

ZONDER OPEN ARMEN

Religieuze tolerantie rond het socinianisme en Antoinette
Bourignon in de Republiek der Zeven Verenigde Nederlanden

Job Verburg

*S4490401 j.verburg@student.ru.nl
Begeleider: Dr. David van der Linden
15-01-2020*

Inhoudsopgave

<u>Inleiding</u>	2
<u>De afwijkende ideeën van de Bourignon en de socinianen</u>	9
<u>De gereformeerde strijd tegen de sociniaanse dwalingen</u>	17
<u>Bourignons zoektocht naar vrijheid</u>	28
<u>Conclusie</u>	40
<u>Literatuurlijst</u>	44

Inleiding

Tijdens de zestiende en zeventiende eeuw werd religieuze diversiteit door de politiek en de gehele samenleving gezien als een gevaar. De Reformatie had het einde ingeleid van de religieuze eenheid in Europa zoals die in de Middeleeuwen bestond. Veel gebieden worstelden in de zestiende eeuw nog steeds met deze erfenis.¹ Waar veel regeringen probeerden vast te houden aan het traditionele idee van religieuze eenheid, werd dit streven vaak niet gehaald door de grote diversiteit. In plaats van het opleggen van een geloof aan een samenleving die religieus divers was, kozen de verenigde provinciën van de Nederlandse Republiek voor ‘gemanagede tolerantie’, zoals Christine Kooi het omschrijft. De Republiek accepteerde religieuze diversiteit binnen bepaalde grenzen. Dit kwam erop neer dat buiten de publieke gereformeerde kerk andere geloofsstromingen informeel samen kwamen in privéwoningen. Hoewel de gebedshuizen verborgen waren, was de locatie van deze ruimtes een publiek geheim. Het kwam neer op een ongeschreven regel dat wanneer deze geloofsgroepen zich niet met het publieke leven bemoeiden en geen uiting gaven aan het geloof, ze met rust gelaten werden. De autoriteiten zagen dit als de beste manier om sociale rust te behouden boven het streven van uniformiteit binnen de maatschappij. Zo kan de Republiek gekarakteriseerd worden als een zorgvuldig gecontroleerde, multiconfessionele samenleving.²

Tolerantie in de zestiende eeuw verschilt van ons moderne idee over tolerantie. Het is te definiëren als een vreedzaam samenleven van mensen met verschillende geloofsovertuigingen in hetzelfde dorp of dezelfde stad. Deze tolerantie betekende echter niet dat er ook wederzijdse acceptatie van de ander was, of van de diversiteit op zichzelf, zoals wel bij het moderne idee van tolerantie het geval is.³

Het afwijkende karakter van de Republiek heeft veel historici naar dit onderwerp getrokken. Zij onderzochten hoe andere naties in de zestiende eeuw keken naar religieuze tolerantie in de Republiek of wat de bijdrage van de Republiek is geweest aan religieuze tolerantie in andere gebieden. Eén van de eerste onderwerpen die dan wordt genoemd, is het beroemde artikel 13 uit de Unie van Utrecht uit 1579:

¹ Christine Kooi, ‘Religious Tolerance’, in: Helmer Helmers and Geert Janssen (red.), *The Cambridge Companion to the Dutch Golden Age* (Cambridge, 2018), 208–224, alhier 208.

² Christine Kooi, ‘Religious Tolerance’, 209.

³ Benjamin Kaplan, *Divided by Faith: Religious conflict and the practice of toleration in early modern Europe* (Cambridge, 2007), 8.

“Wat het punt van de religie betreft: Holland en Zeeland zullen handelen naar eigen goeddunken. De andere provincies van deze Unie zullen zich mogen houden aan de Religie-vrede, zoals die reeds door aartshertog Matthias - gouverneur en kapitein-generaal van deze landen - in samenwerking met zijn Raad op advies der Generale Staten is ontworpen.

Een andere mogelijkheid is, dat zij gezamenlijk of ieder afzonderlijk - zonder hierin gehinderd of weerhouden te worden door enige andere provincie - zodanige regels mogen stellen als zij, tot rust en welvaart der provincies, haar steden en afzonderlijke leden, en tot behoud van ieder persoonlijk - hetzij geestelijk of wereldlijk - zijn bezit en rechten, passend zullen vinden, mits ieder voor zich in overeenstemming met de Pacificatie van Gent vrij in zijn religie zal mogen blijven en dat niemand vervolgd of ondervraagd zal worden ter zake van zijn religie.”⁴

In het artikel wordt gesteld dat ieder persoon vrij is in zijn religie en niemand om deze reden zou worden vervolgd of onderzocht. Volgens Jeremy Bangs berustte het idee buiten de Republiek dat er religieuze vrijheid binnen de Republiek heerste voornamelijk op deze passage.⁵ Hij onderzocht dit in het kader van religieuze tolerantie in de Nederlandse koloniën in Amerika en de transitie van deze gebruiken naar de koloniën.

Naast het bestuderen van de Republiek om te zien welke invloed de religieuze tolerantie heeft gehad in bijvoorbeeld het huidige Amerika – zoals Bangs doet –, kijken historici vooral naar tolerantie binnen de grenzen van de Republiek. Hierin zijn twee verschillende scholen te onderscheiden. Ten eerste zijn er de intellectuele historici. Hierin staat het *concept* tolerantie centraal. Men focust voornamelijk op de individuen en hun veelal radicale ideeën over religie en religieuze vrijheid. Historische denkers als Spinoza en John Locke zijn twee goede voorbeelden. Locke hield zich als filosoof onder andere bezig met verdragstheorieën waarin het gezag van een staat gerechtvaardigd werd. Zodoende dacht Locke na over verdraagzaamheid in zijn brief *Epistola de tolerantia* uit 1689. Locke zag

⁴ Bij de vertaling werd uitgegaan van de tekst van het Unie tractaat, zoals deze afgedrukt staat in R. Fruin en H. T. Colenbrander, *Geschiedenis der Staatsinstellingen in Nederland tot den val van den Republiek*, 2de druk 's-Gravenhage 1922. De vertaling is gemaakt door de heer P. Jobse, doctoraalstudent geschiedenis aan de Rijksuniversiteit Utrecht.

⁵ Jeremy Bangs, ‘Dutch Contributions to Religious Toleration’, *Church History* 79:3 (2010), 585-613, alhier 591.

religieuze tolerantie als oplossing voor de groeiende angst voor het katholicisme in Engeland.⁶

Spinoza's boeken waren verboden in de Republiek vanwege zijn Bijbelkritiek. Spinoza stelde rede voorop, waarmee hij alle verklaringen die niet gebaseerd waren op rede afwees. In de introductie van zijn werk *Tractatus Theologico-Politicus* (1670) noemt hij de vrijheid om te geloven wat men wil één van de redenen van de economische voorspoed van de Republiek. Wanneer men spreekt over radicale ideeën en Spinoza, kan men alleen nog maar de naam van Jonathan Israel noemen. Hij mag gezien worden als een pionier op dit gebied. Het is dan ook in de bundel van Po-Chia Hsia en Van Nierop, *Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age*, dat Israel een bijdrage levert over religieuze tolerantie en radicale filosofieën waarin Spinoza en het Spinozisme centraal staan.⁷

De tweede school van tolerantie-onderzoekers bestaat uit cultuurhistorici. De *cultural turn* doet zijn intreden begin jaren zeventig van de twintigste eeuw. De focus binnen de geschiedschrijving kwam hierdoor meer op culturele aspecten en de gewone man binnen de maatschappij te liggen, in plaats van politiek en structuren. Ook dit heeft zijn invloed gehad op het tolerantiedebat. Waar Jonathan Israel zich richtte op de ideeën van individuen die vaak meer uitzondering dan regel waren, kwam er ook meer aandacht voor de praktijk van tolerantie. Eén van de meest recente werken binnen deze school is het boek *Divided by Faith* van Benjamin Kaplan uit 2007.⁸ Zijn doel was een frisse blik te werpen op de geschiedenis van religieuze tolerantie. Door de focus te verleggen naar de dagelijkse uitwerking van deze tolerantie– wat Kaplan “the practice of toleration” noemt – in plaats van de traditionele focus op de elite (en ideeëngeschiedenis), creëerde hij een breder perspectief. In gebieden waar mensen in religieus gemengde gemeenschappen leefden, was religieuze tolerantie een stuk tastbaarder. Het was niet alleen beleid op papier, het was een manier van leven.⁹

Wat er getolereerd werd, hing voorts sterk samen met de lokale autoriteiten en de personen die hiervoor verantwoordelijk waren, aldus Maarten Prak.¹⁰ Prak richtte zich vooral op katholieken tegenover de gereformeerden. Hoewel volgens hem tolerantie in Holland aanzienlijk was, gold dit niet voor de gehele Republiek. Ook zag Prak dat in de zeventiende

⁶ John Marshall, *John Locke, toleration, and early Enlightenment culture: Religious intolerance and arguments for religious toleration in early modern and "early Enlightenment" Europe* (Cambridge, 2006).

⁷ Ronnie Po-chia Hsia (red.), *Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age* (Cambridge, 2002).

⁸ Benjamin Kaplan, *Divided by Faith*.

⁹ *Ibidem*, 8.

¹⁰ Maarten Prak, *The Dutch Republic in the Seventeenth Century* (Cambridge, 2005), 212.

eeuw de tolerante houding ten opzichte van de katholieken groeide.¹¹ Binnen deze cultuurhistorische school kunnen we ook de eerdergenoemde Christine Kooi plaatsen, met haar begrip *managed toleration* (gemanagede tolerantie). Ook Kooi onderzocht de rol van de lokale overheid en benadrukt dat juist de eerste vijftig jaar van de Republiek hierin belangrijk waren. Dit was de periode waarin de lokale overheden zelf moesten ontdekken wat hun relatie met de publieke kerk en de andere confessies was, maar vooral ook hoe het beleid af te stemmen was op deze nieuwe relatie.¹² Vredig samenleven bleef altijd een onzeker wapenfeit. In een samenleving waar religie zo diepgeworteld was in het sociaal-culturele en politieke leven, eiste het samenleven met iemand van het tegenovergestelde geloof een duidelijke set aan regels en aanpassingen.

Toch is, zoals Kaplan ook stelde, dit onderzoeksveld nog zeer gefragmenteerd. Cultuurhistorici binnen hun specifieke onderzoeksvelden zijn de afgelopen vijftien jaar begonnen de intellectuele interpretatie over tolerantie te verlaten. De specifieke onderzoeksvelden blijven echter van elkaar gescheiden wat mogelijkheden biedt om nuttige inzichten te verwerven binnen dit debat. Er liggen voor historici heden ten dage genoeg verschillende dissidente groepen of andere casussen die door de gefragmenteerde inzichten te verenigen, nieuw licht op het religieuze tolerantie debat kunnen schijnen.

Het is mijn doel om met dezelfde bril als Kaplan nogmaals te kijken naar de Republiek. Waar Kaplans doel is mechanismen bloot te leggen door heel Europa, zal ik me richten op de Republiek en twee geloofsstromingen. De twee stromingen die ik als casus zal behandelen zijn het socinianisme en de mystieke groep rond Antoinette Bourignon. Deze twee groeperingen kunnen beide gezien worden als de buitenbeentjes in respectievelijk het protestantisme en katholicisme. Het is om deze reden dat zij uitermate geschikt zijn om de grenzen van de religieuze tolerantie in de Republiek verder te verkennen. Omdat deze twee groepen in mindere mate onderzocht zijn is het nuttig te bestuderen in welke mate zij te maken kregen met tolerantie in de Republiek. Waar historici zoals Kaplan en Kooi de mogelijkheden van tolerantie laten zien focus ik me specifiek op de ruimte die deze twee groepen kregen. Deze twee stromingen zien we ongeveer gelijktijdig hun intreden in de Republiek maken, namelijk in de tweede helft van de zeventiende eeuw.

Het socinianisme kreeg vanaf ca. 1640 voornamelijk in Amsterdam voet aan de grond. De socinianen dankten hun naam aan de Italiaan Fausto Sozzini. Fausto, geboren in 1539,

¹¹ Maarten Prak, *The Dutch Republic in the Seventeenth Century*, 215.

¹² Christine Kooi, 'Religious Tolerance', 213.

kwam uit een zeer aanzienlijke familie uit Siena. Sozzini stierf uiteindelijk in 1604 in Polen. Sozzini zelf was een antitrinitariër wat betekend dat hij de heilige drie-eenheid ontkende. De Poolse Broeders, zoals de antitrinitariërs aldaar zich noemden, groeiden uit tot een hechte gemeenschap in Rakow. Het was Sozzini die dit antitrinitarisme beïnvloedde met zijn ideeën en zo het antitrinitarisme “socinizeerde”.¹³ In de jaren na de dood van Sozzini zou de tolerantie tegenover de socinianen langzaam afnemen.

In de jaren zestig van de zeventiende eeuw was Amsterdam een broeinest geworden van radicale denkbeelden. Hierbij moeten we vooral denken aan de verspreiding van Spinoza’s denkbeelden onder zijn Amsterdamse vrienden en aan het conflict binnen de Doopsgezinde Gemeente over het socinianisme.^{14 15} De gereformeerde autoriteiten waren zeer bezorgd over de verspreiding van het socinianisme. De komst van sociniaanse vluchtelingen in de jaren veertig van de zeventiende eeuw leidde tot het plakkaat van de Staten van Holland en West-Friesland in 1653.¹⁶ Hierin werden de socinianen en andere antitrinitaire stromingen verboden. Deelnemers werden beschuldigd van godslastering en het verstoren van de vrede. Er werden tevens hoge boetes opgelegd voor het drukken en opslaan van sociniaanse werken. In de jaren zestig van de zeventiende eeuw bereikte een nieuwe golf van sociniaanse vluchtelingen Amsterdam, nadat de koning van Polen, Jan II Kazimiers (1648-1668), alle socinianen uit Rakow had verdreven.

De tweede heterodoxe stroming was die van Antoinette Bourignon die zich kort na deze periode in 1667 naar Amsterdam zou begeven en daardoor enkele jaren dezelfde stad heeft gedeeld met de socinianen. Bourignon was geboren en getogen in Rijsel, het huidige Lille, dat onderdeel uitmaakte van de Zuidelijke Nederlanden. In de tijd dat Antoinette Bourignon zich in Amsterdam bevond, kwam zij voor het eerst in aanraking met verschillende geloofsgemeenschappen – dat wil zeggen andere dan het katholicisme waarin zij opgegroeid was. Antoinette Bourignon wordt vaak getypeerd als een mystica zonder een uitgeschreven leer. Zij claimde zelf in direct contact met God te staan. Iedereen die zich bij haar wilde aansluiten, kon gewoon lid blijven van zijn of haar eigen kerkgenootschap en daar ook de

¹³ Philip Knijf, *Drie generaties socinianisme en één foliant: de (voor)geschiedenis en totstandkoming van de Bibliotheca fratrum Polonorum (1579-1669)* (Amsterdam, 1997), 11.

¹⁴ Koenraad Meinsma, *Spinoza en zijn kring* ('s-Gravenhage, 1896).

¹⁵ Samme Zijlstra, *Om de ware gemeente en de oude gronden. Geschiedenis van de dopersen in de Nederlanden, 1531-1675* (Hilversum, 2000), 316-332 en 404-421.

¹⁶ Jonathan Israel, *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness and Fall, 1477-1806* (Oxford, 1998), 909-916.

diensten bezoeken.¹⁷

De werken van Bourignon stuitten in veel landen op kritiek en in veel gevallen werden ze ook op de lijst van verboden boeken gezet. In de Republiek lag dit anders, omdat het hier schortte aan een sterk centraal gezag, het ontbreken van een staatskerk en de wil om dissidenten te vervolgen.¹⁸ Het waren voornamelijk gereformeerde predikanten die tegen haar in actie kwamen. Zo konden ze verzoeken indienen bij stedelijke overheden om boeken te verbieden of zelf verweer op deze teksten schrijven. De eerste interactie tussen de Republiek en het socinianisme is een stuk feller. Toen in 1597 Osterod en Voidovius, twee socinianen uit Polen, Amsterdam en Leiden bezochten met een aantal sociniaanse boeken voor de Universiteit van Leiden, werden zij al snel kritisch in de gaten gehouden door de autoriteiten. Dit resulteerde al na een maand in een besluit van de Staten-Generaal: in Den Haag werden de boeken in de aanwezigheid van Osterod en Voidovius verbrand. Beiden werden gezien als een gevaar voor de kerk en de staat en werden daarom verzocht de Republiek te verlaten.¹⁹ Voor Bourignon is recent nog veel aandacht geweest met het proefschrift van Mirjam de Baar uit 2004. Hierin werd echter niet uitgebreid stilgestaan bij tolerantie ten opzichte van haar in de Republiek. In het geval van de socinianen zijn de werken nog sterker gefragmenteerd. Het laatste standaardwerk over socinianen in Nederland stamt uit 1914 en werd geschreven door Jacob van Slee.²⁰ Van Slee liet in zijn inleiding een aantal keer het woord tolerantie vallen. Verder dan het statement dat de Republiek tolerant was, kwam hij echter niet. Van Slee was zelf predikant; zijn werk valt meer in de confessionele geschiedschrijving te plaatsen.

De centrale onderzoeksvraag in deze scriptie luidt: in hoeverre genoten de socinianen en aanhangers van Antoinette Bourignon tolerantie in de Republiek, en hoe valt hun behandeling te verklaren? Door de recente veranderingen in het onderzoeksveld geeft onderzoek naar juist deze twee groepen – die zelfs in de Republiek op veel tegenstand konden rekenen – een beter inzicht in de dynamiek rond tolerantie in de Republiek.

Hierbij moet opgemerkt worden dat de bronnen vaak maar moeilijk inzicht geven in het dagelijks leven van deze groeperingen. Vooral tegen de socinianen en het socinianisme bestaan veel pamfletten, maar deze gaan uitsluitend in op de theologie en voornamelijk de

¹⁷ Mirjam de Baar, *'Ik moet Spreken' Het spiritueel leiderschap van Antoinette Bourignon (1616-1680)* (Zutphen, 2004), 125.

¹⁸ Mirjam de Baar, *'Ik moet Spreken'*, 533.

¹⁹ Jan Rohls, 'Calvinism, Arminianism and Socinianism in the Netherlands', in: Martin Muslow (red.), *Socinianism and Arminianism. Antitrinitarians, Calvinists and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe* (Leiden, 2005), 3-48, alhier 21-22.

²⁰ Jacob van Slee, *De geschiedenis van het Socinianisme in de Nederlanden* (Haarlem, 1914).

incorrectheid hiervan. Daarnaast bestaan er geschriften van de hand van Antoinette Bourignon en de socinianen zelf. Bij deze geschriften doet zich echter hetzelfde probleem voor: de auteurs richten zich vooral op de theologie en de ideeën van deze mensen, wat nog niet zo veel zegt over de dagelijkse omgang. Ondanks deze beperkingen kunnen de genoemde teksten waardevol zijn. Ze worden namelijk vaak ingeleid door een bericht aan de lezer, dat cruciale informatie verschaft over de aanleiding van het schrijven van deze stukken en indirect laat zien hoe bepaalde groepen en personen werden beschouwd. Daarnaast kent een van Bourignons werken een bijlage met getuigenissen die voor haar spreken. Onder deze getuigenissen vallen ook een aantal persoonlijke brieven die geschreven zijn aan Bourignon. Deze brieven brengen ons het dichtst bij de maatschappij uit de zeventiende eeuw en geven ons inzicht in de positie van haar aanhangers.

De afwijkende ideeën van Bourignon en de socinianen

Het doel van dit eerste hoofdstuk is de theologie van Antoinette Bourignon en de socinianen te bespreken. Om beter te kunnen begrijpen in hoeverre deze twee groepen tolerantie genoten in de Republiek, moet eerst duidelijk worden wat ze precies dachten en in hoeverre hun gedachtegoed verschilde van andere dissidente groepen. Dit zal ik doen aan de hand van twee thema's, namelijk christologie en Bijbelinterpretatie. Deze twee thema's geven het beste weer wat de fundamentele verschillen zijn in theologie bij deze twee buitenbeentjes.

Antoinette Bourignon

Bourignon werd in 1616 geboren in Rijsel, dat in de zeventiende eeuw deel uitmaakte van de Zuidelijke Nederlanden. Het gezin behoorde tot de burgerij van de stad, ook al was vader Jean Bourignon geen geboren Rijselaar. Wat we weten over Bourignons jeugd valt af te leiden uit haar tweede autobiografie *Uyterlyk Leven*.²¹ Zo vertelt zij hier dat zij als "monster" geboren was omdat haar bovenlip vast zat aan haar neus.

Bij de christologie van Antoinette Bourignon draait het om een aantal kernpunten. Jezus Christus heeft voornamelijk een voorbeeldfunctie voor Bourignon en haar volgelingen. Dit is een voorbeeldfunctie die de verschillende kerkgemeenschappen overstijgt. In een brief aan Lambert, pastoor in haar geboortestad, uit maart 1670 vertelt ze: "Amsterdam is de eerste plaets waer ik van andere Religien hoor spreken. Ik weet noch huden ten dage niet waer op alle dese verscheidentheden van geloovens gegrond zijn."²² Dit blijkt voor Bourignon een kernvraag te zijn geworden. Voor Bourignon stond voorop dat het ware christendom in de geest van de eerste kerkgemeenschappen hersteld diende te worden, het christendom uit de eerste eeuwen van de jaartelling. Vanaf dit moment richtte ze zich niet meer alleen op de rooms-katholieken als doelgroep, maar ook alle andere kleinere gemeenschappen. Daarbij was haar doel om de verschillende kerkgemeenschappen te overstijgen en een herkenbaar geluid voor allen te laten horen.²³ Daarnaast is de assimilatie tussen Bourignon en Jezus Christus een belangrijk thema vooral voor haar volgelingen, die grote overeenkomsten zagen tussen beiden. De persoonlijke band die zij had met God gaf haar in de ogen van haar volgelingen een plek naast die van Jezus Christus.

²¹ Pierre Poiret, *Het leven van Juffr. Anthoinette Bourignon* (Amsterdam, 1683).

²² Mirjam de Baar, *'Ik moet Spreken'*, 124.

²³ *Ibidem*, 125.

Wilden de christenen gered worden, dan moesten ze volgens Bourignon de relatie met God herstellen. Dit hield in dat ze zich niet meer moesten richten op tijdelijke aardse zaken. Gelovigen moesten afstand doen van hun materiële rijkdommen om naar het voorbeeld van Christus te leven. Deze had nooit enig aardse rijkdommen bezeten.²⁴ Bourignon putte haar religieuze inspiratie vooral uit de voorbeeldfunctie van Jezus; dit in tegenstelling tot andere mystici uit haar periode, waarbij vooral de lijdensdevotie voorop stond. Hierin verschilt de christologie van Bourignon heel sterk met die van haar mede-mystici.²⁵ Door Jezus meer als een *exemplum* te zien in plaats van een focus op zijn lijden, krijgt Christus ook een meer centrale rol en dus een belangrijker functie in de dagelijkse praktijk van de gelovige. Discussies die Bourignon voerde brachten haar ertoe om het middelaarschap van Christus te relativeren. Zij zag Jezus als een aanmoediging voor het doen van goede werken. Het idee dat Jezus Christus had geleden voor en ten behoeve van zondaars wees zij echter af.²⁶

Volgens Bourignon was Jezus mens geworden om de mensen de weg naar zaligmaking te wijzen en hen te onderwijzen over hoe zij zichzelf moesten ‘verzaken’.²⁷ Bourignon presenteerde Jezus als het laatste redmiddel voor onze kwalen en als de laatste barmhartigheid die God de mensen bewijst. Zij vergeleek Christus met een ‘geneesmeester’ die alle kwetsuren van de zielen heelt. De voorstelling van Christus als medicus was echter geen nieuw beeld en werd onder zowel katholieken als protestanten gebruikt.²⁸ Men moest een voorbeeld aan Christus nemen omdat hij de mensen had getoond hoe ze weer op vriendschappelijke voet met God konden komen.

Na het vertrek uit Amsterdam in 1671 brak een periode aan die voor Bourignon gekenmerkt werd door vervolgingen door kerk en overheid. Getuigenissen die zijn afgelegd tijdens deze vervolgingen door Bourignons volgelingen bieden een kijk op haar omgang met Christus. Zij wezen in hun getuigenissen op de inhoudelijke overeenkomsten tussen Bourignons geschriften en het evangelie van Jezus Christus. Dit was voor hen het bewijs dat zij door dezelfde Heilige Geest was geïnspireerd als de evangelisten zelf.²⁹ Voor sommigen boden de geschriften van Bourignon zelfs de sleutel tot een beter begrip van het Schrift. Doordat de volgelingen voornamelijk overeenkomsten zagen moet het een kleine stap

²⁴ Ibidem, 126.

²⁵ Marit Monteiro, *Geestelijke Maagden: leven tussen klooster en wereld in Noord-Nederland gedurende de zeventiende eeuw* (Hilversum, 1996), 324-338.

²⁶ Mirjam de Baar, *‘Ik moet Spreken’*, 126.

²⁷ Ibidem, 126.

²⁸ Ibidem, 126.

²⁹ Ibidem, 391.

geweest zijn om ook de boeken van Bourignon een soort bijbels gezag toe te dichten.³⁰ De profetische gaven die Bourignon bezat vloeiden voor hen dan ook voort uit de wijsheid van de Heilige Geest. Het ketterse element is dan ook de gelijkschakeling van Bourignons werk aan de bijbel, die in orthodoxe ogen nooit hetzelfde gezag kunnen hebben.

Nu duidelijk is hoe Bourignon stond tegenover de persoon Christus rest mij nog om haar Bijbelinterpretatie te verduidelijken. Antoinette Bourignon wordt vaak getypeerd als een mystica. Een uitgeschreven leer of uitgewerkt systeem heeft zij echter nooit opgesteld. Bourignon zelf probeerde zich te portretteren als een vrouwelijke heilige door in haar autobiografie verschillende parallellen te trekken met bekende *vitae*. De directe interactie met God is typerend voor vele vrouwelijke profetische figuren binnen het christendom. Hierin staat Bourignon niet op zichzelf; er zijn meerdere middeleeuwse voorbeelden met gelijke kenmerken. Een terugkomend thema in de zoektocht van Bourignon naar een manier om invulling te geven aan haar roeping, is het verlangen naar de wildernis. Deze wildernis heeft afwisselend een fysieke en geestelijke vorm en staat voor haar dan voor een breuk met de wereld, die noodzakelijk is om tot God te komen.

Geleidelijk maakte uitwendige vroomheid plaats voor een meer verinnerlijkte geloofsbeweging bij Antoinette. Zij wilde gehoor geven aan de opdracht die zij van God ontvangen had. Hierover kwam zij in contact met de aartsbisschop van Kamerijk, Frans van der Burch, in 1639. Tijdens haar contact met Van der Burch had Antoinette toestemming gevraagd om het Nieuwe Testament te mogen lezen. Voor het zelfstandig lezen van de Bijbel of delen ervan moesten leken kerkelijke dispensatie aanvragen bij de (plaatselijke) bisschop.³¹ Bourignon motiveerde haar verzoek met het argument dat zij haar gevoelens (c.q. overtuigingen) wilde toetsen aan het Schrift om te onderzoeken of zij dwaalde.³² Uit *La Parole de Dieu* blijkt dat haar verzoek werd gehonoreerd. Bij het lezen van het Nieuwe Testament ontdekte ze “een soodanige overeenkoming” met haar “inwendige gevoelens”. Deze ontdekking was heel belangrijk voor Antoinette. In het vervolg hierop deed zij de uitspraak: “Ik hield my niet langer op om voorder te lesen; om dat Godt my inwendig onderwees, all hetgeene wat ik van nooden hadde, gelijk als hy my nu ten huidigen dagen noch doet.” Hiermee introduceerde Bourignon een fundamenteel argument voor haar aanspraak op goddelijke kennis. Op basis van haar studie van het Nieuwe Testament stelde zij

³⁰ Ibidem, 393.

³¹ Wim François, ‘The Catholic church and vernacular Bible reading, before and after Trent’, *Biblicum Jassyense* 4 (2013), 5-37, alhier 30-31.

³² Mirjam de Baar, ‘Ik moet Spreken’, 65.

dat haar goddelijke ingevingen gelijk staan aan het woord van God. Volgens De Baar meet zij zich hiermee indirect aan het gezag van het Schrift en presenteert zij zich als een autoriteit die boven priesters en theologen staat.³³ Dit is dan ook de kern van Bourignons Bijbelinterpretatie. Haar openbaringen hebben gelijke waarde als de Bijbel waardoor de Bijbel in theorie overbodig wordt. Daarentegen neemt zij geen afstand van de Bijbel maar probeert zij deze juist uit te leggen met haar aangemeten gezag, dat gelijk aan diezelfde Bijbel staat.

Met de geestelijken die zij in Gent, Brussel en Mechelen ontmoette – dus voor haar periode in Amsterdam – voerde zij intensieve discussies, die zij zelf “conferenties” noemt. Uit brieven van Bourignon blijkt dat deze discussies bijdroegen aan een geestelijke heroriëntatie. De opvattingen van Bourignon over de sacramenten veranderden en ontwikkelden zich in een meer spirituele richting. Dit leidde ertoe dat zij alleen nog minimaal gebruik maakte van de sacramenten die voor de leek verplicht waren en dat zij kritiek begon uit te oefenen op vormen van uitwendige boetedoening zoals kastijding.³⁴ Ondanks de langzame verschuiving richting een meer spirituele vorm van geloofsbelijdenis en -belevens, was er op dit moment nog geen sprake van een breuk met de Kerk. Het verwerpen van meer wereldlijke zaken was voor Bourignon onderdeel van de zaligmaking. Men moest zijn volledige wil aan God onderwerpen om zo niet meer afhankelijk te zijn van zichzelf of andere mensen.³⁵ Toch wist Bourignon, als leek met het theologisch gezag dat haar aangemeten werd in de context van het theologische conflict, een eigen weg te bewandelen. Dit deed ze door bijvoorbeeld stelling te nemen tegen de strenge genadeleer van het jansenisme.

Bourignon sloeg zo duidelijk een andere weg in dan de katholieke kerk. Door haarzelf als een spiritueel leider te profileren, met gelijk gezag aan de Bijbel en Christus zelf, probeerde ze haar ware christendom met de wereld te delen.

De socinianen

Het socinianisme kent ook een andere visie op de Christus en de Bijbel dan haar tijdgenoten. De vader en grootvader van Fausto Sozzini waren beide bekende juristen. Over Sozzini's jeugd is vrij weinig bekend, op een aantal toevallige anekdotes na die hij zelf in zijn brieven verwerkte. Zijn vader overleed toen Fausto pas twee jaar oud was waarna hij werd opgevoed

³³ Ibidem, 65.

³⁴ Ibidem, 87.

³⁵ Pieter Arentz, *De Morgensterr, een werk verzamelt uit de brieven die juffrouw Antoinette Bourignon op haer doot heeft nagelaten* (Amsterdam, 1684), 222.

door zijn moeder en grootmoeder.³⁶ Sozzini kan niet los gezien worden van zijn oom Lelio Sozzini. Lelio's bijbelkennis en ideeën hebben diepe indruk op Fausto gemaakt.³⁷ Na in verschillende steden binnen Europa verschillende baantjes te hebben gehad streek Sozzini uiteindelijk neer in Polen. Zoals eerder genoemd was het Sozzini die het antitrinitarisme onder de Poolse Broeders beïnvloedde met zijn ideeën en zo het antitrinitarisme "sociniseerde".³⁸

In de jaren na de dood van Sozzini in 1604 zou de tolerantie tegenover de socinianen langzaam afnemen. Onder het bewind van koning Jan II Kazimiers (1648-1668) werd in 1658 besloten om antitrinitariërs tot de dood te veroordelen wanneer zij hun geloof niet afzwoeren. Zij kregen bij wijze van "geste" drie jaar de tijd om in ballingschap te gaan.³⁹ Dit leidde tot de eerdergenoemde grote stroom aan sociniaanse vluchtelingen die in de jaren zestig van de zeventiende eeuw naar de Republiek trokken. Fausto Sozzini stond voornamelijk bekend om zijn afwijzing van de kerkelijke leerstukken van de drie-eenheid en de incarnatie. Zijn gedachtegoed is door theologen van zowel de Reformatie als de Rooms-Katholieke Kerk altijd scherp bestreden. Aart de Groot benadrukt dat veel historici het socinianisme als school hebben gezien, maar dit is incorrect. Hij ziet meer in de typering van George Williams, die in het socinianisme een evangelisch rationalisme werkzaam ziet.⁴⁰

Wanneer socinianen spreken over de persoon Christus komen er een tweetal punten naar voren. Ten eerste was het voor de socinianen een centraal gegeven dat de mensen geen natuurlijke kennis van God hadden. Sozzini ontkende hiermee de erfzonde en de onsterfelijkheid van de ziel en daarmee het centrale christelijke leerstuk over de val en verlossing van de mensheid.⁴¹ Christenen hadden geen aangeboren ideeën over het goddelijke of hun eigen zondigheid. In plaats daarvan waren er de evangeliën die nagelaten waren door Christus' eerste volgelingen.

Sozzini zag deze teksten als historische documenten over belangrijke gebeurtenissen uit het leven van Christus. Deze gebeurtenissen vormden *exempla*, vooral waar het de acties van Christus betrof; deze behelsden wetten, gegeven door Christus en de belofte van beloning

³⁶ George Williams, *The Radical Reformation* (Philadelphia, 1975), 749-745.

³⁷ Aart de Groot, 'Fausto Sozzini', in: J.J. Bosma (red.), *Doopsgezinde bijdragen* 30 (2004), 37-52, alhier 40.

³⁸ Philip Knijf, *Drie generaties socinianisme en één foliant*, 11.

³⁹ *Ibidem*, 13-14.

⁴⁰ Aart de Groot, 'Fausto Sozzini', 42.

⁴¹ Sarah Mortimer, 'Early modern Socinianism and Unitarism', in: Ulrich Lehner (red.), *The Oxford Handbook of Early Modern Theology, 1600-1800* (Oxford, 2016), 361-372, alhier 362.

en straf.⁴² Vooral de passages uit de evangeliën over de wederopstanding lieten zien dat zij die God aanbaden beloofd zouden worden met het eeuwige leven. Wat het socinianisme ongewoon maakte voor de tijd was daarom het idee dat de aanhangers ervan het Christendom enerzijds sterk relateerden aan een reeks *gebeurtenissen* in het verleden maar anderzijds de ethische implicaties hiervan voor het heden benadrukten. Dit in tegenstelling tot de tijdgenoten van Fausto in andere geloofsgemeenschappen, die het Christendom meer zagen als een set van eeuwige en universele *waarheden* over de val en verlossing van de mens.⁴³

Jezus Christus openbaarde Gods wil aan de mens. Dit maakte hem echter niet tot een goddelijk figuur die in essentie verenigd is met God de vader en deel uitmaakt van een drie-eenheid. Voor Sozzini was het belangrijk dat Christus een man was die leefde in de eerste eeuw en wiens voorbeeld van gehoorzaamheid aan de goddelijke wil gevolgd kon worden door anderen, ook in latere tijdperken. Door de triniteit en de pre-existentie van Christus als Logos te ontkennen, kon hij zijn idee in stand houden dat de openbaring van Christus een nieuwe weg naar de verlossing was en kon hij voorts een duidelijke scheiding aanbrengen tussen die openbaring en de bestaande normen in de wereld.⁴⁴ Juist omdat Christus de mogelijkheid van een eeuwig leven had laten zien, kon er van mensen worden verwacht dat zij zichzelf zouden opofferen voor anderen. Op een fundamenteel niveau ontkent Sozzini de participatie van de mens in enige goddelijke activiteit of zin. Er is maar één manier waarop God communiceert met de mens. Dit gaat niet via het innerlijk van de mens maar alleen via de evangelische teksten zelf.⁴⁵

Het tweede punt komt naar voren wanneer Fausto Sozzini de betekenis van de dood van Christus besprak. Hij stelde vast dat God en de mens een gedeeld referentiekader hebben wanneer het aankomt op het goede en de gerechtigheid. Binnen dit kader was het logisch dat God zonden kon vergeven zonder hier voldoening voor te eisen en uitzonderingen kon maken wanneer Hij dit juist achtte. Dit was voor Sozzini zeer belangrijk, omdat hij met dit argument inging tegen de doctrine rond de substitutieer. Sozzini claimde dat God iedereen zou vergeven die werkelijk berouw toonde. Hij was immers in staat zonden te vergeven wanneer hij dit juist achtte. Dit betekende voor Sozzini dat Christus daarom niet was gestraft voor onze zonden. Dit zou namelijk ingaan tegen alle ideeën over gerechtigheid, zowel goddelijk als menselijk.⁴⁶ Zoals eerder gezegd waren Christus' dood en wederopstanding dus volgens

⁴² Sarah Mortimer, 'Early Modern Socinianism and Unitarism', 362.

⁴³ Ibidem, 362.

⁴⁴ Ibidem, 363.

⁴⁵ Ibidem, 363.

⁴⁶ Ibidem, 363.

Sozzini niet de bezegeling van een verzoening tussen God en mens door Christus' bloed, maar eerder een voorbeeld voor wat geloof en het leven naar Gods wetten de mens kon brengen.

De Bijbelinterpretatie van de socinianen kunnen we in zijn geheel op de naam van Sozzini schrijven. Sozzini's werken waren vaak polemisch van aard, maar altijd didactisch bedoeld. Sozzini's exegetische baseerde zich op twee fundamentele principes. Ten eerste stelde hij dat de Bijbel niets kan bevatten dat tegen de rede ingaat. Ten tweede zag Sozzini de Bijbelteksten als historische documenten over belangrijke gebeurtenissen uit het leven van Christus. Technisch gezien berust de sociniaanse exegetische voornamelijk op een filologische analyse van Bijbelse termen en begrippen. Sozzini wijst daarom vaak op de verkeerde interpretaties van stijlfiguren en werkwoordtijden in het Grieks en Hebreeuws door eerdere exegeten, zoals hierna nog wordt verduidelijkt. Sozzini legde de basis voor alle verdere sociniaanse theologie, die wordt gekenmerkt door het feit dat men altijd bezig was te proberen de christelijke leer te verhelderen en misstanden uit de weg te ruimen. Geïnspireerd door de geschriften van Machiavelli ontstond bij Sozzini het idee van de persoonlijke verantwoordelijkheid van de individuele gelovige. Christelijke gelovigen zijn volgens de sociniaanse theologie zelf verantwoordelijk voor hun zielenheil. Dit kunnen ze bereiken door middel van het op een rationele wijze bestuderen van de Bijbel, om hieruit vervolgens de juiste ethische consequenties te trekken.⁴⁷

Fausto Sozzini's eerste werk was een commentaar op het evangelie van Johannes genaamd *Explicatio primae partis primi capituli Euangelistae johannis*. Dit werk zegt veel over de exegetische aanpak die Sozzini hanteert. Sozzini vond dat het incarnatieleerstuk in feite op een verkeerde exegetische berustte. In de gangbare interpretatie zag hij de bron van de dwaling betreffende het incarnatieleerstuk. Sozzini probeerde een exegetische te ontwikkelen los van de gangbare dogmatiek bij katholieken en protestanten, die voornamelijk berustte op grammaticale en filologische analyse. Hij betrok ook relevante teksten uit het Oude Testament bij zijn interpretatie van het Nieuwe Testament. Dit deed hij op basis van zijn overtuiging dat de "Heilige Schrift uitgelegd moest worden met de Heilige Schrift".⁴⁸

De rationalistische exegetische heeft consequenties voor de theologie van Sozzini op veel verschillende vlakken. Een goed voorbeeld hiervan is dat Sozzini geen Bijbelse argumenten

⁴⁷ Marian Hillar, 'Laelius and Faustus Socinus: Founders of Socinianism, Their Lives and Theology (part one)', in: Anthony Buzzard (red.), *The Journal from the Radical Reformation. A Testimony to Biblical Unitarianism* 10:2 (2002), 18-38, alhier 18-22.

⁴⁸ Aart de Groot, 'Fausto Sozzini', 42.

kon ontdekken voor de leer van de erfzonde. Socinianen menen dat wanneer er over de erfzonde wordt gesproken in de Bijbel, dit eigenlijk over een vrijwillige verdorvenheid van de mens gaat en dat er een overduidelijk verbloemende manier van spreken wordt gebruikt.⁴⁹ In God is er geen tegenstelling tussen liefde en gerechtigheid. God is vrij om zonde te vergeven zonder enige genoegdoening. Dit roept dan automatisch de vraag op of en waarom Jezus voor onze zonde gestorven was. Sozzini zag dit als volgt: Jezus is in de hemel op onze voorspraak. Als verheerlijkte mens bracht hij het ware offer, waarvan de oudtestamentische offers slechts een anticipatie waren. Maar in het evangelie worden wij gewezen op onze eigen verantwoordelijkheid. Dit betekent dat er van plaatsvervangende door Christus geen sprake is. Niemand kan voor een ander de doodstraf ondergaan en het straffen van een onschuldige is hoogst onrechtvaardig en in strijd met het idee van een liefdevolle God.⁵⁰

Het diepgewortelde anabaptisme bij de Poolse Broeders sprak Sozzini niet aan. Hij zag het nut niet in van het laten wederdopen, puur omdat de Bijbel niets zegt over een voorwaarde van doop om tot een gemeenschap toe te treden.⁵¹ Dit is een goed voorbeeld van de sociniaanse basisstructuur van de Bijbelinterpretatie. Bij het bestuderen van de Bijbel ziet Sozzini geen argumenten of verwijzingen naar de doop als voorwaarde. Op basis van rationele argumenten in de uitleg komt hij dus tot de conclusie dat dit dus ook niet nodig is. Het komt neer op een uiterst nauwkeurige kennis en analyse van het Heilige Schrift en op een strikt rationele interpretatie hiervan.

We zien kortom in beide stromingen een vorm van individualisme dat niet geaccepteerd werd door de omgeving om hen heen. Bourignon deed dit door haar eigen openbaringen gelijk te stellen aan het Schrift, de socinianen door hun individuele Bijbelexegese. Fundamentele verschillen op een paar specifieke punten, vooral bij het socinianisme, zorgden er voor dat men richting de Republiek trok. De gedachte over de vrijheden die daar heersten had een aanzuigende werking. Dit werd versterkt door de duwende werking op de plaatsen waar ze van oorsprong zijn gevestigd waren. Socinianen werden verbannen uit Polen en Bourignon was niet in staat zich verder te ontwikkelen in de Zuidelijke-Nederlanden. Tolerantie in de Republiek was voor beiden de uitkomst.

⁴⁹ Johannes Cloppenburch, *Kort begriep van de opkomste ende leere der Socinianen: in 11 Capittelen* (Dordrecht, 1652), Cap 3.

⁵⁰ Aart de Groot, 'Fausto Sozzini', 43.

⁵¹ *Ibidem*, 49.

De gereformeerde strijd tegen de sociniaanse dwalingen

De socinianen in de Republiek van de zestiende en zeventiende eeuw werden, net als in de andere delen van Europa, gezien als de ketterers der ketterers. De calvinistische theoloog Abraham Heidanus noemde het socinianisme in de zeventiende eeuw al “de ketterij der ketterijen”.⁵² Dit had vooral te maken met het antitrinitarisme, wat een van de hoofdpijlers van het socinianisme is.

Om deze reden schreef de Leidse predikant Petrus de Witte in 1661 in zijn *Wederlegginge der Sociniaensche dwalingen* over een groot aantal gedrukte sociniaanse werken die gretig gekocht en gelezen werden. Ondanks dat deze werken door de publieke autoriteiten waren verboden, stelde De Witte dat ze toch openlijk gedrukt werden en vervolgens onder een andere naam uitgegeven.⁵³ Dat er verscheidene sociniaanse geschriften verboden werden, iets waar we later nog op terug komen, hield niet in dat in de Republiek sociniaanse werken ook niet gedrukt en gelezen werden. Het is duidelijk dat een verbod op het drukken van werken niet meteen betekende dat dit werd nageleefd.

Om meer te weten te komen over religieuze tolerantie rond het socinianisme stellen we daarom de censuur centraal. Dit doen we door te kijken naar de mate van censuur en vrijheid van pers in de Republiek en de vraag welke gevolgen dit had voor het socinianisme in de Republiek. In dit hoofdstuk analyseer ik op welke wijze socinianen wel of niet getolereerd werden. Dit doe ik door eerst te kijken naar het drukken en verspreiden van sociniaanse werken en wat de reactie hierop was. Vervolgens kijk ik hoe dit juridisch werd vastgelegd is in het Plakkaat van 1653 en wat de uitwerking van het plakkaat was. Tot slot behandel ik Petrus de Witte met zijn *Wederlegginge der Sociniaensche dwalingen*.

De kerkelijke synode over het socinianisme

In de provinciale synode kwam het probleem van het socinianisme regelmatig ter sprake. Zo werd in 1647 gerapporteerd dat de lokale classes geen nieuwe verdachte activiteiten hadden

⁵² Mark Aalderink, ‘Socinianisme als religie van de rede; de *Diatriba de socinianismo* van de cartesische theoloog Abraham Heidanus’, in: J.J. Bosma (red.), *Doopsgezinde bijdragen* 30 (2004), 53-71, alhier 59.

⁵³ Petrus de Witte, *Wederlegginge der Sociniaensche dwalingen* deel 3 (Amsterdam, 1661), xxi.

gevonden, maar zeker een “waeckende ooge” zouden houden.⁵⁴ Een jaar later, in 1648, kwamen de socinianen opnieuw ter sprake:

dat sij in een stadt van Hollandt hebben hare collegia, etc., werdt vernomen, dat ‘er wel t’ Amsterdam een vergaderinghe werdt gehouden van sommige, die men propheteerders noemt, zijnde een vermenght collegium van persoonen, vloeyende uyt allerhande secten bijeen, gelyck voor desen te Rynsburg mede is bevonden. D’ E. Synodus versoeckt vriendlyek de kercke van Amsterdam en alle Classen en kercken, daer die vergaderingen soudē moghen bevonden werden, om met alle vlyt en naersticheydt teghen deselve te waken ende die met alle behoorlycke middelen teghen te gaen, ende hare schadelycheydt te voorkomen.⁵⁵

Ditmaal hadden de classes wel wat vernomen, namelijk een vergadering van socinianen in Amsterdam. Deze berichten geven de zorgen weer die de kerkenraad had over het socinianisme in hun gemeenten.

Ook komt hier een probleem naar boven dat vaker terugkomt in anti-sociniaanse literatuur. Het gaat hier om de woorden “vermenght collegium”. Dit is een vergelijking met de Rijnsburgse Collegianten, een groep die haar naam dankte aan haar vergaderingen in Rijnsburg. Deze vrijzinnige christenen pleitte voor een universeel christendom. Deze vergaderingen stonden bekend om hun vrijheid van meningsuiting, waardoor veel verschillende theologische visies hier besproken werden. Socinianen waren vaak vermengd onder andere gemeenschappen en daardoor moeilijk te traceren. Het was in deze periode vóór het plakkaat van 1653 dat de predikanten regelmatig de Staten waarschuwden om actie te ondernemen tegen het oprukkende socinianisme.⁵⁶ Dit zien we ook terug in het citaat waarin word geroepen dat de classes het socinianisme “met alle behoorlycke middelen teghen te gaen, ende hare schadelycheydt te voorkomen”. Voor de invoering van het plakkaat tegen de socinianen zien we dus duidelijk dat er zorgen zijn over de aanwezigheid, vemenging en publicatie van socinianen en haar geschriften.

⁵⁴ Willem Knuttel (red.), *Acta der Particuliere Synoden van Zuid-Holland 1621-1700*, deel 3 (Den Haag, 1910), 48.

⁵⁵ Knuttel, *Acta der Particuliere Synoden*, 78.

⁵⁶ Wilhelmus Johannes Kühler, *Het socinianisme in Nederland* (Leiden, 1912), 186-186.

Met name het vrij verspreiden van de sociniaanse geschriften was een doorn in het oog van de classes, maar ingrijpen bleek lastig. Censuur in de zeventiende-eeuwse Republiek werkte namelijk op een andere wijze dan tegenwoordig. In de zeventiende eeuw was er geen algemene verwachting dat de pers helemaal vrij moest zijn. Zoals Simon Groenveld heeft laten zien, werden voornamelijk werken op het gebied van politiek en religie gecensureerd.⁵⁷ Dit waren de onderwerpen waar de staat het belang veel groter achtte om in te grijpen dan bij andere categorieën, omdat juist deze onderwerpen een groot effect hadden op de publieke opinie en konden zorgen voor onrust in de samenleving. In de andere categorieën werd er dan ook nauwelijks ingegrepen. Het aantal gecensureerde werken lag, gezien het aantal gepubliceerde werken, toch betrekkelijk laag: het betreft een totaal van 210 boeken in de periode van 1580 tot 1699.

Een van de belangrijkste oorzaken was het gedecentraliseerde karakter van de Nederlandse Republiek. Zelfs binnen een gewest bestonden er discrepanties tussen het beleid dat werd bepleit door de Staten-Generaal en de uitvoering in verschillende dorpen en steden.⁵⁸ Lokale autoriteiten die moesten toezien op de uitgegeven literatuur handhaafden vaak andere regels en maatstaven dan de gewesten of de Staten-Generaal. Boekdrukkers die in de ene stad vervolgd werden voor het printen van ‘aanstootgevende’ werken, konden uitwijken naar een andere stad of provincie waar andere regels golden en zo hun werk voortzetten. Groenveld verwijst zelfs naar een voorbeeld waar een boekdrukker door de stad Amsterdam voor tien jaar werd verbannen uit het gewest Holland, maar twee jaar later in Den Haag toch weer actief was met het verspreiden van publicaties.⁵⁹ Kortom, in de Republiek waren weliswaar grenzen aan het toelaatbare, maar het was mogelijk deze grenzen te omzeilen door slim gebruik te maken van de bestuursstructuur van de Republiek.

Het anti-sociniaanse plakkaat van 1653

Nu duidelijk is dat een verbod op het drukken van een tekst niet absoluut was, rest de vraag welke gevolgen dit had voor het socinianisme in de Republiek. Een belangrijk moment in de strijd tegen het socinianisme was het plakkaat uitgevaardigd door de Staten van Holland en West-Friesland in 1653. Zelfs het aanhangen van sociniaanse ideeën werd veroordeeld als godslastering en het verstoren van de openbare orde. In juist dit laatste ligt een belangrijk

⁵⁷ Simon Groenveld, ‘The Mecca of Authors? State Assemblies and Censorship in the Seventeenth-Century Dutch Republic’, in: A. C. Duke, C. A. Tamse, (red.), *Too mighty to be free. Censorship and the press in Britain and the Netherlands* (Zutphen, 1987) 63-86.

⁵⁸ Simon Groenveld, ‘The Mecca of Authors?’, 79.

⁵⁹ *Ibidem*, 80.

aspect. Tolerantie in de Republiek was namelijk georganiseerd rond een strikte scheiding van de publieke en private sfeer.⁶⁰ De vrijheid van geweten zoals in de Unie van Utrecht (1579) wordt gesuggereerd, houdt dus een vrijheid van privaat en huiselijk aanbidden in, buiten de publieke sfeer. Het was nog steeds illegaal om samen te komen met een groep groter dan een huishouden. In dit geval betekent een huishouden: een aantal personen inclusief eventuele bedienden, gasten of andere familieleden. Het ging er vooral om dat er geen aanstoot werd gegeven aan anderen door duidelijk aanwezig te zijn.⁶¹ Schuilkerken waren om die reden ook gestript van alle visuele uitingen als kruizen en klokken, ook al werd het bestaan vaak oogluikend toegestaan door de overheid. Het verstoren van de openbare orde was wat de magistraten wilden voorkomen en dus was dit hun grootste punt van zorg uit angst voor de publieke opinie.⁶² Dit benadrukt de ernst van de woorden uit het plakkaat van 1653 over openbare orde.

Het plakkaat miste volgens Kühler zijn uitwerking niet. Voor even staakten de meldingen over de collegianten, die zich toch aangesproken voelden door het plakkaat. Zij probeerden de colleges bij de doopsgezinde kerk onder te brengen. Maar toen dit niet lukte, werd er gewoon op de oude voet doorgeslagen.⁶³ Dat het plakkaat uiteindelijk toch niet de uitwerking had die de synode vooraf in gedachten had, blijkt uit latere acta. Een jaar na het plakkaat leek de synode nog tevreden met het plakkaat. Toch werd de afgevaardigden een jaar na het uitgeven van het plakkaat al op het hart gedrukt dat er voor een strikte naleving moest worden gezorgd:

Dat eenighe verstandige en ervare luyden met kennis en goetvinden van haer E. kerekenraad, soo nu en dan sich in hare vergaderinghe sullen laten vinden, om doordat middel met goede seeckerheyd na hare leere te vernemen.

Dat men Haer Ed. Gr. Mog. door D. Deputati soude in bedencken gheven, of niet een goet middel soude syn tot parate executie van het placcaet tegen de Socinianen, dat de magistraten van de respectieve steden, alsooc ten platte lande versocht werden de Mennoniten en Remonstranten te lasten geen gemeenschap met de Socinianen te houden, of anders, dat men daerin volgens het placcaet met haer soude handelen.⁶⁴

⁶⁰ Benjamin Kaplan, *Divided by Faith*, 177-181.

⁶¹ *Ibidem*, 177-181.

⁶² *Ibidem*, 191.

⁶³ Wilhelmus Johannes Kühler, *Het socinianisme in Nederland*, 186.

⁶⁴ Knuttel, *Acta der Particuliere Synoden*, 389.

Volgens de synode was een actieve houding ten opzichte van de socinianen dus gewenst. Niet alleen clerus moest hier aan bijdragen, maar zoals in punt twee naar voren komt, ook de seculiere autoriteiten. Waar ze hier feitelijk om vroegen, was een controle door experts die zij het liefste zelf kozen zoals we lezen in de eerste zin. Hieruit blijkt dat het vertrouwen in een strikte naleving al gedaald was. Specifieke redenen voor deze vraag werden niet gegeven, maar de Synode moet signalen hebben gehad over sociniaanse activiteiten onder de mennonieten en remonstranten.

Een jaar later, in 1655, werd in de acta een resolutie van de Staten van Holland en West-Friesland opgenomen waaruit blijkt dat de synode de Staten nogmaals had aangeschreven over de socinianen. Het gaat ditmaal over het drukken en verspreiden van sociniaanse werken. De Staten waren het er mee eens dat dit volgens het plakkaat afgehandeld moest worden. Het feit dat de synode de Staten aanschreef, wijst erop dat er een verslapping was in het naleven. De synode zelf drong ook nog aan om extra druk op de magistraten te zetten:

aengaende 't eerste, dat de kercken ende kerckenraden by hare respective magistraten sullen vernemen, of 't placcaet den 19 September 1653 tegens de Socinianen geemaneert, volgens dese tegenwoordige aenschryvinge wort geexecuteert ende gepractizeert; ernstelick versoeckende, dat doch 't selve met allen yver, tot salicheyt van de zielen der onderdanen ende eere van Godes heyligen naem, mochte geschieden.⁶⁵

Er werd kortom verzocht nogmaals bij de magistraten aan te dringen op naleving van het plakkaat. Waar ze een jaar eerder nog relatief content waren met de gang van zaken, was hier een jaar later toch verandering in gekomen. Dit was te wijten aan een weloverwogen laksheid van de seculiere autoriteiten, precies zoals dit volgens Willem Frijhoff ook het geval was bij de katholieken, nadat in 1651 de plakkaaten tegen hen hernieuwd waren. Snel kreeg een beargumenteerde desinteresse of een gebrek aan urgentie van het probleem bij de stedelijke overheid de bovenhand en bleef alles bij het oude.⁶⁶ Het is waarschijnlijk dat de openbare

⁶⁵ Ibidem, 431.

⁶⁶ Willem Frijhoff, 'Religious toleration in the United Provinces: from "case" to "model"', in: Ronnie Po-chia Hsia (red.), *Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age* (Cambridge, 2002), 27-53, alhier 41.

orde niet zodanig werd verstoord dat het de moeite waard was de socinianen actief te vervolgen; het was vooral de synode die aanstoot nam aan religieuze dissidenten.

Het plakkaat uit 1653 kan gezien worden als een bijzonder moment in de strijd tegen het socinianisme. Nooit eerder was er zulke strenge wetgeving opgesteld tegen deze groep dissidenten. Anderzijds kan het plakkaat gezien worden als een druppel op een gloeiende plaat, zoals blijkt uit het meermaals aandringen op actie van de synode en het tegelijkertijd uitblijven van actie door de seculiere overheid. Dit bewijst wat Christine Kooi ook al betoogd in haar artikel over katholieke strategieën, dat tolerantie in de Republiek een wispelturig fenomeen was waar moeilijk een eenduidig beleid in te herkennen valt.⁶⁷

De anti-sociniaanse literatuur

Een van de weinige opties die nog overbleef om de strijd tegen het socinianisme aan te gaan, was het publiceren van anti-sociniaanse werken. We zien dit door een toename van dergelijke werken in deze periode. Ik wil hier ingaan op een van deze werken, de *Wederlegginge der Sociniaensche dwalingen* van Petrus de Witte (1622-1669) uit 1661, om te analyseren hoe er nu precies werd gekeken naar de socinianen.

De Witte was een gereformeerde predikant uit Leiden. Hij studeerde in diezelfde stad en was na zijn studie predikant in Koudekerk, Hoorn en Delft. Daarna keerde hij terug naar Leiden. De Witte wordt gezien als een strijdvvaardige verdediger van de gereformeerde orthodoxie.⁶⁸ De door hem meest verafschuwde stroming waren de socinianen. Hij schreef zijn *Wederlegginge* om een radicaal front te vormen tegen de gevluchte socinianen uit Polen waarvan hij de argumenten van had leren kennen via de Rakowse Catechismus. Dit is een korte beschrijving van de sociniaanse geloofsleer opgesteld in een vraag en antwoord vorm. Zijn bedoeling met de *Wederlegginge* was om de rechtzinnige gelovigen te wapenen tegen antitrinitarische ideeën van de socinianen. Hij geeft dit zelf ook aan door te zeggen dat hij leeft in een boze tijd en dat hij zijn talent wil gebruiken om mensen te bereiken dan wel de kerk te waarschuwen.⁶⁹ Het is om die reden dat De Witte het werk in een heldere vraag-en-antwoordopzet geschreven heeft.⁷⁰ Dit was een protestantse traditie die zijn lezerspubliek kon herkennen en het boek toegankelijker maakte. Dat De Witte zijn werk speciaal voor een

⁶⁷ Christine Kooi, 'Paying off the Sheriff: Strategies of Catholic toleration in Golden Age Holland', in: Ronnie Po-chia Hsia (red.), *Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age* (Cambridge, 2002), 87-101.

⁶⁸ *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlands protestantisme*, 405.

⁶⁹ Petrus de Witte, *Wederlegginge der Sociniaensche dwalingen*, xxxi.

⁷⁰ *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlands protestantisme*, 406.

breder publiek van rechtzinnige gelovigen schrijft, maakt het zeer geschikt om duidelijk te maken hoe men dacht over de socinianen.

De Witte gebruikt in zijn werk ook een aantal literaire strategieën om het socinianisme te duiden voor zijn lezers. Het verbinden van – in de ogen van de gereformeerde kerk – religieuze dissidenten maakt het betoog krachtiger en overzichtelijker, en dient om de gelovigen te wapenen tegen de socinianen. Het is interessant om te zien dat De Witte voordat hij zijn *Wederlegginge* begint, eerst de tekst van het plakkaat uit 1653 heeft gedrukt.⁷¹ Dit geeft de lezer meteen een aanwijzing dat het niet alleen de gereformeerde kerk is die tegen de socinianen in actie komt, maar dat ze hierin gesteund wordt door de politiek. Duidelijk valt te lezen welke straffen er staan op het drukken en verspreiden van deze werken. Dit moet een afschrikkende werking hebben gehad op het lezerspubliek. Verboden boeken hadden vaak een aantrekkende werking op de bevolking en dat gold zeker voor sociniaanse werken. Boekverkopers stapten in het gat tussen vraag en aanbod omdat ze wisten dat de magistraten niet hard zouden optreden.⁷²

De Witte geeft op de vraag welke namen er nog meer aan de socinianen gegeven worden vervolgens een zestiental verschillende benamingen. Hieronder vallen volgens hem ook arianen en anabaptisten.⁷³ Het gaat volgens De Witte niet om hun ideeën over het wederdopen, die inderdaad niet overeenkomen met de sociniaanse leer, maar om de rest van hun leerstellingen, die dicht bij het socinianisme liggen. De Witte gaat hier alleen niet verder op in. Tegenwoordig kennen wij de arianen en doopsgezinden als verschillende groepen, maar in deze visie is de gelijkschakeling met het socinianisme logisch.

De vraag en het antwoord dat hierop volgt is welke personen naast Sozzini nog meer deze dwalingen hebben aangehaald. Zijn antwoord omvat wederom een lijstje met ditmaal elf namen waaronder Micheal Servetus.⁷⁴ Servetus was een van de eerste antitrinitariërs die hiervoor in Genève tot de brandstapel werd veroordeeld in 1553. De lezer krijgt op deze manier binnen drie pagina's een lijstje met groepen en personen om te mijden, terwijl De Witte in dit deel van de tekst alleen nog maar de achtergrond en naamgeving bespreekt. Van een inhoudelijke behandeling is nog geen sprake. Socinianen worden niet aangezien als ongelovigen maar als kettters ondanks hun radicaal andere visie op de drie-eenheid en Christus. Voor De Witte is er een verschil tussen ongelovige en kettters. Men spreekt in dit

⁷¹ Petrus de Witte, *Wederlegginge der Sociniaensche dwalingen* deel 1 (Amsterdam, 1661), xxi-xxii.

⁷² Jacob van Slee, *De geschiedenis van het Socinianisme in de Nederlanden*, 264.

⁷³ Petrus de Witte, *Wederlegginge der Sociniaensche dwalingen*, xxiii.

⁷⁴ *Ibidem*, xxiv.

geval van ketters omdat Jezus wel erkend wordt als profeet. Ongelovigen zouden volgens de definitie van De Witte Jezus niet als profeet erkennen. Hij voegt hier nog aan toe dat sommigen de socinianen als halve Turken of “Mahometanen” (vrij vertaald mohammedanen ofwel moslims) betitelen.⁷⁵ De Witte gebruikt in zijn tekst verschillende benamingen voor deze groep. De vergelijking tussen de socinianen en moslims stopt hier niet en vervolgt zijn verhaal met een vergelijking tussen Servetus en de islam. Hij zou zijn antitrinitarische ideeën bij hen hebben opgedaan. Daarnaast haalt hij het oordeel uit 1598 van de Staten-Generaal aan, waarin wordt gesteld dat de sociniaanse geschriften grote overeenkomsten vertonen met de islam. Het staat volgens hem dicht bij de islam dan bij het christendom.⁷⁶

Een vergelijking met de islam is een literaire strategie die we vaker tegen komen. De eerdergenoemde Abraham Heidanus typeert het socinianisme als “hetzelfde als de islam maar dan met een christelijk sausje”.⁷⁷ Socinianen formuleren hun leer zodanig dat het alomvattend was voor alle ketterse stromingen. Letterlijk dus de ketterij der ketterijen. De alomvattendheid verklaart ook de lijst met verschillende benamingen van De Witte.

De Witte betreft hier ook nog Hugo de Groot bij, die de socinianen “ketterijen en lasterlijke dwalingen” verwijt.⁷⁸ Van De Groot weten we dat hij in 1617 een traktaat tegen Fausto Sozzini schreef. In zijn tijd deed het gerucht de ronde dat De Groot zelf een sociniaan was. Hij voelde derhalve de behoefte zich te verdedigen. De Groot wilde hier echter mee bereiken dat hij zijn geloofwaardigheid terugkreeg op het gebied van politiek en intellectueel leiderschap. Deze was aangetast na een eerder debat tussen de remonstranten en contraremonstranten.⁷⁹ Remonstranten waren een meer liberale en vrijzinnige afsplitsing van de gereformeerde kerk aan het begin van de zeventiende eeuw. Zij konden zich vooral niet vinden in de strenge predestinatieleer van Calvijn. De Groot had met zijn achtergrond als remonstrant zeker overeenkomsten met het sociniaanse gedachtegoed.

De socinianen moeten ook zeker niet gezien worden als een afgesloten groep. Ook zij stonden in contact met andere gemeenschappen. Uit verschillende anti-sociniaanse geschriften blijkt dat de socinianen zich vermengden met andere geloofsgroepen. Het advies van de professoren van de universiteit in Leiden aan de Staten-Generaal luidde bijvoorbeeld:

⁷⁵ Ibidem, xxv.

⁷⁶ Ibidem, xxvi.

⁷⁷ Mark Aalderink, ‘Socinianisme als religie van de rede’, 59.

⁷⁸ Petrus de Witte, *Wederlegginge der Sociniaensche dwalingen*, xxvi.

⁷⁹ Hans Blom, ‘Grotius and Socinianism’, in: Martin Muslow (red.), *Socinianism and Arminianism, Antitrinitarians, Calvinist and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe* (Leiden, 2005), 121-148, alhier 131.

Want behalve dat zij schuilen onder andere sekten, zo is het dat zij op wagens en in schepen in de steden en op het platteland, bijna in alle provinciën, in het bijzonder Holland Friesland en Groningen, zeer omlopen om haar geloofsgenoten te maken. Zij hebben alrede haar afgezonderde vergaderingen.⁸⁰

Eerdere en vergelijkbare zorgen die we terugzagen in de Particuliere synode van Zuid-Holland komen hier weer terug. Ook het contact tussen socinianen en anderen is eerder vastgelegd. Eind zestiende en begin zeventiende eeuw correspondeerde Martinus Ruarus (1589-1657), een vooraanstaande sociniaan, met twee remonstrantse theologen, vader en zoon Naeranus (Samuel: 1582-1641, Johannes: 1608-1679).

Volgens Ruarus hoefde niets een vereniging tussen deze twee stromingen in de weg te staan. Voor zowel de remonstranten als de socinianen is het geloof in Christus als zaligmaker fundamenteel. Op basis van dit geloofspunt is een vereniging van beide groepen mogelijk.⁸¹ Wat Ruarus precies bedoelde met het geloof in Christus is helaas niet door hem gespecificeerd. In zijn poging om de socinianen en de remonstranten te verenigen was hij bereid om het strenge sociniaanse leerstelsel wat af te zwakken. Ruarus had zeker ook oog voor de verschillen tussen de twee groeperingen. Een eventuele vereniging vroeg dan ook concessies van beide zijden. Deze concessies kenden wel grenzen. Het al eerdergenoemde, centrale beginsel over de rationalistische uitleg van het Heilige Schrift wilde hij niet prijsgeven.⁸² Met name in de godsleer verschilden de remonstranten in sterke mate van de socinianen. De socinianen hadden volgens de remonstranten te radicale inzichten ten aanzien van de persoon van Jezus. Naeranus was er echter van overtuigd dat wanneer de socinianen studie zouden maken van wat de Bijbel leert ten aanzien van de goddelijke natuur van Christus, zij zouden inzien dat het leerstuk van de drie-eenheid juist en acceptabel is. Naeranus was van mening dat Fausto Sozzini ten aanzien van de persoon van Christus niet de ‘diepte en rijkdom’ had om de rechtzinnige Godsleer op juiste wijze te peilen.⁸³

⁸⁰ Copie. Remonstrantie van eenige kerckendienaren der christelijke gereformeerde religie ... aen de ... Staeten van Hollandt en West-Vrieslandt, aengaende de vergaderingen en by-eenkomsten van de socinianen (den Haag, 1653), 3.

⁸¹ Sibbe Jan Visser, *Samuel Naeranus (1582-1641) en Johannes Naeranus (1608-1679): twee remonstrantse theologen op de bres voor godsdienstige verdraagzaamheid* (Hilversum, 2011), 161.

⁸² Sibbe Jan Visser, *Samuel Naeranus (1582-1641) en Johannes Naeranus (1608-1679)*, 161-162.

⁸³ *Ibidem*, 162.

Het gevaar van het socinianisme lag volgens De Witte niet alleen in de foute leerstellingen die ze aanhielden. Hij wijst ons op de sluwheid waarmee de socinianen volgens hem opereerden:

Haer bedrieghlick lock-aes is, dat-ze ons niet en houden voor ketters, noch afgodendienaers, maer broeders noemen, en ons de gemeynfchap der Kercke aanbieden, en niet en twijffelen aen onze zaligheyt.⁸⁴

Dit standpunt over de socinianen is wel goed te verklaren. Fausto Sozzini maakte zich, in zijn tijd in Polen, geen zorgen over een eventuele uitsluiting uit het hiernamaals. Sozzini was ervan overtuigd nog steeds deel uit te maken van de apostolische kerk. Hierin wordt hij gekarakteriseerd als liberaal of in de lijn van het gedachtegoed van Jacopo Aconcio (Jacob Acontius, c. 1492/1520-c. 1566). Aconcio pleitte er inderdaad voor dat alle kerken zich zouden verenigen op een relatief beperkt aantal hoofdpunten die werkelijk tot de zaligheid dienen.⁸⁵ Over alles wat hier niet onder viel was de gelovige vrij om te denken wat hij wilde. Dit was een opvatting die Sozzini deelde. In deze lijn vinden we ook Episcopus die via deze weg voor meer tolerantie predikte.⁸⁶ Voor socinianen waren anderen dus daadwerkelijk broeders, omdat zij wel een gemeenschappelijke christelijke leer hadden waar iedereen, buiten de hoofdpunten, vanaf mocht wijken. Dat dit door de gereformeerde kerk als gevaar werd gezien, blijkt uit de tekst van De Witte die deze gedachte neerzet als listig en de gelovige hiervoor waarschuwt.

Het is kortom duidelijk dat de gereformeerde kerk er zo veel mogelijk aan heeft gedaan om socinianen het praktiseren van hun geloof onmogelijk te maken. Door middel van verschillende remonstranties moest zowel de publieke als ook de politieke opinie gekeerd worden tegen deze ketters. Dat dit uiteindelijk weinig effect had, blijkt wel uit het feit dat herhaaldelijk werd gesteld, in zowel de anti-sociniaanse teksten als in de acta, dat er nog steeds sociniaanse boeken gedrukt en verkocht werden. De publieke kerk had te weinig macht en op seculier gebied niet de autoriteit hier daadkrachtig tegen op te treden. Wat restte was voor individuen als De Witte de pen te hanteren. Wat betreft tolerantie in de Republiek kunnen we stellen dat de bereidheid om hard op te treden vaak afwezig was bij de seculiere

⁸⁴ Petrus de Witte, *Wederlegginge der Sociniaensche dwalingen* deel 3 (Amsterdam, 1661), xxxii.

⁸⁵ Aart de Groot, 'Fausto Sozzini', 50.

⁸⁶ Jeremy Bangs, 'Dutch Contributions to Religious Toleration', 609.

overheden. Zelfs bij het socinianisme, dat ook in de Republiek als een zeer ketterse stroming werd gezien, was hard optreden niet de norm. Het al dan niet optreden was afhankelijk van plaats en tijd en wie er op dat moment een functie in deze magistraten vervulde. Met een kleurrijk palet aan verschillende religies was het voor een sociniaan, zolang hij niet te nadrukkelijk uitkwam voor zijn gedachten, mogelijk een normaal leven te lijden.

Bourignons zoektocht naar vrijheid

Katholieken hebben in de Republiek altijd een bijzondere status gehad. Waar in de gewesten Groningen, Friesland, Drenthe en Zeeland de inwoners grotendeels protestant waren, gold dit niet voor de overige gewesten. Holland, Utrecht, Gelderland en Overijssel hadden een meer gemengde gemeenschap, waar de katholieken soms bijna de helft van de bevolking uitmaakten.⁸⁷ In dit hoofdstuk ga ik kort de uiting van tolerantie rond het katholicisme in het algemeen schetsen. Vervolgens ga ik in de casus over Antoinette Bourignon onderzoeken of zij als katholiek dezelfde positie had als de meer algemene katholieke kerk. Door deze casus te onderzoeken komen we meer te weten over het tolereren van katholieke en toetsen we Bourignon aan de bestaande ideeën over het tolereren van katholieken. Wanneer we willen weten op welke wijze tolerantie zich uitte rond Bourignon moeten we bekijken of we bij Bourignon hetzelfde patroon zien als bij katholieken in het algemeen of dat men zich tegen haar juist heel anders gedraagt.

Katholieken en hun vrijheden

Het was in 1573 dat de Staten van Holland de openbare uitoefening van de katholieke godsdienst hadden geschorst. Dit werd door een bepaling in 1581 omgezet in een definitief verbod. Vanaf dat moment was ook de samenkomst van katholieken in particuliere huizen verboden. Binnen de context van de opstand werden katholieken gezien als de natuurlijke bondgenoten van het Spaanse leger. Om die reden lukte het de Gereformeerde bondgenoten van de opstand al snel om de schorsing na de Unie van Utrecht uit 1579 om te laten zetten in een verbod.⁸⁸ Dit verbod had echter geen gevolgen op Artikel 13 uit de Unie. Katholieken hadden nog steeds vrijheid van geweten en mochten om die reden ook niet vervolgd worden.

Het plakkaat uit 1581 werd nog tweemaal vernieuwd en verscherpt in 1584 en 1589. Tekenend voor de situatie was dat de Amsterdamse vroedschap het laatste plakkaat uit 1589 alleen wilde afkondigen met de uitdrukkelijke boodschap dat de schepenen de vastgelegde straffen naar eigen inzicht mochten verminderen. Het stadsbestuur was weinig enthousiast om zich bij voorbaat te binden aan een harde en rigoureuze bestrijding van de katholieken.⁸⁹

⁸⁷ Christine Kooi, 'Religious Tolerance', 210-211.

⁸⁸ Jaap Jacobs, 'Between Repression and Approval: Connivance and Tolerance in the Dutch Republic and in New Netherland', *De Halve Maen* 71:3 (1998), 51-58, alhier 53-54.

⁸⁹ Herman Rodenburg, *Onder censuur. De kerkelijke tucht in de gereformeerde gemeente van Amsterdam, 1578-1700* (Hilversum, 1990), 149.

Christine Kooi benadrukt ook dat het belijden van het katholieke geloof afhing van een delicate en veranderlijke samenkomst van omstandigheden. Het was uiterst gevoelig voor veranderingen in lokale en nationale politiek samen met de goede wil van de lokale autoriteiten. Mede van invloed was nog de houding van katholieken zelf. Zij hielden er soms een agressieve houding op na in hun streven naar religieuze vrijheid.⁹⁰ Voor hen was de overgang van Spaanse Habsburgers naar de Republiek het grootst. Zij gingen van staatsreligie terug naar een leven in de schaduw en in onzekerheid.

Ondanks het verbod op het openbaar belijden van het katholicisme is volgens Kaplan het produceren, het aan- en verkopen en het bezit van relikwieën niet verboden. Middelen die nodig waren voor het houden van de mis waren net als boeken, schilderijen en meubels vrij verkrijgbaar.⁹¹ Paul Hamans deed hier in 1992 een uitspraak over die naar mijn mening de situatie goed samenvat. Hamans stelde dat de Republiek te tolerant was om katholieken te dwingen zich te bekeren tot het protestantisme maar niet tolerant genoeg om katholieken de vrijheid te geven hun geloof te belijden.⁹²

De katholieken moesten manoeuvreren in het grijze gebied tussen deze twee uitersten. Een van de grootste problemen die de katholieken kenden was een plek om samen te komen. Kerkgebouwen waren alleen voor de publieke kerk voorbehouden. Aangezien het samenkomen in 1581 officieel was verboden, werd het uitvoeren van de mis een groot obstakel. Tegen het tweede kwart van de zeventiende eeuw was het de katholieke priesters gelukt om een, gedeeltelijk geheim, systeem op te zetten van ambulante priesters.⁹³ Dit systeem werd de Hollandse missie of Hollandse zending genoemd en bestond uit een infrastructuur van priesters en klopjes die een hiërarchisch systeem hadden opgezet. Het doel van de zending was om het katholieke geloof in de Republiek in stand te houden. De priesters waren meestal gestationeerd in grote steden van waaruit zij rondtrokken om de gelovige katholieken van de sacramenten en andere pastorale zorg te voorzien. Dit gebeurde in private huizen.

Een tweede mogelijkheid voor katholieken om zich wat meer vrijheden te verwerven was het kopen hiervan. De katholieke priesters betaalden aan de lokale autoriteiten. Middels een jaarlijkse, halfjaarlijkse of zelfs een betaling per kwartaal zorgden de priesters ervoor dat de katholieken mochten samenkomen. De gereformeerde predikanten en consistories waren

⁹⁰ Christine Kooi, *'Paying off the Sheriff'*, 88.

⁹¹ Benjamin Kaplan, *Divided by Faith*, 178-179.

⁹² Paul Hamans, *Geschiedenis van de Katholieke kerk in Nederland, vol 1: van missionering tot herstel van de hiërarchie in 1853* (Brugge, 1992), 269.

⁹³ Christine Kooi, *'Paying off the Sheriff'*, 90-91.

zich bewust dat dit gebeurde en ageerden hier fel tegen. Desondanks won de hebbigheid het vaak van het plichtsbef om de opgelegde plakaten ook te handhaven. Dit drukte substantieel op de middelen van de katholieke gemeenschap. Naast de steekpenningen die betaald werden, werden er vaak nog boetes uitgedeeld aan de eigenaren van de schuilkerken. In sommige steden dienden priesters zelfs te betalen om binnen te mogen komen in de stad. Al deze bijkomende kosten werden betaald door de rijkere leden en uit de schatkist van de priesters.⁹⁴

Een andere manier waarop katholieken zichzelf iets meer zekerheid konden geven was door te proberen op goede voet met de magistraten te komen. Door samen te werken met de autoriteiten zorgden ze ervoor dat de magistraten iets toegeeflijker werden. In Haarlem deden ze dit door bijvoorbeeld een eed van trouw te zweren aan de Staten van Holland en over hun activiteiten te rapporteren aan de stedelijke autoriteiten.⁹⁵ De plakaten tegen de katholieken hadden zo meer een preventieve functie die ervoor zorgde dat de gemeenschap zich goed gedroeg. Al waren de publieke functies gereserveerd voor aanhangers van de publieke kerk, was dit niet altijd de praktijk. In sommige plaatsen was er een gebrek aan capabele lieden om te besturen. Religieuze dissidenten die bekend stonden om hun loyaliteit aan het regime kregen hier de kans de lege posten in te vullen. Dit resulteerde in een overheid die meer een afspiegeling was van het sociaal-religieuze palet in de maatschappij. Dit had als bijkomend voordeel dat zij eventuele irritaties of wrok in de samenleving vroegtijdig konden aanpakken.⁹⁶

Wanneer er kritiek kwam uit de gereformeerde hoek op het doen en laten van de katholieken, werd dit door de magistraten gewoon naast zich neergelegd. Het was niet zo dat al deze strategieën altijd nodig waren. Het was vaak het geval dat katholieken harmonieus samenleefden met andere geloofsvormen. Katholieken werkten samen en trouwden zelfs met mensen uit een andere kerk. Maar in een maatschappij waar tolerantie sterk afhing van veel verschillende omstandigheden, moest men toch altijd een slag om de arm houden.

Antoinette Bourignon in Amsterdam

Een van de katholieken die in de Republiek haar visie probeerde te verkondigen was Antoinette Bourignon. Bourignon werd in 1616 geboren in Rijsel in de Zuidelijke-

⁹⁴ Ibidem, 92.

⁹⁵ Joke Spaans, *Haarlem na de Reformatie. Stedelijke cultuur en kerkelijk leven 1577-1620* (den Haag, 1989), 97.

⁹⁶ Piet Visser, *Dat Ryp is moet eens door eygen Rypheydt vallen. Doopsgezinden en de gouden eeuw van De Ryp* (Wormerveer, 1992), 58-77.

Nederlanden. De spirituele omgeving waarin Bourignon opgroeide was doordrongen van de katholieke hervormingsbeweging na het Concilie van Trente (1545-1563), een reactie op de Protestantse Reformatie. De publieke en religieuze wereld waarin Bourignon opgroeide was er een waarin tal van religieuze objecten en voorstellingen een belangrijke, alhoewel vaak instrumentele, rol vervulden in de zoektocht naar een meer inwendige vroomheid.⁹⁷ Voor Bourignon naar Amsterdam zou vertrekken heeft ze ongeveer vier jaar in een kluis doorgebracht en is hierna nog ruim negen jaar regentes geweest van een armenhuis in Rijsel. Conflicten bij dit armenhuis zette Bourignon aan tot een rondreis tussen Gent, Brugge en Mechelen.

In deze laatste plaats ontmoette Bourignon in 1663 de katholieke priester Christiaan de Cort (1608/09-1669), met wie zij in 1667 samen naar Amsterdam vertrok. Christiaan de Cort was in deze tijd betrokken bij een bedijkingsproject van het eiland Noordstrand bij Sleswijk-Holstein. Na zijn kennismaking met Bourignon en zijn besef dat zij de goddelijke waarheid verkondigde, besloot hij zijn bezittingen en zijn tiendrecht hier niet te verkopen. Door zijn gesprekken met Bourignon was hij dit eiland in een meer profetisch licht gaan zien.⁹⁸ Waar Bourignon in eerste instantie grote angst had, liet zij De Cort in februari 1667 weten toch wel geïnteresseerd te zijn en hetzelfde jaar besloten ze nog te vertrekken. Om financiële redenen wilde De Cort eerst een tussenstop maken in Amsterdam. Dit trok Bourignon zelf ook wel aan. In de tijd dat Antoinette Bourignon in Amsterdam verkeerde, kwam zij voor het eerst in aanraking met verschillende geloofsgemeenschappen, dat wil zeggen andere dan het katholicisme waarin zij opgegroeid was. In de periode voor Amsterdam zou ze haar trouw aan de Rooms-Katholieke kerk blijven uitspreken en is zij praktiserend lid gebleven van de katholieke kerk. Pas toen zij verhuisde naar Amsterdam, liet zij dit los en kwam de focus op haar eigen werk en ideeën te liggen. Iedereen die zich bij haar wilde aansluiten kon gewoon lid blijven van zijn of haar eigen kerkgenootschap en daar ook de diensten bezoeken.⁹⁹

Haar eigen openbaringen liggen ten grondslag aan haar Bijbelinterpretatie. Buiten de invloed van de paus kon dit pas volledig ontwikkeld worden. Studie naar het Nieuwe Testament maakte deze ontwikkeling voor Bourignon mogelijk en vormde daarmee de basis voor haar argument en bevestiging dat haar openbaringen daadwerkelijk van God kwamen. Het Vijfde Lateraans Concilie (1512-1517), die vooral was bedoeld om de behoefte aan hervormingen in het kerkelijk bestuur te bespreken, had profeteren in preken verboden en

⁹⁷ Mirjam de Baar, *'Ik moet Spreken'*, 48.

⁹⁸ Ibidem, 97.

⁹⁹ Ibidem, 125.

bepaald dat elke goddelijke openbaring door een bisschop of de paus getoetst moest worden. Bourignon verzette zich hiertegen, waardoor publicatie van haar werken in de Zuidelijke Nederlanden onmogelijk werd.¹⁰⁰ Het is dus niet onlogisch dat Bourignon snel inzag dat zij moest vertrekken om verder te kunnen werken aan een nieuwe gemeenschap van ware christenen.

De Republiek stond buiten het gezag van de paus en Bourignon vatte het plan op om in Amsterdam een begin te maken met de publicatie van haar geschriften.¹⁰¹ In Amsterdam kon Bourignon met het theologische gezag dat ze genoot haar ideeën verder uitbreiden. In het geval van Bourignon speelde de relatieve vrijheid van publiceren een rol om richting de Republiek te komen. Mede door deze voor Bourignon gunstige omstandigheid duurde het geplande intermezzo uiteindelijk ruim drie jaar.

In de persoon De Cort zien we nog een opvallende wisselwerking tussen het feit dat hij katholiek was en de beginselen van de tolerantie in de Republiek. Financiële problemen waren de oorzaak dat De Cort zes maanden in een cel in Amsterdam heeft gezeten. Bourignon heeft zich in die periode ingezet om hem vrij te krijgen. Een van de argumenten die zij inzette was dat De Cort gearresteerd werd op grond van zijn geloof. Volgens Bourignon waren de schulden van De Cort niet de oorzaak van zijn gevangenzetting, maar vermoedens van een aantal rooms-katholieken dat hij zich van de kerk had afgekeerd en vervallen was in ketterijen.¹⁰² Dat Bourignon dit aandraagt als een van haar argumenten is veelzeggend. Hieruit valt op te maken dat katholieken invloed hadden in de schepenbank en deze dus ook konden gebruiken voor hun eigen gewin. Vooral omdat het katholicisme officieel verboden was, is dit een merkwaardige constatering. Dit geeft aan dat de invloeden en vrijheden van katholieken soms verder gingen dan dat Kooi met haar verschillende strategieën doet voorkomen. Ook de gebruikte argumenten van Bourignon zijn niet nieuw. Genji Yasuhira onderzocht katholieke overlevingsstrategieën door te kijken naar rechtszaken tegen of door katholieken in de stad Utrecht. Hij komt tot de conclusie dat katholieken soms hun rechten verdedigden door tactisch gebruik te maken van verschillende interpretaties van de concepten publiek en privé, alsmede de interpretatie van Artikel 13 over de vrijheid van geweten uit de Unie van Utrecht.¹⁰³ Het argument van Bourignon over de beschuldigingen van De Cort op basis van geloof passen in de tactieken die Yasuhira in zijn artikel schetst.

¹⁰⁰ Ibidem, 94.

¹⁰¹ Ibidem, 98-99.

¹⁰² Ibidem, 105.

¹⁰³ Genji Yasuhira, 'Delimitation of the 'Public' and Freedom of Conscience: Catholics' Survival Tactics in Legal Discourses in Utrecht, 1630-1659', *Early Modern Low Countries* 3:1 (2019), 81-114.

Het dulden van Bourignon en haar volgelingen

Over de positie van Bourignon en de gemeenschap om haar heen is niet veel bekend. Bij haar aankomst in de Republiek gaat ze waarschijnlijk op in het multiconfessionalisme van de Republiek. Wel weten we dat Bourignon een groep volgelingen om haar heen bouwt. Het bekendste lid hiervan is zonder twijfel Jan Swammerdam. De Nederlandse wetenschapper was een van de grotere geleerden van zijn tijd en staat vooral bekend om zijn onderzoek naar insecten.

Om meer over de positie van Bourignon en haar volgelingen te weten te komen richt ik me op een van haar werken namelijk: *Gezeugnis der Wahrheit*. Het werk *Gezeugnis der Wahrheit* (*Het Getuigenis der Waerheit*, Nederlandse uitgave uit 1680) is een verweerschrift van Bourignons hand in reactie op pamfletten van Johannes Berckendall. Het werk is voor publicatie in 1673 door Johan Conrad Hase vertaald naar het Duits. Achter in dit werk in een zestigtal getuigenissen opgenomen ten gunste van Bourignon en haar geschriften. De publicatie van deze getuigenissen diende een propagandistisch doel. De getuigenissen, waaronder een aantal brieven, dienen als bewijs tegen laster in Berckendalls *Wahre Abbildung Antoinette Bourignons*, dat in 1672 werd gepubliceerd. Een deel van de getuigenissen zijn reacties op een enquête die Hase rondgestuurd heeft om getuigenissen te verzamelen. Hij vraagt in deze enquête om een aantal vragen te beantwoorden zoals: Wat voor nuttigheit dese Schriften aan uw ziele toegebracht hebben?¹⁰⁴ Een ander deel van de getuigenissen zijn notariële attestaties. Tot slot zijn er dan nog de eerder genoemde brieven die uit persoonlijke beweegredenen aan Bourignon zijn geschreven. Dit zijn de brieven die ik hier ga behandelen. Dat de brieven een propagandistisch doel dienden maakt de brieven echter niet minder authentiek.¹⁰⁵ De selectie is gemaakt op of Bourignon al dan niet positief wordt afgebeeld. Dit staat los van de schrijver en of zijn of haar positie in de samenleving positief was. De aanwezigheid van de brieven maken dit werk een bijzonder onderzoeksobject voor cultuurhistorici. Het geschrift zelf is ook opgesteld in een briefvorm naar “een jongman van de Gereformeerde kerck tot Altena, dicht bij Hamburg” waarmee Johan Conrad Hase, een van Bourignons volgelingen, wordt bedoeld. Berckendall wordt dus niet direct maar via Hase aangesproken.¹⁰⁶

Het is diezelfde Johan Conrad Hase die de lezer toespreekt in een introductie op het geschrift van Bourignon. Hij vertelt hier mede over zijn eigen ervaringen met de geschriften

¹⁰⁴ Antoinette Bourignon, *Byvoegsel tot het Tractaat Getuigenis der Waarheit* (Amsterdam, 1679), 31.

¹⁰⁵ Mirjam de Baar, *Ik moet Spreken*, 297-298.

¹⁰⁶ *Ibidem*, 148.

van Bourignon als lid van de Gereformeerde Kerk. Dit geeft een inkijkje in hoe de gemeenschap om hem heen reageerde op zijn verbintenis met Bourignon. Hase spreekt hier over een gebeurtenis in Altona wat geen onderdeel is van de Republiek. Altona was een plaats net buiten Hamburg. In Hamburg had de Lutherse gemeenschap de macht en dissidenten trokken daarom een aantal kilometer naar het westen om in het tolerantere Altona hun religieuze rituelen te verrichten. Zo bleef Hamburg uitsluitend luthers en hielden dissidenten de mogelijkheid hun geloof te belijden terwijl zij woonden en werkten in de stad. Dit is een proces wat Auslauf wordt genoemd, welke in verschillende gradaties kan voorkomen.¹⁰⁷ Het is dus niet mogelijk het voorbeeld van Hase een op een te plakken op de Republiek. Het helpt ons wel een beeld te krijgen van de reactie die vanuit de calvinistische leer gegeven wordt op het werk van Bourignon. Voorbeelden van deze reactie vanuit de Republiek ontbreken. Altona kende ook een zekere mate van tolerantie en is in dat opzicht dus wel te vergelijken met de Republiek. De reactie op Hase komt van de calvinisten uit Altona zoals die in de Republiek ook vanuit de calvinisten moest komen.

Hase begint met uit te leggen dat de gemeenschap geprobeerd heeft hem af te houden van het lezen van haar werk.

Nadien sy met al hun macht getracht hebben, my daar van af te trekken; my vele redenen bybrengende, om my t'ontraden, foodanige boekken te lesen. En na vele redenvoeringen van d'een en d'ander kant, soo wilden sy met geweld, my doen afstaan van de goede meening en achting die ik tot soo heylsame dingen had, dewelke soo voordeelig tot de volmaaktheit mijner ziel waren.¹⁰⁸

In het fragment maakt Hase duidelijk dat er volhardend en op veel manieren is geprobeerd er voor te zorgen dat hij afstand van Bourignons werk deed. Maar de werken hadden volgens hem zo een goede invloed op hem, dat dit niet is gelukt. Zelfs toen redevoeringen niet werkten zouden ze geweld hebben gebruikt. Dit geweld moeten wij niet interpreteren als letterlijk fysiek geweld maar meer, zo blijkt uit de volgende alinea in de tekst, een harder pressiemiddel. De gereformeerde predikanten hebben Hase namelijk verboden het heilige avondmaal, een van de protestantse sacramenten, te ontvangen.

¹⁰⁷ Benjamin Kaplan, *Divided by Faith*, 169.

¹⁰⁸ Antoinette Bourignon, *Het getuigenis der waerheit* (Amsterdam, 1680), 4.

En soo haast als dese geseyde Predikanten vermerkten, dat ik volstandig bleef in de heylsame Lesing, soo hebben sy my verboden aan de Tafel des Heeren te komen, my houdende voor een hardnekkige, en als een die ontrouw is aan de ware Kerk, die sy achten hare Reformatie te wesen.¹⁰⁹

Hier geeft Hase duidelijk aan dat het verbod pas kwam nadat de predikanten merkten dat hij “volstandig” bleef. Dit zou kunnen duiden op het geweld waar Hase eerder over sprak. Ook dat Hase benoemt dat ze hem voor een “hardnekkige” hielden wijst er op dat predikanten streng moesten optreden om hem op het, volgens de predikanten, rechte pad te krijgen.

Als toevoeging bij dit werk van Bourignon zijn de getuigenissen bijgevoegd. Deze brieven aan Bourignon of aan trouwe volgelingen van Bourignon waren bedoeld om haar te vrijwaren van aanklachten tegen haar. Zoals eerder genoemd heb ik de brieven geselecteerd die niet als antwoord op de enquête geschreven zijn en daarom ook niet met het propagandistische doel geschreven zijn. Het originele doel van deze brieven moet een meer persoonlijke geweest zijn. Mensen die advies zochten, vragen hadden of Bourignon wilden laten weten wat zij van haar werken vonden. De brieven komen van verschillende schrijvers uit de periode tussen 1670 en 1673. We zien dat de meeste brieven die afkomstig zijn uit het gewest Friesland en dat de schrijvers vaak meerdere brieven hebben geschreven. Zij hadden dus intensiever contact met Bourignon. De meeste brieven zijn geschreven door mensen uit de handel en nijverheid en slechts enkele schrijvers had een universitaire opleiding.¹¹⁰ De brieven uit Friesland zijn te verklaren omdat zich hier een kring met volgelingen had opgebouwd. Haar boeken circuleerden vanaf 1669 rond in dit gewest onder voornamelijk ambachtslieden en schippers.¹¹¹ Opvallend is dat lezers van haar werk uit veel verschillende denominaties kwamen en zeker niet alleen uit de katholieke hoek. Zo weten we van een groot deel van de schrijvers de religieuze achtergrond. Slechts een van hen was een katholiek en wanneer we alleen de Friese schrijvers bekijken zit hier geen enkele katholiek tussen. Eerder heb ik uitgelegd dat volgelingen niet verplicht waren zich af te keren van hun kerk voor zij zich bij Bourignon aansloten. Ook stond Bourignon open voor mensen met andere religieuze achtergronden dan zij zelf. In dat licht is het niet vreemd dat volgelingen uit de Republiek zo

¹⁰⁹ Antoinette Bourignon, *Het getuigenis der waarheit*, 5.

¹¹⁰ Mirjam de Baar, *Ik moet Spreken*, 298.

¹¹¹ *Ibidem*, 320.

verschillende religieuze achtergronden hebben. Het merendeel van de rooms-katholieke groepsleden stond al met Bourignon in contact voordat zij in 1667 naar Amsterdam vertrok.¹¹²

De geselecteerde brieven zijn een selectie uit de zestig getuigenissen. De drie voorbeelden die ik geef zijn de voorbeelden die het beste tolerantie en vervolging weergeven. Het is via deze bronnen moeilijk te achterhalen hoe de schrijvers precies in de maatschappij stonden en of hun voorkeur voor Bourignon hier gevolgen voor had. We moeten het vaak doen met een enkele zin of een bepaalde woordkeuze van een schrijven. Dit zijn helaas de enige voorbeelden die zo dicht bij de gewone man komen dat we het met deze fragmenten moeten doen.

Als eerste wil ik hier een brief behandelen van Jelle Reyntjes uit 1672. Reyntjes was zelf dopers, afkomstig uit Bolsward en kuiper van beroep. Hij begint zijn brief als volgt:

Gy zijt wel in ons gedachten, ten goeden; gelijk ik ook wel weet in veel menschen ten quaden, alsoo hier in dese Provintien seer veel van U E. staat en stand gepraat word; en van meest de Luyden, quaat daar van gesegt.¹¹³

Reyntjes geeft hier aan dat er over Bourignon gesproken wordt en de meeste mensen niet positief over haar zijn. Hij geeft aan dat hij niet goed weet hoe hij Bourignon moet verdedigen tegen al deze mensen en dat hem dat dwars zit. Het is dus duidelijk dat Bourignon buiten haar volgelingen om niet op veel sympathie kon rekenen. De vraag is welk gevolg dit had voor een persoon als Reyntjes in een plaats als Bolsward. Dit fragment komt uit de laatste opgenomen brief van Reyntjes. De vier andere daten allemaal van eerder, waarvan de oudste anderhalf jaar hiervoor is ondertekend. De eerste brief is niet ondertekend met een jaartal, maar deze is vermoedelijk nog ouder aangezien de brieven op chronologische volgorde staan. Dit betekent dat hij minimaal anderhalf jaar correspondeerde en in deze periode ook altijd in Bolsward is gebleven. Het feit dat hij aangeeft Bourignon te willen verdedigen duidt er op dat hij hierover ook in gesprek was met zijn omgeving. Er wordt nergens in deze brieven gesproken over straffen of moeilijkheden. Ook wordt Bourignon niet om hulp gevraagd bij situaties die hier eventueel mee te maken hebben. Zoals we eerder zagen toonde Bourignon deze inzet wel bij De Cort. Dit was dan ook niet het doel van de getuigenissen. Het is duidelijk dat de meesten

¹¹² Ibidem, 349.

¹¹³ Antoinette Bourignon, *Byvoegsel tot het Tractaat Getuigenis der Waarheit*, 221 brief 2.

het niet eens waren met de ideeën van Bourignon. Echter uit deze brieven blijkt niet dat dit Reyntjes heeft belemmerd in zijn dagelijks leven.

De tweede brief is die van Gerrit Reys, een turfschipper met een onbekende religieuze achtergrond uit Amsterdam die turf vanuit Heerenveen naar Amsterdam vervoert. In deze brief vraagt Reys om advies aan Bourignon. Hij zou zich graag bij haar willen voegen maar dat ging niet door zijn vrouw en kinderen. Hij leefde in grote onzekerheid, omdat hij geen rolmodel had om te volgen. In zijn zoektocht kwam hij dus uit bij Bourignon en start zijn brief aan haar zo:

Weet, dat ik het Boek van u gemaakt tegens de Quakers eens gelesen heb, en ook eenige Brieven van u uitgegeven, heb hooren lesen. Het welk my seer vermakelijk en ook wonderlijk is om t'overdenken: het welk my ook beweegt, om aan u om raat te schrijven.¹¹⁴

Reys geeft hier aan Bourignon aan dat hij een aantal van zijn brieven heeft “hooren lesen”. Dit geeft aan dat werken van Bourignon, al dan niet in select gezelschap, zijn voorgedragen aan een publiek. Uit deze brief wordt niet duidelijk waar dit precies gebeurde. De meest voor de hand liggende plaatsen zijn in dit geval Amsterdam en Heerenveen. Hieruit kunnen we concluderen dat er bijeenkomsten waren waar het gedachtegoed van Bourignon uitgedragen kon worden. Onduidelijk is of dit openbare preken waren of meer in gesloten kring zoals in de vorm van de colleges van de collegianten. Deze brief leert ons wel dat in het geval van Bourignon de Republiek dusdanige vrijheden bood dat het mogelijk was deze brieven voor te lezen.

Tot slot wil ik nog een brief uit 1670 behandelen, namelijk die van Reynier Jansen, een mogelijk doperse vetermaker uit Harlingen. Ook hij kreeg te maken met zijn omgeving die het niet eens was met Bourignons gedachtegoed.

Want dit heb ik in ervaringe, dat doen ik ongeveer over drie jaren, door de Goetheit des Heeren in mijn herte gevoelde, dat de warachtige Christenen die dingen moesten komen te verlaten. En als ik dit al te met openbaarde, aan lieden die ik my verbeelde, warachtige Christenen te zijn, soo seyden vele van haar, dat ik doolde; en seyden, dit een weg te wesen, waar door men tot grooter doolingen geraakte, ja dat dit in my een

¹¹⁴ Ibidem, 225 brief 1.

oorsake van Afval was. Ik te met beroert zijnde in mijn geeft, en veeltijts bekoort om het algemeen verstand toe te vallen, was ingestadige overdenkingen dier sake.¹¹⁵

Jansen geeft hier aan, net als dat het geval was bij Jelle Reyntjes, dat de mensen waarmee hij zijn ideeën deelde het hier niet mee eens waren. Uit dit fragment blijkt dat Jansen wel voorzichtig was over met wie hij zijn standpunten deelde. Hij geeft aan dat hij dit met mensen deed die volgens hem “warachtige Christenen” waren. Zoals we eerder lazen bij Reyntjes leek het alsof er vrij gesproken werd en dat hij met deze mensen in discussie wilde. Dit is duidelijk niet het geval bij Jansen. Hij werd hard aangepakt en een afvallige genoemd, die niet goed van geest was. Maar ook hier werd hij niet gearresteerd of vervolgd. Men probeerde toch in debat te gaan en hem te overtuigen. Dit duidt toch op verregaande vrijheden van niet alleen geweten, maar ook de vrijheid om hier over te discussiëren. Het geeft aan dat er bij dissidenten dus veel lokale en persoonlijke verschillen waren, in zowel intensiteit als de manier van omgang en uiting.

Van Bourignons groepsleden die uit de gereformeerde kerk kwamen, was er slechts een persoon die ter verantwoording werd geroepen door de kerkenraad vanwege het aansluiten bij Bourignon. Deze conclusie trekt De Baar na raadpleging van de kerkenraadacte van de gereformeerde gemeenschappen in zowel Amsterdam als Utrecht. Dit komt waarschijnlijk omdat de leden die zich aansloten niet de belijdenis hadden gedaan maar meer sympathisanten waren.¹¹⁶

De praktijk geeft aan dat de omgang met Bourignon en haar volgelingen ongeveer gelijk was met die we hebben uiteengezet bij katholieken in het algemeen. Toch zien we ook verschillen omdat ze niet vervolgd worden als katholieken en we niets lezen over omkoppingen of andere strategieën. Dit is te verklaren omdat Bourignon zich ook niet manifesteerde als kerkgemeenschap. Het was niet het doel van Bourignon een nieuwe kerk te stichten en ze zag daarom ook af van het uitwerken van een eigen leer.¹¹⁷ In eerste instantie is het belangrijk om lokale en persoonlijke verschillen in acht te nemen, zoals we gezien hebben bij de verschillende brieven uit *Het Getuigenis der Waerheit*. Omdat we Bourignon onder de kleinere sekten scharen, zal zij minder aandacht gekregen hebben dan de grotere katholieke organisatie. Het blijft hier dan bij meer individuele gevallen zoals in de brieven en het werk van Berckendall, wat een persoonlijke aanval was. Ondanks het feit dat we Bourignon

¹¹⁵ Ibidem, 214.

¹¹⁶ Mirjam de Baar, *Ik moet Spreken*, 349.

¹¹⁷ Ibidem, 178.

feitelijk kunnen benoemen als een meer heterodoxe stroming van de katholieke kerk, trok ze relatief veel niet-katholieken aan. Dit laatste gegeven zegt veel over de vrijheden die de Republiek bood.

Conclusie

De vroegmoderne Republiek was in vele opzichten een bijzondere staat. Misschien wel het meest bijzondere aspect was de religieuze tolerantie, een fenomeen dat ik in deze scriptie heb beschreven als het vreedzaam samenleven van mensen met verschillende geloofsovertuigingen. De verschillende confessies kregen in de loop van de zestiende eeuw steeds meer ruimte om hun geloof in de schaduw uit te oefenen. Hoewel de gebedshuizen verborgen waren, was de locatie van deze ruimtes een publiek geheim. Het kwam neer op een ongeschreven regel dat, wanneer deze geloofsgroepen zich niet met het publieke leven bemoeiden en geen uiting gaven aan het geloof, ze met rust gelaten werden. De autoriteiten zagen dit als de beste manier om sociale rust te promoten en te behouden boven het streven van uniformiteit binnen de maatschappij.

De vraag die ik in deze scriptie heb proberen te beantwoorden is in hoeverre dit oogluikend toestaan zich ook uitstreckte naar de socinianen en de aanhangers van Antoinette Bourignon, of ze dezelfde mate van tolerantie genoten, en hoe we dit kunnen verklaren? Ik heb door middel van dit onderzoek daarmee geprobeerd een puzzelstukje in de grote legpuzzel die religieuze tolerantie heet op de juiste plaats te leggen.

Het socinianisme en de mystieke groep rond Antoinette Bourignon kunnen beide gezien worden als de buitenbeentjes van het protestantisme en katholicisme. Zoals ik in het eerste hoofdstuk concludeerde, zien we bij beide stromingen een vorm van individualisme dat niet geaccepteerd werd door de omgeving om hen heen. Dit individualisme werd bij beide groepen op een verschillende manier bereikt. Aan de katholieke zijde bouwde Bourignon een spiritueel netwerk gebaseerd op haar eigen openbaringen. Door deze te toetsen aan de Heilige Schrift ontdekt ze dat de boodschap wel direct van God moet zijn. Dit nam zodanige vormen aan dat de stroom aan geschriften die zij produceerde voor haar volgelingen een soort Bijbelse waarde kregen. De gelijkschakeling die ook plaatsvond tussen haar persoon en Christus zorgde voor de uiteindelijke afkeer van de katholieke kerk. Haar doel was om uiteindelijk een gemeenschap van ware christenen te stichten, wachtend op het Laatste Oordeel.

Individualisme bij de socinianen was meer gebaseerd op het feit dat de eigen interpretatie van belang was. Een precieze Bijbellezing met oog voor correcte vertalingen en interpretaties van woorden was cruciaal. Daarnaast was in het socinianisme een vorm van rationaliteit werkzaam die er mede voor zorgde dat socinianen een van de belangrijkste leerstukken ontkende, namelijk de heilige drie-eenheid. De drie-eenheid was een van de weinige punten waarover zowel de katholieke als de grote protestante stromingen het eens

waren. Het tornen aan dit leerstuk door de socinianen zorgde ervoor dat ze bij velen in een kwaad daglicht kwamen te staan. Fundamentele verschillen op een paar specifieke punten zoals de triniteit maakten het socinianisme een echte ketterse groep.

Socinianen die via de grondlegger Fausto Sozzini een gemeenschap vormde rond Rakow in het huidige Polen, werden hieruit verbannen. Antoinette Bourignon, die vooral in de Zuidelijke-Nederlanden had gereisd, deed vervolgens de Republiek aan in haar missie de gemeenschap van ware christenen te stichten.

Antoinette Bourignon en haar volgelingen waren in verhouding maar een kleine heterodoxe groep binnen het katholieke geloof. Vanuit de onderzochte brieven geschreven aan Bourignon, werd zichtbaar dat het gewest Friesland hier de gemeenschappelijke deler was. Nergens werd in deze brieven gesproken over uitsluiting, wat doet vermoeden dat volgelingen het relatief makkelijk hadden. In vergelijking met de gereformeerde reactie op Hase in Altona, waar uitsluiting wel een optie was, kunnen we meer zeggen over de houding van de gereformeerden tegenover Bourignon. Belangrijk is dat Bourignon niet alleen openstond voor katholieken maar ook protestantse aanhangers had. Over het algemeen kan ik stellen dat de reactie op Bourignon, op basis van de kleine fragmenten die ik heb kunnen achterhalen, overeen komt met de algemene reactie op de katholieken in de Republiek. Er was vrijheid van geweten maar hun gedachtengoed werd duidelijk afgekeurd. Toch verschilde de reactie ook weer omdat ik nergens aanwijzingen vind voor omkoping of andere katholieke strategieën die eerder besproken zijn.

Reacties op het socinianisme lijken vele malen krachtiger dan die op Antoinette Bourignon. Dit heb ik onderzocht door te kijken naar wetgeving en de reactie daarop om zo de praktijk te achterhalen. Vanuit de synode werd fel geageerd op de socinianen. Dit resulteerde uiteindelijk in een plakkaat tegen de socinianen in 1653, waarin zowel het belijden van de sociniaanse leer als het drukken en verkopen van sociniaanse werken verboden werd. Dat dit uiteindelijk weinig effect had, blijkt wel uit het feit dat herhaaldelijk werd gesteld – in zowel de anti-sociniaanse teksten als in de acta – dat er nog steeds sociniaanse boeken gedrukt en verkocht werden. Stedelijke en gewestelijke overheden trokken zich uiteindelijk weinig van het verbod aan. Het belang van sociale rust was het belangrijkste voor de magistraten en de aanwezigheid van socinianen bracht dit niet in het geding. Het hard optreden tegen religieuze dissidenten bleek in de Republiek niet de norm te zijn. De gereformeerde kerk probeerde zelf een vuist te maken door een grote stroom aan anti-sociniaanse geschriften te publiceren. Het voorbeeld van Petrus de Witte, die probeerde een

verband aan te brengen tussen het socinianisme en bekende ketterse groepen, om de lezer zo te overtuigen van haar verdorvenheid is hierin exemplarisch.

Welke verschillen zijn zichtbaar in de reactie op Bourignon en het socinianisme? Bourignon lijkt relatief makkelijk grote problemen te ontlopen in de Republiek. De korte tijdspanne van drie jaar waarin Bourignon in de Republiek verbleef en haar betrekkelijk kleine aanhang hebben hier ongetwijfeld aan bijgedragen. Dit maakte haar een vrouw in de marge van het grotere religieuze geheel. Was Bourignon dan ook minder kettters dan de socinianen? Socinianen ontkenden de triniteit en daarmee een van de hoofdpunten van zowel het katholicisme als het protestantisme. Bourignon deed dit niet, maar voegde zichzelf toe aan de leerstukken als een nieuw soort profeet. In dat opzicht kunnen we stellen dat Bourignon minder kettters was. Hieruit valt te concluderen dat de zichtbaarheid van de groep en mate van aandacht die zij kreeg direct in verband stond met de mate van tolerantie die zij genoot.

Toch zien we dat socinianen zich handhaven in de Republiek en niet werden opgejaagd. Zelfs officiële wetgeving gaf niet het startsein tot actieve vervolging van de socinianen. De verklaring hiervoor vinden we bij de magistraten die naar eigen inzicht mochten handhaven. Zij vonden actieve vervolging niet nodig zolang de socinianen niet voor publieke onrust zorgde. Dit betekent dat buiten de gereformeerde kerk ook de socinianen enige vorm van tolerantie in de Republiek kenden. Anderzijds komt duidelijk naar voren dat het socinianisme als een ketterse stroming werd gezien die bestreden moest worden. Dit valt te wijten aan de publieke kerk en haar monopolie in de religieuze leefwereld. De macht van publieke kerk mocht dan wel beperkt zijn, zij was wel in staat actief de publieke en politieke opinie te sturen. Het socinianisme had het daarom moeilijker in de Republiek dan een groep in de marge, zoals Bourignon. De mate van aandacht is hierin de sleutel: we kunnen spreken van tolerant of intolerant afhankelijk de groep in kwestie.

In de toekomst is verder onderzoek nodig naar andere religieuze groeperingen in de Republiek. Om een compleet beeld te krijgen van de mechanismes achter religieuze tolerantie zou het de moeite waard zijn ook andere heterodoxe groepen in de marge te belichten. Het blijft belangrijk om specifieke dissidente groepen op verschillende plaatsen te bekijken, omdat we hebben gezien dat de reacties overal iets anders zijn. Ook vergelijkend onderzoek tussen verschillende gewesten of steden kan om deze reden interessante resultaten opleveren.

Kortom, we kunnen stellen dat in de zestiende en zeventiende eeuw de Republiek zeker toleranter was dan de omliggende landen. Dit betrof echter een pragmatische tolerantie, en niet iedereen was hierin gelijk. Groepen als de socinianen en Antoinette Bourignon

moesten een voor hen werkbare situatie creëren door zelf de grenzen van het toelaatbare op te zoeken.

Literatuurlijst

Bronnen:

Arentz, Pieter., *De Morgensterr, een werk verzamelt uit de brieven die juffrouw Antoinette Bourignon op haer doot heeft nagelaten* (Amsterdam, 1684).

Bourignon, Antoinette., *Byvoegsel tot het Tractaat Getuigenis der Waarheit* (Amsterdam, 1679).

Bourignon, Antoinette., *Het getuigenis der waarheit* (Amsterdam, 1680),

Cloppenburch, Johannes., *Kort begriip van de opkomste ende leere der Socinianen: in 11 Capittelen* (Dordrecht, 1652).

Copie. Remonstrantie van eenige kerckendienaren der christelijcke gereformeerde religie ... aen de ... Staeten van Hollandt en West-Vrieslandt, aengaende de vergaderingen en by-eenkomsten van de socinianen (den Haag, 1653).

Knuttel, Willem., *Acta der Particuliere Synoden van Zuid-Holland 1621-1700*, deel 3 (Den Haag, 1910).

Poiret, Pierre., *Het leven van Juffr. Anthoinette Bourignon* (Amsterdam, 1683).

Witte, Petrus de., *Wederlegginge der Sociniaensche dwalingen* (Amsterdam, 1661).

Literatuur:

Aalderink, Mark., 'Socinianisme als religie van de rede; de *Diatriba de socinianismo* van de cartesiaanse theoloog Abraham Heidanus', in: J.J. Bosma (red.), *Doopsgezinde bijdragen* 30 (2004), 53-71.

Baar, Mirjam de., *'Ik moet Spreken' Het spiritueel leiderschap van Antoinette Bourignon (1616-1680)* (Zutphen, 2004).

Bangs, Carl., 'The Remonstrant and the Socinian exiles in Holland', *The Proceedings of the Unitarian Universalist Historical Society* 20:2 (Chicago, 1986), 105-113.

Bangs, Jeremy., 'Dutch Contributions to Religious Toleration', *Church History* 79:3 (2010), 585-613.

Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlands protestantisme, 405.

Blom, Hans., 'Grotius and Socinianism', in: Martin Muslow (red.), *Socinianism and Arminianism, Antitrinitarians, Calvinist and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe* (Leiden, 2005), 121-148.

François, Wim., 'The Catholic church and vernacular Bible reading, before and after Trent', *Biblicum Jassyense* 4 (2013), 5-37.

Frijhoff, Willem., 'Religious toleration in the United Provinces: from "case" to "model"', in: Ronnie Po-chia Hsia (red.), *Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age* (Cambridge, 2002), 27-53.

Groenveld, Simon., 'The Mecca of Authors? State Assemblies and Censorship in the Seventeenth-Century Dutch Republic', in: A. C. Duke, C. A. Tamse, (red.), *Too mighty to be free. Censorship and the press in Britain and the Netherlands* (Zutphen, 1987) 63-86.

Groot, Aart de., 'Fausto Sozzini', in: J.J. Bosma (red.), *Doopsgezinde bijdragen* 30 (2004), 37-52.

Hamans, Paul., *Geschiedenis van de Katholieke kerk in Nederland, vol 1: van missionering tot herstel van de hiërarchie in 1853* (Brugge, 1992).

Hillar, Marian., 'Laelius and Faustus Socinus: Founders of Socinianism, Their Lives and Theology (part one)', in: Anthony Buzzard (red.), *The Journal from the Radical Reformation. A Testimony to Biblical Unitarianism* 10:2 (2002), 18-38.

Israel, Jonathan., 'Religious toleration and radical philosophy in the later Dutch Golden Age (1668-1710)', in: Ronnie Po-chia Hsia (red.), *Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age* (Cambridge, 2002), 148-158.

Israel, Jonathan., *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness and Fall, 1477-1806* (Oxford, 1998).

Jacobs, Jaap., 'Between Repression and Approval: Connivance and Tolerance in the Dutch Republic and in New Netherland', *De Halve Maen* 71:3 (1998) 51-58.

Kaplan, Benjamin., *Divided by Faith: Religious conflict and the practice of toleration in early modern Europe* (Cambridge, 2007).

Knijf, Philip., *Drie generaties socinianisme en één foliant: de (voor)geschiedenis en totstandkoming van de Bibliotheca fratrum Polonorum (1579-1669)* (Amsterdam, 1997).

Kooi, Christine., 'Paying off the Sheriff: Strategies of Catholic toleration in Golden Age Holland', in: Ronnie Po-chia Hsia (red.), *Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age* (Cambridge, 2002), 87-101.

Kooi, Christine., 'Religious Tolerance', in: Helmer Helmers and Geert Janssen (red.), *The Cambridge Companion to the Dutch Golden Age* (Cambridge, 2018), 208–224.

Kühler, Wilhelmus Johannes., *Het socinianisme in Nederland* (Leiden, 1912).

Marshall, John., *John Locke, toleration, and early Enlightenment culture: religious intolerance and arguments for religious toleration in early modern and "early Enlightenment" Europe* (Cambridge, 2006).

Meinsma, Koenraad., *Spinoza en zijn kring* ('s-Gravenhage, 1896).

Monteiro, Marit., *Geestelijke Maagden: leven tussen klooster en wereld in Noord-Nederland gedurende de zeventiende eeuw* (Hilversum, 1996).

Mortimer, Sarah., 'Early modern Socinianism and Unitarism', in: Ulrich Lehner (red.), *The Oxford Handbook of Early Modern Theology, 1600-1800* (Oxford, 2016), 361-372.

Po-chia Hsia, Ronnie., *Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age* (Cambridge, 2002).

Prak, Maarten., *The Dutch Republic in the Seventeenth Century* (Cambridge, 2005).

Rodenburg, Herman., *Onder censuur. De kerkelijke tucht in de gereformeerde gemeente van Amsterdam, 1578-1700* (Hilversum, 1990).

Rohls, Jan., 'Calvinism, Arminianism and Socinianism in the Netherlands', in: Martin Muslow (red.), *Socinianism and Arminianism. Antitrinitarians, Calvinists and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe* (Leiden, 2005), 3-48.

Slee, Jacob van., *De geschiedenis van het Socinianisme in de Nederlanden* (Haarlem, 1914).

Spaans, Joke., 'Violent Dreams, Peaceful Coexistence. On The Absence Of Religious Violence In The Dutch Republic', *De Zeventiende Eeuw* 18 (2003), 149-166 .

Spaans, Joke., *Haarlem na de Reformatie. Stedelijke cultuur en kerkelijk leven 1577-1620* (Den Haag, 1989).

Visser, Piet., *Dat Ryp is moet eens door eygen Rypheydt vallen. Doopsgezinden en de gouden eeuw van De Rijp* (Wormerveer, 1992).

Visser, Sibbe Jan., *Samuel Naeranus (1582-1641) en Johannes Naeranus (1608-1679): twee remonstrantse theologen op de bres voor godsdienstige verdraagzaamheid* (Hilversum, 2011).

Williams, George., *The Radical Reformation* (Philadelphia, 1975).

Yasuhira. Genji., 'Delimitation of the 'Public' and Freedom of Conscience: Catholics' Survival Tactics in Legal Discourses in Utrecht, 1630-1659', *Early Modern Low Countries* 3:1 (2019), 81-114.

Zijlstra, Samme., *Om de ware gemeente en de oude gronden. Geschiedenis van de dopersen in de Nederlanden, 1531-1675* (Hilversum, 2000).