en gelegenheid zal vinden om aan het onderzoek, dat thans in *The Sovereign and the Prophets* zijn beslag heeft gevonden, een vervolg te kunnen geven.