

# Volkssouvereiniteit aan het begin van het Nederlandse ancien régime\*

E. H. KOSSMANN

## I

De Nederlandse Republiek ontstond in de zestiende eeuw dank zij het verzet van zich 'goede patriotten' noemende aanhangers van Willem van Oranje die hun handelingen rechtvaardigden met een beroep op onder andere de volkssouvereiniteit en het natuurrecht. Op het einde van de achttiende eeuw ging zij ten onder in een revolutie waarin volkssouvereiniteit en natuurrecht voor de anti-orangistische Patriotten van toen opnieuw fundamentele betekenis hadden. Deze termen duiden in de achttiende eeuw echter heel andere begrippen aan dan in de zestiende en zij werden gebruikt in een burgeroorlog die een heel ander doel diende dan de Opstand. Een intellectuele en staatkundige geschiedenis van twee eeuwen had aan de oude woorden een zo nieuwe zin gegeven dat de Patriotten van de achttiende eeuw een revolutie nodig hadden om hun opvatting van volkssouvereiniteit en natuurrecht te verwerkelijken in de sterke staat die zij wilden opbouwen en die de zeer zwakke staat vervangen moest welke de Patriotten van de zestiende eeuw ter bescherming van hun volkssouvereiniteit en hun natuurrecht tot ontwikkeling hadden gebracht. In het volgende wordt een poging gedaan deze tegenstelling zo kort en zo abstract mogelijk te beschrijven.

Er zal wel geen historicus meer bereid gevonden worden de oorzaken van de Opstand aan te wijzen. Historische verschijnselen van enige omvang zijn over het algemeen zo ingewikkeld en veelduidig dat causale verklaringen niet alleen tekort schieten maar zinloos zijn. Het enige wat wij, geconfronteerd met zulke fenomenen, kunnen ondernemen is een onderzoek naar de factoren die tot het ontstaan van het historische gebeuren hebben bijgedragen zonder dat wij pretenderen in staat te zijn aan te geven of, en zo ja, in hoeverre zij dat hebben veroorzaakt. Eén zo'n factor was ongetwijfeld de groei van de staatsmacht. De staat verwerfde in de

\* Dit is de omgewerkte en uitgebreide tekst van een op 24 mei 1978 aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen gehouden gastcollege.

loop van de vijftiende en de zestiende eeuw meer macht dan hij in de middeleeuwen bezat, dat wil zeggen, hij kreeg en ontwikkelde betere instrumenten om grote aantallen mensen te regeren. De groei van de bevolking, de expansie van de handel, verbeteringen in het bankwezen, snellere en meer verspreide communicatiemiddelen - daarbij ingesloten de uitbreiding van de geletterdheid mogelijk gemaakt door de nieuwe drukpers - vergrootten de verantwoordelijkheid van de heersers, stelden hen in staat zich dichter naar hun onderdanen te begeven en maakten in het algemeen dat de regering meer ging omvatten. Dit was natuurlijk een betrekkelijk langzaam proces en het was zo moeilijk waar te nemen dat niemand het voorlopig nodig vond om na te gaan wat er gebeuren moest met die extra-macht die aan de staat toevloede. In het begin van de zestiende eeuw was het niet onwaarschijnlijk dat de vorsten en de representatieve lichamen - de standen, de parlementen - deze nieuwe macht zouden gaan delen. Inderdaad krijgt men de indruk dat in Frankrijk, Engeland en ook de Nederlanden zowel de vorsten als de standen in die eerste helft van de zestiende eeuw machtiger werden zonder dat zij zich voorlopig afvroegen waartoe dit alles leiden zou<sup>1</sup>.

In de tweede helft van de eeuw werd dit wel een probleem. Het is niet onjuist om te beweren dat de strijd tussen de leer dat de staatsmacht aan de vorst behoort en de leer dat zij behoort aan de representatieve lichamen, de strijd dus tussen wat later het monarchale absolutisme is genoemd en de parlementaire regeringsvorm, ontstond uit het feit dat er meer macht te verdelen viel, dat er meer belastingen werden betaald, dat er (dank zij betrekkelijk moderne leningstechnieken) grotere huurlegers op de been konden worden gebracht die beter bewapend waren, dat er meer wetten konden worden uitgevaardigd die door meer mensen werden begrepen. De verhouding tussen monarch en standen was ook in de middeleeuwen nogal onzeker geweest; niemand wist precies wat de monarch en de standen voor zich konden opeisen. Nu er in de zestiende eeuw zoveel meer macht te verdelen viel, werd het probleem ernstiger en leidde het, zonder dat men toendertijd goed begreep wat er gaande was, ten slotte tot bittere conflicten en burgeroorlog. De kern van het probleem was dus een strijd over de verdeling van nieuwe macht.

De twee partijen in het conflict weigerden dit echter te erkennen. De vorstelijke partij beweerde eenvoudig dat er onmogelijk een probleem kon zijn omdat de macht, dat is, de soevereiniteit nu eenmaal per definitie ondeelbaar is. De parlementaire partij van haar kant beweerde dat er geen reden tot strijd was omdat zij niets nieuws wilde, vasthield aan de traditie en slechts de terugkeer verlangde naar de goede, oude orde. Al is de formulering zeer abstract, men zegt waarschijnlijk toch iets betrekkelijk nuttigs als men beweert dat het staatkundig con-

1. Dit verschijnsel heb ik getracht in een wat ander licht te stellen in 'The Singularity of Absolutism', in: R. Hatton, ed., *Louis XIV and Absolutism* (Londen, 1976) 6 vlg.

flict in de Opstand samenhang met de ontkenning van het bestaan van een probleem.

Toen echter het bestaan ervan onmogelijk meer te ontkennen viel, trachtten beide partijen de positie die zij als gevolg van de dwang der omstandigheden waren gaan innemen, theoretisch te verantwoorden. Voor beiden was dit uitermate moeilijk; dat blijkt al uit het feit dat zij er zo eindeloos veel over publiceerden. Bovendien zagen noch de royalisten in de Nederlanden noch de rebellen kans een systematische uiteenzetting van hun standpunten te geven. Het is voldoende bekend dat de royalistische evenmin als de constitutionalistisch-parlementaire theorie in de Nederlanden en Spanje coherent werd uitgewerkt. In Frankrijk kregen de royalistische theses in het grote werk van Jean Bodin, *Les six livres de la République* van 1576, een bredere grondslag dan zij in de Spaanse wereld hadden; en de parlementaire tegenthese werden in Hotmans *Francogallia* van 1573, in de *Vindiciae contra tyrannos* van 1579 en ten slotte in de, alle voorgaande studies verre overtreffende, *Politica methodice digesta* van Johannes Althusius uit 1603 op een samenhangender manier verdedigd dan de Nederlandse pamfletten ondanks al hun ijver en souplesse was gelukt.

Het is zonder enige twijfel gerechtvaardigd om de tegenstellingen die in en na de jaren 1570 in de theorie tot uitdrukking werden gebracht, te definiëren als een strijd tussen de leer van de vorstelijke souvereiniteit en de leer van de volkssouvereiniteit. Zeker, dit is een tot schoolboekniveau vereenvoudigde samenvatting van een ingewikkelde werkelijkheid maar onjuist is zij niet. De verwarring begint pas als men tracht te bepalen wat onder deze termen in die tijd verstaan werd. De termen zelf werden in de zestiende eeuw gebruikt; men schreef met zelfvertrouwen over 'majestas populi' en 'souveraineté du peuple' en verwachtte kennelijk dat de lezers begrijpen zouden wat ermee werd bedoeld. De moeilijkheid voor het nageslacht is dat er toen iets anders mee werd bedoeld dan door ons. Het is niet onmogelijk dat Rousseau in de zestiende-eeuwse leer al meer heeft menen te vinden dan erin stond. In een invloedrijk boek trachtte Otto Gierke in 1880 aan te tonen dat Rousseau voor enkele zeer belangrijke stappen in zijn politieke argumentatie afhankelijk is geweest van Althusius' contracts- en volkssouvereiniteitstheorie<sup>2</sup>. Velen hebben Gierkes veronderstelling aanvaard, ook de zeer subtile

2. Otto Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien* (2e ed., Breslau, 1902) 9, 201, 322. Deze editie was een ongewijzigde druk van die van 1880 maar Gierke voegde er 'Zusätze' bij met een voor zijn hypothese over Rousseau belangrijke tekst (332): een citaat namelijk uit diens *Lettres écrites de la Montagne* waaruit inderdaad blijkt dat Rousseau de naam van Althusius kende, meer niet overigens. Gierke concludeerde hieruit: 'Hiernach kann an der unmittelbaren Einwirkung der Politik des Althusius auf das Lehrgebäude Rousseau's ein Zweifel nicht obwalten'.

Robert Derathé<sup>3</sup> en in zijn voetspoor onlangs nog R. F. Beerling<sup>4</sup>. Maar indien er al reden zou zijn om te vermoeden dat Rousseau aan de zestiende-eeuwse en vroeg-zeventiende-eeuwse constitutionalistische staatstheorie wezenlijke ideeën dacht te kunnen ontlenu (zonder dat uitdrukkelijk te zeggen want dat was zijn stijl niet), dit betekent allerminst dat hij zijn vermeende voorganger juist interpreteerde. Wanneer hij inderdaad bij Althusius inspiratie vond, dan was dat te danken aan misverstand en niet, zoals Gierke en zijn volgelingen menen, aan echte verwantschap. Misschien is Rousseau zelf, maar zeker zijn de genoemde moderne auteurs - en andere niet genoemde - het slachtoffer geworden van de ambigüiteit der politieke begrippen. Het heeft in het verband van dit betoog wellicht zin daar nog eens op te wijzen<sup>5</sup>, vooral ook omdat we dit misverstand niet alleen uit de abstracte theorie maar uit de politieke werkelijkheid van de Nederlandse Republiek zelf zo goed kennen: toen namelijk de laat-achttiende-eeuwse Patriotten in de veronderstelling leefden dat zij de tradities van de zestiende-eeuwse Opstand voortzetten.

Er zijn in de zestiende-eeuwse literatuur en bij Althusius talloze en trouwens voldoende bekende plaatsen die bewijzen dat deze auteurs het begrip 'volk' anders opvatten dan Rousseau en de achttiende-eeuwse Patriotten. De schrijver van de *Vindiciae* maakte in 1579 een onderscheid tussen de 'populace, ceste beste qui porte un million de testes, se mutine et acoure en desordre' en 'tout le peuple', dat zijn zij

qui avont en main l'autorité de par le peuple, asavoir les Magistrats qui sont inferieurs au Roy, et que le peuple a deleguez, ou establis... comme consorts de l'empire et controlleurs des Rois, et qui representent tout le corps du peuple<sup>6</sup>.

3. Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps* (2e ed., Parijs, 1970) 92-99. Derathé nuanceert Gierkes veronderstelling aanmerkelijk maar schrijft niettemin (99): 'A cent cinquante ans de distance, Althusius et Rousseau ont soutenu l'un et l'autre la même lutte pour le triomphe des idées démocratiques. C'est au nom du même idéal politique que l'un s'est mesuré avec Bodin et que l'autre a lutté contre l'absolutisme de Hobbes, Grotius et Puffendorf'. In zijn *Johannes Althusius und sein Werk im Rahmen der Entwicklung der Theorie von der Politik* (Berlijn, 1975) 67 noot 56, verklaart C. J. Friedrich overtuigd te zijn van de juistheid van Derathé's visie hierop.

4. R. F. Beerling, *Het cultuurprotest van Jean-Jacques Rousseau. Studies over het thema pathos en nostalgie* (Deventer, 1977) 194-96.

5. Reeds eerder trachtte ik dit te doen in 'Bodin, Althusius en Parker, of: over de moderniteit van de Nederlandse Opstand', *Opstellen... aangeboden aan Dr. F. K. H. Kossmann* (Den Haag, 1958) 79 vlg. Voortreffelijk over deze problemen is mijns inziens de inleiding van de veel te jong gestorven J. Dennert bij de Duitse vertaling van enkele monarchomachische geschriften: *Beza, Brutus, Hotman. Calvinistische Monarchomachen*, vertaald door H. Klingelhöfer (Keulen, 1968) xlv vlg.

6. Stephanus Junius Brutus (d.i. Ph. Duplessis-Mornay), *Vindiciae contra tyrannos* (Edinburg, 1579; geciteerd naar ed. Parijs, 1631) 61 vlg. De passage staat in de Duitse vertaling (zie noot 5) op bladzijde 93 vlg.

Althusius die meestal zijn woord 'populus' gebruikte in de zin waarin de *Vindiciae* sprak van 'peuple', had het soms nodig om het Franse 'populace' aan te duiden en zette het dan scherp af tegen wat hij in zijn systeem het 'corpus consociatum' noemde. Volk was in zo'n geval niet meer dan de 'plebs promiscua', de volksmassa, en deze was wat zij al zolang in de ogen van klassieke auteurs geweest was: veranderlijk, in nood slaafs overgegeven aan hem van wie zij redding verwacht, in voorspoed opstandig, altijd jaloers, angstig, verblind, zonder oordeel of wijsheid, geleid door affecten, roekeloosheid, wilde uitbarstingen, goedgelovig, woest, gevoelig voor de dwaaste geruchten, gemakkelijk tot oproer te brengen, enz. enz: men vindt hier - met dank aan Gustave Le Bon - een ware 'psychologie des foules'<sup>7</sup>.

Het is duidelijk dat de soevereiniteit niet in de handen kan zijn van zo'n 'menigte', om een Nederlands equivalent te gebruiken. De soevereiniteit ligt volgens de aanhangers van de volkssouvereiniteit bij het gehele volk, dat is, het georganiseerde volk of, om Althusius' onrustige terminologie aan te halen, bij het 'regnum', het 'corpus consociatum', het 'corpus unum regni seu Reip. unitum', de 'populus universus', de 'universalis consociatio', het 'corpus politicae consociationis', de 'universalis symbiosis', de 'membra regni'<sup>8</sup>, kortom niet bij individuen die gezamenlijk een volk vormen, niet bij mensen, maar bij de samenleving in haar geheel en als geheel, bij een gestructureerd verband dat in de geschiedenis aanwezig is en dat, aangezien het in de scheppingsorde is gegeven, niet mag en in diepste wezen ook niet kan worden veranderd. Met het woord 'volk' duiden deze auteurs dus niet een groep van op een of andere manier met elkaar verbonden onafhankelijke individuen aan maar het permanente samenlevingsverband dat hen verenigt. Hun 'volk' is geen telbare werkelijkheid van levende wezens die iets willen en gezamenlijk besluiten nemen: dat is de 'populace', de 'plebs promiscua'; hun 'volk' is veeleer een complex van oude instellingen, van raden, parlementen, colleges, standen en, in tweede instantie, van hen die daar zitting in hebben. En in feite behoort ook de vorst deel van het volk te zijn omdat hij een ambt bekleedt en een plaats vervult in de staatkundige orde waarmee het begrip 'volk' soms schijnt samen te vallen.

Het behoeft dus geen verder betoeg dat voor de zestiende-eeuwers het woord volk in de term volkssouvereiniteit iets anders betekende dan wij eronder verstaan. Hoe ligt het nu met het woord soevereiniteit? In de zestiende-eeuwse Nederlandse literatuur heerst oenschijnlijk grote verwarring. Het woord werd

7. J. Althusius, *Politica methodice digesta* (editie van 1614), C. J. Friedrich, ed. (Harvard University Press, 1932) boek XXIII, 19-37, 202-06. In zijn *Politicorum seu civilis doctrinae libri sex* had Justus Lipsius al in 1589 uit de klassieke auteurs een treurige catalogus van de slechte eigenschappen der volksmassa bijeengelezen (*Opera Omnia*, VII, Antwerpen, 1623, 84-86).

8. Cf. mijn 'Bodin, Althusius en Parker', 91-92.

graag gebruikt, naast talloze andere termen overigens die kennelijk als synoniem werden beschouwd. Souvereiniteit, macht of oppermacht, heerschappij of opperheerschappij, absolute overheer of overheerlijkheid, men vindt deze en soortgelijke aanduidingen in de teksten zonder dat het altijd duidelijk is wat zij precies inhouden en dat is in een zo chaotische toestand ook begrijpelijk. Maar één ding wisten de rebellen zeer goed: wat de termen ook betekenden, zij hadden in elk geval een andere zin dan de Spanjaarden eraan gaven want het ging blijkbaar niet alleen om oppositie tegen bepaalde Spaanse maatregelen die in de Nederlanden als onrechtvaardig werden beschouwd, het ging om strijd tegen de valse aard en de inhoud van een heel systeem van macht en machtspretentie. Het conflict over de verdeling van de extra-macht die de staten in de zestiende eeuw toevloede, groeide uit tot een conflict tussen twee staatsopvattingen. Natuurlijk had niemand dat in de jaren 1560 kunnen voorzien; in de jaren 1570 en 1580 viel er echter moeilijk meer aan te twijfelen dat de anti-Spaanse oppositie een fundamenteel van de Spaanse inzichten verschillend standpunt was gaan innemen, niet alleen met betrekking tot het alles overheersende, godsdienstige probleem maar ook op het niveau van de politieke theorie en dat wil in de laat-zestiende-eeuwse omstandigheden zeggen, met betrekking tot de definitie van souvereiniteit.

Hier ligt echter een grote moeilijkheid: de Spaanse partij werkte haar begrippen niet uit. Zij eiste dat onderdanen aan een soeverein vorst gehoorzamen omdat God dat zo gewild heeft; zij veronderstelde dat alleen de vorst zowel de materiële als de geestelijke belangen van de onderdanen kan behartigen; maar zo fel en principieel als zij was in haar niet aflatende strijd tegen kettters en rebellen, zo laks en ongeïnspireerd was zij in haar propaganda. De stellingen die zij verdedigde bleven zeer simpel, ' clichés zonder werkelijke inhoud', schrijft Geurts<sup>9</sup>. Het is dan ook nauwelijks mogelijk om de opstandige theorie te plaatsen tegenover een of andere Spaanse opvatting die meer dan een eenvoudig beroep op de gehoorzaamheidsplicht bevatte. Wil men de inhoud van het soevereiniteitsbegrip der rebellen met enige precisie bepalen - en dat lukt natuurlijk het beste wanneer men probeert het tegenover iets anders te stellen -, dan leveren de Spaanse geschriften weinig op. Veel beter dan Spaanse auteurs voldoet de Fransman Jean Bodin in deze functie van antithese. Bodin was echter allerm minst een aanhanger van de Spaanse zaak. Er is zodoende enig voorzichtig beleid nodig voor hij zich gelukkig zal voelen in de rol die hij in dit betoog wordt uitgenodigd te spelen.

Bodins *Les six livres de la République* van 1576 was een enorm succes. In de eerste vier jaar daarna verschenen er al acht drukken van, in de jaren 1580 zeven en in de jaren 1590 nog eens vijf. De Latijnse editie van 1586 werd in de zestiende

9. P. A. M. Geurts O. F. M., *De Nederlandse Opstand in de pamfletten, 1566-1584* (Nijmegen, 1956) 190.

eeuw enkele keren herdrukt. In 1588 kwam een Italiaanse, in 1590 een Spaanse, in 1592 een Duitse, in 1606 een Engelse vertaling uit. In totaal telden de samenstellers van Bodins bibliografie niet minder dan 65 verschillende edities of bewerkingen in de periode van 1576 tot 1973<sup>10</sup>. Vergelijkt men dit met de reputatie van Althusius dan krijgt dit getal nog meer waarde: in de zeventiende eeuw kwamen van de *Politica* (1603) zeven drukken uit en in de achttiende geen enkele<sup>11</sup>. Blijkbaar had Bodins werk dus een zeer bijzondere aantrekkingskracht. Prettig leesbaar zal overigens zelfs het nog niet door de Verlichting verwende publiek van het 'ancien régime' deze nauwelijks doorzichtige encyclopedie van kennis niet gevonden hebben. Even gecompliceerd als zijn oeuvre was trouwens de man zelf en steeds wanneer men hem tegenkomt raakt men verbijsterd door de aard van zijn denken en voelen dat blijkbaar voor zijn tijdgenoten redelijk toegankelijk was maar ons in zoveel opzichten verward, tegenstrijdig, onsystematisch lijkt, beheerst als het was door de niet opgeloste spanning tussen dogmatische zelfverzekerdheid, sceptisch rationalisme en een hartstochtelijk, bijna mystiek verlangen naar inzicht in de eenheid van het onpeilbare universum. Toch hebben Bodins zeer veelzijdige intellectuele bezigheden steeds, zo schijnt het, gestreefd naar één doel. Als samenvatting van de uitstekende verhandelingen gehouden op het aan Jean Bodin te München gewijde congres zegt de uitgever van de bundel waarin ze verzameld werden, Horst Denzer, dat de constante in Bodins denken zijn voorstelling van de orde in natuur en staat was, een orde die 'als Harmonie des Vielfältigen unter der Herrschaft des Einen gesehen wird'<sup>12</sup>.

Bodin gaf aan zijn staatkundige ideeën kosmische proporties, waarschijnlijk in hogere mate dan in de politieke retoriek toen gebruikelijk was. Hij trachtte de staat te begrijpen als een heelal; de instellingen, instanties, corporaties zag hij als planeten en sterren, gebonden aan elkaar en in hun banen gehouden niet door de gelijkheid van hun bewegingen maar doordat deze aan elkaar tegengesteld zijn. De orde in de natuur is een harmonie van contrasten en verschillen, een evenwicht, een 'concordia discors'; zij ligt dank zij Gods raadsbesluit in die 'scala naturae', die wezensketen, die 'chain of being' die via geleidelijke tussenschakels extremen met elkaar verbindt, goed met kwaad, rijk met arm, wijs met dom, sterk met zwak, samengehouden door wat tussen de uitersten ligt en het hoogste

10. Horst Denzer, ed., *Jean Bodin. Verhandlungen der internationalen Bodin Tagung in München* (München, 1973) 494-96.

11. H. U. Scupin en U. Scheuner, ed., *Althusius-Bibliographie* (2 dln, Berlijn, 1973) I, 2-5.

12. Denzer, ed., *Jean Bodin*, x. Zie over Bodin ook Helmut Quaritsch, *Staat und Souveränität*, I (Frankfort, 1970) 243-394.

vastkoppelt aan het laagste<sup>13</sup>. Men treft bij Bodin een geordend pluralisme aan; zijn nadruk ligt niet in de eerste plaats op de eenheid zelf maar op de tegenstellingen die dank zij de harmonie waaraan ze zijn onderworpen, tezamen een eenheid vormen. Dit is in wezen een conservatief denken; het is geen denken in de stijl van het zeventiende-eeuwse absolutisme. In dit verband is het aardig om te zien dat tijdens de grote crisis van het Franse absolutisme in de Fronde Omer Talon, een van de conservatieve woordvoerders van de partij die het Parlement van Parijs verdedigde tegen de inbreuken op zijn macht door Mazarin, zijn eigen barokke staatsopvatting aanschouwelijk maakte met de kosmische beelden welke ook Bodin gebruikte en die hij aan Bodin moet hebben ontleend<sup>14</sup>.

Indien de natuur een zichzelf in evenwicht houdend systeem van aan elkaar verbonden tegenstellingen is, dan dankt zij dat aan de wil van God. Er is over Bodins religie veel geschreven. Maar wat er ook over te zeggen valt, zeker is dat God in Bodins stelsel niet ontbreken kan. Deze God is een sterke, almachtige wil die het universum van contrasten zo regeert dat het met een bewonderenswaardige eendracht blijft samenhangen. Zonder zijn wil zou er geen orde in de natuur zijn, buiten zijn souvereiniteit is chaos. Gods wil is de natuurwet. God echter is niet gebonden aan zijn natuurorde. Hij kan ingrijpen. Hij kan in zijn heelal kometen vertonen die de regels doorbreken zodat de mensen tekens van zijn woede zien; zijn aarde en zijn hemel worden bewoond door geheimzinnige geesten en demonen waarvan onze rede het wezen niet kan waarnemen en begrijpen<sup>15</sup>: Bodin schreef, zoals men weet, vier jaar na zijn *République* een zeer geleerde *Demonomanie des sorciers* die in twintig jaar elf maal herdrukt werd - de Duitse vertaling ervan uit 1698 geeft in haar titel het karakter van het boek goed weer: *Daemonomania oder ausführliche Erzählung des wütenden Teuffels in seinen damahligen rasenden Hexen und Hexenmeistern*.

Een universum vol tegenstrijdige krachten, vol wonderen en mysteries, geordend echter dank zij een harmonie die op zichzelf al een verbazingwekkend verschijnsel is tussen zo ondoorgrondelijke conflicten, het was voor Bodin slechts denkbaar als men er Gods absolute wil voortdurend in werkzaam zag. En zo is het ook in de staat. Toen Bodin in 1566 zijn *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* publiceerde, stond hij nog vrij dicht bij theses die door vrijwel alle

13. Zie de slotpassage van de *République*, geciteerd in W. H. Greenleaf, 'Bodin and the Idea of Order', *Jean Bodin*, 27 noot 17. Voor de geschiedenis van de zijnsketen natuurlijk A. O. Lovejoy, *The great Chain of being* (Harvard UP), 1936. De term 'wezensketen' ontleen ik aan de vertaling die N. S. van Winter in 1769 maakte van Thomsons *The Seasons* van 1744, geciteerd door J. Bots, *Tussen Descartes en Darwin* (Assen, 1972) 109.

14. Omer Talon, *Mémoires*, Michaud en Poujoulat, ed. (Parijs, 1839) 260. Cf. E. H. Kossmann, *La Fronde* (Leiden, 1954) 27-28.

15. M. I. Parente, 'Le volontarisme de Bodin: Maïmonide ou Duns Scot?', *Jean Bodin*, 39-51.



Frans juristen werden verdedigd en die neerkwamen op de conceptie dat Frankrijk een gematigde monarchie was waarin de vorst weliswaar geacht werd de zogenaamd absolute macht te bezitten maar desondanks gebonden was aan de oude wettelijke orde belichaamd onder andere in het Parlement van Parijs. In de *République* van 1576 was zijn oordeel anders. De godsdienstoorlog had de harmonie verstoord; de staat was geen zichzelf handhavend evenwicht gebleven; in protestantse publikaties als de *Franco-Gallia* (1573), de *Reveille-Matin des François* (1574), Beza's *De jure magistratuum* (1574) werd het koningschap ondergeschikt aan het volk - dat is, zoals we zagen, het gestructureerde samenlevings- en staatsverband bewaard in en door de Statenvergaderingen. Deze consequentie van het door hem in 1566 nog aanvaarde constitutionalisme was volgens zijn inzicht onjuist en de *République*, die een geleerde, niet van de actualiteit afhankelijke studie wilde zijn, diende er toch mede toe om de politieke opvattingen van deze protestanten, wier godsdienst Bodin op zichzelf niet verwierp, te bestrijden. Dat deed hij niet door nadere beschouwing van het begrip volk; zijn grote vondst was, zoals bekend, de nieuwe definitie van het begrip souvereiniteit die werd afgeleid uit zijn hierboven geschetste filosofie.

Het kernpunt in Bodins definitie was niet dat hij verklaarde dat de souvereiniteit absoluut is. Zeker, zij is dat volgens zijn mening maar dat was al eerder gezegd. Het kernpunt was, ten eerste, dat in zijn systeem de soeverein alle politieke macht bezat en, ten tweede, dat deze macht werd geput uit het recht van wetgeving. Vóór Bodin was het gewoonte geweest de souvereiniteit te beschrijven in de vorm van een lijst van aan de soeverein toekomende, eventueel absolute, rechten (dat van rechtspraak, muntslag enz.) en te veronderstellen dat hij geen recht had op dat wat niet op deze wijze werd opgesomd. Bodin redeneerde andersom: hij wees de soeverein alle macht toe behalve zekere uitzonderingen. Dit was juist in de zestiende eeuw nu er zoveel meer macht voor de staat beschikbaar kwam, een dramatische vernieuwing waarvan de consequenties onafzienbaar waren. Bodin zelf heeft zich verzet tegen het verwijt dat hij een absolutist was door de nadruk te leggen op de limieten die hij aan de machtsuitoefening van de soeverein stelde. Deze immers mocht ook naar zijn mening de goddelijke, de natuurlijke en de fundamentele wetten niet overtreden en hij mocht bijvoorbeeld niet arbitrair belasting heffen. Al is Bodin er echter in de uitwerking van zijn definitie misschien op uit geweest toch weer de contouren van een getemperde monarchie te schetsen, dit neemt niet weg dat zijn principiële afwijking van de traditie het uitzicht op een nieuwe centralistische machtsvolkomenheid opende<sup>16</sup>.

In het beroemde en ontelbare malen geciteerde achtste hoofdstuk van zijn eerste boek schreef Bodin dat het noodzakelijk was om de souvereiniteit te definiëren

16. Cf. R. E. Giesey, 'Medieval Jurisprudence in Bodin's Concept of Sovereignty', *ibidem*, 167-86.

aangezien geen jurist of politiek filosoof dat ooit gedaan had. Bekend zijn de vele zinnen waarin Bodin daarna de volkomenheid van de soevereiniteit - in macht, in last, in tijd - aantoonde en wij weten waar zijn betoog heenging: naar de zin waarin hij concludeerde

que le poinct principal de la maiesté souveraine, et puissance absoluë, gist principalement a donner loy aux sugets en general sans leur consentement... Car si la iustice est la fin de la loy, la loy oeuvre du prince, le prince est image de Dieu, il faut par mesme suite de raison, que la loy du prince soit faicte au modelle de la loy de Dieu.

In hoofdstuk tien van hetzelfde boek, waarin Bodin de 'vrayes marques de souveraineté' analyseerde, schreef hij zijn conclusie nog eens met nadruk uit:

que la premiere marque du prince souverain, c'est la puissance de donner loy a tous en general, et a chacun en particulier: mais ce n'est pas assez, car il faut adiouster, sans le consentement de plus grand, ny de pareil, ny de moindre que soy...

Dit is de leer van de legislatieve soevereiniteit waarin de lezers en navolgers van Bodin steeds de ware betekenis van het hele werk hebben gezien. Zij was - ten minste in een politieke context - inderdaad nieuw en zij bleek, in het Europa van zich moeizaam naar innerlijke samenhang ontwikkelende staten, van uitzonderlijk belang. De soverein die sinds eeuwen geacht werd in de eerste plaats rechter te zijn, dat wil zeggen, de handhaver van de bestaande en in wezen onveranderlijke rechtsorde, groeide onder Bodins handen tot een wetgever, dat wil zeggen, een autonome macht die zich het eerst en het duidelijkst uitdrukte in de vrije schepping van nieuw recht. Terwijl de soevereiniteit tot 1576 meestal geïnterpreteerd werd als een stabiliserende en conserverende macht, werd zij nu gezien als een dynamische en creatieve functie, een aan God gelijke vrije wil. En het is zonder verder betoog duidelijk: een zo gedefinieerde soevereiniteit kan niet worden gedacht als attribuut van een 'volk' dat, zoals de protestanten wilden, in feite niets was dan een fundamenteel onveranderlijk samenlevingsverband. Bodins argumentatie betekende de refutatie van de monarchomachische leer der volkssovereiniteit.

Zij betekende natuurlijk niet dat Bodin de werkelijkheid van andere staatsvormen dan de monarchale ontkende. In principe was het zonder twijfel mogelijk dat meerdere individuen of alle individuen tegelijkertijd de ondeelbare soevereiniteit bezaten. Aantrekkelijk vond hij de aristocratie en de democratie echter bepaald niet. Bodin was een overtuigde royalist. Mag men nu zeggen dat zijn opvatting kan worden beschouwd als de best denkbare verdediging van de monarchistische positie in de zestiende eeuw, dus ook die van de Spaanse partij in de Nederlanden? Daarop kan alleen een zeer voorzichtig antwoord gegeven worden. Het is wel zeker dat alle monarchisten de waarde van Bodins definitie der soevereiniteit

op den duur zijn gaan inzien en haar hebben overgenomen; juridisch viel er voor de voorstanders van een sterke staatsmacht vruchtbaar mee te werken. Toch zat er voor de monarchistische traditionalisten een uiterst dubieus element in. Bodin immers was in zijn *République* bereid de godsdienstige tolerantie om zuiver politiek-tactische redenen te aanvaarden; ja, het is duidelijk dat juist de door hem verdedigde tolerantie-edicten, uitgevaardigd door de Franse koning, hem hebben geholpen de natuur van de koninklijke souvereiniteit scherper te vatten: als ergens de legislatieve functie van de souvereiniteit zich manifesteerde, dan toch zeker op dit terrein waar de vorst uit de hoogte van zijn scheppende almacht nieuw recht (namelijk tolerantie) aan zijn onderdanen oplegde, nieuw recht dat door geen traditie gerechtvaardigd werd. In dit boek zag Bodin de tolerantie overigens nog als een noodzakelijke concessie aan bijzondere omstandigheden, een middel om de orde te herstellen dat weliswaar juridisch verantwoord was, zelf echter geen morele of intellectuele waarde bezat. In zijn laatste, waarschijnlijk in 1593 voltooid maar pas in de negentiende eeuw uitgegeven boek - *Colloquium Heptaplomeres de aditis rerum sublimium arcanis* - slaagde Bodin erin de verscheidenheid van de godsdiensten positief te waarderen als een element van dat kosmische pluralisme waaruit de harmonie ontstaat<sup>17</sup>. Zijn geest leefde in een wereld die wel zeer ver verwijderd was van die der Spaanse ketterjagers, in de wereld van Willem van Oranje meer dan in die van Filips II.

Indien het zodoende onjuist zou zijn Bodins staatsopvatting te beschouwen als de best denkbare verdediging van het Spaanse systeem, het is wel verantwoord haar te zien als de best denkbare polemieek met de calvinistische theorie. In Bodin vond het calvinistische politieke denken zijn krachtigste tegenstander. Twee vragen dringen zich in deze situatie op: ten eerste, wat verstonden de calvinistische constitutionalisten precies onder souvereiniteit in de periode vóór Bodin zijn zo succesrijke interpretatie publiceerde; ten tweede, hoe reageerden zij op zijn hen zeer scherp uitdagende redeneringen?

Al hebben de Nederlandse rebellen hun zelfrechtvaardiging nooit in een samenhangende tekst bij eengezet, het is wel mogelijk uit het verspreide materiaal een staatsopvatting af te leiden waarvan men de innerlijke logica heel goed begrijpen kan. De basis ervan was natuurlijk de stelling dat de Nederlanden een uitgebreid stelsel van rechten en privileges bezaten dat wij met een gerust geweten een constitutie kunnen noemen. Het is de plicht van de soeverein deze te beschermen en te handhaven. De eerste functie immers van de soeverein is volgens de oude en door de rebellen met zorg herhaalde leer die van rechter; welnu, een rechter past het bestaande recht toe met de bedoeling de in traditie en document vastgelegde

17. G. Roellenbleck, 'Der Schluss des "Heptaplomeres" und die Begründung der Toleranz bei Bodin', *ibidem*, 53-67.

maatschappelijke orde te bewaken. Doet de soeverein zijn werk als opperste rechter niet, maakt hij inbreuk op de oude rechten, dan plaatst hij zich buiten de constitutie en dus buiten de staat en moet hij, verworpen tot tyran, dat is, externe vijand, worden bestreden door het volk dat verplicht is de constitutie tegen hem te verdedigen. Maar indien de eerste, de wezenlijke taak van de soeverein - dat is, de wezenlijke zin van de soevereiniteit - de bescherming van de constitutie is, dan liggen beide begrippen dicht bij elkaar. Het hoogste immers wat de soeverein bereiken kan is de personificatie van de constitutie te zijn. In de Nederlandse pamfletten ziet men zich deze identificatie als het ware voltrekken, zij het dat geen enkele auteur uit die tijd natuurlijk ooit op de gedachte van een dergelijke abstracte terminologie gekomen is<sup>18</sup>.

Het heeft, zoals bekend, jaren geduurd voor de Nederlandse oppositie openlijk uitsprak dat Filips II zich van de constitutie en dus van de soevereiniteit had losgemaakt. In de late jaren zeventig was het al wel duidelijk geworden dat dit het geval was maar pas in 1581 werd het officieel bekend gemaakt. Het is reeds vaak gezegd dat de Verlating geen Onafhankelijkheidsverklaring was en wilde zijn. Het enige wat de Staten probeerden aan te tonen was dat zij de plicht hadden Filips II niet langer als soeverein te erkennen; wat er met de door Filips II verlaten en dus als het ware vrijgekomen soevereiniteit nu aan het gebeuren was, lieten zij in het midden. De Staten-Generaal waren echter al in 1580 een akkoord met de hertog van Anjou overeengekomen dat in januari 1581 in de vorm van het Verdrag van Bordeaux werd geratificeerd. Daarin werd Anjou uitgeroepen tot 'prince et seigneur' van de Nederlanden. Betekende dit nu dat Filips' soevereiniteit reeds vóór de Verlating van juli 1581 door de Staten-Generaal in handen van Anjou was gelegd? En zo ja, meenden de Staten-Generaal dus dat zij, als representanten van het volk, de soevereiniteit konden opnemen en overdragen die Filips II sinds jaren en zeker sinds 1579 aan het verliezen was omdat hij inbreuk op de constitutie maakte? Indien dat de constructie was dan is hier blijkbaar een volkssoevereiniteit werkzaam waarover de Staten-Generaal een zekere beschikkingsmacht hadden. H. A. Enno van Gelder (en velen met hem) meende inderdaad dat de Staten-Generaal in 1580, net als het Engelse Parlement in de jaren 1640, 'het hoogste orgaan der regering, de soevereine macht, als vertegenwoordigers van de natie' waren en wilden zijn<sup>19</sup>. Toch blijft het eigenaardig dat zij voor 1586, naar het schijnt, zo'n waardigheid in geen enkele tekst werkelijk voor zich hebben opgeëist. Dorsten zij dat niet aan of waren zij nog niet rijp voor zo'n uitspraak?

18. E. H. Kossmann en A. F. Mellink, *Texts concerning the Revolt of the Netherlands* (Cambridge, 1974) 16, 33 *en passim*.

19. H. A. Enno van Gelder, *De Nederlandse Staten en het Engelse Parlement in verzet tegen vorstenmacht en gevestigde kerk* (Brussel, 1960) 58.

Als men de door G. Griffiths met veel inzicht verzamelde documentatie leest<sup>20</sup> is men geneigd voor de tweede veronderstelling te opteren. Zeker, wat de Staten-Generaal in 1580 en 1581 allemaal zeiden en deden was, weten we, de voorbereiding tot de onafhankelijkheid en de republikeinse staatsvorm. Wij weten echter ook dat tussen 1581 en 1586, toen voor het eerst min of meer officieel werd verklaard dat de provinciale Staten instellingen waren 'bij den welken nu de souveraineté van den lande was'<sup>21</sup>, uiterst dramatische en gevaarlijke dingen gebeurden - de dood van Anjou en Oranje, de verzoeken om hulp aan Hendrik III van Frankrijk en aan koningin Elizabeth, de val van Antwerpen, de zending van Leicester - die de Nederlanders dwongen tot steeds nieuwe pogingen om hun positie op de een of andere manier te versterken. Dit was meer dan slechts conclusies trekken uit alles wat was voorafgegaan. Dit was onophoudelijk veranderen van koers, krampachtig streven naar oplossingen die alle mislukten; pas toen er niets anders overbleef dan de strijd op eigen kracht en onder eigen vlag voort te zetten, schikten de Staten zich in wat toen onvermijdelijk leek te zijn en aanvaardden zij definitief dat zij de souvereiniteit bezaten.

Zowel in 1580 en 1581 als na de dood van Anjou en Oranje in hun onderhandelingen met Hendrik III en Elizabeth hebben de Staten-Generaal geweigerd te beweren dat zij de buitenlandse vorsten een souvereiniteit aanboden die zij zelf bezaten of uitoefenden. Zij deden iets heel anders: zij vroegen om hulp ter bescherming van de vrijheden van het land, dat wil zeggen, van de constitutie. Nu zou het natuurlijk ook bijzonder onhandig van de Staten-Generaal geweest zijn wanneer zij Anjou, Hendrik III of Elizabeth hadden benaderd met de mededeling dat dezen van hen souvereiniteit aangeboden kregen: een zichzelf respecterend vorst ging er in de zestiende eeuw van uit dat zijn positie uit Gods en niet uit een volksopdracht te verklaren viel. Toch doet men de Staten onrecht wanneer men hun woordgebruik beschouwt als een tactische versluiering van hun werkelijke wensen en pretenties. Wat zij deden en zeiden paste immers volkomen in de hele theorie van de Opstand. Filips II had gefaald als soeverein in de oude zin van het woord, dat wil zeggen, als handhaver en beschermer van de constitutie. Nu was het dus zaak een nieuwe beschermer te zoeken. Men bood de kandidaten dan ook geen souvereiniteit in de betekenis van macht aan; men vroeg hun de constitutie te verdedigen, of, om het toe te spitsen: wanneer souvereiniteit en constitutie er in de geest van de Nederlanders toe neigden om samen te vallen, dan bood men hun eigenlijk de constitutie aan. Het is zonder meer duidelijk dat de Staten-Generaal, toen zij dit deden, ook helemaal niet hoefden te pretenderen dat zij zelf souvereiniteit bezaten.

20. G. Griffiths, *Representative Government in Western Europe in the Sixteenth Century* (Oxford, 1968) 477-505.

21. Kossmann en Mellink, *Texts*, 58.

Zij wisten overigens dat er met het woord souvereiniteit iets zeer vreemds aan de hand was in deze jaren. Toen zij in 1580 met Anjou over de termen van een verdrag onderhandelden, stelden zij als eerste artikel een zeer zuivere formule voor: de Staten zullen Anjou *aanvaarden* als 'prince et seigneur'. Anjou, tot wiens adviseurs Bodin behoorde, wilde dit niet. Hij maakte ervan: de Staten zullen Anjou *verkiezen en roepen* als 'prince en seigneur' en hij kreeg zijn zin. Maar Anjou wilde meer; hij wilde 'prince et seigneur *souverain*' worden genoemd. De Nederlandse onderhandelaars weigerden. Zij zeiden

que ce n'estoit la coustume du Pays-Bas d'user de ce terme allendroit de leurs princes, mesmes d'aultant que tous les contractants usoient de la langue thioise, en laquelle on ne pouvoit proprement exprimer ce mot de *souverain*, ains l'on estoit accoustume d'user des motz ou *genadighe heere* ou *geduchte heere*, et que le mot *souverain* estoit ambigue, pour ce que, estant prins pour *supreme*, auquel sens nous disons *opperste heere*, il ne signifioit aultre chose que le premier; et, estant prins pour ung mot significant puissance absolute, les pays qui se gouvernoient par leurs loix, coustumes et privileges, ne le pouvoient tenir sinon pour suspect...<sup>22</sup>.

Dit was een zeer aardige wending en Anjou gaf zich gewonnen. Overigens was de stelling van de Staten maar zeer ten dele juist: de woorden souverein en souvereiniteit waren bepaald niet onbekend in de Nederlanden van toen. Op 5 juli 1581 bezegelde Willem van Oranje zijn 'Brief van Acceptatie van de Hoog Overheid en Souvereiniteit van Holland en Zeeland'. En toen Anjou in 1584 gestorven was, richtten de Staten zich tot zijn broer Hendrik III met de mededeling dat zij nu bereid waren hem, de Franse koning, nederige gehoorzaamheid te bewijzen 'comme à bons vassaux et subjects appartient de faire à leur Souverain Seigneur'<sup>23</sup>.

Indien het bovenstaande betoog min of meer correct is, dan hebben de Nederlanders dus tot in de late jaren 1580 kunnen vasthouden aan een traditionele souvereiniteitsleer zonder daarmee in ernstige intellectuele moeilijkheden te raken, dat wil zeggen, zonder dat hun feitelijke politiek in scherp contrast met hun theoretische uitgangspunten kwam. Dit zou verder geen verklaring behoeven als niet tezelfder tijd de met de Opstand evenwijdig lopende godsdienstoorlogen in Frankrijk juist wel de aanleiding tot nieuwe inzichten in samenleving, staat en souvereiniteit hadden gevormd. Met andere woorden, waarom bestond er in Frankrijk kennelijk zo'n behoefte aan een moderne definitie van souvereiniteit terwijl die in Nedeland ontbrak? In het verband van dit betoog verdient slechts één van de factoren die deze tegenstelling verklaren, enige nadruk: het probleem van de tolerantie werd in beide landen op heel verschillende manier aangevat.

22. Griffiths, *Representative Government*, 497.

23. J. K. Oudendijk, *Het 'contract' in de wordingsgeschiedenis van de Republiek der Verenigde Nederlanden* (Leiden, 1961) 55.

Van de jaren 1560 af vaardigden de Franse koningen tolerantie-edicten uit; de Spanjaarden weigerden zo'n politiek te voeren. Er was voor de Spanjaarden dan ook geen reden te zoeken naar een rechtvaardiging van een dergelijke legislatieve werkzaamheid; in Frankrijk achtte Bodin dat wel nodig. Maar ook de Nederlandse protestanten zochten de tolerantie niet door middel van nieuwe wetgeving te verwerven; de enkele keer dat Willem van Oranje suggesties daartoe deed, wazen de Staten dit af. Al was het tolerantieprobleem in de Nederlanden natuurlijk niet minder urgent dan in Frankrijk, het werd er door de soeverein niet op zo'n manier behandeld dat diens macht op een nieuwe manier moest worden gedefinieerd voor het helemaal duidelijk werd waaruit hij de bevoegdheid tot zijn godsdienstpolitiek afleidde.

Wat - dat is de tweede vraag die beantwoord moet worden - gebeurde er nu met het traditionele soevereiniteitsbegrip toen het onmogelijk was geworden te doen of Bodins werk niet bestond? Verreweg de beste manier om dit na te gaan is een studie van Althusius' *Politica methodice digesta*. Dat boek immers, dat zonder twijfel mag gelden als de beste samenvatting van de zestiende-eeuwse opstandsléer, ging in ten minste één opzicht veel verder dan zijn voorgangers: het citeerde en gebruikte Bodins geschriften. Dat kon ook wel niet anders; toen de eerste druk in 1603 uitkwam was Bodins *République* al een autoriteit die niemand ter zijde kon laten. Dit betekent in de praktijk het volgende. De zestiende-eeuwse anti-absolutisten hadden een samenhangend soort theorie weten op te stellen door drie begrippen tot een bijna-eenheid te vermengen. Volk, constitutie en soevereiniteit immers waren alle op de een of andere manier zo gedefinieerd dat er niet veel verschil meer tussen hen overbleef; zij duidden, zo leek het, alle drie slechts facetten van hetzelfde aan en het hing van de context af of men de maatschappelijke orde nu volk of constitutie of soevereiniteit noemde. Bodin moest van zo'n identificatie niets hebben. In zijn boek was de soevereiniteit iets totaal anders dan de constitutie en het volk iets totaal anders dan het oude recht of de traditionele samenlevingsverbanden. Wilde Althusius een in de zeventiende eeuw zinrijke poging doen de constitutionele léer van de calvinisten te verdedigen dan kon hij onmogelijk volstaan met de oude definitie van termen en begrippen die na Bodin weinig nauwkeurig meer scheen. Hij diende Bodins resultaten in zijn eigen betoog te incorporeren.

Het blijkt, wanneer men Althusius' werk en de moderne commentaar erop doorneemt, eigenlijk helemaal niet eenvoudig om te bepalen of hij daarin slaagde. Dat ligt zonder twijfel in de eerste plaats aan het dubbelzinnige karakter van het werk zelf; het ligt echter ook aan de feitelijk daar los van staande dubbelzinnigheid van de commentaar. Deze commentaar is over het algemeen van hoge kwaliteit. Friedrichs degelijke en diepzinnige inleiding tot zijn editie van de *Poli-*

*tica* in 1932<sup>24</sup>, de nuttige, zij het wel heel slordige Duitse bewerking daarvan die hij in 1975 publiceerde<sup>25</sup>, het schitterende hoofdstuk van Mesnard<sup>26</sup>, de boeken van Antholz<sup>27</sup> en Winters<sup>28</sup>, een artikel van Scupin<sup>29</sup>, het is alles werk van waarde en het vormt bovendien boeiende lectuur. Toch blijft de lezer ervan staan voor tegenstrijdigheden die hij niet kan oplossen. Friedrich bijvoorbeeld constateert dat Althusius als een voorloper èn van de idee der parlementaire souvereiniteit èn van Rousseau mag worden beschouwd omdat hij kans zag Bodins souvereiniteitsbegrip te transformeren tot de leer van de volkssouvereiniteit<sup>30</sup>. Tegelijk echter toont hij dat de inhoud van de term souvereiniteit bij Althusius ten slotte fundamenteel verschilt van Bodins interpretatie (en, gegeven dat feit, ook niet van belang kan zijn geweest voor de Engelse antiroyalisten uit de jaren 1640) terwijl volk en souvereiniteit voor Rousseau iets geheel anders betekenden dan voor de zeventiende-eeuwse auteur<sup>31</sup>. Winters op zijn beurt zoekt Althusius' erfgenamen liever onder de conservatieven dan onder de revolutionairen<sup>32</sup>; het zijn eerder Burke en Hegel die hier als zijn voortzetters verschijnen. Maar dit wil niet zeggen dat Althusius ouderwets was. Integendeel, Winters meent - al maakt de chronologie een halsbrekende gymnastische toer - 'dass die Fürstensouveränität Bodins und die Volkssouveränität Rousseaus 'aufgehoben' sind in der Staatssouveränität des Althusius, die die Synthese beider bildet'<sup>33</sup>. Hier ziet men dus hoe Winters, door Althusius veel verder van Rousseau te plaatsen dan onder anderen Friedrich deed, probeert hem juist daardoor als een nog grotere innovator te prijzen. Scupin echter ziet Althusius liever - tegelijk met Bodin - als voorloper van Montesquieu al meent hij op basis van Gierkes boek en van een dissertatie uit 1922 dat Rousseau juist veel aan hem ontleende<sup>34</sup>.

Een zo grote onenigheid onder deskundigen heeft iets ontmoedigends vooral ook omdat, zoals dat in discussies tussen historici meestal gaat - het is blijkbaar een wezenlijk aspect van het vak -, de auteurs in feite eerder naast elkaar dan in

24. Zie noot 7.

25. Zie noot 3.

26. P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle* (2e ed., Parijs, 1952) 567-616.

27. H. Antholz, *Die politische Wirksamkeit des Johannes Althusius in Emden* (Aurich, 1955).

28. P. J. Winters, *Die 'Politik' des Johannes Althusius und ihre zeitgenössischen Quellen* (Freiburg, 1963). Winters begint zijn boek met een kort overzicht van de discussie over Althusius sinds Gierke.

29. H. U. Scupin, 'Der Begriff der Souveränität bei Johannes Althusius und bei Jean Bodin', *Der Staat*, IV (1965) 1-26.

30. Friedrich, *Althusius und sein Werk*, 67 en *passim*.

31. *Ibidem*, 123, 137 en *passim*.

32. Winters, *Politik*, 225.

33. *Ibidem*, 260.

34. Scupin, 'Begriff der Souveränität', 3. De dissertatie is uit Breslau: W. Bucholz, *Rousseau und Althusius*.



dialogoog met elkaar werken. Vandaar dat het ook volstrekt onmogelijk is een 'status quaestionis' op te maken, laat staan een synthese. Gelukkig echter kan men voor het beperkte doel van het hier opgezette betoog heel wat elementen uit de verschillende interpretaties elimineren aangezien het er op het ogenblik weinig toe doet of Althusius al dan niet vooruitwijst naar Cromwell, Montesquieu, Rousseau, Burke of Hegel, die hem waarschijnlijk geen van allen zelf gelezen hebben. Het gaat hier uitsluitend om wat hij met Bodins soevereiniteitsbegrip deed en dat Althusius een goede lezer van Bodins *Methodus* en van zijn *République* was, is zeker.

Al zijn Althusius' geschriften blijkbaar moeilijk te interpreteren, zijn persoon en zijn geest maken op een modern geslacht niet die indruk van onvatbaarheid die Bodin voor ons heeft. Zijn boeken zijn duidelijker opgebouwd, zijn redeneringen zijn strakker, zijn kijk op de wereld is rustiger. Hij is een man van zekerheden, zijn geleerdheid is ordelijk. Het universum waarin hij meent te leven, heeft de bewogenheid en dynamiek niet die Bodins heelal kenmerkten. En zijn wereld - het graafschap Nassau waar hij hoogleraar was, de stad Emden die hij van 1604 tot zijn dood in 1638 als syndicus diende - was kleiner en overzichtelijker dan het Frankrijk van de godsdienstoorlogen. Bovendien, hij was in zijn Emdense jaren, tijdens welke nieuwe en in vergelijking met de eerste druk zeer gegroeide edities van zijn *Politica* verschenen (1610 en 1614), een praktisch staatsman, dagelijks aan het werk met de concrete en nuchtere problemen van een politieke samenleving. De twee eigenschappen waardoor Bodins soevereiniteitsleer beheerst werd - de harmonie van heftige tegenstellingen en de nadruk op de wilsvrijheid van zowel de goddelijke als de menselijke monarch, met andere woorden, het voluntarisme - ontbraken dan ook in Althusius' veel stillere stelsel". Waar Bodin scherpe contrasten en arbitraire wilsmacht zag, ziet de orthodoxe calvinist innig aaneengesloten samenlevingen en onwrikbare goddelijke voorbeschikking. Mogen we aannemen dat een man als Althusius er geen behoefte aan voelde om de wereld die er ligt tussen God en mens te bevolken met Bodins demonen en geesten? Hij schijnt in elk geval een tegenstander van heksenprocessen te zijn geweest<sup>36</sup>.

Leest men de opdracht aan de Staten van Friesland waarmee Althusius zijn editie van 1610 begon dan lijkt de positie duidelijk genoeg. Hij ontkent Bodins bewering dat de soevereiniteitsrechten aan de vorst of hoogste magistraat behoren en één van de argumenten die hij ter beschikking heeft, is het voorbeeld van de Nederlandse Staten. Deze immers hadden toen zij oorlog met de koning van

35. Beschouwingen over de noodzaak van verscheidenheid en harmonie ontbreken bij Althusius zeker niet (cf. 1, 34 vlg.) maar ze zijn ondanks hun nauwe verwantschap met die van Bodin veel rustiger.

36. Friedrich, *Althusius und sein Werk*, 108.

Spanje begonnen te voeren, bepaald niet gemeend dat de souvereiniteit zo onafscheidelijk aan zijn persoon gebonden was dat zij buiten hem niet bestaan kon:

toen gij hem de uitoefening ervan ontnam en wat van uzelf was terugvorderde, verklaarde gij dat deze souvereiniteitsrechten toekwamen aan de verenigde menigte en het volk van de afzonderlijke provincies.

Al is het, naar wij weten, in de jaren 1580 in feite zo eenvoudig niet gegaan, in 1610 was deze interpretatie niet avontuurlijk meer en ze schijnt ook volkomen doorzichtig: volgens Althusius behoorde de ondeelbare en onvervreembare souvereiniteit aan het volk zoals de Nederlandse Opstand mede had aangetoond. En in het boek werd herhaaldelijk verteld hoe de heerser in een staat aan zijn gezag komt, namelijk door een contract met het volk waarin vaste regels staan over de vorm en inhoud ervan (XIX,6). Er is geen enkele staat denkbaar in verleden of heden die zijn grondslag niet in zo'n overeenkomst vindt (XIX, 15). Waarbij men zich overigens wel moet bezinnen dat dit in feite altijd een buitengewoon eenzijdig soort contract is. Immers, als de heerser er zich niet aan houdt dan kan het volk hem de gehoorzaamheid opzeggen. Wat voor sancties echter heeft de heerser wanneer hij constateert dat het volk, dat wil zeggen, zijn onderdanen, op grote schaal de overeenkomst schenden? Niets natuurlijk: zijn macht immers ontleent hij uitsluitend aan dat volk. Met andere woorden, het is slechts in puur formele zin waar dat de vorst zijn macht dank zij een contract verwerft. In werkelijkheid is zij gebaseerd op een tijdelijke en intrekbare opdracht.

Wat betekende deze reeks beweringen nu precies? Eén ding in wezen: dat namelijk het volk de wetten maakt, hetgeen in Althusius' stelsel wil zeggen dat het de grondwet maakt en degeen aanstelt die de grondwet moet uitvoeren met het recht hem weer af te zetten als hij deze plicht niet naar behoren vervult. De onvervreembare en ondeelbare legislatieve souvereiniteit die door Bodin bedoeld was als een legitimatie van de nieuwe dynamiek nodig om orde te scheppen in een chaotisch geworden wereld, werd bij Althusius, in een op verschillende plaatsen in het boek uitgewerkte polemiek tegen Bodin, tot een recht ten dienste van het volk, dat wil zeggen, die instanties in de staat wier bestaansreden het is om te verhinderen dat de machthebber zijn macht misbruikt. Volk immers - we zagen het al - is iets anders dan de massa; het is het 'in één lichaam verenigde volk'; het is 'het lichaam van die algemene vereniging' ('corpus universalis consociationis') zelf; het is dus de 'respublica', het 'regnum', de staat (cf. IX.22). Dit is de leer van de staatssovereiniteit. Maar modern is zij niet. Want de zin van deze souvereiniteit is niet de constitutie van macht maar die van controle op macht, dat wil zeggen, van een grondwet. Waar, vraagt de lezer die geboeid en verbaasd door Althusius' ingewikkelde stelsel doolt, komt, indien dat zo is, dan eigenlijk de

macht vandaan die met zoveel ijver beheerst moet worden? Er is op die vraag geen antwoord mogelijk.

Hoe indrukwekkend Althusius' boek ook is en hoe diepzinnig het door de commentaar is geïnterpreteerd, het is en blijft een systeem met ernstige en in bepaalde opzichten rampzalige lacunes en tegenstrijdigheden - waardoor het overigens niet minder interessant wordt. Twee elementen maken wellicht enigszins duidelijk waarom in elk geval de moderne lezer de indruk heeft dat Althusius ondanks al zijn geleerdheid en al zijn dappere analyses vaak met cirkelredeneringen moest volstaan. Het eerste punt is dat zijn boek een objectieve beschrijving en ontleding van de politieke werkelijkheid in heden en verleden bedoelt te zijn, tegelijk echter met evenveel nadruk normatief en dogmatisch is. Nu is dat uiteraard in veel politieke literatuur het geval en men moet er Althusius geen verwijt van maken. Toch werd deze vermenging bij hem hinderlijker dan bij schrijvers uit Frankrijk of Engeland en dat was eenvoudig het gevolg van de situatie waarin hij zich bevond. De politieke werkelijkheid immers die voor hem het eerste, het meest natuurlijke en het meest gebruikte voorwerp van analyse en zijn uitgangspunt voor generalisaties was, vormde het Duitse Rijk, een, zoals al in Althusius' tijd zelf bleek, weinig soepel, misschien zelfs enigszins versleten stelsel waaraan de theoreticus de eigentijdse ontwikkeling van het zeventiende-eeuwse Europa onmogelijk kon aantonen. Toen Althusius de structuur van het Rijk op zo'n wijze ging interpreteren dat hij er zowel zijn uitgangspunt - namelijk de volkssouvereiniteit - als alle denkbare staatsvormen buiten Duitsland in kon passen, stelde hij zich een onmogelijke opgave. Het georganiseerde volk dat de regering benoemt, het werden de keurvorsten; de hoogste magistraat, het werd de keizer; de eforen (een centrale instantie in een calvinistisch stelsel), het werden eveneens de keurvorsten. Maar wanneer de keizerlijke macht tot voorbeeld dient voor alle monarchale macht, wanneer de voorbeelden van de keurvorsten en de rijksstenden aanwijzen hoe overal ter wereld de volkssouvereiniteit functioneren moet, wanneer ten slotte deze situatie wordt voorgesteld als normatief en een afwijking ervan als onaanvaardbaar, dan is het toch duidelijk dat het systeem daarin faalt waarin het in de eerste plaats had moeten slagen: in zijn bestrijding van Bodin. Het is onmogelijk om de groei van de absolute macht in Frankrijk en andere landen te ontkennen of af te wijzen op grond van het feit dat zo iets in het Duitse Rijk onaanvaardbaar en ondenkbaar zou zijn. Maar vaak heeft Althusius' lezer de indruk dat dit het is wat hij steeds weer doet'.

Het zou overigens kortzichtig zijn om Althusius' boek op grond van zulke overwegingen als een ouderwets en vrij nutteloos geschrift te veroordelen. Zijn werk kent veel andere en bijzonder interessante aspecten die de moeite van bestudering lonen. Zijn analyse van de samenleving, zijn analyse van de tyrannie (XXXVIII, 28 vlg.) - bij hem uitgroeïend tot wat wij in veel ruimere zin als slecht bestuur

zouden aanduiden, namelijk zowel bestuur dat zijn limieten overschrijdt als bestuur dat te slap en te zwak is -, zijn pleidooi voor een ver doorgevoerd stelsel van 'checks and balances', het zijn alles actueel gebleven beschouwingen over kwesties die hij terecht zowel voor zijn eigen tijd als voor de toekomst van levensbelang achtte. Zijn opvatting van de souvereiniteit echter, met hoeveel nadruk en hoeveel uitvoerigheid ook gesteld, schijnt telkens weer tekort te schieten en nergens werd zij wat zij in de achttiende eeuw zou worden in de handen van Rousseau, van de Amerikaanse, de Franse, de Bataafse revolutionairen; dezen immers verstonden onder volk, net als Bodin en anders dan Althusius, de levende leden van de volksgemeenschap (en niet haar instellingen zoals bijvoorbeeld de Statenvergaderingen en de leden daarvan<sup>37</sup>) en onder souvereiniteit verstonden zij macht (en niet de controle op macht).

## II

De hierboven gegeven interpretatie van het calvinistische politieke denken wijkt wezenlijk af van die welke Quentin Skinner onlangs in zijn meesterlijke boek, *The Foundations of Modern Political Thought*<sup>38</sup>, gegeven heeft. Mijn betoog zou aan overtuigingskracht verliezen wanneer hier niet werd geprobeerd Skinners argumentatie te bestrijden. Twee elementen dienen daarbij in het bijzonder te worden bestudeerd, namelijk in de eerste plaats Skinners visie op de calvinistische revolutie zelf en ten tweede zijn oordeel over de relaties tussen de zestiende-eeuwse opstandslere en de constitutionele opvattingen van John Locke. Omdat Skinners boek ongewone kwaliteit bezit en een sieraad vormt van de moderne intellectuele geschiedenis, is het onmogelijk het zonder commentaar naast zich neer te leggen.

Het was niet alleen Skinners doel om de geschiedenis van de politieke theorie van de dertiende tot de zeventiende eeuw te analyseren; zoals de titel van zijn boek aangeeft wilde hij laten zien dat zich in deze periode de moderne conceptie van de staat vormde en de grondslagen van de moderne politieke theorie gelegd werden. Volgens zijn inzicht nu begint de moderne staatsopvatting daar waar het politieke radicalisme vorm krijgt, dat is, waar de staatsburgers leren beseffen dat zij van een soort volkssouvereiniteit gebruik kunnen maken om revolutionair ver-

37. Dit is, zoals bekend, bij Althusius heel goed mogelijk. Hij noemt dezen dan graag 'optimates'. Ik wijs er ter voorkoming van alle misverstand op dat een achttiende-eeuwer - zoals niemand minder dan Van der Capellen - die onderscheid maakt tussen 'het gepeupel' en 'het aanzienlijk, het eerwaardig, het ontzaglijk deel der Natie' (M. de Jong Hzn, *Joan Derk van der Capellen* (Groningen, 1921) 218) iets anders beweert dan Althusius; bij Van der Capellen immers gaat het om individuen (in Althusius' spraakgebruik: 'privati'), bij Althusius om instellingen en de leden daarvan: de 'privati' hebben in de politiek volgens hem geen zeggenschap.

38. Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought* (2 dln, Cambridge, 1978).

zet tegen de vorst te bieden. Dan namelijk zijn de voorwaarden voor een verzelfstandiging van de politiek vervuld: deze heeft zich én als object van studie én als bedrijf geëmancipeerd uit de godsdienstige entourage waarin zij sinds eeuwen werd gevat; zij is bovendien een zaak geworden waarbij in principe alle mensen betrokken zijn. Om dit aan te tonen wijst de Engelsman Skinner erop dat Locke de zestiende-eeuwse constitutionalistische theorie met haar volkssouvereiniteit en haar 'recht op revolutie' kon gebruiken als een basis voor zijn moderne leer. Zodoende leest het boek in sommige opzichten als een voorgeschiedenis van het Engelse zeventiende-eeuwse radicalisme.

Volgens Skinner was de calvinistische politieke theorie dus de eerste die modern genoemd kan worden en hij wijdt aan de studie ervan dan ook bijna 170 bladzijden van zijn tweede deel. Dit is een briljant betoog geworden. Niet dat Skinner aan de calvinistische leer grote oorspronkelijkheid toekent; integendeel, dank zij de zorgvuldige analyse van de vele politieke theorieën die aan het calvinistische stelsel zijn voorafgegaan kan hij tonen hoe onoorspronkelijk, hoe afgeleid, hoe eclectisch het in feite geweest is. Wat deze leer zo belangrijk maakte was niet de nieuwheid van haar inhoud maar de revolutionaire betekenis van haar functie. Dank zij de eigenaardige positie waarin de zestiende-eeuwse calvinisten in Frankrijk en de Nederlanden verkeerden kwamen zij ertoe velerlei al eerder opgesteld getheoretiseer te verenigen tot een rechtvaardiging van revolutionair geweld en vonden zij de formules die Locke een eeuw later eenvoudig kon overnemen toen hij de liberale staatsleer ging ontwerpen.

Blijkens zijn voorwoord (I,xv) was Skinner zelf verrast door het feit dat de calvinistische - en trouwens ook de lutherse - radicalen in grote mate konden steunen op Romeins recht en scholastische politieke filosofie. Hij zou daardoor wellicht minder zijn getroffen en de originaliteit van zijn interpretatie minder hebben hoeven te benadrukken als hij Reibsteins *Johannes Althusius als Fortsetzer der Schule von Salamanca*<sup>39</sup> van meer dan twintig jaar geleden had kunnen raadplegen. Het is bijna tragisch dat hij dit boek, dat voor zijn betoog centrale betekenis had kunnen bezitten, niet heeft gebruikt, waarschijnlijk omdat het slechts in het Duits beschikbaar is. Maar hoe dat ook zij, de meeslepende kracht van zijn argumentatie danken we wellicht juist aan de omstandigheid dat hij zelfstandig zijn weg in deze materie gevonden heeft en niet geleid werd door al te veel richtingaanwijzers.

De twee kernpunten van hun leer, het verzetsrecht en het constitutionalisme,

39. Ernst Reibstein, *Johannes Althusius als Fortsetzer der Schule von Salamanca. Untersuchungen zur Ideengeschichte des Rechtsstaats und zur altprotestantischen Naturrechtslehre* (Karlsruhe, 1955). Zie trouwens ook al *Die Anfänge des neueren Natur- und Völkerrechts* (Bern, 1949) van dezelfde auteur.

ontleenden de calvinisten aan voorgangers. Wat het eerste betreft, de luthersers hadden reeds van 1530 af al de stellingen verdedigd die de calvinisten in de jaren 1560 en 1570 in Frankrijk en Nederland gingen propageren. Trouwens, ook de luthersers adapteerden natuurlijk ouder materiaal aan hun eigen behoeften. Zo de uit de scholastische traditie stammende gedachte dat de privaatrechtelijke regel volgens welke het in bepaalde gevallen geoorloofd is geweld met geweld te bestrijden zelfs als dat geweld door een (onrechtvaardige) rechter wordt uitgeoefend, toegepast kan worden op de verhouding van onderdaan en tot tyran geworden vorst (II, 125-126, 197 vlg.). Daarnaast ontwikkelden zij de particularistische interpretatie van het keizerrijk en kenden zij aan de rijksvorsten een zelfstandige macht toe die hen veroorloofde de keizer te bestrijden. In dat verband kwam Martin Bucer er al in 1530 toe aan de instanties die hij lagere magistraten noemde, de plicht toe te wijzen de bevolking tegen een goddeloze hogere magistraat desnoods met geweld te beschermen (II, 205-06). Hier zien we in protestantse kring dus al heel vroeg in de eeuw de publiekrechtelijke constitutionele theorie verschijnen waar de calvinisten zich tientallen jaren later zo vaak op gingen beroepen. Dezen voegden daar op den duur zelf een enkel element aan toe. Verreweg het belangrijkste was dat de calvinisten, dank zij hun interpretatie van voorlopers als Melanchton en Zwingli (II, 231), in staat waren met enige exactheid de instanties aan te duiden die de plicht hadden om te bepalen of de hogere magistraat al dan niet volgens Gods opdracht regeerde: dat was, zoals men weet, het college van eforen. Terwijl nu in de lutherse conceptie alle machten in de staat, zowel de hogere als de lagere, noodzakelijkerwijs werden beschouwd als direct door God te zijn aangesteld - een opvatting die volkomen paste bij de uitgangspunten maar ernstige logische moeilijkheden veroorzaakte -, verschenen in de calvinistische uitwerking van de lutherse stellingen de eforen als een door het volk gekozen college en daardoor alleen al kreeg de verzetsleer een democratischer karakter dan zij bij de luthersers bezeten had. In de zestiende-eeuwse koninkrijken immers waren het volgens Calvijn wellicht de standenvergaderingen die als eforen fungeerden. Zoals bekend, schreef Calvijn deze gedachte al in de jaren 1530 in een zeer korte passage van zijn *Institution chrétienne* neer en duurde het enige tijd voor zijn aanhangers er gebruik van gingen maken<sup>40</sup>.

Op deze wending legt Skinner enige nadruk. Men kan zich afvragen of hij er wel voldoende nadruk op legt. In zijn betoog over het gebrek aan originaliteit van de calvinisten en over de al wezenlijk revolutionaire theorie van de luthersers zit na-

40. Calvijn schreef over de eforen in Sparta, de tribunen in Rome, de demarchen in Athene die ingesteld zijn om de willekeur van de heersers te matigen 'comme sont, possible, aujourd'hui, en chacun Royaume les trois estatz quand ils sont assemblez. A ceux qui seroient constituez en tel estat, tellement je ne defferois de s'opposer et résister à l'intempérance ou crudelité des Roys, selon le devoir de leur office'.

melijk een ommissie die men juist in dit boek niet zou verwachten. Eén van de principes namelijk die Skinners optiek richting geven, houdt in dat de historicus van politieke ideeën de objecten van zijn studie in hun historische context en dus niet als in zichzelf besloten filosofische stelsels dient te beschouwen. Skinner is politicoloog en filosoof. Wij mogen hem er dankbaar voor zijn dat hij deze benaderingswijze met zoveel kracht en inzicht toepast. Maar doet hij dat in dit speciale geval? Misschien toch niet. De zaak is natuurlijk dat de verzetsleer van de lutherssen een verantwoording trachtte te geven van de gewapende oppositie der rijksstenden tegen de keizer, dat wil zeggen, van gevestigde, zelfstandige machten tegen een persoon die zij niet als wezenlijk superieur wilden aanvaarden. De verzetsleer van de calvinisten trachtte te bewijzen dat sommige instanties in de staat de plicht hadden te strijden tegen de legitieme koning, dat wil zeggen, dat groepen mensen die zichzelf altijd als onderdanen hadden gezien, nu opeens moesten optreden als zelfstandige autoriteiten en veel meer deden dan de lutherssen met hun accentuering van de federalistische rijksstructuur en van de (betrekkelijke) onafhankelijkheid der rijksvorsten en rijkssteden, namelijk de leiding nemen van een opstand van onderdanen. Al was veel in de calvinistische leer zonder twijfel aan vroegere theorieën ontleend, zij had wel degelijk ook intellectueel een andere betekenis dan de lutherse en praktisch natuurlijk een ander effect. Calvijns zin over de eforen bewijst dat al. In het geünificeerde Frankrijk diende de leer op een geheel eigen wijze te worden aangepast. De historische situatie dwong de calvinisten tot een verder gaande - of als men wil, meer revolutionaire - theorie dan de lutherssen nodig hadden.

Calvijn was, zoals bekend, uiterst voorzichtig toen hij de mogelijkheid overwoog dat de drie standen de moderne eforen waren. Toch was zijn stap van wezenlijk belang omdat hij in elk geval de indruk maakte een centrale positie te geven aan de statenvergadering die op een of andere manier ten minste voor een deel gekozen was en bovendien als vertegenwoordigend lichaam mocht gelden, dat wil zeggen, door het volk en niet primair door God was ingesteld. Welnu, op deze aspecten van de theorie kwam in de loop van de tweede helft der eeuw steeds meer licht te vallen. De calvinisten, dit keer puttend zowel uit de humanistische als uit de scholastische traditie, ontwikkelden een systeem van volkssouvereiniteit dat in de lutherse ideeën niet besloten lag. Skinner heeft zich veel moeite gegeven om de geschiedenis van het scholastieke denken over de staat te begrijpen. Zijn hoofdstukken daarover (II, 113-85) behoren tot de beste uit zijn boek. Voor de calvinisten werd de noodzaak om de theorie te verbreden in de loop van de jaren steeds dwingender. Als een kleine minderheid in een overwegend katholieke bevolking - het gaat hier om Frankrijk en de Nederlanden, niet om Engeland en Schotland - konden zij immers van de leer over het verzetsrecht in haar oorspronkelijke vorm slechts zeer beperkt nut hebben want dat was in wezen niet

meer dan de stelling dat de eforen de plicht hadden actief verzet te bieden of te doen bieden tegen een vorst die de ware godsdienst, dat wil zeggen, het calvinisme vervolgde. Het was daarom noodzakelijk om deze plicht tot verzet om godsdienstige redenen te ontwikkelen tot een politiek recht op verzet waaraan ook de niet-calvinistische bevolking deel had. Hierin slaagden de hugenoten.

Zij volgden de humanistische visie op de geschiedenis van het recht. Zoals men weet hadden al voor de zestiende eeuw humanistische geleerden aangetoond dat het Romeinse recht niet als een algemeen recht mocht worden beschouwd maar moest worden bestudeerd als een rechtssysteem dat slechts op een bepaalde geografische plaats in een bepaalde historische situatie geldigheid bezeten had. In andere landen en andere tijden waren andere systemen van kracht en ook deze verdienden zorgvuldige analyse. Zo was grote belangstelling voor de nationale rechtstraditie ontstaan en was in Frankrijk met veel zin voor de historische werkelijkheid een uitgebreide studie van de *mos gallicus* ondernomen. Het is bekend welke enorme consequenties dit soort werk politiek kreeg toen Jean Hotman, een humanistisch geschoolde kenner van het oude Franse recht, zijn deskundigheid in dienst van de calvinistische propaganda stelde. Zijn *Francogallia* (1573) was immers een indrukwekkend en zeer geleerd betoog over de traditionele democratische constitutie van Frankrijk die volgens hem door de absolutistische koningen was geschonden. Van oudsher lag de soevereiniteit volgens Hotman bij het volk en oefenden de Staten-Generaal haar uit; en dat was, schrijft Skinner, in de visie van Hotman niet een situatie die zich slechts tijdens een conflict tussen vorst en volk voordeed, dit was 'a theory of absolute popular control, not a mere theory about the possibility of restraining a king *in extremis*' (II, 313). Zo kreeg het historische element in de politieke discussie een zeer zwaar accent en het zou dat lang behouden. Wij kennen dat uit de Nederlandse geschiedenis natuurlijk ook. De oude constitutie, de oude rechten en privileges, de lange Nederlandse traditie van volkssouvereiniteit, het zijn, zoals iedereen weet, in de politieke propaganda eindeloos herhaalde gegevens.

Met deze humanistisch-historische analyse verbonden de zeer eclecticische calvinisten de natuurrechtelijk-scholastieke traditie. Deze was oud en ingewikkeld. Zeker is dat zij in sommige van haar verschijningsvormen een democratische pointe bezat die scherp geslepen was in de beroemde debatten binnen de kerk over de verhouding tussen paus en concilie. In de *Vindiciae contra tyrannos* staan herhaaldelijk verwijzingen naar Thomas van Aquino, Bartolus, Baldus en naar besluiten van de concilies van Konstanz en Bazel. Het was aan deze invloed te danken dat de calvinisten hun theorieën konden ontwikkelen over de oorspronkelijke vrijheid van de mensen, over hun besluit zich bij contract tot een staatkundige gemeenschap te verenigen, over de onvervreemdbaarheid van hun natuurlijke rechten en over de fundamentele volkssouvereiniteit - theorieën die er



toe dienden om de calvinistische revolutie ook aan de niet-calvinistische bevolking voor te stellen als gerechtvaardigd door het natuurrecht van de staatsburger in het algemeen en zeker niet alleen door de absolute waarheid van het geloof dat God aan enkelen had geopenbaard. Maar hoe ook ingekleed en van waaruit ook afgeleid, de hele theorie, zowel in haar positief- als in haar natuurrechtelijk aspect, was uiterst radicaal, uiterst revolutionair en uiterst democratisch. Zij was al bijna volkomen modern. Locke voltooide haar. Hij immers beperkte het verzetrecht niet meer tot de lagere magistraten en bepaalde gekozen volksvertegenwoordigers (de eforen) maar stelde het beschikbaar aan de 'body of the people or any single man... deprived of their right'<sup>41</sup>.

Zo samengevat maakt Skinners betoog waarschijnlijk een overtuigende indruk. Maar hoe prachtig beredeneerd en geadstrueerd ook, het schijnt toch niet sluitend. Ten eerste is in elk geval voor een Nederlands oor de terminologie soms wat schril. Woorden als revolutionair en populair worden gebruikt op een manier die Nederlandse historici, gewend aan eindeloze en - het zij onmiddellijk toegegeven - vruchteloze debatten over de vraag of onze Opstand al dan niet een revolutie en al dan niet progressief was, verschrikt. Zou iemand van ons het aandurven te beweren dat de hugenoten een 'defence of popular revolution' (II, 338) schreven en dat de calvinisten in het algemeen radicale revolutionairen zijn geweest? Zo'n vocabulair is wellicht aanvaardbaar in een sociaal-historisch werk dat de termen in een objectief wetenschappelijke zin tracht te gebruiken, moeilijker te begrijpen is het in een boek over intellectuele geschiedenis aangezien de bestudeerde doctrines, zoals ieder weet, door de auteurs ervan zelf steeds werden voorgesteld als zeer beslist niet-revolutionair, ja, als inderdaad in hoge mate conservatief. Mogen wij, zoals Skinner doet, zulke pretenties stilzwijgend ter zijde leggen? Verborgen de calvinisten opzettelijk hun revolutionaire aard, uit voorzichtigheid, om geen aanstoot te geven, om zoveel mogelijk naïeve mensen achter zich te krijgen? Of meenden zij tot op zekere hoogte werkelijk dat zij het waren die het oude verdedigden tegen de tyrannen? Dit zijn uitermate simpele vragen en ze zijn waarschijnlijk slechts met gemeenplaatsen te beantwoorden. Mag men echter, niet zonder een zekere intellectuele hoogmoed, nalaten ze zelfs te stellen en zodoende de indruk te wekken dat de conservatieve stijl van de Franse en Nederlandse calvinistische theoretici een retorische list, een propagandamiddel is geweest?

Zo min als Skinner tracht zich te verplaatsen in de psychologische drijfveren van de auteurs die hij op zo scherpzinnige wijze analyseert, zo min probeert hij tot de kern van de gehanteerde begrippen door te dringen. Termen als volk en souverei-

41. II, 338. John Locke, *Two Treatises of Government* (ed. P. Laslett, 2e ed., Cambridge, 1967) 397.

niteit blijven in de meeste gevallen vrijwel ongedefinieerd zodat we uit zijn werk wel leren waar welke auteur de souvereiniteit wil situeren, bij volk of volksvertegenwoordiging of vorst, maar niet wat hij onder souvereiniteit, of volk, of vertegenwoordiging verstond. Het eigenaardige effect hiervan is dat men Skinners betoog volkomen kan aanvaarden, niet alleen uit groot respect voor de kwaliteit van zijn werk maar uit volle overtuiging, zonder het er mee eens te zijn. Er is niets dat ons belet te beweren dat de calvinisten revolutionairen waren want volgens moderne sociologische begrippen handelden zij revolutionair; er is evenmin iets dat ons belet te beweren dat hun theorie modern was want hun revolutionaire handelen werd gesteund, en in hun ogen gerechtvaardigd, door hun conceptie van volkssovereiniteit. Gaat men echter proberen te bepalen in welke zin al deze woorden werden gebruikt en gebruikt moeten worden, dan is er meer kans op onenigheid - zoals uit de absolute tegenstelling tussen de eerste paragraaf van dit artikel en de samenvatting van Skinners boek uit de tweede gebleken is.

Om het probleem juist in het kader van Skinners boek nog in een ander perspectief te plaatsen is het misschien nuttig Althusius tegenover Locke te stellen. Skinner behandelt Althusius niet, misschien omdat deze pas drie jaar na de eeuwwisseling zijn hoofdwerk publiceerde<sup>42</sup>. Hij kent hem ook niet voldoende; zijn suggestie (II, 346) dat Althusius de aristotelische visie op de mens als sociaal wezen niet aanvaarden kon, bewijst dat. Maar hij constateert wel dat Althusius 'the most systematic statement of revolutionary Calvinist political thought' (II, 341) leverde. Het is dan ook zonder twijfel volkomen in overeenstemming met Skinners uitgangspunten wanneer hier enige aandacht aan een vergelijking van de Duitse auteur met Locke gegeven wordt.

Ik zal dus moeten tonen dat Locke iets anders deed dan de zestiende-eeuwse monarchomachen en, meer in het bijzonder, dat de zin van zijn betoog verschilde van wat Althusius trachtte te zeggen toen hij de monarchomachische leer samenvatte. Maar voor ik dat doe is het nuttig nog een enkele opmerking te maken over de relaties tussen de katholieke natuurrechtsleer en het calvinistische stelsel dat daar, zoals ook Skinner beschrijft, veel verwantschap mee bezit. Welnu, de calvinisten gebruikten de in de scholastiek ontwikkelde ideeën over het natuurrecht niet als een betrekkelijk abstracte filosofie maar pasten het concreet toe op een concreet gegeven staat. De grandioze hypotheses over het natuurlijke recht van de mens op een goede regering kregen bij de calvinisten opeens een scherpe politieke betekenis omdat zij, wat hun voorgangers niet deden, de instanties aanwezen die als representanten van het soevereine volk er voor te waken hadden dat de re-

42. Het is overigens opvallend dat Skinner wel veel aandacht schenkt aan het hoofdwerk van Francisco Suárez, *Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore*, dat in 1612, dus na de eerste druk van Althusius' *Politica*, verscheen.

gering inderdaad op de juiste wijze werd gevoerd en die de regering moesten bekritisseren, moesten corrigeren en zelfs moesten afzetten wanneer zij faalde. Het hart van hun opvattingen was de these dat de parlementen of statenvergaderingen de representanten van het soevereine volk waren. De calvinisten deden dus meer dan de katholieke natuurrechtsleer overnemen; zij voegden er de idee van het representatieve stelsel aan toe, het eerst in Beza's *Du droit des magistrats sur leurs sujets* van 1574.

In de eerste paragraaf van dit opstel is al meer dan voldoende gezegd over de calvinistische interpretatie van de begrippen volk en soevereiniteit. In het verband van de discussie met Skinner moet nu nog iets worden opgemerkt over het begrip representatie. De politicoloog Skinner weet natuurlijk beter dan wie ook dat dit een uitermate moeilijk omschrijfbaar begrip is. Aangezien hij het in zijn hele boek nergens probeert te definiëren wekt hij, misschien onbedoeld, toch de suggestie dat het in de door hem behandelde periode ongeveer hetzelfde betekende als wat wij er nu onder verstaan wanneer we het woord gedachteloos gebruiken (gaan we er immers over nadenken dan blijkt onze interpretatie uiterst onzeker te zijn). Dit nu is onvoorzichtig. We zouden dan immers moeten aannemen dat de monarchomachen in de standenvergadering de vertegenwoordigers van de wil der individuele leden van de volksgemeenschap meenden te zien. Zo iets echter konden zij niet. Dat is al onmiddellijk duidelijk wanneer wij er ons rekenschap van geven dat zij onder 'volk' niet een groep individuen maar een verband, een samenhangende orde verstonden. Het wordt nog duidelijker als men zich realiseert dat de zin die wij aan het begrip representatie geven modern is en noch in de oudheid noch in de middeleeuwen gangbaar was. In zijn helaas wel uitzonderlijk moeilijk leesbare maar toch door Skinner ten onrechte verwaarloosde boek over de geschiedenis van het woord en het begrip representatie heeft Hasso Hofmann dat zeer onlangs systematisch aangetoond<sup>43</sup>. De pointe ook in het werk van Althusius is dat in het woord representatie het Latijnse 'praesens' blijft overheersen: indien van een corporatie van eforen gezegd wordt dat zij het volk vertegenwoordigt - en Althusius beschrijft de 'ephoros populum totum corporum consociatorum repraesentantes'<sup>44</sup> - dan wordt het volk in de eforen 'aanwezig' geacht; de eforen, om het anders te zeggen, zijn het volk, dat wil zeggen zij belichamen het maatschappelijke verband tussen de in een samenleving verenigde mensen. In de Nederlandse pamfletten uit de jaren 1570 wordt herhaaldelijk op de representatieve functie van de statenvergaderingen gewezen en steeds wordt dan gezegd wat deze functie inhoudt: de bescherming van de oude rechten en privileges, van de

43. H. Hofmann, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert* (Berlijn, 1974).

44. *Politica*, XIX, 18; cf. Hofman, 364.

traditionele maatschappelijke orde<sup>45</sup>. De formule betekent dus zeer duidelijk niet dat deze vergaderingen door het volk zijn benoemd om uitdrukking aan de volkswil te geven.

Indien dit juist is dan heeft de calvinistische institutionalisering van de natuurrechtsleer dus een heel merkwaardig effect. De natuurrechtelijke concepties die de calvinisten overnamen, hielden in dat de mensen van nature vrij en gelijk zijn, dat zij een staat stichtten om hun vrijheid beter te kunnen verdedigen, dat de staat dus dient om de natuurlijke rechten te beschermen. Het bleef, vóór de calvinisten optraden, onduidelijk wat er gebeuren moest wanneer de door het volk gestichte staat niet aan zijn doel beantwoordde en de natuurlijke rechten schond. De calvinisten nu - we hebben het gezien - meenden dat in de lagere magistraten, en onder hen natuurlijk vooral de statenvergaderingen, de oorspronkelijke, uit de natuurstaat voortgekomen volkssouvereiniteit bewaard was gebleven zodat de Staten verplicht waren de heersers te corrigeren wanneer dezen het staatsdoel niet meer bevorderden. Maar in de loop van de argumentatie was een belangrijke verschuiving opgetreden: het ging toen zij het eindpunt bereikte niet meer, zoals aan het begin, om de natuurlijke rechten van vrije en gelijke mensen, het ging om de in positief recht vervatte traditionele maatschappelijke orde. En die orde was, zoals in het werk van Althusius zeer duidelijk blijkt, een corporatieve orde die voor ieder individu de vaste plaats in zijn maatschappelijke stand en functie bepaalt. Vanzelfsprekend verdedigden de standenvertegenwoordigingen niet de rechten van vrije en gelijke mensen; zij verdedigden de plichten van individuen die scherp van elkaar verschilden omdat zij leefden en werkten in zeer verschillende maatschappelijke posities.

Juist in Althusius' boek valt deze neiging sterk op. Althusius' analyse diende er niet alleen toe te bewijzen dat de politieke gemeenschap om redenen van nut en veiligheid in veel gevallen onmisbaar is maar ook om aan te tonen dat zij voortkomt uit de diepste behoeften van de menselijke natuur. Althusius beschreef de plaats van de individu in de gemeenschappen waarvan hij deel uitmaakt. Wij zien de mens steeds en uitsluitend in zijn sociale rol. Wij volgen hem op zijn weg door de maatschappij heen. Wij bestuderen hem als lid van een gezins-, een gilde-, een lokale, een provinciale, een staatsgemeenschap, als een sociaal wezen dus in het geweldige complex van door hem tegelijkertijd vervulde maatschappelijke functies. Natuurlijk, Althusius probeerde te definiëren wat de rechten en de plichten van deze individu in al zijn verschillende capaciteiten precies zijn maar deze hele code van rechten en plichten wordt steeds beschreven in verband van de gemeenschap waartoe de individu behoort. Natuurlijk, de staatkundige gemeenschap is dienstbaar aan de individu in zoverre zij hem beschutting biedt; en doet zij dat

45. Voorbeelden in Kossmann en Meilink, *Texts*, 120, 139, 185.

niet, dan verliest ze haar bestaansreden. Er is echter geen sprake van dat het bestaan zelf van de staatkundige gemeenschap afhankelijk is van het wilsbesluit der individuen: zij immers is een noodzakelijkheid. En hier ligt de nadruk: de bewuste wil van de individu heeft in Althusius' stelsel noch bij de stichting van gemeenschappen noch bij de besturing ervan een creatieve betekenis. Friedrich heeft daar met evenveel klem als recht op gewezen<sup>46</sup>.

Het schijnt me toe dat Locke van dit soort ideeën zeer ver afstaat. Misschien kan men dat het beste tonen door zeer in het kort drie elementen te analyseren die voor Locke essentieel en voor Althusius zonder waarde zijn: het individualisme, het voluntarisme en de democratische gedachte. Dat Lockes stelsel individualistisch is behoeft geen betoog. De polemieken van zijn *First Treatise of Government*, geschreven in de jaren 1680, tegen de absolutistisch-patriarchale hypothesen van Robert Filmer, is de strijd van de individualist tegen de collectivist. Indien Althusius de discussie had kunnen volgen zou hij Filmers royalistische absolutisme totaal verworpen hebben maar hij zou diens visie op de natuurlijke samenhang van mensen in innige gemeenschap hebben gesteund. Locke had hij niet begrepen. Locke verweet Filmer steeds opnieuw dat al diens geredeneer niet bepalen kon wanneer en waarom een individu aan een regerende instantie gehoorzamen moet:

For were I never so fully persuaded, that there ought to be magistracy and rule in the world, yet I am nevertheless at liberty still, till it appears who is the person that has right to my obedience<sup>47</sup>.

Waar het volgens Locke in de politieke theorie immers om ging was juist de bepaling van de aard en de omvang van de plicht der individuen om aan de autoriteiten te gehoorzamen; en het was, zoals bekend, zijn doel om te bewijzen dat die verplichting uit niets anders kon voortkomen dan uit de toestemming van de in een staat levende individu zelf. Met nadruk zei hij dat alle mensen van nature in de natuurstaat als geheel vrije individuen leven en blijven leven 'till by their own consent they make themselves members of some politic body'<sup>48</sup>. En wat zou Althusius hebben kunnen beginnen met Lockes beroemde stelling dat 'Law, in its true notion, is not so much the limitation as the direction of a free and intelligent agent to his proper interest'<sup>49</sup>, of met zijn these dat iedere volwassen geworden jongeman zelf moet geacht worden te besluiten om tot de politieke gemeenschap waartoe zijn vader behoort toe te treden? Locke immers schreef:

46. In zijn inleiding bij de *Politica*, lxix-lxxx.

47. Locke, *Two Treatises*, 220.

48. *Ibidem*, 296.

49. *Ibidem*, 323.

For every man's children being by nature as free as himself, or any of his ancestors ever were, whilst they are in that freedom, choose what society they will join themselves to, what commonwealth they will put themselves under<sup>50</sup>.

Het heeft geen zin door middel van een opeenstapeling van nog meer citaten de wereld van verschil tussen Althusius en Locke aan te wijzen. Waar het om gaat is dit. Ten eerste, Locke had een voluntaristische opvatting van staatsmacht. De wet was voor hem niet een zuiver objectief gegeven vastgelegd in Gods orde; zij kwam voort uit een wilsbesluit. Het sprak voor hem vanzelf dat de souvereiniteit gekenmerkt werd door het feit dat zij wetten kan maken. Dat schreef hij al in zijn eerste, nog weinig originele en zeer on-liberale politiek-theoretische schetsen uit 1660 en volgende jaren; dat blijkt natuurlijk ook uit het feit dat in zijn *Second Treatise* de hoogste macht eenvoudig de *Legislative* wordt genoemd<sup>51</sup>. De burger, met andere woorden, gehoorzaamt niet omdat de wet een eeuwige rationele waarheid behelst maar omdat zij gewild wordt door een legitieme hogere autoriteit, de legislatieve. Ten tweede. Locke gebruikte tot het einde van zijn redenering de individualistische uitgangspunten van de natuurrechtsleer die door de calvinistische schrijvers in de loop van hun betoog werden verlaten, namelijk op het punt waarop zij de statenvergaderingen als representaten van het volk gingen beschouwen. Het was door middel van hun representatiebeginsel dat zij de individualistische natuurrechtsleer transformeerden in een conservatieve leer over de onveranderlijkheid van de traditionele constitutie. Welnu, in laatste instantie hechte Locke veel minder waarde aan dit representatiebeginsel dan de calvinisten. Er was bij hem geen sprake van dat de volksvertegenwoordiging met het volk en het volk met het samenlevingsverband werd geïdentificeerd, met het gevolg dat het bij hem zeer goed mogelijk is dat het volk, of een individu uit het volk, zich tegen het parlement verzet. Zeker, Lockes redenering is niet steeds consequent; zijn terminologie is verwarrend (woorden als 'multitude', 'people', 'society', 'individuals' hebben bij hem geen duidelijke gefixeerde betekenis)<sup>52</sup>; zijn concessies aan de ou-

50. *Ibidem*, 333; cf. 364 vlg.

51. John Locke, *Two Tracts on Government* (ed. Philip Abrams, Cambridge, 1967): 'Per magistratum... intelligimus illum... cui... condendarum abrogandarumque legum delegata est potestas...' (187) en *Two Treatises*, 286: 'Political power... I take to be a right of making law...'. Zie voor Lockes voluntarisme de inleiding van Abrams bij de *Two Tracts*, 70 vlg.

52. Zie bijvoorbeeld bladzijde 492 waar wordt gezegd dat wanneer 'the government visibly ceases... the people become a confused multitude' terwijl in de volgende paragraaf staat dat 'when the government is dissolved, the people are at liberty to provide for themselves...'. Heel merkwaardig is ook de slotparagraaf van de *Second Treatise* (445-46) waarin men leest dat bij misbruik van macht door de *Suprême Power* de macht die ieder individu aan de staat gaf, terugkeert naar de 'individuals', dat wil zeggen, 'society', dat wil zeggen, 'the people'. Hier is het vocabulair wel erg onduidelijk geworden.

de gemeenschapstheorie zijn soms even groot als handig<sup>53</sup>; maar toch dringt zijn individualisme tot alle hoeken van zijn stelsel door en heft het de oude, nog sterk middeleeuws-corporatistische elementen die in de calvinistische leer centraal stonden, op - met het resultaat dat dit soort van argumentatie het anarchisme naderde.

Het naderde ook een of andere vorm van democratie. Het is aardig om te zien hoe Lockes houding tot het verschijnsel 'volk' in de loop van zijn leven is geëvolueerd. In 1660 schreef hij de reeds vermelde en toen niet gepubliceerde korte verhandeling waarin hij de oeroude gemeenplaatsen over de slechtheid van de volksmassa herhaalde:

the multitude that are impatient of restraint as the sea... always craving, never satisfied... a confused multitude... whom knowing men have always found and therefore called beasts<sup>54</sup>.

In de *Second Treatise* keert hij zich tegen zulke generalisaties. Zegt gij dat het volk - hij gebruikte hier het woord 'people' - onwetend en altijd ontevreden is? Ik antwoord dat het volk juist afkeer heeft van nieuwigheden en van onrust, dat het geduldig is en veel verdraagt<sup>55</sup>. Abrams verklaart de radicale wijziging van Lockes opinie uit de groei van zijn opvattingen over de mogelijkheid en onmogelijkheid van kennis<sup>56</sup>. In de loop van de jaren 1660 verminderde zijn vertrouwen in de menselijke rationaliteit en het bestaan van een klasse van wijze mannen zich hoog verheffende boven de beestachtigheid van de menigte. Het is zeer opvallend dat precies in deze zelfde periode in de Nederlandse Republiek nauwkeurig deze zelfde ontwikkeling plaats vond. De gebroeders De La Court en Spinoza<sup>57</sup> bestreden in hun geschriften van de jaren 1660 en 1670 de traditionele verachting van de volksmassa omdat zij weigerden te geloven dat mensen van hogere geboorte of betere opvoeding minder door de hartstochten werden gedreven dan de gewone man. Wat bij Locke de studie van de 'human understanding' bewerkte, bewerkte bij De la Court en Spinoza de studie van de psychologie vervat in Descartes' *Pas-*

53. Ik denk bijvoorbeeld aan de fraaie zin in par. 77 (336) van de *Second Treatise* (met mijn cursivering): 'God having made man such a creature, that, *in his own judgment*, it was not good for him to be alone, put him under strong *obligations of necessity*, convenience, and inclination to drive him into society...!.

54. *Two Tracts*, 158.

55. *Second Treatise*, 432-33.

56. *Two Tracts*, 96-97. Cf. ook Raymond Polin, *La politique morale de John Locke* (Parijs, 1960) 155-63.

57. E. H. Kossmann, *Politieke theorie in het zeventiende-eeuwse Nederland* (Amsterdam, 1960) 52 vlg.

*sions de l'Ame*: het was hun anti-humanistische en anti-calvinistische psychologie die hen tot een nieuwe waardering van het volk moest brengen.

Behoeft dit betoog een conclusie? Ik geloof het eigenlijk niet. Althusius' leer verschilt op zoveel punten, in geest, in bedoeling, in uitwerking, van die van Locke dat het geen zin heeft in de eerste een voorloper van de laatste te zien - wat een noodzakelijke consequentie van het schema van Skinners interpretaties zou zijn. De vergelijking wijst integendeel aan hoe weinig 'modern' - in de door Skinner aan dat woord gehechte betekenis - het calvinistische stelsel is geweest. Het kon ook, meen ik, niet anders dan onmodern zijn. Ik veroorloof mij dit artikel af te sluiten met een laatste wending die het terugvoert naar zijn uitgangspunt.

### III

Wanneer heden ten dage zich revolutionair noemende mensen uit onze beschavingskring zich met alle mogelijke vormen van burgerlijke ongehoorzaamheid bezig houden, dan hebben zij nauwelijks behoefte aan politieke theorie. Zij beschouwen hun opstandsrecht blijkbaar als een gegeven en slechts in de meest extreme gevallen van gewapende politieke terreur nemen de westerse staten de moeite dit uitdrukkelijk te ontkennen. In zo'n gewelddadig conflict ontstaat dan een discussie die in allerlei opzichten de zestiende-eeuwse argumentaties herhaalt. Net als de zestiende-eeuwse calvinisten immers stellen de revolutionairen van nu zich op het standpunt dat de wettelijke autoriteiten tyrannen zijn geworden die zich buiten de staat hebben geplaatst en die men dus in een open oorlog en met de wapens als vreemde vijanden bestrijden mag. Zij verklaren zichzelf, net als de zestiende-eeuwse calvinisten, tot de ware vertegenwoordigers van de belangen van het volk. Voor de verdedigers van de parlementaire democratie is het antwoord op zulke uitdagingen zowel intellectueel als fysiek heel wat gemakkelijker dan het voor de verdedigers van het monarchale absolutisme in de zestiende eeuw was. De volkswil immers wordt geacht uitdrukking te vinden in de volksvertegenwoordiging die zich principieel tegen de revolutionaire terroristen keert; de middelen tot repressie zijn bovendien zoveel efficiënter dan tijdens het 'ancien régime' dat het terrorisme in de westerse democratieën voorlopig zonder veel inspanning tot een randverschijnsel is gereduceerd. Dat verklaart wellicht waarom noch het revolutionaire denken noch de afwijzing ervan in de jaren 1960 en 1970 een bruikbare politieke theorie heeft opgeleverd.

Voor kleinere gestes van burgerlijke ongehoorzaamheid - de bezetting van openbare gebouwen, de opzettelijke en openlijke overtreding van wetten - beperkt zich de theorie die hen rechtvaardigt, tot niet meer dan een these: wat wij willen (een democratische universiteit, vrije abortus, vrede in Vietnam) is beter dan wat de staat wil en daarom moet de staat, dat wil zeggen de volksvertegen-



woordiging, aan onze verlangens voldoen. Hier wordt dus geponereerd dat de hoog geachte kwaliteit van een minderheidsstandpunt boven de veronderstelde (maar, zegt de oppositie, in feite gemanipuleerde) volkswil van de meerderheid moet prevaleren, hetgeen zeker te verdedigen zou zijn maar in deze vorm op geen enkele manier als een politieke theorie kan worden beschouwd. Blijkbaar is in zulke gevallen een politieke theorie ook niet nodig. Het staatsgezag immers pleegt zich in een serieuze discussie met de bezetters en wetsovertreders te begeven, niet over de legitimatie van het tegen zijn besluiten geboden verzet, maar over de mogelijkheid of onmogelijkheid aan de geuite verlangens te voldoen. Het verzetsrecht blijkt stilzwijgend erkend te worden ook door de democratische staat waarvan de bestaansreden is dat hij geacht wordt de volkswil uit te voeren. Ieder ziet de logische tegenstrijdigheid in deze houding maar er bestaat in onze tegenwoordige maatschappij klaarblijkelijk in het geheel geen behoefte haar op te lossen.

Wij doen er dus goed aan met verwondering te kijken naar de enorme inspanning van de zestiende- en zeventiende-eeuwers op het terrein van de politieke theorie. Wat dreef deze mensen tot hun eindeloze beschouwingen over de gehoorzaamheid en haar grenzen? Waarom schreven zij er bibliotheken over vol? Waarom schikten en herschikten zij in ten slotte zeer beperkte variatie steeds weer dezelfde argumenten en contra-argumenten, interpretererden en herinterpreterden zij steeds weer hetzelfde en ten slotte zeer magere politieke vocabulair dat zij ter beschikking hadden? Wat zij voortbrachten kan ons niet anders dan monotoon, weinig klemmend, weinig noodzakelijk schijnen. Het kost ons moeite het omslachtige geredeneer van deze mensen te begrijpen en vooral om in te zien waarom het voor hen van zo'n wezenlijk belang was.

Zij - en dat is natuurlijk wat hen zo diep van ons onderscheidt - leefden in een periode toen de staat, waarvan wij de macht steeds en overal voelen, pas in opbouw was, nog nauwelijks gevestigd en uiterst labiel. Ondanks al zijn pretenties was het staatsgezag van de zestiende eeuw zwak en beperkt. Het drong niet ver buiten de centra van waaruit het regeren moest, door. Het was voor velen in allerlei betekenissen van het woord onverstaaenbaar: men kon het niet horen spreken omdat het te veraf was, men kon het niet begrijpen omdat het een vreemde taal gebruikte, men kon zijn decreten niet ontcijferen omdat men niet lezen kon. Het staatsgezag waarvan het beeld en het geluid ons nu overal vervolgt, had in de zestiende eeuw nog maar weinig omvang. Toch zag men het groeien. Al wist men natuurlijk niet precies wat er gebeurde, het was duidelijk dat de staten meer geld en wapens ter beschikking kregen en dat het gezag zich met grotere praal aan een groter aantal mensen ging tonen. Dit leidde tot ernstige conflicten omdat er onenigheid bleek te ontstaan over de verdeling van de nieuwe macht. Dat dit een uitermate gevaarlijke situatie was realiseerde ook de calvinistische oppositie zich. Haar verzet immers tegen de toekenning van de nieuwe macht aan de monarch

zou de vernietiging van de staatkundige orde tot gevolg kunnen hebben, dat wil zeggen, een anarchie waarin de traditionele waarden van de samenleving verloren zouden gaan. Het was om die reden dat een verzetstheorie zo dwingend noodzakelijk was. De zin van zo'n theorie was niet alleen dat zij de oppositie legitimeerde; hij was ook dat zij de grenzen van de oppositie bepaalde en de constructieve betekenis ervan aangaf. De calvinistische verzetstheorie van de zestiende eeuw was geen blote justificatie van een opstand. Zij bedoelde te tonen hoe politieke macht gebruikt moet worden en door wie.

Welnu, als het voorgaande betoog juist is, dan zou men dit mogen zeggen: volgens de calvinistische constitutionalisten diende de nieuwe politieke macht vooral op een *rustige* manier door de staat te worden gebruikt. Zij bestreden de vorstelijke greep ernaar omdat de koningen zich van haar naar eigen willekeur bedienen wilden. Vandaar hun diepe afkeer van alle voluntarisme. De calvinisten hoopten de groeiende macht van de staat in instellingen en constituties te kunnen vastleggen. Zij zochten naar het continue en het permanente. Hun zogenaamde verzetstheorie was het tegendeel van een revolutieer. Zij was een poging om de dynamiek van de zich in macht en bereik ontwikkelende staat te stabiliseren en de politieke beslissingsbevoegdheid te objectiveren. Daartoe hadden zij een politieke theorie nodig. Wij hebben daar veel minder behoefte aan, ook wanneer wij verzet plegen, omdat wij, totaal omsloten door de staat, geen aanleiding hebben te vrezen dat hij ineens zal storten en - ten tweede - omdat wij het staatsgezag slechts kennen als objectief en anoniem.

# The Civic Militia in the County of Holland, 1560-81: Politics and Public Order in the Dutch Revolt\*

J. C. GRAYSON

## I

The social history of the Revolt of the Netherlands remains relatively unexplored. This is especially so in the northern provinces where archives are fewer, and society was less complex than the south. Yet it was in the 'backward' north that a new state, the Dutch Republic, was created and the local history of its core-province, Holland, is of particular interest.

It is difficult to study the towns of Holland without feeling that though a certain amount can be learned about the patrician élite including the 'vroedschappen', or councils, the social levels below them are obscure. Yet the political developments of 1560-81 cannot be understood without some reference to these lower groups. Historians have consistently recognised that the attitude of the civic militia in particular was decisive in the iconoclastic riots of 1566 and the revolution of 1572 in Holland, but no detailed study of these bodies has previously been undertaken<sup>1</sup>.

The militia were in theory, the only force available to the patricians to maintain their authority against internal and external threats. In 1566 and 1572 it was vital to know how far the magistrates could rely on them. In this sense, the magistrates were confronted by various demands - from above, they faced the central

\* I wish to acknowledge the generosity of the Leverhulme Trust and the British Academy, who enabled me, by the award of a European Research Studentship and a Fellowship under the Thank-Offering to Britain European Research Fund, to spend the academic years 1974-6 in the Netherlands, working on sixteenth century Dutch social and political history. I am also grateful to Dr. J. J. Woltjer and the *Contactgroep 16de eeuw* at Leiden, to Professor K. W. Swart and the Dutch History Seminar at London, and to Mr. S. F. C. Moore for much helpful advice.

1. J. W. Smit, 'The Netherlands Revolution', R. Forster and J. P. Greene, ed., *Preconditions of Revolution in Early Modern Europe* (Baltimore, 1972) 19-54, 30, n.9; P. Geyl, *The Revolt of the Netherlands* (2nd ed., London, 1958) 125; G. Parker, *The Dutch Revolt* (London, 1977) 79-80, 147, 245. Older studies of the militia were devoted mainly to their antiquities: C. J. Sickesz, *De schutterijen in Nederland* (Utrecht, 1864) and H. M. A. J. Asch van Wijk, 'De schuttersgilden in Nederland', *Berigten van het historisch genootschap*, I, part. 2 (1849) 92-202 and III, part. 3 (1851) 1-170. See for the term 'militia class' below p. 38 ff.