

DE NEDERLANDSE TOLERANTIE: EEN MYTHE?

Marijke Gijswijt-Hofstra

Mythen zijn voer voor historici. Voorstellingen omtrent het verleden worden getoetst op hun waarheidsgehalte en zo nodig in het rijk der mythen bijgezet. Ontmythologisering is echter niet het enige waar historici zich om bekommeren. Het gaat hen in toenemende mate ook om de totstandkoming, het gebruik en de functies van historische mythen. In die zin zou je kunnen zeggen dat mythen in historisch onderzoek in de mode zijn. Zeker nationale of vaderlandse mythen doen het goed, al ondervindt de term mythe concurrentie van termen als beeld, beeldvorming of 'invented tradition'.¹ Tot deze nieuwe mode behoren ook pleidooien om mythe en realiteit niet per definitie als elkaars tegengestelde te zien: want maken mythen niet ook deel uit van de realiteit en, sterker nog, dragen zij niet bij tot de vorming van deze realiteit?² Vertaald naar de Nederlandse tolerantie betekent dit dat het mythische gehalte van de beeldvorming over de historische tolerantie geen afbreuk behoeft te doen aan idealen van tolerantie zoals die vanuit deze beeldvorming werden en worden gepropageerd: in tegendeel, de vermeende historische praktijk kon en kan dienen als inspiratiebron voor de toekomst.

Beeldvorming, idealen en praktijk van de Nederlandse tolerantie zijn aan verandering onderhevig (geweest) en zij stonden en staan ter discussie. Wat tegenwoordig onder de noemer van tolerantie wordt uitgedragen - de kranten staan er bol van - is doorgaans aanzienlijk meer dan wat enkele eeuwen geleden onder tolerantie werd verstaan. Wat is in de laatste vijf eeuwen - sedert het begin van de tolerantiediscussie - precies veranderd, en wat gelijk gebleven? Wat was en is de afstand tussen idealen en praktijk van tolerantie, en tussen idealen en praktijk enerzijds en de beeldvorming hierover anderzijds? En in hoeverre heeft de beeldvorming over de vroegere Nederlandse tolerantie de

-
- 1 Zie bijvoorbeeld: Eric Hobsbawm en Terence Ranger ed., *The invention of tradition* (Cambridge etc. 1983); Raphael Samuel en Paul Thompson ed., *The myths we live by* (Londen en New York 1990); Roy Porter ed., *Myths of the English* (Cambridge 1992); Annemieke Galema, Barbara Henkes en Henk te Velde ed., *Images of the nation. Different meanings of Dutchness 1870-1940* (Amsterdam en Atlanta 1993).
 - 2 Zie bijvoorbeeld: Elizabeth Tonkin, 'History and the myth of realism' in: Samuel en Thompson ed., *The myths we live by*, 25-35; Siep Stuurman, *Wacht op onze daden. Het liberalisme en de vernieuwing van de Nederlandse staat* (Amsterdam 1992) hoofdstuk 1; Annemieke Galema, "Now I will write you something about America...": Dutch migrants' views of the United States around the turn of the century' in: Galema, Henkes en Te Velde ed., *Images of the nation*, 106-131, aldaar 131.

latere idealen en praktijk van tolerantie beïnvloed? Het zijn vragen die ik in het korte bestek van een artikel, maar vooral gezien de stand van het onderzoek, slechts zeer ten dele zal kunnen beantwoorden.³

Tolerantie vóór en ten tijde van de Republiek: een zaak van religie

In de zestiende eeuw, de eeuw van reformatie en contrareformatie, nam de vervolging van ketterij een grotere omvang aan dan voorheen. Ketterij was indertijd de benaming voor door de katholieke kerk afgekeurde en door de wereldlijke overheid strafbaar gestelde afwijkende religieuze opvattingen en gedragingen. In de Nederlanden waren het de landsheren Karel V en diens opvolger Philips II die ketterplakkaten uitvaardigden en aandrongen op uitroeijing van de ketterij. Zo werden tussen 1523 en 1566 ongeveer 1300 personen op beschuldiging van ketterij terechtgesteld, van wie ruim de helft in de Noordelijke Nederlanden. Tot de slachtoffers behoorden lutheranen, dopers en calvinisten: vooral de sedert 'Munster' (1534-1535) als staatsgevaarlijk beschouwde dopers moesten het ontgelden. Met de Opstand tegen Philips II kwam een eind aan de kettervervolging.

Uit deze tijd dateren ook de vroegste Nederlandse pleidooien voor tolerantie, te beginnen bij Erasmus van Rotterdam.⁴ Deze humanist uitte in de jaren twintig van de zestiende eeuw zijn bezorgdheid over de verdeeldheid onder de christenen en over het vervolgen van ketters. Geweld en dwang wees hij op grond van bijbelse en ook praktische argumenten af: herstel van de eenheid in het christendom zou niet met dergelijke middelen geforceerd mogen en kunnen worden. Ook vanuit doperse kringen werd geprotesteerd tegen de vervolgingen. Hun protesten gingen gepaard met pleidooien voor de scheiding van kerk en staat, een gedachte die pas in de achttiende eeuw meer bijval zou krijgen. Spiritualisten bepleitten een nog verdergaande tolerantie. In navolging van de Beierse spiritualist Sebastiaan Franck spraken zij zich uit voor volstrekte geestelijke vrijheid en tegen vervolgingen. De Friese spiritualist en jurist Agge van Albada was bovendien, mét de Bazelse pleitbezorger van tolerantie Sebastiaan Castellio, van oordeel dat het naast elkaar bestaan van verschillende religies in één land heel wel mogelijk was. De dominante opvatting in calvinistische kringen vertoonde veel overeenkomst met die onder katholieken: de ene ware religie - lees: de eigen religie - diende door de staat te worden beschermd en

3 Voor dit artikel baseer ik mij voor een belangrijk deel op de door mij geredigeerde bundel *Een schijn van verdraagzaamheid. Afwijking en tolerantie in Nederland van de zestiende eeuw tot heden* (Hilversum 1989) en de hierin verwerkte literatuur, en daarnaast op enkele recentere publikaties.

4 Zie Samme Zijlstra, "Tgelooove is vrij". De tolerantiediscussie in de Noordelijke Nederlanden tussen 1520 en 1795' in: Gijswijt-Hofstra ed., *Een schijn van verdraagzaamheid*, 41-67.

ketters moesten worden vervolgd. Zowel onder calvinisten als onder katholieken bevonden zich echter ook voorstanders van de erasmiaanse, mildere lijn.

De periode tot aan de Opstand overziend was de afstand tussen idealen van religieuze tolerantie - hoe uiteenlopend ook geformuleerd - en de praktijk groot. Hoezeer de kettervervolging ook van boven- en van buitenaf was opgelegd, zij werd toch door de eigen magistraten met meer of minder tegenzin en in het geval van de dopers doorgaans met overtuiging uitgevoerd. Het was, alle protesten tegen ketterverbrandingen ten spijt, een in religieus opzicht intolerante periode: gewetens- en godsdienstvrijheid waren formeel uitgesloten en in de praktijk doorgaans ver te zoeken. Voor zover het beeld van de Nederlandse (religieuze) tolerantie mede voor deze periode is gehanteerd bevat het dan ook ontegenzeggelijk mythische elementen.

Dat is in aanzienlijk mindere mate het geval als het gaat om de periode van de Opstand en de Republiek. Gewetensvrijheid werd vastgelegd in de Unie van Utrecht in 1579, de eveneens door Willem van Oranje bepleitte cultusvrijheid evenwel niet. In 1581 werd de katholieke religie verboden en kreeg de calvinistische kerk een dominante positie, zij het niet als staatskerk. Dit formele verbod en het ontbreken van officiële cultusvrijheid zouden echter voor niet-calvinisten een niet al te grote belemmering betekenen voor het houden van godsdienstige bijeenkomsten, mits deze maar onopvallend werden gehouden. Al behoeften religieuze minderheidsgroeperingen niet langer beducht te zijn voor vervolging, zij waren wel achtergesteld bij de gereformeerden: niet alleen werd hen formeel de vrijheid van cultus onthouden maar ook waren zij van openbare ambten uitgesloten.

De Republiek was tevens een toevluchtsoord voor elders om hun godsdienst vervolgd of achtergesteld. Dat waren in de eerste plaats de tussen 1572 en 1630 uitgeweken Zuidnederlandse en de tussen 1680 en 1700 gevluchte Franse calvinisten. Ook niet-calvinisten en niet-christenen konden in de Republiek, alhoewel niet overal, terecht. Zo vestigden zich vanaf het eind van de zestiende eeuw Portugese joden en later ook Hoogduitse joden in het gewest Holland en in enkele andere gewesten.⁵ Evenals christelijke minderheidsgroeperingen mochten ook joden geen openbare ambten bekleden, en bovendien was het gildelidmaatschap hun niet toegestaan. Verder werd de joden een zekere mate van interne autonomie en religievrijheid gegund.

Ondanks de formele beperkingen was de feitelijke tolerantie van overheidswege relatief groot: de Republiek stak in ieder geval gunstig af bij vele andere Europese landen. Dit werd ook gesignaleerd door tijdgenoten, met name door buitenlanders. Hun getuigenissen roepen, aldus Bots, eenzelfde beeld op van de Nederlandse tolerantie als Kossmann heeft gegeven, namelijk "ondogmatisch,

5 Zie A.H. Huussen jr., 'De joden in Nederland en het probleem van de tolerantie' in: *Ibidem*, 107-129.



Luther onthult het bedrog van de katholieke geestelijkheid.

pragmatisch, slechts in beperkte mate principieel".⁶

Het mochten dan vooral buitenlanders zijn die over de praktijk van de Nederlandse tolerantie schreven en in doorgaans positieve zin aan de toenmalige beeldvorming bijdroegen, dat neemt niet weg dat van Nederlandse zijde de idealen en vooral de grenzen van tolerantie allerm minst onbesproken bleven. Met name de kwestie of de tolerantie zich diende uit te strekken tot socinianen, atheïsten en andere eventueel als staatsgevaarlijk beschouwde lieden, zoals de katholieken, bleef de gemoederen, met inbegrip van naar de Republiek uitgeweken buitenlandse auteurs als John Locke en Pierre Bayle, bezig houden.⁷ In gereformeerde kringen stond de tolerantie van sociniaanse ideeën, volgens welke het dogma van de Drieëenheid werd verworpen, tot in de achttiende eeuw ter discussie, maar uiteindelijk kregen in deze eeuw van Verlichting de 'toleranten' de overhand. Het debat van gereformeerde zijde beperkte zich echter niet tot de tolerantie jegens niet-calvinisten: ook over de toelaatbare marges van de gewetensvrijheid binnen de gereformeerde kerk liepen de meningen uiteen. En daar bleef het niet bij, zoals bijvoorbeeld blijkt uit de strijd tussen de orthodoxe en de vrijere richting (de contra-remonstranten en de

6 E.H. Kossmann, *Tolerantie toen en nu*. Coornhertrede 1984, gehouden te Gouda (Gouda 1984) 18; Hans Bots, 'Tolerantie of gecultiveerde tweedracht. Het beeld van de Nederlandse tolerantie bij buitenlanders in de zeventiende en achttiende eeuw', *Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden* 107 (1992) 657-669, aldaar 664.

7 Zie Samme Zijlstra, "Tgeloove is vrij" in: Gijswijt-Hofstra ed., *Een schijn van verdraagzaamheid*.

remonstranten), die in 1618-1619 in het nadeel van de remonstranten werd beslist.

Meer in het algemeen kan worden vastgesteld dat verdraagzaamheid tussen en binnen kerkgenootschappen dikwijls ver te zoeken was.⁸ Tot gewelddadige uitbarstingen tussen met name de gereformeerden en de katholieken kwam het evenwel slechts bij uitzondering. Dat was bijvoorbeeld het geval in 1572 met de moord op de 'martelaren van Gorcum' - negentien katholieke geestelijken - en in juni 1734, toen een veronderstelde katholieke samenzwering tegen de protestanten tot onlusten aanleiding gaf.⁹ Al werden dergelijke uitingen van intolerantie van overheidswege niet op prijs gesteld, laat staan aangemoedigd, en hebben zij geen duidelijke sporen in de vroegere beeldvorming over de Nederlandse tolerantie nagelaten, toch dienen zij wel degelijk in de beeldvorming achteraf te worden verdisconteerd. Zelfs indien men de feitelijke tolerantie ten tijde van de Republiek primair in termen van het overheidsbeleid ten aanzien van gewetens- en cultusvrijheid in beeld wil brengen, dan nog zal het relatieve succes van dit beleid des te beter op zijn waarde kunnen worden geschat wanneer ook de tegenkrachten worden belicht.

Tolerantie in de lange negentiende eeuw: een vaderlandse deugd

Tijdens de Bataafse Republiek werd in 1796 een eind gemaakt aan de formele achterstelling op grond van godsdienst en werden katholieken, protestantse dissidents en joden gelijkberechtigd. Het ziet ernaar uit dat hiermee de grond voor voortzetting van de tolerantiediscussie kwam te vervallen, al verdienen de negentiende eeuw en ook de periode daarna tot 1940 in dit opzicht nog nader onderzoek. Toch was religieuze tolerantie in een meeromvattende betekenis nog allerm minst bereikt. Voorlopig zouden katholieken en joden tweederangs burgers blijven. In de 'Aprilstorm' van 1853 manifesteerde zich naar aanleiding van het herstel van de bisschoppelijke hiërarchie een nieuwe uitbarsting van antipapisme, en ook binnen de protestantse gelederen kwam het tot uitingen van onverdraagzaamheid, zoals bij de Afscheiding in 1834. Vanaf halverwege de negentiende eeuw kregen de religieuze scheidslijnen gestalte in het proces van verzuiling. Binnen het isolement van een eigen zuil konden katholieken, orthodox-protestanten en, tot op zekere hoogte, ook het Israelitisch Kerkgenootschap hun eigen positie en identiteit beschermen.

Voor zover in de negentiende eeuw nog over de Nederlandse tolerantie werd geschreven was dat doorgaans in bewonderende zin. Niet alleen werd de tolerantie ten tijde van de Republiek geroemd, ook werd als vanzelfsprekend

8 Zie in dit verband over de dopers Wiebe Bergsma, "Uyt Christelijcken yver en ter eeren Godes". Wederdopers en verdraagzaamheid' in: *Ibidem*, 69-84.

9 Zie Anton van de Sande, 'Roomse buitenbeentjes in een protestantse natie? Tolerantie en antipapisme in Nederland in de zeventiende, achttiende en negentiende eeuw' in: *Ibidem*, 85-106.

aangenomen dat deze tolerante traditie haar voortzetting vond in de eigen tijd. Tolerantie werd zelfs tot vaderlandse deugd verheven, te zamen met deugden als vrijheidsliefde en gematigdheid.¹⁰ Zo werd de beeldvorming over de Nederlandse tolerantie ook en vooral een Nederlandse aangelegenheid: een bijdrage tot de 'roem des vaderlands' en als zodanig een uitdrukking van nationaal gevoel.¹¹ De stap naar constructies van het Nederlandse volkskarakter zou vervolgens niet groot blijken te zijn: zo vatte Robert Fruin in 1871 de hoofdtrekken van dit volkskarakter samen met de term flegmatisch of bedaard, een typering die ook bij latere auteurs terugkeert.¹² Ook de vrijheidsliefde was een vast bestanddeel van dergelijke constructies, maar de tolerantie lijkt hierin wat op de achtergrond te zijn geraakt, althans tot aan de Duitse bezetting toen Jan Romein en Johan Huizinga de Nederlandse geest respectievelijk het Nederlands karakter mede in termen van verdraagzaamheid beschreven.¹³ Dat de opname van tolerantie in het lijstje van vaderlandse deugden en in beschrijvingen van het Nederlandse volkskarakter het mythische gehalte van de toenmalige beeldvorming over de Nederlandse tolerantie heeft vergroot behoeft geen betoog. Duidelijk is dat dergelijke voorstellingen eerder een ideaal dan de praktijk zullen hebben benaderd. Waar de eerdere beeldvorming primair de praktijk van de religieuze tolerantie van overheidswege betrof, ging de latere beeldvorming een breder terrein omvatten: zo werd tolerantie omgezet in een kenmerk van in principe alle Nederlanders en kon tolerantie ook andere zaken dan de religie betreffen.

Tolerantie vanaf de jaren 1940: een actueel probleem

Tijdens, maar vooral na de Tweede Wereldoorlog werd tolerantie wederom als een eigentijds probleem aan de orde gesteld. Valt de eerste tolerantiediscussie

-
- 10 Zie bijvoorbeeld: N.C.F. van Sas, 'Vaderlandsliefde, nationalisme en vaderlands gevoel in Nederland, 1770-1813', *Tijdschrift voor geschiedenis* 102 (1989) 471-495; Henk te Velde, 'Nederlands nationaal besef vanaf 1800' in: Ton Zwaan e.a. ed., *Het Europees labyrint. Nationalisme en natievorming in Europa* (Amsterdam 1991) 173-188; Stuurman, *Wacht op onze daden*, hoofdstuk 1; Nicolaas C.F. van Sas, 'Varieties of Dutchness' in: Galema, Henkes en Te Velde ed., *Images of the nation*, 5-16; Henk te Velde, 'How high did the Dutch fly? Remarks on stereotypes of burger mentality' in: Ibidem, 59-79.
 - 11 Vergelijk Jacobus Scheltema, *Geschiedenis der heksenprocessen, eene bijdrage tot den roem des vaderlands* (Haarlem 1828).
 - 12 Robert Fruin, 'Het karakter van het Nederlandsche volk' (1871) in: idem, *Verspreide geschriften* I ('s-Gravenhage 1900) 1-21, aldaar 8-9; zie ook Henk te Velde, *Gemeenschapszin en plichtsbef. Liberalisme en nationalisme in Nederland, 1870-1918* ('s-Gravenhage 1992) 104-111 en 215-216; Bart van Heerikhuizen, 'Sociologen in de jaren dertig en veertig over het Nederlandse volkskarakter', *Amsterdams sociologisch tijdschrift* 6 (1980) 643-675.
 - 13 Jan Romein, 'Oorsprong, voortgang en toekomst van de Nederlandse geest' (1940) in: Idem, *In opdracht van de tijd* (Amsterdam 1946) 146-170; J. Huizinga, *Nederland's beschaving in de 17e eeuw* (Haarlem 1941).

in eerste instantie te beschouwen als een reactie op de kettervervolgingen, zo kan deze tweede, naoorlogse discussie als een reactie op de holocaust worden opgevat. Aanvankelijk werd verdraagzaamheid gepredikt als middel ter bestrijding van de eigentijdse ideologische fanatismen.¹⁴ Vanaf de jaren zestig zouden idealen en maatstaven van tolerantie op uiteenlopende wijzen worden herijkt. Dit had niet alleen consequenties voor de manieren waarop actuele problemen werden gedefinieerd en beoordeeld, maar ook voor de beeldvorming over de vroegere Nederlandse tolerantie.

Met zijn 'Kanttekeningen bij de Nederlandse tolerantie' zette Jan Rogier in 1965 ten dele de toon voor het Nederlandse tolerantiedebat zoals dat tot op de dag van vandaag voortduurt.¹⁵ In zijn betoog fungeren de reacties op homofilie als nieuwe toetssteen van zowel de vroegere als de hedendaagse Nederlandse tolerantie. Tolerantie krijgt de betekenis van het niet-vervolgen van minderheden, om het even of het gaat om minderheden op grond van ras, stand, geloof, politieke richting of seksuele geaardheid. Deze uitbreiding van het tolerantiebegrif impliceert een kritischer stellingname ten aanzien van het verleden: zo wees Rogier op uitbarstingen van onverdraagzaamheid als de sodomievervolging rond 1730 en de Aprilbeweging van 1853. Over de situatie anno 1965 was hij niet ontevreden. Ook de houding van Nederlandse katholieken ten aanzien van homofilie typeerde hij als vooruitstrevend. Maar, terwijl Rogier aan de ene kant het tolerantiebegrif oprekte door ook andere maatstaven dan gewetens- en/of godsdienstvrijheid te hanteren, begrensde hij het aan de andere kant door, evenals Kossmann een kleine twintig jaar later zou doen, te wijzen op het discriminerende karakter van tolerantie. Verdraagzaamheid, zo schreef hij, "is onvoldoende, in wezen een vorm van discriminatie. Het roept de mogelijkheid van onverdraagzaamheid altijd op. Pas werkelijke integratie, erkenning dus, is voldoende."¹⁶

Het tolerantiebegrif werd in de jaren zeventig en daarna verder opgerekt. Terwijl zich in Nederland een multi-etnische samenleving begon af te tekenen kwam in sociaal-wetenschappelijk onderzoek de nadruk te liggen op eigentijdse onverdraagzaamheid en repressie, met name op vooroordeel en discriminatie jegens etnische minderheden, en op de integratie van deze minderheden in de Nederlandse samenleving. Tolerantie kon nu, anders dan bij Rogier maar niet strijdig met zijn ideaal van integratie, de betekenis krijgen van de afwezigheid van racisme of van discriminatie jegens etnische minderheden. Zo was Frank Bovenkerk halverwege de jaren zeventig van oordeel dat de Nederlandse

14 Zie onder meer: H.J. Mispelblom Beyer, *Tolerantie en fanatisme. Een studie over verdraagzaamheid* (Arnhem 1948); H. de Vos, *Verdraagzaamheid*. Oratie Rijksuniversiteit Groningen (Nijkerk 1949).

15 Jan Rogier, 'Kanttekeningen bij de Nederlandse tolerantie', *Dialog. Tijdschrift voor homofilie en maatschappij* (1965) 52-60.

16 Rogier, 'Kanttekeningen', 60.

tolerantie, voor zover die al had bestaan, tot het verleden behoorde.¹⁷ Het huidige Nederland typeerde hij als een multi-rationale samenleving waarin rasdiscriminatie en rasvoordeel tot de dagelijkse feiten van het leven behoorden. Discriminatie op grond van ras en/of etniciteit leek daarmee te zijn verheven tot een nieuwe en welhaast exclusieve toetssteen van tolerantie. Ook onderzoekers die zich niet beperkten tot houdingen jegens etnische minderheidsgroepen maar bijvoorbeeld ook houdingen jegens controversiële verschijnselen als druggebruik, abortus, pornografie en het straffoetingsbeleid in hun afweging betrokken, kwamen in deze periode tot de conclusie dat tolerantie ver te zoeken was in Nederland en dat het er waarschijnlijk niet beter op zou worden.¹⁸

Niet alle diagnoses waren zo somber. Buitenlanders als Christopher Bagley en Ernest Zahn gaven een gunstiger beeld van de hedendaagse Nederlandse tolerantie, en ook voor Nederlandse onderzoekers bleek de kloof tussen ideaal en werkelijkheid niet steeds even groot.¹⁹ Voorts werd niet alleen, zoals door Rogier en Kossmann, gewezen op de onverdraagzaamheid achter tolerantie, maar werden ook de grenzen van de tolerantie als fundamenteel dilemma van de pluralistische samenleving aan de orde gesteld.²⁰ Moet, kort gezegd, intolerantie met intolerantie worden bestreden? Moet aan het principe van tolerantie of aan het principe van nondiscriminatie het meeste gewicht worden toegekend?

Hoe dit ook zij, duidelijk is dat met name na de Tweede Wereldoorlog tolerantie-idealen een dikwijls ruimere inhoud hebben gekregen. Voor sommigen betekent tolerantie het toestaan van niet nader gespecificeerde afwijkende opvattingen en gedragingen. Voor anderen staat tolerantie voor het niet-vervolgen van diverse soorten minderheden, dan wel het niet-voorkomen van vooroordeel en/of discriminatie jegens etnische minderheden of jegens welke minderheden ook. Weer anderen verstaan onder tolerantie (ook) gastvrijheid jegens vreemdelingen - denk aan de recente discussie over de immigratie en het asielbeleid - en respect voor 'de ander'. Des te verder wordt afgeweken van de strikte betekenis van tolerantie als gunstverlening waarbij een dominante groep een niet-dominante toestaat meningen of bestaansvormen te hebben die van de

17 Frank Bovenkerk, 'Rasdiscriminatie in Nederland?' in: Idem ed., *Omdat zij anders zijn. Patronen van rasdiscriminatie in Nederland* (Meppel en Amsterdam 1976) 9-30.

18 W. Buikhuisen, T.R. Drost, T.R.E. Schilt, *Het gezicht van de onverdraagzaamheid. Analyse van factoren die aan onverdraagzaamheid te grondslag liggen* (Assen en Amsterdam 1976).

19 Christopher Bagley, *The Dutch plural society. A comparative study in race relations* (Londen 1973); Ernest Zahn, *Regenten, rebellen en reformatoren. Een visie op Nederland en de Nederlanders* (Amsterdam 1989). Zie voor het Nederlandse onderzoek, behalve de reeds vermelde literatuur, ook Jan Lucassen en Rinus Penninx, *Nieuwkomers. Immigranten en hun nakomelingen in Nederland 1550-1985* (Amsterdam 1985). Een tweede, herziene druk verschijnt begin 1994.

20 Zie bijvoorbeeld: J. Tennekes, 'De vage grenzen van de tolerantie', *Intermediair* 21 (1 maart 1985) 55-65; J.A.A. van Doorn, *Rede en macht. Een inleiding tot beleidswetenschappelijk inzicht* ('s-Gravenhage 1988) 51-78; H. Procee, *Over de grenzen van culturen. Voorbij universalisme en relativisme* (Meppel en Amsterdam 1991).

gewone orde schijnen af te wijken²¹, hoe meer deze term inwisselbaar wordt voor termen als menslievendheid of humaniteit.

Recente beeldvorming over de vroegere Nederlandse tolerantie: mythen en maatstaven

Iedere tijd creëert zijn eigen mythen. Tegelijk kunnen die mythen een taai karakter hebben. De verheffing van tolerantie tot een vaderlandse deugd in de negentiende eeuw vond zijn vervolg in de twintigste eeuw. Zo is het beeld van de Nederlandse tolerantie tevens gaan functioneren als een bezweringsformule, als een verbaal ritueel om de realisering van het ideaal dichterbij te brengen. Maar daar bleef het niet bij: naarmate tolerantie-idealen in de na-oorlogse periode breder werden gedefinieerd, werden aan deze idealen ontleende maatstaven ook 'losgelaten' op het verleden. Was het in Nederland eigenlijk wel zo tolerant toegegaan als doorgaans werd voorgesteld? Was hier niet eerder sprake van een mythe die hoog nodig ontmaskerd diende te worden?²²

Zo kan iedere tijd ook zijn eigen anti-mythen oproepen: ontmythologiseren die op hun beurt ter discussie kunnen worden gesteld. Want, zo kan worden opgeworpen, in hoeverre gaan ontmythologisering en anachronisme hand in hand? Dit dilemma doet zich duidelijk voor bij het vraagstuk van de Nederlandse tolerantie. Wordt het verleden geen geweld aangedaan als dit op grond van hedendaagse tolerantie maatstaven wordt beoordeeld? Moeten we het beeld van de vroegere Nederlandse tolerantie als een historische mythe bestempelen omdat deze tolerantie slechts in beperkte mate principieel was? Of omdat reacties op nieuwkomers ook destijds al getuigden van 'vooordeel' of zelfs 'discriminatie'?

De strekking moge duidelijk zijn: de gunstige beeldvorming van de Nederlandse tolerantie ten tijde van de Republiek kan niet zonder meer worden afgedaan als een historische mythe. Want dan zou geen recht worden gedaan aan wat indertijd onder de noemer van tolerantie werd nagestreefd en gerealiseerd, namelijk gewetens- en religievrijheid. De Republiek genoot terecht de faam van een voor die tijd vergaande tolerantie. Ook al kan dit beeld niet naar het rijk der mythen worden verwezen, toch kunnen hier wel degelijk kanteekeningen bij worden gemaakt. Die betreffen in de eerste plaats de religieuze tolerantie zelf. In de tegenwoordige beeldvorming van de vroegere tolerantie staat het overheidsbeleid ten aanzien van gewetens- en cultusvrijheid weliswaar nog steeds centraal, maar daarnaast worden de binnenkerkelijke tolerantie en de verdraagzaamheid jegens leden van andere religies er in toenemende mate in verdisconteerd. Hierdoor wordt 'het' beeld van de vroegere tolerantie niet

21 Zie Kossmann, *Tolerantie toen en nu*, 7.

22 Zie Jan Erik Dubbelman en Jaap Tanja, 'Inleiding' in: *Vreemd gespuis* (Amsterdam 1987) 7-19, aldaar 13.

verworpen maar wel genuanceerd en uitgebreid, zoals eerder in dit artikel is aangegeven.

Ten slotte kunnen ook kanttekeningen worden gemaakt in de geest van Rogier en latere onderzoekers.²³ We kunnen ons bijvoorbeeld afvragen of alleen de vroegere reacties op religieuze vormen van afwijking relatief tolerant waren of dat bovendien ten aanzien van andere vormen van afwijkend denken, gedrag, en ook uiterlijk een relatief grote 'tolerantie' aan de dag werd gelegd. Om enkele voorbeelden te noemen: hoe werd gereageerd op toverij of op sodomie, hoe op zigeuners of op gekken?²⁴ Toegegeven, strikt genomen vallen niet alle reacties op afwijking - nog daargelaten de 'creatie' van afwijking zelf - onder de noemer van tolerantie of intolerantie, zelfs niet indien we onder deze begrippen in algemene, attenderende zin verstaan de mate waarin en de wijze waarop mensen elkaar speelruimte voor leven, denken en handelen toestaan. Of, anders gezegd: tolerantie impliceert weliswaar afwijking, maar omgekeerd is een aanzienlijke oprekkings van het tolerantiebeprip vereist willen we alle reacties op afwijking, bijvoorbeeld ook respect of betrokkenheid jegens 'de ander', onder de noemer van tolerantie of intolerantie brengen. Toch is dat in zekere zin wat gebeurt als de vraag wordt opgeworpen hoe 'tolerant' het vroeger toeging of tegenwoordig toegaat. Ook in terminologisch opzicht blijft het dus behelpen met 'tolerantie'.

Dat neemt niet weg dat de vraag hoe in de loop der tijd op 'afwijkingen' is gereageerd, een zeer legitieme is, evenals de hieraan voorafgaande vraag hoe 'afwijkingen' zijn gesignaleerd en hoe ze zijn gewaardeerd. Wanneer de beeldvorming over de Nederlandse 'tolerantie' in deze richting wordt uitgebouwd zal dit in ieder geval een dermate veelvormig resultaat opleveren dat er voor mythevorming minder ruimte overblijft.

23 Zie Lucassen en Penninx, *Nieuwkomers* (Amsterdam 1985).

24 Zie Marijke Gijswijt-Hofstra, 'Toverij en tolerantie. Reacties op toverij in Nederland van de zestiende tot in de achttiende eeuw' in: idem ed., *Een schijn van verdraagzaamheid*, 131-155; Theo van der Meer, 'De geboorte van een homoseksuele minderheid' in: Ibidem, 157-194; Leo Lucassen, 'En men noemde hen zigeuners'. *De geschiedenis van Kaldarasch, Ursari, Lowara en Sinti in Nederland, 1750-1944* (Amsterdam 1990); en ook Florike Egmond, *Underworlds. Organized crime in The Netherlands, 1650-1800* (Cambridge 1993). Het onderzoek naar de behandeling van 'gekken' in de Republiek is tamelijk schaars.