

Op zoek naar een vreedzame wereldorde



Gerard van Nijmegen, portret van Hugo de Groot, 1778, ontleend
aan M. Jz. van Mierevelt, gravure en tekening.
(Haarlem, Teylersmuseum, inventarisnr. PP 440b)

Op zoek naar een vreedzame wereldorde
Hugo Grotius (1583–1645)
over natuurlijke godsdienst
en rechtvaardige oorlog

Rede

uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt
van bijzonder hoogleraar Ideeëngeschiedenis
van de vroegmoderne tijd
in haar sociale context
vanwege de Dr. C. Louise Thijssen-Schoute Stichting

door

Henk Nellen

Florivallis

Colofon

© Henk Nellen, 2010

ISBN 978 90 75540 44 4

Afbeelding omslag: Jos Reniers, *Hugo de Groot*, penning uitgegeven ter herdenking van zijn vierhonderdste geboortedag in 1983.

Carcere dum carcer victus tenebrisque tenebrae,
vinclis cum demum vincla soluta tibi,
prosiliens media tandem de mole, videris,
quicquid mortale est, deposuisse simul.¹

Mijnheer de Rector Magnificus, waarde toehoorders,

Een Delfts beeld met de rug naar de kerk

In Delft prijkt op de Markt een bronzen beeld van Hugo Grotius.² Het staat met de rug naar de kerk toegekeerd. Deze houding is symbolisch, want Hollands geleerdste jurist, staatsman en balling moest van de gereformeerde predikanten niet veel hebben. Andere vijanden waren de prinsen van Oranje-Nassau, stadhouder Maurits en diens opvolger Frederik Hendrik. De eerste brak Grotius' politieke carrière. Later hield de tweede hem welbewust van terugkeer naar het vaderland af. Tegenwoordig moeten hun afstammelingen bij begrafenissen langs de bronzen Hugo paraderen. Trots kijkt hij op hen neer. In zijn handen houdt hij een boek. Natuurlijk is dat 'het boek van 1625', *De iure belli ac pacis*. Tijdens de oprichting van het beeld, in 1886, stond dit standaardwerk over het oorlogsrecht nog op Rome's Index van verboden literatuur. Volgens een kwaadaardige roddel zou het Vaticaan in 1899 zelfs deelname aan de eerste Haagse vredesconferentie ontzegd zijn, onder meer omdat paus Leo XIII het boek op die zwarte lijst had laten staan.³ De bewering stamt van Andrew Dickson White, leider van de Amerikaanse delegatie ter conferentie. White is een bevooroordeelde getuige, want hij was een mateloos bewonderaar van het Delfts orakel. Om het belang van *De iure belli ac pacis* aan te duiden vergeleek hij het werk met de Bijbel en andere goddelijk

geïnspireerde boeken.⁴ Is dat niet wat overdreven? In het komende half uur wil ik nagaan welke doelen Grotius zelf voor ogen had.⁵ Voor het geval dat u ondertussen een uiltje wilt knappen, vertel ik alvast de conclusie: het boek bood een gedurfde remedie tegen het krijgsgeweld waaronder het door godsdienststrijd verdeelde Europa te lijden had. Met deze remedie gaf Grotius een belangrijke aanzet tot een moderne opvatting over godsdienst en oorlog. Op basis van dit thema wil ik aantonen dat mijn vak, de zeventiende-eeuwse ideeëngeschiedenis, ook nu nog beoefening verdient.

Oorlog volgens het natuur- en volkenrecht

Grotius predikte de vrede, maar hij was geen overtuigd pacifist. In een mensenwereld die met Adams erfzonde belast was, kon oorlog volgens hem onmogelijk vermeden worden. Wel wilde hij de toepassing van oorlog als middel in de politiek ingrijpend beperken. Daartoe bepaalde hij dat oorlog alleen gerechtvaardigd kon zijn als die gericht was op herstel van onrecht en – tweede belangrijke voorwaarde – als een beroep op een bevoegde, door de strijdende partijen erkende rechter onmogelijk was, bijvoorbeeld bij een conflict tussen staten die geen overkoepelende rechtsinstantie erkenden. Maar wat was onrecht? Om dat vast te stellen ontwikkelde Grotius een religieus-neutraal systeem dat van het individu uitging. Basis was een door God geschapen, maar van God onafhankelijk werkend recht, het zogeheten natuurrecht. Door de mens een bepaalde natuur toe te kennen had God hem ook uitgerust met een vast besef van goed en kwaad waaruit het natuurrecht direct voortvloeide. Aangezien God dat natuurrecht bij de schepping in de mens had gelegd, kon en wilde hij het niet meer veranderen. Volgens een beroemde uitspraak zou het natuurrecht altijd gelden, zelfs indien we met een godslasterlijke hypothese zouden aannemen – of, in het Latijn: ‘etiam si daremus’ – dat God niet bestond of dat hij zich niet met de wereld inliet.⁶ Het natuurrecht, voorschrift van de rechte rede, ‘dictatum rectae rationis’, omvatte allereerst het recht op leven en op eigendommen die voor de instandhouding van dit leven noodzakelijk waren. Wederzijds respect voor leven en eigendom vormde de kwintessens van een leefbare wereldgemeenschap. In dat licht golden zelfverdediging, eigendoms-herstel, schuldvereffening en ook bestraffing van zware overtredingen tegen het natuurrecht als gerechtvaardigde oorlogsmotieven.⁷

Het natuurrecht bepaalde dus wie in een oorlog het recht aan zijn zijde had. Maar in geval van oorlog was die rechtskwestie zeker voor derden niet meteen op bevredigende wijze te beantwoorden. Daarom stelde Grotius tegenover het natuurrecht het door mensen overeengekomen volkenrecht, dat oorlogshandelingen aan beide zijden toelaatbaar maakte. De vraag is nu hoe Grotius met die twee soorten recht, natuur- en volkenrecht, werkte.⁸ Weliswaar was volgens het natuurrecht alleen de partij met een juiste oorlogsgrond gerechtigd haar gelijk te halen, maar uit praktische overwegingen stelde Grotius dat ook de tegenpartij volgens het volkenrecht de strijd mocht aangaan, op voorwaarde dat de oorlog naar behoren werd afgekondigd. Op deze manier wilde Grotius voorkomen dat de strijd in een oneindige keten van conflicten zou voortwoekeren. Dat laatste lag immers voor de hand, aangezien de staat die zich in zijn natuurlijke rechten aangetast voelde telkens weer opnieuw naar de wapens zou grijpen om die rechten in een overwinning veilig te stellen.⁹ De militaire uitslag van de oorlog bepaalde dus de afloop van het conflict, alsof het hier een duel betrof.¹⁰ Om snel tot een uitslag te komen waren volgens het volkenrecht zelfs allerlei gruwelijke oorlogshandelingen zoals executies, onderwerping tot slavernij, plundering en verwoesting toegestaan.

Nu veert u natuurlijk overeind om tegen te werpen dat dit systeem de deur openzet voor een ongebreideld beroep op oorlog als middel in de politiek. Wat is dan nog het innovatieve belang van Grotius' rechtsleer? Het antwoord is drieledig.¹¹ In de eerste plaats week hij niet af van zijn opvatting dat de oorlog slechts aan één kant rechtvaardig kon zijn. Door de oorlogsgronden op het natuurrecht te baseren en exact te omschrijven probeerde hij het verschijnsel oorlog in te perken. In de tweede plaats stelde Grotius dat het volkenrecht wel allerlei gruwelijkheden toestond, maar deze toestemming hield alleen straffeloosheid of 'impunitas' in, en zeker geen positieve goedkeuring. Beide partijen moesten zich door hun eigen geweten laten leiden. Uiteindelijk zouden zij voor hun optreden tegenover God verantwoording moeten afleggen. In de derde plaats gebruikte Grotius het natuurrecht als basis voor een humanisering van het oorlogsbedrijf. Naar zijn overtuiging leidde het natuurrecht tot strikte, simpele voorschriften in de vorm van geboden en verboden, bijvoorbeeld het gebod om schuld terug te betalen of het verbod op

doodslag. Maar tussen geboden en verboden bevond zich een neutrale tussenruimte die met allerlei vormen van door God en mens gemaakt, dus positief, recht werd opgevuld.¹² Het goddelijk recht bevatte bijvoorbeeld bepaalde voedselwetten of schreef zondagsrust voor, in het civiele recht bestonden er beschikkingen over testament of huwelijk, en het volkenrecht kende regels voor de wederzijdse behandeling van ambassadeurs en de teraardebestelling van doden.¹³ Nu is het Grotius' stelling dat deze morele tussenruimte ook moest worden benut voor de toepassing van Bijbelse deugden als toegeeflijkheid of naastenliefde. Telkens weer beklemtoont hij dat hier aan de christengelovige een speciale taak toekwam die hem in de gelegenheid stelde zich in moreel opzicht te verheffen, bijvoorbeeld boven de 'barbaarse' Turk.

De toepassing van de christelijke deugdzaamheid moest echter niet tot in het extreme worden doorgevoerd. Dat blijkt allereerst op vele plaatsen in Grotius' *De iure belli ac pacis*,¹⁴ maar ook in zijn aantekeningen bij het Nieuwe Testament, in het bijzonder bij Christus' Bergrede. De Bergrede bevat een strenge oproep tot de betrachtting van naastenliefde, bijvoorbeeld door je vijand na een ontvangen klap ook de andere wang toe te keren of bij ruzie van een rechtsgeding af te zien.¹⁵ Deze laatste Bijbelpassage gaf Grotius aanleiding tot een uitgebreid vertoog waarin hij de oorlog niet afwees, maar als een onvermijdelijk, soms noodzakelijk kwaad aanvaardde.¹⁶ Grotius' verdediging van de oorlog ging echter in tegen het standpunt van de doopsgezinden, radicale pacifisten die iedere vorm van geweld verafschuwden en daarom ook leger- en overheidsdienst vermeden. Dit standpunt was natuurlijk omstreden in een rebelse republiek die met Spanje de Tachtigjarige Oorlog uitvocht. In 1641 ontving Grotius een brief van een oude, vermoedelijk doopsgezinde vriend, Nicolaes de Bie uit Alkmaar. De Bie maakte hem met kracht van argumenten duidelijk dat Christus iedere vorm van geweld had afgewezen, dit onder het motto 'wie het zwaard gebruikt zal erdoor omkomen'.¹⁷ Grotius beschouwde het strikte pacifisme van de doopsgezinden als 'donquichotterie' en voorzag dat iedere maatschappij in chaos zou terugvallen wanneer de mogelijkheid van zelfverdediging, lichamelijke bestraffing, militaire dienst en oorlogsgeweld werd opgegeven. Als De Bie gelijk had, was het zelfs niet geoorloofd je kinderen 'didactisch' te

kastijden, onhandelbare krankzinnigen in de boeien te slaan en vanaf de omwalling van een stad belegeraars met explosieven te bestoken.¹⁸

Oorlog ter bestraffing

In *De iure belli ac pacis* aanvaardde Grotius gewelddadig rechtsherstel via zelfverdediging, terugvordering van eigendom, schuldvereffening en straf voor ernstige overtredingen van het natuurrecht. Concentreren wij ons op het laatste oorlogsmotief. In Grotius' leer was bestraffing mogelijk, ook als de uitvoerder van de straf geen formele jurisdictie of (staats)macht over de delinquent bezat. Het natuurrecht stond bestraffing toe zonder de identiteit van de uitvoerder precies te bepalen. Juist door de aantasting van het natuurrecht had de 'misdadiger-staat' zich tegenover de hele mensheid in een ondergeschikte positie geplaatst. Daarom kon, behalve de in zijn belangen geschade staat, iedere andere staat als strafinstantie optreden.¹⁹ Dit recht gold ook op individueel niveau. Een ernstige overtreding van het natuurrecht was voldoende. Als er geen superieur was, maakte de noodzaak of 'necessitas' van de situatie een persoonlijk vonnis en daarop aansluitende voltrekking geoorloofd.²⁰ Van de mogelijkheid van bestraffing bij uiterst zware overtredingen van het natuurrecht gaf Grotius in *De Iure belli ac pacis*, boek 2, hoofdstuk 20, paragraaf 40, enkele voorbeelden: hij noemde oneerbaar gedrag tegenover ouders, moord op onschuldige bezoekers, kannibalisme en piraterij.²¹

Over de passage 2, 20, 40 in *De iure belli ac pacis* is veel te doen geweest. Door jurisdictie als noodzakelijke voorwaarde af te wijzen volgde Grotius de middeleeuwse natuurrechtsleer en distantieerde hij zich van latere neo-scholastieke moraaltheologen, ofschoon hij hen in de regel als belangrijke autoriteiten beschouwde. De leidsman van deze neo-scholastici – zo genoemd omdat de leer van de grootste scholastieke denker Thomas van Aquino hun voornaamste inspiratiebron vormde – was Francisco de Vitoria (ca. 1483–1546) uit Salamanca. Andere theologen en juristen, Fernando Vázquez de Menchaca, Luis de Molina, Juan Azor en ook Diego de Covarrubias, sloten zich bij hem aan. Door, in tegenstelling tot Grotius, de noodzaak van jurisdictie bij strafrechtelijk ingrijpen te beklemtonen verschaften zij in de Nieuwe Wereld een basis aan het zelfbeschikkingsrecht van de inlandse volkeren. De neo-scholastici keerden zich tegen de traditionele opvatting dat de inlanders ongelovig, zondig en mentaal achter-

lijk waren en daarom in een veroveringsoorlog onderworpen mochten worden. Zo leverden zij kritiek op de misstanden die de Spaanse verovering van Amerika had teweeggebracht. Hun oppositie tegen het regeringsbeleid was echter gematigd, want Vitoria en zijn leerlingen aanvaardden het recht van de Spanjaarden om in Amerika handel te drijven en het katholieke geloof te verbreiden. Bovendien meenden zij dat er vanzelf jurisdictie ontstond als de inlanders in hun optreden tegenover de Europeanen het recht schonden, bijvoorbeeld door het Spaanse missiewerk te belemmeren. Ook was bestraffing volgens hen toegestaan in het geval dat onschuldige inheemsen het slachtoffer van rituele offers of kannibalisme werden. Bij afwezigheid van jurisdictie was correctie van de inlanders volgens de neo-scholastici weliswaar ongeoorloofd, maar zij voerden de mogelijkheid van straf langs een omweg toch weer in, *ratione iniuriae*, op grond van een bestaand onrecht.²²

Anders dan de neo-scholastici vond Grotius dus dat overtredingen van het natuurrecht bestraft konden worden zonder dat formele jurisdictie nodig was. Hoe werkte hij die leer uit? Hij gaf duidelijke regels als het ging om de rechtvaardiging van ingrepen. Dat blijkt bijvoorbeeld wanneer hij de godsdienst bespreekt. In zijn behandeling van de oorlog als strafoplegging wilde hij niet zomaar voorbijgaan aan de godsdienstige verdeeldheid van zijn tijd, want hij besepte goed dat die verdeeldheid veel eigentijdse oorlogen verwekte en voedde.²³ Hij verdedigde de stelling dat meningsverschillen over godsdienst meestal geen rechtvaardigingsgrond voor een aanvalsoorlog konden verschaffen. Grotius was dus enerzijds afkerig van geloofsdwang, maar anderzijds weigerde hij een volledige ongelovigheid te aanvaarden. Om de grenzen van de tolerantie op godsdienstig gebied te bepalen probeerde hij te komen tot de vaststelling van een minimale godsdienst, een soort grootste gemene deler van alle godsdiensten, een rudimentair geheel van opvattingen die in de menselijke natuur bevestiging vonden. Als de dogma's van deze minimale godsdienst werden gerespecteerd, was bestraffing van zulke gelovigen door derden ongeoorloofd.²⁴

HVGONIS GROTII
**DE IVRE BELLI
AC PACIS**
LIBRI TRES.

In quibus ius naturæ & Gentium : item iuris
publici præcipua explicantur.



PARISIIS;

Apud **NICOLAVM BVON**, in via Iacobæa, sub signis
S. Claudij, & Hominis Siluestris.

M. DC. XXV.

CVM PRIVILEGIO REGIS.

Titelpagina van de eerste uitgave van Hugo Grotius, *De iure belli ac pacis*, Parijs 1625

Edward Herbert van Cherbury

Grotius' ideeën over natuurlijke religie kenden een lange incubatietijd. Na zijn spectaculaire ontsnapping uit Loevestein in 1621 kwam hij te Parijs in contact met de Engelse ambassadeur Edward Herbert van Cherbury.²⁵ Het moet zeker in het begin een wat moeilijke verhouding zijn geweest. De Engelse koning Jacobus I had immers enthousiast bijgedragen tot de uitschakeling van Johan van Oldenbarnevelt en zo ook tot de val van diens belangrijkste partijtheoreticus en handlanger. Overmand door zorgen over zijn hachelijke toekomst probeerde Hugo de Groot in ballingschap het hoofd boven water te houden. Een belangrijk contact als Cherbury koesterde hij natuurlijk zorgvuldig, temeer omdat deze diplomaat eveneens in de wetenschap liefhebberde en een voor Grotius interessante filosofisch-theologische studie over de waarheid, *De veritate*, in voorbereiding had.²⁶ Cherbury wilde hierin komen tot een onbetwistbare manier om de waarheid van cognitieve inzichten vast te stellen. Hij ontwikkelde een ingewikkeld, in fijne distincties vertakt systeem, maar bij het opschrijven gebruikte hij een gruwelijk potjeslatijn. Volgens een eigentijdse deskundige was het boek zo moeilijk dat slechts één op de duizend lezers het zou begrijpen, zelfs als men van een erudiet publiek uitging.²⁷ Door sceptische denkers als Pierre Gassendi en René Descartes werd het systeem zonder pardon verworpen.²⁸ Voor ons is van belang dat Cherbury de godsdienst in dit systeem betrok en een aantal geloofswaarheden inventariseerde die door alle redelijk ingestelde mensen aanvaard konden worden. Grotius kreeg evenals een Parijse vriend, de predikant Daniel Tilenus, inzage in het manuscript van *De veritate*. Zij spoorden de auteur aan tot publicatie.

Herbert van Cherbury wordt vaak de vader van het deïsme genoemd. Deze leer stelt dat God de wereld aan zijn lot overlaat en niet meer in de gang van zaken ingrijpt, ook niet door via een heilig boek of openbaringsgeschrift een heilsplan aan de mensheid kenbaar te maken.²⁹ Een dergelijke overtuiging zou aan het begin van de zeventiende eeuw als regelrechte ketterij hebben gegolden. Zij is dan ook zeker niet door Cherbury verkondigd of door zijn vriend Grotius onderschreven.³⁰ In zijn boek, en ongetwijfeld ook in vele vertrouwelijke conversaties, droeg Cherbury de opvatting uit dat er een beperkt aantal van nature gegeven, onwrikbare geloofswaarheden bestaat, bijvoorbeeld de zekerheid dat er een Opperwezen is en dat er na dit

leven voor iedereen beloning of straf wacht.³¹ Daarnaast onderscheidde Cherbury confessioneel bepaalde dogma's die teruggaan op de door God geopenbaarde waarheden. Die waren in heilige boeken genoteerd, en dat betekende dus dat het hier ging om historische getuigenissen waaraan in het beste geval een hoge mate van waarschijnlijkheid kon worden toegekend.³²

Over de verdeling in essentiële en minder essentiële geloofswaarheden valt veel te zeggen. In de eerste plaats betreft het een procedure die werd gehanteerd door alle vredesapostelen en unionisten, dus ook door Cherbury en Grotius. Eenheid is immers gemakkelijker bereikbaar als het aantal dogma's wordt teruggebracht.³³ In de tweede plaats verkregen de essentiële geloofswaarheden in dit systeem een andere, rationele status. Hun waarheid werd via de rede in een dialectisch denkproces aangetoond of op de consensus onder alle gelovigen gebaseerd. De rationele benadering was voor alle redelijk begaafde gelovigen navolgbaar, dit in tegenstelling tot tal van dogma's die op de goddelijke openbaring stoelden.³⁴ In de derde plaats kan worden vastgesteld dat het onderscheid tussen *essentialia* en *non-essentialia* de vredestichters niet veel verder hielp, want al direct ontstond er discussie over de vraag wat tot welke categorie behoorde.³⁵

Toch had het onderscheid een belangrijk gevolg. Al vroeg in de zeventiende eeuw verkondigden intellectuelen als Grotius en Cherbury, zelfs in druk, het inzicht dat een gelovige de waarheid van de tweede categorie – met de minder belangrijke en rationeel onbewijsbare dogma's – niet aan een ander mocht opdringen, maar afwijkende opvattingen moest tolereren.³⁶ Dat is belangrijk, want over de tweede categorie vlogen de christenen elkaar voortdurend in de haren. Onder de eerste categorie – die van de onbetwifelbare basiswaarheden van het geloof in God – rangschikte Cherbury, zoals gezegd, de opvatting dat er slechts één God bestond en dat iedere mens op zijn daden afgerekend zou worden. Een direct ingrijpen van God in het ondermaanse wees hij zeker niet af. Dat blijkt bijvoorbeeld uit zijn dagboek, waarin hij optekende hoe God hem te hulp was gekomen toen hij zich beraadde over de moeilijke vraag of hij zijn gedurfde conclusies aan de openbaarheid moest prijsgeven. Kennelijk waren de aansporingen van Grotius en diens vriend Tilenus niet voldoende, want de geplaagde auteur hunkerde naar een boven-

natuurlijke stimulans. Daarom was hij tijdens een windstille, zomerse dag, in zijn buitenverblijf op het Franse platteland, een kamer met vrij uitzicht over de tuin binnengegaan en had hij het manuscript in handen genomen. Vervolgens was hij op zijn knieën gezonken om de Oppermachtige te bidden hem met een bijzonder teken van advies te dienen. Zijn woorden waren nog niet koud, of opeens had uit de stralend blauwe hemel een hard maar toch vriendelijk geluid opgeklonken. Die wonderlijke gebeurtenis werd door Cherbury natuurlijk meteen opgevat als een ondubbelzinnige toestemming.³⁷ Het voorval moet in de zomer van 1623 hebben plaatsgevonden in Merlou of Mello, dertig kilometer ten noorden van Parijs. Zoals uit ‘Google Maps’ blijkt, ligt op enkele kilometers afstand het gehucht Balagny-sur-Thérain, en dat was nu juist de plaats waar, in diezelfde zomer, de ‘Bekende Nederlander’ Hugo de Groot, weggevlucht uit het door pest geteisterde Parijs, aan zijn *De iure belli ac pacis* werkte. Hugo was een fervent wandelaar.³⁸ Omdat hij ook van een goede grap hield, kan het goed zijn dat hij op die mooie zomerdag naar het onderkomen van zijn vriend is gelopen om daar stiekem achter de schutting met sonore stem een hard en toch vriendelijk geluid te produceren.³⁹

Cherbury gaf het boek dus uit, maar dat geschiedde ondanks de goddelijke goedkeuring op een wat dubbelhartige manier. De auteur prijkt met zijn naam en ambassadeursfunctie op de titelpagina, maar de Parijse drukker bleef onvermeld en het boek verscheen vanwege zijn controversiële aard in een beperkte oplage, die alleen bedoeld was voor distributie onder vrienden, dit alles om te voorkomen dat de publicatie opzien zou baren.⁴⁰ Van de oplage zijn er vandaag de dag slechts enkele exemplaren in openbare collecties gelokaliseerd.⁴¹ De drukgeschiedenis bewijst dat historici rekening moeten houden met de transmissie van controversiële gegevens in kleine kring, te beschouwen als een gemeenschap van intimi. Zij bespraken stukken die in handschrift of vertrouwelijke druk rondgingen. Aangezien Grotius tot Cherbury’s intimi behoorde, ontving hij een exemplaar, met het verzoek verbeteringen door te geven.⁴² Beide geleerden bleven in contact staan en wisselden publicaties uit, zoals valt op te maken uit latere correspondentie die werd gevoerd toen Cherbury weer naar zijn vaderland was teruggekeerd. De diplomaat kreeg van de balling bijvoorbeeld twee boeken cadeau, waaronder natuurlijk *De iure belli ac pacis*. Grotius bood het zijn vriend aan als een voor de rechtvaardig-

heid geschreven pleidooi dat bij de beschermheer van de waarheid prima op zijn plaats was. Rechtvaardigheid en waarheid waren immers altijd een hecht koppel geweest.⁴³

Een minimale godsdienst volgens Grotius

Zelf had Grotius aan een vergelijkbare godsdienstverdediging gewerkt. In een Nederlands leerdicht, verschenen in 1622, *Bewijs van den waren godsdienst*, had hij zijn eigen geloofssysteem uiteengezet, ondogmatisch, zonder uitgesponnen scholastieke vertogen over de Drie-eenheid, maar wel met een verdediging van het geloof op basis van redelijke en historische argumenten. Het gedicht moest de geloofseenheid en kerkelijke vrede bevorderen, onder het motto dat op plaatsen waar geen vrede heerste ook de waarheid niet kon opbloeien. In 1627 publiceerde Grotius een Latijnse prozavertaling van het gedicht, *De veritate*.⁴⁴ Naar goede humanistengewoonte verzag hij deze verhandeling in een volgende editie nog van een uitgebreid notenapparaat waarin hij de redelijkheid en historische evidentie van het christelijk geloof met tal van testimonia onderbouwde. Het boek zou zijn bedoeld voor de geloofsverkondiging – door bijvoorbeeld zeelieden – onder andersdenkenden zoals heidenen, joden en moslims. Dezen zouden zich volgens Grotius alleen laten overtuigen met redelijke argumenten, niet met een beroep op geopenbaarde geloofsartikelen die boven de rede uitgingen. Naar Grotius beklemtoonde, was de essentie van het christelijk geloof redelijk, omdat het de naastenliefde bevorderde, en omdat het op een vroom of zondig leven een hemelse beloning dan wel helse verdoemenis liet volgen. De historie bood een aan zekerheid grenzend bewijs voor de waarheid van het geloof. Dat vond bevestiging in de via betrouwbare getuigenissen overgeleverde wonderen die verricht waren door Christus en zijn leerlingen.⁴⁵

De veritate heeft sterke banden met *De iure belli ac pacis*, een boek dat in dezelfde periode tot stand kwam.⁴⁶ In *De iure belli ac pacis* ging de geleerde eveneens op zoek naar de essentiële eigenschappen van het geloof. Hij noemde vijf dogma's waaraan het geloof moest voldoen om waar te zijn: God bestaat (1), hij is één (2) en hij is ook transcendent, dat wil zeggen: hij staat boven deze wereld (3); hij bekommert zich om deze wereld op basis van zijn rechtvaardigheid: er was dus een afrekening in het hiernamaals (4), en hij heeft al het

andere buiten hem geschapen (5).⁴⁷ Twee van deze dogma's zitten ook in het befaamde 'etiam si daremus', want om de onveranderlijkheid van het natuurrecht te bewijzen had Grotius gesteld dat dit recht ook geldig is, 'etiam si', 'zelfs als' er geen God zou bestaan of als hij zich niet om deze wereld zou bekommeren.⁴⁸ Juist deze twee dogma's – het bestaan van een Opperwezen en diens voortdurende zorg om deze wereld – gebruikte Grotius ook voor zijn leer van de strafoorlog in *De iure belli ac pacis*. Hij is van mening dat wanneer burgers deze twee algemene kenmerken afwezen, en zich dus aan atheïsme en blasfemie schuldig maakten, zij de staat in gevaar brachten en daarom terecht gestraft konden worden, zelfs als de straffende instantie geen jurisdictie over de schuldigen bezat.⁴⁹ Aangezien atheïsme niet met de menselijke natuur strookte, moest die leer bestreden worden. Van atheïsme had hij zelfs een diepe afkeer. Op 6 augustus 1629 schreef hij vanuit Parijs aan zijn oude vriend Johannes Wtenbogaert: 'Over het atheïsme spreekt u de waarheid: die overtuiging regeert hier krachtig, Godbetert. Dat brengt mij ertoe het gezelschap van veel personen van allerlei stand te mijden als ik merk dat die zo gezind zijn.'⁵⁰ Ook de gedachte dat God de wereld geschapen had zonder zich er verder mee in te laten vond hij een verwerpelijke blasfemie, omdat zij de goddelijke voorzienigheid miskende en na de dood voor de mens heil of verdoemenis uitsloot. Daarmee verviel de stimulans om vroom en sociaal te leven.⁵¹ Hier blijkt duidelijk dat Grotius godsdienst als een bindend element in de maatschappij zag: vorsten werden door het geloof van machtsmisbruik weerhouden, onderdanen putten uit het geloof inspiratie zich naar de overheid te schikken. De godsdienst reguleerde de relatie tussen vorst en onderdanen. Een minimale set geloofswaarheden was voldoende voor deze maatschappelijke functie van het geloof.⁵²

God bestaat en hij zal zijn schepselen ooit ter verantwoording roepen. Wie deze twee noties negeerde, mocht op grond van het geloof aan een strafoorlog onderworpen worden. Buiten dat minimale geloofsgoed stond Grotius echter een brede variëteit toe. Gelovigen die het polytheïsme aanhingen, geesten en hemellichamen vereerden of de oneindigheid van de wereld aannamen – en dus de schepping ontkenden –, hoefden niet met de dood te worden bestraft, want in de loop der tijd was de kennis van de ware noties bij veel volkeren uitgedoofd.⁵³ De heiden viel ook te verontschuldigen indien het

evangelie hem nooit verkondigd was.⁵⁴ Grotius vergoelijkte geloofsafwijkingen door te stellen dat iedereen zijn eigen geloof het beste vond. Dit kwam doordat zich hier – meer nog dan de rede – gewenning, persoonlijke voorkeur en mentale blindheid lieten gelden. In navolging van Cicero meende hij dat de mens, eigenwijs als hij was, in de regel met geen enkele filosofie instemde behalve met degene die hij besloten had na te volgen.⁵⁵ Ook binnen het christendom vond Grotius intimidatie en vervolging ontoelaatbaar. Hij beklemtoonde dat gewetensdwang indruiste tegen de basisgedachte van het christelijk geloof.⁵⁶ Zo kritiseerde hij de traditionele uitleg van de veel aangehaalde parabel uit Lucas 14: 15-24 over de onwillige gasten, die gedwongen moesten worden aan een bruiloftsmaal deel te nemen. ‘Compelle intrare’, ‘dwing ze binnen te gaan’ is de controversiële frase uit de Vulgaat, de door de katholieke kerk goedgekeurde Latijnse Bijbelvertaling van de Heilige Hieronymus. Veel geloofsverdedigers hadden deze woorden opgevat als een motto om de harde vervolging van ketters te rechtvaardigen.⁵⁷ Maar die uitleg was volgens Grotius fout, temeer daar dogmatische finesses alleen speelden in het contact tussen God en zijn gelovigen, die voor hun optreden hier op aarde later verantwoording zouden moeten afleggen.⁵⁸

Grotius' anti-scepticisme

Zo probeerde Grotius in zijn boek van 1625 duidelijk te maken dat uit dogmatische meningsverschillen geen oorlog mocht voortkomen, omdat een rechtvaardige grond dan ontbrak, tenzij er sprake was van atheïsme of van ontkenning van Gods ingrijpen. Alleen ter bestrafing van grove overtredingen van het natuurrecht was het toegestaan de wapens op te nemen, maar ketters die van het gevestigde christelijke geloof afweken, moesten met rust worden gelaten. Deze verdediging van de geloofsvrijheid⁵⁹ was zo scherp geformuleerd dat zij onmiddellijk ongenoegen wekte. In Rome verschaftte zij de autoriteiten één van de argumenten om het boek op de Index te plaatsen.⁶⁰ Ook vanuit het orthodox-protestantse kamp klonk protest.⁶¹ Natuurlijk werd over het hoofd gezien dat Grotius zijn opmerkingen maakte in het kader van de vraag wanneer oorlog omwille van de godsdienst geoorloofd was. Evenmin bestond er begrip voor Grotius' engagement in het filosofische debat van zijn tijd. De geleerde wilde zich vooral afzetten tegen het oppermachtig heersende scep-

ticisme, een stroming die voor de mens de zekerheid van ware kennis uitsluit en die in haar meest extreme vorm zelfs bij deze overtuiging – namelijk dat ware kennis een illusie is – grote vraagtekens plaatst. In de praktijk van alledag maakten sceptici zelfzucht tot de dominante drijfveer achter het menselijke handelen. Ook lieten zij het staatsbelang boven de individuele moraal of godsdienstigheid prevaleren en ontkenden zij op grond van de diversiteit van de menselijke zeden een voor allen gemeenschappelijke natuurwet. Scepticisme komt in deze opvatting dus neer op politiek opportunisme, afkeer van dogma's en morele onverschilligheid.⁶²

Grotius' achterliggende doelstelling lag vooral in de bestrijding van het scepticisme op juridisch en godsdienstig gebied. Naar mijn opvatting bevat de aanpak van de geleerde een eigenaardige paradox, want hij wilde dat scepticisme de wind uit de zeilen nemen door het gedeeltelijk tegemoet te komen. In juridisch opzicht maakte hij het autonome natuurrecht tot basis van zijn rechtssysteem, maar tegelijkertijd betoogde hij dat het natuurrecht bevestiging vond in eigenbelang en praktisch nut. Met die opvatting naderde hij het sceptische standpunt.⁶³ In godsdienstig opzicht deed Grotius hetzelfde, want hij wilde een zekere mate van onbewijsbaarheid van geopenbaarde religieuze inzichten aanvaarden.⁶⁴ De natuurlijke religie, dus de godsdienstigheid die de mens los van de openbaring al eigen was, vervulde daarbij een belangrijke rol als een basis of grondvorm die door alle godsdiensten gedeeld werd. Aangeboren of langs rationele weg vastgesteld, waren de noties van de natuurlijke godsdienst voor iedereen inzichtelijk.⁶⁵ Vervolgens probeerde Grotius de christelijke religie op historische feiten en redelijke argumenten te baseren. Het christendom was een bekroning van de natuurlijke religie. Maar hij beseftte dat heidenen die er voor de eerste keer kennis van namen zich alleen zouden laten overtuigen als God hen via de Heilige Geest bijstond.⁶⁶ Het Nieuwe Testament bevatte weliswaar een betrouwbaar verslag van Christus' openbare leven, maar het bleef een historisch feitenrelaas dat de zeventiende-eeuwer via getuigenissen van tussenpersonen had bereikt. Volstreekte zekerheid was er niet, zoals ook kinderen over de identiteit van hun eigen ouders nooit volstreekte zekerheid konden bereiken.⁶⁷

Zo aanvaardde Grotius de grenzen van het menselijke kenvermogen. In het voetspoor van Cherbury⁶⁸ leverde hij een belangrijke

bijdrage tot wat ik het proces van secularisatie noem: de verbreiding van het besef dat veel godsdienstige opvattingen niet zo zeker zijn dat die aan anderen opgelegd kunnen worden.⁶⁹ Overigens moet het belang dat Grotius aan de natuurlijke religie hechtte niet overdreven worden. Hij plaatste de christelijke godsdienst boven alle andere godsdiensten. De goddelijke openbaring in het Oude en Nieuwe Testament bood voor hem de zekerste weg naar het heil, zoals wel blijkt uit zijn levenswerk, een deels postuum uitgegeven Bijbelcommentaar, dat in de *Opera theologica* van 1679 meer dan 2200 dicht bedrukte folio-pagina's beslaat.

De Grotiaanse Traditie

Het in *De iure belli ac pacis* ontwikkelde rechtssysteem heeft een duurzame invloed gehad. Dit valt goed te demonstreren aan de vele heruitgaven en vertalingen. Hun aantal was een eeuw na Grotius' dood al tot vijftig was opgelopen.⁷⁰ Zijn opvattingen werden in die periode overgenomen en verder uitgewerkt, bijvoorbeeld door Samuel von Pufendorf, die vanaf 1661 in Heidelberg de eerste Duitse leerstoel in het natuur- en volkenrecht bekleedde en die zich als een intellectuele zoon van de Nederlandse geleerde beschouwde.⁷¹ In de achttiende eeuw verbleekte Grotius' ster, omdat het opkomende rechtspositivisme het natuurrecht naar de achtergrond drong. Pas omstreeks 1900 begon de populariteit van Grotius weer te groeien. *De iure belli ac pacis*, het in 1625 verschenen boek over oorlog en vrede, werd bij zijn driehonderdjarig jubileum aangeduid als 'het machtig boek', 'een boek dat maar niet kan sterven'.⁷² Deze omschrijvingen stammen van een fervent bewonderaar, de twintigste-eeuwse Leidse hoogleraar in het recht, Cornelis van Vollenhoven. Hij plaatste het boek op een voetstuk, want hij vond dat de auteur met zijn strafoorlog een krachtig verweer bood tegen politici die het recht uitholden door het tot een uitvloeisel van het nationale belang te degraderen. Van Vollenhoven haalde de intrinsieke morele waarde van Grotius' rechtsleer naar de voorgrond, wat heel begrijpelijk is voor een jurist die in het interbellum de vrede wilde bepleiten.⁷³

Grotius was een wereldverbeteraar, maar hij zag tegelijkertijd dat oorlog niet viel uit te bannen. Daarom legde hij sterke nadruk op een vaste, natuurlijke moraliteit, die geïnspireerd werd door het geloof. Als 'vader van het natuur- en volkenrecht' is hij uitgeroepen tot

patroon van de internationale vredesbeweging en van mondiale instellingen, in de eerste plaats de Volkerenbond en de Verenigde Naties. De aanspraak op het vaderschap van het natuur- en volkenrecht is terecht bestreden, want over het natuurrecht werd al lang vóór Grotius geredetwist door een lange rij theologen, filosofen en juristen, met zulke klinkende namen als Cicero, Augustinus, Thomas van Aquino en Francisco de Vitoria. En het volkenrecht – dat wil zeggen, het positieve recht dat geldt tussen volledig autonome en gelijkwaardige staten – had zich in Grotius' tijd nog niet tot een zelfstandige academische discipline ontwikkeld. Desondanks bleef onze landgenoot voortleven als de geleerde die zijn naam leende aan de Grotiaanse Traditie, een eclectisch compromis tussen enerzijds het machtsdenken van realisten zoals Niccolò Machiavelli die het recht van de sterkste aanhangen, en anderzijds het utopisme van idealisten uit de Marxistische school, die vanuit de individuele menselijke natuur redeneren en die een wereldgemeenschap van volstrekt gelijkwaardige burgers nastreven. Zowel realisten als idealisten meenden dat het doel de middelen soms kon heiligen. Wat een geluk voor de mensheid dat er een Grotius opstond om tussen deze twee funeste uitersten een gulden middenweg uit te stippelen! In een gemengd systeem zou hij op basis van het positieve recht de nationale staten hebben willen handhaven, maar tegelijkertijd deed het natuurrecht hem inzien dat voor een leefbare wereld zonder oorlog een inperking van de statelijke soevereiniteit een absolute voorwaarde was. Daarom is hij momenteel weer in tel, nu als de vader van het recht van humanitaire interventie.⁷⁴

In dat kader is hij voor een lesprogramma van ons voortgezet onderwijs zelfs geïnterviewd over de oorlog tegen Irak. Volkomen terecht maakt de vragensteller aan Hugo de Groot het verwijt dat hij al lang dood is en dus makkelijk praten heeft. Toch gaat onze geleerde welgemoed op de rechtvaardigheid van deze oorlog in. Hij verwijst naar Saddam Hoesseins misdaden, die zo groot waren dat hij zich zelfs niet meer op het volkenrecht kon beroepen. Wellicht waren voor de regering Bush de stabiliteit in de regio en de verzekering van de olietoevoer belangrijkere doelen en diende de vrijheid van het Iraakse volk slechts als motivering ter verhulling van eigenbelang. Dit neemt volgens Grotius echter niet weg dat het recht zijn aard behoudt, óók als 'boze mannen' zich ervan bedienen.⁷⁵ Bij radicale

aantasting van het natuurrecht stond Grotius inderdaad ingrijpen toe. Het is overigens de vraag of hij zelf met de titel ‘vader van de humanitaire interventie’ in zijn schik zou zijn geweest. Uiteindelijk was hij als humanist een aartsconservatief. Wat in de tijd geleidelijk en met veel moeite door de mens tot stand was gebracht, moest niet roekeloos in een revolutionaire hang naar een andere gezagsstructuur of staatsvorm worden weggegooid.⁷⁶

Besluit

De Grotiaanse Traditie is een simpel schema dat de gecompliceerde geschiedenis van de internationale betrekkingen geweld aandoet, ook als het op de manier van Cherbury in haarfijne distincties wordt uitgebouwd.⁷⁷ In *De iure belli ac pacis* beschreef Grotius zeker geen nieuwe wereldorde. Wel zocht hij naar de beste manier om het onuitroeibare fenomeen oorlog te beperken, regelen en humaniseren. Hier wordt ons het drama van Grotius’ leven in een notendop aangereikt: als rechtsgeleerde en theoloog ontwikkelde hij ideeën die in de geleerde wereld aansloegen en toepassing vonden, in latere eeuwen soms op een totaal andere manier dan hij zelf had bedoeld,⁷⁸ maar onder eigentijdse politici, kerkleiders en generaals kregen zijn hooggestemde vredesidealen hooguit een lauw onthaal. Een wereld zonder godsdienststrijd en oorlog kwam tijdens zijn leven dan ook geen stap dichterbij. Om zijn teleurstelling te verbergen merkte hij op dat hij zaad had geplant voor bomen die zeker en vast ooit vrucht zouden dragen.⁷⁹

Dat beeld brengt mij terug tot het begin, toen ik een pleidooi voor de ideeëngeschiedenis beloofde. Aan de hand van brieven, publicaties en een dagboek trad ik het zeventiende-eeuwse geestesleven binnen. Zo maakte ik duidelijk dat de door Grotius gezaaide bomen uiteindelijk toch vrucht hebben gedragen. Door middel van een gematigd sceptische aanpak leverde hij immers een wezenlijke bijdrage tot het proces van secularisatie, de terugdringing van de godsdienstbeleving naar de particuliere, persoonlijke sfeer van de gelovige.⁸⁰ In een cruciale episode van de vroegmoderne ideeëngeschiedenis verschaftte hij aan de noodzaak van verdraagzaamheid een juridisch-theologische basis, en die is ook in onze tijd nog actueel. Natuurlijk moeten wij voorzichtig te werk gaan, want bij een poging de seculariserende tendensen in Grotius’ opvattingen te achterhalen

bestaat het gevaar dat we aan de bronnen een uitleg ontfutselen die we er eerst in een hang naar een overzichtelijke lineaire ontwikkeling ingelegd hebben. Op het terrein van de ideeëngeschiedenis liggen veel voetangels en klemmen, maar ik hoop met mijn studenten gestalte te geven aan dit vak, ondanks de grote handicaps die het onderzoek belemmeren, in de eerste plaats de bijna volledig weggevaagde kennis van het Latijn en de ook onder overtuigde gelovigen uitgedoofde belangstelling voor dogmatiek. Aan de overdreven eerbied voor Grotius' reputatie – zoals Cornelis van Vollenhoven die voelde – wil ik me niet schuldig maken, maar volgens mij verdient Grotius nog steeds onze aandacht als een lid van het selecte groepje wereldberoemde geleerden die het zeventiende-eeuwse Nederland heeft voortgebracht. U weet over wie ik het heb: Baruch de Spinoza, Christiaan Huygens en Anthonie van Leeuwenhoek, een illustre drietal dat in ieder geval in chronologisch opzicht, maar wellicht ook in historische betekenis wordt voorafgegaan door een eeuwig wonderkind: de staatsman, literator, jurist, theoloog en balling Hugo de Groot.

Dankwoord

Geachte toehoorders,

Dat ik hier voor u sta, heb ik te danken aan de Dr. C. Louise Thijssen-Schoute Stichting. Zij heeft haar naam aan deze leerstoel verbonden. Ik ben het bestuur van de Stichting onder voorzitterschap van Karel Davids erkentelijk voor het in mij gestelde vertrouwen. Mijn dank gaat ook uit naar het College van Bestuur van de Erasmus Universiteit voor de aanvaarding van het advies tot mijn benoeming, die ik opvat als een positieve waardering voor mijn onderzoek naar Hugo de Groot. Natuurlijk ben ik blij met mijn benoeming, maar soms bekruipt me de vrees dat ik nu al mijn geluk heb opgebruikt. Daarom nam ik me meteen voor om niet meer door rood te fietsen of etenswaren te nuttigen die de houdbaarheidsdatum zijn gepasseerd; als er in de trein een knappe persoonlijkheid tegenover me kwam zitten, sloeg ik bedeesd de ogen neer, want het ongeluk zit nu eenmaal in een klein hoekje.

Intussen heb ik aan aardige en enthousiaste studenten college gegeven en ben ik ook in contact gekomen met de medewerkers van de Faculteit der Historische en Kunstwetenschappen, onder wie ik de decaan, Dick Douwes, en mijn naaste collega's Robert von Friede-

burg, Hans Trapman en Jan Waszink wil noemen. Dank zij hun gastvrijheid is de overstap me niet al te zwaar gevallen. Ik zal me inzetten voor een vruchtbare samenwerking met andere medewerkers aan deze universiteit, bijvoorbeeld van de Faculteiten van Rechtsgeleerdheid en Wijsbegeerte, die met de Rotterdamse Gemeentebibliotheek samenwerken in het Erasmus Center for Early Modern Studies. De secretaris van dit Center, Adrie van der Laan, is als curator van de Gemeentebibliotheek ook verantwoordelijk voor de Collectie van de Remonstrantse Gemeente, een archief dat veel zeventiende-eeuwse documenten bevat en een uitgelezen mogelijkheid voor verder onderzoek verschaft.

De eerlijkheid gebiedt mij hier te zeggen dat het Huygens Instituut een belangrijke biotoop in mijn wetenschappelijk leven zal blijven. Ik dank de medewerkers in Den Haag voor hun stimulerende collegialiteit, in de eerste plaats de directeur, Henk Wals, die het mij mogelijk heeft gemaakt deze nieuwe functie naast mijn reguliere baan te vervullen. Een speciale vermelding verdienen Piet Steenbakkers, Jetze Touber en Dirk van Miert, met wie ik uitvoering geef aan een onderzoek naar de status van de Bijbel in de zeventiende eeuw. Tevens bedank ik Steven Surdël, sinds jaar en dag mijn naaste collega.

In dit huldebetoon vermeld ik ook de leden van de Stichting Grotiana, in het bijzonder haar voorzitter Laurens Winkel, en alle andere onderzoekers met wie ik aan de studie van Grotius' intellectuele nalatenschap heb gewerkt. Vooral van Harm-Jan van Dam, Arthur Eyffinger, Robert Feenstra, Martine van Ittersum, Moniek van Oosterhout, Edwin Rabbie en Corrie Ridderikhoff heb ik veel geleerd. Mijn interesse voor Hugo de Groot dateert al van 1980, toen ik onder leiding van Hans Bots, destijds hoogleraar te Nijmegen, een dissertatie over zeventiende-eeuwse correspondentienetwerken voltooidde. Graag betuig ik hier mijn erkentelijkheid voor de inspiratie die ik heb opgedaan uit zijn onderzoek en uit zijn betrokkenheid bij mijn eigen studie.

Ten slotte betrek ik in deze epiloog mijn familie en vrienden. Natuurlijk denk ik dan allereerst aan mijn kinderen en aan mijn lieve vrouw Jacqueline. Ik laat het bij een cliché en zeg: 'woorden schieten tekort', maar ik zal proberen mijn onbeholpenheid goed te maken door me thuis nóg pro-actiever op te stellen. Ik heb gezegd.

FRATRI OPTIMO
WILHELMO GROTIO
HUGO GROTIUS.

3

Ita de me meritis, frater estime, nec alijs minus nominibus amande
 quam quod frater es, ut quod tibi placeat, idem ego debeat uelle.
 Ea fide ac diligentia mea negotia curas, ut desideris tuis omnia
 mea negotia debeat peruenire. Quare, quumquam aliud
 agere inceperam, tamen movente te Iucanum iterum in manus
 sumi, & quaedam olim a me omisa annotavi, quaedam notata
 olim nouis argumentis confirmavi. Quo autem gratior tibi
 sit hac opera, scies eam constare ex contributione eorum quos
 hic nostri amicissimos habemus. Nam primum ex bibliotheca
 regia uir in tanta librorum copia uiuere dignissimus Nicolaus
 Rigaltus uendos nobis dedit manuscriptos duos, antiquiorem
 alterum, alterum manu recentiore. Sed et nobilissimus iuuenis
 Franciscus Thuanus, qui iuris ^{et for} exactissimam cognitionem, id est
 auitas laudes ad tot paternas feliciter adjungit, ex sua illa
 locupletissima pecunia librum nobis commouit ut in manu
 exaratum: alium quoque non minus ueterem nunquam
 satis laudat fratres Puteam. Itaque cum hac nostra leges,
 crede te tot doctissimorum uirorum beneficijs frui. Lutetia.

Kal. Augusti MDCCXXV.

IN LIBRARI.

Fris. nec quaquam
 iam terra patet colorum
 Primum
 Pompilius ne patrem
 sequitur Flo. 231
 rus. Nec hic
 ferrebat patrem, nec
 ille Iupitorem. Equus
 Præcipio Dia: pompilius
 Agri scribis arripit
 Sed leges, non eae sunt
 quibus datur Enai
 Et: Præcipio 4

Ariminum, ut ignes) Ita olim comedimus. Nunc id durius
 uidetur, et scriptum potius a Iucano:
 Vicinamque minax innadit Ariminon: ignes
 Solis lucifero fugitant astra relicto.
 Nam sic in secundo pro Auxidium Graeca terminatione
 Ausimam posuit, quia uersus aliter eam uocem non recipiet.
 Intentionem copulorum quibus inuoluta haec desinenha
 duplicat.

Eigenhandig geschreven brief van Hugo Grotius aan zijn broer Willem de Groot, 1 augustus 1625, bewaard in Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, aanvraagnr. 73 B 30, en uitgegeven in *Briefwisseling van Hugo Grotius*, dl. II, no. 997.

Noten

¹ Edward Herbert van Cherbury, 'De Hugone Grotio arca incluso et a carcere liberato', in: *The poems of Lord Herbert of Cherbury*, ed. J.C. Collins, Londen 1881, p. 129. Een niet heel letterlijke vertaling luidt: 'Over Hugo Grotius, die in een kist opgesloten uit de kerker werd bevrijd: Door je in een nauwe en donkere kist te laten opsluiten, heb je je eindelijk aan de boeien van een nauwe en donkere kerker ontworsteld. Nu je opeens uit de diepste ellende bent herrezen, lijkt het alsof je in één keer alles wat sterfelijk is hebt afgelegd.'

² Voor herhaaldelijk vermelde werken gebruik ik in het notenapparaat de volgende afkortingen: *BW*: *Briefwisseling van Hugo Grotius*, ed. P.C. Molhuysen et al., Rijks Geschiedkundige Publicatiën, Grote serie, I–XVII, Den Haag 1928–2001. *DIBP*: Hugo Grotius, *De iure belli ac pacis libri tres, in quibus ius naturae et gentium, item iuris publici praecipua explicantur, cum annotatis auctoris*, ed. P.C. Molhuysen, Leiden 1919. *OTb*: Hugo Grotius, *Opera omnia theologica, in tres tomos divisa. Ante quidem per partes, nunc autem coniunctim et accuratius edita ...*, Amsterdam 1679; reprint Stuttgart en Bad Cannstatt, 1972. Ik zeg Jan de Booy, Jos Gabriëls, Dirk van Miert en Hans Trapman dank voor hun opmerkingen bij een eerdere versie van deze tekst.

³ R. Jeffery, *Hugo Grotius in international thought*, New York 2006, p. 86–87, op basis van H. Vreeland, *Hugo Grotius, the father of the modern science of international law*, New York etc. 1917, p. 167.

⁴ A. Eyffinger, *The 1899 Hague peace conference: 'The parliament of man, the federation of the world'*, Den Haag [1999], p. 328, met een gedeelte van de rede die Andrew Dickson White op 4 juli 1899 hield ter gelegenheid van een Grotius-herdenking te Delft: 'Of all works not claiming divine inspiration, that book, written by a man proscribed and hated both for his politics and his religion, has proved the greatest blessing to humanity.' Zie *ibidem*, p. 77–88 en 431–433, voor het diplomatieke overleg over deelname van het Vaticaan aan de vredesconferentie. De Italiaanse regering verzette zich tegen toelating van een pauselijke afgezant.

⁵ Een heldere inleiding biedt: Chr.A. Stumpf, *The Grotian theology of international law. Hugo Grotius and the moral foundations of international relations*, Berlijn etc. 2006. Nuttig maar – vanwege het soms weerbarstige Engels – wat minder toegankelijk is: *A normative approach to war. Peace, war, and justice in Hugo Grotius*, ed. Y. Onuma, Oxford 1993. Ten slotte maakte ik ook gebruik van W.J.M. van Eysinga, *Gids voor De Grooten De iure belli ac pacis*, Leiden 1945, en van P. Haggemacher, 'Grotius et le droit international – le texte et la légende', in: *Grotius et l'ordre juridique international. Travaux du colloque Hugo Grotius, Genève 10–11 novembre 1983*, ed. A. Dufour et al., Lausanne, 1985, p. 115–143. Laatstgenoemde auteur publiceerde over de historische context van Grotius' oorlogsrecht een standaardwerk. Deze studie heeft als enig nadeel dat zij de lezer door haar overstelpende gede-

tailleerdheid soms in verwarring brengt: *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, Parijs 1983.

⁶ *DIBP*, Prolegomena 11: ‘Et haec quidem quae iam diximus, locum aliquem haberent etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana ...’. Zie ook *BW* IX, no. 3586, Grotius aan Willem de Groot, 21 mei 1638; L.F.M. Besselink, ‘The impious hypothesis revisited’, in: *Grotiana*, new series 9 (1988), p. 3–63.

⁷ *DIBP*, Prolegomena 8 en *DIBP* 2, 1, 2, 2. Eigenlijk rekende Grotius de drang tot zelfbehoud niet tot het natuurrecht in enge zin, maar tot de lagere instincten die de mens met het dier gemeen had.

⁸ Grotius plaatste het natuurrecht tegenover het positieve, door God en de mens gemaakte recht in *OTb* II, p. 34 A 1 – 36 A 36, aantekeningen bij Mattheus 5: 17. Om de moreel hoogstaande verplichtingen van het onveranderlijke natuurrecht goed te laten uitkomen, benadrukte hij dat het civiele recht slechts op grond van zichtbare feiten oordeelde. Vandaar dat de filosoof Seneca kon stellen dat het gemakkelijk was volgens de wet te leven: ‘Hinc Seneca exiguum rem esse dicit ad legem bonum esse.’ Cf. Seneca, *De ira* 2, 28, 2.

⁹ De opvatting dat het begrip ‘vrede’ een moreel, op het natuurrecht gebaseerd vonnis over de oorzaken en inzet van de oorlog impliceert, versterkte de neiging tot voortzetting van het wapengeweld, ook omdat de verliezende partij schuld zou moeten bekennen en voor alle kosten zou moeten opdraaien. Zie voor de ontwikkeling op lange termijn: R.C.H. Lesaffer, *Moet vrede rechtvaardig zijn? Het vredesconcept in de historische ontwikkeling van het internationale recht*, inaugurele rede Tilburg 1999, vooral p. 22–24.

¹⁰ P. Haggemacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, p. 596–597.

¹¹ Het beknopte bestek van deze rede liet slechts een summiere en al te grove aanduiding van Grotius’ rechtssysteem toe. Vgl. *ibidem*, p. 445–629, en vooral p. 559–563 en 568–591.

¹² L.F.M. Besselink, ‘Cynicism, scepticism and stoicism. A stoic distinction in Grotius’ concept of law’, in: *Grotiana*, new series 22–23 (2001–2002), p. 177–196, vooral p. 181–187. Een algemener overzicht van de problematiek biedt S. Forde, ‘Hugo Grotius on ethics and war’, in: *The American Political Science Review* 92 (1998), p. 639–648. Zie ook *DIBP* 2, 20, 10, 1.

¹³ Zie voor het laatste *DIBP* 2, 18–19.

¹⁴ Zie bijvoorbeeld *DIBP* 1, 2, 5–9.

¹⁵ Aantekeningen bij Mattheus 5: 40 (*OTb* II, p. 65–70, vooral vanaf p. 69 A 26).

¹⁶ Zijn pleidooi voor een door zelfbeheersing getemperd oorlogsrecht circuleerde al onder zijn geestverwanten toen de aantekeningen nog in manuscript waren. De remonstranten waardeerden Grotius’ visie, omdat zij een al te strikt pacifisme in strijd achtten met de kordate vaderlandsliefde die de oorlog tegen Spanje voorschreef. Zie S.J. Visser, ‘Het heldere licht van de waarheid. De brief-

wisseling tussen Samuel Naeranus en Martinus Ruarus', in: *Doopsgezinde Bijdragen*, nieuwe reeks 30 (2004), p. 292–312, in het bijzonder p. 307–309.

¹⁷ 'Alle die 't swaert neemt, sal door 't swaert vergaen' (Mattheus 26: 52), drie keer aangehaald in *BW* XII, no. 5145, Nicolaes de Bie (Bye) aan Grotius, 15 april 1641 (p. 230, 236 en 241).

¹⁸ *BW* XII, no. 5168, Grotius aan Willem de Groot, 4 mei 1641: 'Velim etiam scire, an putet [Nicolaus de Bye] per Christi legem furiosos posse vinculis coerceri, flagris caedi pueros, tormenta ex urbe aut arce explodi, ut eo territi hostes alio iter vertant.' (Ik zou ook willen weten of Nicolaes de Bie meent dat het volgens Christus' wet is toegestaan krankzinnigen met boeien te bedwingen, kinderen met stokslagen te tuchtigen of kanonnen vanuit een stad of burcht af te schieten met de bedoeling dat de vijand, hierdoor afgeschrikt, zijn route naar elders verlegt).

¹⁹ Vgl. *DIBP* 2, 20, 3, 1; 2, 20, 7, 1 en 2, 21, 3, 1–2. Het innovatieve karakter van Grotius' opvattingen over straf komt aan de orde in T. Furukawa, 'Punishment', in de eerder aangehaalde bundel *A normative approach to war*, p. 221–243.

²⁰ *DIBP* 2, 20, 8, 5: 'Manet tamen vetus naturalis libertas, primum in locis ubi iudicia non sunt, ut in mari.' (De oude natuurlijke vrijheid blijft echter bestaan, vooral op plaatsen waar alle rechtsmiddelen ontbreken, zoals op zee). Zie ook Hugo Grotius, "*Commentarius in theses XI*". *An early treatise on sovereignty, the just war, and the legitimacy of the Dutch Revolt*, ed. P. Borschberg, Bern etc. 1994, p. 245–246, nos. 41–43, en p. 263, nos. 60–61, en Hugo Grotius, *De iure praedae commentarius*, ed. H.G. Hamaker, Den Haag 1868, p. 66–71 en 88–95.

²¹ Opmerkelijk is dat de tweede overtreding, het ombrengen van onschuldige bezoekers, in de volgende edities van het boek ontbreekt. Vgl. *DIBP* 2, 20, 40, 3, ed. Parijs 1625 (Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, signatuur 2213 A 14), p. 435 en ed. Leiden 1939, door B.J.A. de Kanter-Van Hettinga Tromp, p. 510. Een verklaring voor de omissie is te vinden in Hugo Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, ed. Jean Barbeyrac, Amsterdam 1724, p. 614.

²² Zie P. Haggenmacher, 'Sur un passage obscur de Grotius. Essai de réponse à Cornelis van Vollenhoven', in: *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis* 51 (1983), p. 295–315, hier p. 303–304, en A. Pagden, 'The "school of Salamanca" and the "affair of the Indies"', in: *History of Universities*, ed. Ch. Schmitt, 1 (1981), p. 71–112, vooral p. 78–87, waar wordt uitgelegd dat het standpunt van de theologen uit Vitoria's school tegenover de kolonisatie van de Indianen bepaald werd door humanitair paternalisme. Zolang als de inlanders nog aan hun primitieve cultuur vasthielden, mochten de Spanjaarden over hen heerschappij ('dominium') uitoefenen, mits die op hun verheffing gericht was.

²³ Vgl. *BW* XII, no. 5312, Grotius aan Israel Köhne von Jasky, 9 augustus 1641: 'Verum est bella ferme omnia seculi nostri per religionis dissidia nasci aut ali.' (Het is waar dat in onze tijd bijna alle oorlogen door onenigheid over de godsdienst verwekt of gevoed worden).

²⁴ Zie hiervoor *DIBP* 2, 20, 38–51, vooral 45–46. Tussen natuurrecht en natuurlijke religie bestaat een opvallende parallelle, die tot uitdrukking komt in hun beider universaliteit, eenvoud en distantie ten opzichte van de geopenbaarde dogmatiek. Zie J. Lagrée, ‘Grotius: natural law and natural religion’, in: *Religion, reason and nature in early modern Europe*, ed. R. Crocker, Dordrecht etc. 2001, p. 17–39. Dezelfde auteur biedt in *La raison ardente. Religion naturelle et raison au XVIIe siècle*, Parijs 1991, een analyse van de theorieën over de natuurlijke godsdienst van Hugo Grotius, Edward Herbert van Cherbury, Isaac D’Huisseau, Lodewijk Meyer en Andrzej Wissowaty.

²⁵ Zie D.A. Pailin, ‘Edward Herbert, first Baron Herbert of Cherbury and first Baron Herbert of Castle Island (1582?–1648), diplomat and philosopher’, in: *Oxford Dictionary of National Biography* XXVI (Oxford 2004), p. 663–669, en van dezelfde auteur, ‘Herbert von Cherbury’, in: *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, III: *England*, ed. J.P. Schobinger, Basel 1988 (Grundriss der Geschichte der Philosophie), p. 224–239. Zie ook J. Lagrée, *Le salut du laïc. Edward Herbert de Cherbury. Etude et traduction du De religione laici*, Parijs 1989.

²⁶ Cherbury schreef het werk in de jaren 1617–1619, toen hij verblijf hield in Montgomery Castle in Wales: ‘Das Werk war im wesentlichen abgeschlossen, als er seinen Botschafterposten am Hofe Ludwigs XIII. übernahm.’ Zie Edward Lord Herbert van Cherbury, *De veritate, editio tertia ... Faksimile-Neudruck ...*, ed. G. Gawlick, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, Inleiding, p. xi, op basis van *The autobiography of Edward, Lord Herbert of Cherbury*, ed. S. Lee, Londen 1906, p. 132–133, en de eerste handschriftelijke versie van het traktaat, die van 20 juli 1619 dateert (Londen, British Library, Ms Stokes 7081).

²⁷ *Correspondance du P. Marin Mersenne, religieux minime*, ed. C. de Waard et al., Parijs 1932–1988, dl. VIII, p. 404, Jacobus Aretius vanuit Londen aan Mersenne in Parijs, 25 april 1639: ‘... tractatum de Veritate amamus omnes ... , sed vix millesimus quisque (vel eruditiorum) intelligit’. (Wij allen houden van die verhandeling over de Waarheid, maar nauwelijks één op de duizend – zelfs meer ontwikkelde – lezers begrijpt het boek). Bij de bestudering van Cherbury’s Latijn maakte ik gebruik van de Engelse vertaling van *De veritate* door M.H. Carré (Bristol 1937).

²⁸ Mersenne, *Correspondance* IV, p. 335–341, Gassendi aan Elia Diodati, 29 augustus 1634; *ibidem* VIII, p. 548–551, Descartes aan Mersenne, 16 oktober 1639. Zie ook R.D. Bedford, *The defence of truth. Herbert of Cherbury and the seventeenth century*, Manchester 1979, p. 55–57; D.A. Pailin, ‘Herbert von Cherbury’, p. 236–237 en het *infra*, onder noot 63 aangehaalde werk van R.H. Popkin, *The history of scepticism*, p. 122–123 en 132–136.

²⁹ D.A. Pailin, ‘Should Herbert of Cherbury be regarded as a “deist”?’ in: *The Journal of Theological Studies* n.s. 51 (2000), p. 113–149. Zie ook Chr. Gestrich, ‘Deismus’, in: *Theologische Realenzyklopädie* VIII (Berlijn etc. 1981), p. 392–406.

³⁰ Zie voor het godsdienstig klimaat in Frankrijk in de periode dat Cherbury hier zijn *De veritate* voor publicatie in gereedheid bracht: C.J. Betts, *Early deism in France. From the so-called 'déistes' of Lyon (1564) to Voltaire's 'Lettres philosophiques' (1734)*, Den Haag 1984, p. 1–42, vooral p. 22–32.

³¹ Herbert van Cherbury, *De veritate, editio tertia ...*, p. 208–226, vooral p. 222–226.

³² Zie Herbert van Cherbury, *De veritate, editio tertia ...*, p. 226–227, 229–230 en 231–238 (vooral p. 232–234), waar Cherbury wijst op de onzekerheid van het geloof dat gebaseerd was op historische bronnen. In zijn historisch exposé had de observator zelf wellicht de waarheid geboekstaafd, maar voor de lezer kon dit exposé hooguit waarschijnlijk zijn: ‘... quod in narrante *verum*, in accipiente erit solummodo *verisimile*.’ Cherbury erkende de mogelijkheid van een goddelijke openbaring, maar omgaf die erkenning met strikte voorwaarden. Zo wekt hij de indruk dat het hier een geloofsbron betrof die weliswaar op individueel niveau een belangrijke rol kon spelen, maar die tegenover de algemene geloofswaarheden slechts secundair belang had. Bij een analyse van Cherbury’s standpunt moet wel in aanmerking worden genomen dat de latere edities (Londen 1633 en 1645) toevoegingen bevatten; vgl. *ibidem*, p. xx, xxxiii en xlvi. Een goede beschrijving van Cherbury’s (door fervent antiklerikalisme bepaalde) behandeling van de goddelijke openbaring tegenover natuurlijke religie vindt men ook in R.D. Bedford, *The defence of truth. Herbert of Cherbury ...*, p. 130–172. Vgl. R.A. Johnson, ‘Natural religion, common notions, and the study of religions: Lord Herbert of Cherbury (1583–1648)’, in: *Religion* 24 (1994), p. 213–224. In dit artikel wordt betoogd dat de Engelse deïsten eerst later de grondwaarheden van de religie verzelfstandigden in een aparte categorie, die van de ‘natuurlijke religie’. Zelf zou Herbert van Cherbury zijn basisgeloofswaarheden steeds in combinatie met de specifieke, aan tijd en plaats gebonden cultus hebben gezien. Zie *ibidem*, p. 220: ‘For him, real religions always include both the universal truths of nature (the five common notions) and the local faith and cultic practices of every people.’

³³ Het idee van een reductie van het aantal dogma’s tot een noodzakelijk minimum werd door Grotius al in een jeugdwerk geformuleerd: *Meletius sive de iis quae inter christianos conveniunt epistola*, ed. G.H.M. Posthumus Meyjes, Leiden etc. 1988, p. 102 (91, 38–41) en 162.

³⁴ Vgl. *DIBP* 2, 20, 45, 3–4. De orthodox-gereformeerde positie hield in dat de Bijbel als geloofsbron absoluut onmisbaar was. De heidenen hadden echter uit de door God geschapen wereld voldoende kennis kunnen putten om tot geloof te komen, maar zij waren daarin tekort geschoten en konden dus niet verontschuldigd worden. Zie voor deze problematiek: J. Platt, *Reformed thought and scholasticism. The arguments for the existence of God in Dutch theology, 1575–1650*, Leiden 1982, vooral p. 30, 34–43, 119–176 en 179–201. In de protestantse theologie speelde de behandeling van het Godsbewijs door de reformator Melanchthon een invloedrijke rol. Hij stelde de Bijbel op de eerste plaats, maar

hechte tevens veel belang aan ondersteunend bewijs op basis van aangeboren ideeën (over het bestaan van God en diens betrokkenheid bij de wereld), de door de Voorzienigheid bewerkstelligde orde in de natuur en in de maatschappij (bijvoorbeeld de opkomst en ondergang van machtige rijken of het onheil dat misdadigers overkwam) en natuurkundige argumentaties naar scholastiek model (bijvoorbeeld de leer van de eerste oorzaak). Vgl. *ibidem*, p. 21–27.

³⁵ Zie *BW* XV, no. 6755, aan Johannes Wtenbogaert, 12 maart 1644.

³⁶ R.D. Bedford, *The defence of truth. Herbert of Cherbury ...*, p. 149. Parallel aan dit inzicht brak de opvatting door dat het tekstkritisch onderzoek van de Bijbel zich moest richten op de bedoeling van de auteurs, niet op de vaststelling van de feitelijke, dat wil zeggen extratekstuele waarheid.

³⁷ *The life of Edward, first Lord Herbert of Cherbury, written by himself*, ed. J.M. Shuttleworth, Londen etc. 1976, p. 120–121: ‘I had no sooner spoken these words, but a Loud though yet Gentle noise came from the Heavens (for it was like nothing on Earth) which did so comfort and cheer me, that I took my Petition as granted, and that I had the Signe I demanded, whereupon also I resolved to print my Book: This (how strange soever it may seem) I protest before the Eternal God is true, neither am I any way superstitiously deceived herein, since I did not only clearly hear the Noise, but in the Serenest Skye that ever I saw being without all cloud did to my thinking see the Place from whence it came.’

³⁸ Vgl. *BW* II, no. 841, aan Pierre Dupuy, 27 juni 1623: ‘Si, quid agam scire vis, alternis et studeo et deambulo, imo studeo etiam deambulando.’ (Als je wilt weten wat ik doe, afwisselend studeer en wandel ik, ja, ik studeer zelfs onder het wandelen).

³⁹ Vgl. C. van Vollenhoven, ‘On the genesis of *De iure belli ac pacis* (Grotius, 1625)’, in: *Verspreide geschriften* I, p. 368, en Edward Herbert van Cherbury, *De veritate, editio tertia ...*, p. xvi. De bewerker van Mersenne, *Correspondance* (I, p. 161) situeert Cherbury’s bovennatuurlijke ervaring zonder nadere toelichting in de Parijse Faubourg Saint-Germain.

⁴⁰ De titelpagina vermeldt de auteur ook als ‘Knight of the Bath’ (miles ordinis balnei): *De veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili, et a falso*. Hoc opus condidit Ed. Herbert, miles ord. bal. et leg. s.^{mi} regis M. Britanniae in Gallia. Et universo humano generi dicavit. M DC XXIV. Cf. *The life of Edward, first Lord of Cherbury*, ed. J.M. Shuttleworth, p. 121. De dedicatie aan het universele mensenras (‘universo humano generi’) moet met een korreltje zout genomen worden, want Cherbury zond zijn boek naar de drukker, ‘without suffering it to be divulged to others than to such as I thought might be worthy readers of it ...’. De uitgave geschiedde op eigen kosten. In 1639 publiceerde de Parijse geleerde Marin Mersenne in het geheim en op basis van de tweede druk (Londen 1633) een hoogstwaarschijnlijk zelfgemaakte Franse vertaling, die hij onder vrienden en bekenden distribueerde. Daarna vroeg hij de auteur wat hij

met het restant van de oplage moest doen. Zo maakt hij duidelijk dat het boek, evenals de eerste Latijnse editie, bedoeld was voor een beperkte verspreiding onder experts. Hun kring was dus klein, maar kende wel poreuze grenzen, want Mersenne overwoog tevens het boek tijdens een voorgenomen reis door Italië cadeau te doen 'à de certains cardinaux et à d'autres honnestes gens à la rencontre des chemins'. De editie van 1633 verscheen op reguliere wijze, met plaats van uitgave, drukker en zelfs een kerkelijke goedkeuring, maar die was afkomstig van William Haywood, huiskapelaan van de rekkelijke bisschop William Laud. Zie Mersenne, *Correspondance* VIII, p. 476–478, Mersenne aan Cherbury, 7 augustus 1639; Herbert van Cherbury, *De veritate, editio tertia ...*, p. xx, en J. Lagrée, 'Mersenne traducteur d'Herbert de Cherbury', in: *Les Études philosophiques*, janvier–juin 1994, p. 25–40, met mijn kanttekening dat de hier op p. 36–39 gesignaleerde omissies van de vertaler geen ideologisch bepaalde aanpassingen zijn: de fragmenten ontbreken in de vertaling omdat het gaat om toevoegingen die Cherbury eerst later, in de editie Londen 1645, opnam. Zelf moet Mersenne veel voor Cherbury's visie op de algemene en geopenbaarde geloofswaarheden hebben gevoeld, want de uitgave van zijn correspondentie bevat een aan hem toegeschreven nota met een vergelijkbare, al even vrijzinnige opsomming van 'notiones communes' en 'postulata' als bouwstenen voor een minimale godsdienst (Mersenne, *Correspondance* VI, p. 361–367).

⁴¹ Zie *Lord Herbert of Cherbury's De religione laici*, ed. H.R. Hutcheson, New Haven etc. 1944, p. 154, no. 35: 'A book notable for physical grace, intrinsic importance, and extreme rarity'. De bibliografie in dit boek vermeldt exemplaren in de British Library, de Houghton Library of Harvard University, en de Burke Library of the Union Theological Seminary in New York. Een zoekactie in de nationale catalogi van Groot-Brittannië en Frankrijk leverde ook exemplaren op in Oxford (Pembroke College Library, Rare book room, 7 b 1), Newcastle (University Library, Robinson Library, SROB Robinson 67), Parijs (Bibliothèque nationale de France, FB-2612) en Poitiers (Médiathèque François-Mitterrand, C 840).

⁴² *BW* II, no. 1025, van Herbert van Cherbury, 29 oktober 1625.

⁴³ *BW* III, no. 1101 (een bedankbrief voor de schenking van *Excerpta ex tragoediis*, Parijs 1626); *BW* XVII, no. 977A (een begeleidingsbrief bij een presentemplaar van *De iure belli ac pacis*, Parijs 1625). In de laatstgenoemde brief, gedateerd op [9 mei 1625], schrijft Grotius: 'Optime semper convenit iustitiae cum veritate. Quare mirari non debes, si pro iustitia scriptus liber confugit ad nobilissimum veritatis patronum.' (De rechtvaardigheid past steeds heel goed bij de waarheid. Daarom moet u zich niet verbazen als dit voor de rechtvaardigheid geschreven boek zijn toevlucht neemt tot de edelste beschermheer van de waarheid). Vgl. Psalm 84 (85): 11–12 en Jesaja 59: 14.

⁴⁴ De eerste druk heeft nog een andere titel, die aan de Nederlandstalige voorganger herinnert: *Sensus librorum sex quos pro veritate religionis christianae Batavice*

scripsit Hugo Grotius, Leiden 1627. Vanaf 1629 is de standaardtitel: *De veritate religionis christianae*.

⁴⁵ Zoals Grotius ook in enkele brieven (*BW* II, no. 600, *BW* VIII, no. 3397, en *BW* X, no. 3917) betoogde, was het zaak ongelovigen eerst op basis van rationele argumenten tot de christelijke godsdienst en het gezag van de Schrift over te halen, opdat zij vervolgens eigener beweging de bovennatuurlijke leerstellingen uit de Bijbel zouden aanvaarden. Zie J.P. Heering, *Hugo Grotius as apologist for the Christian religion: a study of his work De veritate religionis christianae (1640)*, Leiden etc. 2004, p. 48–56 (vooral p. 53 met een verwijzing naar *OTb* III, p. 48 B 43 – 49 B 19), 67–69, 73–75 (noten 40–42), 84–91, 208–212 en 243.

⁴⁶ Vgl. *ibidem*, p. 36.

⁴⁷ *DIBP* 2, 20, 45, 1. Eigenlijk vermeldde Grotius vier basisartikelen, maar voor een goed begrip van zijn argumentatie heb ik het eerste, het bestaan van één God, in tweeën gesplitst.

⁴⁸ Zie *supra*, noot 6. Grotius beklemtoonde het belang van deze twee dogma's ook in zijn *Meletius*, ed. G.H.M. Posthumus Meyjes, p. 77–78 (6–12, 1–68).

⁴⁹ *DIBP* 2, 20, 46, 1.

⁵⁰ *BW* IV, no. 1416: 'Van de atheïsterie seyt uE. de waarhey: deselve regneert hyer dapper, Godt betert; 'twelck de eenige oorsaecke is, dye mij de compaignie van veele personen allerley stands, dyen ick sulcx bevinde, doet mijden.' Opmerkelijk is dat Grotius onmiddellijk daarna laat merken gelieerd te zijn aan Edmond Mercier, een Parijse intellectueel met een onmiskenbare sympathie voor Polen en de daar gevestigde sociniaanse gemeenschap. Grotius reageerde op een brief waarin Wtenbogaert schreef: 'De werelt loopt t'eenemael nae atheïsterij'. Om dat aan te tonen maakte Wtenbogaert melding van geruchten over het bestaan van een 'sociëteyt ... van sulcke sorte van luyden' in Frankrijk (*BW* IV, no. 1412, gedateerd op 20 juli 1629). Vgl. Hugo Grotius, *De iure praedae*, p. 252: '... sed supra omne quod dici potest illorum [populorum] est nefas, qui Deum et religionem non agnoscunt, cum id eousque ab humana natura abhorreat, ut vere dictum sit nullum esse populum, cui non appareat aliquam inesse notitiam et cultum divinitatis.' (... maar groter dan in woorden kan worden uitgedrukt is de zondigheid van die [volkeren] die God noch godsdienst erkennen, aangezien dat zo heftig tegen de menselijke natuur indruist dat naar waarheid gezegd kan worden dat er geen volk bestaat waaraan niet een of andere notie en verering van een Opperwezen eigen blijkt te zijn). Vgl. Cicero, *De natura deorum*, 1, 16, 43. De term atheïsme werd in de zestiende en vroege zeventiende eeuw ruimer opgevat: de ontkenning van het bestaan van God of de verdediging van inzichten die Gods bestaan irrelevant maakten. Zie D. Wootton, 'New histories of atheism', in: *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, ed. M. Hunter en D. Wootton, Oxford 1992, p. 13–53, hier p. 25–26.

⁵¹ Bij het Boek der Wijsheid (*Liber sapientiae Solomonis*), vers 13: 1 (*OTb* I, p. 602 A 39–B 32) tekende Grotius aan dat deugdzaamheid, op zichzelf genomen, voor

de zondige mens te weinig aantrekkingskracht bezat. Daarom moest de goddelijke voorzienigheid – die alle daden vergold – in combinatie met positieve (goddelijke en menselijke) wetten – die tot een rechtvaardig leven verplichtten – de wankelende rede afhouden van zedelijk verval.

⁵² Zie *DIBP* 2, 20, 44, 3–5. In 2, 20, 44, 6 wordt dan gesteld dat het belang van de godsdienst in de internationale gemeenschap nog zwaarder woog, omdat hier eerbied voor de (weinig) wetten gebaseerd was op vrees voor God en bij gebrek aan een algemeen erkende rechtsinstantie alleen met wapens kon worden afgedwongen. De maatschappelijke functie van de godsdienst wordt ook benadrukt in Hugo Grotius, *De imperio summarum potestatum circa sacra*, ed. H.-J. van Dam, Leiden etc. 2001, p. 172–178 (1, 11–13).

⁵³ *DIBP* 2, 20, 47, 1. Zie ook 2, 20, 47, 4–5.

⁵⁴ Vgl. *DIBP* 1, 1, 15, 2.

⁵⁵ *DIBP* 2, 20, 47, 3, met een verwijzing naar Cicero, *Academica priora sive Lucullus* 2, 7 (2, 3, 8). Een vergelijkbare uitspraak was afkomstig uit Philo, *Legatio ad Gaium* 36 (278). Zie ook *DIBP* 2, 20, 50, 2.

⁵⁶ *DIBP* 2, 20, 48, 1–3 en 2, 20, 50, 1–5.

⁵⁷ *DIBP* 2, 20, 48, 3. Vgl. *OTb* II, p. 416, annotaties bij Lucas 14: 23, met een reactie op Augustinus, *Sermones* 112, 8 (*Patrologia Latina*, dl. 38, kol. 647–648). Kennelijk was Grotius beducht dat zijn kritiek ergernis zou verwekken, want hij noemde Augustinus niet uitdrukkelijk bij naam, maar duidde hem aan als ‘eximius inter veteres Doctor’ (de onder de Ouden uitstekende Doctor).

⁵⁸ *DIBP* 2, 20, 50, 3, met een citaat over het arianisme, een vroege voorloper van het socinianisme, uit Salvianus, *De gubernatione Dei* 5, 2, ook aangehaald in *Meletius*, ed. G.H.M. Posthumus Meyjes, p. 102 (91, 48–59). Vele jaren later verwees Grotius, ter verdediging van zijn lankmoedigheid tegenover andersdenkenden, naar het standpunt van Salvianus: *BW* VIII, no. 3390 (p. 804), aan Nicolaes van Reigersberch, 19 december 1637. Vgl. *OTb* II, p. 69 B 34–36, annotaties bij Mattheus 5: 40: ‘Iustam causam belli suscipiendi esse non arbitror hoc unum, quod populus alter a recta pietate abhorreat. Quis enim in illum populum alteri populo aut regi id iudicium dedit?’ (Op zichzelf genomen kan het, als een rechtvaardige grond voor het aangaan van een oorlog, naar mijn mening niet voldoende zijn dat een bepaald volk de ware godsdienstigheid verafschuwt. Wie immers heeft aan een ander volk of aan zijn koning het recht gegeven om over de godsdienstigheid van het eerste volk zo te oordelen?).

⁵⁹ *DIBP* 2, 20, 48 en 50. In paragraaf 49 rechtvaardigde Grotius oorlogen ter bestraffing van wreedheden die tegen christenen op grond van hun godsdienstige overtuiging waren begaan: ‘... nihil enim est in disciplina christiana < (ipsam hic per se considero, non quatenus ei insincerum aliquid admiscetur) > quod humanae societati noceat, imo nihil quod non prosit.’ (... de christelijke leer (ik beschouw die hier op zichzelf, zonder dat daarin iets onoprechts wordt gemengd) bevat immers niets dat aan de mensenmaatschappij

afbreuk doet, zelfs bevat zij niets dat haar niet tot voordeel strekt). De passage tussen vishaken staat in de editie 1625 in de addenda; in de volgende edities werd zij in de tekst opgenomen.

⁶⁰ Als datum van plaatsing op de Index wordt 4 februari 1627 aangehouden. Zie J. ter Meulen en P.J.J. Diermanse, *Bibliographie des écrits sur Hugo Grotius imprimés au XVIIe siècle*, Den Haag 1961, nos. 472 en 473. Het archief van de Congregazione per la Dottrina della Fede te Rome bevat een nota van Paganinus Gaudentius waarin hij in *DIBP* onder meer de passages in 2, 20, 48, 1 en 2, 20, 50, 1 kritiseert. In de laatste passage staan de woorden: ‘In eos qui (in christiana religione) de quibusdam dubitant aut errant, supplicii qui grassantur, perinique faciunt.’ (Wie met bestraffing optreedt tegen gelovigen die (in de christelijke leer) over sommige stellingen twifelen of dwalen, handelt heel onbillijk). Deze woorden worden in de nota afgesloten met het commentaar: ‘Sic tuetur libertatem omnium religionum.’ (Zo wordt de vrijheid van alle godsdiensten verdedigd). Het verwijt was dat Grotius het voorstelde ‘alsof de mensch op godsdienstig gebied vrij moet zijn’. Zie E. van der Helm, ‘Hugo de Groot’s “De jure belli ac pacis” en de Index’, in: *Annuaire der Roomsche-Katholieke Studenten in Nederland*, Amsterdam 1926, p. 165–181; J. Cornelissen, ‘Hugo de Groot op den Index’, in: *Miscellanea historica in honorem Leonis van der Essen ...*, Brussel etc. 1947, dl. II, p. 757–768, vooral p. 758, en H. Nellen, *Hugo de Groot. Een leven in strijd om de vrede (1583–1645)*, Amsterdam 2007, p. 679–680, noot 279 (met dank aan Jeanine De Landtsheer voor een afschrift van de nota van Gaudentius).

⁶¹ *BW* XVII, no. 1008A, Nicolaes van Reigersberch aan Grotius, 8 september 1625, met een verwijzing naar de kritiek van de Leidse theologieprofessor André Rivet op *DIBP* 2, 20, 49–50. Vgl. *BW* VIII, nos. 3366, 3375, 3390 en vooral 3397 (p. 814), waar Grotius uitlegde dat hij met de passage een oude wond had opgehaald: de beschamende vertoning, in Genève, van de mede door Calvijn bevorderde terechtstelling van de ‘aartsketter’ Michiel Servet (1509–1553). Naar Grotius veronderstelde, zouden de calvinisten met een rechtvaardiging van die harde onverdraagzaamheid hun eigen positie in gevaar brengen op plaatsen waar zij in de minderheid waren.

⁶² Door Grotius als een antiscepticus te beschrijven volg ik Richard Tuck, met de toevoeging dat diens visie op Grotius als een geestverwant van Thomas Hobbes terecht veel kritiek heeft opgeroepen: zie R. Tuck, ‘Grotius, Carneades and Hobbes’, in: *Grotiana*, new series 4 (1983), p. 43–62. Zie, van dezelfde auteur, ook *Philosophy and government, 1572–1651*, Cambridge 1993, p. 171–176, 194–201 en 346–348, en *The rights of war and peace. Political thought and the international order from Grotius to Kant*, Oxford 1999, p. 94–102. Vgl. voor een andere visie Th. Mautner, ‘Grotius and the skeptics’, in: *Journal of the History of Ideas* 66 (2005), p. 577–601, vooral p. 587–589, met een reactie op R. Shaver, ‘Grotius on scepticism and self-interest’, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 78 (1996), p. 27–47.

⁶³ *DIBP*, Prolegomena 16. Zie ook L. Bessselink, 'Cynicism, scepticism and stoicism', p. 188–190, en R.H. Popkin, *The history of scepticism. From Savonarola to Bayle*. Revised and expanded edition, Oxford 2003, vooral p. 13, waar Grotius een 'limited sceptical view' wordt toegeschreven. In dit opzicht zou hij beschouwd kunnen worden als een geestverwant van Marin Mersenne en (de latere) Pierre Gassendi, die tegenover het op Sextus Empiricus gebaseerde radicale scepticisme of pyrrhonisme een constructieve variant in stelling brachten. Deze variant kwam neer op een 'probabilistische' benadering: de wetenschap bracht weliswaar geen volstrekte zekerheid, maar leverde wel praktisch toepasbare kennis op (*ibidem*, p. 112–127, vooral p. 119–120).

⁶⁴ Zie voor een treffend citaat *DIBP* 2, 20, 48, 1: '... veritatem christianae religionis, quatenus scilicet naturali <ac primaevae> religioni non pauca superaddit, argumentis mere naturalibus persuaderi non posse, sed niti historia tum resurrectionis Christi, tum miraculorum ab ipso et apostolis editorum: quae res est facti olim quidem irrefragabilibus testimoniis probata, sed olim, ita ut et haec quaestio facti sit, et iam perantiqui. Quo <magis> fit, ut doctrina haec ab his qui nunc primum eam audiunt penitus in animum admitti nequeat nisi secretis Dei auxiliis accedentibus ...'. (Het is zo dat de waarheid van de christelijke godsdienst, voor zover die een aanzienlijke toevoeging aan de natuurlijke <en primitieve> godsdienst betekent, niet bepleit kan worden met zuiver natuurlijke argumenten, maar gegrond is op de geschiedenis van Christus' opstanding en de wonderen die door hem en zijn apostelen verricht zijn. Dit is een feitelijke aangelegenheid die ooit door onweerlegbare getuigenissen bewezen werd, maar dat was ooit het geval, zodat ook dit een feitelijke en al heel oude aangelegenheid is. Hierdoor geldt <nog meer> dat deze leer door toehoorders die er nu voor het eerst kennis van nemen, niet ten volle voor waar kan worden aangenomen tenzij God op verborgen wijze bijstand verleent). De woorden tussen vishaken werden vanaf 1631 in de edities van *De iure belli ac pacis* toegevoegd. De onvolmaakte bewijsbaarheid van de goddelijke openbaring blijkt ook uit de dedicatie van *Mare liberum* (1609). Hier stelt Grotius tegenover het natuurrecht de onzekerheid van de godsdienstige waarheid, die nergens minder werd aangetroffen dan waar er instemming werd afgedwongen ('... nusquam minus inveniri veritatem quam ubi cogitur assensus'). De waarheid van het natuurrecht was evident, in tegenstelling tot die van de Bijbel; hierin werd immers veel door velen niet begrepen (*BW* XVII, p. 45).

⁶⁵ Romeinen 1: 18–21, een Bijbelpassage die het belang van de natuurlijke religie ondersteunde, inspireerde Grotius tot een verhoog over de 'communes notiones', de algemene noties over God, zijn goedheid en zijn rechtvaardigheid: *OTb* II, p. 676 A 9 – 677 B 23.

⁶⁶ *DIBP* 2, 20, 48, 1 en 2, 20, 50, 2.

⁶⁷ Zie de ook *supra*, noot 45 vermelde passage in *De veritate* 2, 22 (*OTb* III, p. 48 B 43 – 49 B 19): 'Si quis allatis hactenus argumentis pro christiana religione satis

sibi factum non putet, sed magis urgentia desideret, scire debet pro rerum diversitate diversa quoque esse probandi genera, alia in mathematicis, alia de affectionibus corporum, alia circa deliberationes, alia ubi facti est quaestio; <in quo genere sane standum est nulla suspicione laborantibus testimoniis, quod ni admittitur, non modo omnis historiae usus perit, medicinae quoque pars magna, sed et omnis quae inter parentes liberosque est pietas, ut quos haud aliter noscamus>. Voluit autem Deus id quod credi a nobis vellet, sic ut illud ipsum credere tanquam obedientiam a nobis acceptaret, non ita evidentem patere, ut quae sensu aut demonstratione percipiuntur; sed quantum satis esset ad fidem faciendam remque persuadendam homini non pertinaci: ut ita sermo Evangelii tanquam lapis esset Lydius, ad quem ingenia sanabilia explorarentur.’ (Als iemand nu misschien meent dat hij geen genoeg kan nemen met de hiervoor aangevoerde argumenten ter ondersteuning van het christelijke geloof, maar als hij een nog dwingender bewijs vereist, dan moet hij beseffen dat er naar gelang de diversiteit van zaken ook diverse soorten van bewijsmethoden bestaan. Sommige gelden voor de wiskunde, andere voor lichamelijke aandoeningen of voor denkprocessen en weer andere voor feitelijke kwesties. <Voor de laatste soort moet men zich natuurlijk baseren op geheel onverdachte getuigenissen. Indien men die redeneertrant afwijst, vervallen hiermee niet alleen elk nut van de geschiedenis en ook een groot deel van de geneeskunde, maar zelfs iedere genegenheid die tussen ouders en kinderen bestaat, want op een andere manier kunnen we over deze familierelaties geen kennis verkrijgen>. Omdat het echter Gods bedoeling is juist ons geloof als een vorm van gehoorzaamheid van ons te aanvaarden, heeft hij gewild dat wat wij moeten geloven niet even overduidelijk aan de oppervlakte treedt als feiten die langs zintuiglijke of rationele weg voor zeker aangenomen kunnen worden. De zekerheid strekt slechts zover dat die voldoet om een niet halsstarrige mens vertrouwen te geven en van de waarheid te overtuigen. Op die manier maakte hij het woord van het Evangelie tot een toetssteen waarmee de voor het heil ontvankelijke geesten opgespoord konden worden). Bij de woorden ‘ut quos haud aliter noscamus’ verwees Grotius naar Homerus, *Odysssee* 1, 216: ‘nog niemand is immers uit zichzelf achter zijn afkomst gekomen’, waarna de constatering volgt: ‘exactissimo scilicet sciendi genere’ (namelijk met de zekerste soort van kennis). De woorden tussen vishaken werden toegevoegd vanaf de editie Leiden 1629. Vgl. voor deze passage J.P. Heering, *Hugo Grotius as apologist for the Christian religion*, p. 43, noot 103. Zie voorts *OTb* III, p. 53 B 22 – 54 A 25 (*De veritate* 3, 12), met een door een vergelijkbare teneur gekenmerkte passage over de redelijke geloofswaarheden die in de boeken van het Nieuwe Testament vervat zijn.

⁶⁸ Vgl. J. Lagrée, ‘Religion naturelle et scepticisme religieux’, in: *Revue de Synthèse* 119 (1998), 4^e série, p. 257–269, vooral p. 266–269, waar betoogd wordt dat Cherbury een middenweg tussen scepticisme en dogmatisme bewandelde met de bedoeling de vrijheid van godsdienst te bevorderen.

⁶⁹ Zie ook *infra*, bij noot 80. Grotius' gematigd scepticisme op godsdienstig gebied komt ook naar voren in zijn neo-Latijnse poëzie. Zie bijvoorbeeld *The poetry of Hugo Grotius. Original poetry* I, 2a/b 4 (1604–1608), ed. E. Rabbie, Assen etc. 1992, p. 291–293, 'Erudita ignorantia' met de aforistische slotregel 'nescire quaedam magna pars sapientiae est' (sommige dingen niet te weten is het hoofdbestanddeel van de wijsheid). Karakteristiek is ook het overlijdensgedicht dat hij aan Jacobus Arminius wijdde: *Hugo Grotius' occasional poetry (1609–1645)*, ed. M. van Oosterhout, diss. Nijmegen 2009, p. 30–31 en 178–179. Uit beide gedichten werden later nog fragmenten geciteerd door de Grotius-adept Jean Le Clerc (1657–1736) in een briefpassage die voor tolerantie onder de christelijke confessies pleitte: Jean Le Clerc, *Epistolario* I (1679–1689), ed. M. Sina, Florence 1987, p. 122, Le Clerc aan Théodore Maimbourg, 8 januari 1684.

⁷⁰ J. ter Meulen en P.J.J. Diermanse, *Bibliographie des écrits imprimés de Hugo Grotius*, Den Haag 1950, no. 565, etc. Titeledities, dus edities waarvan een gedeelte van de oplage later met een nieuwe titelpagina opnieuw op de markt werd gebracht, heb ik niet meegerekend.

⁷¹ Y. Onuma, 'Conclusion: law dancing to the accompaniment of love and calculation', in: *A normative approach to war*, p. 364. Zie voor de doorwerking van Grotius' gedachtegoed in de Duitse landen: Fr. Grunert, 'The reception of Hugo Grotius's *De jure belli ac pacis* in the early German Enlightenment', in: *Early modern natural law theories. Contexts and strategies in the early Enlightenment*, ed. T.J. Hochstrasser en P. Schröder, Dordrecht etc. 2003, p. 89–105.

⁷² C. van Vollenhoven, 'Het boek van 1625', in: *Verspreide geschriften*, ed. C. Snouck Hurgronje et al., Haarlem 1934–1935, dl. I, p. 225.

⁷³ Zie ook *supra*, noot 22. Van Vollenhoven overdreef het belang van de strafoorlog in Grotius' systeem door die als een heilige plicht in plaats van een keuzemogelijkheid te presenteren. Omdat Grotius bovendien jurisdictie, dus directe staatsmacht, als een noodzakelijke voorwaarde voor een strafoorlog afwees, zou hij tegenover het 'egoïsme' van de neo-scholastieke denkers een algemeen en altruïstisch 'theoremata' ter bevordering van de wereldvrede hebben voorgestaan. Van Vollenhovens visie werd streng en deskundig weerlegd door J.K. Oudendijk, 'Van Vollenhoven's "The three stages in the evolution of the law of nations"', in: *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis* 48 (1980), p. 1–27, en door P. Haggemacher, 'Sur un passage obscur de Grotius. Essai de réponse à Cornelis van Vollenhoven', p. 295–315; *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, p. 554–556. Misschien gaan Oudendijk en Haggemacher te ver door in reactie op Van Vollenhoven het belang dat Grotius aan de strafoorlog hechtte te minimaliseren. Zeker als het om de bestraffing door een derde partij gaat, zou er in navolging van Chr.A. Stumpf (*supra*, noot 5) gesproken kunnen worden van een 'Grotian theology of international law'. Een voorzichtige verdediging van Van Vollenhoven is te vinden in P.H. Kooijmans, 'How to handle the Grotian heritage. Grotius and Van Vollenhoven', in: *Netherlands International Law Review*

30 (1983), p. 81–92. Vgl. H. Nellen, “‘Het Leidse Haylichje’: Hugo Grotius in de twintigste eeuw”, in: *Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde te Leiden 1994–1995*, Leiden 1996, p. 37–64.

⁷⁴ R. Jeffery, *Hugo Grotius in international thought*, p. 40–43, 108–109 en 135–138.

⁷⁵ Vgl. *DIBP* 2, 25, 8, 4: ‘... non ideo statim ius esse desinit si quid a malis usurpatur. Navigant et piratae, ferro utuntur et latrones.’ (... een recht houdt niet meteen op te bestaan als boze mannen het op een of andere manier doen gelden. Ook piraten bevaren de zee, en schurken bedienen zich van wapens). In het interview komen ook Grotius’ reserves tegenover een aanvalsoorlog duidelijk naar voren, zodat de leerlingen zich een evenwichtig beeld van de netelige implicaties van het volkenrecht kunnen vormen. Zie de site ‘De canon van Nederland’, <http://entoen.nu/voortgezet-onderwijs/lessen> (21 januari 2010). Voor een beknopte, maar heldere samenvatting van de problematiek verwijs ik naar: W.J. Korab-Karpowicz, ‘In defense of international order: Grotius’s critique of Machiavellism’, in: *The Review of Metaphysics* 60 (2006), p. 55–70.

⁷⁶ A.P. Monahan, *The circle of rights expands. Modern political thought after the Reformation, 1521 (Luther) to 1762 (Rousseau)*, Montreal etc. 2007, p. 57–78, vooral p. 64 en 74–75.

⁷⁷ Vgl. R. Jeffery, *Hugo Grotius in international thought*, p. 137–138.

⁷⁸ E. Keene, *Beyond the anarchical society. Grotius, colonialism and order in world politics*, Cambridge 2002, vooral p. 42–59.

⁷⁹ *BW* XI, no. 4632, aan Willem de Groot, 5 mei 1640; *BW* XII, no. 5388, aan W. de Groot, 28 september 1641; *BW* XIII, no. 5560, aan Nicolaes van Reigersberch, 18 januari 1642. Vermoedelijk herinnerde Grotius zich de uitdrukking van de lectrur van zijn geliefkoosde auteur Marcus Tullius Cicero (*Cato Maior de Senectute* 24).

⁸⁰ Zie U. Barth, ‘Säkularisierung I’, in: *Theologische Realenzyklopädie* XXIX (Berlijn etc. 1998), p. 603–634, vooral p. 613–617, en Chr. Schwöbel, ‘Pluralismus II’, in: *Theologische Realenzyklopädie* XXVI (Berlijn etc. 1996), p. 724–739, vooral p. 725–726. Vgl. A. Hahn, ‘Religion, Säkularisierung und Kultur’, in: *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa: Bilanz und Perspektiven der Forschung*, ed. H. Lehmann, Göttingen 1997, p. 17–31, vooral p. 19–21, en P.S. Gorski, ‘Historicizing the secularization debate: church, state, and society in late medieval and early modern Europe, ca. 1300 to 1700’, in: *American Sociological Review* 65 (2000), p. 138–167, met op p. 161 een verwijzing naar M. Chaves, ‘Secularization as declining religious authority’, in: *Social Forces* 72 (1994), p. 749–774.

Naschrift

Deze rede werd op vrijdag 26 maart 2010 in enigszins verkorte vorm uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar Ideeëngeschiedenis van de vroegmoderne tijd in haar sociale context, aan de Faculteit der Historische en Kunstwetenschappen van de Erasmus Universiteit Rotterdam. Deze bijzondere leerstoel is gevestigd vanwege de Dr. C. Louise Thijssen-Schoute Stichting. De benoeming tot hoogleraar werd mede mogelijk gemaakt door het Huygens Instituut te Den Haag (Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen).

