



DOOPSGEZINDE BIJDRAGEN

THEMANUMMER:
RELIGIEUZE MIGRATIE

DOOPSGEZINDE BIJDRAGEN

NIEUWE REEKS
NUMMER 43

Verzameld door de
Redactiecommissie van de
Doopsgezinde Historische Kring

Jelle J. Bosma (eindredactie)
Theo Brok
Daan de Clercq
Mechteld Gravendeel
Adriaan Plak
Pieter Post
Mirjam G.K. van Veen (hoofdreductie)

Uitgegeven door de
Doopsgezinde Historische Kring
Singel 454, 1017 AW Amsterdam
<http://www.dhkonline.nl/>

DOOPSGEZINDE BIJDRAGEN

NIEUWE REEKS
NUMMER 43 (2017)

Religieuze migratie



AMSTERDAM
DOOPSGEZINDE HISTORISCHE KRING
2017

Omslagillustratie: (1994, Durango, Mexico) Mennonieten op een nieuwe locatie van een afgelegen boerderij (foto: Morad Bouchakour). Zie voor verdere informatie p. 203.

CIP-GEGEVENS KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK

Doopsgezinde

Doopsgezinde Bijdragen [verz. door de redactiecommissie van de
Doopsgezinde Historische Kring]

Nieuwe reeks 1 (1975)-...

Amsterdam: Doopsgezinde Historische Kring

ISSN 0167-0441

Versijnt jaarlijks

Bijdragen nr. 43 (2017)

Met lit. opg.

ISBN 978-90-8704-665-1

Trefw.: doopsgezinden; opstellen/bibliografie

©2017 Doopsgezinde Historische Kring

Uitgever: Uitgeverij Verloren, Torenlaan 25, 1211 JA Hilversum

Inhoud

MIRJAM VAN VEEN, Redactioneel 7

ARTIKELLEN

GARY WAITE, David Joris (1501-1556).
Kunstenaar en profeet van de hernieuwde zintuigen 15

HANS-JÜRGEN GOERTZ, Martin Luther en de dopers.
Een poging tot verdere toenadering 41

MIRJAM VAN VEEN, Ware pelgrims. Dopers-gereformeerd
ongemak in Wismar (1553) 53

WILLEM STUVE, Gerommel in het Noorden. Oesewolt Hindericks:
Een Groningse tegenstander van Jacques Outerman 63

AD VAN DE STAAIJ, Rein Willinks reddingsexpeditie naar de Molotsjna.
Tussen wederopbouw en emigratie: de Nederlandse hulp aan de
Oekraïne in de jaren 1922-1924 75

FERNANDO ENNS, JULIA FREUND & HEINRICH WIENS, Identiteits-
vorming door een collectief trauma, of hoe geweten en waarden
bepaald worden door een periode van vlucht en deportatie.
Een verslag van een wetenschappelijke studiedag 109

JOHANNES DYCK, Migratie als het sluiten van de cirkel.
De terugkeer naar Duitsland van mennonieten uit de Sovjet-Unie
in de periode 1972 tot 2002 135

ANTOINETTE HAZEVOET & PIETER POST, *Eumen.net*, project en
traject van een Europees doopsgezind netwerk (2011-2014).

Verslag van een zoektocht naar de sporen van
doperse migratie in Europa 153

MIEKE KREBBER, Mennonieten in Galicië.

Van genode gasten – *Ansiedler* – tot verdrevenen – *Umsiedler* 165

PIETER POST & FERNANDO ENNS, Op zoek naar leven:

Menno-Simons-Predigtpreis 2015 183

MORAD BOUCHAKOUR, Onderweg en toch thuis.

Foto's van mennonieten in Mexico 193

RECENSIES

Mirjam van Veen: Kat Hill, *Baptism, brotherhood,
and belief in reformation Germany* 209

Theo Brok: Mathilde Monge, *Des communautés mouvantes;
les 'sociétés des frères chrétiens' en Rhénanie du Nord* 210

Alle G. Hoekema: Siegfried Zöllner & Henk van der Steeg (red.),
Bersatu dalam Tuhan. GKI-TP 60 Tahun 1956-2016 212

Theo Brok: J.W.J. Burgers & P. Knevel (ed.),
Nieuwe Maren – Amsterdam 1534-1535 212

Jelle Bosma: Els Kloek & Maarten Hell, *Keetje Hodshon (1768-1829);
een rijke dame in revolutietijd* 214

Tom-Eric Krijger: Alle G. Hoekema & Pieter Post (red.),
Frits Kuiper (1898-1974): Doopsgezind theoloog 215

PERSONALIA AUTEURS 221

Redactioneel

De *Doopsgezinde Bijdragen* zijn modieus geworden. Migratie-studies zijn ‘in’. Vanuit verschillende disciplines verschijnt momenteel een grote hoeveelheid publicaties over migratie. Juristen publiceren over de rechtspositie van migranten, sociologen over integratie en historici beschrijven hoe migratie samenlevingen heeft veranderd. De aandacht voor dit thema is deels ingegeven door de actualiteit. Door globalisering kennen veel mensen de ervaring migrant te zijn. De vluchtelingencrisis maakt de vraag hoe de komst van nieuwkomers een samenleving beïnvloedt actueel. Deze actuele aandacht voor migratie wekt de indruk dat migratie een modern fenomeen is. Kranten en actualiteitenrubrieken spreken over ‘de vluchtelingencrisis’ alsof de huidige toestroom van vluchtelingen ongekend is. Dat laatste is onjuist. Mensen zijn altijd onderweg geweest en Europa heeft vaker grote groepen vluchtelingen gezien.

In de kerkgeschiedenis is migratie altijd een belangrijk thema geweest. De kerkvader Augustinus meende dat gelovigen per definitie pelgrims waren. Gelovigen waren altijd onderweg. In de wereld waren ze niet thuis. Als het goed was, hadden ze het hart gezet op het hemels vaderland. Het gelovig verlangen om het werelds gewoel te verlaten kon concrete vormen aannemen. Woestijnvaders verlieten de wereld om in eenzame verlatenheid zich te richten op God. Middeleeuwse pelgrims namen afstand van het alledaagse bestaan en gingen letterlijk op weg naar een heilige plaats. Deze religieuze ijver was altijd vermengd met gezonde handelsgeest en met menselijke nieuwsgierigheid. De grens tussen een pelgrimage en een handelsreis of een ontdekkingsstocht langs vreemde oorden was vloeiend.

De status van pelgrims was niet duidelijk. Ze konden volgens middeleeuws recht gastvrijheid claimen. Het feit dat ze recht hadden op onderdak en op eten, wijst op een positieve waardering vanuit de middeleeuwse samenlevingen voor de religieuze ijver van deze reizigers. Maar de bijtende spot van bijvoorbeeld Geoffrey Chaucer in zijn *Canterbury tales* wijst er ook op dat velen vragen hadden over de godsdienstige motieven van pelgrims. Chaucers pelgrims hielden er een discutabele moraal op na en hun pelgrimsreis leek eerder geïnspireerd door eigen begeerte dan door vroom verlangen. Het beeld

van de pelgrim was in de Middeleeuwen diffuus. Soms waren het mensen die door de kerk tot een reis verplicht waren om hun zonden uit te boeten; soms waren het mensen die uit vroom verlangen vrijwillig op weg waren gegaan; een andere keer waren het mensen die nieuwsgierigheid en handelsgeest vroom verpakten als pelgrimstocht.

In de reformatietijd werd aan de geschiedenis van de religieuze migratie een nieuwe dimensie toegevoegd. Zestiende-eeuwers wisten met de religieuze diversiteit die als gevolg van de reformatie ontstond, nauwelijks raad. Sinds mensenheugenis had Europa een religieuze monocultuur gekend. Goedschiks en kwaadschiks trachtten kerkelijke en wereldlijke overheden deze religieuze monocultuur te handhaven. De vastberaden wil om de middeleeuwse eenheid tussen burgerlijke en kerkelijke samenleving te bewaren leidde tot uitbarstingen van geweld. De economische, politieke en religieuze misère dreef mensen massaal op de vlucht.

Wanneer hun motieven religieus waren, had hun vlucht alles te maken met een hang naar religieuze zuiverheid. Europa was in de late middeleeuwen gepreoccupeerd met religieuze zuiverheid en trachtte alles uit de samenleving te verwijderen wat deze zuiverheid kon besmetten. Verwijdering van non-conformisten uit de samenleving was hiervan het logisch gevolg. Dat kon door ze te doden of door ze te verbannen. Op hun beurt werden religieuze vluchtelingen gedreven door hetzelfde motief: hun vlucht was een middel om zichzelf van elke vorm van besmetting verre te houden. Johannes Calvijn werd vermaard vanwege zijn waarschuwingen aan aanhangers zichzelf niet te bezoedelen aan de paapse afgoderij en desnoods deze ziekelijke pest letterlijk te ontvluchten. In zijn polemieken met David Joris bepleitte ook Menno Simons een radicale afscheiding van al wat zweemde naar katholiek bijgeloof.

Gelovigen op de vlucht interpreteerden hun lotgevallen in een religieus kader. Vaak grepen ze terug op de hun vertrouwde pelgrimsmetafoor. Ze waren als pelgrims onder weg naar een beter land. Menno Simons en Marten Micron kwamen elkaar tijdens hun vlucht tegen in Wismar en betwistten elkaar de pelgimsstatus. Volgens Menno konden de gereformeerden onder leiding van Micron op deze eretitel geen aanspraak maken. Uit het feit dat de gereformeerden met wereldlijke overheden samenwerkten en hun leiders vleselijke mensen waren, leidde Menno af dat de gereformeerden nooit ware pelgrims konden zijn.

Naast de pelgrimsmetafoor gebruikten gelovige vluchtelingen bijbelverhalen om hun lot te interpreteren. Aartsvaders (de aartsmoeders vielen buiten

het blikveld) uit het Oude Testament waren evenals deze vluchtelingen mensen onderweg geweest. Uit verhalen over de omzwervingen van bijvoorbeeld Abraham en Elia putten zestiende-eeuwse vluchtelingen moed in inspiratie. Zoals God de aartsvaders op hun zwerftochten had begeleid, zo zou hij dat ook met hen doen. En zoals het nomadenbestaan van Abraham en Elia de vervulling van een goddelijke opdracht was, zo moesten gelovigen ook in de zestiende eeuw gehoorzamen aan hun roeping. Het favoriete bijbelverhaal van vluchtelingen was waarschijnlijk het verhaal over Jezus' vlucht naar Egypte: Jezus zelf was een vluchteling.

Ook het martelaarschap was een metafoor om zin toe te kunnen schrijven aan de vlucht. Protestanten hadden in eerste instantie aarzelingen bij een vlucht en worstelden met de vraag die de kerkvader Tertullianus al had gesteld: was een vlucht geen daad van lafheid? Zeker wanneer voorgangers vluchtten, klonk met regelmaat het verwijt dat zij hun kudde lafhartig in de steek hadden gelaten. Meer en meer neigden protestanten er echter toe een vlucht te interpreteren als een heroïsche daad van standvastigheid. Verhalen over vluchtelingen werden gaandeweg onderdeel van heldenverhalen over standvastige protestanten die de tirannie van de paus en zijn vazallen hadden weerstaan.

Of een vlucht daadwerkelijk altijd zo heroïsch was, valt te bezien. Voor David Joris en Menno Simons was hun opgejaagde bestaan waarschijnlijk traumatisch. Hun vlucht ging gepaard met ontberingen en met grote psychische druk. Bij iemand als Dirck Volckertsz Coornhert lag dat radicaal anders. Hij bivakkeerde na zijn vlucht ongestoord in het Duitse Rijnland en kon zich daar wijden aan zijn boeken en gravures. Bovendien kon Coornhert vanuit zijn ballingsoord een geregeld contact onderhouden met vrienden thuis. Voor grote groepen vluchtelingen was een verblijf in het Duits Rijnland, Oost-Friesland of Engeland verre te verkiezen boven een verblijf in een door oorlog en economische misère geteisterd vaderland.

De 'impact' van een vlucht op vroegmoderne gelovigen valt nauwelijks te meten. Mensen hadden in de vroegmoderne tijd weinig andere keus dan het geduldig dragen van hun lot. Wie bij de pakken neer zat, ging hopeloos ten onder. De door Coornhert gepropageerde gelijkmoedigheid was deels geënt op de stoïcijnse filosofie: een mens zou noch door voor- noch door tegenspoed zich uit het lood moeten laten slaan maar immer onaangedaan moeten blijven. Voor het andere deel was deze levenshouding waarschijnlijk bittere noodzaak. De vroegmoderne mens moest immers altijd verder om zich in de strijd om het dagelijks bestaan staande te kunnen houden.

Of een vlucht het perspectief van gelovigen veranderde, valt eveneens nauwelijks in te schatten. Mathilde Monge beschrijft hoe dopers in het Duitse Rijnland contact onderhielden met gereformeerden en *vice versa*. Vluchtelingen van verschillende confessies waren daar blijkbaar genegen elkaar de helpende hand toe te steken. In Oost-Friesland echter gaf de gereformeerde leidsman Johannes a Lasco zich grote moeite de grens tussen dopers en gereformeerden duidelijk af te bakenen. Een disputatie in Wismar tussen beide groepen diende eveneens de bevestiging van het eigen gelijk: van een echte uitwisseling van gedachten was nauwelijks sprake en het dispuut vergrootte vooral de kloof tussen beide groepen vluchtelingen. Waar sommige vluchtelingen tijdens hun verblijf in den vreemde de kunst van het pragmatisch schipperen leerden, lijken anderen zich vooral te hebben ingegraven in hun eigen gelijk.

Op de identiteit van het jonge protestantisme hadden de verhalen over de vervolgingen een grote invloed. Dat gold heel in het bijzonder voor de dopers: dopers hadden aanzienlijk meer te lijden gehad onder de vervolgingen dan andere groepen en dopers ontwikkelden al vroeg een martelaarstraditie. In martelaarsboeken hielden protestanten de herinnering aan de vervolgings-tijd levend. Bovendien creëerden ze in deze martelaarsboeken een doorgaande lijn van de vroege kerk naar hun eigen kerk. Zoals in de katholieke traditie een vermeende doorgaande lijn van ambtsdragers de verbondenheid tussen de eigen kerk en de vroeger kerk garandeerde, zo verbeeldde in de protestantse tradities een geconstrueerde keten van martelaren deze verbondenheid.

Deze martelaarstraditie hielp protestanten zichzelf te zien als een lijdende vervolgte kerk. Ook toen de vervolgingen luwden en ophielden, bleven protestanten zichzelf zien als een minderheid wier bestaan op het spel stond. Deze minderheidsmentaliteit stond in groot contrast met het vroegmoderne katholieke kerkbesef. Zeker na het Concilie van Trente waren 'waarheid' en grandeur aan elkaar gekoppeld. Dat het de Katholieke Kerk wel ging, gold als bewijs dat zij de ware kerk was. Met name de dopers benadrukten sterk dat vervolgingen bewezen dat een kerk de ware was. Het ondergaan van vervolgingen hoorde immers bij de navolging van Christus.

Door het vertellen van verhalen over tirannie en vervolging vergrootten protestanten bovendien de kloof met de Katholieke Kerk. Een Jan Luyken hield de herinnering aan de katholieke gruweldaden levend. Op iedere gravure prentte hij de beschouwer de katholieke wreedheid in. Een luthers kerk-

historicus als Johann Lorenz von Mosheim wist zeker dat katholieken van tolerantie geen enkel idee hadden. Martelaarsverhalen hielpen dus om de kloof met de vroegere vervolger in stand te houden en zichzelf in moreel opzicht boven die vroegere vervolger te verheffen.

De minderheidsmentaliteit van protestanten zette tegelijkertijd aan tot solidariteit met andere vluchtelingen. Wanneer in later eeuwen gelovigen opnieuw te maken kregen met vervolgingen, gold onder protestanten hulp voor de vervolgdten als een erezaak. Zeventiende-eeuwse auteurs herinnerden hun lezers aan het eigen verleden en wezen lezers erop dat Christus zelf ook ooit was vervolgd. Een vluchteling was dus een navolger van Christus die op hulp en bijstand moest kunnen rekenen.

Ook op een andere manier bleef het migrantenverleden voor protestanten relevant. Auteurs propageerden een innerlijke migratie. Auteurs als John Bunyan en Jan Philipsz Schabaelje propageerden een geestelijke pelgrims-tocht. Protestanten maakten geen echte reis meer naar een concrete heilige plaats, maar verinnerlijkten de pelgrimage. Ze namen afstand van de wereld en zochten hun hemels vaderland. De vervolgdten uit de zestiende eeuw golden als *exempla* van gelovige standvastigheid. De vervolgingstijd gold als de gouden eeuw van navolging en geloofsmoed. De verwijzing naar de zestiende eeuw diende vaak om latere gelovigen op te porren de wereld te verzaken en het leven te heiligen.

Gelovigen die in de achttiende en negentiende eeuw nog vertrokken, deden dat uit een ander soort verlangen dan de zestiende-eeuwse vluchtelingen. Orthodoxe gelovigen werden nu soms in de eerste plaats gedreven door het verlangen de wereld te verlaten en te leven in een land van vromen. Concrete migratie was het gevolg van innerlijke migratie. Bovendien migreerden gelovigen naar andere gebieden. In de zestiende eeuw migreerden gelovigen binnen Europa; later kwamen daar de gebieden overzee bij. Waar migranten in de zestiende eeuw lang konden blijven hopen op terugkeer, kreeg in later tijd alleen al door de afstand migratie een meer definitief karakter.

Hoewel oude verhalen een grote rol bleven spelen en er in dat opzicht een grote continuïteit is in de geschiedenis van de religieuze migratie, veranderde er natuurlijk veel. In de vroegmoderne tijd was migratie een onduidelijk begrip: was iemand die van het ene naar het andere dorp trok een migrant? Wanneer was iemand een vreemdeling? De positie van vreemdelingen was bovendien een andere dan in de moderne tijd. Een sociaal vangnet bestond er van hen niet en zij werden geacht zichzelf te redden. Het Duitse Emden bij-

voorbeeld was bereid vluchtelingen te ontvangen op voorwaarde dat zij hun eigen armenzorg zouden organiseren.

Het uitgebreide sociale vangnet uit de moderne tijd maakt dat de opvang van migranten en vluchtelingen geheel andere eisen aan de ontvangende samenleving stelt dan de vroegmoderne tijd. De komst van migranten stelt in de moderne tijd andere eisen aan solidariteit dan in de vroegmoderne tijd. Daar komt nog bij dat met de opkomst van de nationale staten duidelijker is geworden wie migrant is en wie niet. De opkomst van de nationale staat maakt het mogelijk om te definiëren wie vreemdeling is, en wie in een land thuis hoort. Het verschil tussen vreemdelingen en inwoners werd een juridisch onderscheid waaraan ook rechten en plichten waren verbonden.

In dit nummer van de *Doopsgezinde Bijdragen* staat op alle mogelijke manieren religieuze migratie centraal. Gary Waite staat stil bij de aartsmigrant David Joris. Zijn renommée als ketter dwong David Joris voortdurend van woonplaats te wisselen om aan vervolging te ontkomen. Gary Waite, een groot kenner van Joris, geeft in zijn artikel aan hoe David Joris soms in angst en beven van land verwisselde, verstoppt in het ruim van een vrachtschip en hoe hij daar dromen en visioenen kreeg. Daarbij ging het niet alleen om angstbeelden, maar ook om een nieuwe manier van kennis verwerven. David Joris was ooit opgeleid als glasschilder en had nog steeds een duidelijke voorkeur voor beeldcultuur. Hij zag overal beelden en in al die informatie ook duidelijke tekens: elk beeld (of afbeelding) had een dubbele bodem en verwees naar iets hogers. Het ging dus om gelaagde informatie. Joris zelf was de grote profeet en deskundige op dit gebied, met talloze aanhangers die zijn denkbeelden via drukwerk leerden kennen en het gedeeltelijk overnamen.

Hans-Jürgen Goertz gaat in op de relatie tussen Luther en de dopers. Luther vreesde dat de doperse reformatie zijn eigen reformatie zou ondermijnen en zag in het revolutionaire elan van de doperse beweging een groot gevaar voor de orde en vrede in een samenleving. Luthers felle polemieken tegen de dopers en zijn steun voor de vervolging van de doperse ‘ketterij’, heeft de relatie tussen de twee groepen lang zwaar belast. Goertz analyseert deze ongemakkelijke verhoudingen beschrijft verschillen en overeenkomsten tussen de twee groepen.

Mirjam van Veen staat in haar artikel stil bij het dopers-gereformeerd ongemak. Een groep gevluchte dopers in Wismar en een groep gevluchte gereformeerden eveneens aldaar presteerde het om elkaar in den vreemde het leven onmogelijk te maken. De twee groepen troffen elkaar in een dispuut.

Het eind van het liedje was dat ze alle twee het veld moest ruimen en op zoek moesten naar een ander toevluchtsoord.

Willem Stuve brengt ons bij een strijd tussen twee dopers in de vroege zeventiende eeuw. Er waren – deels door migratie – op dat moment heel veel verschillende groepen dopers, vaak met een geografische aanduiding, die wijst op waar ze vandaan komen of waar hun wortels lagen: Friezen, Vlamingen en Hoogduitser. Inmiddels was de tijd van vervolging voorbij, kon men in de Republiek als doper ongestoord leven en diensten houden. Stuve laat in dit artikel zien dat toenaderingspogingen tussen kleine doperse groepen soms met discussie en ruzie gepaard gingen. Een van de doperse leidsmannen in Groningen kwam met een ander in Haarlem in conflict en de discussie ging over eventueel samenwerken of zelfs fuseren tussen twee kleine doperse groepen. Hierbij speelde uiteraard het probleem van identiteitsverlies – of de angst daarvoor – een belangrijke rol. In dit artikel gaat het dus over een lastig onderdeel van migratie: integratie.

Ad van Staaij beschrijft in zijn artikel een reddingsoperatie uit 1922, die vanuit Nederland georganiseerd werd en bedoeld was om de kommervolle toestand onder geloofsgenoten in de Oekraïne te bestrijden. Van Staaij heeft uniek bronnenmateriaal gebruikt voor een studie over de voorman van deze operatie: Rein Willink. Willink bleek een handig organisator, die voortdurend onderweg was en de Nederlandse hulpgoederen op snelle wijze op het juiste adres wist te krijgen. Van Staaij werpt nieuw licht op de manier waarop deze actie werd georganiseerd. Bovendien stelt hij het gangbare historische beeld bij. Volgens dit gangbare beeld kwam hulp vooral uit Amerika; Van Staaij vestigt de aandacht op de grote bijdrage van Willink en de zijnen.

Het artikel van Fernando Enns, Heinrich Wiens en Julia Freund heeft niet primair een historische insteek, maar een systematische. Centraal staat wat migratie doet met de identiteit van een groep. Migratie beïnvloedt niet alleen de identiteit van de groep die migreert, maar ook de identiteit van de omgeving die migranten ontvangt. Een centraal thema in het artikel is dat van het trauma: in hoeverre wordt een trauma uit het verleden gebruikt om de eigen groepsidentiteit te bevestigen?

Johannes Dyck neemt ons mee naar Rusland en de mennonieten die daar vandaan naar Rusland trokken. Dyck behandelt niet alleen de lotgevallen van de mennonieten in Rusland maar staat ook stil bij hun integratie in Duitsland. Zo brengt Johannes Dyck ons al dicht bij het heden.

Morad Bouchakour doet dat in zijn bijzondere bijdrage helemaal. Zijn foto's brengen de doperse gemeenschap in Mexico in beeld. Deze gemeenschap ont-

stond toen Canada ongeveer een eeuw geleden ook in doperse gemeenschappen publieke scholen stichtte. De gemeenschap wenste zich niet aan te passen en vertrok naar Mexico. Zijn foto's laten zowel de eigenheid en eigenaardigheid van deze gemeenschap zien als het Mexicaans karakter van deze dopers.

Een apart blok van artikelen wordt gevormd door verslagen van de migratietour die plaatsvond in 2014. Bij deze migratietoer komen heden en verleden samen: het historische verhaal over vervolging en migratie wordt toegankelijk gemaakt, terwijl de migratietoer de internationale dopers verbondenheid nog weer eens ten overvloede duidelijk maakte. Antoinette Hazevoet en Pieter Post beschrijven de totstandkoming van Eumen.net: een website die het dopers migratieverleden zichtbaar maakt. Mieke Krebber doet verslag van een rondreis naar de Oekraïne. Tijdens haar reis belandde Krebber in Lemberg (tegenwoordig Lviv geheten en nu onderdeel van de Oekraïne). In deze tekst wordt ingegaan op de tijd waarop de grote veranderingen op deze plek plaatsvonden: beginnend in het interbellum en doorlopend tot na de val van de muur. Een preek van Pieter Post maakt de actualiteit van de geschiedenis duidelijk. En zo nodigt deze editie van de *Doopsgezinde Bijdragen* uit om rustig te gaan zitten en te lezen over het onvolprezen rijke dopers heden en verleden.

Mirjam van Veen

RECTIFICATIE/ERRATUM

In de verder zeer informatieve bijdrage over Abraham Mulder in Giethoorn (DB 41, 269-301) zijn helaas enkele onvolkomenheden geslopen, die alsnog rechtgezet moeten worden, om recht te doen aan deze moedige predikant in oorlogstijd. Abraham Mulder werd in 1893 niet als oudste, maar als één-na-oudste geboren (269) en kreeg in 1915 een aanstelling als onderwijzer in Sellingerbeetse (niet: Stellingwoude). Het gezin Mulder kreeg niet vier, maar drie kinderen (Wim, Riets en Tine, 271). Niet de Joodse onderduiker Joost Manassen maar diens broer Loet liep in Giethoorn rond met een vals persoonsbewijs van Aad Eysinga en kon daarom regelmatig de kerkdiensten bijwonen (274). Mevrouw Schreur, destijds een jong meisje, was geen 'dienstbode' maar hulp in de huishouding. Dat zij eenmaal haar mond voorbij praatte (275), is onjuist. Toen ze een keer, ernstig ziek, ijde door koorts, noemde ze per ongeluk namen die haar ouders niet kenden. Bij de razzia, die op deze pagina wordt vermeld, werden niet de Duitsers (die al in de pastorie met een huiszoeking bezig waren) door mevrouw Mulder trefzeker toegesproken, maar de NSB melkboer, die toevallig langskwam en natuurlijk zo snel mogelijk afgepoeierd moest worden. Tenslotte, in noot 2 (297) wordt gemeld dat de auteur interviews had met een zuster en een schoonzuster van Abraham Mulder. Dat moet zijn: een dochter en een schoondochter (beide inmiddels overleden).

Alle G. Hoekema, gastredacteur DB 41

David Joris (1501-1556)

Kunstenaar en profeet van de hernieuwde zintuigen¹

GARY K. WAITE

Tot voor kort werd aangenomen dat, omdat de protestantse hervormers religieuze beelden afwezen als afgodsbeelden en ze de eredienst centraliseerden rond de prediking, de religieuze ervaring werd ontdaan van beeldtaal, zodat wat er overbleef voornamelijk gericht was op orale en auditieve zintuigen: praten en luisteren. Dit is inderdaad wat protestantse leiders in hun geschriften en preken bepleitten, zoals Maarten Luther deed, die benadrukte dat het luisteren naar het Woord Gods het belangrijkste was en Johannes Calvijn, wiens strijd tegen beeldverering leidde tot het ontmantelen van altaren.² Stuart Clarke merkt op dat Maarten Luther en de overige hervormers poogden om ‘de dienst van het oog te vervangen door die van het oor’. Hij citeert daarbij Luther, die de gelovigen oproept om Christus niet met de ogen te zoeken maar ‘stecke die augen jnn die orhen’.³ Het gevolg is dat gelovigen daardoor de volledige zintuigelijke beleving verloren, zoals die aanwezig was tijdens de laatmiddeleeuwse katholieke eredienst met geluid (Latijnse gezangen, gebeden en klokgeluiden), geur (wierook), beeld (iconen, altaren, de monstrans, glorieus beschilderde en versierde interieurs met fresco’s en mozaïeken, beelden en beschilderd glas), en de tastzin (het aanraken van heiligenbeelden of de textuur van de geconsacreerde hostie op de tong, die anders was dan het dagelijks brood). Protestanten waren geneigd om religieuze beelden, schilderijen en gebrandschilderde ramen uit de kerk te verwijderen en calvinisten verfden de muren wit, zodat de aandacht – zo beredeneerden zij – geheel gericht zou zijn op de geestelijke aanbidding van het goddelijke en zich toespitste op het luisteren naar het Woord.⁴ Het kijken, zo concludeert Clark, werd een belangrijk religieus strijdtoneel aangezien de ogen ‘geconfessionaliseerd’ waren.⁵ Protestanten ontwikkelden ‘een niet-sacramentele vorm van religieus kijken’, in die zin dat ze zonder emoties naar religieuze objecten keken, net zoals Europeanen aan het leren waren om anders naar artistieke afbeeldingen te kijken door de renaissancistische ontdekking van het lineair perspectief, wat de kijkers ertoe bracht om als een objectieve beschouwer naar een tafereel te kijken, zoals iemand die door een raam tuurt.⁶

Recentelijk is echter dit proces van hervorming van de eredienst en het gebruik van de zintuigen in religie een stuk ingewikkelder geworden door de baanbrekend en innovatieve analyse van de zintuiglijkheid in vroegmodern Europa; niet slechts door Clark, maar vooral door Matthew Milner.⁷ Milner beweert met klem dat protestanten – ook calvinisten en puriteinen – met al hun zintuigen de godsdienst beleefden, net als katholieken, maar dan op een andere manier. Voortbouwend op het onderzoek naar de bestendigheid van middeleeuwse gebruiken en geloofsbeleving, wat doorloopt in de zogenoemde transformatieperiode van de Reformatie, sluit zijn conclusie aan bij de onderzoek van de ‘school’ van Robert Scribner. Deze heeft aangetoond dat voor zover het ging om volksreligiositeit en een magisch wereldbeeld de Reformatie amper iets heeft doen veranderen, althans niet op korte termijn.⁸ Met andere woorden, de gewone kerkgangers hebben aan veel van de bestaande gebruiken, attitudes en geloofsopvattingen van voor de Reformatie vastgehouden ook al stonden ze in protestantse erediensten of in andere aspecten van hun dagelijks leven. Zij bleven zonder twijfel ook vasthouden aan hun ideeën – van vóór de Reformatie – hoe de zintuigen werken en hoe deze samenhangen met de ervaring van het goddelijke. De universitaire elite volgde in grote lijnen Aristoteles op het gebied van de fysiologie van de zintuigen, met zijn notie van de *sensus communis*, een onzichtbaar, inwendig orgaan dat alle vijf zintuigen coördineert. Daarnaast vond er een uitgebreide discussie plaats over of de ziel nu wel of niet eigen zintuigen had, en als dat zo was, of en hoe ze samenwerkte met de fysieke zintuigen.⁹ We weten echter heel weinig over hoe gewone mensen met hun zintuigen omgingen en hoe ze erover dachten.

HET GEBRUIK VAN DE ZINTUIGEN NA DE REFORMATIE

Noodzakelijk is daarom om te onderzoeken hoe mensen die niet tot de intelligentsia behoorden, zoals geletterde ambachtslieden en handelaren, de zintuigen zagen en welke rol die speelden bij de eredienst en bij het vormgeven van hun religieuze identiteit. De stromingen van de Radicale Reformatie, zoals wederdopers of spiritualisten, waren bijzonder productief als het gaat om een groot aantal nagelaten teksten, opgesteld door en voor gewone mensen. In de zestiende eeuw werd het Nederlandse doperdom aangevoerd door niet-universitair geschoolde ambachtslieden, iets wat zou veranderen omdat later in die eeuw sommige van hen wel gestudeerd hadden, vooral medicijnen.¹⁰

Een van de belangrijkste Nederlandse dopers was David Joris (ca. 1501-1556). Opgeleid als glasschilder, had Joris weinig scholing gehad afgezien van een korte periode op de stedelijke Latijnse school, zoals het de zoon van een koopman betaamde, gevolgd door een leertijd en periode als gezelschap.¹¹ Hij richtte in 1524 zijn eigen atelier op te Delft, trouwde en kreeg geleidelijk aan een goede reputatie als kunstenaar. Joris raakte verder betrokken bij de religieuze hervormingsbeweging die in Duitsland en in de Lage Landen veel ophef veroorzaakte. Een duidelijk standpunt nam hij in tegen de verering van religieuze afbeeldingen, vooral waar het ging om de maagd Maria en andere heiligen, wat ervoor zorgde dat hij in 1528 werd gearresteerd, toen hij een felle iconoclastische redevoering hield tijdens de processie op Hemelvaartsdag, waarbij hij vooral uitviel tegen de middeleeuwse katholieke notie dat afbeeldingen voor de ongeletterden als boeken fungeerden.¹² Toen hij voor drie jaar verbannen werd uit de stad, raakte Joris vertrouwd met de zelfs nog uitgesprokener denkbeelden van de doperse prediker Melchior Hoffman, maar zijn eerdere kennismaking met de wetgeving tegen ketterij weerhield hem ervan om meer actief betrokken te raken. Zoals bekend droegen de apocalyptische ideeën van Hoffman bij aan de totstandkoming van het experiment van een doperse reformatie in de Westfaalse stad Münster, en toen dit na de inname van de stad (in juni 1535) ten einde kwam, verkeerden de dopers in chaos.¹³

JORIS ALS BELANGRIJKSTE LEIDSMAN

Tijdens de periode dat deze ramp zich voltrok, werd Joris de belangrijkste leidsman van het Nederlandse en Noord Duitse doperdom, en lukte het hem om zowel de militante als de pacifistische leiders rond de tafel te krijgen bij een bijeenkomst in 1536. Eenheid was echter moeilijk te bereiken, omdat zijn aanpak de vele betekenisvolle verschillen weg te masseren door duister en wollig taalgebruik dat op verschillende manieren kon worden uitgelegd slechts op de korte termijn enige hulp bood.¹⁴ Toch ging Joris door met het aanvoeren van een grote, wat ondefinieerbare groep trouwe volgelingen en verspreidde hij zijn onconventionele theologische denkbeelden door heel Europa, zowel door zijn eigen publicaties (meer dan 240 zijn er gecatalogiseerd) als indirect door de vele geschriften van zijn tegenstanders, die onbewust zijn ketterse denkbeelden nog meer bekendheid gaven dan hijzelf. De Habsburgse autoriteiten wilden hem dolgraag gevangennemen en zetten een prijs van

100 pond op zijn hoofd; ze folterden en stelden meer dan 100 volgelingen terecht, alleen al in 1539, maar dit leidde tot niets want de beruchte doperse profeet ontkwam dat jaar naar Antwerpen, om later (in 1544) na de foltering en bekentenis van zijn waarnemer Jorien Ketel naar Bazel te ontkomen.¹⁵

De jarenlange vervolging en verbanning heeft Joris' denken over en zijn benadering van religieuze identiteit op alle fronten bepaald; hij werd spiritualist die vooral het innerlijke (inwendige) geloof benadrukte, en dat de uitwendige manifestatie ervan, zoals een geloofsbekentenis of een ritueel er niet toe deden.¹⁶ Anders dan zijn meer orthodoxe tijdgenoten deed hij niet langer mee aan confessionele polemiek, maar bepleitte hij religieuze inschikkelijkheid. Tegelijkertijd liet hij zijn creatieve interpretaties opbloeien, want de Heilige Geest maakte hem op directe wijze vertrouwd met de ware betekenis van de Schrift, die vaak heel anders was dan doorgaans geleerd werd. In zijn theologie benadrukte hij een duidelijke scheiding van het geestelijke en het vleselijke, waarbij het laatste overeen kwam met de letter van de Schrift, zodat alleen de innerlijk geestelijke en geïnspireerde interpretatie ervan echt van belang was, in tegenstelling tot de inhoud van de letterlijke bijbeltekst. Geïnspireerd door de inwendige stem van de Heilige Geest en niet gebonden aan logische consistentie of aan regels van orthodoxe interpretatieve leerscholen, kon Joris zijn theologie op talloze wijzen opnieuw vormgeven. Het is dan ook geen wonder dat zowel katholieke als lutherse en calvinistische polemisten hem uitdrukkelijk in verband brachten met atheïsme en duivelse zaken.¹⁷

Joris zag zichzelf als spreekbuis van God en als waarachtige magiër die de innerlijke natuur van de kosmos begreep.¹⁸ Hij schreef daarom over vrijwel ieder onderwerp, zij het niet altijd begrijpelijk voor tijdgenoten (en al evenmin voor de huidige lezer). Geïnspireerd door een aantal visionaire voorvalen riep hij op tot 'hernieuwing van de zintuigen' als hoofdonderdeel van zijn geestelijk program. Joris was en bleef een kunstenaar, opgeleid in een ambacht dat de innerlijke schoonheid en waarheid van dingen op canvas en op glas kan afbeelden, om daarmee de zintuigen te misleiden, die denken dat wat ze zien een verbeelding van de werkelijkheid is,¹⁹ en om daarnaast opnieuw de rol van de zintuigen bij religieuze beleving te laten zien. In aansluiting op de meeste laatmiddeleeuwse denkers, en geheel anders dan Luther, zag Joris de ogen als belangrijkste zintuig voor religieuze beleving; in tegenstelling tot de oren. Op deze wijze viel hij terug op het katholieke perspectief, en vooral op de laatmiddeleeuwse mystieke benadering, waardoor hij duidelijk beïnvloed was. Toch was zijn positie ten aanzien van de rol van kunst in religie zoals zoveel van zijn gedachtegoed een mengvorm van verschillende opvattingen en

verwant aan het lutherse kamp waarin ook gebruik werd gemaakt van kunst om bepaalde religieuze denkbeelden duidelijk te maken, zonder te verval-
len in het maken van heiligenbeelden. Symbolisme, allegorie en de verkapte betekenis ervan zijn terug te vinden in zijn geschreven werk en tevens in de weinige overgebleven kunstwerken van zijn hand. Hij maakte gebruik van afbeeldingen van handen die wezen op iets ten teken van en als nadrukkelijke wegwijzers in zijn magnum opus: *Twonder boeck*. Joris benadering van de zintuigen maakt op deze wijze duidelijk waarnaar hij op zoek was: de geestelijke vernieuwing van de inwendige mens. Dit kwam aan de orde in vrijwel ieder christelijk kamp dat het polemische gebruik van kunst of van het geschreven woord liet liggen, omdat de spirituele kern van de theologie over de confessionele grenzen heenliep.

Omdat Joris geen duidelijk zichtbare en vast omlinjende kerk of sekte achterliet, is lange tijd gedacht dat zijn invloed van korte duur was, maar inmiddels is uit nieuwe studies gebleken dat zijn invloed ook op de lange termijn groot was, met name op andere spiritualisten zoals Hendrik Niclaes (1502-1580), de stichter van het Huis der Liefde, en op Dirck Volckhertszoon Coornhert (1522-1590), dichter, toneelschrijver, graveur, secretaris en de meest prominente spiritualist tijdens de kritieke fase van de net opgerichte Republiek der zeven Provinciën, waarin de vervolging van religieuze minderheden plaats ging maken voor gewetensvrijheid.²⁰ Bepaalde ideeën van Joris vonden een ontvankelijk onderkomen bij de spiritualistische tak van de doopsgezinden, het meer liberale deel van de Nederlandse mennonieten. In de zeventiende eeuw werden Joris' ideeën in de Republiek en landen daar omheen onderdeel van het debat over religieuze identiteit en tolerantie, waartoe ook zaken als het bestaan van de duivel en het gevaar van hekserij behoorden.²¹ Joris' werk werd eveneens gelezen en op waarde geschat door sommige Duitse piëtisten, vooral door Gottfried Arnold, die veel van Joris' teksten vertaald opnam in zijn *Unpartheiische Kirchen- und Ketzer Historie*, verschenen in de jaren 1699 en 1700.²² Joris' ongebruikelijke demonologie was zijn meest beruchte denkbeeld en was wijd en zijd bekend, wat ertoe leidde dat hij verdacht werd zelf een hulpje van de duivel te zijn, omdat hij diens onafhankelijke bestaan ontkende. Deze gedachten gingen niet alleen vooraf aan de befaamde twijfel aan de duivel die gedeeltelijk voortkwam uit de vervolging van heksen, maar hadden ook als resultaat had alternatieve interpretaties van de duivel kwamen bovendrijven. Deze hele kwestie is allang bekend.

JORIS ALS EIGENZINNIG KUNSTENAAR

Wat echter tot nu toe weinig aandacht heeft gekregen, is waarom Joris op een aantal punten zo radicaal anders dacht dan zijn gestudeerde en orthodoxe tijdgenoten. Zijn affiniteit met het mystieke en zijn eigen levenservaring die eerder aan de orde kwam, was absoluut van groot belang, net als zijn artistieke opleiding. Hij was als vakman heel goed opgeleid, en momenteel wordt vermoed dat hij als gezet, onder leiding van de befaamde meester Bernard van Orley meewerkte aan een kerkraam dat in Basingstoke (Engeland) nog steeds bestaat.²³ Volgens Joris' toenmalige biografie (of misschien zelfs autobiografie), wist hij na het openen van een winkel in Delft heel veel vooraanstaande klanten te trekken.²⁴ Afgezien van het kerkraam in Basingstoke zijn er geen objecten uit Joris' vroege werkzame periode bewaard gebleven en de geweldadige beeldenstorm in 1566 is mogelijk daaraan debet. Er zijn enkele ontwerpen voor vensters die aan hem worden toegeschreven, zoals de schets in inkt uit de twintiger jaren van de zestiende eeuw die aanwezig is in het *Detroit Institute of Arts* en verbeeldt hoe Christus de sleutels aan St. Petrus overhandigt, een katholiek thema kenmerkend voor de periode vóór de Reformatie; er zijn voorbeelden van de opstanding van Lazarus en Christus met de Centurion.²⁵ Er zijn ook nog enkele latere werken, zoals de houtsneden die ter illustratie zijn opgenomen in de eerste druk van *Twonder boeck*. Daarnaast heeft hij mogelijk enkele glasontwerpen gemaakt in zijn periode te Bazel, toen hij op zijn handwerk teruggreep om zijn ideeën te veraanschouwelijken.

Op welke wijze beïnvloedde de kunstzinnige opleiding Joris' bijbelinterpretatie en zijn visie op de wereld om hem heen? En – anderzijds – wat betekende zijn deelname aan de Reformatie, waarin ogenschijnlijk de religieuze beeldcultuur werd afgeschaft, voor zijn visie op het artistieke vak? Voor Joris waren de vijf zintuigen, en dan vooral het zien, bij uitstek middelen om de wereld en jezelf te leren kennen. Daarnaast ontwikkelde hij op hetzelfde moment, in een crisis vanwege de ongerijmdheid tussen zijn kunstenaarschap en zijn religieuze roeping, een nieuwe kijk op het gebruik van de zintuigen, waarvan hij dacht dat dit aansloot bij zijn theologie van de Nieuwe Mens. In feite was dit een theologie die draaide om de inwendige mens, de innerlijke beleving, waarbij de uiterlijke godsdienst niet meer van belang was, waardoor het was toegestaan om uiterlijk te veinzen zowel als middel om te overleven, maar ook als principe, omdat immers slechts het inwendige geloof telde.

Zelfs Joris' vroegste geschriften draaien om de zintuiglijke ervaring van de geestelijke wereld. Eén van zijn geestelijke liederen bijvoorbeeld, geschreven in 1534, bevat de volgende woorden: 'Ick hoorden huyden wayen / Der Geest blies in mynen sin'.²⁶ Hier schets Joris dichterlijk in twee zinnen hoe de ingeving van de Heilige Geest werkt, niet zozeer op het verstand maar op de zintuigen. In zijn vroegst bekende tekst uit 1535, *Van de heerlijcke ende godlijcke ordeninge der wonderlijker werckingen* Godes, beaamt hij dat het noodzakelijk is om afstand te doen (te sterven) van de wereld tot het moment dat er vernieuwing van alle dingen optreedt. Tot die tijd...

'twelck eerst in ons te samen al vernieut ende wedergebracht moet sijn: die summa van desen sijn die vijf Sinnen genoemt/ die gants vernieut ende verandert/ als't van den opganck der Sonnen inden beghinne wesende/ wedergebracht sijn moet: 'twelck eerst door't Geloof inden Geest beseten ende verwachtet/ of daer om ende na gearbeydet/ mit tranen om ghebenden wert.²⁷

Als deze 'vernieuwing' uiteindelijk heeft plaatsgevonden zal men 'reyn ende puyr' zijn en vermoedelijk voorbij de zonde. In zijn uitgave uit 1536, *Hoert/ hoert/ Groot wonder/ groot wonder/ groot wonder* – een werk dat zeker qua titel lijkt op de boodschap van een heraut en dat ook hardop voorgelezen moest worden – komt het erop neer dat de toename van perfectie wordt voorgesteld als het uitgroeien van kind tot volwassene, zodat de gelovigen uiteindelijk 'gheöffende sinnen hebben'. Deze mensen zouden nu zo perfect zijn, dat ze 'onbefleekte/ oprechte mächdekens des rijckes inden geest voer den Heere sijn', en klaar waren om Zijn bruid te worden.²⁸

Hoe kwam Joris toch op het idee om te spreken over de 'hernieuwde zintuigen'? Waarschijnlijk heeft dit te maken met zijn artistieke opleiding en zijn tweestrijd daarna, in de jaren 1535 tot 1539, om te stoppen met dit winstgevende ambacht en te kiezen voor wat hij zag als een profetische roeping. Toen hij uiteindelijk niet langer behoefde te vluchten en veilig was – eerst in Antwerpen en later in Bazel – keerde hij terug tot schilderen en tekenen als didactisch middel om zijn theologie te visualiseren. Alle afbeeldingen uit deze tijd als vluchteling zijn volledig symbolisch, met allerlei dubbele bodems die vooral neoplatoons zijn, het innerlijke tegenover het uiterlijke perspectief, waarin uiterlijkheden slechts een schaduw zijn van de echte, innerlijke werkelijkheid.²⁹ Een aantal op het oog orthodox protestantse en katholieke kun-



Hieronymus Wierix, naar de gravure van David Joris, 'Bruyts Christi', *Twonder boeck* (s.l., [D. Mullem], 1556 [ca. 1586]).

stenaars volgden Joris' aanpak, wat duidelijk maakt dat zijn ideeën ingang vonden en dat de spiritualistische beelden verspreid raakten onder andere geloofsrichtingen. Volgens K.G. Boon werkte de stijl en de inhoud van Joris door in de kunst van Dirck Crabeth (1501-1574), terwijl in andere studies wordt gewezen op de invloed op de Antwerpse graveur Frans Huys (1522-1562). Ongetwijfeld zullen nog meer voorbeelden boven tafel komen.³⁰ Het is verder opmerkelijk dat het kerkraam waaraan Crabeth werkte in de Janskerk te Gouda de beeldenstorm heeft overleefd.³¹ Deze stad had klaarblijkelijk een duidelijke traditie van spiritualisme, wat bijvoorbeeld ook bleek in de tachtiger jaren van de zestiende eeuw toen een van de gereformeerde voorgangers toegaf sympathieën te voelen voor de ideeën van Joris en enkele van diens

werken in Gouda uitgaf.³² Ondanks een relatief klein artistiek oeuvre (ten minste voor wat ervan over is), was de populariteit van Joris' ideeën groot en werd zijn pleidooi voor tolerantie overgenomen door andere kunstenaars die zijn iconografische taal kopieerden. Hoeveel andere zogenaamd orthodoxe beelduitingen zouden met goed gevolg kunnen worden onderzocht op dezelfde dubbele bodems?³³

JORIS' THEOLOGIE VAN DE ZINTUIGEN

De beroepsmatige worsteling van Joris in de jaren 1536 tot 1539 maakt het mogelijk om zijn theologie van de zintuigen te begrijpen. Joris was in die jaren op de vlucht voor vervolging en had een aantal visioenen die hem ertoe brachten om te stoppen met zijn lucratieve beroep als kunstenaar om zich volledig te richten op zijn religieuze missie. De anonieme biograaf van Joris heeft deze ervaringen, vooral beschreven als hernieuwing van de zintuigen. Het begon allemaal met een periode van streng vasten, wat ertoe leidde dat Joris gedwongen moest worden om weer te gaan eten, en in sensuele termen wordt hierna gesproken over zijn ervaringen. God maakte hem op eenvoudige wijze kenbaar wat hij zag en hoe hij zijn innerlijke zelf kon aanvoelen. Hij worstelde ermee om zijn zinnelijke kant, die hem steeds voor ogen stond, te verdrijven. En uiteindelijk probeerde hij zichzelf te overstijgen door zijn 'zintuigen aan te spannen' en ze echt te gebruiken.³⁴ Zoals laatmiddeleeuwse mystici was Joris van plan om zijn 'vlees' te laten afsterven, maar hij wilde dat ook zijn geest en de zintuigen op deze wijze tot stilstand kwamen, zodat die zich beide volledig konden toeleggen op het goddelijke en niet op het aardse. Als voormalig glasschilder was het uiterst lastig voor hem om fysieke schoonheid te verloochenen, nog afgezien van de financiële zorgen die hij inmiddels had; dit alles tot op het moment dat de Heilige Geest hem de opdracht gaf om ermee te stoppen. Hij vond het voortdurend lastiger om schoonheid van kunstwerken op waarde te schatten en was langer dan ooit bezig zich te concentreren op de 'techniek van zijn ambacht'. In 1539 leidde dit ertoe dat hij zijn artistieke roeping volledig vaarwel zei, tijdens de vervolging die grote aantallen van zijn volgelingen de kop kosten, omdat ze de verblijfplaats van Joris verzwegen, waaronder zijn moeder en bijna ook zijn vrouw. Het is dan ook niet verrassend dat hij juist in dat jaar de meest dramatische visioenen had.

Toen hij in 1538/39 op de vlucht was, ging Joris aan boord van een schip en verstopte hij zich in het scheepsruim. Volgens zijn biograaf had hij slapelo-

ze nachten, en was zijn geest bezig met goddelijke zaken, wat ertoe leidde dat – zoals zo vaak bij laatmiddeleeuwse mystici het geval was met wie hij wedijverde – ‘zijn ziel, verstand en gedachten, zicht, hoofd, lot en kracht, en alles dat in hem was, van hem wegtrok’. Hij zag toen voor zijn ogen de scheepswand opengaan en dat het schip als een pijl vooruit schoot richting Haarlem. Hierop volgde een volkomen sensuele ervaring, die hij omschreef als goddelijke kracht die zijn hoofd binnen kwam en op hem neerdrukte als een zware geestelijke last; die maakte het mogelijk om de ‘opstanding getrouw waar te nemen’.³⁵ Deze gewaarwording drukte van zijn hoofd naar zijn lendenen, totdat hij de kracht voelde die door zijn hele lichaam stroomde. Terwijl dit plaatsvond, merkte Joris dat hij door deze kracht vijf nieuwe vormen van God waarnam. Dit alles gebeurde en vond plaats op dezelfde wijze waarop hij God gezien had, hoorde, proefde, rook en had aangeraakt of gevoeld. Want hij ervoer het als geheel anders en volstrekt fantastisch. Het was echter een spirituele ervaring en kennismaking met een goddelijk-menselijk wezen, begeerlijk en zoet, alsof God zich had geopenbaard en vertoond met zowel zijn menselijke als goddelijke kant op een totale, alles omvattende wijze.³⁶

Hierna kwamen visioenen waarin hij geen lichaam meer had en zijn zintuigen zo waren veranderd dat ze helemaal vernieuwd waren, en als hij zijn ogen opende dan ‘waren ze zo vernieuwd dat het licht in zijn ogen anders was en dat al wat hij zag nieuw was. Hoewel de dingen zelf nog niet veranderd waren, toonden zij zich op een andere wijze aan David. Zo werd de toekomstige tijd en de vele mooie dingen daarin duidelijk’.³⁷ Het kwam ook voor dat hij boodschappen ontving van de Geest door geluiden, door een inwendige stem die wel van buiten leek te komen.³⁸ Het resultaat was, zo beschrijft hij, dat ‘zijn ogen waren veranderd en beter geworden, niet alleen om sensueel te zien, maar ook het bovennatuurlijke, wat betekende dat hij schoonheid volgens de Geest begon te bevatten’.³⁹ Als we terugkeren naar zijn roeping als kunstenaar, weten we dat het begrip van ware schoonheid en de manier om dit over te brengen op canvas of glas de sleutel vormde tot zijn artistieke succes, en een centraal thema vormde in Joris’ kunstzinnige opleiding en aanpak. Joris’ ervaringen waren in sommige opzichten vergelijkbaar met die van schrijvers van geestenbezwerende en magische handboeken, die ingingen op het beeld van God of de engelen.⁴⁰ Dezen verwezen eveneens naar het gebruik van periodes van vasten en zuivering, zij het op een meer geformaliseerde wijze. Joris kwam er uiteindelijk achter dat hij zo’n formeel proces niet nodig had, nu hij vertrouwd was geraakt met de ‘inwendige’ betekenis van alle dingen, alsmede met de occulte wetenschap, waarbij wel moet worden

opgemerkt dat deze ervaringen hem oneindig veel gebed en tranen hadden gekost.⁴¹

Joris eigen visioenen werden bevestigd door een goed met hem bevriende handwerksman, Leonard van Dam, die in 1539, kort na wat Joris had meegemaakt, een levend woord zag uitgaan van Davids mond en bij hemzelf naar binnen gaan. Op dit moment van extase zag hij een verheerlijkte man en werd hem verteld dat 'je zo even gehoord hebt... en hebt geluisterd naar, gezien, geproefd en gevoeld... Jezus in zijn levende, geestelijke ware natuur, staande aan de rechter hand van God in de hemel...'.⁴² De naakte man uit dit visioen droeg een rode baard en een gezicht dat straalde als de zon; een stem identificeerde hem als 'God, de Messias, de nieuwe mens, de eerste ware man van God uit de hemel'.⁴³ Dit was onmiskenbaar Joris, en het is de meest duidelijke expliciete aankondiging van de vergoddelijkte profeet die wij hebben. Terwijl Joris zijn aanhangers niet tegenhield om hem op deze wijze te zien, en hij keer op keer verwees naar de derde David die het werk van de tweede (Jezus) zou afmaken, kwam hij hier later op terug en koos hij voor een meer afgezwakte versie. Hij noemde nu de Heilige Geest de derde David, een verandering die blijkt in de tweede editie van *Twonder boeck*.⁴⁴

DE NIEUWE KIJK OP DE WERKELIJKHEID; INNERLIJK LICHT

Joris probeerde zijn visioenen vast te leggen en te interpreteren en het verslag daarvan geeft weer dat hij dat deed in de hoofdstukken 130 en 131 van *Twonder boeck*. In deze tekst staat in feite niet zoveel over de hernieuwing van de zintuigen, maar wordt vooral gesproken over hoe het Koninkrijk Gods de macht van de duivel zal verdrijven door 'een seuenuoldich licht' dat onoverwinnelijk door de nacht schijnt.⁴⁵ Apocalyptische taal was gemeengoed onder religieuze bewegingen in de vroegmoderne tijd. Joris metafoor van het licht bevestigde zijn interpretatie van de duivel als iets niet-lichamelijks, minder dan een kenbaar wezen en een beetje meer dan de verzoeking om terug te vallen op de 'oude Adam'.

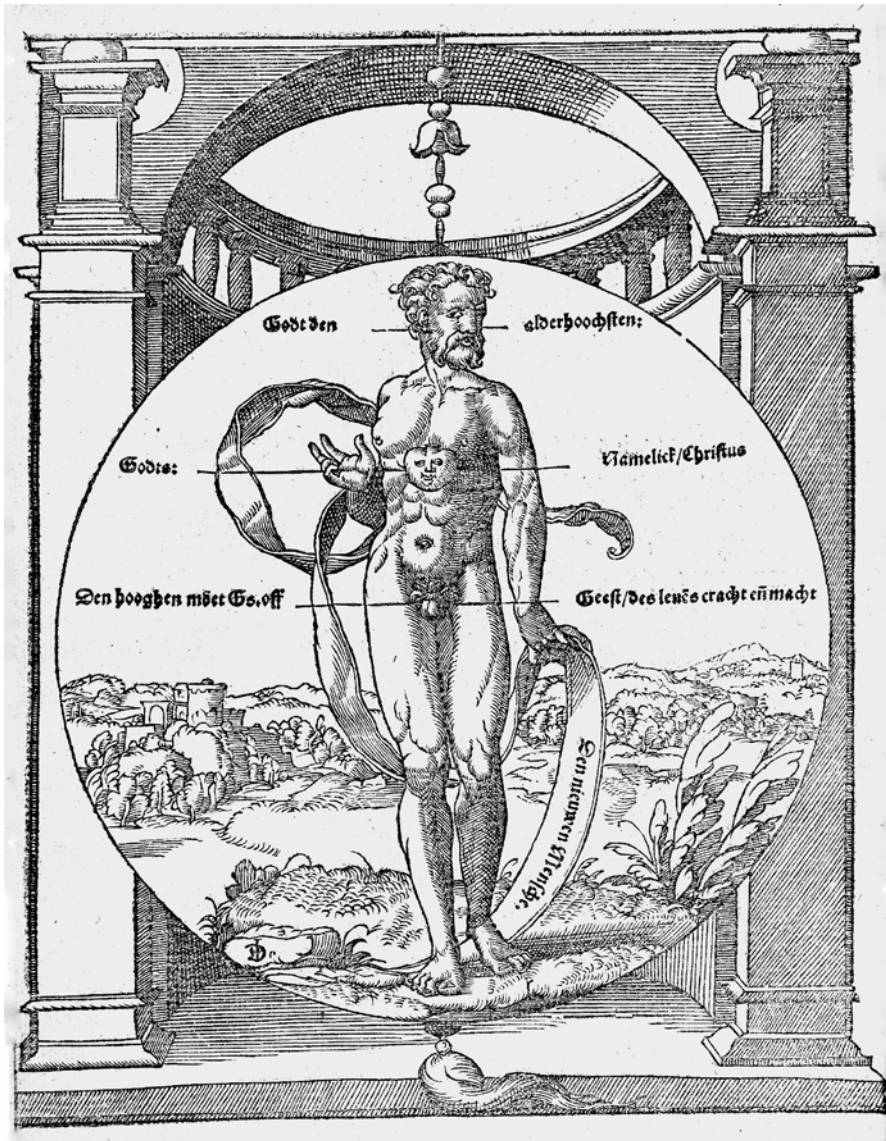
Zelfs vóór de opgeschreven visioenen had Joris behoorlijk wat aandacht voor de hernieuwde zintuigen en voor de goddelijke inspiratie die hij hierdoor had ontvangen. Zijn kijk op de verhouding geest-lichaam was in sommige opzichten kenmerkend en conform de laatmiddeleeuwse mystiek, maar ondanks zijn eigen ascetische periode zag hij het fysieke lichaam niet als volledig slecht, maar als door God juist goed geschapen.⁴⁶ Joris' kijk op de menselijke fysiolo-

gie bracht een duidelijk inwendig en uitwendig element naar voren, waardoor los van de staat van de uitwendige mens, het inwendige mens nu eens goed – volgende de ‘nieuwe mens’ – dan weer fout was, bijvoorbeeld door in de greep te zijn van de vleselijke lusten van de ‘oude Adam’. Op dezelfde wijze lijkt de ware natuur van de engelen op de goddelijke inspiratie van de ‘nieuwe mens’, terwijl de demonen de zondige verlangens vormen van Adam.⁴⁷ Het was deze innerlijke gesteldheid, en niet uitwendige druk of oefening zoals het voortdurende vasten dat hij zelf geprobeerd had, dat leidde tot ware spiritualiteit. De misstap van Adam, die in de Reformatie gold als de basis voor de leer van de zondeval, werd door Joris gezien als nog steeds werkzaam in de innerlijke mens, vooral waar het ging om het corrumperen van de ‘inwendige gevoelens’, waardoor men niet langer het goddelijke kon bemerken.⁴⁸ Op dit punt was Joris het volledig eens met geleerden die beweerden dat de ziel evenals het lichaam over zintuigen beschikte. De geestelijke vernieuwing ging daarom uit van inwendige zintuigen, als die wegdreven van de kwade beeltenissen en daar tegenover in staat waren om door het geestelijke oog te kijken, dat slechts goddelijke zaken liet zien. Als dit alles weer hersteld was (en Joris ging er zoals de meeste spiritualisten vanuit dat het individu zich kon verbeteren) zou het uitwendige deel van de zintuigen kunnen samengaan met het innerlijke deel ervan en werd het mogelijk om de hele wereld te bekijken zoals door God bedoeld was. Verder werd het zo mogelijk om de ware, geestelijke boodschap van Joris’ eigen geschriften te doorgronden, evenals die van kunst en natuur.

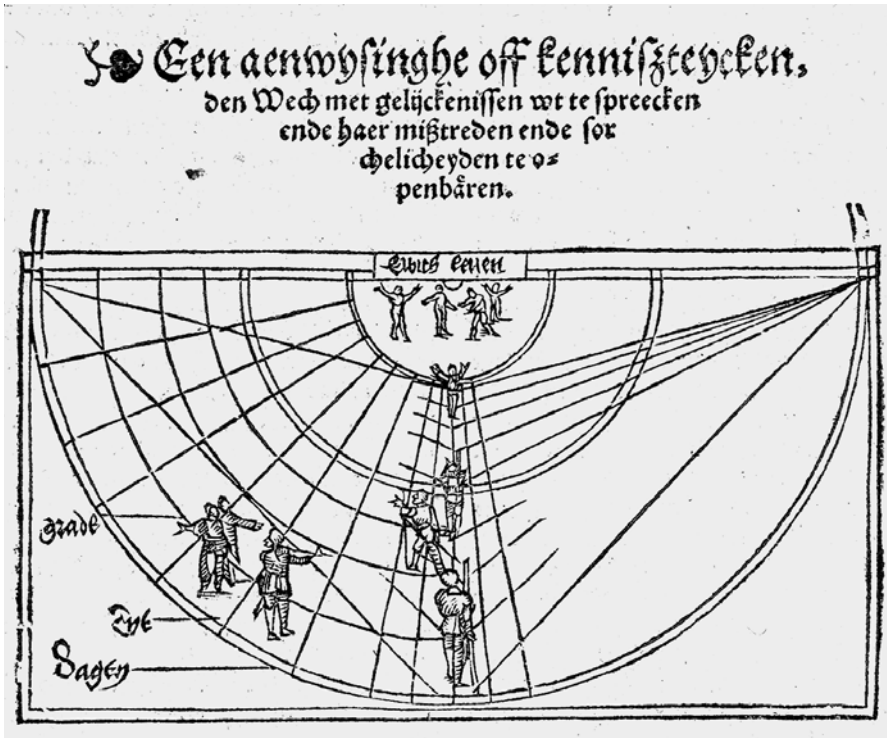
De hernieuwing van de zintuigen zou steeds het kernpunt van Joris’ denken blijven, alhoewel er wel soms kleine wijzigingen waren die te maken hadden met zijn ballingschap in Antwerpen of in Bazel. Zijn dagelijks leven verliep echter kalm onder de hoede van adellijke heren – zoals de Van Liers en de Van Berchems uit Antwerpen, die in 1544 met hem mee trokken naar Bazel – wat tevens zorgde voor de nodige waardering voor Joris als creatief dichter en kunstenaar, zoals gebruikelijk was aan renaissancistische hoven. Hij had niet langer geldzorgen over zijn familie en ook speelde geen tegenstrijdigheid meer tussen kunstenaarschap en religieuze missie. Op kleine schaal nam hij zijn artistieke werkzaamheid weer op en begon hij houtsneden te produceren die bedoeld waren om zijn publicaties te illustreren, om zo zijn gedachten te verduidelijken, zoals de ‘nieuwen mensche’, de ‘Bruydts Christi’ en verschillende andere denkbeelden in het streven naar geestelijke perfectie.

Twee illustraties in de eerste editie van *Twonder Boeck* waren van zijn eigen hand (alhoewel de ‘bruydts Christi’ er nog in ontbrak) terwijl in de jaren tachtig van de zestiende eeuw de tweede druk geïllustreerd werd door

DAVID JORIS (1501-1556)



David Joris, de 'nieuwen mensche'; houtsneide uit *Twonder boeck* ([Deventer, T. de Borne, ca. 1544]).



David Joris, houtsnede: het pad van de geestelijke perfectie, uit: *T wonder boeck* (s.l., [D. Mullem], 1556 [ca. 1586]).

de graveur Hieronymus Wierix (1553-1619) uit Antwerpen, maar dit was gebaseerd op de door Joris aangeleverde voorbeelden.⁴⁹ Joris heeft mogelijk ook enkele glas in lood ramen vervaardigd, waaronder een reeks allegorische personificaties van deugden (liefde, rechtvaardigheid, deugd etc.) en hij ontwierp voor zichzelf een familiewapen. Twee bekende schilderijen waarop Joris staat afgebeeld zijn overgeleverd, geschilderd door een anonieme Friese kunstenaar en ze stammen uit zijn tijd in Bazel, waarvan er één is waarop Joris aan tafel staat afgebeeld met zijn adellijke beschermheren.⁵⁰ Joris is afgebeeld als rijk man en doordat hij een zwaard draagt, wijst dit op adellijke statuur. In het portret wijst hij naar links en vermoedelijk duidt hij op het tafereel dat op de achtergrond zichtbaar is, namelijk de goede Samaritaan die zich achter zijn linkerschouder bevindt; zoals eerder aangegeven maakte hij veelvuldig gebruik van aanwijs handen die hij als iconografisch hulpmiddel zag.⁵¹

HET (INWENDIG) OOG ALS VOORNAAMSTE ZINTUIG

Joris' voornaamste werken, vooral die uit de tijd dat hij in Bazel verbleef, zijn steeds meer spiritualistisch, met in mindere mate de eschatologische en vroeg-doperse denkbeelden, zoals duidelijk wordt bij het vergelijken van de twee edities van *Twonder boeck*.⁵² In het tweede deel van *Twonder boeck* werkt Joris zijn voorstelling van de zintuigen nader uit en dan vooral wat betreft het kijken, wat hij ziet als het belangrijkste zintuig, wat niet verwonderlijk is voor een beeldend kunstenaar. In dit tekstdeel beschrijft Joris het 'ghesicht off ooge des olden ende nyeuen Mensches'.⁵³ Hij zegt dat de ogen het kleinste deel vormen van de vijf zintuigen, maar dat ze het meeste opmerken en ook nog nauwkeurig en waarachtig. Zoals iedere kunstenaar toen zou hebben beaamt, vormt het oog de spiegel van het menselijk leven en zijn verlangens, en daarmee de innerlijk betekenis. Het oog van de 'olden mensches' ziet dubbel, is blind voor de eigen natuur en wellust, die bestaat uit allerlei verlangens, en dit is zoals Joris beweert het 'ghesicht des duyuels'. Voortdurend lastiggevallen door het geweten, leeft de 'oude mens' een leven zonder zelfkennis dat resulteert in angst, pijn en de dood. Een persoon met deze manier van kijken zou beter af zijn als 'dooden hont'. Het kijken van de 'nyeuen mensches' is aan de andere kant heel eenduidig, helder en vol licht, dat uiteindelijk hem door het ware beeld van de natuur steeds dichterbij Gods gelaat en wijsheid, zoals de engelen Hem zien. Deze twee manieren van 'kijken' kunnen uiteraard niet naast elkaar bestaan, want licht en duisternis gaan niet samen. Pas als het inwendige beeld van de 'nieuwe mens' alleen gericht op hemelse zaken, pas dan kan hij helder kijken. Joris hanteert in zijn denken steeds een eschatologisch kader en plaatst daarbij de hernieuwing van het kijken in de context van het openen van de zevende zegel (Openb. 8:1-2); zo is het voor God's kinderen mogelijk om de treden te beklimmen tot geestelijke volwassenheid. Hierdoor zal aan het verkeerde kijken een eind komen, het zal tot blindheid leiden en overgaan in een verlangen naar het ware licht en het zicht op Gods Koninkrijk, geleid door de hand van Christus David, wat resulteert in een perfect beeld. Geen enkel ander zintuig kan zo vooroplopen als het oog.⁵⁴ Joris legt zijn ideeën nog meer uit in andere delen van *Twonder boeck* en in andere teksten, maar ik ben niet in staat geweest de meer dan 240 werken in detail door te nemen. Daarom noem ik hier slecht twee daarvan: *Alle vaten sichtmen wt gheuen wat sy inhebben: Alsoe moeten alle natueren der kruiden / creatueren vnde vruchten der aerden vnde aert na, voortbrenghe / ...* en zijn studie over de schepping: *Verklaringhe der scheppenis-*

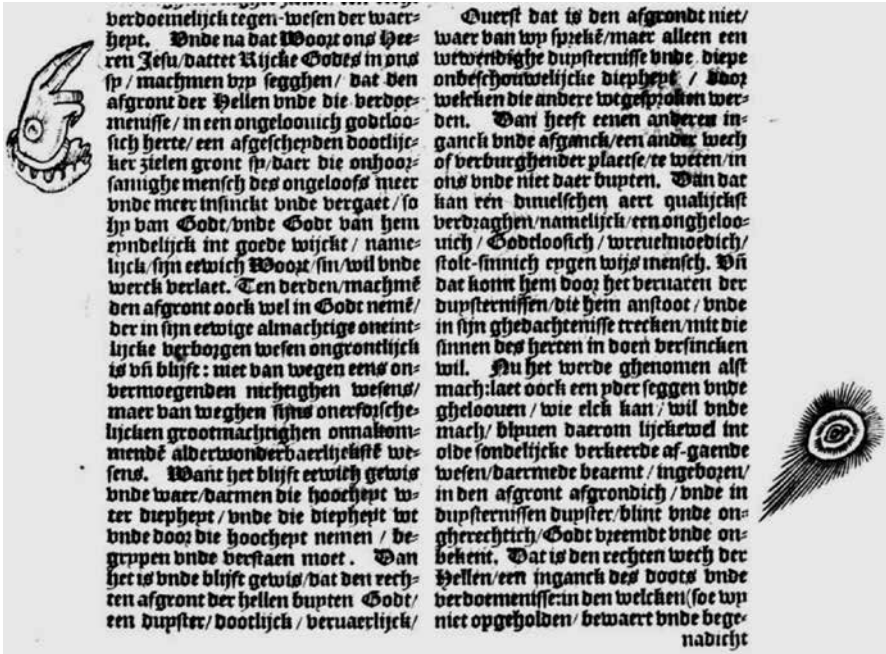
*sen / an v mijn beminde kinderen vnde ghebroeders / liefhebbers Christi alleen verschreuen.*⁵⁵ In de eerste van deze twee teksten beweert Joris dat God hem de ‘verborgene dinghen in’t Gheloof gheopenbaart’ heeft en hem voorzien heeft van ‘die nieuwe Tonge’, waardoor hij de ‘Geestlijcke wtspraack Godes’ kan doen. Deze tong of stem waarmee Joris spreekt in de Nederlandse volkstaal die superieur is aan de oude talen die voor geleerden zo belangrijk zijn, waardoor het voor de ingewijden mogelijk wordt om diepere betekenissen te zien⁵⁶ Het gebruik van deze door God gegeven ‘nieuwe tong’ is vele malen belangrijker dan scholing, want ze ontsluit de diepste betekenis van de dingen. Zonder deze innerlijke goddelijke kracht is het onmogelijk om de betekenis van woorden te verstaan, net zoals het ondoenlijk is voor een schilder om – zonder de inspiratie van de Geest – een beeld te scheppen van een mens of een schepsel dat enige verbeelding geeft van de ware menselijke natuur.⁵⁷ Hoewel God slechts sommige zaken van de innerlijke natuur van de dingen of mensen openbaart, blijft de ware aard ervan nog steeds verborgen en slechts bekend aan ingewijden. Daarom heeft God de mensheid pas geschapen nadat Hij eerst de gehele materie had geschapen die als figuratief beeld bij de mens zo passen.⁵⁸ Wil men de mensheid begrijpen dan biedt beschouwing van de natuurlijke omgeving de nodige symbolische aanknooppunten, en indien men de inwendige, geestelijke natuur van mensen wil doorzien dan is ‘den lichte des Godtlijcken verstandts’ nodig, alsmede hernieuwde ogen waarmee dit kan worden bekeken.⁵⁹ Joris had zelf zowel de hernieuwde zintuigen ontvangen als de inwijding in goddelijke zaken waardoor zijn interpretatie van de werkelijkheid door niemand geëvenaard kon worden, ongeacht zijn gebrek aan opleiding.

DE SCHEPPER ALS KUNSTENAAR

In zijn *Verklaringhe der scheppenissen* gaat Joris zelfs nog iets verder als hij God een kunstenaar noemt en die naast de Schepper plaatst, immers beiden ontwerpen eerst in gedachten, die ze daarna verwerkelijken.⁶⁰ Zoals in ieder kunstwerk is er zowel het uiteindelijke beeldend resultaat, als ook de eigenlijke betekenis ervan zoals dat door de kunstenaar ontworpen en verbeeld is. Alles in de natuur bestond eerst als beeld in de geest van de Kunstenaar-Schepper.⁶¹ Adam, die de ideale man voorstelt, bestond reeds lang van te voren in Gods gedachten, nog vóór hij geschapen was, en Joris beweert dat God dit inwendige beeld eerst schiep en daarna pas de verwerkelijking ervan; ‘alle

dinghen door die vijf vernunftlijcke sinnen ingheplant'.⁶² Volgens Joris vond de schepping van Adam niet in één dag plaats (op de zesde dag), maar in het verloop van alle zeven dagen. Vermoedelijk duurde de inwendige vormgeving van dit schepsel vijf of zes dagen, en de uiteindelijk uiterlijke verwerking, die qua natuur overeenkwam met andere schepsels, vond plaats op de zesde of zevende dag (Eva's creatie zou trouwens ook op de zevende dag plaatsvinden, de dag die volgens traditionele christelijke uitleggers werd beschouwd als rustdag).⁶³ De ware goddelijke essentie van een persoon verblijft eerst en vooral in de 'inwendige natuur' die in de eerste fase van de schepping in Gods geest aanwezig was. Om hier meer van te begrijpen is het van belang om de oorspronkelijke intenties van de goddelijke kunstenaar te begrijpen, iets wat niet door logische stappen kon worden bereikt, maar alleen door goddelijke inspiratie. 'Godt alsoe belieft heeft/ mijn ooghen in dem lichte te openen of te vernieuwen in Geest vnde waerheyt', zo schrijft Joris, om zo verder te kijken dan de letterlijke tekst van de Schrift. Om de ware betekenis van de mensheid en de natuur te doorgronden, raadt Joris zijn lezers aan: 'Steeckt dijn menschelijcke ooghe wt/ vnde stopt v ooren in v selfs ghehoor: Luystert alleen mit sulcken herte na dat ghene dat der Heer spreeckt'. Dit advies was duidelijk een variant op wat Luther eerder al had opgemerkt.⁶⁴ Het ware zicht werd niet ontsloten door het 'fysieke oog', dat door de zondeval een 'dubbel-voldighe ghesicht' oplevert en behekst is wanneer het gericht is op vleselijke zaken. Alleen het inwendige oog dat in eerste zes dagen van de schepping vormgegeven was, kan zorgen voor de hoogste vorm van kennis die bereikbaar is; die van zelfkennis.⁶⁵

Op dezelfde wijze – beweert Joris – zijn alle overige elementen door God geschapen, zoals de zon, maan, planeten, sterren, wolken en ga zo maar door... in het bezit van een grotere betekenis in de oorspronkelijke symbolische zin die God voor ogen stond, toen Hij ze fysiek vormgaf.⁶⁶ Het gevolg is dat zoals iemand die een schilderij bekijkt op zoek is naar de betekenis van vrijwel ieder zichtbaar onderdeel dat door de kunstenaar is vormgegeven, zo ook is de spiritueel gelouterde kijker in staat met zuivere blik de ware betekenis te duiden van vrijwel ieder deel van de wereld rondom hem, waarmee de eer van God wordt bevestigd. De sterren worden bijvoorbeeld gebruikt om de dagen en de jaren te berekenen, terwijl hun ware betekenis erin ligt om de apostelen en de profeten ('Godes wtuerkoren heyliche leeraers', waartoe Joris hoogstwaarschijnlijk ook zichzelf rekende) te representeren, terwijl de maan en de zon de twee ogen verbeelden die de wet en het evangelie dienen.⁶⁷ Op de zesde dag van de schepping had 'Godt dat herte in die vijf sin-



David Joris, een aanwijzende hand en komeet als oog, in de: *Verklaringhe der scheppenissen* [Rotterdam, D. Mullem, not before 1586].

nen/ alle verborgen krachten als die Aerde/ toeghemeten vnd gegeven' waar-
door het kon worden begrepen door de hogere rede; de zondeval van Adam
en Eva maakte dit natuurlijk niet langer mogelijk zonder hulp van de Heilige
Geest.⁶⁸

In deze boeiende publicatie – in vele opzichten een begrijpelijker en in ie-
der geval een kortere samenvatting van de centrale boodschap van het be-
faamde *Twonder boeck* – heeft Joris zijn eigen houtsneden opgenomen; vooral
veelzeggend is de geïllustreerde titelpagina die de zes dagen van de schepping
laat zien (met de zevende dag en de schepping van Eva zichtbaar op de ach-
tergrond van dag zes) en daarnaast zijn er overal wijzende handen in de mar-
ge. Deze aanwijzers vallen uiteen in drietal types: de aanwijzende hand (A),
nog zo'n hand met daarop een oog (of een groot juweel) op de palm of de
achterkant van de hand (B), en ten derde een komeet waarvan het centrum
ook als iets kan worden gezien dat een oog bevat (C). Dit alles wijst uiter-
aard op het hernieuwde oog als de bringer van het ware inzicht. Onwetend-

heid, zo benadrukt Joris, hangt samen met het ontbreken van het 'ooge der kennissen'.⁶⁹

CONCLUSIE EN SLOT

Joris probeerde de empirische waarheid niet per se in de zintuigen te vinden en ook niet in de geest, die de gegevens interpreteert die hiervoor aangeleverd worden, maar hij vond het in een uitwendige bron: de spirituele openbaring door de Heilige Geest, direct verricht aan de geest van een 'hernieuwd' persoon. Vroegmoderne filosofen zouden hier uiteraard geen spaan van heel laten, omdat er immers op dit punt geen empirische zekerheid is, want de persoon in kwestie kan in de war zijn (melancholisch) of door de duivel zijn bedrogen.⁷⁰ Joris beweerde zijn leven lang dat hij was doordeesemd met goddelijke creativiteit, terwijl zijn methodologie in de praktijk iemands creatieve denken beschreef als het hebben van een inwendige stem van de Geest. Vele lezers van hem rekenden zich eveneens tot de op deze wijze verlichte personen, die de ware werkelijkheid in de wereld opmerkten, zoals ook gebruikelijk was onder occulte wetenschappers.⁷¹

Wat betekent dit ten slotte? Nog afgezien van de moeilijkheid om andermans momenten van extase te vatten, is het duidelijk dat de hernieuwde zintuigen een kritisch onderdeel vormden van Joris' profetische missie en identiteit. Het is dan ook geen toeval dat deze visionaire inzichten ontstonden op het moment dat hij omstandig zijn artistieke bezigheden opgaf om zich volledig aan het religieuze leiderschap te weiden. En wat hij ook dacht te doen, zijn artistieke blik op de wereld behield hij, maar hij paste die toe als middel om op een bepaalde manier zicht te krijgen op de inhoud van bijbelteksten en religieus gezag. Daarbij liet hij de letterlijke uitleg liggen en verving die door een meer creatieve lezing van de tekst, die als interpretatiemodel meer sensitief en persoonlijk was. In tegenstelling tot universitair geschoolde theologen, die dachten volgens de hen geleerde manier om logische stappen te zetten en traditionele uitlegprincipes toe te passen, steeds beginnend met de letterlijke betekenis en naar de allegorische. Joris dacht in beeldtaal, die door de Heilige Geest rechtstreeks zijn verstand werd ingefluisterd. In deze opzet was een logische opbouw overbodig, wat in feite wel lastig en soms zelf frustrerend is voor zowel zijn tijdgenoten en voor de moderne lezer. Toch gaf het Joris een immense ruimte om creatief om te gaan met de natuurlijke en bovennatuurlijke wereld die hij met zijn zuivere inwendige licht te lijf ging. Steeds lag de focus op de intense bele-

ving van de ware innerlijke betekenis van de totale werkelijkheid, die alleen kon worden begrepen door diegenen die aangedaan waren door de Heilige Geest. Joris' beeld van de zintuigen lijkt in sommige opzichten ook mede bepaald door zijn visie (als leek) op Aristoteles' *sensus communis* en de vijf zintuigen. Want ook hij kende een innerlijk controlerend mechanisme dat hij het inwendige oog noemde en het is precies dit niet stoffelijk orgaan dat volgens hem hernieuwd moest worden om op een goede manier te kunnen functioneren.⁷²

Orthodoxe kerklieden namen voortdurend aanstoot aan zijn vele creatieve keuzes, terwijl Joris' aanpak op een bepaalde manier overeenstemde met de wijze waarop kunstenaars uit de renaissance probeerden om het inwendige karakter en de schoonheid van individuen te tonen, de natuur te verbeelden als symbool van een alternatieve werkelijkheid of om de verholde betekenis duidelijk te maken door te wijzen op de iconografische sleutels die verborgen lagen in hun werk.⁷³ Veel van deze sleutels die vroegmoderne mensen gebruikten om schilderijen en etsen te doorgronden zijn voor ons niet meer helder, want zij leerden ze in de praktijk en werden ermee opgevoed door prediking en orale tradities, om zo de 'ware' betekenis van verschillende elementen in een kunstwerk te begrijpen. Tegelijkertijd bracht Joris' nadruk op het visuele in de plaats van het orale en auditieve hem terug in de katholieke traditie van vóór de Reformatie en dit verklaart zijn weerklank in ogenschijnlijk katholieke als protestante non-conformistische kringen. En zo wordt begrijpelijk waardoor bij zowel katholieke als protestantse kunstenaars zijn symbolische aanpak in de smaak viel.

Natuurlijk leidde dit alles er uiteindelijk toe dat Joris' zelfbeeld steeds grotere vormen aannam, wat zijn tegenstanders ertoe bracht om hem te zien als een narcist of erger.⁷⁴ Henry More, de zeventiende-eeuwse Engelse filosoof, zou Joris vast en zeker hebben omschreven als 'melancholiek religieus persoon' en leidend aan 'ziekelijke verbeelding', vooral wat betreft zijn zelfbedachte claim dat hij 'de laatste en belangrijkste profeet [was] die God naar de aarde zond'.⁷⁵ Toch sprak hij in zijn latere geschriften steeds minder over deze claim, terwijl hij wel steeds meer mensen trachtte te bereiken uit de literaire en professionele hoek en de lage adel, die ook voor zijn ideeën vielen. Toen hij zich uiteindelijk gesetteld had in een veilig toevluchtsoord bleven zijn profetische, altijd onduidelijk geformuleerde pretenties verzwegen. Na zijn overlijden (in augustus 1556) werden zij steeds meer onmiskenbaar, ondanks alle bizarre oppositie en forse tegengas van katholieken en protestanten.⁷⁶ De zoektocht naar de verborgen betekenis van de Schrift en van afbeeldingen was in ieder geval op de kaart gezet door Joris en zijn mede-spiritualisten, die even-



David Joris, houtsnede; geïllustreerde titelpagina van de: *Verklaringhe der scheppenissen* [Rotterdam, D. Mullem, not before 1586].

eens zochten naar de diepere betekenis en probeerden om waarheid achter de letter te vinden, door gebruik te maken van het ‘inwendige oog’ waarmee de wereld vol symbolen evenals het occulte kon worden begrepen. In zekere zin maakte het ‘hernieuwen van de zintuigen’ zoals Joris bepleitte onderdeel uit van een grotere beweging, van spiritualisten, occulte wetenschappers tot een groep onconventionele kunstenaars die zich richtten op de innerlijke schoonheid, betekenis en het geheim van innerlijke harmonie in alles. Op deze wijze werd de natuurlijke werkelijkheid een kunstwerk vol verhulde boodschappen

en verborgen betekenis, die dieper en hemels van aard was. Deze invalshoek was heel normaal in middeleeuwse en renaissancistische kunst. In de middeleeuwse allegorische traditie van schiftnutleg en in occulte teksten was de spiritualistische houding in alle religieuze belijdenissen aanwezig, wat er voor zorgde dat de wereld anders werd gezien. Zoals Ruben Buys kort geleden opmerkte is het goddelijke ‘innerlijke licht’ of ‘de stem’ zoals de spiritualisten dit zagen later door non-conformisten omgezet in de nadruk op het licht van de menselijke rede.⁷⁷ Joris nadruk op het vernieuwde innerlijke verstand, met demonen en engelen als gangmakers van het interne streven was in vele opzichten nieuw. Onduidelijk blijft hoe zijn volgelingen dachten de wereld in een nieuw licht te zien, maar voor onderzoekers is het van belang om deze verschuiving in het achterhoofd te houden als ze teksten of kunstwerken interpreteren van degenen die beïnvloed werden door Joris en zijn navolgers.

NOTEN

1 Een verkorte versie van dit artikel is gepresenteerd tijdens de Sixteenth Century Studies Conference te New Orleans op 18 oktober 2014; het maakt ook deel uit van een verzameling artikelen *Connecting the Renaissance senses*, uitgegeven door Marlene Eberhart, Matthew Milner en Wietse de Boer.

2 Carlos M.N. Eire, *War against the idols; the Reformation of worship from Erasmus to Calvin* (Cambridge, 1986); zie tevens Margaret Aston, *England's iconoclasts* (Oxford, 1988); en Eamon Duffy, *The stripping of the altars; traditional religion in England, c.1400-c.1580* (New Haven, 1992).

3 Stuart Clark, *Vanities of the eye; vision in early modern European culture* (Oxford, 2007), 161, Luther wordt geciteerd door Carl Christensen, *Art and the Reformation in Germany* (Athens OH, 1979), 64, noot 170. De volledige zin uit Luthers preek op de eerste adventszondag, 30 november 1533, is: ‘Das predige du, thue den mund auff, schrey, das sie die Tochter Jerusalem nicht erger an seiner elenden zukunfft, Sed hore, was man ir sage, Sihe in nicht mit den augen an, sed stecke die augen jnn die orhen’. *D. Martin Luthers Werke Kritische Gesamtausgabe*, vol. 37 (Weimar, 1910), 202; <http://ia700506.us.archive.org/6/items/werkekritishege37luthuoft.pdf>.

4 Eire, *War against the idols*.

5 Clark, *Vanities of the eye*, 161 en 182.

6 Clark, *Vanities of the eye*, 182-183.

7 Matthew Milner, *The senses and the English Reformation* (Farnham, 2011); Clark, *Vanities of the eye*; zie tevens Alexandra Walsham, *The Reformation of the landscape; religion, identity & memory in early modern Britain and Ireland* (Oxford, 2011).

8 Zie de vele essays van Robert W. Scribner, waaronder: ‘The Reformation, popular magic and the “disenchantment of the world”’, in: *Journal of interdisciplinary history* 23 (1992-93), 475-494, en verder in Robert W. Scribner, *Popular culture and popular movements in reformation Germany* (Londen, 1987), vooral ‘Oral culture and the diffusion of reformation ideas’, 48-69, ‘Reformation, carnival and the world turned upside-down’, 70-101, en ‘Ritual and Reformation’, 102-122; zie daarnaast de essays in Bob Scribner & Trevor Johnson (eds.), *Popular reli-*

gion in Germany and central Europe, 1400-1800 (Basingstoke, 1996); en Alexandra Walsham, 'The Reformation and "the disenchantment of the world" reassessed', in: *The historical journal* 51 (2008), 497-528.

9 Een goede inleiding is Milner, *The senses and the English Reformation*, 15-38.

10 Samme Zijlstra, *Om de ware gemeente en de oude gronden; geschiedenis van de dopersen in de Nederlanden 1531-1675* (Hilversum, 2000), 250-253 en 438-442; daarnaast Alistair Hamilton, Sjouke Voolstra & Piet Visser (reds.), *From martyr to muppy; a historical introduction to cultural assimilation processes of a religious minority in the Netherlands: the mennonites* (Amsterdam, 1994).

11 Gary K. Waite, *David Joris and Dutch Anabaptism, 1524-1543* (Waterloo, 1990), 49-51.

12 Waite, *David Joris*, 52-55.

13 Ralf Klötzer, 'The melchiorites [sic] and Münster', en Piet Visser, 'Mennonites and doopsgezinden in the Netherlands, 1535-1700', in: John D. Roth & James M. Stayer (reds.), *A companion to anabaptism and spiritualism, 1521-1700* (Leiden, 2007), 217-256 en 299-345.

14 Waite, *David Joris*, 66-75. Samme Zijlstra noemt Joris de belangrijkste leidsman van de wederdopers na Münster; Samme Zijlstra, *Nicolaas Meyndertsz van Blesdijk; een bijdrage tot de geschiedenis van het Davidjorisme* (Assen, 1983).

15 Waite, *David Joris*, 72-81. Joris' (auto)biografie was als manuscript vertaald in het Duits door Gottfried Arnold getiteld 'David Joris sonderbare lebens-beschreibung aus einem manuscripto', in de *Unpartheiische Kirchen- und Ketzer Historie*, 2 dln. (1729, repr.: Hildesheim, 1967) II: 703-737; vertaald in het Engels als 'The anonymous biography of Joris', in: Gary K. Waite (ed.), *The Anabaptist writings of David Joris, 1535-1543* (Waterloo ON/Scottsdale PA, 1994), 31-103.

16 Gary K. Waite, 'Conversos and spiritualists in Spain and the Netherlands: the experience of inner exile, c.1540-1620', in: Gary K. Waite & Jesse Spohnholz (reds.), *Exile and religious identities, 1500-1800* (Londen, 2014), 157-170.

17 Zie: Gary K. Waite, *Eradicating the devil's minions: anabaptists and witches in Reformation Europe* (Toronto, 2007), vooral 26-32, 47-49. Joris' meest ongewone ideeën waren zijn interpretatie van de schepping en de duivel; zie: Gary K. Waite, '"Man is a devil to himself": David Joris and the rise of a sceptical tradition towards the devil in the early modern Netherlands, 1540-1600', in: *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis* 75; 1 (1995), 1-30.

18 Gary K. Waite, 'An artisan's worldview? David Joris, magic and the cosmos', in: C. Arnold Snyder (red.), *Commoners and community; essays in honour of Werner O. Packull* (Kitchener, 2002), 167-194.

19 Zie: Clark, *Vanities of the eye*, 86-89, over de kunstenaar als illusionist.

20 Mirjam van Veen, 'Spiritualism in the Netherlands: from David Joris to Dirck Volckertsz Coornhert', in: *Sixteenth century journal* 33 (2002), 129-150.

21 Gary K. Waite, 'From David Joris to Balthasar Bekker?: the Radical Reformation and scepticism towards the devil in the early modern Netherlands (1540-1700)', in: *Fides et historia* 28 (1996), 4-25; Hans de Waardt, 'Witchcraft, spiritualism and medicine: the religious convictions of Johan Wier', in: *Sixteenth century journal* 42 (2011), 369-391; en Gary K. Waite, 'Radical religion and the medical profession: the spiritualist David Joris and the brothers Weyer (Wier)', in: Hans-Jürgen Goertz & James M. Stayer (eds.), *Radikalität und Dissent im 16. Jahrhundert/Radicalism and dissent in the sixteenth century* (Berlin, 2002), 167-185.

22 Arnold, *Unpartheiische Kirchen- und Ketzer Historie*; zie verder Doug Shantz, 'David Joris, pietist saint: the appeal to Joris in the writings of Christian Hoburg, Gottfried Arnold and Johann Wilhelm Petersen', in: *The mennonite quarterly review* 78 (2004), 415-432.

23 K.G. Boon, 'De glasschilder David Joris, een exponent van het doperse geloof: zijn kunst en zijn invloed op Dirck Crabeth', in: *Mededelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen*,

- Letteren en Schone Kunsten van België* 64 (1988), 117-137, 119-121; verder Hans Koegler, 'Einiges über David Joris also Künstler', in: *Öffentliche Kunstsammlung Basel* (1928-1930), 157-201, 165.
- 24 'David Joris sonderbare lebens-beschreibung', 716; en Waite, *The anabaptist writings*, 59; de schrijver beweert dat veel van zijn klanten langskwamen na contact met zijn vrouw.
- 25 Zie: <http://www.stephenongpin.com/David-JORIS-1501-1556-The-Raising-Lazarus-DesktopDefault.aspx?tabid=6&tabindex=5&objectid=619671&categoryid=11498>; voor het Detroit voorbeeld: <http://www.dia.org/object-info/8bc9aae5-c4f1-4236-88f4-ec083868a28c.aspx?position=134>. Vooral de wijzende hand doet denken aan Joris als de maker hiervan; deze is ook voortdurend zichtbaar op illustraties in zijn werk alsmede in zijn portret.
- 26 David Joris, *Een geestelijk liedt-boecxken* (s.l., 1537; facs. repr.: Amsterdam, 1972), fol. 24v; nu te vinden op www.dbnl.org/tekst/jori001gees01_01_0012.php/.
- 27 David Joris, *Van de heerlijcke ende godlijcke ordeninge der wonderlijcker werckinghen Godes* (s.l., 1535; repr. 1614), 76v.
- 28 David Joris, *Hoert/ hoert/ hoert/ groot wonder/ groot wonder/ groot wonder* (s.l., s.a.), 2v.
- 29 Zie voor een duidelijke uitleg over Renaissance en neoplatonisme: Wayne Shumaker, *The occult sciences in the Renaissance; a study in intellectual patterns* (Berkeley, 1972).
- 30 Frans Huys uit Antwerpen maakte een serie panelen met duidelijke spiritualistische invloed; zie: Daniel R. Horst, 'Een zestiende-eeuwse reformatische prentenreeks van Frans Huys over de heilsweg van de mens', in: *Bulletin van het Rijksmuseum* 38 (1990), 3-24. Zie tevens Boon, 'De glasschilder David Joris'. Wim de Groot is verdere voorbeelden aan het onderzoeken.
- 31 Zie: Wim de Groot (red.), *The seventh window* (Hilversum, 2005); en Wim de Groot, 'De glazeniersfamilie Crabeth en hun werkzaamheden in Saint-Hubert d'Ardenne', in: *Oud Holland* 124 (2011), 81-111.
- 32 Paul Valkema Blouw, 'Printers to the "arch-heretic" David Joris: prolegomena to a bibliography of his works', in: *Quaerendo* 21 (1991), 163-209.
- 33 Dit is een speurtocht die lijkt op het doornemen van teksten uit die tijd, zoals Johan Wiers (Weyer) *De praestigii daemonum* uit 1563 die volgens Hans de Waardt vol zit met codes van een spiritualist, en die dus niet een echte lutheraanse theologie bevat. De Waardt, 'Witchcraft, spiritualism and medicine'.
- 34 'ohne mühe und anstoß der sinnen nicht zugehen konte [...]', zie: 'David Joris sonderbare lebens-beschreibung', 716; Waite, *The anabaptist writings*, 58; Joris, *Hoert/ hoert/ hoert*, 2v, hij vroeg God in gebed zijn werk als kunstenaar te mogen staken om zich te kunnen wijden aan verkondiging, 'an v hyllygen vnde an mijnen huysen'.
- 35 'David Joris sonderbare lebens-beschreibung', 728. Waite, *The anabaptist writings*, 84-85: 'und sein hertz in göttlicher bekümmerniß stund ward seine seele verstand und gedächtniß gesicht, sinn, geschick und krafft, und alles was der mensch innerlich hat, gäntzlich von ihm weg genommen'.
- 36 'David Joris sonderbare lebens-beschreibung', 728. Waite, *The anabaptist writings*, 84-85: 'vernahm er unter oder in derselben krafft fünff neue sinnen Gottes; denn es ware ihm in dem umgang desselben wesens, als ob er Gott gesehen, gehört, geschmecket, gerochen und getastet oder gefühlet hätte, denn er empfand es alles mit unterscheid und nicht anders denn also allzu wunderlich, doch aber in einem geistlichen verstande, und war nichts anders als ein göttlich-natürlich wesen, lust und süßigkeit, recht als ob sich Gott menschlich- und göttlicher weise zusammen in einem übergreiflichen schmack und lust hätte offenbahnen und befindlich vorgeben wollen'.
- 37 'David Joris sonderbare lebens-beschreibung', 729. Waite, *The anabaptist writings*, 86: 'Waren sie so erneuert durch eine veränderung des lichts in seinen augen, daß was er sahe, das war alles neue in seinen augen, wiewol dasjenige an sich selbst keine veränderung hatte, sondern allein in des mannes David gesichte, und sprach darunter viel schöne dinge von der künftigen neuen zeit aus'.
- 38 We gaan hier niet in op de redenen van Joris' visioenen, alhoewel het duidelijk is dat die sa-

menhingen met zijn toenmalige leefomstandigheden – vol angst zich verstoppend in het duister en een leven zonder slaap en eten – die hebben natuurlijk wel duidelijk deze tijd sterk bepaald, vooral waar het ging om zijn verwachting van goddelijke hulp. Gary K. Waite, ‘Anabaptist anti-clericalism and the laicization of sainthood: anabaptist saints and sanctity in the Netherlands’, in: Juergen Beyer et al (red.), *Confessional sanctity (c.1550-c. 1800)* (Mainz, 2003), 163-180.

39 ‘David Joris sonderbare lebens-beschreibung’, 729. Waite, *The anabaptist writings*, 86: ‘seine augen verwandelt und umgekehret wurden aus dem sinnlichen in das übersinnliche, das ist, in dem verstand der schönheiten nach dem Geist’.

40 Zie bijvoorbeeld: Claire Fanger (ed.), *Invoking angels; theurgic ideas and practices, thirteenth to sixteenth centuries* (University Park PA, 2012), en Claire Fanger (ed), *Conjuring spirits; texts and traditions of medieval ritual magic* (University Park PA, 1998).

41 Waite, ‘An artisan’s worldview?’

42 ‘David Joris sonderbare lebens-beschreibung’, 730. Waite, *The anabaptist writings*, 88: ‘Wahrhaftig ja nicht weniger, sondern weit mehr habt ihr heute [...] in seinem lebendigen, unbetrieglichen gewissen wesen gehört, gesehen, geschmeckt und gefühlt Jesum, stehende zur rechten hand Gottes in dem himmel’. Deze beschrijving is ook apart uitgegeven als een separaat pamflet, maar daar is geen exemplaar van bekend.

43 ‘David Joris sonderbare lebens-beschreibung’, 731. Waite, *The anabaptist writings*, 90: ‘Das ist Gott, der Meßias, die neue creatur, der erste wahre mensch Gottes vom Himmel’.

44 Zie voor een aantal verschillen tussen deze edities: Waite, ‘Man is a devil’, en Waite, ‘An artisan’s worldview?’

45 Joris, *Twonder boeck* [Deventer: (Dirk von Borne), 1542], part 1, fols. 85r-v; hij merkt hier op dat tijdens een visioen de Heer hem beval deze woorden op te schrijven op Pasen in het jaar 1539.

46 Deze discussie is gebaseerd op Appendix VI, ‘The internal restitution’, in: Waite, *David Joris*, 211-212.

47 Waite, ‘Man is a devil to himself’.

48 Waite, *David Joris*, 211.

49 Wierix maakte ook afbeeldingen voor werken van Jezuïeten over spiritualiteit. De mate waarin Wierix’s kunst beïnvloed was door Joris moet nog onderzocht worden. Wierix was tijdelijk werkzaam voor de drukkerij van Plantijn in Antwerpen, waarvan de eigenaar, Christophel Plantijn (ca. 1520-1589), een geheim lid was van het spiritualistische Huis der Liefde. Alastair Hamilton, *The family of love* (Cambridge, 1981), 65-82.

50 Een korte bespreking is te vinden in Waite, *David Joris*, 179-180; zie tevens ‘De glasschilder David Joris’.

51 Deze afbeelding is makkelijk online te vinden; een zwart-witte kopie hiervan staat in Waite, *David Joris*, xii.

52 Inmiddels heb ik studie gemaakt van de duivel en magie, maar er is veel meer onderzoek nodig van dit intrigerende en soms zelfs frustrerend te lezen boek. De eerste editie is *Twonder boeck* [Deventer, T. de Borne, c. 1544]; de tweede editie is *Twonder-boeck: waer in dat van der werltd aen versloten gheopenbaert is. Opt nieuw ghecorrigeert vnde vermeerdert by den autheur selue* (s.l., [Dierck Mullem, (1551) 1584?].

53 Joris, *Twonder boeck*, fols. 103r-v.

54 Dit deel van Joris’ *Twonder boeck* is identiek aan de tweede druk.

55 David Joris, *Alle vaten siet men wtgheuen wat sy inhebben: alsoe moeten alle natueren der kruiden / creatueren vnde vruchten der aerden vnde aert na/ voortbrenghe/ ...* (s.l., [D. Mullem], 1556 [ca. 1586]); en David Joris, *Verklaringhe der scheppenissen/ an v mijn beminde kinderen vnde ghebroyders/ liefhebberden Christi alleen verschreuen* (s.l., [D. Mullem], 1553 [ca. 1586]). Deze twee uitgaven verschenen waarschijnlijk in één band. *Alle vaten siet men* werd herdrukt in 1610.

56 Joris, *Alle vaten sichtmen*, fol. 1r. Zie over Joris en de taal: Gary K. Waite, ‘The Holy Spirit

speaks Dutch: David Joris and the promotion of the Dutch language, 1539-1545', in: *Church history* 61 (1992), 47-59.

57 Joris, *Alle vaten sichtmen*, fol. 1r: 'Wandt der eenighe spreeklijcke bindende woorden sonder sin of verstandt maken/ of eenige Redenen one Gheest vnde leuen der Waerheyt voortbrengen wil/ is euen een Maler oder Contrafeyter Ghodes ghescheft ghelijck/ der wel eens Mans oder Vrouwen Beeldt/ of ander Creatuer maecten kan/ dan ten heeft geen menschlijck/ swyge/ eens Mans leuen oder waerachtich wesen'.

58 Joris, *Alle vaten sichtmen*, fol. 1r: 'oock tot een anmercklijck figuerlijck beelt vnd Menschelijcke gelijckenisse/ of geformede wesen vnd leuen natuerlijck te bekennen'.

59 Joris, *Alle vaten sichtmen*, fols. 1v, 16r-v.

60 Joris, *Verklaringhe*, fol. 12r; dit werd het eerst opgemerkt door Boon, 'De glasschilder David Joris', 122, noot 15. Joris beschrijft hoe een portretschilder of beeldhouwer eerst 'een patroon of vidimus' ziet als 'inwendig, bedacht beeld' dat zijn aandacht in beslag neemt en als volgende stap, dat beeld omzet op papier, in kalk, steen of iets anders om het zo te verwerklijken. Joris, *Verklaringhe*, fol. 18v. De *vidimus* is een voorafgaande schets van het bedoelde glas dat hij zijn opdrachtgever wil laten zien.

61 Joris, *Verklaringhe*, fol. 13v.

62 Joris, *Verklaringhe*, fol. 21r.

63 Joris, *Verklaringhe*, fols. 21r-v, 25v, 28v.

64 Joris, *Verklaringhe*, fols. 28r en 30v.

65 Joris, *Verklaringhe*, fols. 42r en 51v.

66 Joris, *Verklaringhe*, fol. 12v. Joris past dit toe op Jezus zelf: Christus zoals in de Schrift beschreven komt niet overeen met de ware Christus. Joris, *Verklaringhe*, fol. 17r.

67 Joris, *Verklaringhe*, fol. 20r.

68 Joris, *Verklaringhe*, fol. 21v. Oorspronkelijk had het beeld van de mens in Gods geest zowel een mannelijke als een vrouwelijke kant, tot aan Eva's schepping op de zevende dag. Joris, *Verklaringhe*, fol. 22r.

69 Joris, *Verklaringhe*, fol. 23v.

70 Clark, *Vanities of the eye*, 38-77.

71 Bepaalde vormen van rituele magie stelden als doel om tot een gelukzalige visie te komen of om de ware betekenis van de vrije kunsten te zien. Zie: Fanger, *Conjuring spirits*.

72 Ook andere zaken werden door Joris geherinterpreteerd als een kunstenaar, zie Waite, 'An artisan's worldview?'

73 Michael Baxandall, *Painting and experience in fifteenth-century Italy* (Oxford, 1972), vooral 29-108; Umberto Eco, *Art and beauty in the middle ages* (New Haven, 1986), 52-73. Zie voor een voorbeeld hoe zelfs kleine iconografische items moeten worden geanalyseerd: Charles Zika, *The appearance of witchcraft: print and visual culture in sixteenth-century Europe* (London, 2007).

74 De uitgesproken kritiek van de Nederlandse humanist Hadrianus Junius (1511-1575) is opmerkelijk, maar omdat hij duidelijk contact had met een concurrerende spiritualistische groep, het Huis der Liefde, is het mogelijk dat dit een typisch geval is van een ruzie. Zie: Ari Wesseling, 'David Joris 'Son of God': an unpublished satire by the Dutch humanist Hadrianus Junius', in: *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis/Dutch review of church history* 71 (1991), 50-57.

75 Zoals geciteerd door: Clark, *Vanities of the eye*, 65.

76 Zie: Gary K. Waite, 'Talking animals, preserved corpses and venusberg: the sixteenth-century worldview and popular conceptions of the spiritualist David Joris (1501-1556)', in: *Social history* 20 (1995), 137-156.

77 Ruben Buys, '"Without thy self, O man, thou hast no means to look for, by which thou maist know God": Pieter Balling, the radical Enlightenment, and the legacy of Dirck Volckertsz Coornhert', in: *Church history and religious culture* 93 (2013), 363-383.

Martin Luther en de dopers

Een poging tot verdere toenadering

HANS-JÜRGEN GOERTZ

Luther en de dopers: achter deze titel gaat een geschiedenis schuil van een ongelijke relatie. Een ‘gigant in denkkraft’ (zo noemde Friedrich Engels de Wittenberger reformator), trad in contact met eenvoudige, vrome, maar ook opstandige en zelfs koppige aanhangers van de Reformatie. Zo werden de (weder)dopers in ieder geval gezien in hun eigen tijd en de daaropvolgende eeuwen. Toen demonstrerende studenten in 1968 ‘wederdopers van de welvarende samenleving’ werden genoemd,¹ bleek opnieuw dat de wederdopers uit de Reformatietijd nog steeds in de boeken staan als typische gevallen van insubordinatie, en dat deze naam als scheldwoord nog steeds in trek is. Dat Martin Luther hier een rol in speelde is wel duidelijk. Hij heeft er veel aan bijgedragen dat dopers als oproerkraaiers en godslasteraars gezien werden en gediscrimineerd werden. Hij meende dat niet alleen op oproer maar ook op de openlijke proclamatie van ketterij de doodstraf behoorde te staan. Aanvankelijk wilde hij ketters slechts met Gods woord bestrijden, maar al snel schoof hij op naar de ruige aanpak van Philip Melanchthon. Uiteindelijk rechtvaardigde hij het wederdoperedict van de protestantse Rijksstanden op de Rijksdag van 1529 te Speyer, alsmede de veroordeling van de dopers in de protestantse belijdenisgeschriften. Vooral de verwerping van de kinderdoop en het gebruik van de geloofsdoop had veel aanstoot gegeven. De geloofsdoop werd daarom nu tot een misdaad bestempeld.² Dat Luther later ook een mildere toon kon aanslaan tegen dopers, is bekend. Maar daarbij ging het om dopers die uitgetreden waren en zich bereid toonden zich aan te sluiten bij de lutherse kerk.³ Aan zijn oordeel – wederdoop is een rigoureuus te bestraffen ketterij – is niets veranderd.

ORDEEL VAN AFSTAND

Luther heeft zelf nooit dopers ontmoet en hoorde slechts geruchten over hen. Een brief, aan hem geschreven in 1524 door de zogenaamde proto-do-

pers vanuit Zürich, waarin hij wordt gewaarschuwd tegen het ten onrechte beschermen van zwakken in het geloof, liet hij onbeantwoord. Naar verluidt wist hij niet wat hij ermee aan moest.⁴ Misschien vermoedde hij geestverwantschap met Andreas Karlstadt en Thomas Müntzer? Hij kon niet weten dat de mensen uit Zurich Thomas Müntzer uit Allstedt begroetten als een nieuwe Luther. Zij hadden sympathie voor de reformator die Luther in zijn *Brief aan de vorsten van Saksen over de oproerige geest* (juli 1524) over de hekel had gehaald. Het beeld dat hij van hen had, droeg trekken van wat hij voorheen had aangetroffen bij Andreas Karlstadt, Thomas Müntzer, de ‘enthousiasten’ en ‘wetsdrijvers’ – steeds waren het werkheiligen. In zijn ogen waren dit vooral ‘geestdrijvers’ en in geen geval kinderen van de Reformatie. Hij was weliswaar voorzichtiger dan zijn collega Melanchthon in zijn aanbevelingen hoe met dopers om te gaan, maar toch stemde hij in met het Wittenbergse advies van 1536 aan de landgraaf Philip von Hessen, om niet alleen militante dopers aan te pakken maar de dopers in het algemeen te vervolgen en ze met de dood te bestraffen. Al in 1531 begon Luther de visie van Melanchthon te delen:

Ook al lijkt het wreed, om deze mensen [dopers] met het zwaard te bestraffen, toch is het nog wreder dat zij de dienst van het woord vervloeken en geen echte leer hebben, de ware leer onderdrukken, en dan ook nog de wereldorde willen verstoren.⁵

In dopers zag hij, net als hij in Thomas Müntzer eerder gedaan had, de duivel aan het werk. De duivel dreigde hierdoor de vernieuwing van het christendom ernstig in gevaar te brengen. Dopers vond hij in het algemeen, dus niet uitsluitend wederdopers uit de jaren 1534/1535 te Münster, ‘levende duivels en geen mensen’.⁶ Bij een dergelijk perspectief is het onderscheid tussen de strafmaatregelen van de overheid wegens oproer enerzijds en de ‘geestelijke straffen’ van de kerk wegens een vals geloof – dat wil zeggen godslastering – anderzijds, niet meer relevant. In een eerdere fase had Luther dit onderscheid wel gemaakt.⁷ Hoewel Luther het advies uit 1536 van Melanchthon had onderschreven, blijft staan dat hij aanvankelijk niet instemde met de doodstraf wegens godslastering. Hij had het liever bij verbanning gelaten. In zijn eigen vorstendom kreeg Luthers standpunt echter niet de overhand. In andere gebieden werden dopers vaak milder bestraft.⁸ Oproer en een valse leer waren echter duivels, of ze nu openlijk geuit werden of niet. De demonisering van iedereen die anders dacht, was zo effectief dat alle pogingen om zich buiten de door de overheden gesteunde ‘Landeskirchen’ te organiseren, mislukten

of een bestaan in de marge leidden. Mennonieten en baptisten, de opvolgers van de dopers, zuchtten lange tijd onder het vooroordeel een ondergrondse kerk of sekte te zijn.

GODS AANWEZIGHEID – RECHTVAARDIGING VAN DE ZONDAAR

Was er zoveel met de dopers aan de hand dat ze aan het zwaard ten prooi moesten vallen? Ze waren het eens met de kritiek op de paus en de clerus, die Luther zo pregnant naar voren had gebracht. Ze stemden ermee in ‘dat Luther de corruptie van de pauselijke kerk heeft aangetoond, en dat hij het christendom weer op de weg van de waarheid kreeg’.⁹ Ze zetten zich het ideaal van het priesterschap van alle gelovigen consequent te verwezenlijken, en deden dit consequenter dan Luther kon dromen. Ze namen de Schrift ter hand en richtten het gehele leven daar zo goed mogelijk op in. Ze reageerden allergisch als de vrijheid van het geloof aan banden werd gelegd. Ze zetten zich in voor de vrijheid van de kerk, indien de wereldlijke overheid de kerkelijke ruimte te zeer begrensde. Een aantal dopers had al heel vroeg door dat het overwinnen van het geweld en het voorbeeld van een vredelievend leven een opgave is die iedere kerk vindt in het evangelie van Jezus Christus, niet om op die manier de komst van het Rijk Gods op aarde af te dwingen, maar om de consequentie eruit te trekken dat dit Rijk door het kruis en de opstanding reeds is aangebroken.

Hun devies was dan ook om Jezus na te volgen, niet als een opdracht of afgedwongen verplichting, maar om duidelijk te maken hoe het was om te mogen leven in de nabijheid Gods die zich tot de mensheid richt; om zo te leven in de ‘tijd van genade’, zoals Menno Simons het noemt. Wat onder invloed van genade gebeurt, is het werk Gods. Op dit punt stonden Menno Simons en Luther heel dicht bij elkaar.¹⁰ Beiden meenden dat de rechtvaardiging door het geloof de aanwezigheid van God met zich meebracht naast de opdracht een nieuw leven te leiden. Het lijkt erop dat Luther met name de rechtvaardiging beklemtoonde en de dopers vooral de heiliging. Bij beiden echter is vanuit het perspectief van de heilzame aanwezigheid van God zowel de rechtvaardiging als de heiliging deel van de heilsgeschiedenis. Opmerkelijk is dat de doper Hans Krüsi in zijn compendium van bijbelteksten uit 1525 een ‘lutherse’ belijdenis over de rechtvaardiging aflegt:



Portret van Martin Luther (1483-1546). Gravure uit ca. 1579 door Johan Sadeler I (1550-ca. 1600); naar Lucas Cranach (UBA: Pr. K 564).

Wij, die gerechtvaardigd zijn door het geloof, hebben vrede met God door onze heer Jezus Christus, door wie we ook een toegang hebben in het geloof.¹¹

Pilgram Marpeck was al even duidelijk. Hij benadrukte dat de rechtvaardiging werkzaam moest zijn en dat er ook sprake moest zijn van verandering van de mens door de werking van de Heilige Geest. Volgens hem was dit de kern van de Reformatie.¹² Deze voorbeelden volstaan om duidelijk te maken dat Luther en de dopers ook veel gemeen hadden. In feite was het gehele antiklerikale milieu waarin de dopers zich bewogen de plaats waar Gods tegenwoordigheid opnieuw zichtbaar werd. Zij stookten dit vuur van Gods aanwezigheid door hun uitvallen tegen monniken en priesters, ja tegen alle clerici en vooral ook met hun deelname aan beeldenstormen zelfs verder op. De beeldenstormers wezen door hun acties namelijk de plaats waar Christus tegenwoordig kon zijn, aan. Deze tegenwoordigheid was door beelden die vereerd konden worden, onzichtbaar geworden.¹³ Dit zijn slechts voorbeelden, die zich moeiteloos laten vermenigvuldigen.

GEEN SCHEIDING TUSSEN RECHTVAARDIGING EN HEILIGING

De afstand tussen Luther en de dopers, en dit geldt ook voor ‘ongewenste broeders’ in het algemeen, is steeds groter geworden doordat in het vuur van de polemiek rechtvaardiging en heiliging uit elkaar werden gespeeld en vervolgens op een of andere manier weer op elkaar betrokken moesten worden. Het vocabulaire van Luther en zijn volgelingen wisselde van een goddelijke bekrachtiging van het menselijk bestaan naar een forensische rechtvaardigingsleer. Bij deze rechtvaardigingsleer werd sterk het objectieve, van de mens losstaande, karakter benadrukt. Dopers benadrukten in reactie dat bij de ontmoeting met God in Christus het doen van goede werken hoort. Zij wekten licht de indruk dat ze bleven steken in een middeleeuwse vroomheidscultuur die geloofde dat mensen het heil konden verdienen. Het leek alsof ze reformatorische pogingen dit geloof te overwinnen niet begrepen.¹⁴ Maar oorspronkelijk vormden rechtvaardiging en heiliging een eenheid in het heilsgebeuren, waardoor de zondaar gegrepen wordt in het heden en totaal verandert. In de beroemde woorden van Luther *simul iustus et peccator* worden ‘gerechtvaardigd’ en ‘zondaar’ niet van elkaar onderscheiden, zoals de dopers vreesden, maar met elkaar verbonden. In het begrip *simul* komt de nieuwe identiteit tevoorschijn, die mensen zich toe-eigenen. Deze iden-

titeit is in geen geval een voortzetting van de oude staat van de zonde. Ze is het leven van de gerechtvaardigde in een wereld van aanvechting en van dreigende opgave. Anderzijds is de nadruk die dopers op goede werken leggen, niet een reden om hun een heilsbegrip waarin verdienste centraal staat toe te dichten.¹⁵ Eigenlijk is de onenigheid tussen Luther en de dopers geworteld in een wederzijdse teleurstelling. De dopers waren teleurgesteld dat de lutherse leer van de rechtvaardiging geen vrucht droeg en de moraal van mensen niet wist te verbeteren, terwijl Luther teleurgesteld was dat dopers de Reformatie niet ondersteunden, maar verstoorden en in gevaar brachten. Geen van beide zijden vond een manier deze teleurstelling uit de weg te ruimen. De communicatie stopte en wederzijds verketterden de groepen elkaar.

DOCUMENT VAN GODS AANWEZIGHEID

Niet alleen het *sola gratia* en *sola fide*, zoals Martin Luther leerde, speelde onder de dopers een belangrijke rol, maar ook het *sola scriptura*. Dit laatste werd onder dopers zo sterk benadrukt dat men ofwel de Schrift van a tot z letterlijk wilde volgen en op een wettische wijze wilde uitleggen, ofwel de Schrift geestelijk uitlegde en de deur opende voor willekeur.¹⁶ Johannes Keßler maakte in zijn *Sabbata* (ca. 1533) de wijze waarop dopers rondom Sankt Gallen Luther hadden misverstaan belachelijk:

Het Nieuwe Testament is in de geest aanwezig en niet in de letter, zoals Martin Luther ook al heeft aangegeven in zijn woord vooraf bij zijn vertaling ervan. Omdat zij zich geestelijker waanden dan anderen, wierpen zij hun testamenten in het haardvuur, onder de woorden: de letter doodt, de geest maakt levend.¹⁷

Ongetwijfeld heeft Luther de leken aangeraden om zelf de bijbel ter hand te nemen en om zich van de uitleg van de Rooms-katholieke kerk onafhankelijk te maken. Dit advies is door dopers ter harte genomen, maar zo ijverig en consequent dat ze Luthers waarschuwingen voor een vagebonds-willekeur bij de tekstuitleg naast zich neer legden. Zij zagen Luthers waarschuwing als een uitdrukking van zijn eigen goeddunken en ontzegden hem het recht de betekenis van de Schrift uitsluitend door academisch geschoolde en door de overheid gestuurde predikanten te laten vaststellen. Dopers waren niet bereid een 'nieuwe paus' te Wittenberg te volgen. Enkelen zagen in Luther de antichrist; Luther brachten zu dus op dezelfde wijze in diskrediet als eerder de

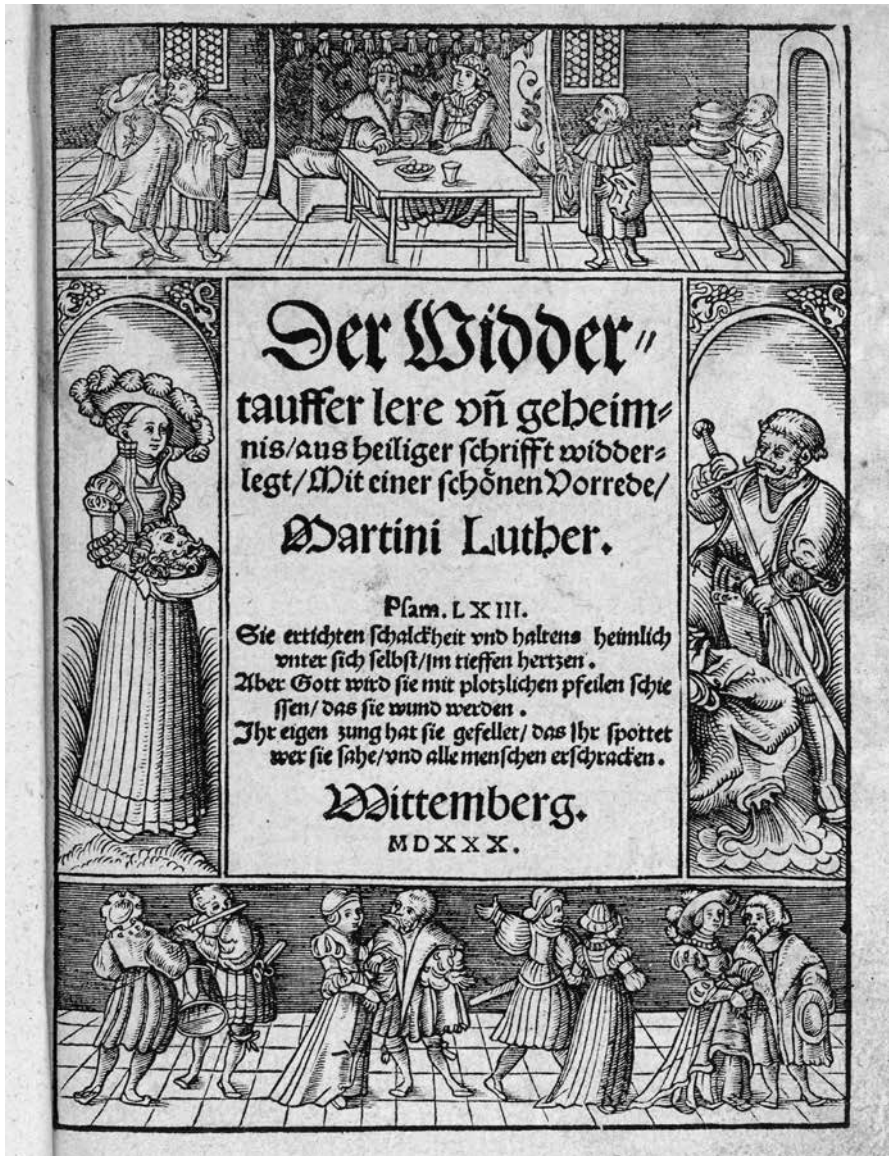
paus te Rome.¹⁸ Ze waren ervan overtuigd dat ze door middel van het onderlinge gesprek gezamenlijk konden uitvinden wat de betekenis van het evangelie was. Zo verhardden zich de fronten: enerzijds de predikant die met zijn vinger op de tekst wijst en anderzijds de leken die met de bijbel op hun knieën gezamenlijk proberen te begrijpen wat er staat. Ook rond het *sola scriptura* ontstonden dus verschillende reformatorische bewegingen.

NIEUWE GODSDIENST EN ‘VERBETERING VAN HET LEVEN’

Dopers is het niet altijd gelukt om de reformatorische weg zonder kleerscheuren te gaan. Er waren onder hen vredeszoekers en gewelddadige klanten, ijveraars en twijfelaars, vrome mystici en militante apocalyptici, wraakzuchtige revolutionairen, wetticisten en door de Geest geleide vrijdenkers. En toch: het doperdom droeg alle kenmerken van een reformatorische beweging in zich, want ze stonden allemaal open voor het evangelie en waren ook een zeer gedreven groep: experimenteel en provisorisch uiteraard, maar visionair en gericht op het Rijk Gods. Ze kantten zich tegen de beeldcultus van de roomse kerk – in hun ogen een godsdienst zonder God – streefden naar vernieuwing van de mis en herstel van de nieuwtestamentische dooppraktijk en eigenlijk de totale godsdienst. Ook dachten ze na over de sociale consequenties, die in hun geval het evangelie had. De gemeente kreeg een sociale structuur, die stoelde op het beeld van het volk Gods en dus niet op de hiërarchie en de clerus. De gemeente vormde een ‘verzameling van gelovigen’ en dus niet een kerk, die verbeeld werd en opgebouwd was rondom de priesterstand. Op dit punt stonden ze heel dicht bij de vroege Luther die immers geschreven had...

dat een christelijke groep of gemeente het recht en de macht heeft om alle leer te beoordelen en een leraar te beroepen, aan te stellen of af te zetten.¹⁹

De dopers gingen nog een stap verder: de gemeente had niet alleen het recht om zich uit te spreken over de leer, ze kon ook de ban uitspreken over afvalligen. Dit betekende een diepe inbreuk op het sociale leven van de enkeling. Mijding en de ban leidden tot sociale uitsluiting en werden in de Nederlandse gemeenten buitensporig toegepast – verlies van de gemeenschap die leeft in de nabijheid des Heeren. Luthers adviezen in zijn *Tischreden* komen hier dichtbij in de buurt: onboetvaardige zondaars mogen uitgesloten worden van deelname aan de godsdienstoefeningen, ook van het Avondmaal en ook van een waardige begrafenis: ‘de beul moet ze maar begraven op de ketter-



Titelpagina van Justus Menius, *Der widdertaufer lere vn[de] geheimnis, aus heiliger schrift widdertlegt, mit einer schönen Vorrede Martini Luther* (Wittenberg, Nickel Schirlents, 1530) (UBA: OTM 065-1945).

begraafplaats van de stad?’²⁰ De hechte gemeenschap van de gelovigen was zichtbaar tijdens de gemeenschappelijke viering van het Avondmaal. Bevrijd van de oude cultus en de regels ervan, namen ze plaats rondom een tafel, dronken daar de wijn en aten het brood ter herinnering aan het laatste avondmaal dat Jezus met zijn discipelen had gehouden.

Verstrekkende gevolgen had het besluit van gelovigen zich in de gemeente te laten dopen. Door deze handeling legden ze een belijdenis af en verplichtten ze zich samen met andere gemeenteleden ‘in een nieuw leven’ te wandelen, en het risico op zich te nemen door de meerderheidskerk en de met haar verbonden overheden als ketter en revolutionair te worden vervolgd en met de doodstraf bedreid te worden. Anders dan Luther meende, hebben de dopers de doop niet aan het geloof verbonden als voorwaarde voor Gods werkzaamheid in de doop.²¹ Gods genadige toewending tot de zondaar voert naar doperse opvatting tot de doop. De doop was er voor hen om het door de zonde verstoorde contact tussen God en mens te herstellen: in de nabijheid Gods is het – net als bij Luther – Christus *pro nobis* en *in nobis*.²² De gemeente was de zichtbare, sociale gestalte van deze verhouding tussen God en mens. Het is daarom opmerkelijk dat Luther de dopers deze gemeenschapszin ontzegde. Om Christus te herkennen en om het hart zuiver te laten, leerden de dopers, ‘moet men gaarne alleen zijn, en niet onder een groot gezelschap’.²³ De doperse scheiding van kerk en staat (c.q. overheid) strekte verder dan Luthers tweerijkenleer. Luther vroeg van de overheid niet meer dan dat zij zou afzien van haar mede-beslissingsrecht in geestelijke zaken. Dopers streefden ernaar een kerk te stichten die van de overheid volledig onafhankelijk was. Ze beoogden een ‘verbetering van het leven’ centraal, en onderwierpen zich aan een door de Geest geïnspireerde tucht. Een confessionele staat die alle onderdanen aan zijn sociale tucht bond, ondermijnde de doperse gemeentes. Deze confessionele staat schaarde namelijk zowel de apocalyptisch militante dopers uit Münster als de vreedzame dopers onder de herrieschoppers, onruststokers en revolutionairen. In het advies uit Wittenberg uit 1535 worden alle dopers als opstandelingen over een kam geschoren. Heinz Schilling zegt in zijn biografie van Luther:

Het maakt niet uit dat Luther zelf aan het advies toevoegde: ‘dit is de algemene regel, maar laat onze genadige heer toch steeds genade en straf hand in hand laten gaan, al naar gelang de omstandigheden’.

Schilling betreurt dat dit advies heeft geholpen ‘om dopers generatieslang te vervolgen als oproerkraaiers en typische vijanden van de vroegmoderne staat’. Daaraan voegt hij toe: ‘dit was nog tragischer, omdat het samenging met een

totale blindheid voor de vreedzaamheid van dopers, die eigenlijk alleen ontbrak bij de groep die in Münster de touwtjes in handen had.²⁴

TOENADERING IN DE NABIJHEID GODS VANDAAG DE DAG

Dopers hoorden bij de veelvormige activiteit van de Reformatie. Zij ondernamen actie op losse ongestructureerde wijze, zonder al te veel strategie, spontaan bedacht en in los verband. Ze waren steeds op zoek en alles gebeurde nog provisorisch en experimenteel. Destijds werd deze experimentele beweging als een kracht gezien die het nieuwe vernietigde dat aan het herontdekte evangelie van de grote reformatoren ontsproot. Nu kan men er vertwijfelde pogingen in zien, door de Heilige Geest geïnspireerd, om het bovenmatig sterk geritualiseerde christelijk geloof terug te halen naar het dagelijks leven van gewone mensen. Natuurlijk is het nodig om nieuwe misstanden te kritiseren. Ook was het misschien wel terecht de dopers voor de voeten te werpen dat ze Luther niet echt hadden begrepen. Wie zijn vroomheid vooral op de heiliging doet stoelen kan de dialectiek van de beroemde frase ‘een christen is zowel zondaar als gerechtvaardigd’ bijna niet begrijpen, vooral niet omdat Luther zelf klaagde over het geringe effect van zijn rechtvaardigingsboodschap onder zijn volgelingen.²⁵ Al even noodzakelijk is het om te benoemen wat de reformatoren slechts ten dele juist hebben doordacht en te noemen wat inmiddels is bijgesteld. Dat geldt vooral voor de rechtvaardigingsleer en de leer van de doop, zoals heden ten dage in het oecumenisch gesprek ook gebeurt. Het geldt ook het streven van de dopers om kerk en staat van elkaar te scheiden en een radicaal pacifisme te propageren.

Dopers af te doen als ketters, zoals zowel in lutherse als calvinistische belijdenisgeschriften gebeurde, voert niet tot een religieuze eenheid. Dit wordt inmiddels door alle kerken erkend. Nu is de vraag hoe de spijt over het gebeurde tot uitdrukking kan worden gebracht. Natuurlijk kunnen bepaalde doctrines van de hand gewezen worden of theologische accenten anders worden geplaatst, maar mensen veroordelen omdat ze afwijkende ideeën hebben, is tegen de algemene mensenrechten. Het zou in geen enkele nog geldende geloofsbelijdenis plaats moeten vinden. Het herdenken van de Reformatie leidt tot herdenken van iedere beweging die daarmee samenhangt en gericht was op vernieuwing van het christendom. Martin Luther wist niet of deze vernieuwing zou gaan lukken, en niemand weet het vandaag de dag, vandaar dat het *ecclesia semper reformanda* nog steeds geldt.

NOTEN

- 1 Erwin K. Scheuch (ed.), *Die Wiedertäufer der Wohlstandsgesellschaft; eine kritische Untersuchung der 'Neuen Linken' und ihrer Dogmen* (Köln, 1968).
- 2 Karl-Heinz zur Mühlen, 'Luthers Tauflehre und seine Stellung zu den Täufern', in: Helmar Junghans, *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546* (Berlin, 1983), I, 119-138, vooral 134. Zie ook: 'Luthers Stellung zur Verfolgung der Täufer und ihre Bedeutung für den deutschen Protestantismus', in: Gottfried Seebaß, *Die Reformation und ihre Außenseiter; gesammelte Aufsätze und Vorträge* (Göttingen, 1997), 267-282.
- 3 Zie: Martin Brecht, *Martin Luther dl. 3 die Erhaltung der Kirche 1532-1546* (Stuttgart, 1987), 46 v.
- 4 Siegfried Bräuer & Manfred Kobuch (reds.), *Briefwechsel*, in: *Thomas Müntzer Ausgabe* (Leipzig, 2010), II, 362 v; vooral 8. Zie over zijn niet gelukte poging om met Luther in contact te treden: Siegfried Bräuer, 'Sind beyde dise Briefe an Münzer abgeschickt worden?', in: *Menno-nitische Geschichtsblätter* (1998), 15.
- 5 In het origineel staat hier: 'Wie wol es crudele anzusehen, das man sie (die Täufer) mit dem swert strafft, so ist doch crudelius, das sie ministerium verbi damnirn und khein gewisse lahr treiben und rechte lahr underdrucken und dazu regna mundi zerstören wöllen.' Martin Luther, *WA Br 6*, 323. Zie over de verhouding tussen Luther en de dopers: Thomas Kaufmann, 'Martin Luther', in: www.mennlex.de.
- 6 Martin Luther, *WA Tr 2*, 593 (Nr. 2666a). Zie: 'Martin Luther und das Täuferreich zu Münster', in: Günter Vogler & Marion Dammaschke (reds.), *Signaturen einer Epoche; Beiträge zur Geschichte der frühen Neuzeit* (Berlin, 2012), 230. Zie ook: John S. Oyer, *Lutheran reformers against anabaptists; Luther, Melancthon and Menius and the anabaptists* (Den Haag, 1964), 114-139; over de illustraties en het eenzijdige beeld van dopers: 132; over de demonisering van dopers: 133 v.
- 7 Günter Vogler, 'Martin Luther und das Täuferreich zu Münster', 251 v. Gottfried Seebaß heeft erop gewezen dat Luthers argument – verkeerd geloof hoeft niet juridisch bestreden worden, wel echter het verspreiden ervan – in feite de zojuist bereikte geloofsvrijheid ondergroef. Gottfried Seebaß, 'Luthers Stellung zu den Täufern', 271.
- 8 Gottfried Seebaß, 'Luthers Stellung zu den Täufern', 280 v.
- 9 Walter Klassen, 'Das Lutherbild im Täuferium', in: Horst Bartel, Gerhard Brendler, Hans Hübner & Adolf Laube (reds.), *Martin Luther; Leistung und Erbe* (Berlin, 1986), 396.
- 10 Zie over Luther: Bengt Hofman, *Luther and the mystics* (Minneapolis MN, 1976), 231.
- 11 'Wir, die do sein rechttfertig wordenn durch den glauben, so haben wir fryde mit got durch unsern hern Jhesum Cristum, durch den wir auch ain zugang haben im glauben.' In: Heinold Fast (ed.), *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz dl. 2 Ostschweiz* (Zürich, 1973), 268.
- 12 Denny Weaver, *Becoming anabaptist; the origin and significance of sixteenthcentury anabaptism* 2e dr. (Scottsdale PA/Waterloo ON, 2005), 210 f; Walter Klassen & William Klassen, *Pilgram Marpeck; a life of dissent and conformity* (Waterloo ON/Scottsdale PA, 2008), 366.
- 13 Lee Palmer Wandel, *Voracious idols and violent hands; iconoclasm in reformation Zürich, Strasbourg, and Basel* (Cambridge, 1995): 'In each place, iconoclasts' acts pointed toward where Christ might be 'present': not in things, but in acts of brotherly love, gestures, relations, behavior, and in the culture that would structure the lives of evangelical Christians – the Reformed communion service, the cadences of the Christian year, and preaching'. (196) Dit gold niet voor de volgingen van Ulrich Zwingli, maar voor iedereen die openstond voor hervorming, ook en vooral voor dopers en proto-dopers. Zie: 'Bildersturm im Täuferium: von der Verehrung der Heiligen zur Heiligung der Laien', in: Hans-Jürgen Goertz, *Radikalität der Reformation; Aufsätze und Abhandlungen* (Göttingen, 2007), 310-322.

- 14 Zie: Hans-Georg Tanneberger, *Die Vorstellung der Täufer von der Rechtfertigung des Menschen* (Stuttgart, 1999). Kritisch hierover: ‘Stehen die Täufer auf dem Boden der reformatorischen Rechtfertigungslehre? Kontroversen der Forschung’, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* (2014), 131-170. Over de rechtvaardigheidsleer bij de dopers en mennonieten in context van de oecumenische dialoog: Fernando Enss, *Ökumene und Frieden; Bewährungsfelder ökumenischer Theologie* (Neukirchen-Vluyn, 2012), 301-323. Manfred Stedtler, *Die Schweizer Täufer und die Rechtfertigungslehre, theologische Akzente* (Pforzheim, 2012) (*Martin-Bucer-Seminar Texte* 172).
- 15 Om *simul iustus et peccator* te begripen zie de tekst van Notker Slenczka, ‘Was man in den Evangelien suchen und erwarten soll’, in: *Luther*, dl. 3 (2007), 139. Daarnaast: Wilhelm Christe, *Gerechte Sünder; eine Untersuchung zu Martin Luthers simul iustus et peccator* (Leipzig, 2014). Uwe Swarat, ‘Gerecht und Sünder zugleich’, in: Oliver Pilnei & Martin Rothkgel (reds.), *Aus Glauben Gerecht; weltweite Wirkung und ökumenische Rezeption der Reformatorischen Rechtfertigungslehre* (Leipzig, 2017).
- 16 ‘Variationen des Schriftverständnisses unter den Radikalen; zur Vieldeutigkeit des Sola-Scriptura-Prinzips’, in: Hans-Jürgen Goertz, *Radikalität der Reformation; Aufsätze und Abhandlungen* (Göttingen, 2007), 197-209.
- 17 Het origineel: ‘das nūw Testament sy im gaist und nit im buchstaben, wie och Martin Luther in siner vorred in der dolmetschung des nūwen Testament meldet. Diewil nun sy sich gaistlicher bedunkend, dann alle menschen sin uf erden, wurfend etlich ihre testamentbücher in die öfen, verbrandend und zerrissend die, sprächend: Der buchstab tödt, der gaist macht lebend.’ Heinold Fast (ed.), *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*, 616 v.
- 18 Walter Klassen, *Das Lutherbild im Täufertum*, 397, 400. Het spreken over de ‘nieuwe paus’, 399; zie verder: Hans Hut: ‘Es haben unsere neuengelischen, die zarten schriftgelerten, den babst, mōnich und pfaffen aus dem stul gestoßen. Nun, so es in gelungen hat, huere sie aufs neu mit der büebin Babilonien in allem lust, bracht, eeren, geiz, neid und Hass zum ergebnis der ganzen welt und richten, Gott erbarms, ein erger babstumb auf, dan vor wider den armen man, mügen nit hören und kunnen nit leiden, das sie mit schriften überzeugt werden, dan sie wellen nit unwissend oder ungeleert erfunden werden, darmb müessen alle die, die nit glauben wie sie, die ergsten buben, teufel, falsche prophetne ujnnd schwermer sein, wie auch Christus geschehen ist’. In: Lydia Müller (ed.), *Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter* (Leipzig, 1938), 14.
- 19 ‘Daß eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu beurteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen’ (1523).
- 20 ‘soll sie der Henker in die Schindergrube zur Stadt hinausschleifen’. Martin Luther, *Tischreden*, in: *Luther Deutsch* (Stuttgart, 1960), 173.
- 21 Luther, *Tischreden*, 165. Zie over de doop van dopers Luthers geschrift *Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn* (1528), WA 26, 146-174. Zie hierover: John S. Oyer, *Lutheran reformers against anabaptists*, 118-125.
- 22 Zie: Bengt Hoffman, *Luther and the mystics* (Minneapolis MN, 1976), 134 v.
- 23 ‘solle man gern alleine sein, und nicht unter vieler Gesellschaft’. Martin Luther (red. Karl Gerhard Steck), *Tischreden* (München, 1959), 44. Omdat de vervolging van dopers al snel begon, doet het raar aan om hen te beschuldigen van sociaal isolement: John S. Oyer, *Lutheran reformers against anabaptists*, 129.
- 24 Heinz Schilling, *Martin Luther; Rebell in einer Zeit des Umbruchs* (München, 2012), 490.
- 25 Zie: Harry Loewen, *Ink against the devil; Luther and his opponents* (Waterloo Ont., 2015), 145.

Ware pelgrims

Dopers-gereformeerd ongemak in Wismar (1553)

MIRJAM VAN VEEN

Dopers en gereformeerden delen een ongelukkige geschiedenis. De twee reformatoren bewegingen stonden te dicht bij elkaar om zich niet tegen elkaar af te zetten. Deels deelden ze dezelfde afkomst; beide legden ze een sterke nadruk op de heiliging van het leven en beide herwaardeerden ze de participatie van leken. Maar daar waar dopers het ideaal van een middeleeuwse kerk die de gehele samenleving zou omvatten, opgaven, bleven gereformeerden dit ideaal koesteren.¹

Gedurende de zestiende eeuw en ver daarna worstelden de gereformeerden om afstand te nemen van de dopers en om duidelijk te maken dat zij fundamenteel anders waren dan de dopers. Deze nadruk op verschillen was met name in een lutherse context van belang: lutheranen beschuldigden gereformeerden ervan met hetzelfde sop te zijn overgoten als de dopers. Volgens lutheranen zouden gereformeerden even revolutionair zijn als de dopers, en net als de dopers uit zijn op de omverwerping van de samenleving. In talloze geschriften en in publieke disputaties trachtten de gereformeerden duidelijk te maken in welke opzichten zij zich onderscheidden van de dopers en probeerden zij hun gehoor ervan te overtuigen dat zij behoorden tot de ‘officiële’ reformatie die in verschillende gebieden door de overheid werd gesteund.²

De disputatie tussen dopers en gereformeerden in Wismar in 1553 behoorde tot de voortdurende polemiek tussen beide groepen. Tegelijkertijd was het een atypische disputatie. Het was een disputatie tussen twee groepen vluchtelingen, het was geen openbare maar een besloten disputatie, en zowel de dopers als de gereformeerden waren vreemdelingen in Wismar. Toen de dopers en gereformeerden elkaar in Wismar troffen, hadden zij al een lange geschiedenis achter de rug. Johannes a Lasco, de belangrijkste leider van de gereformeerde vluchtelingen, had Menno Simons al in 1544 in Emden ontmoet. Omdat hij hoopte dopers en gereformeerden te verenigen, trachtte hij volgens zestiende-eeuwse logica Menno en de dopers te overtuigen van het gereformeerde gelijk en hun eigen ongelijk. A Lasco bereikte niets, maar toen de twee groepen tien jaar later in Wismar op elkaar stuitten was het eerdere

dispuut allerm minst vergeten en vergeven. Integendeel: in 1554 zou Menno zijn antwoord aan A Lasco nog publiceren.³ Een analyse van de disputatie in Wismar werpt licht op het dopers-gereformeerd ongemak, op de gereformeerde noodzaak de dopers te weerleggen, en op Menno's succesvolle pogingen een zwart beeld van de gereformeerde vluchtelingen te creëren.

Wat was er precies aan de hand? In Londen was onder leiding van Johannes a Lasco een gereformeerde vluchtelingengemeente gesticht. Koning Edward had deze groep van een eigen kerkgebouw voorzien en had hun de ruimte gegeven hun eigen kerkelijke organisatie op te bouwen. De groep had aan zelfvertrouwen geen gebrek. De gereformeerde vluchtelingen zagen zich als modelkerk die het apostolisch ideaal zeldzaam dicht benaderde. Gereformeerde leidsmannen als Johannes Calvijn en Heinrich Bullinger vestigden hun hoop op de jonge koning Edward en zagen in hem de nieuwe Jozua.⁴ Zijn onverwachte dood sloeg de gereformeerde hoop dat hij gelijk het oud-testamentisch voorbeeld de tempel zou zuiveren en de internationale verhoudingen ten gunste van de gereformeerden zou doen kantelen, de bodem in. Zij vreesden het ergste voor de vluchtelingen die in Engeland hun toevlucht hadden gezocht.⁵

Nadat in 1553 in Engeland Mary de troon had bestegen, voelden Nederlandse gereformeerde vluchtelingen zich inderdaad genoodzaakt opnieuw de wijk te nemen. Ze gingen scheep, verlieten Londen en gingen naar Denemarken. Het lutherse Denemarken weigerde echter tegemoet te komen aan het gereformeerde verlangen in Denemarken hun zuivere gereformeerde kerk her op te richten om op de oude Londense voet verder te kunnen gaan. De omvang van de groep vluchtelingen zal de Deense aarzelingen alleen maar groter hebben gemaakt. De groep telde zo'n 175 koppen. Afgezet tegen de omvang van de vroegmoderne steden was dat een groot aantal. De grootte van de groep en het grote gereformeerde zelfbewustzijn verklaren een goed deel van de problemen die de gereformeerden tijdens hun zoektocht naar een veilige toevluchtshaven ondervonden.⁶

Na de Deense weigering zette de groep de zoektocht naar een veilige haven voort. De gereformeerden deden verschillende Noord-Duitse Hanzesteden aan met hetzelfde verzoek: ze claimden gastvrijheid en hoopten op permissie hun eigen gereformeerde kerkdiensten te organiseren. In sommige gevallen was de beslissing een bepaalde stad aan te doen, op zijn zachtst gezegd opmerkelijk: de gereformeerden konden onmogelijk verwachten bijvoorbeeld in Hamburg een gastvrij onthaal te vinden. Hier vervulde immers Joachim Westphal een leidende rol: hij was de eerste geweest die zijn mede-lutheranen

had opgeroepen tegen de gereformeerden de barricaden in te nemen. Dat Hamburg weigerde de gereformeerde vragen te honoreren, kan dus onmogelijk als een verrassing zijn gekomen. Dat lag allemaal anders met Wismar. Wismar stond bekend om haar milde religieuze klimaat. De stad bood onderdak aan een groep dopers en stond hun toe op hun eigen wijze, zij het niet in het openbaar, bij elkaar te komen.⁷

Bij aankomst van de gereformeerde vluchtelingen stuitten zij onmiddellijk op de dopers. Over het hoe en wat van deze eerste ontmoeting, liepen de meningen echter terstond uiteen. Volgens het doperse verhaal zouden de gereformeerden met hun schip bij aankomst in de haven van Wismar zijn vastgelopen in het ijs. De dopers zouden de gereformeerden hebben geholpen het vege lijf te redden en hen aan land hebben gebracht. Vervolgens zouden de dopers de gereformeerden hebben voorzien van brood en wijn. Zij zouden de gereformeerde vluchtelingen zelfs financiële steun hebben aangeboden, maar dat aanbod zouden de gereformeerden hebben afgeslagen omdat ze genoeg geld hadden. Daarnaast zouden de dopers hebben aangeboden A Lasco's kinderen te huisvesten, maar dat aanbod zouden de gereformeerden van de hand hebben geslagen omdat de dopers geen passende huisvesting zouden hebben aangeboden. A Lasco, zo zouden de gereformeerden de dopers hebben uitgelegd, was gewend in het gezelschap van prins en koningen te bivakkeren...⁸ De gereformeerden zouden al deze uitingen van doperse goedgunstigheid hebben terugbetaald met ondankbaarheid en vijandigheid. Zo maakten de gereformeerden Menno's schuilplaats bekend zodat zijn leven gevaar liep. De wijze waarop de gereformeerden streefden naar een disputatie met de dopers waarvan een verslag zou moeten worden gepubliceerd, maakte duidelijk dat Marten Micron, predikant bij de gereformeerden, slechts uit was op eigen eer en glorie.⁹

De gereformeerde versie van het verhaal over de dopers-gereformeerde ontmoeting in Wismar was een andere. Naast Marten Micron schreef Johannes Utenhove, de ouderling van de gereformeerde groep, een verslag van de gebeurtenissen in Wismar. Utenhove schreef een uitvoerig verslag over de gereformeerde zwerftocht door Denemarken en Duitsland en nam een hoofdstuk op over het gereformeerde verblijf in Wismar. Micron publiceerde een verslag van de dopers-gereformeerde disputatie in Wismar en nam een gedeelte op over de gereformeerde aankomst in Wismar. Utenhove vermeldde de doperse hulpvaardigheid jegens de gereformeerden, maar tekende daarbij aan dat de dopers de gelegenheid benutten om de zwakke gelovigen aan het twijfelen te brengen.¹⁰ Micron meldde eveneens de doperse pogingen om de

gereformeerde standvastigheid te ondermijnen. De doperse missiedrang jegens de gereformeerde gelovigen noodzaakte de gereformeerde gelovigen zichzelf te verdedigen en te staan op een disputatie.¹¹ Micron ontkende niet dat de dopers de gereformeerden te hulp waren geschoten, maar deze hulp was volgens hem veel beperkter geweest dan Menno pretendeerde. Volgens hem zouden de dopers de gereformeerden brood en wijn hebben gegeven en sommigen hebben geholpen werk te vinden. Ook klopte het dat de dopers bereid waren geweest A Lasco's kinderen onderdak te verlenen. De gereformeerden waren echter benauwd dat ze, als ze dat aanbod zouden accepteren, allerlei verdenkingen op zich zouden laden. Dat was de reden dat ze dit aanbod hadden afgeslagen en dus niet dat hun de doperse huisvesting te min zou zijn geweest. Al te gemakkelijk zou immers A Lasco ervan beschuldigd kunnen worden doperse sympathieën te koesteren en dan zou van zijn orthodoxe reputatie weinig meer overblijven. Over de doperse hulp aan de gereformeerden om het land te bereiken wist Micron niets, net zo min als van enige financiële hulp. Ook ontkenden gereformeerden dat ze allerlei slinkse wegen hadden bewandeld om Menno's schuilplaats te ontdekken, laat staan dat ze hem aan de overheid zouden hebben verraden.¹²

Al met al: gereformeerden en dopers waren het er over eens dat de dopers de gereformeerden voorzagen van brood en wijn. Onduidelijk is of de dopers de gereformeerden inderdaad uit het ijs van de haven hielpen en of ze hen geldelijke steun hebben geboden. Wie wie het leven moeilijk maakte, is niet helder. Volgens de dopers verstoorden de gereformeerden hun vreedzaam samenleven; volgens de gereformeerden was het omgekeerde waar en hadden de dopers het op de gereformeerde kudde voorzien.

Kort na de gereformeerde aankomst in Wismar troffen de beide groepen elkaar in een colloquium. Zoals eigenlijk altijd het geval was, ging het initiatief voor dit colloquium uit van de gereformeerden en daagden zij de dopers uit hun leer te verdedigen. Het debat was geen officiële disputatie. Het was een informele ontmoeting bij een van de dopers thuis. Aan doperse kant trad Menno Simons op als woordvoeder; aan gereformeerde kant vervulde Herman Backereel aanvankelijk deze rol.¹³ Menno publiceerde een kort verslag van zijn twistgesprek met Backereel; Micron liet in zijn verslag het eerste gedeelte van het gesprek tussen dopers en gereformeerden achterwege. Na deze eerste schermutselingen drongen de gereformeerden aan op voortzetting van het gesprek. Zij vroegen Micron om voor de voortzetting van het gesprek over te komen uit Emden, de rol van Backereel over te nemen en de leiding te nemen in het tweede deel van het gesprek.



Wismar zoals afgedrukt in Braun Hogenberg, *Civitates orbis terrarum* (Köln, 1572-1618).

Gedurende twee dagen debatteerden de twee groepen over de incarnatie van Christus, een onderwerp dat A Lasco en Menno tijdens het eerdere debat eveneens hadden besproken. De groepen waren overeengekomen ook te debatteren over de doop, het zweren van een eed en het Avondmaal, maar daar zou het niet van komen.¹⁴ Voordat het gesprek over de incarnatie was afgerond, zou het debat namelijk ontsporen. Menno was er alles aan gelegen om in zijn denken Christus volledig van menselijke zonden vrij te houden. Hij omarmde daarom de melchioritische incarnatieleer over het hemelse vlees. Hij was ervan overtuigd dat Christus zijn menselijk lichaam niet van Maria had gekregen maar dat hij alleen door haar lichaam was gegaan als het water door een pijp. Maria had met de conceptie van Christus dus weinig te maken en Christus had zeker geen eigenschappen van haar. Op de achtergrond van deze visie op Christus' geboorte stond de aristotelische bloempotfilosofie: Menno en de zijnen konden zich niet voorstellen dat de vrouw er bij de voortplanting echt toe deed.¹⁵ Micron verdedigde tegenover Menno het

klassieke gereformeerde standpunt. Naar gereformeerd idee was de incarnatie nauw verbonden met redding. Dankzij de verbinding van goddelijke en menselijke natuur kon de incarnatie resulteren in de redding van mensen. De idee dat Christus zowel een goddelijke als een menselijke natuur had bezeten was vanuit gereformeerd perspectief cruciaal. Op de tweede dag raakten de gemoederen dermate verhit, dat het debat ontspoorde. De dopers wezen de gereformeerden krachtadig de deur. De opbrengst van het debat was negatief. Het colloquium had de kloof tussen dopers en gereformeerden eerder vergroot dan verkleind. Bovendien zouden de twee groepen elkaar na afloop van het debat blijven beschuldigen van onchristelijk gedrag. Het droeg dus bij aan een wederzijds vijandbeeld. Ondertussen was het gehele debat een merkwaardige gebeurtenis. Slechts drie dagen na afloop van het debat werden zowel de dopers als de gereformeerden uit de stad verbannen. Kennelijk was beide groepen er ondanks de dreiging van verbanning veel aan gelegen de ander de voet dwars te zetten.¹⁶

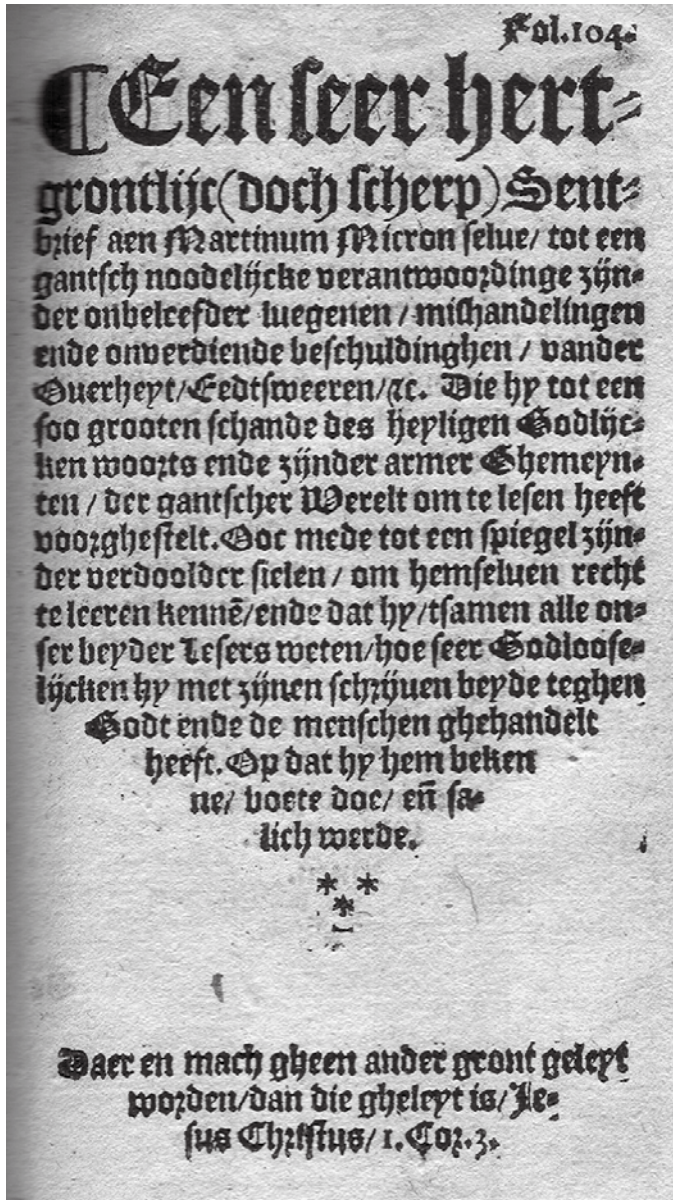
Wat was de verklaring voor deze koppige gereformeerde vastberadenheid de dopers in een dispuut de mond te snoeren? De leerstellige verschillen tussen dopers en gereformeerden zijn bekend. De verschillen waren voor zestiende-eeuwers van cruciaal belang. Het was tijd en moeite waard te trachten de ander van zijn of haar dwalingen te overtuigen. De gereformeerden hadden daarnaast een specifiek belang bij de weerlegging van de dopers. Tijdens het dispuut zochten de gereformeerden in luthers gebied naar een veilige haven. Deze zoektocht verliep problematisch, onder andere doordat de lutheranen in de gereformeerden een soort halve of misschien wel hele dopers zagen. Duidelijk maken dat zij niets met de dopers gemeen hadden was dus een zaak van gereformeerd lijfsbehoud. Een laatste verklaring voor de grimige vastberadenheid van de gereformeerden ligt bij het optreden van de dopers. De dopers betichtten de gereformeerden ervan met de machten der aarde samen te spannen. Volgens Menno werden hun leiders gedreven door een vleselijke en wereldse geest. Menno's conclusie was onverbiddeijk: deze gereformeerde vluchtelingen konden nooit tot de ware pelgrims van Christus behoren. Deze beschuldiging trof de gereformeerden onaangenaam. De gereformeerden presenteerden zichzelf als martelaren van het ware geloof. Zij zagen zichzelf als gelovigen die bereid waren om evenals Christus het kruis van de vervolging te dragen. Zij zagen zichzelf dus als vervolgte gelovigen en bepaald niet als mensen die samenwerkten met de machten der aarde. Daar kwam nog bij dat de gereformeerden geloofden in hun eigen pelgrim-sidentiteit. Met een verwijzing naar Mattheus 10 (het verhaal over de eerste

uitzending van de apostelen) omschreven zij zichzelf als de ware volgelingen van Christus. Menno ontzegde de gereformeerden dus twee belangrijke kenmerken van hun identiteit waarin ze zelf heilig geloofden.¹⁷

In de zeventiende-, achttiende- en negentiende-eeuwse historiografie vinden we geen verrassende receptie van het debat te Wismar. Gereformeerden bleven benadrukken dat zij genoodzaakt waren de dopers te weerleggen. Een late reminiscentie van dit gereformeerd sentiment is te vinden bij Norwoord: volgens hem moesten de gereformeerden zich wel te weer stellen tegen de doperse propaganda.¹⁸ Auteurs deelden ongemak over de heftige uitvallen en scheldpartijen van Menno. Aan de doperse hulpvaardigheid jegens de gereformeerden gingen historici collectief voorbij. Daarop was een uitzondering: Wenz zag in de doperse helpende hand een duidelijk voorbeeld van christelijke naastenliefde. Op zijn beurt was Wenz net zo eenzijdig als zijn collega-historici. Hij legde alleen de accenten anders: hij liet het ongelukkig verlopen colloquium geheel weg uit zijn verhaal. Het zoetige beeld van christelijke liefde en wederzijds begrip paste in Wenz' visie op de Reformatie: hij neigde ertoe de Reformatie te beschrijven als een strijd om tolerantie. Volgens hem waren de vluchtelingen de verpersoonlijking van dit streven naar tolerantie. Hij meende dat juist vluchtelingen bereid waren grenzen te overschrijden en het oog gericht te houden op een eenheid die gangbare onderscheidingen oversteeg.¹⁹

Het beeld van de dopers-gereformeerde ontmoeting te Wismar kantelde vroeg in de twintigste eeuw. Brons schetste het contrast tussen de doperse hulpvaardigheid en de gereformeerde ondankbaarheid. Volgens haar waren de dopers bereid geweest de gereformeerden op alle mogelijke manieren te helpen. Hij benadrukte hoe zeer de dopers her en der hadden geleden onder gereformeerd fanatisme.²⁰ Menno's biograaf K. Vos vertelde min of meer hetzelfde verhaal. Hij herhaalde de oude kritiek op Menno's heftige manier van doen, maar nam tegelijkertijd Menno's beeld over de doperse welwillendheid versus de gereformeerde laag-bij-de-grondse trucs over. De gereformeerden beloonden volgens Vos de doperse vriendelijkheid en broederlijke hulp met vijandigheid en verraad. Zij zouden zelfs als spionnen zijn opgetreden om Menno's schuilplaats te ontdekken.²¹ Doorslaggevend voor het moderne beeld van de dopers-gereformeerde polemieken in Wismar was een voetnoot van Pijper.

In 1912 publiceerde Pijper een kritische editie Van Utenhove's *Fidelis narratio*. Utenhove's boek is een verslag van de gereformeerde zwerftocht door Denemarken en Noord-Duitsland. Bij het gedeelte over het gereformeerde verblijf in Wismar voegde Pijper een voetnoot toe waarin hij Menno's beschrijving van de doperse hulp aan de gereformeerden overnam. Deze noot maakte Menno's



Titelpagina van Menno Simons, *Een gants duylijk ende bescheyden antwoord ... op Martini Microns antichristische leere ...* (s.l. [Amsterdam], s.a. [ca. 1580]) (UBA: OTM: OK 65-408).

beschrijving van het gebeurde tot een historisch feit. De gerenommeerde historicus Pettegree, bijvoorbeeld plaatste de doperse gastvrijheid tegenover de gereformeerde disputeerzucht. Volgens hem was de kans dat de gereformeerden hadden mogen blijven in Wismar aanzienlijk groter geweest als ze zich een beetje gematigder en redelijker zouden hebben opgesteld.²² Zijlstra beschreef de gebeurtenissen in Wismar in vergelijkbare termen²³ Grell gebruikt het gereformeerde optreden in Wismar om hun gebrek aan tolerantie te illustreren.²⁴

Kortom: voor tijdgenoten van Menno en Micron kwam het dispuut te Wismar niet als een verassing. De nimmer aflatende lutherse druk noodzaakte de gereformeerden zich te distantiëren van de dopers. De doperse en gereformeerde claim de ware pelgrims van Christus te zijn compliceerde de verhoudingen danig. Voor beide groepen was dit zelfbeeld van groot belang. Vroegmoderne auteurs waren kritisch over het optreden van Menno met name vanwege zijn scheldpartijen. Maar in de late negentiende en in de vroege twintigste eeuw kantelde het beeld: omstreeks die tijd begonnen verschillende schrijvers de doperse hulpvaardigheid te benadrukken. De voetnoot van Pijper maakte Menno's kijk op de gang van zaken tot een historisch feit. Dat Menno's kijk op het gebeurde onjuist is, is niet gezegd. Maar datzelfde zou moeten gelden voor het verslag van Micron en Utenhove over het gebeurde. Het wordt tijd hun beschrijving van de ongelukkige ontmoeting te Wismar even serieus te nemen als die van Menno.

NOTEN

1 Over dit eenheidsvisioen zie bijvoorbeeld: W. Schulze, 'Concordia, Discordia, Tolerantia: Deutsche Politik im Konfessionellen Zeitalter', in: *Zeitschrift für historische Forschung*, Beiheft 3: *Neue Studien zur frühneuzeitlichen Reichsgeschichte* (Berlin, 1987), 43-79; M. Turchetti, *Concordia o tolleranza? Francois Bauduin (1520-1573); E I 'Moyenneurs'* (Geneva, 1984).

2 Het verschil tussen een *radical reformation* en een *magisterial reformation* is problematisch, alleen al omdat in deze beginjaren dopers en gereformeerden makkelijk mengden. Bovendien werd in deze beginjaren de gereformeerde reformatie lang niet overal door de overheid gesteund. Tegelijkertijd is het omwille van de duidelijkheid wel een handig begrippenpaar.

3 P. Visser, "'A Lasco wedder uns". A Lasco und die Täufer und Nonkonformisten', in: C. Strohm, *Johannes a Lasco (1499-1560); Polnischer Baron, Humanist und europäischer Reformator; Beiträge zum internationalen Symposium vom 14.-17. Oktober 1999 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden* (Tübingen, 2000), 299-313. Menno Simons, 'Een klare onwederspreekelyke bekentnisse en aenwysinge ... met een grondelijke confutation, beantwoordinge en oplossing der voornaemster tegenspreuken van Johanne a Lasco, 1554', in: *Opera omnia*, 351-382.

4 D. Mac Culloch, 'The importance of Jan Laski in the English Reformation', in: Strohm, *Johannes a Lasco*, 327-332; A. Pettegree, *Foreign Protestant Communities in Sixteenth-Century London* (Oxford, 1986). M.A. Overell, 'Vergerio's Anti-Nicodemite propaganda and England, 1547-

1558', in: *Journal of ecclesiastical history* 51 (2000), 296-318.

5 Bullinger to Calvin, 26. August 1553 (CO 14, ep 1778, 598); Calvin to Bullinger, 7. September 1553 (CO 14, ep 1790, 610-611).

6 Zie over de gereformeerde omzwervingen met name: H.P. Jürgens, 'Die Vertreibung der reformierten Flüchtlingsgemeinden aus London. Jan Utenhoves "Simplex et fidelis narratio"', in: H.P. Jürgens & T. Weller, *Religion und Mobilität; zum Verhältnis von raumbezogener Mobilität und religiöser Identitätsbildung im frühneuzeitlichen Europa* (Göttingen, 2010), 13-40; A. Pettegree, 'The London exile community and the second sacramentarian controversy, 1553-1560', in: A. Pettegree, *Marian protestantism; six studies* (Hants, 1996). Over de houding van vroegmoderne steden ten opzichte van grote groepen vreemdelingen zie bijvoorbeeld: A. Schunka, 'Konfession und Migrationsregime in der Frühen Neuzeit', in: *Geschichte und Gesellschaft* 35 (2009), 32, 36, 56-57.

7 J. ten Doornkaat Koolman, 'Die Täufer in Mecklenburg: ein Forschungsbericht', in: *Mennonitische Geschichtsblätter*, 13 (1961), 20-56.

8 Menno Simons, 'Een gantsch duytylck ende bescheyden antwoordt [...] op Martini Microns antichristische leere, ende onwaerachtige valsche verhael, van den handel ofte besprek [...] met noch een hertgrondelijke scherpe Sent-brief', in: *Opera omnia*, 551.

9 Menno Simons, 'Een gantsch duidlyk ende bescheyden antwoordt', in: *Opera omnia*, 551-552, 596, 602-603.

10 J. Utenhove, 'Simplex et fidelis narratio', in: *BRN* 9, 94.

11 M. Micron, 'Een waerachtigh verhaal der t'zamensprekinghen tusschen Menno Simons ende Martinus Mikron van der Menschwerdinghe Iesu Christi (1556)', in: *DAN* 3, 21.

12 M. Micron, *Een apologie of verandtwordinghe op XX versheyden artickelen* (s.l. [Emden]: [Gellius Ctematius], 1558), 18-21.

13 Backereel was afkomstig uit het zuiden. Hij zou onder de Nederlandse vluchtelingen een belangrijke rol blijven spelen. We komen hem later tegen in het Oost-Friese Norden (weer actief bij de bestrijding van dopers) en in de omgeving van Worms en Straatsburg. Ph. Denis, *Les églises d'étrangers en pays rhénans (1538-1564)* (Paris, 1984), 356, 391-393.

14 Tijdens de debatten tussen dopers en gereformeerden kwamen feitelijk steeds dezelfde punten op tafel. Zie voor een overzicht: J.H. Wessel, *De leerstellige strijd tusschen Nederlandsche gereformeerden en doopsgezinden in de zestiende eeuw* (Assen, 1945).

15 S. Voolstra, *Het woord is vlees geworden; de melchioritisch-menniste incarnatieleer* (Kampen, 1982).

16 Menno Simons, 'Sendt-brief', in: *Opera omnia*, 614.

17 Zie over deze gereformeerde pelgrimsidentiteit: M. van Veen, "'Wir sind ständig unterwegs...'" Haben die reformierten Flüchtlinge des 16. Jh sich als Exulanten bezeichnet?', in: *Archiv für Reformationsgeschichte* (te verschijnen 2018).

18 F.A. Norwood, *Strangers and exiles; a history of religious refugees* (Nashville/New York, 1969), I, 277.

19 Ph.J. Wenz, *Die Kirchenverbesserung des 16. Jahrhunderts; ein Werk des Herrn, dargestellt in der am 31. Oktober 1817 gehaltenen Jubel-Predigt; nebst Geschichte der Französisch-reformierten Kirche in Emden* (Emden, 1819), 71, 79.

20 A. Brons, *Ursprung, Entwicklung und Schicksale der alt-evangelischen Taufgesinnten oder Mennoniten in kurzen Zügen übersichtlich dargestellt* (Amsterdam, 1912), 83-84.

21 K. Vos, *Menno Simons 1496-1561; zijn leven en werken en zijne reformatorische denkbelden* (Leiden, 1914), 113.

22 Pettegree, 'The London exile community', Ibidem, *Marian protestantism*, 59-60.

23 S. Zijlstra, *Om de ware gemeente en de oude gronden; geschiedenis van de dopersen in de Nederlanden 1531-1675* (Hilversum, 2000), 221.

24 O.P. Grell, 'Exile and tolerance', in: O.P. Grell & B. Scribner, *Tolerance and intolerance in the European Reformation* (Cambridge, 1996), 180.

Gerommel in het Noorden

Oesewolt Hindericks: een Groningse tegenstander van Jacques Outerman

WILLEM STUVE

INLEIDING

Een proces van kerkelijke hereniging verloopt niet altijd gemakkelijk. Samen op weg zijn is nog iets anders dan samen leven en beleven. Soms staat oud zeer nog in de weg, of het gehecht zijn aan de oude vertrouwde wegen. Het komt ook voor dat de één sneller wil, dan dat de ander kan. In de doopsgezinde geschiedenis zijn talloze voorbeelden van dergelijke ontwikkelingen te vinden. Zo begonnen de verschillende doopsgezinde richtingen aan het begin van de zeventiende eeuw toenadering tot elkaar te zoeken. Deze pogingen werden met soms op prijs gesteld, soms ook werden ze afgekeurd. Dit artikel behandelt de persoon van Oesewolt Hindericks, die ook wel Osewald Hendricks werd genoemd. Oesewolt stelde zich op als tegenstander van de invloedrijke Jacques Outerman (1547-na 1634), de oudste van de Vlaamse gemeente 'De Blok' te Haarlem. Oesewolt verzette zich namelijk tegen diens toenadering tot de Friese richting.

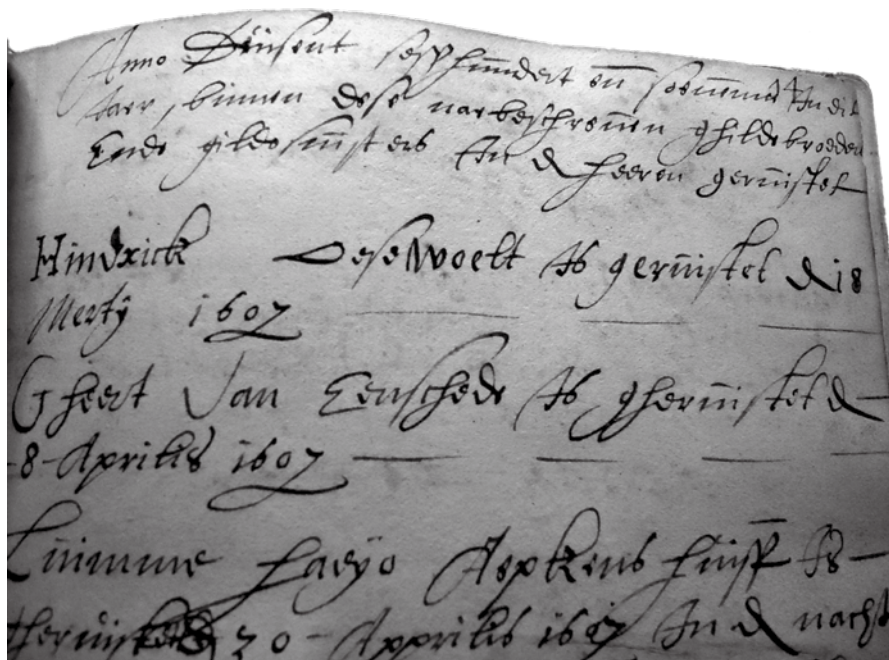
ENIGE BIOGRAFISCHE GEGEVENS

Vergeefs heb ik in de bestaande doopsgezinde literatuur gezocht naar biografische gegevens over de persoon van Oesewolt Hindericks. Wie was hij en waar kwam hij vandaan? De eerste aanwijzing dat het bij Oesewolt waarschijnlijk om een persoon uit Groningen zou kunnen gaan, kreeg ik door een vermelding in een geschrift van Jacques Outerman, getiteld *Rechte verantwoordinge*.¹ In hetzelfde boek vond ik daarna nog een aantal aanwijzingen, die bevestigen dat Oesewolt inderdaad afkomstig was uit Groningen.² En daarmee werd de richting van mijn speurtocht duidelijk.

Aan het eind van de zestiende eeuw maakten Stad en Lande – zoals de provincie Groningen toen werd genoemd – nog geen deel uit van de Republiek.

In 1591 veroverde prins Maurits de haven Delfzijl, maar daarmee was de belangrijke stad Groningen nog niet in handen van de Staatse troepen. Uiteindelijk zou de verovering van de stad Groningen pas op 22 juli 1594 plaatsvinden. En hiermee ben ik uiteindelijk voor het eerst bij de hier behandelde Oesewolt Hindericks aanbeland. Oesewolt was een zoon van Hinderick Oesewolt. Volgens de burgerschatting van 1580 woonde deze Hinderick Oesewolt in een gebied met de naam de Boteringe kluft. De Groninger magistraat liet de – voornamelijk welgestelde – burgers in dat jaar een bedrag betalen, waarmee de soldij van de in de stad gelegeerde Spaanse troepen betaald kon worden. Hinderick betaalde drie daalders.³ In 1593 was de stad Groningen door de Staatse troepen afgesloten van de buitenwereld. Hierdoor was rantsoenering van voedsel noodzakelijk. Vermoedelijk om deze reden liet de magistraat een lijst van de voedselvoorraden opstellen. ‘Hynderyck Oesewolt’ woonde op dat moment in het gebied de Harcken kluft. Hij bezat tien mud-den rogge en ‘6 fat wytte botter’.⁴ Hinderick Oesewolt wordt eveneens genoemd in de bekende Kroniek van het klooster te Aduard. In 1595 betaalde hij drie Emder guldens aan jaarpacht over een ‘hoff in de Stadt en Stadttäffel’ van Groningen.⁵ We weten niet of Hinderick doopsgezind was, want dat blijkt nergens uit. In 1602 werd hij lid van het Groningse koopliedengilde.⁶ Vijf jaar later overleed Hinderick, waarop zijn dood op 18 maart 1607 in het ledenboek van het gilde aangetekend werd.⁷ In het rechterlijk archief heb ik ook nog een mogelijke broer van Hinderick gevonden. Deze Albert Oesewolt was met ene Swaentien Alberts getrouwd.⁸ Mogelijk woonden zij in het dorp ’t Zandt.⁹

Van onze hoofdpersoon Oesewolt Hindericks heb ik verder kunnen vinden met wie hij getrouwd was, namelijk met Teelcke Schonings (of Schoeningses).¹⁰ In 1614 woonde het echtpaar in de Brugstraat. In het rechterlijk archief worden kort na elkaar twee akten vermeld, waarin zij huizen in de Brugstraat verkochten. Gaat het misschien om één en hetzelfde huis? Eerst verklaarden Oesewolt en zijn vrouw op 12 augustus 1614 voor Rempt Mep-sche, hoveling op Den Ham, dat zij hun aandeel in een huis in de Brugstraat ‘daer sij nu ter tijt selven In woonen’ te hebben verkocht.¹¹ Daaropvolgend verklaarde het echtpaar op 30 december 1614 voor burgemeesters en Raad van Groningen, dat zij getransporteerd hadden ‘haer huis staende ende gelegen aen de noorder zijt Inde brugge straete’ aan Andries Pieters en zijn erfgenamen.¹² In 1623 woonde het echtpaar aan de westzijde van het Groningse stadhuis. Oesewolts vrouw, inmiddels weduwe woonde er tien jaar later nog steeds. Toen werd het omschreven als ‘int huijs staende ant markt tegen



Het overlijden van Oesewolts vader, zoals vermeld in het gildenboek (Groninger Archieven, Gilden, inv. nr. 30).

d'heren Raedthuys over'.¹³ Kortom, Oesewolt woonde geruime tijd aan de Grote Markt. Naast dit huis bezat het echtpaar nog een huis aan de oostzijde van de Boteringestraat, dat in 1629 van de hand werd gedaan.¹⁴ In het rechterlijk archief vond ik verscheidene leningen van Oesewolt en zijn vrouw. In 1617 leenden zij voor de jonker en hoveling Michiel Broersma een bedrag van 'derdehalff hondert daelers' van Jan Jansen Mabé. In 1623 leenden zij f 430 van de voogden van Derck Claes. Een jaar later werd er f 500 geleend van Barbera, de weduwe van ritmeester Egbert Entes. In 1628 werd f 190 van het echtpaar Ipo Ipens en Brechte geleend. In 1629 leende het echtpaar 400 daalders van de Groningse koopman en burger Jan Jansen Mabé.¹⁵ 'Oesewolt Hijndrickx' overleed volgens het ledenboek van het koopliedengilde op 12 december 1630; zeer waarschijnlijk in zijn woonplaats.

Uit het rechterlijk archief blijkt dat Oesewolts weduwe na diens overlijden in een moeilijke financiële positie belande. Na 'voorgaende gerechtelycken proceduren op unse gerechtelycke acte van Immissie' liet de stadspander

1636 *Jstorius Sied-broder* 79
2u suster
 Hilj-Comins, doctor Elack. Loon
 18. dito - d. Giesfrou van doort Oesewolt
 19. dito - Go Garmen Frederix
 2. dito - petrus d. Veno
 6. dito - d. Giesfrou van Oesewolt Hindrix
 15. dito - d. Giesfrou van Jacob Minjck
 18. August Go Lambert Vervo

Aantekening van het overlijden van Oesewolts vrouw (Groninger Archieven, Gilden, inv. nr. 30).

Arent van Salinge op verzoek van Jan Jansen Mabé op 25 augustus 1634 een opgave maken van de goederen van de weduwe van Oesewolt (zie bijlage). Op de goederen werd beslag gelegd.¹⁶ Jansen Mabé was een Vlaamse geloofs-genoot die deze gerechtelijke actie tegen de weduwe voerde. Is het om deze reden dat de weduwe in 1634 genoemd wordt niet in het eerste, maar in het tweede register van de mennonieten, die zich vrijkochten van de wachtplicht? Het eerste register bevat de leden van de Waterlandse en de Vlaamse gemeente, terwijl het tweede register behoorde bij de gemeente van Jan Arends – later de Groninger Oude Vlamingen. Oesewolt Hindrix weduwe, ‘An ‘t Brede Marckt’, betaalde f 2. Hun vermoedelijke zoon Hindrick Oesewolt wordt in het register pas na haar genoemd. Hij betaalde een bedrag van f 6.¹⁷ Ook in 1635-1636 wordt deze Hindrick genoemd, maar zijn bedrag is inmiddels gehalveerd.¹⁸ Hierna kwam ik zijn naam niet meer tegen. De weduwe overleed op 16 juli 1636. Haar overlijden werd opnieuw volgens de regels aangetekend in het gildenboek.

Op zoek naar meer gegevens over Oesewolt stuitte ik op de vermelding dat ene Oesewolt Hindricks een afschrift van de Dijkrol en het dijkrecht van Humsterland had gemaakt.¹⁹ De inventaris dateert deze tekst op circa 1620. Uit de bedoelde tekst blijkt niet waarom het kopiëren aan hem werd opgedragen. Het is verleidelijk om bij de afschrijver te denken aan de hier beschreven persoon: Oesewolt Hindricks. Maar waarom zou dit aan hem zijn opgedragen? En is het normaal dat een dergelijke taak aan een doopsgezinde werd toevertrouwd? Het leek mij niet waarschijnlijk. Dit veranderde echter toen ik in – opnieuw – het lidmatenboek van het Groningse koopliedengilde op 28 juni 1636 het overlijden vermeld vond van ‘Oesewolt d’ Copyist’. Een kleine drie weken later vond ik dat van de ‘huesfrou van voorsz[eide] Oesewolt’.²⁰ Het lijkt dus meer voor de hand liggend om aan te nemen dat de laatste, en niet de hier bedoelde Oesewolt, de kopiist van de dijkrol is geweest.

EEN EERSTE AANVARING

Voordat Oesewolt en Outerman de degens kruisten over de pogingen van de laatste om het oude conflict tussen de Vlamingen en Friezen tot een einde te brengen, waren ze al eerder in botsing met elkaar gekomen. Een ervaring die Outerman niet in de koude kleren was gaan zitten. Door de uitgave van Oesewolts boek kwam deze gebeurtenis opnieuw bij hem naar boven. Uit de voorrede van Outermans boek *Rechte verantwoordinge* blijkt namelijk dat Oesewolt samen met een aantal anderen stiekem een brief van Outerman (uit 1596) aan ene Lambert Annes had laten drukken. Outerman begreep niet wie deze brief had uitgegeven, maar had de uitgevers in Haarlem (meerdere personen) beticht hem te schande te willen zetten.²¹ Immers, zijn naam had op de titelpagina gestaan, terwijl de uitgevers anoniem waren gebleven. Naast deze klacht over de wijze waarop een brief van hem opnieuw was uitgegeven, had hij ook inhoudelijke bezwaren. In 1596 was hij namelijk van mening geweest dat de Friezen zelf verantwoordelijk waren voor de indertijd ontstane breuk tussen beide doperse groepen. In 1606 echter – dus tien jaar nadien – dacht Outerman hier inmiddels anders over. De schuld lag volgens hem eigenlijk aan beide zijden. Het kwam Outerman dus enorm slecht uit dat hij door onbekende anderen geconfronteerd werd met zijn – inmiddels gewijzigde – eerdere standpunt in deze zaak. Aan deze ongewild verschenen uitgave zou Outerman veel later (namelijk pas in 1634) alsnog een geschrift wijden.²²

POGINGEN OM TUSSEN DE VLAAMSE EN FRIESE RICHTINGEN
TOT VREDE TE KOMEN

In dit artikel kan ik niet al te diep ingaan op alle pogingen die indertijd zijn ondernomen om Vlamingen en Friezen met elkaar te verzoenen. Ik beperk mij daarom tot de hoofdpunten van dit trage en complexe proces. Een Groningse poging om tijdens de Humsterlandse vrede van 1574 elkaar te vinden was slechts een kort leven beschoren. Op lokaal niveau lukte het, maar de andere gemeenten namen het initiatief niet over. Grote vergaderingen in Haarlem (in 1586) en Groningen kwamen daarom niet tot een tastbaar resultaat. Maar in 1601 lukte het de Waterlanders wel om op basis van het *Concept van Keulen* zich te verenigen met de Jonge Friezen en de Hoogduitsers. Door deze mijlpaal ontstond de zogenoemde ‘bevredigde broederschap’. Ook de Vlamingen was de hand gereikt, maar deze groep wees de toenadering in 1604 van de hand. De oudste Claes Ganglofs uit Emden maakt in zijn *Antwoort ende verclaringhe* uit 1605 duidelijk waarom beide richtingen niet konden samengaan.

Het is begrijpelijk dat er op lokaal vlak meer succes werd behaald. De meeste conflicten vonden immers vrijwel steeds plaats in lokale gemeentes.²³ Niettemin lijkt het erop dat in de plaats Franeker de ommekeer begon. Daar beëindigden de Vlamingen en Friezen hun conflict in 1604 en gingen ze als eenheid vreedzaam verder. Een jaar later werd ook in Harlingen de eerste steen gelegd voor de vrede die uiteindelijk in 1610 een feit was. In de Hollandse havenstad Schiedam vonden de Vlamingen en Hoogduitsers elkaar eveneens, hoewel hen daar nog wel te verstaan werd gegeven niet te ver voor de troepen uit te lopen. De overige Vlamingen waren immers nog lang niet zover. Het is tegen deze achtergrond dat de pennenstrijd tussen de Haarlemse oudste en Oesewolt Hindericks gezien moet worden.

HET VERZET VAN OESEWOLT

In 1609 gaf de inmiddels tweeënzestig jaar oude Vlaamse oudste Outerman zijn geschrift uit: *Verclaringhe met bewijs, wt den droevighen handel van Vr[iesen] ende Vlam[ingen]*.²⁴ Uit deze tekst blijkt dat Outerman een op geheel eigen wijze aankeek tegen de tweespalt tussen de twee doperse hoofdrichtingen. Had hij drie jaar lang beweerd dat de schuld voor de splitsing aan beide kanten lag, maar nu ging Outerman verder. Hij zag de breuk niet lan-

ger als ‘een scheydinghe nae den wille Godts’, maar als een zaak die niet in overeenstemming met Gods wil was. Deze opvatting stond haaks op het zelfbeeld van de beide richtingen. Immers, beide richtingen meenden dat zij zich op het juiste pad bevonden. Zo overtuigd als Outerman indertijd de scheiding had verdedigd, zo stelde hij nu dat Friezen en Vlamingen zich zo snel mogelijk dienden te verenigen.

In juni 1611 werd Outermans schrijven op een vergadering van Vlaamse gemeenten in Haarlem besproken. Het leidde tot fronsende wenkbrauwen bij de daar aanwezige Vlaamse leiders, maar niet tot het aan de kant werpen van de inhoud van dit boek. Dit laatste was wat Oesewolt had gehoopt – echter tevergeefs.²⁵ Zoals eerder verteld probeerde Oesewolt hierna nogmaals de discussie met Outerman aan te gaan, ditmaal op een vergadering in het Groningse dorp Holwierde. De gemeentes oordeelden echter dat het geschil niet over algemene zaken van de Vlamingen ging, maar louter bestond uit een meningsverschil tussen beide mannen. En daarmee verwezen ze deze zaak door naar de twee gemeentes in Groningen en Haarlem. Ongeveer gelijktijdig verscheen Outerman ook in de Groningse gemeente om daar het verschil van mening tussen hem en Oesewolt uit te leggen:

[...] vvaer tot ick [aleer dese svare beschuldige in druck was] mijn vermoghen bethoont hadde, zoo dat ick by de Ghemeynte ben gevveest, daer desen mijnen beschuldigher vvoont, ende ick hebbe aldaer uygeheboden van onse ghedruckte Boecxkens in tegenwoorigheydt der Gemeynten, ende des Lands gemeynten boden te spreken, alvvaer desen schrijver O.H. doe[n] vvat begonnen heeft, maer zijn bevvijs die tijdt gheen kracht hebbende, is hy naer vveynigh spreken uyt de vergaderinghe ghebleven.²⁶

Oesewolt gaf vervolgens – naar eigen zeggen met schroom – nog hetzelfde jaar zijn *Nootwendige vertooninghe* uit.²⁷ Dit boek leidde tot een kettingreactie. Outerman besloot daarom in Haarlem om een brief over Oesewolt te schrijven. Deze brief uit 17 januari 1614 (nieuwe stijl) is gericht aan de dienaars van de Groningse gemeente. Oesewolt had de Haarlemse oudste er van beschuldigd dat ‘hy door valse leere verderfelyke secten invoert’. Jacques Outerman zou in een strik gevallen zijn, en verspreidde vervolgens valse leer in druk. Outerman kon deze beschuldiging niet over zijn kant laten gaan. Hij riep Oesewolt op om deze bewering hard te maken en te onderbouwen. Outerman was desnoods bereid om erover te praten of te discussiëren en om ervoor naar Groningen te komen. Oesewolt hoefde deze discussie niet alleen te voeren, maar kon komen met twee of drie broeders ter assistentie. De Haar-

lemse oudste sommeerde Oesewolt binnen acht weken zijn beschuldiging hard te maken, of anders het boek ‘als quaedt [te] casseren’ (bedoeld wordt: in te trekken). En voor het geval Oesewolt niet op zijn eis mocht ingaan, was Outerman bereid om naar Groningen te komen. Hij verzocht de Groningse dienaren om de volgende tien punten aan Oesewolt voor te leggen:

- 1) Outerman vond dat het ‘gansch boek krachteloos was om te bewijzen dat de misdaad van Friezen en Vlamingen niet geboet mocht worden’. Met zijn schrijven verachtte Osewald de goede vrede en stichtte daarmee nieuwe twist.
- 2) Osewald had ten onrechte geschreven dat de Vlamingen door de Stichtse handel boetvaardig waren geworden.
- 3) Osewald had het schrijven van Outerman vele malen verkeerd en kwalijk uitgelegd.
- 4) Osewald had volgens Outerman in zijn boek onwaarheid gebruikt.
- 5) Ook had hij volgens de Haarlemse oudste de Heilige Schrift verkeerd uitgelegd.
- 6) Osewald had daarvan het recht niet bekend, maar was vervallen ‘in diverse stukken’.
- 7) De ‘zaake was zvaerlyck aen onsl[ieden] (bedoeld is: de Vlaamse kant) gestraft’.
- 8) Osewald had volgens Outerman zaken ontkend, die hem niet onbekend waren (en had daarmee de Vlamingen verschoond).
- 9) Jacques Outerman was onschuldig, Osewald Hendricsz was schuldig.
- 10) Jacques Outerman was vrij van verderfelijke secten.

Een kleine drie maanden later reageerde Oesewolt schriftelijk op de beschuldiging van de Haarlemse oudste. Hij sloeg op 9 maart 1614 de verzochte zaken van de hand. Volgens hem waren beide gemeenten (Groningen en Haarlem) niet bij machte (qua bekwaamheid) om tussen hem en Outerman te oordelen. Dit was een nogal boutte uitspraak van Oesewolt, die de volgende sarcastische reactie van Outerman uitlokte:

Het is oock voor een groote vrymoedicheydt aen te sien, dat Ozewaldt Hendricsz twee Ghemeenten voor onbequaem derff uytspreecken, om zyn zaken te oordeelen, daer hy mijns achte[n]s doch wel weet, datse (alst den noot vereyscht) beyde dagelijcx afsonderinghe ende opneminghe gebruycken, ende boven dien hem niet en behoort onbekendt te wesen, dat zijn oorsaken tot Hollewierde²⁸ krachteloos ghebleven zijn, nademaal aldaer

is uytghesproken, dat de saken van gheschille in de Ghemeynten moeten verhandelt worden, daer de selve gelegen waren.²⁹

Later ging Oesewolt alsnog overstag. Hij stemde nu in met een beoordeling van het geschil door een andere gemeente. Ik heb niet kunnen ontdekken hoe het hoog opgelopen conflict is beëindigd. Moest Oesewolt het onder-spit delven tegen de Haarlemse voorman, of werd de zaak in de minne geschikt? Het in 1614 uitgegeven boek van Outerman *Rechte verantwoording* geeft daar niet echt duidelijkheid over, maar het is wel duidelijk dat de lijn, die door Outerman ingezet was, doorgang vond.³⁰ Zij zou uiteindelijk in 1626 uitmonden in de uitgave van het *Olijf-taccken*. De Groningse doopsgezinden bleven echter moeite houden met de toenadering tot andere doopsgezinde groepen. Of ze nu van Vlaamse snit waren, of uit de (latere) Oud-Vlaamse hoek kwamen, de Groningers streefden steeds naar ‘oude gronden’. In zekere zin kan Oesewolt gezien worden als een soort voorloper van dit streven.

Als besluit van dit artikel heb ik nog een aardigheidje. Een late echo van het conflict is namelijk te vinden in een boek van de Danziger Vlaamse oudste Georg Hansen (1636-1703). Na eerst een lijst van aanbevolen literatuur uit eigen kring en van verwante schrijvers aan zijn lezers voorgeschotelt te hebben, presenteert Hansen vervolgens een lijst van strijdschriften uit de kringen der Mennonisten. In het rijtje staat ook: ‘OSEWALD HENDRICHS sein Buch’.³¹

BIJLAGE 1 – BESLAG OP DE GOEDEREN VAN DE WEDUWE VAN OESEWOLT HINDERICKS

[...] in de weduwe van Oesewolt Hendriks goederen, als toe wieten: een trijoer, drie tinnen mengels, twee meszinge candelers, een meszinge vijszel, een cantoer, een taeffel, een spinde, een klein schlappen, een sitten van tijn, stoelen groot en klein mit stoelhulven, een kiste, een klen slaepbancken, twee bancken, een bedde mit deken ende laecken, twee oorcussens, voorts int huijs staende ant markt tegen d’heren Raedthuijs over Also de voorsz[eide] weduwe van Oesewolt selven bewoont genen goederen exempte doende also deselve goederen den voorsz[eide] wed. van Oesewolt Hendricks aff unde Jan Mabé ter handt insethen unde dat voor de somma van tachtentich Daeler wegen resterende rente behalven de gerechtskosten bij also voorsz[eide] weduwe van Oesewolt Hendricks de somma van 80 Daeler binnen behoelicker tijdt niet en betaelden sal v[oor]sz[eide] Jan Mabé tot de vercopinge dese voorsz[eide] goederen moegen procederen in conformité voorgaende ordonantie op t executie gestatueert [...].

NOTEN

- 1 *Rechte verantwoordinge, ende verclaringe tegen vele onrecht beschuldigen, quade beduydingen, ende crachteloose verantwoordingen: voor desen door Osewalt Hendricsz. in druc uygegeven* (Haarlem: Vincent Castelyn, Men vintse te koop by Pieter Arentsz. Boeckvercooper inden Ghereformeerden Bybel, 1614), 140.
- 2 *Rechte verantwoordinge*, 139-146.
- 3 W.G. Doornbos, *Zestiende-eeuwse bevolkingslijsten van de stad Groningen 1580-1594* (Groningen, 1994), 8.
- 4 Doornbos, *Zestiende-eeuwse bevolkingslijsten*, 56-57.
- 5 H. Brugmans, 'De Kroniek van het Klooster Aduard', in: *Bijdragen en mededeelingen van het Historisch Genootschap* 23 (1902), 173.
- 6 W.G. Doornbos & D.F. Kuiken, *Gildrechtboek van de stad Groningen 1434-1710* (Groningen, 1996), 102.
- 7 Groninger Archieven (hierna: GA), Groningen, Gilden (toegang 1325), inv. nr. 30.
- 8 GA, Groningen, RA IIIx 7. 90.
- 9 De erfgenamen transporteerden voor 'Reijnt Alberda, de olde hoevelinck upt Sandt' honderd daalders ten laste van de stad Groningen aan de Groningse koopman Jan Jansen Mabé.
- 10 GA, Groningen, RA IIIx 6. 261vo en RA IIIx 8. 74vo.
- 11 GA, Groningen, RA IIIx 1. 148.
- 12 GA, Groningen, RA IIIx 1. 186.
- 13 GA, Groningen, RA IIIx 13. 244.
- 14 GA, Groningen, RA IIIx 9. 37.
- 15 GA, Groningen, RA IIIx 13. 242 (24 juli 1617), RA IIIx 9. 52vo (31 november 1623), RA IIIx 8. 74vo (2 februari 1624), RA IIIx 8. 229 (24 januari 1628) en RA IIIx 9. 111vo-112 (18 maart 1629).
- 16 GA, Groningen, RA IIIx 13. 244.
- 17 W.G. Doornbos & F.M. Veenstra, *Doopsgezinde bewonerslijsten van de stad Groningen 1634-1798* (Groningen, 2001), 8.
- 18 Doornbos, *Doopsgezinde bewonerslijsten*, 23.
- 19 GA, Waterschap Noorderzijlvest, inv. nr. 4: 'Dijkrol en dijkrecht', register houdende het dijkrecht van Humsterland van 1562, en legger van dijkpanden van 1555, met vermelding van de onderhoudsplichtigen en de lengte, aangevuld met de namen van de eigenaars en meiers in 1620.
- 20 Zij overleed op 18 juli 1636.
- 21 *Rechte verantwoordinge*, 6-7.
- 22 Jacques Outerman, *Nootwendighe verklaringhe op een copye oft naer-druck van eenen brief, geschreven by J. Outerman aen Lambert Annes Ao. 1596* (Haarlem: Thomas Fonteyn, 1634).
- 23 Waarbij het Friese Franeker de kroon spande.
- 24 *Verclaringhe met bewijs, wt den droevighen handel, van Vr. ende Vlam. (soo genoemt) waer in vertoont wort, dat de schult eertijts gheschiet, niet aen d'een sijde allen, maer aen beyde sijden gheleggen is ende bevonden wort: waeromme oock de boete ter beyder sijden, onder eenderley Regel der waerheyt bestaet, ende ghenomen moch worden, ende behooren daerom te samen nae der waerheyt te vereenigen. Principaellyck genomen wt de schriften eertijts by beyde parten int Sticht ingeleyt ende laten opteyckene[n]. Alles tot opmerckinge ende behertighe der eens Gheloofs ghesinde Volcken. Ghestelt door J.O. met behulp van andere* (s.l., 1609).
- 25 'Biddende vriendelijck dat men ons dus vele desen aengaende ten besten willen afnemen, want de Heere weet het hoe noode wy daer toe ghecome[n] zijn, om dit aldus opentlijck te vertoonen, haddent oock liever van een ander sien gheschieden, maer noch liever waert ons gheweest,

dat s ulcks int gheheel onnoodich gheweest ware, maer alsoo opentlijk met J.O. tot Haerlem van sijn Boeck ghesprocken is, dat het in der waerheyt niet bestaen can, ende men 't zelve wel in een proeve heeft begheert, maar van eenigen belet ofte teghen ghestaen, ende wy dan niet verstaen hebben, dat sy ghesinnet zijn, haer Boeck weder in toe roepen'. *Nootwendige vertooninghe*, 78.

26 *Rechte verantwoordinge*, 4.

27 *Nootwendige vertooninghe Ofte Verclaringe uyt de Heylighe Schrifuyre dat het boeck soo Jaq. Out. met syne mede-hulpers, van wegghen de oude sake van Vr. ende Vla. Anno 1609. door den druck aenden dach hebben ghegheven, in des Heeren H. Woort ongefondeert is, ende dat sy, in haer eyghen vertooninghe, den oude lange gheledene sake, tot verscheyden malen gants strydich bevonden worden. Met een voor-reden, seer dienstich om te lesen, alles uyt liefde der waerbeydt ende tot dienste vande eenvoudighe godtvresende herten, uyt dringhende noot ghedaen. Door O.H. Met behulp van andere* (s.l., 1613).

28 Outerman verwijst hier naar een bijeenkomst van Vlaamse gemeenten, die in 1613 in het dorp Holwierde plaatsvond. J. Reitsma & S.D. van Veen, *Acta der Provinciale en Particuliere Synodes, gehouden in de Noordelijke Nederlanden gedurende de jaren 1572-1620* (Groningen, 1898), VII. 276 en 304.

29 *Rechte verantwoordinge*, 148.

30 Het boek van Outerman bevatte 151 pagina's. De inhoudsopgave: Voorreden p. 3-8; Outerman behandelde Oesewolts verzet in 249 punten, p. 9-139; Brief van Outerman aan de dienaren van de Groningse gemeente, p. 139-142; De hoofdpunten van Outerman, p. 143-146; Uitloop, p. 147-151.

31 Georg Hansen, *Einfältige Antwort; der Mennonisten die man Clercken nennt, auff den Erforscher der Wahrheit* (s.l., 1706), 126.

Rein Willinks reddingsexpeditie naar de Molotsjna

Tussen wederopbouw en emigratie: de Nederlandse hulp
aan de Oekraïne in de jaren 1922-1924

AD VAN DE STAAIJ

‘The Dutch seem to be after business more than to find the hungry’
Christian Krehbiel, 18 april 1922

‘Sie hat uns Gott der Herr gesandt!’
Anna Baerg, 1 mei 1922

In januari 1922 vertrokken vijf Nederlanders naar de Molotsjna, met ongeveer 40.000 inwoners de grootste mennonietenkolonie in de Oekraïne.¹ Hier dreigden duizenden mensen om te komen van de honger, die sinds eind 1921 heerste in het zuiden van het toenmalige Rusland. De reddingsexpeditie stond onder leiding van de Winterswijkse patriciërszoon Rein Willink. De leden hadden de opdracht ervoor te zorgen dat scheepsladingen voedsel, kleding en medicijnen tijdig in het gebied zouden worden verdeeld. Daar in slaagden ze: met Pasen 1922 werd de waar uitgedeeld en was de kolonie gered! Deze actie is in de geschiedenisboeken vergeten en is niet zo bekend geworden als de Noord-Amerikaanse hulpverlening van de *American Mennonite Relief* (hierna: AMR) enerzijds, en de activiteiten van het Hollands Doopsgezind Emigranten Bureau (hierna: HDEB) anderzijds.² Dit doet onvoldoende recht aan de missie in het voorjaar van 1922. Uit Rein Willinks reisverslagen, rapportages en brieven³ komt een beeld naar voren van goed doordachte Nederlandse hulpverlening, die zelfs beter georganiseerd en effectiever was dan de Amerikaanse voedselkeukens.

Toen de hongersnood in juli voorbij was, keerde Willink terug naar Nederland voor een tussenrapportage. In september was hij niettemin opnieuw in Rusland. De Nederlanders wilden hulp bieden bij de wederopbouw, maar dit is met de nodige raadsels omgeven. Zo is onduidelijk welke ambities de Nederlandse doopsgezinden precies nastreefden. Was de honger- en vluchtelin-

genhulp misschien voortgekomen uit doopsgezinde revitalisering, of speelden zakelijke belangen een rol bij de wederopbouwhelp? De emigratiehulp van het HDEB sinds 1924 paste in de lijn van de (ook revitaliserende) Gemeentedagbeweging. De Rotterdamse dominee Simon Gorter, de oprichter en leider van het HDEB, was daar nauw bij betrokken. Dat gold niet voor de Winterswijkse predikant Fleischer, die zich samen met Willink sterk maakte voor de wederopbouw van de kolonie onder het Sovjetbewind. En emigratie, dus het laten vertrekken van inwoners, paste daar niet in. In dit artikel wil ik de achtergronden van de expeditie schetsen in het licht van de discussies in Nederland over betrokkenheid bij emigratie, wederopbouw en hongersnood. Vervolgens zal ik een eerste indruk proberen te geven van Rein Willink en zijn reisverslag. Ik rond af met zijn lotgevallen na 1922. Dit alles levert nieuwe inzichten op over de relatie tussen de Nederlandse en Oekraïense doopsgezinden tot 1936, het moment dat de kolonies als zichtbare eenheden op hielden te bestaan.

DOOPSGEZINDEN IN NOOD IN NEDERLAND EN RUSLAND

Sinds het eind van de negentiende eeuw maakte een aantal Nederlandse doopsgezinden zich zorgen over de vervlakking van het geloofsleven. Doopsgezinden waren welvarend, hechtten weinig waarde aan de doop, besteedden weinig tijd aan bezinning, lieten zich te veel leiden door hun dominees en bezochten de kerk vooral als de dominees over voldoende retorische talenten beschikten. Er leek geen sprake meer van een spirituele behoefte, laat staan van een drang om meer dan de verplichte bijdragen te leveren aan de gemeenschap. Geïnspireerd door de Engelse quakers in Woodbrooke,⁴ besloot een aantal jongere doopsgezinde theologen in 1917 om een landelijke Gemeentedag te organiseren. Het doel was geloofsverdieping, die zich zou uiten in ‘arbeidsgroepen’ rond bijvoorbeeld bijbelstudie, jeugdwerk, weerloosheid en contacten met geloofsgenoten in het buitenland. De Gemeentedag werd een succes en de organisatoren besloten voortaan jaarlijks zo’n dag te houden.⁵

De nood van de geloofsgenoten in de Oekraïne was een geheel ander geval. Zij werden getroffen door de gevolgen van de Russische revolutie. Na de Februarirevolutie van 1917 trokken bendes jonge anarchisten door het gebied die hen dwongen om stukjes grond en rijkdommen af te staan zoals kleding, juwelen en rijtuigjes. Na de Oktoberrevolutie scheidde de Oekraïne zich af

van Rusland. In het voorjaar van 1918 werd vrede gesloten met de Duitsers en Oostenrijkers, die het land introkken om graan te kopen. Groepjes jonge mennonieten lieten zich door Duitse soldaten opleiden tot zelfverdedigings-eenheden (*Selbstschutzgruppen*) en namen de grond die een jaar eerder was afgenomen opnieuw in bezit. Na afloop van de oorlog in het westen werden Duitsers en Oostenrijkers in november 1918 gedwongen te vertrekken. De bolsjewieken namen voor korte tijd de macht over en daarna probeerden tsaristische troepen onder generaal Denikin het gebied te veroveren. Zij beginen grote wreedheden tegen Joden, arme boeren en anarchisten. In september 1919 leek Denikin de arme boeren en anarchisten de doodsteek toe te brengen, maar het omgekeerde gebeurde: zijn troepen werden verslagen en de restanten ervan vluchtten naar het oosten. De arme boeren en anarchisten namen in het najaar wraak op iedereen die hen had geprobeerd uit te roeien. Daaronder waren ook vier rijke mennonietenkolonies: Zagradowka, Jazykovo, Chortitza en Molotsjna. Deels naar aanleiding van concrete *Selbstschutz*-incidenten, plunderden anarchistische bendes huizen, verkrachtten ze vrouwen, staken boerderijen in brand en vermoordden bijna zeshonderd mensen.⁶ Sommige mennonieten wisten in de chaos naar het buitenland te ontkomen, een aantal van hen werd opgevangen in Zuid-Duitsland. De achtergebleven mennonieten stelden vast dat het tijd werd om te verkennen wat de mogelijkheden buiten Rusland waren. Eind 1919 stuurden ze drie mannen op pad om emigratiemogelijkheden naar het Westen te onderzoeken.⁷

De Nederlandse doopsgezinden werden van deze gebeurtenissen goed op de hoogte gehouden door de berichten in hun weekblad *De Zondagsbode*.⁸ De Oekraïense verkenners verschenen op de Gemeentedag van 1920 en vertelden over de nood in hun gemeenschappen. De voormannen van de Gemeentedagen, zoals de Giethoornse predikant Tjeerd Hylkema, wilden iets doen en begonnen kleding en geld in te zamelen voor de vluchtelingen in Duitsland. Maar dat vond men niet genoeg. Eind 1920 richtten ze een Steuncommissie op die naast Hylkema bestond uit ds. Kuiper uit Amsterdam, ds. Binnerts uit Haarlem en de Zeeuwse postbeambte Douwe Woelinga. Ook de Winterswijkse predikant Fleischer schoof aan.⁹ Doel van de Steuncommissie was kleding en geld in te zamelen voor mennonitische buitenlandse hulporganisaties, zoals de *AMR* die ter plekke hulp probeerde te organiseren en de vluchtelingenhulp in Duitsland. Er was geen ambitie om een eigen Nederlandse hulporganisatie op te zetten. Om de inzameling te bevorderen schreef Hylkema een boekje over de recente geschiedenis van de Oekraïense geloofsgenoten.¹⁰ Dit verscheen in december en kort daarna vertrok hij met een van

de Oekraïense verkenner naar Engeland om daar zijn Quaker-netwerk in te zetten om emigratiemogelijkheden te vergroten.¹¹

Ondertussen hadden Amerikaanse mennonitische hulpverleners toegang gekregen tot de Oekraïne onder bescherming van generaal Wrangel. Maar deze werd eind 1920 verslagen door anarchistische en bolsjewistische revolutionaire en de meeste Amerikanen verlieten het gebied. De bolsjewieken versloegen de anarchisten en sloten het gebied na hun machtsovername af. Vanaf dat moment kon men alleen maar gissen wat er aan de hand was. In het buitenland verwachtte men een enorme ravage aan te treffen, zodra het gebied weer toegankelijk zou worden. Hulp voor de wederopbouw zou dan meer dan welkom zijn.¹² In het voorjaar van 1921 tekenden zich in Nederland twee lijnen van hulpverlening aan de Oekraïne af: verkennen van emigratiemogelijkheden en vluchtelingenhelp aan de ene kant, voorbereiden van steun voor de wederopbouw van het gebied voor degenen die niet zouden kunnen of willen emigreren aan de andere kant. Dit vroeg om een steviger organisatie. Begin 1921 werd de Steuncommissie omgevormd tot de Algemeene Commissie Buitenlandse Noden (hierna: ACBN). Geleidelijk ontstond het besef dat alleen inzamelen voor buitenlandse organisaties onvoldoende zou zijn en dat een zelfstandige Nederlandse hulporganisatie gewenst was. Ds. Binnerts plaatste in *De Zondagsbode* van 11 juli de oproep of er ‘jonge, energieke doopsgezinden zijn’ die ervoor willen zorgen dat kleding en medicijnen in Zuid-Rusland komen...

een belangwekkende, schoone arbeid in den dienst der liefde. Misschien niet zonder gevaar,¹³ maar zeer zeker niet zonder diepe bevrediging.

Er solliciteerden vijf personen en men koos er twee. De eerste daarvan was de Aardenburgse predikant Jakob Koekebakker; een bekende. Hij had voordrachten gehouden op Gemeentedagen en eerder al pogingen gedaan om hulp te organiseren voor Belgische geloofsgenoten die door de oorlog in de knel was gekomen. De tweede kandidaat was alleen bij Fleischer bekend. Dit was de Winterswijkse patriciërszoon Rein Willink, 34 jaar oud, ongehuwd en daarmee beschikbaar.

HONGER!

Het voorjaar van 1921 was in Rusland en de Oekraïne uitzonderlijk droog. Hierdoor mislukte de oogst en dit veroorzaakte een snel om zich heen grijp-

pende hongersnood. Hoewel de bolsjewistische machthebbers dit liever geheim hielden, ontkwamen ze er niet aan om buitenlandse hulp te vragen. De Russische schrijver Maxim Gorki, toen al welbekend en in het buitenland woonachtig, deed op 26 juli een oproep aan de wereld om hulp te bieden.¹⁴ Daarop reageerden al snel de Noorse poolreiziger en Volkenbondcommissaris voor Russische vluchtelingen, Fridtjof Nansen, en de Amerikaanse politicus, Herbert Hoover, die sinds eind 1916 humanitaire hulp in Europa verzorgde. In augustus maakten beide met de bolsjewieken afspraken om voedselhulp te bieden. Maar deze afspraken betroffen niet de Oekraïne, dat formeel nog een onafhankelijk land was. Omdat de nieuwe bolsjewistische machthebbers het gebied afgesloten hielden, was voor de buitenwereld niet duidelijk of dit mischien ook getroffen was door een hongersnood. Nederlandse doopsgezinden bleven doorgaan met hun inzameling voor de Oekraïense geloofsgenoten en zonnen op een manier om toegang tot hen te krijgen.

De ACBN wist dat Alvin Miller, voorman van de *AMR*, op weg was naar Moskou om daar toegang te regelen. De commissie besloot om Jakob Koekebakker ook die kant op te sturen, zodat hij samen met Miller kon proberen toestemming van de bolsjewieken te krijgen. Hij ging op weg met alvast een paar kisten medicijnen en kwam na enige hindernissen op 17 september aan in Moskou. Daar trof hij Miller en samen gingen ze naar Maxim Litvinov, onderminister van Buitenlandse zaken, en Lev Kamenjev, voorzitter van het bolsjewistische hulpcomité tegen de hongersnood (Pomgol). Omdat de bolsjewieken de Amerikanen wantrouwden speelden ze Miller en Koekebakker tegen elkaar uit. Er kwam een contract dat de Nederlandse doopsgezinden toegang verschafte tot de Oekraïne en waar de Amerikanen op mee mochten liften. Na bijna een jaar was de deur naar de koloniën eindelijk weer open! Het contract bepaalde wel dat men geen groepen mocht bevoordelen, maar men mocht zich wel op een specifiek gebied richten. Dus had de ACBN voor de Molotsjna gekozen, omdat daar de grootste concentratie mennonieten aanwezig was.¹⁵ Koekebakker was dusdanig onder de indruk geraakt van de verhalen van de bolsjewieken en de hongersnood, dat hij meteen na terugkeer in Nederland een emotionele oproep deed in de Nederlandse pers. Onder de kop 'Bede om hulp. Zes miljoen kinderen sterven den hongerdood!' schreef hij:

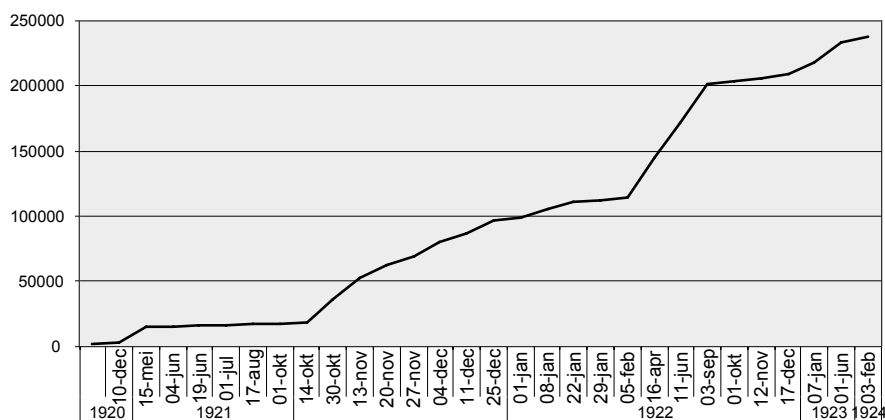
gisteren ben ik uit Moskou teruggekomen. Heden richt ik mijn bede tot het Nederlandsche volk. Het is verschrikkelijk, wat daar nu in Rusland gebeurt.. De sovjet-regeerders verklaarden mij, dat alleen aan hongerende

kinderen dezen winter men tot een matige schatting kwam van zes miljoen. Van honger moeten ze sterven, als geen hulp van buiten komt.

Hij verwees naar de actie van de ACBN, maar startte daarnaast één van hemzelf: hij verzocht om geld over te maken op zijn eigen bankrekening, ‘ter vereenvoudiging van de administratie’.¹⁶ Deze oproep deed veel stof opwaaien bij de ACBN, aangezien hij deze volledig op eigen initiatief en zonder overleg had gedaan. Bovendien leek het een oproep voor hulp aan Russische kinderen, niet aan de Oekraïense doopsgezinden. Nerveus wisselden de leden telegrammen en briefjes, verwoed deden ze een poging om snel bij elkaar te komen, maar pas op 16 oktober slaagden ze daarin. Intrigerend is dat de doorgaans driftig notulerende leden van deze bijeenkomst geen verslag maakten, maar de bijeenkomst bleek wel effectief. Een dag later waren ze namelijk weer bij zinnen, overzagen de situatie en namen besluiten. Ze stelden vast dat ze terecht waren gekomen in allerlei nationale initiatieven om hulp te bieden aan hongerend Rusland. Hoe te voorkomen dat de ingezamelde gelden ten goede zouden komen aan Russische kinderen en niet aan geloofsgenoten in de Oekraïne? Omdat het contract de ACBN een voorsprong gaf, besloot men te proberen om vanuit deze positie invloed uit te oefenen binnen de samenwerkende hulporganisaties.¹⁷

Het toenemende vermoeden van hongersnood¹⁸ in de Oekraïne duwde de oorspronkelijke emigratie- en wederopbouwdoelen naar de achtergrond. De oproep van Koekebakker leidde tot een veelheid aan doopsgezinde activitei-

Verloop van de inzameling voor de Russische doopsgezinden



bron: verantwoordingen *De Zondagsbode*.

ten zoals loterijen, school- en kerkacties en een reeks aan individuele initiatieven voor hongerend Rusland. Een snelle toename van de inkomsten was het gevolg. In het voorjaar was bij de ACBN het idee ontstaan om een eigen expeditie naar de Oekraïne te sturen zodra men f 50.000 had opgehaald. Maar de kans daarop achtte men niet echt groot. Toen Koekebakker naar Moskou vertrok, stond de teller pas op f 18.000. Maar een maand na zijn terugkeer was de magische grens doorbroken en was de ‘reddingsexpeditie’ onontkoombaar geworden.¹⁹

Koekebakker was voor die expeditie niet (meer) beschikbaar, Rein Willink stond te popelen om naar de Oekraïne te vertrekken.

REIN WILLINK MELDT ZICH VOOR EEN EXPEDITIE

Reinier Cornelis Jacobus Willink was op 15 januari 1886 geboren te Winterswijk als telg uit het lokale doopsgezinde ondernemerspatriciaat: zijn vader was één van de directeuren van de bontweverij De Batavier. Rein had met enige moeite zijn middelbare school doorlopen, het leek erop dat hij voetbal interessanter vond. Als eerstgeborene was hij echter voorbestemd zijn vader op te volgen. Hij vertrok in 1905 naar Delft voor een studie werktuigbouw, maar keerde na drie jaar zonder diploma terug. In 1909 liet hij zich dopen. Mogelijk had hij in Delft zijn voorkeur voor de herenliefde ontdekt en werd de Achterhoek hem te benauwd, want de daarop volgende jaren verdeelde hij zijn tijd tussen Abcoude, waar hij een reeks losse administratieve betrekkingen had bij de gemeente, en Winterswijk, waar hij een voetbalclub oprichtte en veel gezien werd op volksfeesten. In 1917 werd hij aangenomen als secretaris voor het Haarlemse Brandstoffenbureau dat verantwoordelijk was voor de kolendistributie in Kennemerland. Daar leerde hij hoe distributie in tijden van schaarste georganiseerd werd. Twee jaar later werd hij directeur van het bureau met de opdracht dit op te heffen: toen de oorlog (WO I) ten einde liep kon de particuliere handel de distributie weer op zich nemen. Op 31 maart 1921 was hij hiermee klaar en was hij beschikbaar voor een nieuwe betrekking.²⁰

Uit verschillende stukken kwam Willink naar voren als rustige *bon vivant* met een brede blik.²¹ In Haarlem was hij lid geweest van de rederijderskring ‘Trou moet Blycken’, waar men hem kenmerkte als een ‘ijv’rig hoofd’ dat altijd op zoek was naar de volgende veiling waar de tijdschriften van de kring werden aangeboden.²² Toen ds. Binnerts in juli zijn oproep plaatste in *De*

Zondagsbode, reageerde hij vrijwel meteen, op 24 juli. Daarna overlegde hij met ds. Fleischer over hoe de expeditie het beste opgezet kon worden. Daaruit bleek dat hij zijn kranten en tijdschriften goed had gelezen, want hij was goed op de hoogte van de situatie in Rusland. Terwijl het bestuur van de ACBN en Koekebakker inzetten op een hulplijn over land via Moskou, adviseerde Willink om deze over zee via Roemenië of Bulgarije te organiseren. Het spoorverkeer in Rusland was veel te onzeker als gevolg van de burgeroorlog: grote stukken van het spoor waren beschadigd, bovendien waren grote stukken Rusland nog onvoldoende onder controle van de bolsjewieken. Het was dus beter om de kostbare lading zoveel mogelijk over Europees grondgebied te vervoeren, en het transport in de Oekraïne zo kort mogelijk te maken. Hij werd aangenomen en begon zijn voorbereidingen.²³

Hij zou de expeditie (onbezoldigd) leiden, en kreeg versterking van de verpleegsters Kat en Vermaas (die ervaring hadden opgedaan aan het front in Griekenland) en de boekhouder Jongens met zijn vrouw. Willink zou als eerste vertrekken om via Warschau en Kiev naar Charkov te reizen. De andere expeditieleden zouden later via Wenen naar Varna reizen, daar zouden ze de boot nemen naar Berdjansk, waar Willink ze op zou halen.²⁴ Doel van de missie was de kolonie aan de Molotsjna. Uitgangspunt was het contract dat Koekebakker met de bolsjewieken had gesloten. De leden van de reddingsexpeditie expeditie kregen als instructie mee:²⁵

- a. hulp van stoffelijken aard te brengen aan de noodlijdende bevolking van Zuid-Rusland binnen den kring, waarbinnen het mogelijk zal zijn, aan den ergsten kommer werkelijk tegemoet te komen met de beperkte middelen der Commissie;
- b. bemoedigenden invloed uit te oefenen op de door de tijdsomstandigheden verslagen Russische Doopsgezinde gemeenten en hunnen toestand en nooden, voor zoover dit door de gevestigde Staatsmacht toelaatbaar wordt geacht, bij de zustergemeenten bekend te maken, om meerderen steun van hare zijde uit te werken.

De hulp van stoffelijke aard kon zowel hongerhulp, als ondersteuning bij de wederopbouw zijn. De bemoedigende invloed kon betrekking hebben op het bieden van emigratieperspectieven en het leveren van stichtelijke literatuur voor onderwijs of kerk.²⁶ Het leek alsof Willink niet het volle vertrouwen van de ACBN genoot. In november nam de commissie het voorstel aan van penningmeester Van der Vlucht om hem naast Willink te plaatsen als leider van de expeditie. Hij diende de 'gemoedelijke omgang met onze zoozeer verslagen

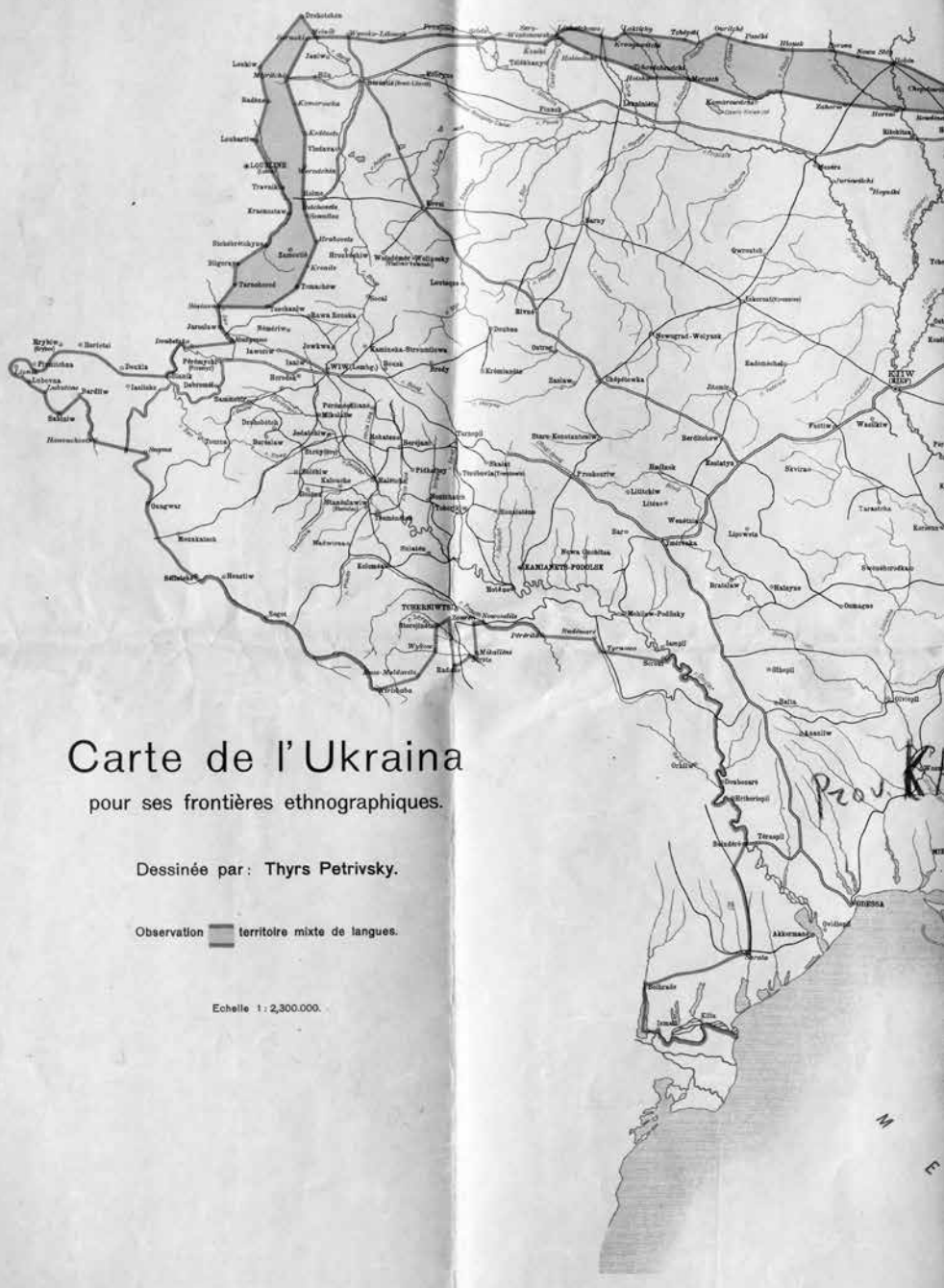
Russische broeders' veilig te stellen, maar uiteindelijk ging hij niet mee. Tijdens de bespreking van de instructie werd benadrukt dat de expeditieleider niet de hiërarchisch meerdere van de andere leden zou zijn, maar een 'leidschman van medewerkers, niet ondergeschikten'.²⁷ Was dat omdat Willink in zijn Haarlemse tijd ds. Binnerts en de doopsgezinde gemeente niet had opgezocht? Was het omdat hij te nauw verbonden was met de energieke en betrekkelijke nieuwkomer Fleischer, die net het volledige secretariaat van Woe-linga had overgenomen?²⁸

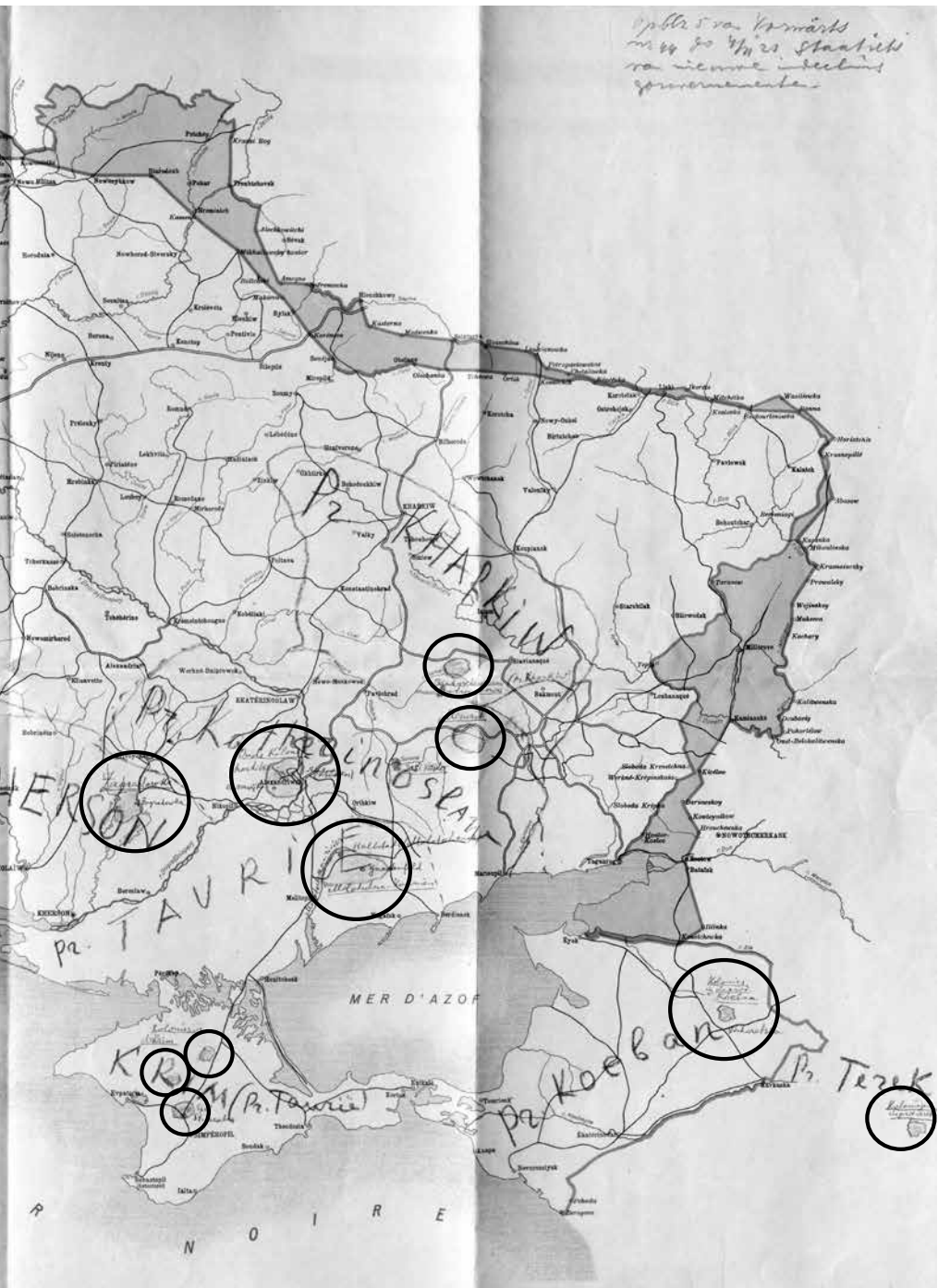
EEN 'VLIEGENDE HOLLANDER' ORGANISEERT
DE NEDERLANDSE HONGERHULP

Op 17 januari vertrok Willink richting Charkov. Hij hield van de reis een soort dagboek bij dat hij in delen aan zijn ouders schreef. 'Niet ter publicatie', omdat hij zelf plannen had zijn avontuur later uit te werken naar een boekwerkje. Het afschrift van dit reisverslag beslaat 64 pagina's en bestrijkt de periode van 20 januari tot 11 maart.

Hij reisde via Warschau naar Kiev en vandaar naar Charkov, de hoofdstad van bolsjewistisch Oekraïne. Hij genoot zichtbaar van de treinreis door het winterse landschap, waarin de ravage van de burgeroorlog goed zichtbaar was. Half gerepareerde spoorwegbruggen, kapotte locomotieven, ontredde stations. Hoewel hij comfortabel reisde in een verwarmde slaapwagon voor diplomaten, had hij ook oog voor de minder fortuinlijke lokale reizigers, die genoeg moesten nemen met gebrekkig verwarmde wagons, zich nestelden op de ruimte tussen de stootblokken, en waarvan sommigen onderweg verongelukten. Hij deelde zijn wagon met verschillende kleurrijke personen, waaronder bolsjewieken die opgewekt de spot dreven met de westerse angst voor communisten. De Russen maakten indruk met hun ochtendtoiletten in de sneeuw, maar ook met hun verhalen over de gebeurtenissen van de afgelopen jaren. Ze waren veel beschaafder dan Willink zich had voorgesteld, en één persoon wekt de indruk de held Michail Froenze te zijn. Willink was gewaarschuwd voor de censuur, en vermeldde dus nergens de namen van zijn reisgenoten. Ook was hij voorzichtig om zijn moeder niet ongerust te maken met al te schokkende details.

Op zaterdag 28 januari kwam hij aan in Charkov, daar werd hij ondergebracht in een hotel buiten het centrum, maar vlakbij de kantoren van de hulporganisaties. Hij maakte zich vrolijk over de drukte op stations, de omgang





Kaart van de Oekraïne (SAA 1118 map 004), eind 1921 van de persdienst van het Oekraïense consulaat, met daarin uit het Oekraïens in het Nederlands vertaald de namen van de provincies en de ligging van de koloniën (de vlekken in de circels), Molotsjna in uitvergroting. Het handschrift is waarschijnlijk van Heinrich Warkentin, want Willink hanteerde de transcriptie uit het Russisch (Charkov) niet het Oekraïens (Kharkiv) (foto: Stadsarchief Amsterdam).

met bagage en de gebrekkige auto waarmee een reisgenoot hem door de stad probeerde te vervoeren. Met een lichte ironie beschreef hij uitgebreid wat hij waargenomen had. Maandag 30 januari ging hij meteen aan de slag met een bezoek aan het Oekraïense kantoor van Pomgol. Opvallend is dat het gesprek niet ging over hoe zo snel mogelijk voedsel in Molotsjna te krijgen, maar over de mogelijkheden om Nederlandse tractoren naar de Oekraïne te brengen. Willink gaf aan dat te willen organiseren, maar daarvoor wel een garantie van 5 miljoen goudroebel te verwachten. Naar Fleischer schreef hij kort daarna: 'indien tot deponering van 5 miljoen goudroebels wordt besloten kan ons plan volledig worden uitgevoerd':²⁹ dit wijst erop dat de ACBN van meet af aan al andere plannen had dan alleen hongerhulp.

Een paar dagen later verschenen de Oekraïense mennonieten Kornelsen en Harder; de laatste zou de komende maanden zijn gids zijn. Samen namen ze de trein naar de Molotsjna, en na twee dagen kwamen ze aan in Lichtenau, in het hart van de kolonie. Hij was precies op tijd om aanwezig te zijn bij de belangrijke conferentie in Orloff waar de mennonieten leiders unaniem besloten om te beginnen met de voorbereiding van de emigratie.³⁰ De dagen daarna kon hij zich een goed beeld vormen van de gevolgen van de burgeroorlog en de toenemende hongersnood. Omdat hij de eerst aangekomen westerling was, kwamen uit alle dorpen mensen om hulp vragen. Hij hoorde verhalen van de laatste resten brood, nadat eerst alle honden, katten en kraaien waren opgegeten. De voorraden waren op, men zou het niet lang meer kunnen uithouden. Hij vertrok naar de havenstad Berdjansk, om te verkennen of de schepen daar zouden kunnen aanleggen. Na een tocht door sneeuw en kou kwam hij aan. Hij trof hartverscheurende taferelen aan in de stad: de meeste bewoners lagen stilletje in hun huis op de dood te wachten. De haven bleek bovendien bevroren, zodat het Nederlandse voedsel daar niet overgeslagen kon worden. Hij besloot om poolshoogte te gaan nemen in Sevastopol, maar stuurde eerst een telegram naar het Nederlandse Ministerie van Buitenlandse zaken over de ernst van de situatie:

Hongersnood in Zaporozjier distrikt³¹

Ukraine onbeschrijflijk de lijken liggen onbegraven langs de weg duizenden sterven dagelijks den hongerdood gevallen van kanibalisme komen reeds voor. Dit zijn feiten, de nood is hier grooter dan in de Wolga distrikten over een maand zal dit gedeelte der Ukrajne een groot kerkhof zijn de voorraden op elk gebied zijn uitgeput, medicamenten levensmiddelen kleeren alles en alles de wereld is hiermede niet bekend vertegenwoordi-

gers van andere staten hebben tot op heden deze streek niet bezocht. Wy zijn de eersten die deze kreet om hulp aan de wereld kunnen slaken helpt snel Anders is het te laat en gaan millioenen een wissen dood tegemoet³²

Dit was het eerste bericht over de ernst van de hongersnood in de Oekraïne, tot dat moment verkeerde de wereld in de veronderstelling dat de honger zich beperkte tot het Wolga-gebied. De haven van Sevastopol bleek wel toegankelijk. Eind februari keerde Willink terug naar Charkov. Daar bevonden zich ook de belangrijkste samenwerkingspartners voor de komende maanden: Benjamin Janz (de voorzitter van de *Mennonitische Wirtschaftsverein*, hierna: *MWW*, de belangenvereniging van Zuid-Russische mennonitische gemeenschappen), de afgezant van Nansen, Vidkun Quisling,³³ die net zijn kantoor in Charkov had betrokken, en de leider van de *AMR*, Alvin Miller. Benoorden Charkov waren inmiddels de levensmiddelen van de *American Relief Administration* (hierna: *ARA*) uitgeladen, maar er waren geen treinen beschikbaar om deze naar de Molotsjna te vervoeren.

De maand maart stond in het teken van afwachten. Willink had naar Varna getelegrafeerd dat het schip met de Nederlandse hulp, koers moest zetten naar Sevastopol in plaats van Berdjansk, hij zou het daar dan opwachten. In de tussentijd maakte hij kennis met Quisling, met wie hij het goed kon vinden. Ondertussen nam de nood toe, het bleek onmogelijk om het voedsel uit Charkov naar het zuiden te krijgen. In de hoofdstad zelf verbaasde Willink zich over het grote aanbod aan gebak en luxe levensmiddelen, evenals de prijs daarvan: de verschillen tussen stad en platteland waren schrijnend. Hij overlegde geregeld met Janz, Miller en Ermosjtsjenko, de bolsjewistische plaatsvervangend president. Ze spraken over de organisatie van de wederopbouw en het behoud van de mennonitische integriteit van de koloniën.³⁴ Eind van de maand vertrok hij naar Sevastopol waar hij op 31 maart de Bulgaria arriveerde met niet alleen voedsel, kleding en medicijnen uit Nederland, maar ook de andere leden van de missie:

plotseling kwam een motorboot voorgevaren en hoorde ik een stem, die zeide: 'Kijk, daar staat waarempel mijnheer Willink.' het was zuster Vermaas en weldra zetten de heer en mevr. Jongens en de beide zusters in den besten welstand den eersten voet op Russischen bodem.

De missie was compleet, maar nu moesten de voorraden richting Lichtenau. Oekraïense havenarbeiders sloegen de lading op in pakhuizen, angstvallig gadeslagen door jonge mennonieten die de bewaking van het kostbare goed



De Bulgaria is aangekomen en gelost. Zowel Willink als Krehbiel maakte veel foto's. Er zijn er echter maar weinig bewaard gebleven. Willink, ligt hier op 2 april 1922 tevreden op de net geloste voorraden. Onduidelijk is wie er naast de kapitein van de Bulgaria staat, Thomson? Rechts twee leden van de vijfkoppige wacht, die zijn 'taak nauw vervuld' had, namelijk het angstvallig bewaken van de hulpgoederen in de haven van Sevastopol (foto: Stadsarchief Amsterdam).

op zich namen. Voor het transport had Willink de medewerking van de president van de Krim weten te bewerkstelligen. Hij had een contract gesloten: in ruil voor transport, zou een klein deel van de lading voor hongerende Krim-tataren afgestaan worden, en zou hij een oproep doen om hulp voor deze bevolkingsgroep te organiseren.³⁵ Omdat de Nederlanders als eerste aanwezig waren in dit gebied, bood dit tevens mooie kansen om de met hongershulp opgebouwde reputatie te gebruiken om commerciële initiatieven op de Krim te ondernemen. Willink stuurde daarom een paar dagen later een oproep naar Fleischer: 'Redt de Krim! Gollandia's naam zweeft hier thans op aller lippen, voor uw comité is hier een schoone taak te vervullen'³⁶ Hij schetste een droevig beeld van de ellende op de Krim dat buiten het blikveld van de westerse pers en hulpverleners lag, en dat Fleischer kort daarna liet opnemen in *De Zondagsbode*...³⁷

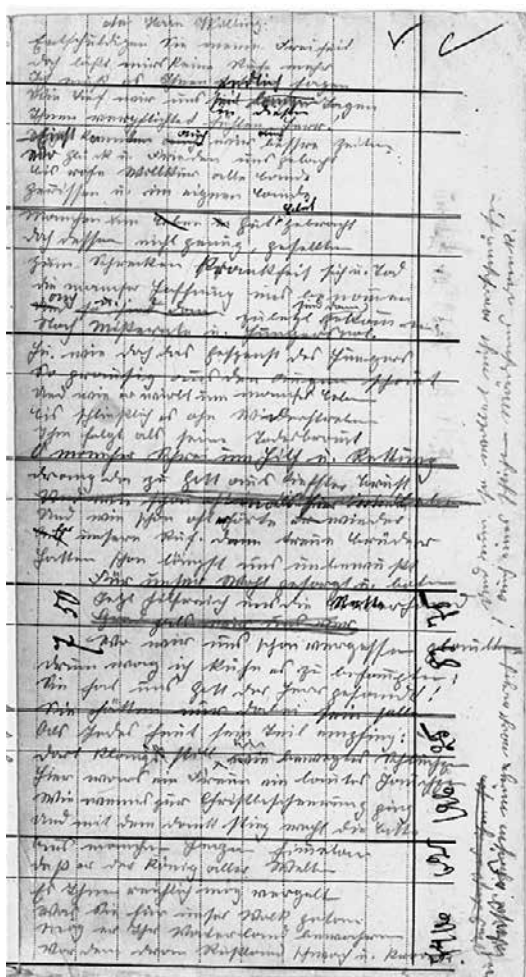
Ik heb ze gezien, de Tartarendorpen, reeds voor 80% uitgestorven en waarvan de overgeblevenen zich in hunne tegen de bergen en in de rotsen gebouwde kleine huisje, reeds tot sterven hadden neergelegd. In het eene huis een moeder met twee kinderen, in het andere een oude vrouw, de eenig overgeblevene van het huisgezin van zeven personen, daar weer twee knapen, allen hadden zich gehuld in hunne kleurrijke dekens op de vloer van hun woonvertrekje, hetwelk verder totaal leeg was – alles letterlijk was reeds verkocht – tot den laatsten slaap neergevleid, wachtende in stille berusting op het onafwendbare einde. [...]

Doodsche stilte heerschte in deze woningen des doods, slechts het matte licht in de mooie donkere oogen in het ivoorkleurige gelaat bewijzen dat de groote maaier zijn werk nog niet geheel heeft verricht. Zoo sterft het nobele Tartarenvolk, het fiere bergvolk, temidden van de ontwakende natuur.

Het contract miste zijn werking niet: de voorraden werden vanuit de pakhuizen op treinen geladen die daarna richting Lichtenau vertrokken. Willink had de transportrisico's goed ingeschat. Terwijl de Amerikaanse voorraden al maanden vast stonden benoorden Charkov, deed de Nederlandse hulp er ongeveer een week over om van Sevastopol in Lichtenau te komen. Op 12 april kwamen de eerste 23 wagons met 1000 poed aan.³⁸ Een paar dagen later waren ze gelost en werd de lading verdeeld over de kolonie.³⁹ Willink en Jongs hadden een strak distributiesysteem opgezet: iedere gemeenschap stuurde twee afgevaardigden, van te voren was vastgesteld hoe hoog de nood was, de afgevaardigden kregen zoveel pakketten droog voedsel mee als nodig was om twee weken van te leven.⁴⁰

Vlak daarna kwam ook de Amerikaanse hulpverlening op gang.⁴¹ Maar Miller bleek alleen toestemming te hebben om voedsel te leveren aan de grote gemeenschappen waarvoor Amerikaanse familieleden gedoneerd hadden: Chortitza, Halbstadt en Gnadenfeld. De Amerikaanse hulp bestond uit voedselkeukens voor kinderen, vrouwen en de armsten die daar zelf naartoe moesten komen. Het voedsel was dus niet toegankelijk voor degenen die het veld probeerden te bewerken. Waar de Nederlanders alles organiseerden in het verlengde van de *MWV*, daar vormden de Amerikanen afzonderlijke comités. Dit leidde tot verwarring en spanningen: op wie konden de inwoners van de Molotsjna nu precies rekenen? Uiteindelijk bereikten de Nederlandse voedselpakketten de meeste mensen, en is de slotsom gerechtvaardigd dat het grootste deel van de Molotsjna gered werd door Nederlandse hulp.⁴²

Willink was zelf niet aanwezig bij het uitdelen van de voedselpakketten, want direct na aankomst van de ladingen in Lichtenau was hij op 12 april naar Con-



Dankdicht van Anna Baerg, 'An Herr Willing', vanwege papierschaarste geschreven op een blaadje uit een kasboek, CMBS (Winnipeg) Vol. 914 fond 14, met dank aan Conrad Stoesz.

stantinopel vertrokken. Zijn geld raakte op, in bolsjewistisch gebied waren westerse geldwissels niet te innen, maar in Turkije wel. Hij maakte de reis in een gammal Grieks bootje. Dit was voorzien van een grammfoon met Duitse platen, waar de reizigers vrolijk op mee zongen tot het weer omsloeg. Hij

kwam er aan op Paasavond, doorliep de uitgebreide ontsmettingsprocedure en kwam daardoor te laat bij het douanekantoor. Dat had net voor twee dagen zijn deuren gesloten. Maar hij was niet voor een gat te vangen en wist zijn weg naar de Nederlandse consul te vinden. Op 28 april was hij terug in Lichtenau.

Daar vernam hij van Jongens dat ‘den toestand ... meer dan treurig is en onze hulp juist ter rechter tyd aangekomen is. De menschen waren der wanhoop naby’.⁴³ De mensen waren dankbaar voor de geboden hulp, de wanhoop van de laatste weken maakte plaats voor levens- en ondernemingslust.⁴⁴ De mooiste dankbetuiging komt van Anna Baerg, die verliefd was op Gerhard Harder, de tolk van Willink. Zij had de ontwikkeling van de Nederlandse hulpverlening op de voet gevolgd en eerde Willink met het volgende gedicht:

Aan meneer Willing
Verontschuldigt u mijn vrijheid
Maar ik heb geen rust
Ik moet het u eindelijk zeggen
Hoe diep wij u in deze dagen
Aan u verplicht voelen, Heer!
Ook wij kenden ooit betere tijden
Waar geluk en vrede ons toelachten
Totdat ruwe willekeur alle banden
Verscheurden en in het eigen land
Velen om goed en bloed gebracht zijn.
Maar dat was niet genoeg, aan de verschrikkingen
Voegden zich ziekte toe en dood,
Veel van ons verloren de hoop
Totdat ook nog volgden
Misoogst en hongersnood
Ah, hoe toch het hongerspook
Zo gruwelijk uit de ogen kijkt
En zich stort op menig leven
Totdat het hem gewillig
Volgt als een doodsbruid
O mening schreeuw om hulp en redding
Drong tot God uit het diepst van ons gemoed
En als zo vaak verhoorde hij weer
Onze roep. Want trouwe broeders
Hadden al lang, zonder ons weten,
Voor ons welzijn gezorgd en boden
Ons nu vol hulp de reddende hand,
Toen wij ons al vergeten waanden.
Daarom verstout ik te stellen:
God de Heer heeft ons hen gestuurd!
Ze hadden er bij moeten zijn
Toen ieder vandaag zijn deel ontving:
Daar klonk stil een ontroerd zuchten

AD VAN DE STAAIJ

Daar een luid gejuich uit vreugde
Zoals ons bij Kerstviering verging
En met die dank steeg wel de bede
Uit menig hart ten hemel
Dat de koning van alle werelden
U rijkelijk vergelden mag
Wat U voor ons volk heeft gedaan
Moge hij uw vaderland behoeden
Voor zwak en ziek Rusland
En dat u niet versmade
De dank van een eenvoudig mens
Zodat het u goed moge gaan⁴⁵

Ondanks dit succes was het natuurlijk vreemd dat Willink zelf niet aanwezig was geweest bij het grote moment. Christian Krehbiel, die namens de *AMR* verantwoordelijk was voor het hulpwerk in de Molotsjna, volgde zijn activiteiten nauwlettend.⁴⁶ Op 18 april, rond de eerste verdelingen van de Nederlandse pakketten, noteerde hij in zijn dagboek: ‘the Dutch seem to be after business more than to find the hungry’. Deze opmerking kwam voort uit spanningen tussen de *AMR* en de *MWV*, het economisch verbond van Oekraïense mennonieten, waarmee Willink zeer nauw samenwerkte.⁴⁷ De Amerikaan had de indruk dat Willink economische belangen boven humanitaire stelde. Dit wantrouwen was niet ten onrechte. Willink was immers bij de eerste contacten met de bolsjewieken al gaan onderhandelen over de leverantie van tractoren. Op 17 mei schreef Willink aan Fleischer dat de hulp precies op tijd gekomen was om

de geheele bevolking van een wanhoopsdaad terug te houden, n.l. een vlucht ‘en masse’... Holland is thans in de gansche Krim en Ukraine troef.

Hij raadde Nederlandse ondernemers aan deze kans te baat te nemen. Transport zou geen probleem zijn want de sovjet-autoriteiten waren welwillend. Daarnaast was het *MWV* recent omgedoopt in *Verband der Russischen Bürger Holländischer Herkunft* (*VBHH*), dat graag de ACBN inzette om handel met Nederland te bevorderen. Nu de honger bedwongen was, het eerste zaaigoed uitgedeeld en gezaaid, was het tijd om verder vooruit te kijken. Twee weken later vervolgde hij:

Aan de houding der drie vertegenwoordigers der Sovjetregeering kon ik bemerken, dat mijn eisch van het deponeeren van goudroebels een nieuw gezichtspunt was dat het mitsdien zoowel voor de Mennonitische Kolonie’s, als voor ons comité, misschien met het oog op de toekomst wel voor

geheel Nederland – van eminent belang is in deze de eerste te zijn, tevens de eenigste afdoende wijze om de Mennonieten hier voor het volgend jaar van een wissen ondergang te redde.⁴⁸

Om de Nederlandse voorrangspositie te behouden reisde hij naar Moskou om samen met de vertegenwoordiging van Nansen, Zwitserse, Estse en Tsjechooslowaakse hulporganisaties af te spreken dat hij de coördinatie zou krijgen over de hulpverlening in de Oekraïne. Hij had op dat moment een sterke positie omdat hij de weg kende in het gebied en de anderen er nog maar net waren.⁴⁹ Daarna vertrok hij naar de Krim, waar hij als vertegenwoordiger namens Nansen kon optreden.⁵⁰ Daar zou hij begin juni het tweede schip met Nederlandse hulpgoederen ontvangen.

INTERMEZZO IN HAARLEM

Midden juli vertrok Willink naar Nederland om daar verslag te doen. Kort daarna vertrokken ook de verpleegsters, zij hadden weinig kunnen doen. Na een enerverende treinreis waar hij betrokken raakte bij een zwaar ongeluk,⁵¹ verscheen hij op 28 juli ongedeerd op de vergadering van de ACBN in Haarlem om zijn verhaal te doen. De stemming was een beetje korzellig, want de commissie had de afgelopen maanden weinig informatie ontvangen van de expeditieleiden. Willinks eerste rapportage was niet aangekomen, de andere met vertraging of waren nog onderweg. Ze keken dus uit naar het gesprek met hem op 28 juli, de verslagen die Jongens aan hem en de verpleegsters had meegegeven, en de zienswijze van de dames die ze op 4 september uitnodigden. Daarna pas hadden ze een goed beeld van wat zich de afgelopen maanden allemaal afgespeeld had.

Willink beschreef de organisatie die hij had opgebouwd: een hoofdkantoor in Sevastopol met tien beambten en communicatie met West-Europa via een tweewekelijkse koerier naar Charkov. Hoewel de communicatie in Rusland belabberd was, waren regering en bevolking uiterst coöperatief. De gezonde producten waren superieur, voldeden in alle opzichten aan de verwachtingen. De samenwerking met de Amerikanen was moeizaam verlopen door alle regels waaraan zij zich wensten te houden, het waren *Prinzipienreiter*. Omdat de Nederlandse hulp soepeler was, was die bij de bevolking meer geliefd. Het werk was verdeeld: de Amerikanen via keukens voor met name de armen, de Nederlandse via verdeling van voedselpakketten die thuis genuttigd

konden worden. Willink werkte nauw samen met de *MWV/VBHH*, terwijl de Amerikanen daarnaast nog eigen comités hadden opgezet. De hulp van de ACBN bereikte 60 dorpen (ca. 35.000 inwoners) in Molotsjna, daarnaast nog 17.000 in Chortitza⁵² en 8000 in de Krim. Het morele effect van de hulp was zo mogelijk nog belangrijker dan het materiële: de moedeloosheid en het fatalisme begon snel te verdwijnen, de kolonisten pakten de draad weer op. Er heerste geen honger meer en bij een normale oogst zou het Nederlandse zaaigoed voldoende voedsel opleveren.

Willink had dus veel bereikt, maar was daarvoor bijna voortdurend op pad geweest. De organisatie en realisatie van de distributie hadden feitelijk in handen van Jongens gelegen. Die beklagde zich in zijn brieven dan ook over Willinks afwezigheid en het feit dat hij vaak niet wist waar hij zich bevond. Zo had Willink hem bijvoorbeeld geen toestemming gegeven voor de vierde distributie en niets van zich laten horen. Jongens vertrok daarop naar Sevastopol, in de hoop hem daar aan te treffen. Hij had geluk, Willink was er, maar hersteltend van dysenterie. Jongens kreeg alsnog toestemming en kon de vierde verdeling op tijd laten plaatsvinden. Willink en Jongens gaven aan dat er voor de verpleegsters geen werk was geweest, dat die onverrichterzake de terugreis aanvaard hadden.

Op 4 september deden de verpleegsters op hun beurt een boekje open over de heren. Ze zagen Willink als de ‘chef’, maar ze hadden hem in al die maanden maar twee keer ontmoet. Hij had niet goed geweten welk werk hij voor ze had, er was geen plan de campagne gemaakt. Ze waren dus aangewezen op Jongens, met wie ze aanvankelijk wel goed contact hadden, maar die een bazige houding aannam. Ze hadden hem voorgesteld om hulp te bieden, maar die voorstellen had hij afgewezen, omdat ze ‘overgevoelig voor het lijden om hen henen’ zouden zijn. Zij vonden hem daarentegen ronduit ongevoelig. Hij deed zijn werk ‘goed, maar niet liefdevol: hij snauwt bedelkinderen bijvoorbeeld af. De bewoners zelf hebben hem “grof” genoemd.’ Zijn vrouw gedroeg zich als de koningin van het dorp, stelde zich aan als een kind. Fleischer herkende dit. Jongens was volgens hem bekwaam, maar tamelijk gesloten. Maar hij uitte ook zijn verbazing naar de verpleegsters: in de instructie was toch duidelijk gesteld dat alle leden gelijkwaardig waren, dat er geen hiërarchische verhoudingen dienden te zijn, ze hadden hun initiatieven toch gewoon kunnen doorzetten, daarbij verwijzend naar de instructie? Er was toch genoeg werk te doen, gezien de enorme nood op de Krim? Waarom hadden ze Willink niet in Charkov opgezocht? De verpleegsters hadden de instructie onvoldoende in die zin begrepen, ze hadden Willink als de ‘opperchef’

beschouwd die stafvergaderingen had moeten organiseren die nooit hadden plaatsgevonden. Bovendien was Vermaas ook nog een tijd ernstig ziek geweest. Maar desondanks beschouwden ook zij de expeditie als een succes:

De distributie is goed in elkaar gezet en werkt prachtig. De Amerikaansche keukens zijn schitterend in orde, maar met dat al zijn de inwoners zeer gelukkig met ons distributie-stelsel, dat zich zoo gelukkig aansluit bij hun zin voor individualiteit en huiselijkheid

Ondanks alle wrevel, waren Willink en Jongens er in geslaagd een goed lopende organisatie op poten te zetten: Jongens door een nuchter distributiesysteem, Willink die van hot naar her door het gebied gereisd was om een netwerk op te bouwen waarbinnen het transport soepel verliep. Dit had hem de bijnaam ‘De Vliegende Hollander’ bezorgd.⁵³

TERUG IN RUSLAND: VERANDERDE OMSTANDIGHEDEN

Eind september vertrok Willink weer naar Rusland, deze keer nam hij de trein door de Balkan, stak hij van Varna over naar Sevastopol en hervatte zijn activiteiten. Nu er geen honger meer geleden werd, was de vraag waar de hulp zich op zou moeten richten. Eind september was de *VBHH* bij elkaar gekomen en had zich gebogen over emigratie en wederopbouw.⁵⁴ Het idee werd geopperd om vluchtelingen naar Canada te laten emigreren om zo de druk op het land te verminderen. Het betrof hier vooral mensen die eind 1921 uit het Wolga-gebied naar de Oekraïne waren gekomen omdat de nood daar minder hoog was. Ze hadden geen grond en moesten dus door de anderen gevoed worden. Er werden aantallen genoemd van duizenden belangstellenden, er werd een lijst opgesteld, maar toen het erop aan kwam, besloten de meesten toch te blijven omdat de vooruitzichten verbeterd waren. Willink schreef aan Fleischer:

Een typisch staaltje van [de zwevende onzekere houding der Kolonisten] is het volgende: zooals U bekend is, hadden verscheiden duizenden zich opgegeven voor de ‘Auswanderung’, lijsten waren opgesteld, gevisceerd enz, nu kwam er, zooals de heer Jongens mij meedeelde, voor eenigen tijd een telegram of de mogelijkheid bestond 3000 ‘Auswanderer’ naar Libau te transporteren, alwaar vervolgens scheepsgelegenheid bestond, doch nu lijkt dat het grootste deel dezer hartstochtelijke ‘Auswanderer’ niet meer genegen is te gaan, louter op de grond, dat ze thans een klein beetje in

beteren doen zijn geraakt, dank zij onze en de Amerikaansche hulp. Zoo worden hier levensqaestie's en bagatelle behandeld!⁵⁵

Dat weerhield Janz er niet van om in Moskou verdere onderhandelingen aan te knopen met de *Canadian Pacific Railway* die emigratie-arrangementen aanbod. Geld leek daarbij geen rol te spelen, totdat er concrete afspraken gemaakt moesten worden. Willink vond Janz' houding 'zeer slap', 'de heele opzet is zeer dilettantachtig'. Hij maakte hem dan ook duidelijk dat 'er bij de Hollandsche broeders zeer, zeer weinig sympathie heerscht voor deze Auswanderung en hij bij mij in deze geen steun kon verwachten'.⁵⁶

De aandacht van de VBHH lag vooral bij de wederopbouw: het verkrijgen van kredieten om zaaigoed van de overheid te kunnen kopen. Daarvoor had de ACBN f 50.000 beschikbaar gesteld. De VBHH dacht eraan Nederlandse kredieten over de verschillende rayons te verdelen. Maar ook hierover was Willink niet te spreken:

welk een geweldige naïviteit ..., zelfs de grondslagen t.w. een plan met begrooting waarop dat bedrag gebaseerd is, een plan van rente en aflossing, garanties, om maar enkele te nemen, worden niet genoemd, maar dit schijnt hier overbodig

Ze verwachtten van de ACBN vooral hulp bij zaaigraan, de AMR was begonnen met het leveren van tractoren: eind oktober waren er al 26 Fordsons gearriveerd.⁵⁷

Nu de hongersnood voorbij was, veranderde ook de houding van de Sovjetoverheid. De bolsjewieken wilden de westerse hulpverleners voor hun beleid inzetten, of anders zo snel mogelijk het land uit werken. De einddata voor de contracten met de ARA en de Nansen-organisatie werden vastgesteld, de hongerorganisatie Pomgol werd veranderd in een organisatie voor de wederopbouw. In oktober zette Willink koers naar Moskou om daar te overleggen met zijn collega's en de bolsjewieken. Het werd hem duidelijk dat het hulpwerk begin 1923 afgelopen zou zijn, maar dat er wellicht nog wel mogelijkheden waren in het kader van de wederopbouw.

In Moskou vermaakte hij zich tijdens een vergadering met achthonderd vertegenwoordigers van Pomgol onder leiding van Kalinin, hoorde een opera (de Corsair) in het Bolsjoj theater, bezocht het circus en woonde op 7 november de parade bij op het Rode Plein ter ere van de vijfde verjaardag van de revolutie. Daar stond hij op vijf meter van Lenin...

gekleed in zwarte Europeesche winterjas met grijze jockey pet. Zooals hij daar minzaam glimlachend stond maakte hij den indruk van een met zijn auto aangekomen toeschouwer. Voor de tribune temidden van een twingtal officieren stond Trotski, gekleed in militair uniform voortdurend salueerend

Hij ontmoette er Frits Kuiper, de zoon van de Amsterdamse dominee, die op weg was naar Kazan om daar namens Nederlandse studenten hulp te bieden. Hij genoot van een gesprek met de Duitse journalist Paul Scheffer, de correspondent voor het *Berliner Tageblatt*. Hij...

spreekt, omdat hij gedurende den oorlog ook in ons land langen tijd heeft vertoeft vrij aardig Hollandsch. Hij is reeds, ik meen het vorig jaar, in Rusland geweest en zijn artikelen over Rusland en in het *Tageblatt* moeten het beste zijn wat op dit gebied over Rusland is verschenen. Hij is een geestig causeur, naar schatting niet ouder dan achter in de dertig

De enige afspraken die hij in Moskou maakte, betroffen het leveren van brandstof aan de Molotsjna ter waarde van f 10.000. Dit werd zijn voornaamste activiteit in de laatste maanden van 1922. Hij vierde Kerst in Charkov, daarna stelde hij zijn eindrapport op. Begin maart vertrok hij naar Nederland, en bracht op 8 maart 1923 opnieuw verslag uit aan de ACBN.

DECHARGE OF NIET?

Hij deelde de leden van de commissie mee dat de winteroogst in de Molotsjna mislukt was. Er was grote behoefte aan zaaigraan, dat kon middels kredieten van de Oekraïense overheid betrokken worden. De Amerikanen hadden inmiddels 49 tractoren geleverd, maar voor het zaaigoed waren de ogen op Nederland gericht. Er was ook grote behoefte aan kleding en schoeisel, het was dus wenselijk de hulpverlening voort te zetten. De reddingsexpeditie kon op 1 juli 1923 beëindigd worden, de resterende leden van hun taken ontheven. Het oorspronkelijke doel van de Gemeentedagbeweging, het aanhalen en verdiepen van de contacten met geloofsgenoten in het nieuwe Rusland, was gerealiseerd. Maar moest het daarbij blijven? Hoe nu verder? Willink schetste de vooruitzichten in de nieuwe Oekraïne

Met het herstel van normale toestanden verzwakt de begeerte naar landverhuizing. Het landbezit is en blijft weliswaar afgeschaft, maar de families

pachten ze op langen termijn (24 jaar), 16 , of bij families van meer dan 6 personen zelfs 32 dessiatinen⁵⁸ land en dat is voor een betamelijke welvaart voldoende. De zonen mogen de ouders opvolgen in het pachtrecht, maar men mag niet onderverpachten: ieder moet zelf bearbeiten. De huizen zijn echter als eigendom erkend en mogen verkocht worden.

Men kon er dus op vertrouwen dat de mennonieten de geboden kredieten zouden afbetalen. De overheden waren welwillend, maar hadden de contracten met de westerse hulporganisaties beëindigd omdat ze geen geld hadden om de overeengekomen voorzieningen (zoals huisvesting en transport) te blijven bieden. De commissie vroeg Willink om afspraken met de overheden te maken, zodat ondersteuning mogelijk bleef, zonder dat dit kosten voor de overheid met zich meebracht. Zo zou men verder bouwen op de basis die de afgelopen jaren was gelegd.⁵⁹

Willink had daar blijkbaar zin in, keerde opnieuw terug naar Rusland en vervolgde de ingeslagen weg. In de zomer van 1923 kreeg hij van de Oekraïense regering het recht om een stuk grond te exploiteren. Hij vond een aantal Nederlandse geldschietters, grotendeels leden van het bestuur van de Twentse Bank. Ze legden \$75.000 in, Willink nam daarvan \$10.000 voor zijn rekening. Als onbezoldigd leider van dit ‘Syndicaat Nederland Rusland landbouwexploitatie’ ging hij naar de Oekraïne en verwierf een concessie op een stuk land van 1200 desjatien bij Rückenau.⁶⁰ Het syndicaat mocht de grond exploiteren gedurende 12 jaar en moest 25% van de opbrengst als pacht betalen met een minimum van 13½ poed tarwe/desjatina. Het stuk grond was tamelijk verwaarloosd, het moest eerst bebouwbaar gemaakt worden. Hij nam een aantal mennonieten als vast personeel aan, uit nabijgelegen Russische dorpen trok hij losse krachten aan. De concessie draaide de eerste jaren met verlies, met name omdat de kosten voor gebouwen en personeel te hoog waren voor zo’n klein stuk grond. In de daarop volgende jaren viel ook de oogst tegen. Maar in 1926 liet hij een Nederlandse landbouwdeskundige de levensvatbaarheid van het project onderzoeken. Die oordeelde gunstig: als hij zijn auto van de hand zou doen en zijn vaste personeel zou verminderen, dan zou de concessie in 1928 winstgevend kunnen zijn.

Ondertussen was hij ook op pad geweest om een concessie te verwerven die honderd keer groter was, in de Koeban, een moerasgebied aan de Zee van Azov. Ook hier had hij geldschietters voor nodig. Blijkbaar waren zijn partners van het syndicaat niet in voor dit avontuur, want in een interview met het *Algemeen handelsblad* gaf hij aan op zoek te zijn naar financiering voor dit veelbelovende project, een gebied met visrijke wateren waar ook fabrieken gebouwd mochten worden.⁶¹ Maar op de achtergrond trokken zich donkere

wolken samen: binnen de bolsjewistische partij woedde heftige discussies over landbouwhervormingen: diende het soepele beleid sinds 1921 voortgezet te worden, of moest de grond eindelijk gecollectiviseerd worden?⁶² De ondernemende mennonieten in de Molotsjna merkten dat het politieke klimaat instabiel was, en dat hun vooruitzichten wel eens snel zouden kunnen verslechteren. De drang om naar het buitenland te vertrekken nam toe en vanaf 1923 kwam de emigratiebeweging op gang. De Rotterdamse haven werd een belangrijke tussenstop voor degenen die naar Zuid-Amerika vertrokken.

Op 1 juni 1924 dook een aantal Oekraïense mennonieten op in de Pinksterbijeenkomst van de doopsgezinde gemeente. Ze hadden vernomen dat de Rotterdamse gemeente iets voor de Russische hongersnood had gedaan, en wilden daarvoor bedanken. Er ontstond een gesprek waarin ze over hun ontberingen vertelden. De toehorende Nederlanders voelden zich ‘vreemd-verbonden’. Vanaf dat moment raakte de Rotterdamse gemeente meer en meer betrokken bij de emigratie. Haar dominee, Simon Gorter, richtte het HDEB op, klopte voor steun aan bij de ACBN, en kreeg deze. De komende jaren zouden ongeveer duizend emigranten Rotterdam bereiken en daar tijdelijk opgevangen worden.⁶³ De HDEB zou de rol van de ACBN als schakel in de diaspora overnemen. Toen Stalin eind december 1929 de grenzen definitief sloot voor emigratie, bleef de HDEB geld inzamelen in eerste instantie om emigratie van de in 1929 gevluchte personen mogelijk te maken.

MOTTEN IN DE DEKEN VAN STILTE

Toen Stalin in 1928 definitief aan de macht was gekomen, besloot hij tot de gevreesde radicale hervorming van het platteland: alle landbouwactiviteit diende plaats te gaan vinden in collectieven, alle boeren moesten op de een of andere manier in dienst van de staat komen. Degenen die zich hiertegen verzetten, werden onder druk gezet door een toenemende belasting *in natura*. Deze was in praktijk vaak groter dan de oogst, zodat zelfstandige boeren gedwongen werden hun spullen en huizen te verkopen om aan de belasting te kunnen voldoen. Toen in 1932 een nieuwe misoogst de Oekraïne trof, brak een grote hongersnood uit. Stalin hield die hongersnood angstvallig verborgen,⁶⁴ geen journalist mocht het gebied in of uit, hij trok ‘een deken van stilte’ over de Oekraïne. Maar in deze deken bevonden zich motten die er gaten in vreten waardoor zichtbaar werd wat er aan de hand was. De doopsgezinde diaspora vormde zo’n groep motten: al sinds de zomer van 1932 bericht-



Vrouwen aan de ploeg bij gebrek aan trekvee. Toen er in het voorjaar van 1922 gezaaid moest worden, was in de meeste dorpen geen trekvee voorhanden: de meeste paarden waren opgegeten. Alle middelen waren blijkbaar toegestaan om een oogst te realiseren. Hier slaan de gezusters Penner de hand aan de ploeg, maar wel nadat ze op krachten waren gekomen door het gearriveerde voedsel (foto van Krehbiel, Mennonite Library and Archives).

ten ze in eigen kring van de dreigende hongersnood, en in december 1932 publiceerden ze brieven van mennonieten die aangaven niets meer te eten te hebben en die om hulp baden. Gorter's HDEB organiseerde de hulp vanuit Nederland: er werd ongeveer f 30.000 ingezameld voor voedselpakketten.

Maar ook Rein Willink voelde zich geroepen een eigen actie te ondernemen. Vanaf december 1932 trok hij door het land om te vertellen van zijn ervaringen met de vorige hongersnood als 'hoofdvertegenwoordiger van wijlen Fridtjof Nansen in de Zuidelijke Oekrajina en het Krimgebied in den hongersnood van 1922/23'. Dit leidde tot een botsing met Gorter, die in de pers openlijk afstand deed van de actie van Willink, zonder daarbij te verwijzen naar zijn eerdere verdiensten. Er werd een onderzoek ingesteld naar de actie van Willink, die op 2 juni 1933 kenbaar maakte zijn actie te stoppen en mensen verzocht de actie van de HDEB te steunen. Tegelijkertijd verscheen een bericht van de commissaris van Culemborg die waarschuwde voor Willinks actie. Zo kwam Willinks Russische loopbaan tot een roemloos eind.⁶⁵

TOT BESLUIT

De geschiedenis van de ‘reddingsexpeditie’ van de ACBN aan de Oekraïense mennonieten verdient meer aandacht dan de voetnoot die er in het GAMEO aan gewijd is. De verdachtmaking van de Culemborgse politiecommissaris aan Willinks adres vraagt om rehabilitatie. Maar er is nog wel een aantal vragen te beantwoorden ten aanzien van de Nederlandse rol bij honger, emigratie en wederopbouw.

Want was de nood wel zo hoog als Willink bijvoorbeeld deed voorkomen met zijn telegram aan het Ministerie van Buitenlandse zaken? Russische historici geven aan dat de honger in de Oekraïense mennonitische koloniën minder groot was dan in de omringende Russische dorpen.⁶⁶ In Wilink’s verhaal vinden we hartverscheurende beschrijvingen van Russen in Berdjansk en Tatarsen op de Krim, maar nauwelijks vergelijkbare berichten over mennonieten. Belangrijke documenten die hij uit het gebied heeft meegenomen bevestigen dit.⁶⁷ Hoe hulpbehoevend zijn families die nog over twee koeien beschikten en daarmee in aanmerking kwamen voor Nederlandse voedselpakketten? Hadden de Amerikanen niet toch een beetje gelijk als ze zich vooral richtten op de allerarmsten? Aan de andere kant noteren alle tijdgenoten een gevoel van diepe moedeloosheid en verslagenheid na jaren van revolutie, burgeroorlog en banditisme. Eind 1921 had men alle hoop gevestigd op Amerikaanse hulp, maar toen die uitbleef zakte de stemming naar een dieptepunt. Met het verschijnen van de Nederlandse hulp keerde de levenslust terug, en kon men weer toekomstplannen maken en dat was van meet af aan de opzet geweest van de ACBN: een hart onder de riem steken bij geloofsgenoten die gemangeld waren door revolutie en burgeroorlog.

Hoe belangrijk was de bijdrage van de Nederlandse doopsgezinden nu werkelijk aan de emigratiebeweging van Russische mennonieten? Simon Gorter en het HDEB hebben een bijna mythische status vanwege de contacten met nieuw gestichte gemeenschappen in Zuid-Amerika. Maar uiteindelijk vertrokken in de jaren twintig ongeveer 12.000 Russische mennonieten naar de Nieuwe Wereld, waarvan er slechts 1000 Rotterdam passeerden. De eindstand van de inzameling voor de honger- en wederopbouw hulp stond eind 1924 op meer dan f 230.000, die voor emigratie- en hongers hulp voor 1932/33 stakte op een derde daarvan.⁶⁸ Dat doet niets af aan de grote inspanningen van ds. Gorter voor de emigratie naar Zuid-Amerika, maar het roept wel vragen op over zijn distantiëring van Rein Willink in mei 1933.

EMPFANGSBESCHEINIGUNG.

Wir Endesunterzeichnete, bevollmächtigte Vertreter aus den Dörfern des Bezirks Gnadenfeld bestätigen hiermit den Empfang des für unser Dorf bestimmten, unten näher bezeichneten Saatgutes zwecks Weitergabe laut bestehenden Instruktionen.

Wir verpflichten uns strengstens darauf zu achten, dass sämtliches Saatgut als solches Verwendung findet und die Äcker ordentlich vom Unkraut gereinigt werden.

Nr	Dorf	Baum Stück	Kiefer Stück	Eich Stück	Rohorn Stück	Pappel Stück	Weißel Stück	Unterschrift d. Empfängers.
1.	GNADENFELD.	1	12	50	80 ²	5 ²	10 ¹	F. W. H.
2.	PAULSHEIM.	6	22	15	7 ³	123	3 ³	Hans Walk
3.	MARIAWOHL.	6	32	15	6 ¹	132	3 ¹	L. H. K.
4.	NIKOLAIDORF.	10	143	30	8 ²	24	4 ¹	W. L.
5.	MARGENAU.	10	1 ¹	2 ⁵	11 ¹	3 ²	3 ²	Z. F.

Investering in de wederopbouw. Aan de hand van onder meer de ontvangstlijsten zijn de bijna zeventig dorpen te traceren die door de ACBN ondersteund werden. In dit geval het overzicht van het verstrekte zaaigoed op 24-4-1922 (Stadsarchief Amsterdam).

In dit verband blijft de opmerking van Krehbiel, dat de Nederlanders meer op zoek zijn naar zaken dan hongerenden, naklinken. Uit de correspondentie tussen Willink en Fleischer is duidelijk dat de Nederlanders in 1922/23 weinig op hebben met de emigratiebeweging, dat Willink van meet af aan op zoek was naar mogelijkheden voor landbouwinvesteringen. Hoewel dit paste in het beleid van de *MWV/VBHH*, zweemt het ook naar een oprisping van de Nederlandse kolonisatietraditie. Dit wordt helemaal duidelijk als Willink in 1924 een syndicaat bijeen heeft weten te brengen en in 1926 een nog veel groter gebied op het oog heeft. Hij plaatste zich hiermee in een eeuwenoude Nederlandse traditie van kolonisatie door landontginningen: van de eerste Nederlanders die in de twaalfde eeuw de veengronden bij Bremen ontgonnen, via de doopsgezinde vluchtelingen naar Danzig in de zestiende eeuw, de Nederlandse kolonisten naar Brandenburg in de achttiende eeuw en de activiteiten van Heidemij eind negentiende eeuw in Drenthe en Brabant. Willink en Fleischer dachten in termen van nationale, niet alleen doopsgezinde, belangen. Ze dachten groot, waarschijnlijk iets te groot voor de meer bedachtzame en bezonnen voormannen van de Gemeentedagbeweging in de ACBN die het aanvankelijk misschien meer om de inspanning dan om het resultaat ging. De stemming bij de ACBN was een beetje gezapig, waarbij men zich

troostte dat het niet aan hen lag, maar aan de zuinigheid van de Nederlandse doopsgezinden dat er weinig gebeurde. Tot de emotionele en wilde actie van Koekebakker handelen onontkoombaar maakte. Het is niet toevallig dat Fleischer direct daarna het volledige secretariaat overnam en het kloppend hart van de organisatie verschoof van Haarlem naar Winterswijk.

Hadden de diepgelovige Gorter en Krehbiel gelijk met hun wantrouwen jegens de levenslustige homoseksueel Rein Willink, die waarschijnlijk alleen in naam doopsgezind was? En welke rol speelde de machtige man op de achtergrond, de doener die al voor de eerste Gemeentedag naam gemaakt had als organisator van grote sociale werken, een man met grote talenten die binnen de doopsgezinde gemeenschap niet verder kwam dan de zorg voor een van haar kleinste gemeenten, F.C. Fleischer?⁶⁹ Wat was ‘ons plan’, dat ‘belangen van wydere strekking’ diende? Ik hou me aanbevolen voor suggesties die ik mee zal nemen in de uitgave van de expeditieberichten van Rein Willink voor de *Manuscripta Mennonitica*...

NOTEN

1 Tot 2014 werd in Nederland gesproken van ‘de Oekraïne’ als voormalig onderdeel van Rusland of de Sovjet-Unie. Sinds de machtswisseling van 2014 is het gebruik om van ‘Oekraïne’ te spreken, waarmee men de zelfstandigheid ten opzichte van Rusland wil benadrukken. In 1922 sprak men in Nederland van ‘de Oekraïne’, en dat neem ik hier over.

2 Zo maakte Orie Miller er geen melding van in zijn geschiedenis van de AMR, *Feeding the hungry* (Scottsdale, 1929). John Toews voerde Rein Willink wel enkele keren ten tonele, maar uitsluitend in de context van de discussies over wederopbouw en emigratie. Hij wekte de indruk dat niet alleen Chortitza, maar ook Molotsjna, gered is door de Amerikaanse voedselhulp van de AMR; J. Toews, *Lost fatherland; the story of the mennonite emigration from Russia* (Vancouver, 1967). Jeanne van Woerden ging uitgebreider in op de missie, maar vooral als een noodzakelijke voorgeschiedenis van het HDEB; J. Van Woerden, *Hollands doopsgezind emigranten bureau, 1924-1940; proponentsscriptie Seminarium Algemene Doopsgezinde Sociëteit* (Amsterdam, 1999). GAMEO volstaat met een korte mededeling onder de geschiedenis van het Fonds voor Buitenlandsche Noden, maar zonder verwijzing naar de hongerhulp. Willinks materiaal is een waardevolle aanvulling op contemporaine dagboeken, zoals dat van Anna Baerg; waarvan een selectie in G. Peters (ed.), *Diary of Anna Baerg* (Winnipeg, 1985), Peter Dyck, *Troubles and triumphs 1914-1924* (Springstein, s.a. [ca. 1980]) en dat van Christian Krehbiel, *Diary of C.E. Krehbiel 1922-1923*, transcript in als Ms 11 in Mennonite Library and Archive, Kansas. Een onmisbare bron is de recente documentenuitgave van John Toews, *Union of citizens of Dutch lineage in Ukraine (1922-1927)* (Fresno, 2011) (*Mennonite and Soviet Documents*). Omgekeerd voorzien deze bronnen het verhaal van Willink van een context, ze laten zien hoe de ontvangen hulp beleefd werd in het voorjaar van 1922, waardoor de spanningen tussen Amerikanen en Nederlanders veroorzaakt werden, en hoe het ingewikkelde spel gespeeld werd met de verse, maar verre van naïeve, bolsjewistische machthebbers. Streven is het materiaal van Rein Willink eind 2018 uit te geven als onderdeel van de *Manuscripta Mennonitica*.

- 3 De originelen van de reisverslagen en brieven aan zijn ouders zijn te vinden in het archief van de familie Willink. Originelen van rapportages en afschriften van een deel van het reisverslag bevinden zich in Stadsarchief Amsterdam (hierna: SAA) inv. nr. 1118, de mappen 152 en 153. Het eerste deel van het reisverslag (Winterswijk-Warschau) heb ik nog niet kunnen traceren. Bij deze dank ik drs. R. Willink, prof. R. Briggs voor hun bereidheid het materiaal uit het familiearchief ter beschikking te stellen. Bijzondere dank aan dr. B. Willink voor de contacten en inspirerende informatie-uitwisselingen.
- 4 Het ontmoetingscentrum van een internationale jongerenbeweging die praktische invulling wilde geven aan een vrijzinnig, maar spiritueel christendom, onder meer door het verrichten van sociaal werk.
- 5 SAA 389/6, notulen van bijeenkomsten 1917-1920.
- 6 J.D. Smele, *The "Russian" civil wars, 1916-1926; ten years that shook the world* (London, 2015), T.O. Hylkema, *De geschiedenis van de doopsgezinde gemeenten in Rusland in de oorlogs- en revolutiejaren 1914 tot 1920* (s.l. [Steenwijk], s.a. [ca. 1921]); Helmut Huebert, *Events and people in Russian mennonite history and the people who made them happen* (Winnipeg, 1999), 158-159; Klippenstein, 'The Selbstschutz: a mennonite army in Ukraine 1918-1919', 2007; Neufeld, 'Russian dance of death', 71-76; Patterson, 'Makhnovists and mennonites: intersecting histories, unacquainted narratives' (Lezing Katherine Friesen Centre, 2013).
- 7 Deze zogenaamde *Studiencommissie* bestond uit C. Warkentin, A. Friesen en Benjamin Unruh. De eerste twee zouden in 1920 doorreizen naar Noord-Amerika, Unruh zou de contacten in West-Europa onderhouden (o.a. Toews, *Lost fatherland*, 50; H. Unruh, *Fügungen und Führungen* (Detmold, 2009), 179, 181-182, 185, 191).
- 8 De Apeldoornse predikant Ten Cate hield de internationale mennonitische pers goed in de gaten, en vatte de belangrijkste berichten geregeld samen. In 1920 ontmoette hij Heinrich Warkentin, mennoniet en medewerker van het Oekraïense consulaat in Den Haag, die hem van waardevolle informatie voorzag.
- 9 SAA 1118/017 verslag 10/12/1920; Fleischer had op dat moment al een grote reputatie als organisator; hij had een nationale thuiszorgorganisatie opgezet (het Groene Kruis). In 1924 was hij directeur van het centrale bureau, waaronder 10 provinciale verenigingen ressorteerden: *Doopsgezind jaarboekje 1931* (Assen, 1930), 26-27.
- 10 T.O. Hylkema, *De geschiedenis van de doopsgezinde gemeenten in Rusland inde oorlogs- en revolutiejaren 1914 tot 1920* (Steenwijk, 1920). Een evenwichtig verhaal, nog steeds goed bruikbaar vanwege een aantal ooggetuige-berichten, waarschijnlijk opgetekend uit de mond van Unruh en vluchtelingen in Duitsland.
- 11 Hylkema's quakernetwerk zorgde voor introducties bij belangrijke Britse politici. Emigratie naar Zuid-Afrika en Australië bleken geen opties, maar Canada leek hoopgevend. Daar stonden verkiezingen voor de deur en de mennonieten-vriendelijke liberale kandidaat, Mackenzie King, maakte een goede kans premier te worden. Zie onder meer SAA 1118/017; verslag 14-2-1921.
- 12 Miller, *Feeding the hungry*, 90-116.
- 13 Dit was geen loze opmerking. Clayton Kratz was na het vertrek van Wrangel in het gebied gebleven en niemand vernam nog iets van hem. Gedurende geheel 1921 werd driftig gespeculeerd of hij nog in leven was, maar daaraan werd steeds meer getwijfeld. *De Zondagsbode* had hierover twee weken eerder bericht (26-6-1921). Toen het gebied weer open ging, bleek dat hij eind 1920 al door bolsjewieken gearresteerd en vermoord was.
- 14 De bolsjewieken hadden net de burgeroorlog gewonnen, maar hun machtsbasis was uitermate wankel. Hun reputatie als revolutionairen in het buitenland was slecht, een oproep voor hulp zou gezien worden als een teken van zwakte, een mogelijk eerste signaal van het falen van de revolutie, en de kans dat de hulp zonder politieke voorwaarden geboden zou worden, was klein. Gorki sympathiseerde met de revolutie, had kritiek op de bolsjewistische werkwijze en was

daarom in vrijwillige ballingschap gegaan naar Italië. Hij onderhield goede contacten met humanistische Europeanen, zijn reputatie was daarom niet besmet met de wandaden van de bolsjewieken. Om die reden vroeg Lenin hem een oproep te doen. Die kon hij niet weigeren, omdat het immers ging om het leven van Russen, niet van bolsjewieken. Zie: B. Patenaude, *The big show in Bololand* (Stanford, 2002), 25-27.

15 Dit onderbouwen met verslagen SAA 1118/018-9.

16 *Algemeen handelsblad, Nieuwsblad van Friesland, Tribune* 4-10-1921, *Het volk* 6-10-1921, maar opmerkelijk genoeg ook in *De Zondagsbode* 9-10-1921.

17 SAA 1118/005 Ag 127 (verslag Koekebakker), SAA 1118/019 (afschrift) en 022 (origineel) van vergadering op 17-10-1921.

18 Het was niet gemakkelijk om aan betrouwbare informatie uit het gebied te komen. Het postverkeer met Rusland was pas in mei 1921 hersteld, en daarbij diende men rekening te houden met censuur; *Telegraaf* 21-5-1921. Vluchtelingen konden actuele informatie hebben, maar er kwamen sinds eind 1920 nauwelijks nieuwe. Er waren wel vier vluchtelingen uit Duitsland naar Nederland gekomen, waarvan één (Lepp) in Winterswijk. Mogelijk kreeg hij nog post. Fleischer was degene die in *De Zondagsbode* informeerde over het gebied. Op 16-10-1921 maakte hij gewag van een misoogst in Zuid- en Oost-Rusland die de geloofsgenoten zou treffen. Vanaf 30-10-1921 legde penningmeester Van de Vlucht expliciet verantwoording af over ingekomen gelden voor 'de Russische hongersnood'. Op 9-11-1921 besloot de ACBN dat de missie niet alleen meel, maar ook vetten, koolhydraten e.d. zou moeten bezorgen. In *De Zondagsbode* van 27-11-1921 deed Fleischer nog een uitgebreide oproep, maar ook daarin specificeerde hij een eventuele hongersnood in de Oekraïne niet. In *De Zondagsbode* van 3-12-1921 meldde Van de Vlucht dat de eerste 'zending levensmiddelen naar Zuid-Rusland' spoedig zal vertrekken. Zoals later zal blijken was er rond deze tijd ook nog geen sprake van honger in de Molotsjna.

19 SAA 1118/018, Notulen ACBN 8-11-1921.

20 Willink 2006; Almanakken DSC (SA Delft; inv. nr. 317); Albers 2-5; NA 2.06.079/1005; *Algemeen handelsblad* 27-7-1917; informatie W. Timmer (Historische Kring De Proostdijlanden).

21 Zoals de *Almanakken* van het Delfts Studentencorps en de jaarzangen van *Trou moet blycken*.

22 Zie jaarzang in *Haarlems dagblad* 2-2-1922, volledige tekst in jaarzang TMB 1922.

23 Jaarzangen *Trou moet blycken* 1921; SAA 1118/005/Ag 139 (sollicitatie); SAA 118/018 verslag 8-11-1921, 9-11-1921, 16-1-1922

24 SAA 1118/018 notulen 16-1-1922; de notulist gebruikte 'reddingsexpeditie' en 'missie' naast elkaar. Ze worden door elkaar gebruikt in de notulen. Molotsjna betekent 'Melkrivier', omdat de stroom een melkachtige kleur had vanwege het kalkgehalte in de bodem, ze stroomt van Tokmak naar de zee van Azov.

25 SAA 1118/018 notulen 16-1-1922.

26 Aangeven dat zendingsactiviteiten weliswaar niet waren toegestaan, maar bijbels voor eigen gebruik wel.

27 SAA 1118/018 notulen DB 17-10-1921, 8-11-1921.

28 Binnen de ACBN waren het binnenlandse en het buitenlandse secretariaat verdeeld tussen Fleischer en Woelinga. Door ziekte van zijn echtgenote en de groeiende omvang van het werk besloot Woelinga zijn taak ter beschikking te stellen. De energieke Fleischer nam het over. Daarmee werd Winterswijk het kloppend hart van de actie in 1922. F. Fleischer, *Ons hulpwerk in Oekraïne en de Krim* (s.l., 1922), 1.

29 Vooral nog is onduidelijk wat dit plan was. Fleischer, *Ons hulpwerk*, 19 heeft het wel over een 'nieuw plan', namelijk een 'buurtveer' op de Zwarte Zee naar Berdjansk, zodat de goederen niet op sovjet-gebied opgeslagen hoefden te worden. Maar daar ligt geen relatie met een garantie van 5 miljoen goudroeblen en tractoren.

30 'Einen einwandfreien mennonitischen Zeugen vom Auslande hatten wir in der Person des Herrn Willink, doch der Kronenzeuge war er nicht, das war der allmächtige Gott!' Zie voor Engelse vertaling Toews, *Union of citizens of Dutch lineage*, 392-395.

31 Zaporozje was het district waarin de koloniën zich bevonden.

32 Nationaal Archief 2.05.37, map 1136.

33 Quisling sprak vloeiend Russisch en was militair detaché geweest aan het Noorse consulaat in Petrograd in 1917. Hij had meteen een inspectietocht ondernomen in het gebied en stuurde daarna Nansen alarmberichten over de hongersituatie. Zijn rapport werd gepubliceerd en geeft een goed beeld van de toestand in de Oekraïne in maart 1922 (CISR bulletin 22, 30-4-1922, 'La famine en Ukraine'). Quisling zou later berucht worden als leider van Noorwegen onder Duitse bezetting.

34 Voornaamste onderwerp van gesprek was de positie van de *MVW* als belangenbehartiger, en het behouden van de mennonitische homogeniteit van de koloniën (zie 2e rapport aan Fleischer, 5 april). Zie ook Toews, *Lost fatherland*, en Toews, *Union of citizens of Dutch lineage*. Dyck meldt in zijn dagboek op 3-3-1922: 'Miller kwam gisteren aan.. Vier wagons met voedsel zullen binnen een paar dagen aankomen. Kinderen, zieken en de armsten zullen het eerst hulp krijgen. Deze organisatie opereert onafhankelijk van de Nederlandse. Miller's hulp zal naar een ander gebied verhuizen zodra de Nederlandse hulp aankomt' (Dyck, *Troubles*, 181).

35 Contract in SA 1118 map 147.

36 Rapport aan Fleischer 5-4-1922, p. 5.

37 9-4-1922, 'Stervend Berdjansk, stervend Taurië'.

38 1 poed is 16 kilo.

39 Tweede Paasdag (3 april OS/14 april NS) is de dag dat de lading aankwam volgens Anna Baerg. Dyck (p. 191) noteerde op 17 april dat Nederlandse hulp meer belovend was dan de Amerikaanse, en dat kwam uit op 22 april: 'deze voorraden zullen meer verlichting brengen dan die van de ARA'. Tweede Paasdag was ook de dag dat de voorraden van de ARA eindelijk verdeeld konden worden in het Wolga-gebied. De Oekraïne zou pas in mei aan de beurt zijn (zie Fisher p. 222). Opmerkelijk is dat Willink tegenover de ACBN verklaarde dat 'de eerste uitdeeling [plaats had] op 9 mei, juist toen de Amerikaanse keukens ophielden' (SA 1118 map 018, notulen 28-7-1922).

40 'Het eerste 14 daagsche rantsoen is bepaald als volgt: 3 ½ pond bonen, 2 pond meel, 1 pond rijst, 2 pond snijboonen en 2 pond haring, samen 10 ½ pond per persoon' (3e rapport aan Fleischer, 17-5-1922, p. 6).

41 Zie: Miller, *Feeding the hungry*, 212-221 en dagboeken Krehbiel.

42 Christian Krehbiel, die namens de *AMR* verantwoordelijk was voor de hulpverlening aan de Molotsjna, vermeldde in zijn dagboek (13 en 14-4-1922) dat de ARA (de hulporganisatie van Hoover) ook rantsoenen uitdeelde, waarschijnlijk waren dit voedselpakketten die door familie waren gestuurd. Uit de berichten van Willink (2e rapport aan Fleischer, 5-4-1922, p. 2) en de dagboek aantekeningen van Krehbiel (m.n. 17-4-1922) blijkt dat de samenwerking moeizaam verliep. Krehbiel zag Willink nauw samenwerken met de *MWV*, en daardoor degenen buiten de boot vallen die niet bij de *MWV* waren aangesloten. Ondertussen waren er comités gevormd die hulp zouden krijgen van de Amerikanen. Het risico ontstond dat er mennonieten waren die zich door beide partijen zouden laten voeden. Krehbiel wilde dit voorkomen en uitte de wens om samen op te trekken. Hij verkeerde daarbij in de veronderstelling dat de Amerikanen de hele Molotsjna zouden gaan verzorgen. Willink had van Miller al gehoord dat hij zich moest beperken tot Chortitza, Halbstadt en Gnadenfeld. Dat betekende dat het grootste deel van de Molotsjna afhankelijk zou zijn van Nederlandse hulp. Maar desondanks stond hij open voor samenwerking en op 7 mei (zie Krehbiel) dineerde hij met de Amerikanen. Ze kwamen er echter niet uit, volgens Willink (3e rapport, 17-5-1922, p. 5) omdat de Amerikanen star aan hun systeem vasthielden. Dat betekende

dat personen tussen 15 en 60 jaar uitgesloten waren, evenals gezinnen met twee melkgevende koeien (ook al hadden ze verder geen andere levensmiddelen, wat voor 90% van de mennonieten in Molotsjna gold). Samenwerking volgens de Amerikaanse maatstaven zou betekenen dat degenen die de ACBN op het oog hadden, buiten de hulpverlening vielen. De verdeel- en ontvangstlijsten (SA 1118 map 154, 157) maken het verzorgingsgebied van de ACBN zichtbaar: Halbstadt en Chortitza kwamen daar niet op voor. De dankbetuigingen in Miller, *Feeding the hungry*, 394-408, betreffen allen inwoners van buiten de Molotsjna (er is één uitzondering: een brief van inwoners van Rückenau die bedanken voor de voedselkeukens, p. 396). Voor de verhouding tussen hulpverlening door AMR, ACBN en Nansen zie Fleischer ('Ons hulpwerk in Oekraïne en de Krim. Vervolg', in *Doopsgezind jaarboekje 1924* (Assen, 1923), 61-78; hier vooral 70, waarin hij het officiële eindrapport van de Oekraïne regering citeerde: ACBN voedde 22 duizend mensen, Nansen 6 duizend, AMR 24 duizend.

43 4e rapport Jongens, 24-4-1922, SA 1118 map 151.

44 Hiervan zijn veel getuigenissen, vergelijk onder meer *De Zondagsbode* van 14-5-1922. Maar Miller, *Feeding the hungry*, 394v geeft ook dankbetuigingen, maar die zijn nagenoeg allemaal van buiten de Molotsjna.

45 Anna Baerg, CMB 913/10, 178-179: 'Entschuldigen Sie meine Freiheit/ Doch läßt mirs keine Ruhe mehr/ Ich muß es ihnen endlich sagen/ Wie tief wir uns in diesen Tagen/ Ihnen verpflichtet fühlen, Herr!/ Einst kannten auch wir bessere Zeiten/ Wo Glück u. Frieden uns gelacht/ Bis rohe Willkür alle Bande/ Zerrissen u. im eignen Lande/Manchen um Gut u. Blut gebracht/ Doch dessen nicht genug, gesellten/ Zum Schrecken Krankheit sich u. Tod/ Die mancher Hoffnung uns benommen/ Auch u. zuletzt sind dann gekommen/ Noch Mißernte u. Hungersnot./ Hu, wie doch das Gespenst des Hungers/ So grausig aus den Augen schaut/ Und wie er wirbt um manches Leben/ Bis schließlich es ohn Widerstreben/ Ihm folgt als seine Todesbraut/ O mancher Schrei um Hilf u. Rettung/ Drang da zu Gott aus tiefster Brust/ Und wie schon oft erhörte wieder/ Er unsern Ruf. Denn treue Brüder/ Hatten schon läng uns unbewusst/ Für unser Wohl gesorgt u. boten/ Jetzt hilfreich uns die Retterhand/ Wo wir uns schon vergessen glaubten—/ Drum wag ich kühn es zu behaupten:/ Sie hat uns Gott der Herr gesandt!/ Sie hätten nur dabei sein sollen/ Als Jedes heut sein Teil empfing:/ Dort klang still ein bewegtes Schluchzen/ Hier wars ein Freun ein lautes Jauchzen/ Wie wenn zur Christbescheerung ging/ Und mit Dank stieg wohl die Bitte/ Aus manchen Herzen himmelan/ Daß der Köning aller Welten/ Es Ihnen reichlich mög vergelten/ Was sie für unser Volk getan/ Mög er Ihr Vaterland bewahren/ Vor dem dron Rußland schwach u. Krank/ Und nun so wollet nicht verschmähn/ Auch eines schlichten Mädchens Dank!/ Auf das es ihm mög wohl ergehn.' Met dank aan Conrad Stoesz, archivaris van het Centre for Mennonite Brethren Studies voor het origineel (de Engelse vertaling is te vinden in Peters, *Diary*, 101-102).

46 Alvin Miller coördineerde voor de AMR het geheel van de hulpverlening aan de Russische Mennonitische gemeenschappen aan de Wolga, in Siberië en in de Oekraïne. De verantwoordelijkheid voor de hulp aan kinderen en de kledinghulp in de Molotsjna had hij bij Krebhiel neergelegd; Miller *Feeding the hungry*, 332-334, 337-338.

47 Zie hierboven noot 29, brief Jongens 10 (17-6-1922, 'nu Willink in Feodosia ook het Rode Kruis en Nansen vertegenwoordigt'); 2e rapport p. 2 (21-3-1922) waarin onder meer de opmerking dat er een Hollandse corporatie zou komen. Daarvoor zouden blijkbaar ruimere grondcriteria gelden, zodat de mennonieten door Nederlandse tussenkomst meer grond zouden kunnen behouden. Dat zou de kansen op overleven vergroten.

48 Brief aan Fleischer, in brief aan ouders, 30-5-1922.

49 Geheime brief aan Fleischer, 27-5-1922.

50 Brief aan Fleischer, na 5-7-1922, maar voor 18-7-1922.

- 51 Janz aan Unruh, 25-7-1922 (CMBC).
- 52 De verdelingslijsten (SAA 1118 mappen 154, 147) leveren echter geen bewijs voor hulp buiten Molotsjna. Zie eventueel ook Oestasjeva 76v voor haar beeld betekenis Nederlandse hulp.
- 53 Zie SA 1118/020 'Kort verslag van de reis naar Berlijn door T.O. Hylkema 16-20 juni 1924', p. 1. Hylkema was daar voor overleg met Unruh en Fast, waar ook Hiebert (voorzitter van het MCC, die in april en mei 1922 in de Oekraïne was geweest) aanschoof die toevallig in Berlijn was. Zij keken terug op de Nederlandse hulpactie: 'De komst der Hollanders, die het eerst kwamen in een tijd dat men met wanhoop de massagraven zag vermeerderden, behoort tot de onvergetelijke historische momenten, waarvan de Urenkel nog zullen vertellen, waardoor nog (gelijk uit brieven leek) dagelijks gebeden werd en gedankt in menige binnenkamer voor hen die hulp zonden. Willink heeft spoedig, energiek, geholpen, zoodat terwijl de Amerikanen allang treuzelend aanwezig waren, hij met de palm wegging. Zijn bijnaam was de Vliegende Hollander: zoo werd de auto gezien, commissievergadering, bevelen en regelingen; op den afgesproken tijd reden de wagens met levensmiddelen binnen. Duizenden zijn door deze hulp direct van hongerdood gered'.
- 54 Op 22 en 23 september in Osterwick, zie: Toews, *Union of citizens of Dutch lineage*, 175-182.
- 55 Brief aan Fleischer 11-11-1922, p. 2 (SAA 1118 map 031).
- 56 Brief aan Fleischer 11-11-1922, p. 6 (hier ook aantal van 4000 belangstellenden uit Chortitza; zie ook Toews, *Lost fatherland*, 97).
- 57 Brief aan Fleischer, 11-11-1922, p. 2 (SAA 1118 map 031); Toews, *Lost fatherland*, 96-100, geeft de context voor Janz' handelen, hieruit ontstaat vooral de indruk ontstaat dat hij een aantal logistieke inschattingfouten had gemaakt (werkwijze CPR, kosten voor transport en verblijf naar Libau), maar niet dat de belangstelling plotseling afgenomen was door de verbeterde omstandigheden.
- 58 Een desjatina is ongeveer 1,1 hectare.
- 59 Notulen DB ACBN 8-3-1923 (SAA 1118:019).
- 60 Notitie Janz over concessie 120.000 desj. (juli 1922, origineel bij Lettkeman) bij Oestasjeva 198; contract Doebnik-Willink over concessie 1200 desj., Oestasjeva 199-202.
- 61 *Algemeen handelsblad* 21-8-1926; rapport Lambrechtsen in archief Willink, die daarbij ook verwees naar 'niet gespecificeerde andere belangen van wydere strekking', waarschijnlijk de mogelijkheden voor Nederlandse investeerders, waarnaar Willink ook in het *Algemeen handelsblad* verwees.
- 62 Zie bijvoorbeeld G. Hosking, *Russia and the Russians; a history* (Cambridge MA, 2001), 442-449, vooral 446 voor de politieke context en P. Gregory, *Before command; an economic history of Russia* (Princeton, 1994), 106-113 voor de aanhoudende problemen in de landbouw, de zogenaamde 'schaarcrisis'.
- 63 Van Woerden, 12-16.
- 64 Deels om dezelfde reden als Lenin dit in 1921 had willen doen: het zou een slecht licht werpen op de grote hervormingen die hij net had ingezet. Hij had geen behoefte aan herhaling van de slechte buitenlandse pers, die hij in 1929 had gehaald toen tienduizend mennonieten naar Moskou waren getrokken om hem te dwingen hen te laten emigreren omdat ze geen slachtoffer wilden worden van het collectivisatiebeleid.
- 65 *Vaderland* 20-12-1932, 25-1-1933, 25-2-1933, 29-2-1933, 9-5-1933 (Gorter), *Tribune* 17-5-1933, *Vaderland* 2-6-1933 (Willink blaast actie af); *Algemeen handelsblad* en *Tribune* 2-6-1933 (Culemborg).
- 66 Zoals Oksana Besnosova op het *Geschiedstreffen* in Weienfeld 2016.
- 67 Zoals de berichten van predikant Jakob Jantzen in SAA 1118/029.
- 68 Eindstand 1924: f 238.000 (*De Zondagsbode* 3-2-1924); eindstand 1932-1934: f 75.000 (*De Zondagsbode* 18-11-1934).
- 69 Zie o.a. 'in memoriam', in: *Doopsgezind jaarboekje 1931* (Assen, 1930), 21-29.

Identiteitsvorming door een collectief trauma, of hoe geweten en waarden bepaald worden door een periode van vlucht en deportatie

Een verslag van een wetenschappelijke studiedag

*FERNANDO ENNS, JULIA FREUND
& HEINRICH WIENS*

PERSOONLIJKE INLEIDING

Toen ik werd uitgenodigd om de leerstoel doopsgezinde vrede-theologie en ethiek aan de Vrije Universiteit Amsterdam te gaan bezetten, werd me in een van de vele gesprekken gevraagd: ‘Ben je je ervan bewust dat je hier te maken hebt met doopsgezinden die nog nooit zijn gevlucht?’ – Daar had ik tot dat moment niet bij stilgestaan. Maar sinds deze vraag me is gesteld, probeer ik te begrijpen in hoeverre collectieve ervaringen van vlucht en deportatie het geloof, de vroomheid, ethiek en theologie van doopsgezinden heeft beïnvloed. Hoe hebben deze ervaringen hun identiteit gestempeld?

Ik had tot op dat moment slechts korte tijd met een dergelijke groep doopsgezinden te maken gehad. Toen ik twee jaar lang pastor was van de doopsgezinde gemeente te Krefeld, had ik te maken met mensen die reeds vele generaties op die plek woonden. Toch stamde ook daar een aanzienlijk deel van de leden uit het voormalige West-Pruisen. Zij waren door ‘uitzettingen’ tijdens de nasleep van de Tweede Wereldoorlog in deze gemeente beland. Daarbij kwam een groep ‘Rusland-Duitse’ mennonieten die na de ineenstorting van de Sovjet-Unie de gelegenheid had aangegrepen om eindelijk naar Duitsland te vertrekken. De oudere gemeenteleden vertelden veel emotionele, persoonlijke verhalen over vlucht en deportatie, de jongeren waren vooral bezig om vrij moeizaam een weg te vinden in de nieuwe samenleving en om te ‘integreren’. Tot dat moment had ik veel baat gehad bij mijn eigen migratieverleden dat ik deelde met andere mennonieten. Ook ik stam uit een familie die gevlucht is: de grootouders van mijn vaderskant trokken al in 1929 uit de

Sovjet-Unie weg naar Paraguay, terwijl de grootouders van mijn moederskant in 1944 uit het voormalige West-Pruissen vluchtten naar Uruguay. Als kind kwam ik met mijn ouders en zusters in 1972 naar Duitsland, om daar op te groeien in een vluchtelingengemeente in de Pfalz, bestaande uit ‘verdreven’ mensen uit West-Pruisen. Al snel werd ik mijzelf ervan bewust dat vlucht of deportatie, gedwongen of uit vrije wil, niet alleen tot mijn eigen individuele aard behoort, maar ook de groepsidentiteit van de mennonieten stempelt. Niet in de laatste plaats door deze persoonlijke ervaringen is vlucht en deportatie uitgegroeid tot een centraal identiteitskenmerk van de dopers. Door thuis te raken in dit ‘verhaal’ is het me mogelijk geworden om, over de grenzen van de verschillende vroomheidstradities heen, snel in contact te komen met vrijwel iedere andere mennoniet, omdat immers door het gemeenschappelijke ‘vlucht-verleden’ snel een ‘wij-gevoel’ optreedt.

En nu dus de confrontatie met de Nederlandse doopsgezinden, die dit migratieverleden niet delen. Tot mijn verbazing moest ik trouwens al snel vaststellen, dat ook bij hen een gemeenschappelijk lijdensverhaal fungeert als specifiek vormend identiteitskenmerk. Tijdens een halfjaarlijkse bijeenkomst van de Doopsgezind Historische Kring in Wageningen kwamen de deelnemers bijeen in een mooie kerk in de vorm van een hoefijzer. Voor de kathedraal waar de geslaagde voordrachten werden uitgesproken, stond in het midden van deze ruimte een tafel met daarop een zeer oud en erg dik opengeslagen boek. Ik vermoedde dat het een bijbel was, maar tijdens de pauze bleek dit niet het geval. Een oudere deelnemer, die zag dat ik ernaar aan het kijken was, nam mijn hand en liep met me naar de tafel en las – vol piëteit – voor uit de *Martelaarspiegel*.¹ Ik was spontaan hierdoor geroerd en het bracht me vervolgens tot andere gedachten: hoe kan het dat dit levende, collectieve herdenken van de zestiende-eeuwse martelaarstijd theologisch van zoveel belang is? Wat is de rol ervan en hoe kan het helpen bij de identiteitsvorming van een geloofsgemeenschap in de eenentwintigste eeuw? Welke psychologische aspecten spelen een rol, wanneer het ‘oerverhaal’ van een confessionele groep als de mennonieten wortelt in een traumatische gebeurtenis als vervolging en deportatie? Daarnaast speelt uiteraard de vraag hoe het zelfbeeld van de ‘historische vredeskerk’ hierdoor wordt gekleurd, en wat de invloed is op de verhouding met andere tradities, iets dat al speelt sinds de zestiende eeuw (in feite mijn twee onderzoeksthema’s: vredestheologie en oecumene). In oecumenische gesprekken komen deze twee zaken (vervolging en onderdrukking) steeds aan de orde.²

Dat deze vraagstelling niet zuiver ‘doopsgezind’ is, maar eerder algemeen en alle religieuze groepsidentiteiten betreft die eveneens een verleden van mi-

gratie kennen en dit als collectief element koesteren, was mij al eerder duidelijk, met name door de vele wereldwijde oecumenische contacten. De huidige politieke crisis in Europa met zijn razendsnel groeiende aantal vluchtelingen uit andere werelddelen, dat zowel op Duitsland als op Nederland afkomt, maakt deze vragen urgent. Vluchtende mensen staan voor de opgave het andere en vreemde van het nieuwe vaderland te respecteren, zonder daarbij hun eigen identiteit te verloochenen – een identiteit die alleen al door de vlucht zwaar onder druk is komen te staan. De ontvangende samenleving heeft ondertussen tot taak om het andere en vreemde van nieuwkomers te tolereren. Bovendien moet deze samenleving plotseling de eigen identiteit uitleggen, zodat de nieuwkomers kunnen begrijpen waarin zij precies moeten ‘integreren’.

Deze observaties over vlucht, deportatie en migratie gelden dus niet enkel en alleen voor religieuze groepen. Maar omdat religie vaak een sterke identiteitsbepalende factor is, worden juist bij confessionele groepen de vragen pregnant. Elementaire vragen over het zelfbeeld en de verhouding met andere religieuze groepen komen juist bij hen aan de oppervlakte.

In dit artikel geeft een drietal auteurs inkijk in hun wetenschappelijke werk. Het betreft ‘werk in uitvoering’ en daarom stellen zij vooral vragen. Twee promovendi die nog aan het begin van hun werk staan, benaderen de bovengenoemde vraagstelling vanuit een heel eigen perspectief. Heinrich Wiens onderzoekt de ‘Rusland-Duitse’ mennonieten en vraagt zich aan de hand van hun casus af hoe een canon van waarden en een toerusting van het geweten na de vlucht en deportatie ofwel wordt bevestigd of verandert. En Julia Freund kijkt vanuit het sociale perspectief naar de voorwaarden voor succesvolle ‘integratie’. Daarbij neemt zij met name religieuze identiteiten in ogenschouw. Als theologen interesseren we ons voor het proces van religieuze identiteitsvorming van mensen die te maken hebben met vlucht, deportatie en verdrijving. Welke factoren dragen daaraan bij? Aan de andere kant zijn we ons ervan bewust, dat dit soort fenomenen alleen kan worden onderzocht met behulp van een aantal andere disciplines, omdat het om zeer complexe verschijnselen gaat die te maken hebben met allerlei facetten van de samenleving. Daarom werpen we om te beginnen een blik op de psychologie. Tijdens de gemeenschappelijk *Summerschool* aan het begin van het nieuwe studiejaar (september 2016)³ waarbij studenten van de Universität Hamburg en van de Vrije Universiteit Amsterdam samenwerkten, hebben we ons geconcentreerd op de vraag naar sociale aspecten en de invloed op de generaties van een collectief trauma, alsmede op de mogelijkheden om die te verwerken.

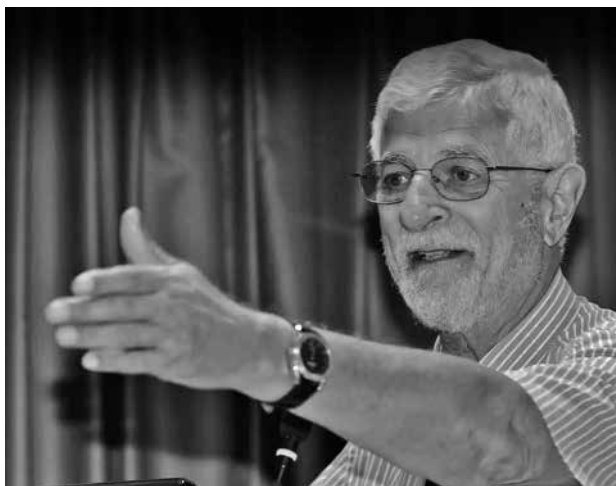
HET GEKOZEN TRAUMA ALS IDENTITEITSVORMENDE FACTOR VAN GROTE
RELIGIEUZE GROEPEN (FERNANDO ENNS)

Vamik Volkan, een gerenommeerde internationaal erkende psychiater en psychoanalyticus probeert de identiteit van grote groepen psychologisch te analyseren. De resultaten van zijn onderzoek verbindt hij met het interdisciplinaire debat over vrede en conflicten. Hij merkt op dat door de ervaring van vlucht en migratie het gevoel tot een groep te behoren danig onder druk kan komen te staan en zo ook de eigen identiteit aan het wankelen kan raken.

als een persoon vrijwillig immigrant wordt of onder dwang wordt verplaatst naar een land of een regio die gedomineerd door een andere grote groep, kan het gevoel van ‘grote-groepsidentiteit’ verward en ingewikkeld worden.⁴

En omgekeerd leidt de onderdrukking van een groep tot een duidelijke aanval op een persoonlijke, individuele identiteit.⁵ De identiteit van een grote groep definieert Volkan vooral als een subjectieve ervaring.

grote-groeps [...] identiteit wordt gedefinieerd als de subjectieve ervaring van [...] mensen die verbonden zijn door een blijvend gevoel van overeenkomst, hoewel zij ook talrijke karakteristieken met anderen delen



Vamik Volkan; emeritus professor psychiatrie onder andere aan de University of Virginia, Charlottesville (foto afkomstig van <http://www.vamikvolkan.net>).

De gemeenschappelijke opgave van alle leden van zo'n groep is om deze identiteit te behouden, te beschermen en waar nodig bij te stellen. Daarop doorbouwend schetst Volkan identiteit als iets dat bestaat uit 'twee lagen kleding'.⁶ De eerste laag is maatwerk en voelt behaaglijk aan: dit is de individuele identiteit, de basis van een innerlijk gevoel van betrouwbare gelijkheid. De tweede laag is vooral een losse hoes, een tent of paraplu, geknipt uit stof die over de grote groep heen valt: de groepsidentiteit. Door deze laag deelt het individu een duurzaam gevoel van verbondenheid met andere leden van de groep. Beide 'lagen kleding' dienen voor de veiligheid en ter bescherming. Maar hoewel ze alle twee vrijwel dagelijks aanwezig zijn, heeft het individu dit ternauwernood door.

Als er een 'storm' opsteekt, een collectief stressmoment zoals sociale onvrede, een economische crisis of zelfs oorlog, dan neemt het belang van de tweede laag duidelijk toe. De individuen zoeken nu gemeenschappelijk beschutting onder de grote 'groepsparaplu' en trachten ook deze schuilplaats te beschermen. Onder extreme omstandigheden kan dit zelfs het hoofddoel van de grote groep worden. Volkan stelt dan zelfs, vooral naar aanleiding van het conflict in voormalig Joegoslavië en het gewelddadig uiteenvallen daarvan:

Onder extreme en gevaarlijke omstandigheden, voelen ze zich gerechtigd om iets te doen, hetzij sadistisch dan wel masochistisch, ter bescherming van de identiteit van hun grote-groep.⁷

Zo wordt langzaamaan begrijpelijk waarom mensen die tientallen jaren vreedzaam samenleefden, zich plotseling als verbitterde vijanden zijn gaan gedragen. Ze verdedigden een groepsidentiteit die ze ineens als aangevallen beschouwden (denk ook aan de genocide in Rwanda). Het ligt voor de hand dat zulke reacties ook kunnen optreden bij gebeurtenissen als vlucht en deportatie van grote groepen, of als een populatie zich bedreigd voelt door de immigratie van grote buitenlandse groep. In hoeverre geldt dit ook voor religieuze identiteiten, zoals de mennonieten? En in welke mate wordt het door een christelijk geloof – of misschien een andere religie – mogelijk om op een andere wijze te reageren op stressmomenten? Of moeten we ervan uit gaan, dat dit een automatisme is, dat slechts in onderdelen kan afwijken, maar inhoudelijk steeds hetzelfde is?

Om een antwoord te kunnen geven op deze vragen is het van belang dat er meer bekend is over de kwaliteit van de overkoepelende 'paraplu'-identiteit van de grote groep. Volkan stelt voor om deze paraplu te beschouwen als een doek dat bestaat uit vele draden (of vezels) – onderling verweven – en nooit

uit slechts één enkele draad. Een van deze draden kan soms een collectief trauma uit het verleden zijn, dat onderdeel uitmaakt van de groepsidentiteit. De traumatische gebeurtenissen blijven niet beperkt tot de directbetrokkenen die gezamenlijk afweermechanismen ontwikkelen of symptomen vertonen van PTSS (Posttraumatische stressstoornis). Ze hebben ook invloed op deelnemers aan dezelfde groepsidentiteit, die leven onder dezelfde ‘paraplu’. Dit geldt ook voor de nog komende generaties.

Als een bepaalde generatie niet in staat is om het verlies aan mensenlevens, van gebied of van status een plek te geven of om het te verwerken en om de tekortkoming op dit terrein te accepteren, dan wordt het trauma doorgegeven aan de volgende generatie. Als ook deze niet in staat blijkt om het verlies te verwerken dan wordt het trauma opnieuw doorgegeven. Dit fenomeen is algemeen bekend in het onderzoek, vooral door studies naar kinderen en kleinkinderen van overlevenden van de Holocaust.⁸

Na enkele generaties zijn dergelijke gebeurtenissen niet langer uitsluitend collectief geheugen of een gedeelde geschiedenis. De exacte historische feiten zijn inmiddels van minder belang geworden voor de leden van de groep dan de identificatie met het ‘verhaal’ waardoor je je verbonden voelt en ‘met elkaar verweven’ blijkt te zijn. Volkan noemt dit een ‘gekozen trauma’.

De term ‘gekozen trauma’ verwijst naar de gedeelde mentale representatie van een enorm trauma dat de voorouders van de groep opliepen door een duidelijke vijand.⁹

Dergelijke ‘gekozen trauma’s’ hoeven niet te allen tijde aan de orde te zijn. Ook in vreedzame tijden onder evenwichtige sociale omstandigheden kan leed uit vervlogen tijden op bepaalde gedenkdagen door iedereen herinnerd worden, waardoor het rituele gedenken opnieuw ertoe bijdraagt om de leden van de groep nauwer bij elkaar te brengen. Maar het trauma kan ook op elk moment worden gereactiveerd en leidt dan tot een ongehoorde psychische impuls, bijvoorbeeld wanneer een groep een nieuw conflict meemaakt of een enorme verandering doormaakt, waardoor ze op zoek gaat naar de wortels van de eigen identiteit. Op momenten zoals deze zijn verleden en heden niet meer duidelijk te onderscheiden, maar vallen ze samen (*time-collaps*).¹⁰ Dit kan, volgens Volkan, dramatische consequenties hebben, omdat het op zijn beurt kan leiden tot volkomen irrationeel, masochistisch of sadistisch gedrag. Het is dus belangrijk om vast te houden dat ‘gekozen trauma’s’ niet alleen kunnen leiden tot onverwerkte ervaringen van slachtoffers, maar ook tot die van daders!¹¹ Volkan gaat zelfs zover om te beweren dat een dergelijk trauma

bij nagenoeg iedere groepsidentiteit valt aan te wijzen en deel is geworden van de ‘paraplu’ waaronder groepen schuilen.

In vrijwel elke grote groep bestaat er een gedeelde mentale representatie van een traumatische gebeurtenis uit het verleden waarin de grote groep verlies leed en/of onmacht ervoer; schaamte of vernedering tijdens een conflict met een andere grote groep.¹²

Deze psychologische inzichten over groepsdynamiek helpen bij de bestudering van de vraag hoe met name dopers aanvankelijk uitgingen van een ‘gekozen trauma’ dat zich afspeelde in de zestiende eeuw (ook de Nederlandse doopsgezinden vallen hieronder), om vervolgens vluchtverhalen van mennonieten te gebruiken als een nieuwe bouwsteen in de groepsidentiteit.¹³ En verder, wanneer de vlucht-ervaringen bij dopers als ‘gekozen trauma’ fungeren, in hoeverre moeten dan deze ervaringen worden verdisconteerd in het onderzoek naar hun identiteit? Zijn er gebeurtenissen in het verleden van deze grote groep, die het trauma hebben gereactiveerd en die hebben geleid tot een herinterpretatie van dat trauma? En tot slot, vertoont deze specifieke groep, die pretendeert ‘vredeskerk’ te zijn, een eigen wijze van omgang met het ‘traumatische’ verleden, die de psychologie tot nog toe überhaupt niet kende? Welke gevolgen hebben de waarden en attitudes zoals liefhebben van de vijand, geweldloosheid en bereidheid tot verzoening voor de *self healing* van een groep?

Het is in dit kader interessant om de bilaterale oecumenische dialogen opnieuw onder de loep te nemen: is de grote ‘viering van verzoening’ die gehouden is met de lutherse wereldbond (2010) – in aansluiting op het plaatsvervangend verzoek om vergeving voor de zestiende-eeuwse vervolging – ook een vorm van heling van een trauma dat generaties lang doorwerkt?¹⁴ Voldoet in de dialoog tussen katholieken en mennonieten de poging om de zestiende-eeuwse geschiedenis gezamenlijk te vertellen aan de eisen van de traumatherapie: een coherent verhaal met het oog op het verleden om zo het trauma te helen?¹⁵ En verklaart dit dan ook de weerstand tegen dergelijke dialogen, omdat het ‘gekozen trauma’ als bouwsteen van de groepsidentiteit verdwijnt? Ook de vlucht en deportatieverhalen van latere generaties kunnen op deze wijze worden onderzocht.

Ik denk dat deze onderzoeksvragen van groot theologisch en ecclesialogisch belang zijn. Het antwoord erop maakt immers duidelijk of mennonieten zich (impliciet) vooral als een etnisch/culturele grote groep definiëren en onderscheiden, of als belangrijk onderdeel van een andere grote groep: de

‘kerk van Jezus Christus’. En hier liggen nog enkele andere ‘gekozen trauma’s’ op de loer...¹⁶

VERANDERENDE WAARDEN EN GEWETENSVORMING DOOR VLUCHT
EN DEPORTATIE – HET VOORBEELD VAN DE RUSLAND-DUITSE
MENNONIETEN (HEINRICH WIENS)

De geschiedenis van Rusland-Duitse mennonieten kan worden omschreven als een Europese geschiedenis van vlucht en migratie. Helaas behoort ook vandaag de dag vluchtervaring nog tot het levensverhaal van veel mensen.¹⁷ Deze veelal traumatische vluchtervaringen markeren een breuk niet alleen in iemands levensverhaal, maar ook in iemands identiteit. Ze bijten zich vast in iemands herinnering. Hoe sterker de emotionele beleving van de ervaring, hoe dieper ze ingrijpt in de structuur van een persoonlijkheid.

De Rusland-Duitse mennonieten kenden in Rusland aanvankelijk een tijd van grote vrijheid wat betreft onderwijs, religie, cultuur en persoonlijke ontwikkeling. Hierdoor konden ze aan de ene kant hun eigen samenlevingsvorm bepalen en behouden en aan de andere kant ook de tradities aan hun kinderen doorgeven en internaliseren. Tijdens de Tweede Wereldoorlog wordt deze gemeenschap echter een tijd van meerdere kanten bedreigd: moord, deportatie, vlucht, repatriëring en onderdrukking door de staat. De oudsten, voorgangers en leraren worden hen ontnomen, en hen wordt bevolen de bestaande staatsinrichting over te nemen en op te gaan in de atheïstische en communistische ideologie. Hun gewetens worden op de proef gesteld: hoe kunnen voorouderlijke waarden overleven tijdens vlucht en staatsrepresailles?

Zo komen we bij de volgende vragen: in hoeverre zijn de persoonlijke waarden door vluchtervaring beïnvloed? Worden mensen door dergelijke ervaringen conservatiever (ze klampen zich nog meer vast aan de overgeleverde waarden en trekken zich terug op het private/verborgene) of worden ze juist liberaler (ze geven hun oude overtuigingen op, op grond van hun verlangen om te overleven)? Elke religieuze gemeenschap streeft ernaar de internalisering van de eigen waarden bij latere generaties te laten slagen en de waarden en normen van de gemeenschap bij alle uitdagingen van het leven te doen voortbestaan (zie Ps. 119:9).¹⁸ Dit speelt vooral bij moeilijke uitdagingen zoals bij vluchten en tijdens onderdrukking door de staat. Als we op zoek zijn naar duidelijke antwoorden vanuit antropologisch perspectief, waar men zich bezighoudt met het onderzoeken van de mens als ‘product van de



Dorp no. 7 in de buurt van Orenburg, de hoofdstad van Kazachstan, 3000 kilometer ten het oosten van Duitsland en bijna 1500 km ten zuidoosten van Moskou; waar de grens tussen Europa en Azie ligt. Fjodorowka was als Nr. 7 een dochterkolonie van Chortiza en is in 1896/97 gesticht. In 1903 telde het 156 inwoners. In 1920 waren er 35 boerderijen, 270 inwoners en bestond het uit 1420 desjatien land. In 1931 waren het inmiddels 63 boerderijen en 315 inwoners. Vanaf 1932 ontstond de Kolchos Pobeda. Sinds 1958 hoorde Fjodorowka tot de Kolchos 'Progreß' in het Alexandrowskij Rayon; Orenburg. In 1976 waren er nog 93 boerderijen en 416 inwoners.

samenleving',¹⁹ dan moeten we aandacht besteden aan de opmerkingen van de Amerikaanse cultureel antropoloog Ruth Benedict. Zij vraagt van cultuuronderzoek om niet alleen het gedrag van een sociale groep als vaststaand feit te herkennen, maar ook om te accepteren dat bepaalde patronen dit gedrag veroorzaken. De 'emotionele en rationele drijfveren'²⁰ achter deze patronen zouden moeten worden erkend. Deze drijfveren van het gedrag zal ik aan de hand van het voorbeeld van de Rusland-Duitse mennonieten beschrijven.

NEW YORK IN HET HART!

HET GEWETEN ALS GARANTIE VOOR EEN SOCIALE WAARDESISTEEM

'Ons slechte geweten is als New York – het slaapt nooit en houdt ons voortdurend schuldig'; dit is wat we over het geweten lezen in het vrouwenblad *Brigitte*.²¹ Indien een geweten inderdaad in voortdurende alarmtoestand ver-

keert, ontstaat cognitieve dissonantie: een onverenigbaarheid van meerdere cognities. Deze kunnen slechts op twee manieren weer met elkaar in harmonie worden gebracht: het gedrag wordt aan de normen aangepast of de normen aan het gedrag. In beide gevallen fungeert het geweten als draai- en kantelpunt. Om deze complexe werking van het geweten te begrijpen, zullen we eerst de mechanismen en de functies ervan verkennen.

In het algemeen wordt het geweten gezien als een ‘bewustzijn van goed en kwaad van het eigen handelen’, waarbij in wetenschappelijke teksten vaak gebruik wordt gemaakt van de termen *super-ego* of Über-Ich. De term ‘geweten’ is een vertaling van het Latijnse woord *conscientia* dat weer voortbouwt op de Griekse uitdrukking: *syneidēsis*. De hier gebruikte voorvoegsels *syn-*, *con-* en *ge-* hebben een ‘sociatieve functie’,²² dat wil zeggen dat ze het ‘mee-weten’ van mensen over een bepaalde zaak aangeven. Het geweten kan dus worden gezien als een sturend element, dat individueel en zeer persoonlijk is en vanaf de geboorte meegroeit met iemands eigen persoonlijkheid. Het geweten is het deel van de persoonlijkheid dat kan garanderen dat het gedrag overeenkomt met een bepaalde canon van waarden.

WAT ZEGT DE BIJBEL OVER HET GEWETEN?

Het Oude Testament heeft zelf geen woord voor ‘geweten’. De functies van het geweten worden toegeschreven aan het ‘hart’ of soms aan het innerlijk van mensen. Daarbij vormt het hart het meer rationele beginpunt van goede en slechte daden, terwijl de nieren meer het gevoelsaspect van het geweten aansturen (2 Sam. 24:10).²³ In het Nieuwe Testament worden het hart en de Griekse term *syneidēsis* door elkaar gebruikt (Hebr. 9:14).²⁴ Het geweten van een mens kan rein zijn dankzij het offer van Jezus Christus (zie Hebr. 9:14). Het geweten vormt echter geen normatief kader (1 Cor. 4:4).²⁵ De werking van het geweten wordt door Gods openbaring bepaald (Rom. 12:2).²⁶ Bij lastige zaken kan volgens Paulus de beoordeling door christenen verschillend uitpakken. Dan moet men het eigen geweten volgen (Rom. 14 of 1 Cor. 8:10). Hieruit blijkt dat de bijbel ervan uitgaat dat mensen in staat zijn tot zelfreflectie over morele zaken en over het eigen normbesef, zodat iemand door het geweten kan worden aangeklaagd of in het gelijk kan worden gesteld. Het geweten spoort op grond van ethische, morele en intuïtieve argumenten aan tot handelen of juist tot het nalaten van bepaalde handelingen. Het geweten is echter niet onfeilbaar; het is ‘ontaard’ en daarom slechts ten

dele geschikt als laatste toetssteen voor morele keuzes. Het geweten is dus de drager en niet de bron van moreel besef. Derhalve is het afhankelijk van de normen van de samenleving en van het individu.

‘ELENKTIK’ – HET GEWETEN DAT GERICHT IS OP SCHULD EN SCHAAMTE

Voortbouwend op cultureel onderzoek van de etnoloog Lothar Käser heeft de missioloog Klaus W. Müller de ‘elenktik’ ontwikkeld. Hierin wordt het geweten dat is gericht op schuld en schaamte, beschreven in een culturele en religieuze context. Zodoende wordt het mogelijk om het gebruik van het geweten in de context van religieuze groepen te duiden.²⁷ Müller ontleent de term aan het Griekse woord *elenchein*, dat wil zeggen: door de zonde overtuigd. Socrates sprak ooit al van *elenchos* als een ‘toetssteen die iemands ziel prikkelt om de kwaliteit ervan te testen’.²⁸ Volgens Müller is het geweten een

de mens aangeboren zelfstandig opererende kracht/ instantie, die echter slechts actief wordt na afwijkingen van geleerde normen en/ of bij beschadigde relaties, omdat het geweten een gevoel van schaamte of schuld opwekt, dat een noodzakelijk signaal is voor sociale of religieuze integratie²⁹

Het geweten als een ‘sociaal-ethisch orgaan’³⁰ reageert afhankelijk van autoriteiten, waarden en normen waarmee een persoon is opgegroeid. Deze autoriteiten, waarden en normen bepalen immers de structuren waarin een persoon leeft. Daarom is het geweten ook ‘niet absoluut – niet vrij, oprecht, schoon, waar, betrouwbaar, juist of religieus’.³¹ De mens leert de aangeboren werking van het geweten in de loop der jaren te begrijpen aan de hand van ethische maatstaven. Als de normen worden overschreden, reageert het geweten en we spreken dan van een ‘slecht geweten’ – een ‘mislukte integratie’³² van de mens in zijn sociale en religieuze context. Om weer een ‘rustig’ en ‘goed geweten’ te krijgen, worden mechanismes in gang gezet die het geweten ontlasten. Het schuldgevoel, en het herstel van de schade zijn deel van dit mechanisme. Door dit mechanisme kan iemand zich weer invoegen in de structuur van de gemeenschap.

De aandacht voor schuld- en schaamtemechanismes gaat terug op de antropologe Ruth Benedict. Zij analyseerde de Japanse samenleving tijdens de Tweede Wereldoorlog en wees op de ‘schaamtecultuur’ als een Japans fenomeen en de ‘schuldcultuur’ als iets typisch Amerikaans.³³ Ook de Oxfordse classicus Eric Robertson Dodds wees in 1951 al op het verschil tussen

schaamte- en schuldcultuur.³⁴ Dit onderscheid is door de etnologie en psychologie inmiddels veelvuldig bevestigd en wordt ook toegepast in modern intercultureel management. De oudere, nog niet moderne culturen worden daarbij gerekend tot de ‘schaamteculturen’ (vooral de Afrikaanse en Aziatische, maar ook de antieke culturen), terwijl de cultuur van ‘het westen’ geldt als ‘schuldcultuur’. In de *Theologischen Beiträgen der Missionsakademie Hamburg* wordt het onderscheid als volgt samengevat:

Publieke waardering wordt als hoogste goed gezien in de schaatmtecul-
tuur. Meestal is het dan ook ondenkbaar om openlijk schuld te erkennen
voor strafbare feiten. Dit leidt niet alleen tot eigen gezichtsverlies maar
brengt ook de hele familie en de gemeenschap in diskrediet. Om de eer
te herstellen is daarom nodig dat het totale getroffen sociale systeem op-
treedt, zowel de familie als de stam. [...] In een schuldculuur is het vooral
belangrijk om de individuele schuld te erkennen en om de gerechtigheid
te herstellen.³⁵

De ‘elenktik’ stelt vast dat het geweten wordt gevormd door de verhouding tot mensen met wie men een relatie heeft, door het leren van de waarden van een samenleving, door de integratie in een cultuur en door het aanpassen aan de religie. Vanuit het perspectief van de culturele normen en van de religie wordt een ‘slecht geweten’ gezien als ‘schuld’, vanuit het perspectief van de relaties wordt gesproken over ‘schaamte’. Wanneer de normale verhouding tot de heersende normen is hersteld, spreekt de ‘elenktik’ over recht en gerechtigheid, terwijl harmonie, erkenning en bevestiging van de relatie met de samenleving beschouwd wordt als prestige of eer.

Maar wat gebeurt er nu als het geweten een crisis doormaakt, bijvoorbeeld als het met dwang en geweld een ander waardesysteem opgedrongen krijgt, dat haaks staat op het tot dan toe gangbare en dat de gebruikelijke autoriteitspersonen ter zijde schuift? Lukt het een waardesysteem van een (religieuze) groep om deze crisis te doorstaan?

‘OORLOG? OP ZONDAG?’ – HISTORISCHE CLASSIFICATIE VAN VLUCHT EN GEDWONGEN DEPORTATIE VAN RUSLAND-DUITSE MENNONIETEN

De komst van Duitse kolonisten in Rusland begon zo’n 350 jaar geleden. Sindsdien hebben deze mensen een bewogen geschiedenis achter de rug, die de ‘geslaagde integratie in de samenleving tijdens de late jaren van de tsaar

tot aan deportatie en dwangarbeid als gevolg van de Tweede Wereldoorlog' omspant,³⁶ en die twee omvangrijke vluchtgolven telt.

De eerste vluchtgolf vond plaats tijdens de burgeroorlog die liep van 1918 tot 1921. Duitse kolonisten hadden te maken met misoogsten en hongerdood als gevolg van de verplichte collectivering en als gevolg van de overvallen op hun bezit. Dit bracht hen aan de rand van afgrond. Door toegenomen vreemdelingenhaat (vooral tegen 'Duitsers'), intensieve vervolging en door het atheïsme van de stalinistische staat, zijn tussen 1923 en 1926 bijna 20.000 mennonieten gevlucht naar Canada, gesteund vanuit Duitsland en door Noord-Amerikaanse diplomaten, waarna in 1929 een tweede grote groep naar Paraguay trok.³⁷ Vervolgens werd de grens gesloten, want Stalin was bang voor gezichtsverlies in het buitenland. Het edict uit 8 april 1929 dat tot 1990 geldig was, leidde tot een nieuwe en intensieve onderdrukking van godsdienst en kerken, met als gevolg inkwartiering en verbanning van alle geestelijken.

Over de tweede stroom vluchtelingen: wie het niet lukte om Rusland te ontvluchten, wachtte een zwaar lot. Om te beginnen eiste een hongersnood in grote delen van de Sovjet-Unie in de jaren 1933/34 ongeveer 9 miljoen mensenlevens – waaronder 170.000 Duitsers.³⁸ Uiteindelijk kwam nog vóór 1935 het religieuze leven van de Duits-Russische mennonieten volledig tot stilstand.³⁹ Tijdens de 'grote terreur' van 1937/38 zijn de meeste religieus-actieve mannen van de mennonieten, die er nog waren, gefusilleerd.⁴⁰ De situatie verergerde na de Duitse aanval op de Sovjet-Unie. Behalve de gedachte 'Oorlog? Op zondag?' heeft de oude moeder niets meer onthouden, noteert Eleonora Hummel in haar memoires.⁴¹ Uiteindelijk kwam het uitbreken van de oorlog tussen Duitsland en de Sovjet-Unie in juli 1941 ook voor de Duitsers woonachtig in de Rusland volledig onverwacht. Al op 28 augustus 1941 keurde het Presidium van de Opperste Sovjet van de USSR het decreet goed om 'Duitsers die in de rayons van het Wolga-gebied woonden te herhuisvesten'. Door dit decreet werden ook Duitsers in het westelijk deel van de Sovjet-Unie getroffen. Door de snelle opmars van de Duitse troepen, die oprukten tot aan Leningrad, ontkwamen velen aan de deportatie op last van Stalin. Daarna trad voor de Duitsers onder de *Zivilverwaltung* van de *Wehrmacht* een tweejarige pauze in. Maar in 1943 volgde de vlucht naar het westen.⁴² Op uitdrukkelijk bevel van de SS-leider Heinrich Himmler werd een overhaaste evacuatie van Duitsers uit de Sovjet-Unie ondernomen. In Duitsland werd de 'thuiskomst van de Russische-Duitsers' en de 'Terugkeer naar het Duitse volk' propagandistisch uitgebuit.⁴³ Een deel van de Russisch-

Duitse mennonieten uit de oude Zuid-Russische kolonies – ongeveer 35.000 mensen – lukte het om naar Polen of Duitsland te vluchten, door met de terugtrekkende *Wehrmacht* mee te gaan.

Bijna 350.000 Duitsers waren in totaal op de vlucht. Van hen werden er uiteindelijk 200.000 achterhaald door het Rode leger en teruggestuurd. Van de 150.000 die Duitsland wisten te bereiken, zouden 70.000 Russische Duitsers op grond van de Jalta verdragen uit 1945 als Sovjetburger door de geallieerden aan de Sovjet-Unie worden overgedragen, die ze onder dwang in speciale kolonies in de steppen van midden-Azië en in de wouden van Siberië onderbrachten.⁴⁴ Bijna 20.000 mennonieten belandden op deze wijze wederom in de Sovjet-Unie. Van de 15.000 die het gelukt was om naar West-Duitsland te ontkomen en die dus niet gedwongen gerepatriëerd werden, verbleven een kleine 1000 Russisch-Duitse mennonieten in de *Trizone*, wat in feite de voorvorm was van de Bondsrepubliek.⁴⁵ De meesten zijn echter zo snel mogelijk vertrokken naar landen over zee.⁴⁶

In totaal zijn volgens schattingen van Alfred Eisfeld bijna 1 miljoen mensen van Duitse afkomst onder dwang gedeporteerd.⁴⁷ Na aankomst in de afgelegen rayons in Siberië en Kazachstan werden de mannen die in staat waren om te werken in het zogenaamde arbeidsleger⁴⁸ ingedeeld, waarbij door ondervoeding en zware lichamelijke arbeid velen omkwamen. Men kan er vanuit gaan dat ongeveer 30% van de omgekomen mennonieten het slachtoffer werden van deze staatsbesluiten.⁴⁹ Mennonieten waren erg verdacht in de ogen van Sovjetautoriteiten omdat ze Duitstalige christenen waren en pacifisten.

Een eerste blik op enkele mondelinge en geschreven overleveringen van de Duits-Russische gevluchte mennonieten leert dat vlucht van het najaar van 1943 zeer verschillend ervaren en tot op de dag van vandaag onthouden is. Voor degenen die naar Duitsland konden ontkomen (ofwel degenen die via Duitsland verder konden trekken naar Zuid-Amerika), geldt de vlucht als een zeer bepalende kentering omdat ze hierdoor konden ontkomen aan atheïsme en het kerkvijandige communisme. Diegenen echter die na de vlucht alsnog naar Siberische en centraal Aziatische kampen werden gebracht, zagen de vlucht als een mislukte poging om zichzelf en hun families te redden. De ervaringen die zij in de daarop volgende jaren ondergingen, verdrongen de eerdere vluchtherinneringen in emotionele zin zodat deze vluchtpoging steeds meer buiten beeld raakte. Duidelijk is, dat de emotioneel intensieve belevenissen tijdens de vlucht het geweten en het waardesysteem blijvend beïnvloed hebben.⁵⁰ Het verduisteren van levensmiddelen – een duidelijke overtreding van de norm – wordt bijvoorbeeld gerechtvaardigd door te zeggen dat het



Kinderen voor gebouwen van golfplaat in het kamp Friedland, ca. 1950. Friedland vormde tussen 1948 en 1956 een belangrijk knooppunt om kinderen uit te wisselen tussen de Bondsrepubliek en landen in Oost-, midden- en Zuidoost Europa. Hun families waren gescheiden geraakt door de oorlog. Bij het verenigen werkten speurders en autoriteiten aan beide kanten van het ijzeren gordijn nauw samen (foto: Rudolf Lindemann, DRK-Suchdienst München).

nodig was om de eigen kinderen niet te laten omkomen van de honger. Derhalve was het geen echte ‘diefstal’.⁵¹ Daarnaast is opvallend dat de vroomheidsbeleving van de vluchtelingen als veel te liberaal werd gezien toen ze in Zuid-Amerika contact legden met daar al aanwezige mennonieten.⁵²

VERLIES VAN IDENTITEIT VAN GEDEPORTEERDEN EN VLUCHTELINGEN?

De religie-kritische houding van de Sovjet-Unie heeft zich na de grote deportaties voortgezet. Ook toen begin jaren zestig in beperkte mate religieus leven weer mogelijk werd, bleef de druk vanuit de overheid op religieuze groeperingen bestaan. Victor Dönninghaus wijst erop dat ongeveer de helft van de protestantse groeperingen zich hiertegen verzette en zich niet wilde laten registreren wat in feite een loyaliteitsverklaring betekende en zorgde voor nog meer toezicht door de staat op het gemeentelijke leven. Uit documenten van de Raad van religieuze zaken bij de ministerraad van de USSR blijkt, volgens Dönninghaus, dat de ‘extremistische religieuze verenigingen’ voor 90% bestonden uit ‘personen met de Duitse nationaliteit’.⁵³



Moeder en kind; mennonitische vluchtelingen. Ook bekend als ‘mennonitische madona’. Le Havre, 1932 (foto: dr. Kundt).

In dit verband kan een oplopend verlies van nationale en culturele identiteit worden waargenomen. Ter illustratie: van de rond twee miljoen Duitsers, die zich bij de volkstelling van 1989 in de Sovjet-Unie als zodanig lieten registreren, gaven nog maar 48,7% aan dat Duits de moedertaal was. In 1926 ging het nog om 94,9%, in 1939 om 88,4% en ten slotte in 1979 om 57%. De nationale en culturele identiteit van de Duitsers leek dus in de periode na de oorlog te verdwijnen. Maar memoires maken duidelijk dat het ‘eenvoudige geloof’ ondanks alles dit overleefd heeft. Hier rijst de vraag in hoeverre het

geweten van een bepaalde (Duitse? mennonieten?) groep was georiënteerd op het waardensysteem van de generatie van vóór de vlucht.

De ‘elenktik’ weet dat het geweten na zeven jaar al de fundamentele waarden van de familie of de etnisch-religieuze groep heeft geïnternaliseerd. Moeders en grootmoeders hebben als enig overgebleven autoriteiten in de eerste jaren na de vlucht dit eerste begin van het geweten beschermd, en opgekweekt. Maar was het ook mogelijk om de waarden zonder hulp van de gebruikelijke (mannelijke) autoriteiten, de familie, de school, de kerk, en onder de druk van het atheïsme en de godsdienstkritische staat te bewaren? Wat verandert er als men zich slechts heimelijk en privé op dit gebied kan uiten? Is de motivatie van waarden en de toepassing ervan in het dagelijks leven veranderd? Het is onduidelijk of en wanneer cultuur, taal en religie het vasthouden aan de waarden makkelijker maakt dan wel afremt.

Deze speurtocht naar ‘drijfveren’ van het gedrag kan helpen het geweten in de context van familie, kerk en school vandaag de dag voor te bereiden op crises. Wat hier uitkomt kan worden gebruikt bij het *Museum für russlanddeutsche Kulturgeschichte* (Detmold),⁵⁴ waar men zich sinds de oprichting bezighoudt met het identiteitsbesef en de integratie van Russisch-Duitse burgers. Men probeert hier een brug te slaan tussen de geschiedenis en het heden. Zo wordt een deel van de Duitse geschiedenis opnieuw onder de loep genomen en herschreven zoals tot op heden in Duitse musea niet gebeurd is. Tegelijkertijd komt een deel van de Duitse cultuurgeschiedenis ter sprake die heden ten dage voor de dagelijkse politiek grote betekenis heeft.

IDENTITEITSVORMING DOOR IMMIGRATIE – HET VOORBEELD VAN HET
HUIDIGE MAATSCHAPPELIJK DEBAT IN DUITSLAND OVER
(RELIGIEUZE) VEELVORMIGHEID (JULIA FREUND)

Tussen welkomcultuur en groeiende vreemdelingenhaat

De toestroom van grote groepen vluchtelingen in de afgelopen jaren heeft geleid tot het oplaaien van het debat over Duitsland als immigratieland. De vraag rijst hoe het mogelijk is gezamenlijk te floreren in een multiculturele en multireligieuze, diverse samenleving, met andere woorden of ‘eenheid in veelzijdigheid’ mogelijk is.⁵⁵ Religie krijgt steeds meer aandacht in het debat over integratie en sociale samenhang. Dat maakt eens te meer duidelijk dat de secularisatiethese dat religie vanzelf verdwijnt, niet klopt.⁵⁶ Juist op dit punt

komen vragen op over hoe men om moet gaan met verscheidenheid en of het mogelijk is om sociale cohesie in een diverse samenleving te behouden.

In de discussies over ‘leidende cultuur’, de rol van de islam en migratie wordt opnieuw gestreden om de ‘nationale identiteit’ in tijden van verscheidenheid, wat lange tijd gezien werd als ‘gezichtsverlies als gevolg van migratie’.⁵⁷ De zogenaamde ‘kromme leugen’ dat Duitsland geen immigratieland zou zijn, – een leugen die grif geloofd werd tijdens de eerste instroom van gastarbeiders in de jaren vijftig en zestig van de twintigste eeuw – is pas rond de eeuwwisseling vervangen werd door een andere integratiepolitiek. Maar dit geloof blijkt in de debatten nog niet volledig achterhaald.⁵⁸

De huidige situatie wordt gekenmerkt door ambivalentie, die kan worden geïllustreerd met name onder door de kenmerkende tegenstrijdige termen ‘welkomcultuur’ en ‘groeiende vreemdelingenhaat’. De uitdagingen die de grote toestroom van mensen de afgelopen jaren met zich meebrachten, zouden niet het hoofd kunnen zijn geboden zonder de vrijwillige hulp van talloze burgers. De vaak geciteerde woorden van bondskanselier Angela Merkel ‘*Wir schaffen das!*’, die wereldwijd effect sorteerden, werden ondersteund door de daadkrachtige helpers die vluchtelingen ter plekke het gezicht toonden van een gastvrije cultuur. Naast deze beweging van solidariteit, groeide, zowel in Duitsland als in de rest van Europa, de kracht van groepen die de vluchtelingen als een gevaar voorstellen en hameren op het aambeeld van de nationale veiligheid. Het debat wordt bepaald niet alleen door de materiele uitdaging – de kosten van het huisvesten van vluchtelingen – maar vooral ook door bezorgdheid over de nationale identiteit, die door immigratie onder druk staat.⁵⁹ Zo wordt een onderscheid gemaakt tussen ‘binnen’ en ‘buiten’, dat samenhangt met de suggestie dat de homogeniteit van het ‘eigene’ verdedigd moet worden tegen ‘vreemdelingen’.⁶⁰

In Duitsland werd dit versterkt door het debat over ‘infiltratie door vreemden’ wat door Thilo Sarrazin in 2010 als onderwerp naar voren werd gebracht en later werd overgenomen door Pegida (*Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes*)⁶¹ of door de hernieuwde opkomst van de rechts-populistische partij AFD (*Alternative für Deutschland*).⁶² De angst voor ‘vreemdelingen’ zorgde voor een nieuwe discussie met de islam, waardoor intussen werd gesproken over de ‘islamisering van het vreemdelingen-debat’.⁶³ De ‘nieuwkomers’ worden door de media steeds meer als ‘moslims’ gezien. De ‘vreemde godsdienst’ maakt het ‘vreemde’ kennelijk tastbaarder. Zo wordt de conclusie getrokken dat ‘ze’ cultureel anders zijn en worden ‘ze’ geassocieerd met een islamitisch gemotiveerd terrorisme. Vervolgens wordt

de verenigbaarheid van deze vreemde cultuur met de ‘westerse cultuur’, die getypeerd wordt als het ‘christelijke Avondland’ betwijfeld. Dit patroon komt bijvoorbeeld naar voren in het debat over de vraag of de islam eigenlijk wel bij Duitsland hoort en of hij verenigbaar is met een democratische liberale rechtstaat.⁶⁴

Om verschillende redenen is dit patroon problematisch. Het generaliseert en sluit een collectieve identiteit als vreemd buiten. Maar bovenal is het cultuurbegrip problematisch omdat het cultuur als een soort ‘bezit’⁶⁵ definieert en gebruikt als ijkpunt om mensen uit te sluiten. Dit gebeurt door de ‘schijnbare congruentie van de leidende cultuur, waarden en normen, de christelijke cultuur en het rechtssysteem van het Avondland’.⁶⁶ De gevolgen hiervan zien we terug in het empirisch onderzoek naar de islam. Zo schrijft de Bertelsmann-Stichting in een enquête van de godsdienst-monitor 2015:

Hoewel moslims inmiddels in Duitsland thuis zijn, wijst de meerderheid van de Duitse bevolking in toenemende mate moslims en de islam af. Meer dan de helft van de bevolking ziet de islam als een bedreiging en een nog groter deel is van mening dat de islam niet past in de westerse wereld. Deze afwijzing van de islam is in de afgelopen twee jaar aanzienlijk toegenomen.⁶⁷

Het debat over een vermeende ‘leidende cultuur’ biedt het begrip integratie een kader, dat vooral bepaald wordt door het idee van assimilatie, zodat er een duidelijk ‘verplichting’ ontstaat voor migranten om zich aan te passen. De afbakening van het ‘ons’ en de ‘anderen’ ontkent dat bij de speurtocht naar het ‘wij’ in het feitelijk multiculturele Duitsland eenheid in de veelzijdigheid noodzakelijk is.⁶⁸ Integratie betekent dan een gemeenschappelijke nieuwe manier van denken, vragen en elkaar ontmoeten en is te begrijpen als een gezamenlijk proces voor de hele samenleving.⁶⁹

SOCIALE COHESIE DOOR ERKENNING

Het afwijzen van een mogelijke eenheidscultuur en godsdienst maakt duidelijk dat sociale cohesie (van een liberale democratische rechtsstaat) niet kan worden gevormd door etnische culturele overeenkomsten. Volgens Jürgen Habermas ligt de identiteit van de staat in de ‘praktijk van burgers die zich actief inzetten voor hun democratische participatie en communicatie rechten’.⁷⁰ Dit betekent dat de sociale samenhang in een pluralistische samenleving ‘uit-



Bootvluchtelingen onderweg naar de welvaart en vrijheid in Europa (foto: ANP 2016).

sluitend lukt door de erkenning van discursief verkregen universele rechtsbeginselen'.⁷¹ Dit vereist een 'continue interpretatie, motivatie en erkenning',⁷² wat een civielrechtelijke taak is voor allen en waaraan ook de verschillende religieuze groepen een bijdrage kunnen leveren.⁷³

Aan de vereiste erkenning van rechtsprincipes gaat de erkenning van het recht van minderheden vooraf. Hierdoor wordt actieve deelname aan het democratisch samenleven mogelijk. De afgelopen jaren is op het gebied van religieuze diversiteit en deelname aan het democratisch proces in Duitsland veel gebeurd. Zo zijn er nu de eerste verdragen gesloten met islamitische groeperingen en is in enkele bondslanden momenteel islamitisch religieus onderwijs mogelijk op openbare scholen. De meest recente uitspraak in het geschil over hoofddoekjes toont aan dat er belangrijke stappen zijn gemaakt op weg naar een gelijkheid van religies op grondwettelijk niveau.⁷⁴

Het bovenstaande roept de vraag op in hoeverre *juridische* erkenning leidt tot erkenning door de *samenleving*. Deze twee zijn immers met elkaar verbonden. Uit een studie van de universiteit van München over religie en integratie van Turken in Duitsland blijkt, dat een meerderheid weliswaar gesteld is in de Duitse samenleving, maar dat vooral als de islam in het spel komt deze groep niet erkend wordt: 'het probleem van de integratie ligt niet uitsluitend op het structurele niveau (onderwijs, deelname aan de arbeidsmarkt). Minstens zo groot en belangrijk zijn de problemen op het punt van

erkenning'.⁷⁵ Door 54% van de respondenten wordt aangegeven dat ze zich niet geaccepteerd voelen door de Duitse samenleving.⁷⁶

Axel Honneths sociale theorie maakt duidelijk wat er aan de hand is. Hij gaat uit van het idee dat de mens in essentie aangewezen is op de intersubjectieve erkenning door anderen. Evenals als bij Hegel onderscheidt hij drie sferen van erkenning, die iemand in staat stellen een eigen identiteit te ontwikkelen. Deze identiteit is fundamenteel om te kunnen deelnemen aan het discours.⁷⁷ Naast de liefde, die de erkenning beschrijft van een dichtbij relatie en wordt gekenmerkt door affectiviteit is er de cognitieve formele erkenning van een relatie door het recht. Het normatieve principe van rechtsgelijkheid brengt ons bij de derde sfeer van de sociale beoordeling en erkenning. Hierin staat de erkenning van personen centraal, die met hun individuele en dus pluriforme levenswijzen een bijdrage aan de samenleving leveren. Ook hier is een discussie nodig over de gemeenschappelijke waarden en doelstellingen, die de criteria leveren. Vandaar dat Honneth het hier heeft over een 'strijd om erkenning'.⁷⁸

Het is duidelijk dat het noodzakelijk is: 'naast de nieuwe welkom-cultuur ten minste een erkenningscultuur en structuur te creëren, die discriminatievrije toegang biedt tot participatie'.⁷⁹

Vragen voor verder onderzoek

Om te beginnen moet de samenhang van verscheidenheid en eenheid in de seculiere staat beter in kaart gebracht worden. In het bovenstaande werd duidelijk dat het begrip 'erkenning' op meerdere plaatsen opduikt in het debat over integratie en sociale samenhang, net als de oproep tot de 'cultuur van erkenning'. Een betere analyse en positionering van de begrippen alsmede van de vragen rond de eisen en criteria die gesteld kunnen worden aan de 'cultuur van erkenning' lijkt veelbelovend en toepasbaar met het oog op de mogelijke rol van theologie en kerk in deze processen.

In de discussie over religie – maatschappij – en integratie speelt de vraag wat de rol is van de kerken, als actoren in dit publieke debat over integratie. Een aanzet tot beantwoording van de vraag hoe maatschappelijke samenhang tot stand komt ondanks etnische en religieuze verschillen, biedt het onderzoek naar sociaal kapitaal,⁸⁰ waarin uitgegaan wordt van de *bonding* en *bridging* werking van sociale groepen, netwerken en religieuze groepen.

Bonding of eigenlijk 'hechting' doelt op het groeien van wederzijds vertrouwen, leidend tot identiteitsvorming en identiteitszekerheid binnen de

groep. *Bridging* dat wil zeggen ‘overbrugging’ betekent de overdracht van vertrouwen op de totale samenleving, of op andere groepen.⁸¹

De interreligieuze dialoog is in verschillende publicaties al voorgesteld als cement voor sociale samenhang.⁸² Hier komt immers de belangrijke kwestie van de erkenning van het anders zijn van anderen duidelijk aan de orde. Voortbouwend op dergelijke dialogen zouden brede maatschappelijke discussies gevoerd kunnen worden om te komen tot gemeenschappelijke *Bildung* op het gebied van democratie en vrede. Het discours over sociale cohesie hangt nauw samen met de vraag van een vreedzame co-existentie. De uitdaging is dus, om aspecten uit de vredesethiek die voortkomen uit de religieuze identiteit, in te brengen in het debat.

NOTEN

1 T.J. van Braght, *Het bloedig tooneel, of Martelaers spiegel der doops-gesinde of weereeloose christenen die, om 't getuygenis van Jesus haren Salighmaker, geleden hebben, ende gedood zijn, van Christi tijd af, tot desen tijd toe: versamelt nyt verscheyde geloofweerdige chronijken, memorien, en getuygenissen* (Dordrecht, 1659), verscheen in vele edities.

2 Zie de dialoog met lutheranen en katholieken, en gedeeltelijk ook met gereformeerden. Fernando Enns & Jonathan Seiling (eds.), *Mennonites in dialogue (Official reports from International and National Ecumenical Encounters 1975-2012)* (Eugene OR, 2015).

3 Georganiseerd door het *Amsterdam Center for Religion and Peace & Justice Studies*. Zie het volledige bericht van de *summerschool*: Andrés Pacheco Lozano, ‘Working through trauma: societal and transgenerational dimensions in South Africa, the Netherlands, and Germany’, te vinden op: http://www.religionpeacejustice.com/bestanden/extern/documenten/Andres_Pacheco_-_Report_Working_Through_Trauma.pdf (30-11-2016).

4 Vamik D. Volkan, ‘Transgenerational transmission and chosen traumas: an aspect of large-group identity’, in: *Group analysis: the group analytic society* (London, 2001), 79-97, 81.

5 Zie: Otto F. Kernberg, *Internal world and external reality; object relations theory applied* (New York, 1980).

6 Volkan, ‘Transgenerational transmission’, 83.

7 Volkan, ‘Transgenerational transmission’, 84.

8 Zie: Judith S. Kestenberg & Ira Brenner, *The last witness; the child survivor of the holocaust* (Washington DC, 1996). Zie verder: Beata Hammerich et al., ‘Handing down the holocaust in Germany: a reflection on the dialogue between second generation descendants of perpetrators and survivors’, in: Pumla Gobodo-Madikizela (ed.), *Breaking intergenerational cycles of repetition; a global dialogue on historical trauma and memory* (Berlin/Toronto, 2016), 247-266. Zie ook: Michael Schneider & Joachim Suss (eds.), *Nebelkinder; Kriegsenkel treten aus dem Traumaschaten der Geschichte* (Berlin, 2015).

9 Volkan, ‘Transgenerational transmission’, 79.

10 ‘Deze term verwijst naar de angsten, verwachtingen, fantasieën en verdediging die is gekoppeld aan een gekozen trauma, die opnieuw worden weergegeven wanneer zowel bewuste en onbewuste verbindingen worden gemaakt tussen de mentale representatie van het trauma

- uit het verleden en een hedendaagse bedreiging.’ Volkan, ‘Transgenerational transmission’, 89.
- 11 Zie hierover: Alexander & Margarete Mitscherlich, *Die Unfähigkeit zu trauern; Grundlagen kollektiven Verhaltens* (München, 1967).
- 12 Volkan, ‘Transgenerational transmission’, 87.
- 13 Zie over de achtergrond van migratieverhalen van mennonieten ook de vernieuwde website van het internationale Menno Simons centrum (met de medewerking van de Doopsgezind Seminarium Amsterdam): ‘Mennonite Migration in Europe’. Te vinden op: <http://www.eumen.net/en/> (30-11-2016).
- 14 Zie: Enns & Seiling, ‘Mennonites in dialogue’, 303-304. *The statement of the Lutheran World Federation* (2010): Action on the legacy of Lutheran persecution of ‘Anabaptists’.
- 15 Zie: Enns & Seiling, ‘Mennonites in dialogue’, 31-53 (Considering history together) en 204-253 (Telling the sixteenth-century story together).
- 16 Zie hierover: R. Ruard Ganzevoort, ‘Violence, trauma, and religion’, (paper IAPR 2006). Te vinden op: https://www.academia.edu/435116/Violence_Trauma_and_Religion (30-11-2016).
- 17 Volgens de *Bundeszentrale für politische Bildung* zijn momenteel meer dan 50 miljoen mensen wereldwijd op de vlucht, waarvan ongeveer 16 miljoen hun geboorteland moet verlaten om in veiligheid te leven. Bijzonder tragisch is het feit dat ongeveer de helft van hen minderjarig is. Zie: ‘Flucht und Asyl’, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte; Bundeszentrale für politische Bildung* 65/25 (2015), 2.
- 18 ‘Hoe zal een jongeman zijn weg ongestraft vinden? Als hij aan uw woorden voldoet’.
- 19 Ruth Benedict, ‘Urformen der Kultur’, in: *Rowobls deutsche Enzyklopädie* (Hamburg, 1955), 7.
- 20 Benedict, ‘Urformen der Kultur’, 40.
- 21 Oskar Holzberg, ‘Schlechtes Gewissen: Die Schuld ist immer dabei’, in: *Brigitte woman.de* (16-02-2010) <http://woman.britte.de/leben-lieben/psychologie/schlechtes-gewissen-1051335/>.
- 22 Heinz Kittsteiner, *Die Entstehung des modernen Gewissens* 3e dr. (Frankfurt am Main, 2015), 18.
- 23 ‘Maar David had wroeging, nadat hij het volk geteld had, en David zeide tot den Here: Ik heb zwaar gezondigd, doordat ik dit gedaan heb; nu dan, Here, doe toch ongerechtigheid van uw knecht weg, want ik heb zeer dwaas gehandeld.’
- 24 ‘... hoeveel te meer zal het bloed van Christus, die door den eeuwigen Geest Zichzelf als een smetteloos offer aan God gebracht heeft, ons bewustzijn reinigen van dode werken, om den levenden God te dienen?’
- 25 ‘Want ik ben mij van niets bewust, maar daardoor ben ik niet gerechtvaardigd; Hij, die mij beoordeelt is de Here.’
- 26 ‘En wordt niet gelijkvormig aan deze wereld, maar wordt hervormd door de vernieuwing van uw denken, opdat gij moogt onderkennen wat de wil van God is, het goede, welgevallige en volkomene.’
- 27 Zie: Klaus W. Müller, *Das Gewissen in Kultur und Religion; Scham- und Schuldorientierung als empirisches Phänomen des Über-Ich/ Ich-Ideal – Lehrbuch Elenktik* (VTR, 2010).
- 28 Zie: *Plato in twelve volumes* (London, 1967), III, ‘Gorgias’, sectie 486v.
- 29 Müller, *Das Gewissen*, 141.
- 30 Müller, *Das Gewissen*, 90.
- 31 Müller, *Das Gewissen*, 141.
- 32 Müller, *Das Gewissen*, 138.
- 33 Zie: Ruth Benedict, *Chrysanthemum and the sword; patterns of Japanese culture* (Boston, 1946).

- 34 Eric R. Dodds, *The Greeks and the irrational* (Sather Classical Lectures, University of California, 1951).
- 35 *Vom Umgang mit Scham, Schuld und Ehre in der interkulturellen Begegnung, Beiträge zur Tagung des Arbeitskreises 'Mission und Seelsorge'* (Hamburg, 2014), (*Theologische Impulse der Missionsakademie* 5), 22-29.
- 36 Jan Schneider, *Die Geschichte der Russlanddeutschen im Grundlagendossier Migration* (Bonn, 2011).
- 37 Heinrich B. Unruh, *Fügungen und Führungen, Benjamin Heinrich Unruh 1881-1959* (Detmold, 2009), (*Verein zur Erforschung und Pflege des Russlanddeutschen Mennonitentums*), 242.
- 38 Zie: *Frierende Hände – erfrorene Hoffnungen; Berichte deutscher Deportierter* (Augsburg, 2005), 6.
- 39 *Glaube und Tradition in der Bewährungsprobe; Weltweite täuferisch-mennonitische Geschichte* (Schwarzenfeld, 2014), II *Europa*, 279v.
- 40 Zoals het huidige onderzoek door Victor Dönninghaus laat zien, zijn de namen van de *Ausreisewilligen* in 1929 vastgelegd door de Sovjetregering, waardoor ze in 1937 als de eerste aan de beurt kwamen.
- 41 *Frierende Hände*, 58.
- 42 Zie: *Franz Wiens, 1817-1886* (Schloss Holte-Stuckenbrock, 2010), 27; en verder: Abram Teichrib, *Durch Stürme des Lebens; aus den Erinnerungen unseres Vaters – Franz Kornelius Kehler* (Lemgo, 2012), 135v.
- 43 Ingeborg Fleischhauer, *Das Dritte Reich und die Deutschen in der Sowjetunion* (Stuttgart, 1983), (*Schriftenreihe der Vierteljahrhefte für Zeitgeschichte* 46), 193.
- 44 De Britse minister van buitenlandse zaken, Ernest Bevin, zei als verklaring: 'Wij zijn van mening dat het in de praktijk lastig is een lijn te trekken tussen landverraders en politieke vluchtelingen'. Zie: Nicholas Bethell, *Das letzte Geheimnis; Die Auslieferung russischer Flüchtlinge an die Sowjets durch die Alliierten 1944-47* (Frankfurt, 1974), 12; en verder: *Verschleppt, Frauen und Mädchen von Ostpreußen nach Sibirien verschleppt* (Leer, 1978), 5.
- 45 Horst Penner, *Die ost- und westpreußischen Mennoniten* (Kirchheimbolanden, 1987), II, 140.
- 46 Zie: Hanspeter Jecker, *Glaube und Tradition*, 284.
- 47 *Frierende Hände*, 9.
- 48 Het concept van het arbeidsleger (Russisch: *Trudarmee*): De Britse filosoof en Nobelprijswinnaar Bertrand Russell schreef in een brief aan de *Times* op 19 oktober 1945: 'In Oost-Europa worden nu door onze bondgenoten massadeportaties uitgevoerd in ongekende mate, en uiteraard is het plan de vernietiging van vele miljoenen Duitsers, niet door gas, maar door hen van hun huizen en voedsel te beroven, wat hen een lange pijnlijke doodstrijd oplevert'. In de jaren 1941 tot 1946 zijn Duitsers overgedragen aan het arbeidsleger, een mengsel van leger-, arbeids- en concentratiekampen. Ze werden ingezet in hoogovens, steenkool, nikkel en staalfabrieken. Het arbeidsleger werd opgeheven na de oorlog (zie verder Benjamin Punkus et al., *Die Deutschen in der Sowjetunion – Geschichte einer nationalen Minderheit im 20. Jahrhundert* (Baden-Baden, 1987), 333v en: Pavel Polian, *Against their will; the history and geography of forced migrations in the USSR* (New York, 2004), 277v. De *Bund der Vertriebenen*, die zich al jaren had ingezet voor het tenslotte in 2015 door de Duitse Bondsdag toegekende vergoeding noemt uiteindelijk deze punten. Volgens bronnen uit de Sovjet-Unie is het totale aantal betrokkenen: 278.184. Er wordt verondersteld dat uiteindelijk de gehele volwassen bevolking werd getroffen. Maar met de gerepatrieerden ging het niet anders. De resterende Duitse bevolking bevond zich tot 1956 in speciale kampen onder toezicht van het ministerie van binnenlandse zaken en moest zwaar werk doen onder erbarmelijke omstandigheden. Zie: <http://www.bund-der-vertriebenen.de/themen-und-termine/entschaedigung-ziviler-deutscher-zwangsarbeiter.html> am 20.11.2016

49 Zie: Hanspeter Jecker, *Glaube und Tradition*, 280.

50 We vinden in het verslag over de diefstal van de sneetjes brood het volgende: een jonge Duitser had 's nachts een klein stuk gestolen brood in een werkkamp opgegeten. Toen de soldaat de volgende ochtend zich zijn diefstal herinnerde, brak hij in tranen uit volledig tegen alle verwachtingen in. Deze jongeman heeft op dat moment gezworen om nooit meer te stelen. Dit inzicht heeft hij later ook nadrukkelijk zijn eigen kinderen voorgehouden.

51 Het verslag van het vinden van tarwe in een schuur is als volgt: een jonge moeder had tarwe ontdekt tijdens het verblijf in de Warthegau in een schuur en meegenomen voor de kinderen. Deze daad, die vroeger duidelijk als diefstal gezien zou zijn, noemde zij een voorzorg voor het overleven van haar kinderen.

52 We vinden in het verslag over de aankomst in Paraguay: met veel plezier, worden de Russisch-Duitse mennonieten, gevlucht uit de Sovjet-Unie, in 1943 verwelkomt. Hun uiterlijk wekt echter irritatie op; ze lopen rond in 'korte rokjes' en met 'loshangend haar'. Het had blijkbaar hun vroomheid veranderd.

53 Zie: Victor Dönninghaus, 'Unter dem wachsamen Auge des Staates: Religiöser Dissens der Russlanddeutschen in der Breschnew-Ära', te vinden op: <http://www.ikgn.de/cms/index.php/indiv-projekte-mitarbeiter/russlanddeutsche-in-der-breschnew-aea> (10-11-2016).

54 Zie: <http://www.russlanddeutsche.de> (30-11-2016).

55 S. Vopel, 'Vorwort', in: Bertelsmann Stiftung (ed.), *Vielfalt statt Abgrenzung; wohin steuert Deutschland in der Auseinandersetzung um Einwanderung und Flüchtlinge?* (Bielefeld, 2016), 8.

56 Zie: *Veröffentlichungen des Projekts REGIE der Universität Luzern*: bijvoorbeeld: Arens, Bauermann & Liedhegener (reds.), *Integration durch Religion? Geschichtliche Befunde, gesellschaftliche Analysen, rechtliche Perspektiven* (Zürich, 2014).

57 H.M. Griesse, 'Deutschland – ein Einwanderungsland mit historischer Verantwortung', in: L. Schrader & A. Jaskowski (reds.), *Vielheit und Einheit im neuen Deutschland. Leerstellen in Migrationsforschung und Erinnerungspolitik* (Frankfurt am Main, 2015), 16-29, 27.

58 Zie: K.H. Meier, 'Einleitung: Deutschland Einwanderungsland', in: R. Weber (ed.), *Deutschland Einwanderungsland: Begriffe – Fakten – Kontroversen* 2e dr. (Stuttgart, 2013).

59 Zie: E. Richter, 'Multikulturalität und Demokratie: zuwanderung und die konzeptionellen sowie praktischen Probleme der politischen Integration', in: E. Ariëns & M. Sicking, *Multikulturalität in Europa; Teilhabe in der Einwanderungsgesellschaft* (Bielefeld, 2013), 41-70, 43v.

60 Zie: E. Ariëns, E. Richter & M. Sicking: 'Einleitung', in: Dies (ed.), *Multikulturalität*, 7v.

61 Deze groep is opgericht in oktober 2014 te Dresden en organiseerde demonstraties tegen de volgens hen 'islamisering van het Avondland' en ook tegen de asielpolitiek (op 19 oktober 2015 met ca. 20.000 deelnemers). Ze vonden al snel aanhangers in ander Duitse steden, maar met niet al te veel succes. Door de heterogene opbouw van Pegida is moeilijk in te schatten wat zij willen bereiken. Politici en journalisten uit de rechtse hoek maken er deel vanuit, net als 'gewone burgers' die mee betogen tegen het heersende beleid. Zie: P. Gensing, 'Neue Rechte, Rechtspopulismus und die Flüchtlingseinwanderung: Herausforderungen für den gesellschaftlichen Zusammenhalt', in: Bertelsmann Stiftung (red.), *Vielfalt statt Abgrenzung; wohin steuert Deutschland in der Auseinandersetzung um Einwanderung und Flüchtlinge?* (Bielefeld, 2016), 35-57.

62 De partij werd opgericht in februari 2013, en was eerst vooral gewijd aan het discours van de Euro(pa)-kritische mensen. Hun focus is verschoven door het matige verkiezingssucces in 2014 en bereikte in 2016 op vluchtelingenbeleid veel betere resultaten in vijf regionale verkiezingen. Zie ook T. Oppelland, 'Alternative für Deutschland', op: <http://www.bpb.de/politik/grundfragen/parteien-in-deutschland/211108/afd> (22-11-2016).

63 Zie bijvoorbeeld: S. Karakayali, 'Zur "Islamisierung der Einwanderungsdebatte"', in: B.

Ucar (ed.), *Die Rolle der Integration im Integrationsprozess; die deutsche Islamdebatte*, (Frankfurt am Main, 2010), 173-184.

64 Zie: S. Achour, 'Welche Werte halten pluralistische Gesellschaften zusammen? Die Leitkulturdebatte im Kontext von Flucht und Migration', in: Bertelsmann Stiftung (ed.), *Vielfalt*, 131-148, 134.

65 Karakayali, *Einwanderungsdebatte*, 174.

66 Achour, *Welche Werte*, 135.

67 'Religionsmonitor – verstehen was verbindet. Sonderauswertung Islam 2015. Die wichtigsten Ergebnisse im Überblick', te vinden op: www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/Projekte/51_Religionsmonitor/Zusammenfassung_der_Sonderauswertung.pdf, 7 (22-11-2016). Het percentage autochtonen dat de islam als 'zeer' of 'nógal' bedreigend zag nam toe van 53% in 2012 tot 57% in 2014. Nog sterker toegenomen is het idee dat de islam niet past in de westerse wereld: van 52% tot 61%.

68 Inmiddels heeft 30% van de kinderen in Duitsland een zogenaamde migratieafkomst. Zie N. Foroutan, 'Die Einheit der Verschiedenen: Integration in der postmigrantischen Gesellschaft', in: *Focus Migration Kurzdossier*, 4/2015, Nr. 28, 2, te vinden op: <http://www.bpb.de/gesellschaft/migration/kurzdossiers/205183/integration-in-der-postmigrantischen-gesellschaft> (22-11-2016).

69 Zie het aangehaalde werk over de paradigmawisseling van het integratiebegrip, 4. Zie verder: E.A. Hinterhuber, *Abrahamischer Dialog und Zivilgesellschaften; eine Untersuchung zum sozialintegrativen Potenzial des Dialogs zwischen Juden, Christen und Muslimen* (Stuttgart, 2009), 17.

70 J. Habermas, 'Staatsbürgerschaft und nationale Identität: Überlegungen zur europäischen Zukunft', in: N. Dewandre & J. Lenoble (eds.), *Projekt Europa; postnationale Identität: Grundlage für eine europäische Demokratie?* (Berlin, 1994), 13.

71 S. Losansky, *Öffentliche Kirche für Europa; eine Studie zum Beitrag der christlichen Kirchen zum gesellschaftlichen Zusammenhalt in Europa* (Leipzig, 2010), 132.

72 Losansky, *Öffentliche Kirche für Europa*, 27.

73 Losansky, *Öffentliche Kirche für Europa*.

74 U. Sacksofsky, 'Kopftuch als Gefahr – ein dogmatischer Irrweg', in: *DVBI* (2015), 801-808.

75 'Integration und Religion aus der Sicht von Türkeistämmigen in Deutschland. Repräsentative Erhebung von TNS Emnid im Auftrag des Exzellenzclusters „Religion und Politik“ der Universität Münster.' Door Detlef Pollack, Olaf Müller, Gergely Rosta & Anna Dieler op: https://www.uni-muenster.de/Religion-und-Politik/aktuelles/2016/jun/PM_Integration_und_Religion_aus_Sicht_Tuerkeistaemmiger.html, 20.

76 'Integration und Religion', 7.

77 T. Bedorf, *Verkennende Anerkennung* (Berlin, 2010), 48.

78 Zie: A. Honneth, *Kampf um Anerkennung; zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte; mit neuem Nachwort* (Frankfurt am Main, 2003), 205.

79 K. Stamm, 'Wechsel zur Weltoffenheit: ein Plädoyer für ein neues Paradigma in der Einwanderungspolitik', in: *Zeitzeichen* 17/1 (2016), 27-29; hier vooral 28.

80 Zie bijvoorbeeld R.D. Putnam, *Making democracy work: civic traditions in modern Italy* (Princeton, 1993).

81 Zie: G. Pickel, 'Religioses Sozialkapital', in: E. Arens, M. Baumann & A. Liedhegener et al. (reds.), *Integration durch Religion? geschichtliche Befunde, gesellschaftliche Analysen, rechtliche Perspektiven* (Zürich, 2014), 41-61, 46v.

82 Zie: Hinterhuber, 'Dialog' en A.K. Nagel, 'Interreligiöser Dialog zwischen Begegnung und Beherrschung: zur Governance religiöser Vielfalt in interreligiösen Aktivitäten', in: L. Pries (ed.), *Zusammenhalt durch Vielfalt? Bindungskräfte der Vergesellschaftung im 21. Jahrhundert* (Wiesbaden, 2013), 233-249.

Migratie als het sluiten van de cirkel

De terugkeer naar Duitsland van mennonieten uit de Sovjet-Unie in de periode 1972 tot 2002

JOHANNES DYCK

Hier volgt een getuigschrift over een tijdvak.¹ In 1993, vier jaar na de verhuizing uit de Sovjet-Unie naar Bondsrepubliek Duitsland, maakte ik met mijn familie een eerste reis na de grote verandering die we hadden doorgemaakt. Deze reis met een gammele tweedehands auto ging naar de oorsprong van onze familiegeschiedenis: Nederland en Vlaanderen. In Brugge overviel mij plotseling een onbestemd en duister gevoel, alsof ik op de een of andere manier was thuisgekomen. Die indruk van een soort herkenning en zelfs van innerlijke verwantschap met de plaats en de mensen werd bevestigd door een snackbar. Daarop stond namelijk de naam ‘Dyck’, in enorme letters, precies zoals die mij in mijn vroege jeugd was ingeprent als enige juiste spelling. En het was niet Dück zoals sommige vrienden beweerden, of Dijk zoals in de Nederlandse telefoonboeken te lezen valt, Dick of zelfs Dik zoals het in Cyrillisch schrift in mijn paspoort uit de Sovjet-Unie stond. De cirkel was rond; de auteur, geboren in het westen van Oost-Siberië en opgegroeid in centraal-Kazachstan, keerde terug naar een plaats van waaruit zijn Vlaamse voorouders ooit waren vertrokken om weg te trekken naar het oosten. De gesloten cirkel had echter leemten: de familie van de auteur was na vele, almaar dolende generaties teruggekeerd naar Duitsland en niet naar Nederland of België; onze moedertaal is daarom niet Nederlands maar Duits.

Kan de migratie van Rusland-Duitse mennonieten vergeleken worden met een cirkel? Of lijkt die eerder op een vector? De meeste migraties van mennonieten, of het nu de oostelijke trektocht naar Pruisen in de reformatietijd betreft, die naar Rusland in de achttiende en negentiende eeuw, of de tocht naar het Westen en de Nieuwe Wereld sinds de achttiende eeuw, komen overeen met een vector. Ze eindigen met uiteindelijk de aanpassing aan de cultuur van het gastland en, generatie na generatie, geleidelijke transformatie, met hart en ziel, van de voormalige migranten naar het land van hun oorspronkelijke herkomst. Dan past het concept van een cirkelbeweging, zelfs van meerdere cirkels, beter bij de Rusland-Duitse remigratie, welke in feite een terugkeer is.

De terugkeer van mennonieten vanuit de Sovjet-Unie in Bondsrepubliek Duitsland na de Tweede Wereldoorlog is verbazingwekkend goed gedocumenteerd. In transitkamp Friedland, de toegangspoort tot Duitsland, werden de terugkomende nieuwkomers jarenlang niet alleen door de autoriteiten maar ook door mennonitische vertegenwoordigers verwelkomd. De daarbij verzamelde gegevens zijn door de *Mennonitischen Umsiedlerbetreuung* (hierna: MUB) in 2015 in de vorm van een database openbaar gemaakt.² Deze MUB-database bevat informatie over 110.735 personen die tussen 1970 en 2015 vanuit de Sovjet-Unie en de opvolgers hiervan naar Bondsrepubliek Duitsland zijn vertrokken. Omdat in het begin, tijdens de hoogtijdagen van immigratie rond 1987, verschillende transitkampen in gebruik waren en het personeel van de MUB niet in alle aanwezig was, is de database helaas onvolledig. De huidige voorzitter van de MUB, Hermann Heidebrecht, schat het totale aantal teruggekeerde mennonieten op ongeveer 150.000. Verder moeten de gegevens van de MUB worden aangevuld met nog 112 personen die een paar jaar eerder, in de periode 1961 tot 1970, emigreerden naar Bondsrepubliek Duitsland.³ Daarmee gaat het hier om de grootste migratie van mennonieten ooit.

Mensen werden opgenomen in de MUB-lijsten wanneer ze aan autoriteiten hun religieuze overtuiging hadden opgegeven als ‘mennoniet’ (dit gebeurde vrijwillig). Later werd deze groep mensen bezocht door vrijwilligers van de MUB in hun tijdelijke verblijfplaatsen, waar verdere gesprekken werden gevoerd en meer informatie werd verkregen. Ook mensen met typische mennonietennamen werden bezocht. De lijsten van immigranten werden regelmatig gepubliceerd in de mennonitische Duitstalige bladen in Canada, om zo verwanten en vrienden te informeren over de aankomst van familieleden in het Westen.⁴

Mennonieten vormden slechts een fractie van de Rusland-Duitsers die na de Tweede Wereldoorlog uit de Sovjet-Unie vertrokken om terug te keren naar het gebied van hun voorouders; waarbij het in totaal om circa 2,4 miljoen mensen gaat. De terugkeer van mensen van Duitse origine uit het Oostblok behoorde sinds de oprichting van de Duitse Bondsrepubliek tot het politieke streven ervan. In de officiële Duitse stukken werden ze doorgaans ‘etnische Duitsers’ genoemd of ‘voormalige kolonisten’. Ongeveer 4,5 miljoen van hen werd tussen 1950 en 2015 opgenomen en geregistreerd in de Bondsrepubliek.⁵ Omdat 47% van de geregistreerde personen niet uit de



Vluchtelingen in kamp Friedland in 1945 (foto: Museum Friedland).

USSR of de opvolger daarvan stamt, is het misleidend om alle Rusland-Duitse repatrianten tot de etnische Duitsers te rekenen, zoals vaak het geval was in de jaren negentig. Zelf zien zij zich als Rusland-Duits (*Russlanddeutsch*), en niet als migranten.⁶

De jaarlijkse aantallen teruggekeerde repatrianten liepen nogal uiteen omdat de binnen- en buitenlandse politiek van de Sovjet-Unie voortdurend veranderde. De deur stond korte tijd open in 1972, na de normalisering van de politieke betrekkingen tussen de voormalige vijanden, de USSR en West-Duitsland, in 1970. Het aantal mennonieten dat remigreerden werd in 1972 viermaal zo groot – van 67 personen nam het toe tot 271.⁷ De politiek van *detente* eiste haar tol en in 1977 werd het eerste hoogtepunt van de mennonieten-remigratie bereikt met 2099 mensen. De lossere regels van remigratie diende ook binnenlandse beleidsdoelen: het aandeel van de als ‘lastig’ bekendstaande vrije kerken (baptisten en mennonieten) was onder de immigranten 23,7% (14,3% + 9,4%) en was daarmee bovengemiddeld hoog.⁸ In deze periode keerden 11.870 mennonieten terug naar Duitsland. De remi-

gratie daalde na de intocht van de Sovjet legers in Afghanistan. In 1986 remigreerden minder mennonieten dan in 1971. Zowel de remigratie van mennonieten stakte als ook de algehele Rusland-Duitse uittocht uit de Sovjet-Unie.

De remigratie uit de Sovjet-Unie kreeg een onverwacht sterke impuls na 1 januari 1987 door de herziening van de regels als gevolg van de *perestrojka*. Gezinshereniging werd door de Sovjet autoriteiten beschouwd als de enige legitieme reden om reispapieren af te geven, waardoor deze verleend werden als het ging om eerstegraads familieverbanden. Hierdoor raakte alles in een stroomversnelling. De mennonieten waren door generatieslang samen te leven in hun kolonies vrijwel allemaal door huwelijk of anderszins met elkaar verwant geraakt. De bijna 12.000 reeds eerder naar Duitsland teruggekeerde mennonieten fungeerden daarom als een waardevol ‘ankerpunt’ voor de achterblijvers. Nauwelijks binnen, gingen de nieuwkomers meteen aan het werk om hun achtergebleven familieleden op officiële wijze uit te nodigen, zodat er een tweede ronde kwam van de immigratie-cyclus. Dit werd bevorderd door de omvang van de families. In 1987 emigreerden 2.741 mennonieten; bijna de helft meer dan in 1977, en dit werd het belangrijkste jaar van de remigratie. In de volgende vijf jaar (1988-1992) remigreerden in totaal 67.284 mennonieten, wat meer is dan de helft van de totale remigratie (van mennonieten) in de gehele naoorlogse periode. Om een vergelijking te maken: in dezelfde periode arriveerde een kwart van de totale stroom remigranten uit Rusland/de Sovjet-Unie (636.000) en het ‘religieuze’ deel behoorde dus tot de voorhoede.⁹ De grote toestroom van remigranten (alleen al in 1990 ging het om bijna 400.000 mensen, voornamelijk uit de Sovjet-Unie, Polen en Roemenië) dwong de regering van de Bondsrepubliek om de regels aan te passen.¹⁰ De instroom werd hierdoor minder vanaf 1 januari 1993.

Nog voor deze datum waren de meeste mennonieten uit de Sovjet-Unie inmiddels naar Duitsland vertrokken en daar aangekomen. De confessionele en familiale samenhang, nog versterkt door het tragische verleden in de Sovjet-Unie, wilde men graag behouden in het nieuwe thuisland. De voorzitter van de MUB, Hans von Niessen, lukte het om een paar stadswijken en landelijke gebieden aan te wijzen voor nieuw aangekomen mennonieten. Daardoor ontstonden compacte nederzettingen met mennonieten in Rhaunen, gelegen in de Hunsrück of bijvoorbeeld in Gladbach vlakbij Neuwied; de grote mennonieten broedergemeente Donskoj uit het gebied Orenburg verhuisde vrijwel volledig naar Warendorf bij Münster, die uit Susanowo, ook afkomstig uit Orenburg, kwam terecht in Nümbrecht in het Bergischen Land. De grote Mennonieten Broedergemeente (hierna: MBG) uit Karaganda vormde het

voorbeeld voor gemeenten van dezelfde signatuur in Frankenthal en Harsewinkel.

Bielefeld en Ostwestfalen-Lippe trokken verreweg de meeste Rusland-Duitse mennonieten aan. Een eerste groep uit West-Pruissen gevluchte mennonieten was er aan het eind van de Tweede Wereldoorlog neergestreken. In 1956 ontstond in de buurtgemeente Bechterdissen een nederzetting van mennonieten, die zelfs Rusland-Duitse repatrianten uit Paraguay aantrok. In 1962 belandde hier een eerste familie die op dat moment uit de Sovjet-Unie kwam, en tijdens de eerste golf van remigratie in de jaren 1970 werden het er meer. In 1980 werd de mennonietengemeente Bechterdissen opgericht door in totaal 350 personen en afgesplitst van de gemeente Bielefeld.¹¹ De aantrekkingskracht ervan was duidelijk. Bijna 20 kilometer ten oosten van Bielefeld ontstond in de stad Lage een tweede pleisterplaats. Hier vestigden zich in 1954 de eerste repatrianten uit Zuid-Amerika afkomstig uit de MBG. In 1965 stuurden de missieafdeling van de MBG in Noord-Amerika een echtpaar naar deze plaats om de opvang te regelen. In de zeventiger jaren vestigden zich hier ook MBG-leden afkomstig uit de Sovjet-Unie.¹² De stad Neuwied am Rhein was eveneens in trek bij de Rusland-Duitse mennonieten. Sinds 1974 sloten zij zich aan bij de traditionele doopsgezinde gemeenschap in deze stad of bij een veel jongere MBG gemeente, die vanuit Noord-Amerika geleid werd.¹³ Op de genoemde pleisterplaatsen waren de meeste nieuwkomers georiënteerd, toen ze na 1987 in grote getale uit het oosten kwamen. Dit werden de centrale plekken in Duitsland voor mennonieten. Er omheen ontstonden nog talloze andere gemeenten. Alleen al in Bielefeld ontstonden tien gemeenten van verschillende signatuur,¹⁴ en in een straal van 25 kilometer werden nog eens tien opgericht.¹⁵ De meeste nieuwe mennonieten gemeenten werden opgericht buiten het terrein van de bestaande gemeenten in Zuid- of Noord-Duitsland. Neuwied is waarschijnlijk de enige uitzondering hierin.

In de decennia vóór de remigratie, was de mennonietengemeenschap in de Sovjet-Unie enorm verzwakt. In de jaren twintig beleefde men een hoogtepunt toen mennonieten in de Oekraïne een vereniging van burgers van Hollandse komaf oprichtten en er in de Russische federatie een landbouwvereniging werd opgericht voor mennonieten in geheel Rusland. Beide verenigingen waren toegankelijk voor alle soorten mennonieten, van kerkelijke tot louter culturele, en beide werden door de Sovjets ontbonden. De neergang van het gemeenteleven van de mennonieten begon in 1929 met de collectivisatie en de vernietiging van religieuze gemeenschappen, en werd steeds

erger tijdens de politieke zuiveringen van 1937 en 1938, toen de religieuze en intellectuele elite onder vuur lag en vervolgd werd. De daaropvolgende deportatie van Duitsers uit het Europese deel van de USSR in 1941 ontnam de mensen het vaderlandgevoel. De Rusland-Duitse remigranten van de latere decennia zijn niet pas na het verlaten van de Sovjet-Unie ontworteld geraakt, maar al veel eerder – in de jaren van vervolging en deportatie. De kolonie als sociale constructie van de mennonieten werd met geweld vernietigd; de door communisten geleide collectieve boerderijen (kolchozen) boden hierbij geen soelaas. De functie van consolidatie was alleen te vinden bij religieuze gemeenten, maar die waren niet overal te vinden, en niet iedereen sloot zich erbij aan. De haast waarmee men de Sovjet-Unie verliet, wijst op het grimmige karakter van de *push* factoren, die aan de remigratie ten grondslag lagen. De vele trauma's die in de loop van decennia en generatieslang waren ondergaan, hebben waarschijnlijk geleid tot verlies van vertrouwen in de Sovjet autoriteiten en in de mogelijkheid dat die tot hervorming konden overgaan. Het gevoel 'stiefkinderen van Rusland' te zijn,¹⁶ werd zelfs niet ondervangen door de *perestrojka*.

Daar staat tegenover dat de aantrekkingskracht van het Westen in het bewustzijn van migranten een ondergeschikte rol speelde; voor velen werd dit pas na aankomst duidelijk. De grootste migratie van mennonieten ooit werd door de regering van Bondsrepubliek Duitsland voorzien van tal van concessies aan etnische Duitsers. Discriminatie in de Sovjet-Unie werd een reden voor toekenning van de status van ontheemde en voor een late compensatie van de gevolgen van de oorlog. Hun jarenlange arbeid in de Sovjet-Unie werd vergoed volgens het bestaande pensioensysteem, mensen op de arbeidsmarkt werden anderszins ondersteund met taalcursussen of revalidatie, en grote gezinnen met veel kinderen ontvingen dezelfde steun voor woningbouw als normale inwoners. Voor mensen die met een paar koffers in dit land aankwamen, was dit heel veel... Maar ze moesten wel aan een voorwaarde voldoen: ze moesten Duits zijn.

TWEEDE CIRKEL – CULTUUR

De officiële uitnodiging tot remigratie naar Duitsland vond slechts plaats na het overleggen van bewijsmateriaal dat de kandidaat Duits was of zich rekende tot de Duitse cultuur. Iemand die borg stond in Duitsland moest hiertoe heel gedetailleerde vragenlijsten invullen. Zodra de nieuwkomers gearriveerd

waren in een transitkamp moesten ze op hun beurt de verstrekte informatie bevestigen en verder aanvullen.

Het Duitse burgerschap werd afgemeten aan twee kenmerken: beheersing van de Duitse taal en de omgang met Duitse cultuur. De Duitse taal die je van jongs af aan hebt geleerd in je familie, is anders dan wat je leert als vreemde taal. Dit wordt al snel duidelijk wanneer je met iemand spreekt. De meeste mennonieten, waarbij thuis nog Duits gesproken werd, kon je hetzij herkennen aan de rollende R, een overblijfsel van de West-Pruisische tongval, dan wel aan andere specifieke kenmerken van het Platduits uit West-Pruissen. De deelname aan Duitse kerkdiensten in de Sovjet-Unie werd gezien als behorend tot de Duitse cultuur.

Voor het sluiten van de tweede cirkel – cultuur – zorgde dus de Duitse regering. Dit leidde ertoe dat slechts Duitsers (en in sommige omstandigheden ook niet-Duitse leden van een familie) de vrijheid en andere voordelen konden genieten. De cirkel sloot werkelijk, maar met name ook door de duidelijke inbreng van de repatrianten. Culturele enclaves maken zich sterk voor het behoud van de cultuur van hun land van herkomst. Om op de hoogte te blijven van culturele veranderingen hebben zij behoefte aan een stevige band met het moederland. Dat een andere omgeving de oorspronkelijke cultuur langzaam doet verdwijnen, hebben de Rusland-Duitse mennonieten geleerd na tweehonderd jaar in West-Pruissen, toen hun oorspronkelijke Nederlandse cultuur werd vervangen door de Duitse. Deze nieuwe Duitse cultuur, waarin ze schuchter wortel geschoten hadden, werd vanaf 1788 meegebracht naar Rusland.

De Duitse cultuur was in Rusland ingebed in het agrarische leven in een kolonie en werd op school onderwezen; hier bepaalde de leraar het niveau van de Duitse taal, werd Duitse literatuur onderwezen en oefende hij met kinderen Duitse volksliedjes en koorzang. Deze inspanningen die de cultuur vormgaven, vond plaats naast religieuze bijeenkomsten die culmineerden in mennonitische publicaties in het Duits. De toenmalige mennonitische intellectuele elite bestond uit leraren en predikanten.

De door Lenin aangekondigde culturele revolutie heeft geleid tot een bijna volledige afschaffing van de oude wereld en haar cultuur. De reproductie van Duitse cultuur in het milieu van mennonieten werd door tal van factoren steeds meer beperkt en bijna onmogelijk gemaakt: in 1929 ontstond een fanatieke strijd tegen religie, in 1937 en 1938 viel de elite van de mennonieten ten offer aan de politieke zuiveringen en in 1938 werden alle Duitse scholen (buiten de Duitse Wolgarepubliek) gesloten. Met de deportatie in 1941 viel het doek voor de traditionele lokale Duitse cultuur.



Een weg bij dorp no. 7, Fjodorovka, in de buurt van Orenburg (Kazachstan). Zie de afbeelding op pag. 117 en: www.sewene.vs.

Toen de deportatie in 1955 tot stilstand kwam, mochten de Duitsers – maar ook de mennonieten – vrij kiezen waar ze wilden wonen. Vaak trokken ze naar plaatsen waar grote groepen Duitsers leefden, bijvoorbeeld naar het vroegere deportatiegebied zoals Karaganda in Kazachstan of een schuilplaats zoals Kant in Kirgizië. Er ontstonden gemengd Russisch-Duitse gemeenten, die binnen de wet bijeen konden komen en die naast Russische diensten dat ook in het Duits gingen doen. Duitse gemeenten hadden een tiental jaren nodig om erkend en legaal te worden, terwijl ze wel op de gewone tijd elke zondag diensten hielden. Iets later ontstonden opnieuw Duitse groepen in de vroegere kolonies. Dit was het enige, niet ideologisch gedomineerde, terrein waarin het Duits gebruikt kon worden. De school als plek waar de geregelde aanwas van Duitse cultuur plaatsvond, bestond niet meer. De naar de Bondsrepubliek gevluchte Rusland-Duitse mennonieten kregen na de Tweede Wereldoorlog het vak ‘Duits als vreemde taal’; Duits als moedertaal met slechts enkele uren les werd slechts aan zeer weinigen gegeven. Het behoud van de

moedertaal gedurende generaties was dus maar deels gelukt. De gedwongen assimilatie was niet tegen te houden.

Veel Rusland-Duitse mennonieten die later repatrieerden hebben zwaar gestreden voor hun Duitse identiteit. Vóór 1987 ging het daarbij telkens om de poging om te emigreren. De meesten die vertrokken hadden er jarenlang aan gewerkt en hadden te maken gehad met minachting in de collectieve arbeidsomgeving als ze benodigde papieren aan het verzamelen waren. Was je daarmee bezig, dan kon je promotie op de werkvloer wel vergeten. Zij betaalden een hoge prijs voor hun Duitse afkomst en identiteit. Ondanks alle inspanningen werd het doel – inmiddels tweehonderd oud – van het doorgeven van de Duitse identiteit steeds ouderwetser. De taalkundige veranderingen waren niet tot in Rusland doorgedrongen; al sinds 1912 kende men als kroonjuweel een nieuwe versie van de Lutherbijbel. Nog heden ten dage zijn veel Rusland-Duitse gebedshuizen versierd met bijbelteksten in Gotisch schrift. De liederen die zij kennen, gaan terug op een muziektraditie die een eeuw eerder in de mennonieten gemeenten actueel was en duidelijk door Duitsland was beïnvloed.

Het anachronistisch karakter van de meegebrachte cultuur van onderdrukking wees in elk geval niet op een cultuurvijandige instelling van de repatrianten. Ze stonden bijvoorbeeld positief ten opzichte van de cultuurvormende elementen van de school. In de zomer van 1986 namen ouders in Lippe het initiatief om zelf een christelijke school op te richten. De drijvende kracht hierachter was Otto Hertel, een voormalig natuurkundeleraar uit de USSR en (later) Duitsland. In augustus 1988, toen een nieuwe golf remigranten binnenstroomde, opende de August-Hermann-Francke-school in Lemgo haar deuren met 120 leerlingen. Ook in Detmold ontstond een vestiging, en in 1998 kwam er zelfs een middelbare school. In 2012 stonden in totaal meer dan 2.300 leerlingen ingeschreven die door 200 leraren en hulpkrachten les kregen.¹⁷ Geruime tijd waren de meeste leraren ooit als kind uit de USSR vertrokken en daarna opgeleid in de Bondsrepubliek.

Het grote belang dat werd toegekend aan cultuur, ook aan de eigen, blijkt tevens uit een ander project in Detmold: het Museum voor Rusland-Duitse Cultuurgeschiedenis. Ook hierin speelde Otto Hertel een belangrijke rol. Het museum werd in 1996 officieel geopend in Oerlinghausen, tijdens de feestelijkheden op het 500ste jubileum van Menno Simons. In het begin ging het om een kleine ruimte van 90m². In 2011, inmiddels onder leiding van Katharina Neufeld, kwam er een nieuwe representatieve ruimte met een prachtige permanente opstelling, gesponsord door de Christelijke schoolvereniging Lippe.



Interieursopstelling in het Museum voor Ruslanddeutschen in Detmold.

De financiering van het museum werd in 2016 overgenomen door de overheid.

De assimilatie, op natuurlijke wijze, gaat gewoon verder ook voor de mennonieten die naar Duitsland gekomen zijn. Het Platduitse dialect, dat veel mennonieten generaties lang hebben gesproken en zagen als teken van etniciteit en confessionaliteit,¹⁸ is inmiddels aan het uitsterven: de kinderen gaan, zodra ze op school komen, over op het normale Hoogduits. Toch beweren velen die Platduits spreken, dat deze taal nog steeds nauw verbonden is met de cultuur van de mennonieten.¹⁹ Essentieel echter voor een geloofsgemeenschap is het volgende...

DERDE CIRKEL – GELOOF

De periode in Rusland onder de Sovjets zorgde voor grote omissies in de religieuze cultuur van de mennonieten, en die konden niet eenvoudig worden hersteld. Hierdoor ontstond ook een groot verschil met de mennonieten die al sinds de Reformatie in Duitsland woonden. Dit alles nam toe, want ook binnen de eigen gemeenschap waren steeds meer verschillen aan het ontstaan. Door de plotselinge geloofsvrijheid verdween de centrifugale kracht, deels als gevolg van interne conflicten, te dele ook doordat dit immanent is aan vrije kerken.

De reeds aanwezige mennonieten behandelden nieuwkomers met broederlijke solidariteit. En er was bijna geen geloofsgemeenschap in het Westen die net als de mennonieten qua opvang en verzorging zoveel deed voor geloofsgenoten die het was gelukt om het Oosten te verlaten. Dankzij de grensoverschrijdende confessionele solidariteit werd, al tamelijk vroeg – namelijk in november 1972 – Hans von Niessen voor halve dagen aangesteld door de Internationale Mennonitische Organisatie voor liefdadigheid en andere christelijke zaken (hierna: IMO) om repatrianten geestelijk bij te staan.²⁰ En zusters uit Canada hielpen de nieuwkomers in de transitkampen. De arts Helen Martens reisde op eigen kosten naar transitkamp Unna-Massen en zorgde daar voor zinvolle vrijetijdsbesteding van tieners, ze gaf blokfluit-les, hield lezingen en las met ze in de bijbel.²¹ Het echtpaar Heinrich en Liese Dueck zette een vakantie-bijbelschool op voor kinderen, daarnaast ook kerkdiensten op zondagmiddag, en ze bezochten zieken en familie.²²

De belangrijkste initiators voor het werken met immigranten waren al snel duidelijk: het IMO en het *Mennonite Central Committee* (hierna: MCC). In het IMO waren dit vooral Hamburgse mennonieten (dr. Helmut Greve en Peter J. Foth) en Nederlandse (aanvankelijk ds. Rein de Zeeuw en Jo de Vries). Het IMO en MCC kwam op 21 maart 1975 samen te Haarlem en besloten werd om de kosten gezamenlijk te dragen: ze werden in tweeën gesplitst, terwijl de primaire verantwoordelijkheid lag bij het IMO.²³ Voor 1976 werd een bedrag gereserveerd van DM 107.500, dat voor tweederde opging aan personeelskosten.²⁴ Het volgende jaar werd dit verhoogd tot DM 152.500, omdat de remigranten bleven toestromen.²⁵ En in het daaropvolgende jaar werd door alle betrokkenen vergaderd over de bouw van gemeentehuizen.²⁶

Ondanks de vele hulp van bestaande mennonieten begon er spanning te bestaan tussen hen en de remigranten. De voornaamste verschillen hadden te maken met de vroomheidsbeleving:

Eén van de vrouwen luisterde aandachtig [naar iemand die] het verschil besprak qua vorm en essentie van de eredienst en eruit afleidde dat het misschien beter geweest was als ze in Rusland gebleven waren, want dan hoefde ze niet zaken te accepteren als het blijven zitten tijdens het gebed, vrouwen in lange broeken of in korte rokjes, mannen met lang haar, etc.²⁷

De breuk tussen oude mennonieten en nieuwe werd bijvoorbeeld zichtbaar door wat er voorviel in de gemeente te Neuwied. Op 30 januari 1977 was daar een groep van 32 personen, net gearriveerd uit de USSR, die zich van de

gemeente afsplitste en een eigen gemeente oprichtte.²⁸ Uit de verklaring van deze mensen blijkt dat het verschil in vroomheidsbeleving slechts aan de oppervlakte een rol speelde.²⁹ Ook de vanouds hier gevestigde mennonieten werd steeds meer duidelijk waarom repatrianten uit de Sovjet-Unie graag een eigen gemeente wilden oprichten. Dat was al eerder gebeurd, toen in april 1972 een eerste baptisten-broedergemeente was gesticht door Rusland-Duitsers.³⁰

Het belangrijkste verschil werd gevormd door het piëtisme. Mennonieten uit Rusland stonden er sinds 1820 voor open en werden er diepgaand door beïnvloed. Van begin af aan leidde dit tot spanningen en in 1860 zorgde het voor de afsplitsing van de MBG, die zich afzonderde van de rest van de mennonieten in Rusland. Het langdurig omgaan met piëtistisch gedachtegoed maakte dit in Rusland tot een mennonitische traditie. Rond 1920, na de burgeroorlog en de golf van migratie, werd het piëtisme steeds meer een belangrijk geloofsaspect. Dit nam zelfs toe tijdens de verschrikkingen van 1930, toen het piëtisme een hoofdelement werd van het geloof dat Duitsers beleefden ten tijde van deportatie en dwangarbeid, met patronen als bekering en een overkoepelende gemeenschapszin. Zo werd nog voordat ze naar Duitsland trokken het piëtisme één van de hoofdkenmerken van het geloof van de mennonieten.

Het piëtistische gedachtegoed was duidelijk aanwezig bij zowel de MBG en als in de Russische Evangelische Christen Baptisten (hierna: ECB), die in de deportatiegebieden sterk vertegenwoordigd waren. Deze werd in de fase van oprichting, in de jaren 1870, door de MBG sterk beïnvloed.³¹ Qua theologie en vroomheidsbeleving verschilden de MBG nauwelijks van de ECB. Dit zorgde er geregeld voor dat MBG-leden opgenomen werden in gemeenten van de ECB, waar men iets gemakkelijker legalisering kon krijgen. Op deze wijze heeft een aantal groepen van de MBG zich laten legaliseren onder auspiciën van de ECB. En dan waren er ook nog een aantal doelbewust illegale ECB gemeenten, die zich hebben aangesloten bij de mennonieten. In deze verwarrende tijden waren er bovendien ouders met kinderen uit de mennonietengemeente die zich aansloten bij de ECB. Dit alles lijkt nogal ingewikkeld maar uiteindelijk was het resultaat ongeveer als volgt. Kort voor de massale uitstroom en remigratie in 1986 behoorde de helft van de mennonieten en hun nakomelingen tot de gelegaliseerde ECB-gemeenten, een kwart tot de illegale ECB en een restdeel – ten slotte – tot de mennonieten.³² De religieuze vervolging zorgde verder voor een verhitte atmosfeer tussen gelovigen onderling: de illegalen hielden omgang met mensen die wel erkend werden af. Deze verwarrende verhoudingen kwamen met de repatrianten mee naar Bondsrepubliek.

Uit alle repatrianten met een MBG of ECB achtergrond zijn uiteindelijk de eerste Rusland-Duitse mennonieten gemeenten in Duitsland ontstaan. In 1974 gebeurde dit in Espelkamp, waar pas in 1977 de eerste kerk werd gebouwd. In 1980 bestond deze gemeente uit 600 leden, wat ertoe leidde dat een groep van 140 leden zich afsplitste en een evangelische MBG-gemeente begonnen. Na 16 jaar had deze gemeente 556 leden, en werden beide gemeenten weer samengevoegd, alhoewel er wel opnieuw een afsplitsing plaatsvond, want 144 leden gingen door met een Vrije Evangelische Bijbelgemeente. Al een paar jaar eerder (in 1991) waren 31 personen opgestapt om een Evangelische Vrijekerk op te richten. In 2006 bestond de MBG uit 2.150 leden, die gelijktijdig op drie plekken bijeen kwamen. Dit is de grootste gemeente van de MBG in Duitsland en behoort tot de Broederschap van Christelijke Gemeenten in Duitsland.³³ De MBG-gemeente Espelkamp laat zien dat er een drietal ontwikkelingen plaatsvond binnen het Rusland-Duitse gemeenschap: (a) getalsmatig steeds grotere gemeenten, (b) de vorming van verenigingen, (c) de neiging tot afsplitsingen.

De trend om te komen tot grotere gemeenten stamt uit de vervolgings-tijd in de Sovjet-Unie. Meer gelovigen op één plek bood meer bescherming. Vaak was dat ook zo. In grote gemeenten werd bovendien talent gebundeld, wat leidde tot betere koren en orkesten, en een bloeiend – zij het dan illegaal – jeugdwerk. De middelen waarover men beschikte waren groter, wat aantrekkelijk was voor de jeugd. In Duitsland werd deze trend voortgezet en tot grote hoogte gebracht door de gemeente in Bielefeld, die in 2016 circa 2.800 leden telde en uit tien subgroepen bestond. De inkomsten maakten het mogelijk om een eigen bijbelschool te houden, met drie cursussen uiteenlopend van basiscursus tot aan een predikantenopleiding; daarnaast beschikt men over een uitgeverij, een boekhandel en een jaarlijkse evangelisatiedag.³⁴

De gemeente van Bielefeld maakt ook deel uit van de oudste Rusland-Duitse mennonieten Gemeenteoverleg en van de Werkgroep voor Geestelijke Ondersteuning van Gemeenten (*Arbeitsgemeinschaft zur geistlichen Unterstützung in Mennonitischen Gemeinden*, hierna AGUM), die in 1972 is opgericht. De AGUM bestaat uit 19 gemeenten en telt 5.800 leden.³⁵ Het qua omvang grootste verband van Rusland-Duitse gemeenten is de Broederschap van Christengemeenten in Duitsland (hierna: BCD). In totaal gaat het hierbij om 79 gemeenten, waarvan 23 gemeenten behoren tot de MBG, die in totaal uit 8.500 leden bestaat.³⁶ De BCD verbindt gemeenten wier leden in de Sovjet-Unie tot de legale gemeenten behoorden. Gemeenten van veelal de tweede generatie, terugblikkend op 40 jaar geschiedenis in Duitsland,



Het voormalige gebouw van de mennonieten-Gemeente bij Espelkamp (Bielefeld): vroege jaren zestig aan de Stolper weg: kerk (die voormalige Munahalle MH 56), een los huis en het Mennonitenheim (gebouwd in 1958/59).

horen tot de Bond van Doopsgezinde Gemeenten (hierna: BDG). Ook zes gemeenten uit de MBG, met in totaal 6.000 leden, maken deel uit van deze Bond. Twee gemeenten uit de MBG maken deel uit van de Broederschap van Evangelische Christen-Baptisten (hierna: BECB), die is voortgekomen uit de illegale gemeenten in de USSR.³⁷ Anderen gemeenten uit de MBG, met subgroepen die op 32 plaatsen samenkomen, maken deel uit van de zogenaamde *Frankenthaler Kreis*.³⁸ In totaal wordt het aantal Rusland-Duitse mennonieten gemeenten door de medewerkers van de MUB geschat op 135, met 35.000 leden.³⁹

De neiging om af te splitsen is niet ongebruikelijk onder vrije kerken. Voor Rusland-Duitse mennonieten hing dit vaak samen met hun geschiedenis in de Sovjet-Unie, wat zelfs nu nog doorwerkt, evenals met generatieconflicten. De repatrianten uit 1970 en later stuitten al eind jaren tachtig of begin jaren negentig op spanningen door generatieconflicten. De spanningen werden minder toen er een tweede groep remigranten arriveerde, die ook gemeenten stichtten en zo alle aandacht opeisten. Tien jaar later, rond 2000, werden er opnieuw veel nieuwe gemeenten opgericht; ditmaal voortgekomen uit wat al

eerder was gesticht. Nieuwe gemeenten die door dit soort spanningen zijn ontstaan, willen zich onderscheiden van de oorspronkelijke gemeente waaruit ze zijn voortgekomen, wat ze vaak doen door voor een eigen – niet mennonitische – naam te kiezen. Vaak heeft men missionaire doelen voor ogen, zodat de confessionele band niet meer zichtbaar gemaakt wordt. Opmerkelijk is dat dit ook gebeurd bij gemeenten uit de MBG in Noord-Amerika.

SAMENVATTING ALS VIERDE CIRKEL – IDENTITEIT

Iedere groep mennonieten vult het begrip van eigen mennonitische identiteit op een eigen manier in, en dat geldt ook voor de Rusland-Duitse mennonieten. In Rusland werd dit generatieslang gedaan in door de overheid toegestane kolonies. Daar deed de samenleving van mennonieten, hun school en hun gemeente zijn best om dit vorm te geven. Eenmaal zichtbaar zorgde een zeer sterk historisch bewustzijn ervoor dat dit zo bleef. In de jaren dertig van de vorige eeuw werden de identiteitsbepalende factoren geëlimineerd, en dan vooral de leraar en de voorganger. De identiteit van mennonieten werd na de Tweede Wereldoorlog gereproduceerd vanuit schamele bronnen en ging toen de concurrentie aan met de baptisten. Zoals alles is de identiteit van Rusland-Duitse mennonieten vergankelijk en zal ze verdwijnen met het overlijden van de generatie die hierheen is gekomen. De identiteit die daarna wordt aangetroffen bij mennonieten is op dit moment aan het ontstaan. Hoe die eruit gaat zien en al vorm krijgt, zal het resultaat zijn van de bewuste overdracht van mennonitische waarden. Misschien is dit wel een interessant onderwerp en thema voor nader onderzoek...

NOTEN

- 1 Vertaling: Jelle Bosma en Daan de Clercq.
- 2 ABD-Kartei. CD-ROM [Windows]. (Bielefeld: Mennonitische Umsiedlerbetreuung, 2015).
- 3 Peter J. Dyck aan Douglas Snyder (02-06-1972). Unie van Sovjet Socialistische Republieken (USSR) – Emigrants. EO-99. Vol 2465. Mennonite Heritage Centre Archive. Winnipeg.
- 4 MCC Archive, Akron, PA. IX-12-7 ‘Umsiedler 1975’, Box 9. Notes from Conversations with Hans Niessen. Jan. 1975.
- 5 (Spät-)Aussiedler und ihre Angehörigen. Zeitreihe 1950-2015. Herkunftsstaaten. Bundesverwaltungsamt. (2015), 5. http://www.bva.bund.de/SharedDocs/Downloads/DE/BVA/Staatsangeh%C3%B6rigkeit/Aussiedler/Statistik/Zeitreihe_1950_2015.pdf?__blob=publicationFile&v=2 (16-11-2016).

- 6 Zie: Viktor Krieger, *Bundesbürger russlanddeutscher Herkunft; historische Schlüsselerfabrun-gen und kollektives Gedächtnis* (Münster, 2013), 227-229.
- 7 Deze getallen komen uit de MUB-Datenbank.
- 8 Mennonite Heritage Centre, Winnipeg, MCC-Fond (hierna MCCW), Vol. 4752, OV EURO, 1654 R, 1987 Y, 'Umsiedler'. Information Umsiedler aus der UdSSR in den Jahren 1973-1986, 2.
- 9 (Spät-)Aussiedler und ihre Angehörigen, 5.
- 10 (Spät-)Aussiedler und ihre Angehörigen, 4.
- 11 *25 Jahre Mennonitengemeinde Bechterdissen* (Bechterdissen, 1981).
- 12 <http://www.mbg-lage.de/index.php/wir-ueber-uns/geschichte-unserer-gemeinde> (15-11-2016).
- 13 <http://mennlex.de/doku.php?id=loc:neuwied> (15-11-2016).
- 14 <http://mennlex.de/doku.php?id=loc:bielefeld> (15-11-2016).
- 15 Analyse van de: Gemeindeliste 2014. Übersicht der bekannten Gemeinden in Deutschland und Ausland. Dokumentensammlung des Instituts für Theologie und Geschichte am Bibelseminar Bonn (ITG).
- 16 Dit is de titel van een boek door een Rusland-Duitse: Erika Voigt & Igor Trutanow, *Russlands Stiefkinder; ein deutsches Dorf in Kasachstan* (Berlin, 1992).
- 17 <http://schultraeger.csv-lippe.de/schultraeger/unsere-geschichte/> (18-11-2016).
- 18 Johannes Reimer, 'Mennonite rede Plautdietsch': Konfessionalität und Sprache unter Plattdeutschen der ehemaligen UdSSR', in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 64 (2007), 55-67, 60.
- 19 Viktor Sawatzki, 'Wea ess en Mennonit? Omfroag to eenem ommstredenem Begriff', in: *Plautdietsch Frind* 34 (2016), 20-21.
- 20 MCC Archive, Akron, PA (hierna MCCA). IX-12-7 'Umsiedler 1975', Box 9. Notes from Conversations with Hans Niessen. Jan. 1975.
- 21 MCCW, Vol. 2512, OS-48 'Umsiedler'. Mennonitische Umsiedlerbetreuung. Protokoll der Sitzung der des Gemeinsamen Gremiums des Mennonite Central Committee und der Internationalen Mennonitischen Organisation am 26-8-1975 in Neuwied, 5.
- 22 'Umsiedler', Bericht voor de I.M.O. en de MCC vergadering op 25-8-1975.
- 23 'Umsiedler', Volker Horsch aan MCC / Peter Dyck, 03-05-1975.
- 24 'Umsiedler', Tentative FY 1976 Umsiedler Budget.
- 25 MCCW, Vol. 2551, EO-100 'Umsiedler', Mennonitische Umsiedlerbetreuung. Protokoll der Sitzung des Gemeinsamen Gremiums am 16. April 1977 im Gemeentehuis van de Doopsgezinde Gemeente Haarlem. Anhang 1.
- 26 MCCA, IX-12-7 'Umsiedler 1977'. Box 9. Tagesordnung der Sitzung des Gemeinsamen Gremiums am 10-9-1977 On Lage im Gemeindehaus der Mennoniten-Brüdergemeinde, Falkenstr. 24, Anlagen 4, 6.
- 27 MCCA, IX-12-7 'Umsiedler 1975', Box 9. Notes from Conversations with Hans Niessen. Jan. 1975.
- 28 MCCW, Vol. 2551, EO-100 'Umsiedler'. Reinhard Quiring an Peter Dyck, 28-02-1977.
- 29 Ebd., Erklärung [Ingang bij MCC 08-02-1977].
- 30 John N. Klassen, *Russlanddeutsche Freikirchen in der Bundesrepublik Deutschland; Grundlinien ihrer Geschichte, ihrer Entwicklung und Theologie* (Nürnberg, 2007), 95.
- 31 Zie: Johannes Dyck, *An der Wiege der Bruderschaft: Johann Wieler (1839-1889) und die Gemeinschaften der frühen evangelischen Christen in Russland* (Lage, 2016), 49-57, 98-103.
- 32 Nemecko-mennonitskoe bratstvo. Obščiny, v kotorych imejutsja predstaviteli bratstva [Duits-mennonitische broederschap. Gemeenten, met vertegenwoordigers van de broederschap]. Documentverzameling van de ITG.
- 33 John N. Klassen, *Jesus Christus leben und verkündigen; 150 Jahre Mennoniten Brüdergemeinden; Vorstellung der Gemeinden in Deutschland und Österreich* (Lage, 2010), 152-153.

- 34 <http://mennlex.de/doku.php?id=loc:bielefeld> (15-11-2016).
- 35 <http://mennlex.de/doku.php?id=loc:deutschland> (15-11-2016).
- 36 Gerhard Wölk, *Die Mennoniten-Brüdergemeinden in Deutschland: zum 150-jährigen Bestehen der MBG* (Frankenthal, 2009), 19-20.
- 37 Wölk, *Die Mennoniten-Brüdergemeinden in Deutschland*, 19.
- 38 Wölk, *Die Mennoniten-Brüdergemeinden in Deutschland*, 20-23.
- 39 Persoonlijke mededeling aan de schrijver door Hans von Niessen.

Eumen.net, project en traject van een Europees doopsgezind netwerk (2011-2014)

Verslag van een zoektocht naar de sporen van doperse migratie in Europa

ANTOINETTE HAZEVOET & PIETER POST

INLEIDING

Binnen het kader van het themanummer migratie, wordt in dit artikel beknopt verslag gedaan van een uniek internationaal migratieproject van Europese doopsgezinden. Dit project hield concreet in de opbouw van een website over de migratie van Europese doopsgezinden samengevat in de titel *'Bewogen Beweging'*. In de loop van de tijd is over migratie veel geschreven buiten de grenzen van Europa, maar hoe verliep die eigenlijk nog meer binnen de grenzen van Europa, zowel vóór als na hun overzeese aftocht naar Noord- en Zuid Amerika?¹ Met het oog op het levend houden van dopers erfgoed in zowel de materiële als de spirituele zin, nam het Internationaal Menno Simons Centrum te Witmarsum (hierna: IMSC) het initiatief voor dit project.² Hieraan was ook een reis verbonden waarin de deelnemers op zoek gingen naar de sporen van doperse migratie waarbij de verbinding van de Europese doopsgezinden, die gekenmerkt wordt door een diversiteit aan geloofsbeleving en cultuur, centraal stond. Daar wordt in dit verslag op ingegaan, maar eerst volgt er een korte historische schets van de doperse migratie. Vervolgens wordt er ingegaan op hoe de internationale samenwerking tot stand gekomen is, en met wat voor hindernissen het samenwerkingsproces zich geconfronteerd zag. Aan het slot volgen enkele ervaringen van de deelnemers die aan de reis (verder: migratietoer) deelnamen. In dit verslag wordt over zowel doopsgezinden als over mennonieten gesproken, namen voor dezelfde geloofsgroepering. De laatste benaming wordt meer internationaal gebezigd.

KORTE HISTORISCHE SCHETS, VRAGEN EN DE WEBSITE

In de eerste helft van de roerige zestiende eeuw weken aanhangers van de radicale Nederlandse doperse beweging uit naar Polen alwaar zij zich vestigden, vrijheid van godsdienst genoten en onder meer hun faam gestand deden met succesvolle aanleg van dijken en inpoldering. Ruim tweehonderd jaar later stonden zij voor de keuze daar te blijven of te vertrekken wegens een wisseling van het politieke bewind dat de geweldloze doopsgezinden de militaire dienstplicht oplegde. Velen van hen vertrokken om die reden naar het huidige Oekraïne waar ze om economische redenen werden verwelkomd, maar waar ze aan het eind van de negentiende eeuw opnieuw onder druk van de militaire dienstplicht, zich gedwongen zagen verder te migreren, hetzij terug naar het Westen, hetzij verder oostwaarts Rusland in, hetzij naar Noord Amerika.³ In de twintigste eeuw vonden er door de opkomst van het bolsjewisme vanuit Rusland, en na de Tweede Wereldoorlog vanuit Oekraïne en Polen, nieuwe migratiegolven plaats onder meer richting Zuid Amerika.

Steeds vaker werden op de ontmoetingsconferenties van Europese mennonieten (MERK) vragen gesteld naar meer kennis over hun herkomst.⁴ Wat weten zij af van hun historische, morele en godsdienstige afwegingen, achtergronden en ontwikkelingen? Op wat voor manier beïnvloedde deze omzwervingen de identiteit van de Europese doopsgezinden?⁵ Dit alles leidde in 2014 tot de lancering van een acht-talige website (www.eumen.net: *European Mennonite Network*) waarop zowel de 'trek' door Europa, de geschiedenis, godsdienstige en culturele kenmerken, alsook meer recente belevingen van het gemeente- en geloofsleven zijn gedocumenteerd. Uit acht landen presenteren de mennonieten zich via teksten, afbeeldingen, en videoclips. Op deze manier worden niet alleen de Europese maar eigenlijk alle mennonieten over de wereld, geïnformeerd over wie zij waren en zijn. De site is behalve relevant voor onderzoek naar de identiteit van Europese mennonieten, tegelijk een belangrijke informatiebron voor wie in de godsdiensthistorie van deze pluri-forme geloofsgroepering geïnteresseerd is.⁶

Tijdens de ontwikkeling van de website werd er een interactief aspect aan toegevoegd. Om de verbinding te bevorderen maakten twintig Nederlandse doopsgezinden een migratietoer door Europa. Op deze 10.000 kilometer lange reis per bus zochten, vonden en volgden zij in negen weken tijd het spoor van vervolgde dopers. Men trok door landen, regio's en plaatsen die vanaf de begintijd in 1525, in het Zwitserse Zürich, tot hun migratie in de twintigste eeuw naar het Oosten en naar Noord- en Zuid-Amerika, belang-

rijke sporen hadden achtergelaten van hun schuilhouden, vluchten, opvang, neerstrijken, economische vooruitgang, godsdienstige en culturele opbloei, maar ook neergang.

PROJECTTEAM, STUURGROEP EN FINANCIËN

Uiteraard moest dit plan via een internationale samenwerking en met financiële middelen worden uitgewerkt. De hoogleraren Piet Visser en Fernando Enns, respectievelijk deskundig op het gebied van de doperse geschiedenis en theologie, vormden samen met ondernemer en verantwoordelijke voor de productontwikkeling, Kees Knijnenberg, en projectleider Antoinette Hazevoet, een overkoepelend projectteam dat de eindverantwoordelijkheid droeg voor het geheel van website en migratietoer. Het IMSC droeg zorg voor de financiën.

Er werd Europese subsidie aangevraagd (hierna: EU-subsidie) waarvoor het instellen van een internationale stuurgroep, voorwaarde was. Om hier-



Groepsfoto van de internationale Stuurgroep tijdens een vergaderweekeinde in Schoorl (foto: Antoinette Hazevoet).

voor kandidaten te genereren togen Kees Knijnenberg en Antoinette Hazevoet naar acht landen met een belangrijke doperse geschiedenis, en gaven zij presentaties voor doperse organisaties, opleidingsinstituten, musea en universiteiten.⁷ Door volhouden vonden zij dertien partners uit acht Europese landen die bereid waren om aan het project deel te nemen.⁸

Er werd niet uitsluitend gefocust op doperse gemeenten of organisaties. Ook werd op nationale universiteiten gezocht naar academici gespecialiseerd in de doperse geschiedenis. Zo sloten vanuit Oekraïne twee vrouwelijke hoogleraren zich aan bij het team. Dit was zowel te danken aan professor Piet Visser als aan een gedegen voorbereiding via *Letters of recommendation* van Den Haag, en dankzij adviezen van de ambassade Kiev, maar ook door persoonlijke bezoeken aan de Universiteit van Dniproptetrovsk. Ook in Polen, waar tijdens en na de Tweede Wereldoorlog bijna alle mennonieten weggetrokken, werd gezocht naar historici via TERPA.⁹ Er bestonden al contacten via de Doopsgezinde Stichting Nederland-Polen, maar het kostte wegens taalbarrière veel moeite, tot uiteindelijk dr. Michal Targowski van de Kopernicus Universiteit zich aansloot bij het projectteam. Hij bleek later van cruciaal belang voor de informatieverstrekking, en verdere contacten in Polen.

Deelname aan het eumen.netproject was overigens niet voor alle mennonieten in Europa vanzelfsprekend, wat samenhangt met de organisatiestructuur en de veelheid en diversiteit van broederschappen die er zijn. Zo vormen de *Russlanddeutsche Mennonieten* in Duitsland, die voor een deel van sociale media zijn afgezonderd, met een totaal van circa 10.000 leden een bont geheel dat afhankelijk is van conservatieve koepelorganisaties als de *Bund Taufgesinnter Gemeinden* en de *Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Brüdergemeinden in Deutschland*.¹⁰ Om toch doorgang in dit proces te verkrijgen werd er door professor Fernando Enns hulp geboden, en later vervulde de stuurgroepartner Johannes Dyck, zelf van Russische komaf, een brugfunctie tussen het project en zijn achterban met als klinkend eindresultaat dat de website in augustus 2014 in Detmold, alwaar deze *Russlanddeutschen* zijn gevestigd, online ging!¹¹

Bij de voorbereidingen voor Oekraïne bleek de Nederlandse ambassadeur mr. Pieter Jan Wolthers zich al langere tijd verdiept te hebben in de geschiedenis van de mennonieten. Inmiddels met pensioen en weer gevestigd in Nederland stond hij het projectteam met raad en daad bij met adviezen voor de migratietoer voor een bezoek aan dit gecompliceerde land. In verband met de opkomende politieke onrust op de Krim hielp hij met het opstellen van een

‘plan-b’. Hij opperde in het noordwesten van Oekraïne op zoek te gaan naar sporen van mennonieten, met name in de voormalige provincies Wolhynië en Galicië. Tijdens het verloop van de migratietoer moest deze route daadwerkelijk worden ingezet, vanwege de toenemende spanningen tussen Oekraïne en Rusland, waar nog bij kwam het tragische neerhalen van het passagiersvliegtuig MH-17. Door een negatief reisadvies kwam de reis naar de voormalige doopsgezinde kolonies Molotschna en Chortitza in Zuid Oost Oekraïne helaas te vervallen.¹²

PRINCIPIËLE BEZWAREN EN DOORZETTINGSVERMOGEN

In de aanvraag voor de EU-subsidie werd de motivering voor de totstandkoming van de website als volgt omschreven:

Het is voor de maatschappelijke cohesie in het huidige Europa van belang om voorbeelden te tonen uit de gemeenschappelijke geschiedenis, waar het gaat om tolerantie, vrijheid, zorg voor zwakkeren, geweldloosheid en solidariteit en de gezamenlijke verantwoordelijkheid voor elkaars landsgrenzen.¹³

Zouden de hierin genoemde waarden in het huidige tijdperk van nieuwe migranten, kunnen bijdragen aan de vermindering van vooroordelen? Ook al zou dat een veel te hoge verwachting zijn, de website zou in ieder geval kunnen bijdragen aan meer kennis over migratie(s) in de Europese geschiedenis, en laten zien dat ‘buitenlanders’ over expertisen beschikken die in het land van aankomst kunnen worden ingezet. Helaas riep de geformuleerde motivering bij meer onafhankelijke orthodoxe Europese mennonieten enige weerstand op, omdat het de indruk gaf dat het project een poging was om eenheid in het pluriforme doperse geloof aan te brengen, en dat ook nog onder aanvoering van de initiatiefnemer, de liberale Nederlandse doopsgezinden. Bovendien, en dat kan worden aangemerkt als een principieel bezwaar, stuitte het aanvragen van overheidssubsidie bij deze mennonieten op oppositie wegens hun geloof in strikte scheiding van kerk en staat. Toen bleek dat de EU-subsidie niet werd gehonoreerd zegden deze geloofsbroeders alsnog geen financiële steun toe. Maar met of zonder subsidie, het projectteam, de internationale stuurgroep, maar ook het bestuur van het IMSC besloten belangeloos door te gaan.¹⁴ De begroting werd flink aangescherpt. Het project kon mogelijk worden gemaakt met steun van zeventien voornamelijk Nederlandse



Afbeelding van het ‘paspoortje’. In het midden de route, en foto’s van locaties uit de doperse migratiegeschiedenis, en bezienswaardigheden (foto: Antoinette Hazevoet).

fondsen, een aantal privépersonen en *MCC* West-Europa, van welke organisatie ook op organisatorisch gebied veel medewerking werd ontvangen. Uit de landelijke collecte van Nederlandse doopsgezinde gemeenten kwam ook een bedrag binnen. Andere landen, op een incidentele buitenlandse bijdrage na, onthielden zich helaas van donatie – wat te maken heeft met de hachelijke financiële situatie door inkrimping van doopsgezinde gemeenten in veel landen, maar ook met eerder genoemde factoren, en met twijfel over het welslagen van het project. Een speels element in het financiële plan was een sponsoractie waarmee de toer in Nederland werd gepromoot en bekostigd. Alle sponsoren ontvingen als blijk van waardering een speciaal ontworpen ‘paspoortje’ waarin de migratieroute inclusief de gedenkwaardige locaties, was te volgen. Maar afgezien van het beperkte budget werden zowel de website als de migratietoer gerealiseerd, met dank aan veel onbezoldigde inzet.

De website brengt de ontstaansgeschiedenis en de migratieroute van de Europese dopers in kaart. Het is niet bedoeld als theologische site, ook al hebben docenten van verscheidene Europese doperse opleidingsinstituten bijgedragen aan de vraag wat er uit de traditie karakteristiek is voor de hedendaagse Europese geloofsgenoten, en wat hen dus met elkaar verbindt.¹⁵ Uit een lange lijst werden als gemeenschappelijke karakteristieken ten slotte aangemerkt: geloof, mededogen, verdraagzaamheid/ tolerantie, broederschap,



De eumen.net-bus waarmee de 10.000 km lange migratietoer door Europa werd gereden (foto: Antoinette Hazevoet).

veerkracht, verzoening, vertrouwen en rechtvaardige vrede. Via 80 verhalen en gebeurtenissen, acht actuele videofilms en soundslides zijn al deze onderwerpen door de vertegenwoordigers van de landen en regio's inzichtelijk gemaakt. De in gekleurde driehoekjes, artistiek vormgegeven website die de acht landen en regio's van een eigen tint voorziet, verschaft informatie over een, in wisselende historische en politieke contexten doorleefde, levendige protestantse vredestraditie, variërend van ultraorthodox tot liberaal.¹⁶

Buiten de acht omschreven landen zijn er in de twintigste eeuw door de inzet van het vele sociale hulpwerk van het *MCC* nieuwe gemeenten ontstaan in Spanje, Portugal, Italië en Groot-Britannië. Hoewel deze geen deel uitmaken van de migratiegeschiedenis, werd besloten deze landen in de vorm van een korte introductievideo in het project op te nemen, met uitzondering van Litouwen dat door omstandigheden niet op tijd mee kon doen.

DE MIGRATIE TOER

Hoewel het de bedoeling was om de migratietoer met Europese doperse jongeren uit te voeren, bleef de nationaliteit spijtig genoeg beperkt tot de Nederlandse, en was ook het aantal jongeren gering. Uiteindelijk reisden twintig vrijwilligers mee in de leeftijd van 22 en 84 jaar.¹⁷ De groep was bereid om in

vier opeenvolgende trajecten van twee of drie weken door Europa te trekken, van Zürich in Zwitserland naar de Elzas in Frankrijk, richting Nederland (1), om via Noord Duitsland, Polen (2), Oekraïne en Oostenrijk (3), tenslotte in Detmold in Duitsland (4) te eindigen.¹⁸ Centraal stonden ontmoeten en verbinden via logeeraadressen, gemeenten en spontane contacten. De volgende citaten zijn daarvan een weergave:¹⁹

Traject 1 Zurich – Leeuwarden:

In de vele ontmoetingen hebben wij ontdekt dat ‘verbinden’ een belangrijke waarde is. We voelden een band tussen ons als Nederlandse doopsgezinden en de Zwitserse *Täufer*/mennonieten. Maar zeker ook met de calvinistische gastgezinnen (*Reformierten*, zwingliaans en ook luthers). Er was bij hen oprechte betrokkenheid bij de geschiedenis van de dooperse beweging. Maar tevens een grote betrokkenheid bij het heden, vanuit een nog steeds beleefd schuldgevoel over hoe hun *Reformierte* voorvaderen eeuwen geleden de *Täufer* hadden vervolgd.

Traject 2 Leeuwarden – Warschau:

Eén gemene deler was er te vinden: in Noord Nederland waren gemeenten uiterst intensief betrokken (geweest) bij de vluchtelingenproblematiek van bijvoorbeeld Syriërs. En in Duitsland werden we geconfronteerd met een oudere generatie mennonitische vluchtelingen die als kind vanuit Oost-Pruisen onder erbarmelijke omstandigheden waren gevlucht naar het Westen. En in een enkel geval, door onze komst en het vragen naar hún verhaal, spraken ze daar voor ’t eerst over. Over de kracht van verbinden gesproken.

Traject 3 Warschau – Wenen:

En dan... opeens: een begraafplaats onder *Denkmalschutz*, keurig onderhouden, onder leiding van het hoofd van de lagere school van het dorp Einsiedel (of Ansiedel)! Een weinig Oekraïense naam voor dit dorp, midden in het Oekraïense platteland. Namen op de grafstenen die ons bekend klinken: Rupp, Friesen, Muller... Het dorp is een langgerekte brede straat, met boerenhuizen waarachter het boerenland. Midden in de straat, het dorp, staat een nog functionerende waterput... Hier ligt een plek waarmee een verbinding tot stand zou moeten komen!

Traject 4 Wenen – Detmold:

Wat de openheid aangaat, zijn er opmerkelijke verschillen. Bij de afsluiting van de migratieroute op 31 augustus 2014, ervoeren we in Detmold

[woonplaats van *Russlanddeutsche* mennonieten] een opvallende openheid, terwijl andere gemeenten, zoals in Frankenthal in de Palts, meer de afzondering verkiezen. Verbinding betekent niet per se met iedereen in contact willen staan. Soms kan afzondering het gevolg zijn van het stigma ‘een verstotene’ of ‘een illegaal’ te zijn geweest. Dan is verbinding vooral verlangen naar beschutting, zekerheid en geborgenheid in plaats van angst. Voor de invloed van de buitenwereld, inclusief van andersdenkenden binnen de Europese mennonietenfamilie, kan een gemeente dan kiezen voor afzondering.

TOT SLOT

De ontmoetingen van de toer zijn zowel voor de deelnemers als voor de ontvangende gemeenten en organisaties, en ook voor de partners uit de stuurgroep en voor het projectteam een onvergetelijke herinnering geworden. Er zijn veel verhalen verteld, er werd pittig gediscussieerd, naar elkaar geluisterd, er werden indrukken verzameld. Alles in het kader van het eumen.net-project, maar zeker ook voor het eigen geloofsleven van de deelnemers. Nieuwe contacten werden gelegd, er werd vertrouwen gewonnen en sluimerende contacten kwamen door deze migratietoer tot leven, of werden versterkt.

De organisatie van eumen.net hoopt dat er een gedegen basis is gelegd voor toekomstig contact en dialoog zowel voor de mennonieten onderling als naar buiten.

NOTEN

- 1 Robert Zacharias, *Rewriting the break event: mennonites and migration in Canadian literature* (Manitoba 2013) (*Studies in immigration and culture*). Benjamin W. Goossen, ‘Mennonites in Latin America: a review of the literature’, in: *The Conrad Grebel review* 34; 3 (2016), 236-265. Dit jaar verschijnt zijn boek: *Chosen nation: mennonite and Germany in a global era* (Princeton, 2017).
- 2 www.mennosimonscentrum.nl Het IMSC wil de wereldwijde doopsgezinde broederschap van dienst zijn en stof voor reflectie en bezinning geven.
- 3 John A. Lapp & C. Arnold Snyder, *Geloof en traditie; geschiedenis van dopers Europa ca. 1800-2000* (Witmarsum/Kitchener OH, 2006) (*Global Mennonite History* 2).
- 4 Mennonitisches Europäisches Regional Konferenz (hierna: MERK).
- 5 Tegenwoordig zijn ze in Europa merendeels bekend als mennonieten. Hoewel niet geheel correct, zal deze laatste naam verder in dit artikel voor allen worden gebuikt.
- 6 De website is in het Nederlands, Engels, Duits, Frans, Pools, Russisch, Spaans en in het Plautdietsch.

7 De eerste presentatie was aan Lithuania Christian College te Klaipeda. Aanvankelijk was men zeer positief om de Europese subsidie mee te ondertekenen. In een later stadium bleek een op handen zijnde reorganisatie debet aan afzien van participatie aan de stuurgroep.

8 Frieder Boller: *Theologisches Seminar Bienenberg*, Liestal, Zwitserland; dr. Neil Blough: *Centre Mennonite Paris*, Frankrijk; Max Wiedmer: *Association des Églises Évangéliques Mennonites France*, Altkirch, Frankrijk; Peter Crossman, later opgevolgd door Robert Olbrechts: *Mennonite Centre Brussels*, België; Johannes Dyck, namens *Bibel Seminar Bonn*, Duitsland; Martin Podobri: Mennonitische Freikirche Österreich, Linz, Oostenrijk. Later opgevolgd door Meinhard Kummer: *Mennonitische Friedeskirche Wien*, Oostenrijk; Mevrouw dr. Katharina Neufeld, *Museum für Russlanddeutsche Kulturgeschichte*, Detmold, Duitsland, later vertegenwoordigd door bestuursleden Witalis Hagelgans en Heinrich Wiens; Mevrouw prof. dr. Svetlana Bobyleva en mevrouw prof. dr. Natalya Venger: *National University Dnipropetrovsk*, Oekraïne; Dimitri Bratchenko: *Mennonite Centre Molotschna*, Oekraïne, later werd hij de CMS specialist (Content Management System) en webbouwer; Harry Lau: Klub Zulawy Nowy Dwor Gdansk, Polen; dr. Wojtek Marchlewski, TERPA, historicus, Universiteit Warschau, Polen; dr. Michal Targowski: Kopernicus Universteit Torun, History Department, Polen; Marlene Wall: *Lithuania Christian College*, Klaipeda, Litouwen. Vermeld zij, dat Zwitserland en Oekraïne geen lid van de Europese Unie waren en derhalve voor een subsidieaanvraag niet mede konden ondertekenen. De stuurgroep kwam vijfmaal bijeen: september 2012 in Liestal, Zwitserland (Bienenberg); januari 2013 in Detmold, Duitsland (*Museum für Russlanddeutsche Kulturgeschichte*); augustus 2013 in Hamburg, Duitsland (Mennonitengemeinde); mei 2014 in Schoorl, Nederland (Dopersduin); augustus 2014 in Detmold voor de lancering van de website.

9 TERPA staat voor Stichting voor de Bescherming van Gemeenschappelijk Cultureel Erfgoed, (vooral de Nederlandse nederzettingen in Polen). Aan deze stichting is de Pool en neerlandicus Sławomir Paszkiet verbonden. Al jarenlang promoot hij de Nederlandse cultuur in Polen.

10 *Bund Taufgesinnter Gemeinden* (hierna: *BTG*) vertegenwoordigt een gemeenschap van *Mennoniten-Brüder Gemeinden*, Baptisten en Evangelische Christenen. De verbindende schakel van de *BTG* vormen de doperse principes volwassenendoop, geweldloosheid, en het priesterschap aller gelovigen (alleen mannen mogen voorgaan). De *Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Brüdergemeinden in Deutschland* (hierna: *AMBD*) is een vereniging van mennonitische broedergemeenten. Zij bevordert het onderlinge gemeenteleven, en organiseert doopfeesten, jeugdactiviteiten, en Pinksterconferenties. Verder verleent zij binnen de gemeenten hulp in praktische en geestelijke zin.

11 Johannes Dyck bereidt een dissertatie voor met als onderwerp *Täuferische Tradition unter Deutschen in der Sowjetunion seit dem Zweiten Weltkrieg: Fortbestand, Theologie, Identität*. In 2012 kreeg het projectteam de gelegenheid zich in Detmold te presenteren tijdens een vergadering van de *Mennonitische Geschichts Verein Deutschland*. Directeur van het *Museum für Russlanddeutsche Kulturgeschichte*, mevrouw dr. Katharina Neufeld, meldde zich toen definitief aan als partner voor het project.

12 In 2012 legden Kees Knijnenberg en Antoinette Hazevoet daar nog diverse contacten voor de website en ter voorbereiding van de migratietoer. Zij bezochten tevens het door *MCC* ondersteunde mennonitische hulpwerk in Zaporozhia. Dimitri Bratschenko uit Molotschna werd mede uit hun naam partner in het eumen.net project. Zie noot 8.

13 Het aanvragen van EU-subsidie werd van raad en daad voorzien door de *Dutch Centre for International Cultural Activities* te Amsterdam (SICA-helppdesk).

14 Van de 574 EU-aanvragen werden er slechts 26 met een subsidie beloond. De projectscore van eumen.net was 7,5, voorwaar niet slecht. Projecten die voor subsidie in aanmerking kwamen, haalden een gem. score van 8,7. De totale kosten van het eumen.net project werden geraamd op €179.400, inclusief de Europese subsidie. Toen deze bijdrage niet door ging, werd de begroting

bijgesteld naar €100.000. De slotsom bedroeg €104.000. De financiële nood bleef hoog, maar redacteurs, vertalers en audiovisuele deskundigen konden met dank aan Nederlandse fondsen toch worden gefinancierd, alle anderen werkten *pro Deo* mee.

15 In mei 2012 werd het project via een workshop onder leiding van Fernando Enns onder de aandacht gebracht op de MERK in Sumiswald in Zwitserland. Hier ontmoetten vertegenwoordigers uit Zwitserland en Frankrijk (Friedrich Böller en Max Wiedmer, Neil Blough), Oekraïne (Dimitri Bratchenko), Nederland (Antoinette Hazevoet en Kees Knijnenberg) en van de *Russland-deutsche* regio in West-Duitsland (Johannes Dyck), elkaar voor het eerst. Een maand later kwamen Europese Seminarie docenten bijeen onder de vlag van *MenTEE* (Mennonite Theological Education Europe), op de Bienenberg, Zwitserland. Hier werd ook afgesproken welke landen en regio's mee zouden draaien met de website en de migratietoer: Zwitserland, Frankrijk (Elzas), België/Nederland, Noord-Duitsland, Polen (Vistula), Zuidoost-Oekraïne, Oostenrijk, Zuid-Duitsland, en West-Duitsland, (inclusief de *Russlanddeutsche* regio).

16 Nelleke Schiere en Jelen Veenstra gaven professioneel vorm aan de website. Janneke Leerink, destijds mediastudent, ontwierp het format voor de site. Annelies Bohlken was logistiek adviseur. Media-expert Max Wiedmer (Zwitserland), was eindverantwoordelijk voor camera- en montage-werk. Vanwege grote reisafstanden schakelde hij ook lokale filmmakers in. Videoscripts werden aangeleverd vanuit de deelnemende landen. Pieter Post was als eindredacteur verantwoordelijk voor de 80 verhalen in acht talen.

17 De deelnemers waren: Hylke Bergsma, Sonja van Berkum, Jan Blanksma, Karel Blanksma (maar zij reisde niet mee), Henk Freie, Sjoukje Halbertsma, Antoinette Hazevoet, Aart Hoogcar-spel, Karin Janze, Anne de Jong, Jan Maarten Koeman, Marijke Koeman, Mieke Krebber, Janne-ke Leerink, Vicky van der Linden, Jasper Pondman, Pieter Post, Helmich de Vries, Puck Yntema.

18 De cijfers tussen haakjes geven de trajecten aan. Het laatstgenoemde land was tevens het be-gin van het volgende traject met een andere groep. De thuisblijvers konden met dank aan journa-list Marijke Koeman, een van de deelnemers, via *Facebook* en een weblog dagelijks de belevenissen van de migratietoer volgen, en daarop reageren. Zie www.facebook.com/mennotoereuropa en www.mennosimonscentrum.nl/winkel.html voor de toer in drukvorm via de webshop van het IMSC. Tijdens de reis werd promotiemateriaal ver-spreid in zes talen, met daarop de bedoeling van de reis en de grondbeginselen van de doperse beweging.

19 De citaten zijn ontleend aan de weblog.

Mennonieten in Galicië

Van genode gasten – *Ansiedler* – tot
verdrevenen – *Umsiedler*

MIEKE KREBBER

In 2014 werd de migratietour gehouden, die deelnemers voerde langs diverse doopsgezinde gemeenten in Europa. In dit nummer van de *Bijdragen* gaan we erop in en deze tekst vormt het gevolg van het bezoek aan het westen van de Oekraïne. De auteur van dit artikel was erbij aanwezig en ging mee van Warschau naar Wenen via de Oekraïne. Dat het bezoek zich beperkte tot het westen van dit gebied hing samen met de onrustige toestand aldaar in de zomer van 2014. Vandaar dat men niet richting de Molotsjna kon (oostwaarts) en in het westen bleef. Nu wonen in dit gebied geen mennonieten meer, maar van 1784 tot 1939 waren er diverse kleine nederzettingen van hen rondom de stad Lemberg (het huidige Lviv). In dit artikel wordt hieraan aandacht besteed en het gaat om een in Nederland niet of nauwelijks bekende groep.¹

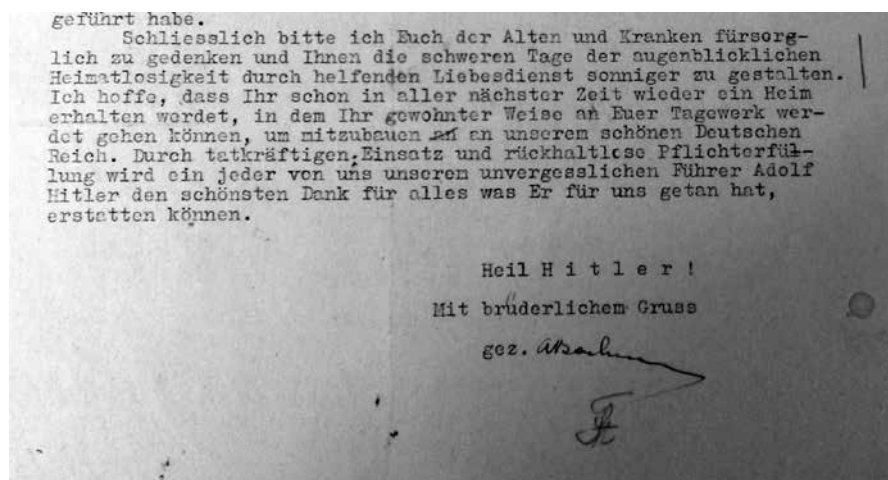
INLEIDING

Peter Bachmann schreef in de jaren dertig van de vorige eeuw een studie over de geschiedenis van de mennonieten in Galicië van 1784 tot 1934.² Arnold Bachmann kwam bijna een halve eeuw later met een vervolgdeel hierop.³ De gegevens in dit artikel zijn grotendeels ontleend aan deze twee studies en daarnaast aan enig onderzoek in de archieven te Lviv en op de Weierhof. Ten slotte is er gebruik gemaakt van diverse encyclopedieën.⁴ Het boek van Arnold Bachmann uit 1984 besteedt de nodige aandacht aan de lotgevallen van de mennonieten in Galicië in de periode na 1934. Het gaat dan met name om wat hun overkwam tijdens de Tweede Wereldoorlog (hierna: WO II), aan de vluchtverhalen in de laatste jaren ervan en de emigratie naar Noord- en Zuid-Amerika. Er is in deze studie echter amper aandacht voor het wereldgebeuren in het algemeen.

De inval door Duitsers en Russen in Polen (najaar 1939) en vervolgens de verdeling ervan, had ook voor Galicië grote gevolgen. Het gebied ging nu over in andere handen: Duitsland werd er vooralsnog de baas. Dit werd aan-

vankelijk gezien als bevrijding, wat te maken had met eerdere chaos en ellende in de jaren twintig en dertig. De *Führer* werd daarom als redder gezien, aan wie men grote dank verschuldigd was. Maar de periode van 'rust' duurde maar kort. In 1944 trokken de Duitse legers terug, omdat hun front instortte. En de strijd tussen Duitsland en de geallieerden werd door de mennonieten uit Galicië als bedreigend gezien en ervaren als opnieuw hel en chaos. Weerloosheid was in Duitsland al in de jaren dertig door mennonieten ingevuld voor de plicht om het vaderland te verdedigen. Dit hing samen met de *Glaubensbekenntnis* van Ernst Crous, die voorzitter was van de gemeente te Berlijn. De meeste mennonieten uit Galicië dachten er inmiddels net zo over. En toen ze na de oorlog (WO II) in de Verenigde Staten (hierna: VS) aankwamen, konden ze het op dit punt niet eens worden met hun voorgangers die al in de jaren rond 1880 naar de VS waren geëmigreerd. Veel mennonieten afkomstig uit Galicië of nazaten ervan hebben later in Korea en Vietnam als soldaat gediend.

Over het lot van de Joden in Lemberg tijdens WO II wordt in al deze documenten, publicaties en brieven nauwelijks gesproken. In deze stad woonden voor de oorlog 100.000 Joden. Ze vormden daarmee een derde deel van de bevolking [sic!], terwijl er slechts 500 mennonieten waren; een in feite onbeduidende minderheid. De synagoge lag in het centrum van de stad, op tien minuten lopen van de *Betsaal* van de mennonieten in de Kochanowskigasse.



De brief met een dankwoord aan de *Führer*, ondertekend door A. Bachmann.

Na de inval in Polen zijn 2 à 300.000 Joden naar Lemberg gevlucht, waardoor hun aantal dus was verviervoudigd. Het gevolg was dat er in december 1939 gebrek was aan alles. In brieven wordt melding gemaakt over prijsstijging van voedsel in die maanden, maar we vinden er niets over de grote toestroom van Joodse vluchtelingen naar de stad.⁵

GESCHIEDENIS – DE OOSTENRIJKSE PERIODE (1784-1919)

Bij de vroegere (eerste) deling van Polen in 1772 was de streek rond Lemberg ooit toegevalen aan het Habsburgse rijk. Keizer Joseph II wilde de verworven gebieden ontwikkelen en nodigde daarom in 1781 boeren uit om het moerassige gebied van Galicië te ontginnen. In de Palts, in het zuidwesten van Duitsland, heerste grote armoede en daarom gingen veel boeren uit die streek in op de uitnodiging. In 1784 meldden zich de eerste mennonieten uit de Palts en in Oost-Galicië vestigden zich nu 28 families. Zij stichtten er de kolonies Rosenberg en Falkenstein. Enkele jaren later volgden nog een paar gezinnen die neerstreken in Neuhoof, Kiernica, Einsiedel en Horozanna; dit alles onder aanvoering van Johan Zürcher. De keizer had de mennonieten het volgende beloofd: vrijheid van godsdienst, tien jaar belastingvrijheid en geen dienstplicht voor henzelf en voor hun oudste zonen. Boeren kregen zaaigoed en een boerenwoning; handwerkslieden ontvingen tuinen en timmerhout.

Dat mennonieten in de Palts arm waren, was ook in Amsterdam bekend. In de archieven van de Verenigde Doopsgezinde Gemeente Amsterdam treffen we een stuk aan, waarin de uitgaven verantwoord worden tussen 1731 en 1821 van het legaat Castelein, dat bestemd was voor arme doopsgezinden in de Palts. Aanvankelijk waren de uitgaven bestemd voor (met naam en toenaam bekende) voorgangers, maar in 1790 was er ook sprake van een donatie aan de gemeente te Einsiedel.⁶ Binnen die gemeente speelde een conflict voor rond kledingvoorschriften, met als gevolg dat een aantal gezinnen in 1797 naar Wolynië vertrok.⁷ De mennonieten woonden over het algemeen rustig in de dorpen van Galicië en in tamelijk grote voorspoed. Aanvankelijk waren ze pachters, maar later kochten ze de landerijen en namen ze landarbeiders in dienst. In 1805 verwierven ze het recht om *Matrikelbücher* bij te houden; een voorloper van de burgerlijke stand. Deze boeken liggen nu na enige omzwervingen in de *Mennonitische Forschungsstelle* (hierna: MF) op de Weierhof in de Palts. Aanvankelijk hield men thuis zondagse diensten in de nederzettelingen. Pas in 1816 veranderde dit toen er in Einsiedel een kerk, annex school,



Het *Bethaus* in de Kochanowskigasse 23.

werd gebouwd. In sommige dorpen deelden ze een kerkgebouw met lutheranen. En in 1862 bouwden ze ook in Neuuhof een kerk. Vijf jaar eerder (in 1857) was Johan van der Smissen aangesteld als de eerste gestudeerde predikant. Hij raakte echter in conflict met de gemeente vanwege zijn opvattingen over de Drie-eenheid. Het gevolg was dat hij in 1868 vertrok naar Sembach in de Palts. Nog weer iets later, tussen 1878 en 1883, vertrokken 75 families naar Amerika, omdat het hen niet gelukt was in Galicië om een succesvol bestaan op te bouwen.⁸

In 1911 kocht de gemeente een huis in Lemberg, de Kochanowskigasse nummer 23 (thans Kostia Levytskoho), en vestigde daarin een *Betsaal*. In 1925 werd er een extra verdieping op gebouwd wat dienst deed als *Schülerheim*. Hier woonden kinderen uit dorpen die in de stad naar school gingen. Het huis staat er nog steeds en er wonen nu gezinnen in. In 1914 woonden er ongeveer 600 mennonieten in Galicië; 200 van hen waren kinderen en 400 waren gedoopt, en ze leefden verspreid over circa 100 dorpen. Ongeveer 30 jongeren hadden inmiddels een middelbare schoolopleiding doorlopen. En enkelen waren doorgestroomd naar ‘stadse’ beroepen, zoals bibliothecaris, leraar en ambtenaar.⁹ Van 1908 tot 1920 was Heinrich Pauls (geboren in 1885) voorganger van de gemeente.¹⁰ Hij was de tweede gestudeerde predikant, na Johan van der Smissen. Er werd ook een gezelligheidsvereniging opgericht, ‘Mennonit’, met als doel om de band binnen de gemeente te versterken. De deelnemers maakten ieder jaar een uitstapje, soms per kano of zeilboot. In 1938 voeren ze over de Dnjestr en bezochten ze verschillende mennonietenfamilies.¹¹

Door een wet uit 1874 over niet erkende kerkgenootschappen en godsdienstige groeperingen konden dergelijke groeperingen, als zij uit meer dan 100 families bestonden, officieel erkend worden door de overheid. In 1909 werd hiertoe een verzoek ingediend bij de regering, dat na uitgebreide correspondentie uiteindelijk werd toegewezen in november van dat jaar. Alle dorpsgemeenten hebben zich toen verenigd in de *Österreichische Mennonitengemeinde Kiernica-Lemberg in Galizien*. Ze gebruikten diverse stempels, zo ook een voor de predikant: *Christlich-mennonitisches Predigeramt Kiernica-Lemberg*.¹² Het toenmalige reglement van de gemeente is aanwezig in het archief te LVIV. Als je het leest vallen er een paar zaken op. Zo waren er voorwaarden voor lidmaatschap: mannen en vrouwen konden lid zijn als zij in het gebied van de gemeente woonden en behoorden tot de *Bekenner der christlich-mennonitischer Konfession*. Nieuwe leden konden toetreden pas na het volgen van catechisatie. Instroom uit een andere christelijke gemeente

GEBURTS-BUCH Fol. 147.

des Matrikenbezirkes der christlich mennonitischen Gemeinde „KIERNICA — LEMBERG.“

Jahrgang 1926.

1	Fortlaufende Zahl: 47.		/: haben und dieby?/:	
2	Des Kindes	Name	Ewig Emilin.	
		Geschlecht männlich weiblich	männlich.	
3	Der Geburt	Tag	23. /: Drinidgungig?/:	
		Monat	November.	
		Jahr	1926 /: münzgsfndort /: münzgsungig?/:	
		Ort	Falkenstein.	
		Haus-Nr.	Hr. Löw. Wajer. Löw.	
4	Der Taufe	Tag		
		Monat		
		Jahr		
		Ort		
		Haus-Nr.		
5	Ehlich, angeblich ehlich, oder unehliche Geburt.		spelig.	
6	Vor- und Zuname des Vaters, so wie Stand, Beschäftigung u Wohnort		Ewig Elnant, Landwirt in Falkenstein. sp. hft d. Oosterrijck in Falkenstein: Johann Ewig und die Ehefrau m. Kupp. Mauer. Friederike Abt, Oosterrijck hft. sp. - Töfke m. Wilhelm Abt und der Friederike geb. Herpes. Evangel. Abt.	
	Vor- und Zuname der Mutter, ihr Stand und Wohnort, dann Vor- und Zuname, Beschäftigung und Wohnort ihrer Eltern			

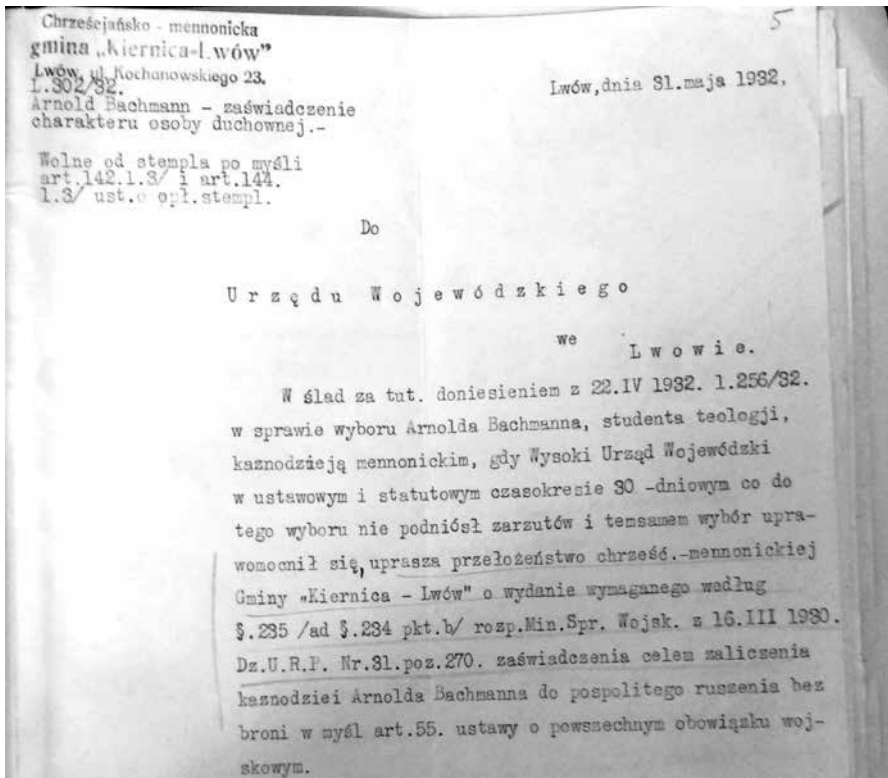
Een pagina uit het *Geburtsbuch* (over 1926).

was ook mogelijk na opzegging van het lidmaatschap van de vroegere kerk. Het bestuur van de gemeente moest bestaan uit mannen en bij vergaderingen hadden vrouwen geen stemrecht. En de voorganger moest in het bezit zijn van de Oostenrijkse nationaliteit.¹³ In 1913 werd een eigen blad opgericht *Mennonitisches Gemeindeblatt für Österreich*, met als redacteur Arnold Bachmann (1887-1920). Dit blad zou tijdens de Eerste Wereldoorlog (hierna: WO I) een tijd lang niet verschijnen.

DE POOLSE PERIODE (1919-1939)

Na WO I werd Polen opgedeeld, met als gevolg dat Galicië korte tijd deel uitmaakte van de Sovjet-Unie. In 1919 werd het uiteindelijk aan Polen toegewezen. Deze verandering had de nodige gevolgen en zorgde bijvoorbeeld voor een nieuwe titel van het gemeenteblad; de toevoeging in de titel *für Österreich* verviel. Het blad verscheen voor het laatst in 1939 (vol. xxv, no. 2). In 1919 stapte de gemeente Kiernica-Lemberg opnieuw naar de overheid om ditmaal erkend te worden door de Poolse staat als christelijk kerkgenootschap. In het archief te Lviv bevinden zich stukken hieromtrent, waarin een paar knelpunten in het reglement worden besproken. De gemeente Kiernica-Lemberg is inderdaad opnieuw erkend en de stempels die de gemeente gebruikte, werden veranderd van *Vorstand der oesterreichischen Mennonietengemeinde Kiernica-Lemberg in Galizien* in *Chrześcijańsko-mennonicka Gmina 'Kiernica-Lwów'*. In de jaren na 1919 raakte de gemeente langzamerhand gewend aan de nieuwe voertaal: Pools. Bij de catechisatie ontstonden hierdoor problemen, want jongeren waren het Duits niet meer machtig.¹⁴ De nieuwe taal is zelfs in de notulenboeken te vinden, want een paar keer is het verslag van een vergadering in het Pools geschreven. En als er bedragen genoemd worden dan is dat vanzelfsprekend in de Poolse munt (złoty). Uit de *Matrikelbücher* blijkt dat er in de jaren twintig en dertig regelmatig getrouwd werd met mensen uit andere kerkgenootschappen; soms ging het om rooms-katholieken, dan weer om protestanten – lutheranen van de Augsburgse Confessie of gereformeerden van de Zwitserse confessie – maar soms ook om (Russisch-) orthodoxen. En bij de geboorte van een kind was de vroedvrouw vaak van Poolse afkomst.

In de jaren twintig had de gemeente lange tijd geen gestudeerde predikant en kon er daarom niet gedoopt worden. Dit werd ondervangen door een invaller, want soms kwam een *Reiseprediger* vanuit Duitsland, zoals Guth die 34 mensen doopte te Lemberg in 1929, in de leeftijd van 14 tot 29 jaar. In 1934 werd Arnold Bachmann beroepen die in Duitsland inmiddels een studie had afgerond. Er is ook correspondentie bewaard met de Poolse overheid over vrijstelling van dienstplicht, want Bachmann had zich op dat moment bij het Poolse leger moeten melden.¹⁵ Tezelfdertijd werd het 150-jarig bestaan van de mennonietengemeente in Galicië gevierd – op grootse wijze – dat werd afgesloten met een diner in hotel Krakau in Lemberg.¹⁶ Een paar jaar later was het Doopsgezind Wereldcongres in Amsterdam (1936), maar daar werd geen afgevaardigde uit Galicië naartoe gestuurd. Voornamelijk omdat er geen geld voor was.



Eerste pagina van een brief aan de Poolse overheid uit 1932 over A. Bachmann.

NATIONAALSOCIALISME

En hoe stond men enige jaren later tegenover het nationaalsocialisme? Daarover valt bijna niets te vinden in de stukken van de gemeente. Het notulenboek uit 1939 eindigt met de vermelding dat predikant Bachmann in augustus met vakantie gaat. Verder wordt melding gemaakt van een ruzie met de burens over de *portelle* tussen Kochanowskigasse nr. 23 en nr. 25. En men geeft opdracht om de gezangboeken opnieuw te laten inbinden. Meer wordt niet genoemd en dus krijg je uit de notulen de indruk dat men zich niet bezighield met de dreiging in de wereld (of daar uit angst over zweeg). Uit de briefwisseling van Christian Neff met vele anderen,¹⁷ die te vinden is in de *MF*, blijkt dat een aantal Duitsers uit het *Reich* regelmatig op bezoek gingen bij de broeders in het Oosten.

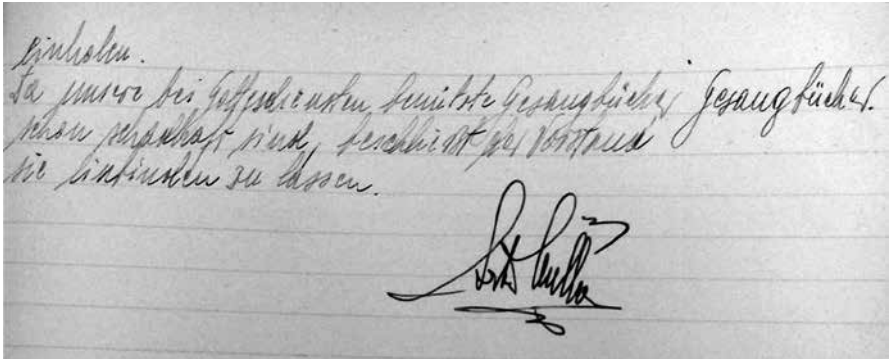


Foto van het 150-jarig jubileumfeest op Pinksteren 1934.

Toen Polen in deze periode door Duitsland werd bedreigd, was het gevolg dat men Duitstalige mennonieten als spionnen ging zien. Hierdoor werd in april 1939 Heinrich Bachmann uit Thorn (Torún) gevangen genomen en van de ene Poolse gevangenis naar de andere gebracht. Hij zou daar door de medegevangenen uitgescholden zijn:

Unser grosse Führer und wir als Angehörigen des Deutschen Volkes wurden [...] beschimpft. [...] Hitlersöhne, Hitlerschweine

Op 17 september zou Bachmann bevrijd worden door Duitse troepen. Hierover merkt hij op: ‘ich sah einen deutschen Soldaten im Stahlhelm stehen. Ich traute meinen Augen kaum’. Dit staat in een verslag van vlak voor Kerst dat jaar.¹⁸ Toen de mennonieten uit Galicië na hun vlucht op verschillende plekken terecht waren gekomen, schreef Arnold Bachmann hen een brief met bijlage. Daarin staat een opsomming van de plaatsen waar zij zich op dat moment bevinden, met vermelding van het dorp of de plaats waar ze oorspronkelijk vandaan kwamen. Hij eindigt deze brief met de hoop dat ze spoedig een huis kregen toegewezen zodat ze weer in staat zouden zijn...



Handgeschreven tekst over het *Protokoll* van de Gezangboekjes met ondertekening.

mitzubauen an unseren schönen Deutschen Reich. [...] [damit] ein jeder von uns unseren unvergesslichen Führer Adolf Hitler den schönsten Dank für alles was Er für uns getan hat, erstatten kann.¹⁹

TWEEDE WERELDOORLOG

Op 1 september 1939 viel Duitsland (samen met Rusland) Polen binnen. De Polen verzetten zich en ook rondom Lemberg werd hevig gevochten. In de nacht van 16 op 17 september belegerden en bombardeerden de Duitsers de stad. Artur Müller vertelt over de situatie in en rond het *Bethaus*. In de eerste dagen van de oorlog waren de ruimtes van het *Schülerheim* al ter beschikking gesteld aan een bank om inkwartiering te voorkomen. De bank wilde er vluchtelingen uit het westen van Polen onderbrengen. Bij de bombardementen werden verscheidene huizen in de straat getroffen. In het *Bethaus* hield men zich in de kelder schuil. Een jongen die bij de bakker werkte bracht eten zonder zich iets aan te trekken van de spertijd. Prediker Bachmann was met zijn vrouw en kind buiten de stad en kon nu niet terugkeren. Toen de Polen verslagen waren, haalde men opgelucht adem en men was nu blij eindelijk onder Duits regime te vallen. Maar in augustus 1939 hadden de Duitsers met de Russen in het geheim het Molotov-Ribbentrop pakt gesloten, waardoor Lemberg onder Russisch regime zou vallen. Duitse troepen trokken zich dus terug en boden de in Lemberg wonende Duitsers (*Volksdeutsche*) aan om met hen mee te trekken naar het westen. Velen namen dit aanbod aan. Vervolgens trokken Russische troepen op 22 september de stad binnen. Toen zij de

macht overnamen in de stad en de omliggende dorpen vluchtten mennonieten ook uit de dorpen weg. Op grond van de overeenkomst tussen Duitsers en Russen werd een *Umsiedlungskomitee* opgericht. In het bericht van Artur Müller over de gebeurtenissen in Lemberg tot aan de bezetting door de Russen meldt hij:

Endlich kam die Deutschen Kommission und nun begann die Umsiedlung. Ich fuhr mit meiner Familie und meinem Vater [...] 73 Jahre alt [...] als letzter Mennonit von Lemberg...²⁰

Het eerste transport was per trein en de *Heiligenabend* werd in de trein door de mennonieten met gezang gevierd. Uit de dorpen vluchtten ze met eigen vervoer, paardenkarren volgeladen met bezittingen of te voet. Om in aanmerking te komen om via het *Umsiedlungskomitee* deel te nemen aan de transporten naar Duitsland, moest men wel kunnen bewijzen dat men Duitser was. In de Kochanowskigasse meldden zich in de herfst van 1939 veel mensen die daar een uittreksel uit het *Geburtsbuch* kwamen halen. Ook op het platteland rondom Lemberg vluchtten bijna alle Duitsers of werden ze verdreven. Tijdens de migratietour ontmoetten we in een van de dorpen een oude vrouw die zich herinnerde dat op een ochtend ineens alle Duitsers vertrokken waren. Eén oude oma was achtergebleven... Zij wilde de tocht niet ondernemen en het dorp had zich over haar ontfermd.

Degenen die met de Duitse troepen waren weggetrokken, kwamen terecht in het bezette Polen en werden gehuisvest in door Polen of Joden verlaten huizen en boerderijen.⁹ Het vermogen van de verdreven Polen en Joden werd gebruikt voor de huisvesting van de vluchtelingen. In de verhalen wijst niets erop dat men zich afvroeg waar de oorspronkelijke bewoners gebleven waren. In een van de vluchtverhalen klaagt een vrouw dat ze de huizen erg vies vond – ze moest ze eerst grondig schoonmaken. Deze vluchtelingen kregen veelal ook een baan aangeboden. Zij die met het *Umsiedlungs*programma kwamen werden voor het grootste deel opgevangen in kampen: St. Anna-berg, Litzmannstadt (Łódź) en elders in de Warthegau (bezet Polen).²¹ Niet iedereen wilde mee met de transporten. Sommigen waren getrouwd met een Poolse man of vrouw en bleven liever. Een aantal Duitsers was kort voor het uitbreken van de oorlog en in de eerste dagen daarna opgepakt door de Polen – op verdenking van spionage – en in gevangnissen beland. Zij werden opgespoord en vervolgens meegenomen naar Duitsland.

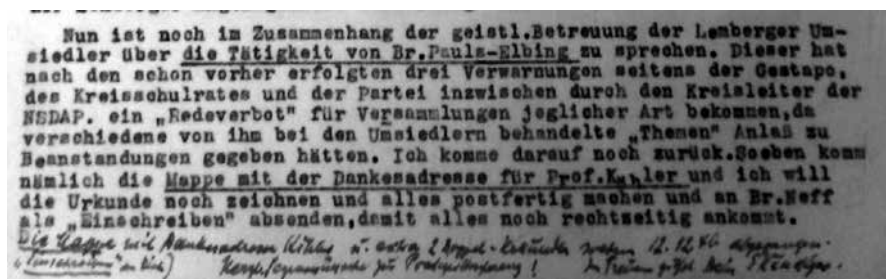
UMSIEDLUNG – OPVANG VAN VLUCHTELINGEN

Voorgangers uit het *Reich* maakten zich zorgen over de lotgevallen van gemeenteleden uit Galicië. Heinrich Pauls had door het organiseren van huisbijeenkomsten in de Warthegau rond Kerst 1939 een waarschuwing ontvangen van de Gestapo. Crous merkte er in 1940 het volgende over op:

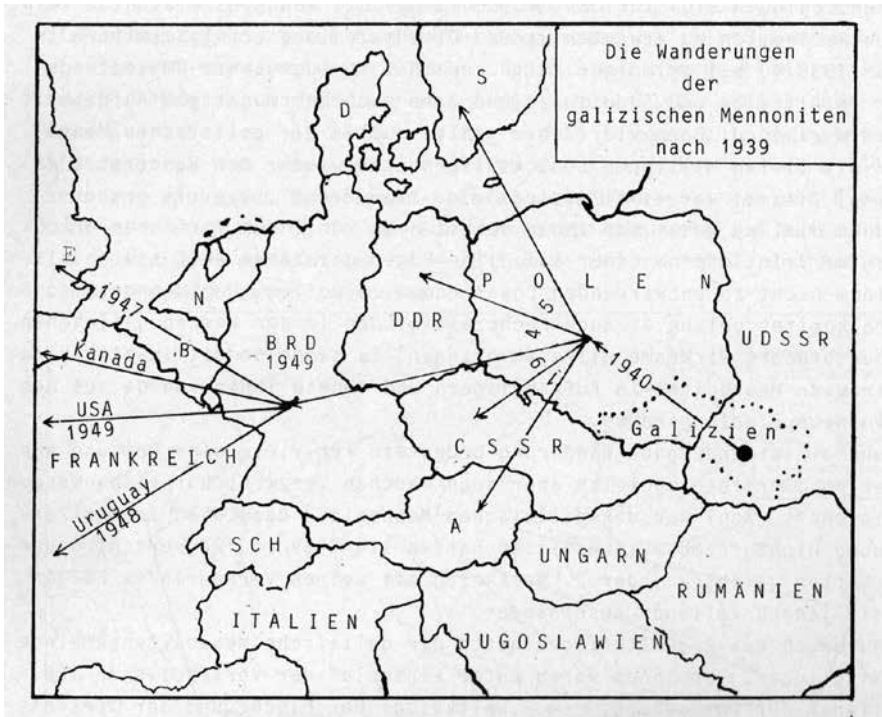
Prediger Heinrich Pauls hat sich aufgemacht und das Fest [Weihnachten] bei den Siedlern um Buk und Wollstein zugebracht.²²

In mei 1940 werd Pauls een *Redeverbot* opgelegd op dergelijke bijeenkomsten door de NSDAP. In de zomervakantie bracht hij echter opnieuw een bezoek, volgens het *Reisebericht* van Bruno Ewert. Die bezocht de vluchtelingen zelf in november van dat jaar. Hij had toestemming van de overheid voor huisbijeenkomsten dankzij het *Kirchliche Ausweis* opgesteld in oktober 1940 door Emil Händiges (de voorganger te Elbing). Verder was er de geloofsbelijdenis door Ernst Crous in 1933 opgesteld, waarin de loyaliteit van de mennonieten aan het *Reich* werd uitgesproken.²³ Op vijf plaatsen kon Ewert nu het Avondmaal vieren. Omdat vluchtelingen geen eigen voorganger hadden, werd geopperd om jongeren als ze gedoopt wilden worden voor catechisatie een paar maanden in de herfst van 1941 onder te brengen bij families in West-Pruisen om daar tijdens Pinksteren, in Heubuden/ Marienburg gedoopt te worden.²⁴

In de brieven aan Neff en anderen wordt steeds de wens geuit van de leden van de gemeente Kiernica-Lemberg om bij elkaar te blijven: 'Wir möchten gerne zusammen angesiedelt werden!' Er wordt wel voor geijverd, maar uiteindelijk blijkt het niet mogelijk te zijn. Ook hoopte men aanspraak te kunnen maken op het vermogen van de gemeente en de waarde van het *Bethaus*,



Document van de Gestapo over de *Umsiedler* uit Lemberg.



Een kaart met de naoorlogse migratiestromen van mennonieten uit Galicië.

respectievelijk Zł 580.680 (= RM 290.340) en Zł 80.000 (= RM 40.000), om daarmee een nieuw bestaan op te bouwen van de gemeente. In de stukken is daar niets over te vinden en aangenomen moet dus worden dat die hoop ijdel is gebleken. Van de circa 550 mennonieten die in Lemberg en omgeving woonden, zijn er 127 omgekomen tijdens WO II. Sommigen zijn overleden tijdens de *Umsiedlung*, anderen als soldaat in het Poolse leger, een groot aantal (51) als soldaat in de Duitse *Wehrmacht* en circa 55 mensen zijn tijdens de vlucht aan het eind van de oorlog omgekomen, vermist dan wel naar de Sovjet-Unie afgevoerd. Onder die 127 waren ook familieleden van mennonieten die zelf geen lid van de gemeente waren.

In het boek van Arnold Bachmann, *Galiziens Mennoniten im Wandel der Zeiten*, vind men vele vluchtverhalen. En niet iedereen vluchtte langs dezelfde route. Eén familie probeerde weg te komen via Tsjechië en Hongarije, maar kwam na een barre tocht en na het overlijden van de grootmoeder aan in

Görlitz (thans in Duitsland aan de grens met Polen). Rudolf Bachmann had in Stanislaw een pachtbedrijf. Deze stad viel na de inval 1939 door het Molotov-Ribbentrop pakt onder het Sovjetbewind. Het gevolg was dat Bachmann werd gevangengenomen en als 'uitzuiger' in diverse gevangenissen werd gestopt. Uiteindelijk is hij uitgeleverd aan de Gestapo, in juni 1940 vrijgelaten en tenslotte terechtgekomen in West-Polen. Daar kon hij met zijn familie tot januari 1945 rustig verder leven en werken, 'verschont von den Schrecken des Krieges'. Maar toen brak de hel los, want de Russische troepen waren inmiddels in aantocht. Hals over kop sloeg zijn familie op de vlucht, met de laatste vrachtauto van het vluchtende Duitse leger.²⁵ Lucy Bachmann, Rudolfs dochter, vluchtte uit Posen voor de Russische troepen en belandde uiteindelijk in Erfurt. Dit gebied kwam echter onder de Russische bezettingsmacht en daarom vluchtte zij verder naar Niederbayern.²⁶ Het *Mennonite Central Committee* (hierna: *MCC*) werd ingeschakeld om te helpen het onderbrengen van deze mensen: de *Ansiedlung*. Men was in die jaren al bezig een plek te vinden voor de eerder (in de jaren twintig) uit Rusland gevluchte mennonieten. En ook de gemeente Kiernica-Lemberg had jaren eerder zelf geld ingezameld voor deze vluchtelingen.²⁷ Lucy Bachmann is door tussenkomst van het *MCC* in 1948 uiteindelijk op transport gezet en met het schip Volendam naar Uruguay gebracht.

DE BROEDERS UIT GALICIË EN *DE ZONDAGSBODE*

De berichten over vluchtelingen uit Galicië bereikten ook *De Zondagsbode*, het orgaan van de broederschap van 1887 tot 1942. Dirk Cattepoel vraagt zich af in de *Mennonitische Blätter*²⁸ waarom de doopsgezinde pers in Holland zweeg over het lijden van de geloofsbroeders in het voormalige Polen. Ds. Koekebakker, hoofdredacteur van *De Zondagsbode*, zou geantwoord hebben dat de doopsgezinde bladen in Nederland alleen berichten over zaken die de mensen hier in het bijzonder aangaan. Maar er verschenen wel berichten over de Hutteren,²⁹ zelfs op een manier dat Duitse mennonieten daartegen geprotesteerd zouden hebben, zo gaat Cattepoel verder. En dan merkt hij op...

Er is wel ruimte voor berichten over niet-arische Christenen en voortdurend staan er artikelen in het blad over het Nationaalsocialisme die van weinig kennis daaromtrent getuigen. Van politieke neutraliteit is niets te

merken. [...] Zwijgt u over de geloofsbroeders in het Oosten omdat zij zich Nationaalsocialisten noemen en in Adolf Hitler hun bevrijder zien?

Via de rubriek 'brieven' bereikten deze opmerkingen van Cattepoel *De Zondagsbode*.³⁰ Koekebakker reageerde hierop en wees erop dat het...

voor ieder Nederlander duidelijk [is] dat men zwijgt over het lijden in oorlogvoerende landen zoolang de oorlog duurt, tenzij men berichten over alle partijen kan geven [...] wij zwijgen niet als op ons een beroep wordt gedaan [...] dan vragen wij niet of zij Doopsgezinden of Huttersch of heele of halve of kwart Semieten zijn

In *De Zondagsbode* verschijnen in de periode na 1933 regelmatig artikelen over politieke en maatschappelijke onderwerpen, hoewel de hoofdredacteur die liever niet plaatst om zo de eenheid in gevaar te brengen. Toch gaat men geregeld in op het veranderd politiek klimaat en stelt men vragen als: mag een predikant communist zijn? Kan een predikant, buiten de gemeente, sympathieën tonen voor de NSB? Is het de predikant toegestaan te verkondigen wat hij wil? Wee de gemeente die de dominee naar haar pijpen laat dansen! Als goede Doopsgezinden [sic!] zijn wij verplicht om ons [...] te verzetten tegen de NSB. In de *Slotbeschouwing over het Wereldcongres* in Amsterdam in 1936 vindt men:

Toch is het Godsrijk nog heel wat anders en heel wat meer dan het Derde Rijk. Dat geeft onze Duitsche gemeenten het spannende vraagstuk over de verhouding van Christendom en cultuur.³¹

Als Benjamin Unruh in januari 1940 via het *MCC* hoort dat Nederlandse doopsgezinden bij monde van Altmann, secretaris van de Algemeene Commissie voor de Buitenlandsche Nooden, niet willen bijdragen aan de opvang van *Volksdeutschen* uit Galicië, omdat Duitsland zijn eigen mensen maar moet helpen, verwijt Unruh de Nederlanders 'politisches Pharizäismus':

Wer immer in seiner Mutterland sitzt, dort die Segnungen der Vollbürgerschaft genieszt, der hat keine Ahnung wie schwer das Martyrertum der Heimatlosigkeit ist. [...] Man muss sich vor politischem Pharizäismus hüten.³²

Het *MCC* laat de Nederlanders dan ook bijdragen aan nood elders in de wereld. De steun aan het eind van de achttiende eeuw vanuit Nederland aan broeders in de Palts wordt, om politieke redenen, in 1945 dus niet hervat.

BRONNEN

- State Archives of Lviv Oblast. 13 Pidvalna St., Lviv, 79008. Web: archivelviv.gov.ua.
 Central State Historical Archives of Ukraine in Lviv (TsDIAL of Ukraine), 3a Soborna sq., 79008 Lviv. Web: tsdial.archives.gov.ua.
 Stadsarchief Amsterdam. Vijzelstraat 32, 1017 HL Amsterdam. Web: www.amsterdam.nl/stadsarchief.
 Mennonitische Forschungsstelle. Am Hollerbrunnen 2 a, D-67295 Bolanden-Weierhof Web: www.mennonitischer-geschichtsverein.de/forschungsstelle.

NOTEN

- 1 In juni 2015 en januari 2016 hebben Thijs van Hoogstraten en ondergetekende de archieven in Lviv en op de Weierhof bezocht. Met dank aan degenen die ons ter plaatse telkens hebben geholpen bij het zoeken naar relevante archiefstukken.
- 2 P. Bachmann, *Mennoniten in Kleinpolen: 1784-1934; Gedenkbuch zur Erinnerung an die Einwanderung der Mennoniten nach Kleinpolen (Galizien) vor 150 Jahre* (Lemberg, 1934).
- 3 Arnold Bachmann (red.), *Galiziens Mennoniten im Wandel der Zeiten; ihre Geschichte und ihre Familien* (Arbeitskreis für Familienforschung Backnang, 1984); I *Zur Geschichte der Mennoniten in Galizien* (1-137), II *Die Familien der galzischen Mennoniten* (138-619). Het boek bevat veel foto's uit de jaren twintig en dertig en ook een aantal statistieken.
- 4 De Hoop Scheffer in: *Mennonitisches Lexikon* 4 dln. (Frankfurt am Main, 1913-1967), lemma 'Ensiedel', 'Galicia' en 'Lemberg'; *The Mennonite Encyclopedia* 5 dln. (Scottsdale, Pennsylvania enz., 1955-1990), lemma 'Lemberg' en 'Galizia'.
- 5 F. Stauffer aan zijn neef Chr. Neff (7-2-1940) over hun gezamenlijke Galicische neef Fritz: 'Fritz schreibt über die Täuierung unter den Russen [...] Speck [...] 40 Rubel'. Stauffer woonde in Ludwigshafen en had daar een zaak in linoleum en lederwaren.
- 6 Stadsarchief Amsterdam, inv. nr. 1120, 2350.
- 7 Wollhynië ligt ten noorden van Galicië en was in die tijd onderdeel van Rusland.
- 8 H. Pauls, *Christliche Gemeinde-Kalender* (1941), 100. De armoede in de koloniën aan het eind van de negentiende eeuw werd veroorzaakt door de overheersende aanwezigheid van Joden. Uit de geografische atlas van Polen uit 1881 blijkt echter dat het aantal rooms-katholieken en Grieks-katholieken aanzienlijk hoger was dan het aantal Joden. Het aantal Russen (orthodox), Polen (rooms) en Duitsers (veelal protestant) varieerde aanzienlijk per dorp. Zie *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich* (s.l., 1880-1920) II, 317: Einsiedel: katol. 3080, ewang. 42, żydów 12.
- 9 Alfred Bachmann merkt in een brief vanuit St. Annaberg aan Pauls op 20 december 1939 op, dat zij niet in een dorp ondergebracht willen worden, omdat zij 'an physischer Arbeit nicht gewöhnt sind...'
- 10 Heinrich Pauls (geb. 1885) was van 1908 tot 1920 gestudeerd predikant te Lemberg (de tweede gestudeerde predikant in Galicië) en in de jaren veertig werd hij bezoeker van de verspreid wonende gevluchte gemeente. Hij werd later een van de oprichters van de *Mennonite World Conference*.
- 11 Een aantal foto's in Bachmann, *Galiziens Mennoniten*, Abb. 28-46.
- 12 'Reichsblatt 1874 für die im Reichsraten vertretenden, Königreiche und Länder [...] XXI.

Stück [...] Angegeben und versendet am 27. Mai 1874: 68 [...] Gesetz vom 20. Mai 1874. [...] Betreffend die gesetzlichen Anerkennung von Religionsgesellschaften. [...] § 1 – 17 [...] Budapest, am 20. Mai 1874 [...] Franz Joseph' [...] Op 7 maart 1909 vond de 'Konstituering der Gemeinde' plaats. Bachmann, *Mennoniten in Kleinpolen*, 319. Afbeeldingen van stempels in: Bachmann, *Galiziens Mennoniten*, Abb. 4a-4g.

13 'Statut der christlich-mennonitischen Gemeinde in Kiernica-Lemberg: [...] § 5. Mitglieder der Gemeinde sind: alle im Gebiete der Gemeinde wohnenden Bekenner der christlich-mennonitischen Konfession § 7. Aufnahme der Katechumenen mit Beobachtung aller Feierlichkeiten, nach Unterweisung in den Grundsätze und Lehren des monnonitischen Glaubens.'

14 Bachmann, *Galiziens Mennoniten*, 31/32: Wegen teilweiser Unkenntnis der deutschen Sprache ... Unterricht in deutscher als auch in polnischer Sprache ...

15 Met dank aan E.D. Zakrzewska voor de vertaling uit het Pools.

16 Foto in Bachmann, *Galiziens Mennoniten*, Abb. 25.

17 Christian Neff (1863-1946), van 1887-1943 pastor in Weierhof, prediker en kerkhistoricus. Hij was een van de initiatiefnemers voor steun aan de gevluchte Mennonieten uit Rusland. Tevens nam hij het initiatief voor de Mennonite World Conference. In de *Mennonitische Forschungsstelle* liggen 200 preken en meer dan 10.000 brieven van hem. Zie voor een uitgebreide levensbeschrijving MennLex V: <http://www.mennlex.de>.

18 H. Bachmann, Bericht meiner Verhaftung, in: *Christliche Gemeinde-Kalender* (1941) 109v.

19 A(lfred) Bachmann op 17 maart 1940; in deze en in veel andere brieven wordt de *Führer* bedankt of het *Deutsche Reich*.

20 Uittreksel uit een brief van Artur Müller, Böhmisch Leipa (27-2-1940) opgenomen in een brief van Heinrich Pauls (1-3-1940).

21 Veel Polen werden in Berlijn als dwangarbeider ingezet in de oorlogsindustrie. In Litzmannstadt (Łódź) was na Warschau het grootste getto. Het was met een hek afgesloten van de rest van de stad en had bewakers bij het hek. In februari 1940 werd de Joden opgedragen in het getto te gaan wonen. Tussen 15 oktober en 9 november 1941 arriveerden hier 25 treinen met Joden uit andere delen van het Rijk. Zie: N. Stargardt, *The German war* (New York, 2015), 235. St. Annaberg in Opper-Silezië. 'Hier befanden sich hauptsächlich die deutschen Umsiedler aus Lemberg, die Lemberg zu Weihnachten 1939 verließen'. Website van Hilfskomitee der Galiziendeutschen: <http://www.galizien-deutsche.de/> Warthegau: naam die de nazi's in 1940 gaven aan het gebied rond Posen in het bezette Polen. Ook Litzmannstadt ligt in Warthegau.

22 Zie brieven van E. Händiges (27-11-1940) en (12-12-1940). Emil Händiges (1881-1965) was een reizend prediker, redacteur van de *Mennonitische Blätter* (1927-1941) en voorzitter van de *Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden* (1933-1952). Volgens hem was weerloosheid een fase die de mennonieten achter zich gelaten hadden. Ernst Crous (1882-1967) was bibliothecaris in Berlijn en Göttingen. In 1932 werd hij gekozen tot voorzitter van de *Vereinigung der Deutschen Mennonieten*. Hij zette zich in voor een andere vorm van loyaliteitsverklaring dan de eed bij in dienst treden van mennonieten in krijgsdienst of rijksdienst.

23 'Elbing, den 28. Oktober 1940 Kirchlicher Ausweis Herr Bruno Ewert aus Grünhagen, Kreis Stuhm [West-Pruisen], Aeltester und Prediger P. Bachmann, der Mennonietengemeinde Heubuden-Marienburg, ist berechtigt Predigtgottesdienste und Abendmahlsfeiern, Taufen, Trauungen, Beerdigungen sowie alle kirchliche Handlungen in unserer mennonitischen Gemeinden zu übernehmen. Vereinigung der Deutschen Mennonietengemeinden Körperschaft des öffentlichen Rechts Der 1. Vorsitzende; (gez) Pastor Lic. Theol. E. Händiges Bekenntnisentwurf: Crous' (24-5-1933), waarvan paragraaf 5 luidt: 'Wir bejahen den Staat, der uns als Menschen und uns in unserem und in unserem christlichen Glauben schützt und (hierin z.T. abweichend von unseren Vätern und unseren Brüdern in anderen Ländern) damit zugleich die Betätigung in diesem

- Staat durch die Uebernahme von Aemtern und – erforderlichenfalls – auch des Waffendienstes.’
- 24 Zie: ‘Reisebericht Bruno Ewert’, augustus 1940. Bruno Ewert, al vroeg toegetreden tot de National sozialistischen Partei.
- 25 Bachmann, *Galiziens Mennoniten*, 86.
- 26 Bachmann, *Galiziens Mennoniten*, 87.
- 27 Zie onder andere *Protokollbuch*, november 1922: *Flüchtlingsfürsorge*.
- 28 D. Cattepoel, *Mennonitische Blätter* (März 1940), 12. Dirk Cattepoel (1912-1976) pastor in Krefeld.
- 29 Wie zijn die Hutterschen? In *De Zondagsbode* (29 maart 1935) vinden we een bericht van een bezoek van J. ter Meulen aan Huttersche doopsgezinden [sic!] in Liechtenstein, die ‘ten gevolge van het Hitler-regiem’ Duitsland hebben moeten verlaten na invoering van de militaire dienstplicht. Na dit bericht wordt er in Nederland een fonds opgericht om hen financieel te steunen.
- 30 *De Zondagsbode* 53/20 (1940), 78; 23, 91.
- 31 *De Zondagsbode* 49/39 (1936), 153 (= 26 juli): ‘de zuiging om der wereld gelijkvormig te worden. Vooral in Deutschland oefent de wereld in de gestalte van het Derde Rijk [...] een fascinerende invloed uit.’ Ondertekend: Leeuwarden J. Yntema.
- 32 Brief van B.H. Unruh aan C.S. Altmann (6-1-1940). C.S. Altmann was secretaris van het Hollandsch Doopsgezinde Emigratiebureau dat S.H.N Gorter en hij in 1924 hadden opgericht. Het bureau bemiddelde en steunde de emigratie van vluchtelingen naar Amerika. B.H. Unruh (1881-1959) was geboren op de Krim; in 1920 verhuisde hij naar Karlsruhe. Hij heeft veel gedaan voor de vluchtelingen uit de Sovjet-Unie en later ook voor de vluchtelingen uit Galicië met behulp van de MCC. Hij sympathiseerde met het nationaalsocialisme en was sinds 1933 ondersteunend lid van de SS. Unruh schrijft met trots over de deelname van zijn zoon Fritz aan de zetocht van Hitler in Parijs. Hij wees er bij de overheden op dat de mennonieten zich na 1933 loyaal t.o.v. het regiem hebben opgesteld.

Op zoek naar leven

Menno-Simons-Predigtpreis 2015

PIETER POST & FERNANDO ENNS

INLEIDING¹

‘Hoe kunnen wij de weg weten?’, vraagt Thomas, een van de leerlingen van Jezus in het evangelie naar Johannes. Jezus antwoordt daarop: ‘Ik ben de weg, de waarheid en het leven’. Zeker, het gaat in dit gesprek van Jezus met zijn leerlingen in de eerste plaats om de vraag naar het geloof. Maar duidelijk zal worden dat het geloof in God een levensweg is, een weg *van* leven, en een weg *naar* leven.

In de huidige tijd ervaart de Europese bevolking opnieuw, dat zeer veel mensen op zoek zijn naar mogelijkheden om te overleven en naar perspectieven. Een groot aantal vluchtelingen dringt de Europese landen binnen, ook al is dat op wereldschaal slechts een klein gedeelte. Zij willen hun leven redden: zij vluchten vanwege geweld, oorlog, vernietiging, armoede, hongersnood en de uitzichtloosheid. Sommigen worden vervolgd op grond van hun geloof, politieke overtuiging en etniciteit. Niettemin heeft iedereen het recht op geloofsvrijheid, vrije meningsuiting, kleding en voedsel, met andere woorden recht op een integer leven! Dat bepleiten zowel de Universele Verklaring voor de Rechten van de Mens, alsook het christelijke geloof dat in elke vluchteling het beeld van God ziet.

De dopers van de zestiende eeuw en hun nazaten, mennonieten of ook wel doopsgezinden genoemd, kennen tergende omstandigheden als deze vanuit hun bijna 500-jarige geschiedenis: een migratiegeschiedenis! Ook zij werden het recht op geloofsvrijheid en de openbare godsdienstoefening ontzegd. Ook zij werden gemarteld en vervolgd op grond van hun geloof dat overheden en kerkelijke autoriteiten aanmerkten als een politiek gevaar. Ook zij zagen maar één mogelijkheid om te overleven: vluchten, en zoeken naar een beter leven in een ander land. In de hoop, dat ze waar dan ook, mensen zouden vinden die zich over hun ontfermden, en hun kansen gaven een eigen voortbestaan op te bouwen. Veelal werden zij opgevangen. Maar net als in de huidige tijd waren zij die hen opvingen, zich er vaak niet van bewust dat deze vluchtelingen ook ‘zegen’ met zich meebrachten.

Het Internationaal Menno Simons Centrum in Nederland startte enkele jaren geleden een project dat deze migratiegeschiedenis in kaart bracht. Via www.eumen.net is die voor een breed publiek toegankelijk gemaakt.² Dit gebeurde onder aanvoering van Kees Knijnenberg en Antoinette Hazevoet, met ondersteuning van het Doopsgezind Seminarium en de Algemene Doopsgezinde Sociëteit, beide gevestigd te Amsterdam.

Vanaf het begin was het duidelijk dat dit niet een doel in zichzelf was. Enerzijds zou het de onderlinge verbondenheid van de Europese doopsgezinden moeten versterken en zichtbaar maken. Anderzijds wilde het voor het voetlicht brengen hoe groot de geboden hulpvaardigheid wel niet was, en hoe de opvang van deze vreemde vluchtelingen in de loop van decennia en eeuwen zegenrijk had uitgewerkt. Het project zelf werd in de loop van zijn ontwikkeling steeds meer een project van verbondenheid, doordat vakkundige mensen uit heel Europa eraan gingen meewerken.

Pieter Post werd als auteur, coördinator en redacteur van de vele tekstdocumenten aangesteld. Hij speelde een toonaangevende rol in de migratietoer 2014 waar Nederlandse doopsgezinden aan deelnamen. Zij gingen op zoek naar de historische wegen van een bewogen migratie, en ontmoetten afstammelingen van voormalige vluchtelingen en gastfamilies.

In het kader van deze reis hield Pieter Post een preek over de tekst uit het Evangelie naar Johannes: 'Ik ben de weg, de waarheid en het leven'. (Johannes 14:6) Hij ontving hiervoor de Menno Simons Preekprijs 2015 die uitgaat van het Instituut voor Theologie van Vredeskerken (Universiteit Hamburg) en de Doopsgezinde Gemeente Hamburg-Altona.

De jury vond dat het hem op een indrukwekkende wijze gelukt is de migratiegeschiedenis van de doopsgezinden, en de huidige omstandigheden van vlucht en verdrijving in het licht van dit woord van Jezus te vertolken. Een geschiedenis vol van twijfel en vol van hoop. En van mensen die leven willen en tot leven komen, omdat er anderen waren en zijn die een andere uitspraak van Jezus verhieven tot hun levenspraktijk: 'Zoveel ge gedaan hebt aan één van dezen, mijn geringste broeders-en-zusters, hebt ge mij gedaan'. (Mattheus 25:40)



De omslag van de Menno Simons Preekprijs 2015.

TOESPRAAK OVER JOHANNES 13:36-14:11³

‘De weg, de waarheid en het leven, en de Europese Doopsgezinde Migratietoer’
Zusters en broeders... doopsgezinden vormen een wijd vertakte geestelijke familie, maar wat weten we van onze geschiedenissen, leefomstandigheden en inspiraties?

In de zomer van 2014 reisden enkele doopsgezinden uit Nederland langs zustergemeenten in Europa. Deze reis van 10.000 kilometer stond in het teken van het thema verbondenheid waarvan het Europese samenwerkingsverband ‘eumen.net’ (European Mennonite Network) de bron van inspiratie is.

Verbondenheid is een belangrijk onderwerp in het Europa van vandaag. Door migratie verandert het culturele, politieke en religieuze landschap, en daarmee ook de verbondenheid en het vertrouwen in de samenleving.

Migranten roepen doorgaans niet meteen het beeld van saamhorigheid of van vrede op, terwijl zij belangrijke impulsen kunnen geven aan de cultuur en de welvaart in een land van aankomst – ook al moeten we met pijn in het hart vaststellen dat velen de landsgrenzen van Europa niet eens halen.

Datzelfde kan ook over migrerende doopsgezinden worden verteld. Ook zij verloren familieleden en vrienden onderweg, maar zij die aankwamen droegen bij aan nationale voorspoed in de landen waar ze noodgedwongen naar toe trokken, óf om reden van hun geloof, óf op uitnodiging vanwege hun bekendheid als harde werkers.

DE WEG, DE WAARHEID EN HET LEVEN

Migratie: dat gaat over het zoeken naar waarheid in plaats van leugen, over leven in plaats van dood, over levenswegen en levenskansen. Het evangelie gaat over ‘de weg, de waarheid en het leven’. Beiden hebben eenzelfde boodschap, ze gaan over het verlangen naar een nieuwe wereld.

Vooral in de vaak moderne doopsgezinde kerken in Zwitserland en in de Elzas viel deze uitspraak van Jezus flink op. Ze stond geschreven op de binnenmuren. Ik werd erdoor geboeid: Hoe komt het dat de Zwitserse en de Elzaser zusters en broeders zo in verbinding staan met deze tekst? Dat kan geen toeval zijn, vermoedde ik. Wat heeft die uitspraak met ons te maken? Waarom ziet Jezus zichzelf zo?

Zijn uitspraak komt op het eerste gezicht nogal aanmatigend over. Alsof we onze weg zelf niet kunnen vinden, en wijzelf niet kunnen bepalen wat waarheid is, of hoe te leven. Maar ik merkte, dat we met precies deze vragen midden in het gesprek treden dat Jezus en zijn leerlingen met elkaar voeren, want daar maakt deze uitspraak deel van uit. En ik dacht: waarschijnlijk bedoelen al die gemeenten dat ook wij, net als Simon Petrus, Tomas en Filippus, met Jezus in een voortdurende dialoog verwickeld zijn over *zijn* weg en *onze* wegen, en welke van de twee ons werkelijk ergens toe *brenghen*.

Toch is dat niet het enige punt van belang. Jezus’ uitspraak staat in het licht van zijn heengaan, en dat roept angst en verwarring bij zijn gesprekspartners op. Want zullen zij elkaar niet uit het oog verliezen? Zij staan op de drempel van een periode van geloofsvervolgung en vernietiging, die ook de kerkgeschiedenis en in het bijzonder de dopers later zal tekenen.

En tegen die achtergrond, van wie of wat hen bijeen zal houden, zijn hun vragen wel begrijpelijk. Zoals een onbekende vraagt naar de weg, zo vraagt

Simon Petrus aan Jezus: ‘heer, waar gaat u heen?’ (13:36) En Tomas: ‘heer, we weten niet waar u heengaat, hoe weten we dan de weg?’ (14:5) En Filippus wil vooral de Vader zien waarover Jezus spreekt. (14:8)

Jezus antwoordt hen, maar zijn antwoorden roepen verwarring op. ‘Als je zegt me te willen navolgen, zal je zien dat je dat nooit zult kunnen nakomen, want let maar op: de haan zal kraaien’. (13:38)

En we krabben ons achter de oren. Ziet hij onze goede bedoelingen dan niet? Wij proberen zijn navolgers te zijn, maar twijfelt hij eraan of we dat wel kunnen? In zijn reactie op Petrus lijkt hij te wijzen op het bekende verkeersbord met daarop het symbool ‘einde weg’.

Maar als dat zo is, vormen we dan een traditie en een gemeenschap met elkaar die zinloos is? Hebben doopsgezinden, en andere christenen, zijn ‘weg, waarheid en leven’ dan voor niets gevolgd? Maar zij hielden toch stand onder dreiging en druk van regeringen en overheden? Of ze beschikten toch over de veerkracht om weer verder te trekken, naar een ander land om daar een nieuw bestaan op te bouwen? Wat bedoelt Jezus met zijn antwoord op Petrus? Vragen te over bij deze leerlingen, die wij in wezen zelf zijn. Ook wij proberen, zij het zoekend en tastend, in de voetsporen te treden van Jezus’ weg, waarheid en leven.

Daarop vertrouwen is niet vanzelfsprekend. Vertrouwen moet gewonnen worden, dat moet altijd maar weer blijken onder de gegeven omstandigheden.

In een van onze reisgroepen leefde de vraag: ‘Waarheen brengt ons de weg naar Oekraïne waar onze zusters en broeders onder zware omstandigheden wonen, waar de politieke situatie per dag kan veranderen, en waar zomaar een burgervliegtuig kan worden neergehaald?’ Wij zijn inderdaad naar Oekraïne gegaan, maar dan naar het westen. Angst en onzekerheid over de veiligheid, maar ook vertrouwen en veerkracht spelen een belangrijke rol op onze levensweg.

TRAJECT VAN VERTROUWEN

Het is misschien wat verwarrend over de snelwegen van de toer en de weg van Jezus te spreken. Jezus’ weg is geen asfaltweg, maar een traject van vertrouwen. Vertrouwen is een onderweg zijn dat verder reikt dan de impulsiviteit van Petrus, of het pragmatisme van Tomas en het ongeduld van Filippus. Daarom die bemoediging van Jezus ‘laat jullie hart niet geschokt zijn’. (14:1) Het is een reactie op Petrus, om je niet door emoties en de waan van de dag

te laten meeslepen, maar eerst de rust te zoeken voor dat je ergens aan begint. Jezus wist waaraan hij begon, maar is ook gevoelig; ook zijn hart kende verscheurdheid.

De dood van Lazarus en wat dat doet met zijn achtergebleven zussen, raken hem diep (11:33); hij is verbijsterd over het lijden dat hemzelf staat te wachten (12:27); en ook zijn gevoel alleen gelaten te worden door zijn vrienden op wie hij het meest vertrouwt, gaat hem niet in de koude kleren zitten (13:21).

Dan maar niet meer vertrouwen? Deze gevoelens tonen hoe kwetsbaar we kunnen zijn op momenten waarop het zwaar wordt. We hebben dan houvast nodig, en vragen we om bijstand en hulp.

‘Laat jullie hart niet geschokt zijn; vertrouwt op God en vertrouwt ook op mij’, moedigt Jezus dan aan. (14:1) Maar is dat niet gemakkelijker gezegd dan gedaan? Wat als dat beschaamd wordt, zoals zo vaak? Die twijfel probeert hij te ontzenuwen door zichzelf in het middelpunt te plaatsen als iemand die het wantrouwen van zijn tijdgenoten zelf aan den lijve ondervonden heeft, maar daaronder niet gebukt gegaan is. Sterker nog: tegenstand heeft hij ‘getolereerd’, in de zin van letterlijk gedragen. Hij liet zich het vertrouwen dat hij in de Vader had, niet ontnemen. Hij stond in vertrouwen en stond op in vertrouwen. Opstaan, opstanding is een kenmerk van vertrouwen hebben, kome wat komt.

Vertrouwen kent geen grens; wanneer we dat beginnen af te palen is het geen vertrouwen meer, maar wantrouwen. Jezus brengt basisvertrouwen in zijn relatie met zijn leerlingen in, als een bemoediging tegenover hun angsten, vlak voor een periode van instabiliteit, isolement, en vervolgingen door de autoriteiten.

HUIS MET VELE VERBLIJVEN

Maar dat niet alleen. Hij brengt nog iets opmerkelijks in dat het vertrouwen moet versterken: ‘In het huis van mijn Vader zijn vele verblijven’. (14:2) Dat klinkt echter verhullend.

Hij spreekt hier over een dimensie die zich aan ons oog onttrekt. Waar wil hij met ons naar toe? Kennelijk heeft vertrouwen ook over de grens van leven en dood nog zijn geldingskracht. ‘Kennelijk’ zeg ik, en ik weet dat daarin een aarzeling door klinkt. Kunnen wij weten dat er aan gene zijde nog zoiets is als een ‘huis met vele verblijven’? En ik voel me hier bijna een Filippus die Jezus op de man af vraagt: ‘Laat dat dan maar eens zien!’ Maar ik weet ook

dat het hier om ‘waarheid’ gaat, Jezus die de waarheid is, wat versterkt wordt door zijn vraag die als redekunstig aangemerkt kan worden: ‘Als het niet zo was, zou ik u dan durven zeggen “ik ga op reis om u een plaats te bereiden”?’ (14:2) Alsof hij tegenwerpingen voorvoelt.

Je ziet zijn leerlingen instemmend het hoofd schudden: ‘Nee, dat kan niet zo zijn. Want als we ons wèl toevertrouwen aan wat hij voor ons en de hele wereld heeft gedaan – dat wie lamgeslagen is weer kan lopen, dat wie ziende blind is weer zijn ogen opent, dat wie op een dood spoor zit weer kan opstaan – dan zouden we hem ook hierin serieus moeten nemen’. Vertrouwen hebben is immers grenzeloos vertrouwen op een nieuwe wereld die omgekeerd is aan de onze.

Dat huis van de Vader met de vele verblijven heeft dan ook iets weg van het wenkende perspectief van een nieuwe samenleving. Dat huis gaat over de vraag, of wij in het hier-en-nu alvast kunnen volbrengen wat lijkt op het daar-en-straks, zoals verwoord in het Onze Vader: ‘... zoals in de hemel alzo ook op de aarde’.

Op de avond van 23 juli (2014) belde iemand aan. Het was ons buurjongetje Badr van tien. Hij heeft een ernstige vorm van suikerziekte. Gekleed in zijn djellaba, stond hij te zweten en vertelde brood en melk nodig te hebben. Zijn moeder haalde boodschappen, ze was niet thuis. En hij wist niet hoe hij buiten was gekomen. We lieten hem binnen en gaven hem te eten en te drinken.

Ondertussen keken wij op de televisie naar de oecumenische gebedsdienst over de slachtoffers van de MH17-vliegramp boven Oekraïne. Badr is een opmerkelijk jongetje en, u vermoedt het al, groeit islamitisch op. ‘Zijn dat christenen?’, vroeg hij. En er ontstond een gesprekje over de slachtoffers en dat het mooi is dat zij worden herdacht. Ik vertelde hem dat er ook een islamitische jongen bij was, omdat intens verdriet mensen met elkaar verbindt. ‘Kijk, dat is mijn collega’, zei ik. ‘Wat bent u dan?’ Om dichtbij zijn religieuze belevingswereld aan te sluiten, antwoordde ik: ‘Een soort van imam ... maar dan een christelijke ...’. En hij knikte instemmend.

Inmiddels voelde hij zich beter en zijn moeder was ook weer thuis. Badr bedankte en ging naar zijn moeder.

NIET EEN GOD MET EEN HOKJESGEEST OF VAN ACHTERKAMERTJES

Even dacht ik, is dit niet wat Jezus bedoelt met de vele verblijven bij God? Dat we in ons leven al plaatsen kunnen vinden waarop het voor elkaar op de

vlucht slaan overgaat in een stemming van een eeuwig ‘thuis’ zijn? Dat er al iets voorvoeld kan worden van ‘daar waar ik ben, zijt ook gij’ als de geankerde waarheid van een visionair voorland? (14:3) Jezus noemt bij de verblijven geen afmetingen – wat een normale timmerman wel zou doen overigens. Een goeie zet. Want daarmee wordt ons de verleiding ontnomen te oordelen over welke weg r chter, wat voor waarheid  prechter, en wiens leven g rechter is dan de ander. Dat de een meer recht zou hebben op een grotere ruimte dan de ander.

Overblijft dan alleen de omvang, dat er ‘vele’ zijn. ‘Vele’ wil hier zeggen dat de Vader ‘omvangrijk’ is – niet een God met een hokjesgeest of als liefhebber van achterkamertjespolitiek.

Wie daarin gelooft, realiseert zich wat de oproep van de apostel Paulus zeggen wil ‘wordt ruimer’, in ongeveinsde liefde, in spreken van waarheid, dwars door glorie en oneer, dwars door kwade faam en goede faam. (2 Kor. 6:11b; 6b; 7a; 8a)

In gedachten horen we Jezus tot Filippus zeggen: ‘Kijk, dat is mijn antwoord op je vraag “toon ons de Vader”’. (14:8) Het evangelie roept de mensheid via de gemeente op zich te oefenen in een nieuwe wereld, die via de band van zuster- en broederschap loopt. Niemand is in wezen dakloos. Daarom richt hij zich ook tot de zakelijke Tomas: De weg naar de Vader gaat niet over het regelrechte asfalt van het verstand en de rede, maar via de dwarsverbindingen van mededogen, verbondenheid en solidariteit met de verworpenen der aarde.

Wie daarin gelooft gaat de weg van het leven, wie daarop vertrouwt wandelt in waarheid, die heeft de weg naar de Vader gevonden.

DRIE LEERLINGEN, DRIE TRADITIES,   N WEG, WAARHEID EN LEVEN

Terug naar onze Zwitserse en Elzasserse zusters en broeders, zetten zij ons aan het denken over Jezus’ uitspraak: ‘Ik ben de weg, de waarheid en het leven’. Zij verkondigen dat ze met Jezus onderweg zijn naar een nieuwe wereld, net zoals wij dat ook zijn, waar wij ook wonen en leven.

In de leerlingen kunnen we drie geloofstradities ontwaren, elk met een eigen geschiedenis, cultuur en met vragen over de toekomst. Noem ze drie woningen onder   n dak, drie typen van Europees doperdom: de ene is als Petrus die zich met lijf en ziel op een bevlogen evangelische manier Jezus wil lof prijzen met zang, gitaar en slagwerk. De andere is als Tomas, pragmatisch, verlicht en onderzoekend, niet alles voor zoete koek aannemend, ‘je moet wel



Groepsfoto met (Nederlandse en Duitse) kerkenraadsleden, collega, partner en Enns en Kümpers-Greve.

met goede argumenten komen wil je me overtuigen wie Jezus is'. Een derde is als Filippus, praktisch en resultaatgericht op werken en doen, maar ook vol ongeduld voorbijvliegend aan 'waar het ook al weer om gaat'.

Deze drie typen geven ons allen kleur. Wie van de drie zijn wij, u en ik? In ons onderweg zijn vormen we een bonte verscheidenheid in verbondenheid. Maar dat is niet nieuw. Wat nieuw is, is dat *hij* daarin met ons optrekt, die tot de een zegt: 'Blijf enthousiast maar temper ook je bevlogenheid, voor je het weet kraait de haan'. Tot de ander: 'Toetst alles en behoud het goede, maar weet dat je de Vader alleen via mij vindt'. En tot de derde: 'Verlies je niet in termen van aantoonbaarheid en harde bewijzen, maar laat ook wat over aan het vertrouwen hebben in mijn woorden, zij komen van de Vader die in mij is'.

Als we deze woorden op ons laten inwerken is verbondenheid niet een willekeurig verband van mensen, maar een verbond van God dat via Jezus tot ons komt door de heilige Geest. Wie zich daaraan overgeeft toont dat *deze*, onze *aardse* werkelijkheid niet de laatste waarheid is, dat *dit* leven niet alles is wat we ervan mogen verwachten, maar die ziet 'een nieuwe hemel en een nieuwe aarde' (Openbaring 21:1).

GEEN 'EINDE WEG'

Naast Jezus staat geen bordje 'einde weg', maar heel iets anders naar een woord uit het boek Spreuken (15:24): 'Het pad des levens loopt voor iemand met inzicht omhoog, en zo ontwijkt hij het dodenrijk beneden'. Zo loopt de weg, de waarheid en het leven van Jezus. Hij 'die op een berg klom' (een regel uit een Nederlands kerklied), is dat 'hoge pad des levens' al eens gegaan, voor ons. Zijn *inzicht* werd ons *uitzicht* over de toppen van ons kunnen.

Dat wij 'de weg, de waarheid en het leven' binden op ons hart, en kalken op ook de buitenmuren van onze kerkgebouwen, zodat voor een ieder zichtbaar wordt, hier wordt gebouwd aan een nieuw wereldhuis van recht en vrede voor allen.

NOTEN

- 1 Tekst van de inleiding door Fernando Enns. Vertaling uit het Duits: Pieter Post.
- 2 Zie en lees meer hierover op www.eumen.net.
- 3 Bijbelvertaling: Naardense Vertaling (herziene versie uit 2014).

Onderweg en toch thuis

Foto's van mennonieten in Mexico

MORAD BOUCHAKOUR

De foto's van Morad Bouchakour tonen ons een gemeenschap van mensen die in schril contrast lijkt te staan met de huidige moderne tijd. De mennonieten die in Mexico wonen, verlieten ooit – aan het begin van de vorige eeuw – Canada, nadat de overheid daar was begonnen met de bouw van openbare scholen in hun nederzettingen. In reactie hierop trokken de meer conservatieve leden weg en emigreerden ze met hun families naar Mexico, omdat daar na onderhandeling een stuk land in het noorden van het land aan hun was toegewezen. Ze stichtten daar boerderijen en begonnen met het verbouwen van haver, bonen en mais en daarnaast produceerden ze kaas. Hun huizen werden opgetrokken in de traditionele stijl; architectuur die ze kenden uit Rusland en Canada. De dorpen hadden namen als Rosenort, Steinbach en Schönwiese, ook meegebracht uit Canada en daarnaar verwijzend. Hun kolonies waren opgebouwd volgens voormalige sociale structuren zoals gangbaar onder mennonieten op het gebied van onderwijs, kleding en de rollen van mannen en vrouwen in de samenleving.

Vandaag de dag zetten ze hun eigen manier van samenleven nog steeds voort ook al zijn er inmiddels talloze hervormingen geweest; ze gebruiken nu gemotoriseerde voertuigen, ze hebben zelf Spaans geleerd en ze leven zij aan zij met lokale Indiaanse inwoners. Niettemin heeft de voortdurende strijd tussen drugskartels in Mexico grote sporen nagelaten op de mennonieten gemeenschap, die door haar economische voorspoed de bendes op het idee bracht om te fungeren als gemakkelijk doelwit van gewapende overval, ontvoering en afpersing. Het gevolg is dat velen nu opnieuw vertrokken zijn. Soms keerden ze terug naar Canada, dan weer trokken ze verder naar Belize, Paraguay, Argentinië of Bolivia. Al rondreizend stuitte Bouchakour op deze bijzondere groep mensen, die hij begon te portretteren en dit leverde buitengewone foto's van een groep van mensen die bijna 'uit de tijd' lijkt, terwijl ze juist geheel geworteld blijkt te zijn, ondanks de straffe woestijnzon van Mexico.

De Doopsgezinde Historische Kring heeft niet de rechten om de foto's van Morad Bouchakour op het internet te verspreiden. Daarom zijn de foto's, behalve de bijschriften, in de online versie verwijderd.

MORAD BOUCHAKOUR
(foto's verwijderd in online versie)

(bij foto pag. 194-195)

(1995, Chihuahua, Chihua-hua, Mexico) Op zondag gaan jongeren na de kerkdienst op pad met leeftijdsgenoten. Ze noemen dit *spasieren*. Het zijn altijd ongetrouwde jongelui of jongeren die net verkering hebben. Ze trekken dan van dorp naar dorp (*campo's*) en maken lol met elkaar. Ouders zijn nergens te bekennen en bemoeien zich er niet mee. Na een week hard werken is dit het moment om vrienden te ontmoeten en een eventuele partner. Jongeren kiezen altijd zelf hun partner en trouwen over het algemeen pas na een lange periode van verkering; vaak na hun twintigste. Op het moment dat een zoon trouwt hoeft hij zijn inkomsten niet langer te delen met zijn ouders. Voor ouders is dit een financiële aderlating en ze hebben daarom vaak geen haast om hun zonen te zien trouwen.

ONDERWEG EN TOCH THUIS
(foto's verwijderd in online versie)

MORAD BOUCHAKOUR
(foto's verwijderd in online versie)

ONDERWEG EN TOCH THUIS
(foto's verwijderd in online versie)

(bij foto pag. 196-197)

(1995, Chihuahua, Chihuahua, Mexico) Jongeren die *spasieren*. Zoals bij jongeren over de hele wereld gebeuren er daarbij dingen die niet gebruikelijk zijn bij Mexicaanse mennonieten. Als het donker is, wordt er stiekem gedronken en naar Mexicaanse muziek geluisterd. Het gaat er dan soms wild aan toe. Ik had hiervan gehoord en omdat ik als enige s'avonds in een auto rondreed, wisten ze meestal al dat ik eraan kwam en verdwenen ze steeds. Iedereen wist ondertussen wie ik was, omdat ik al twee jaar in deze gemeenschap te gast was [sic!]. Voor deze foto werd ik meegenomen door een mennonitische vriend naar een verlaten plek op een akker waar ze vaak samenkomen. Ze verwachtte iemand anders en waren nogal verrast om mij te zien. Ik kon nog net een foto maken voordat ze hem smeerden.

MORAD BOUCHAKOUR
(foto's verwijderd in online versie)

(bij foto pag. 198-199)

(1996, Leamington, Ontario, Canada) Dit is Aaron Wall vlak na zijn huwelijksceremonie. Aaron was een goede vriend van mij uit de Mexicaanse mennonieten gemeenschap. Hij is met zijn familie vanuit Chihuahua in Mexico terug-geëmigreerd naar Canada. Door de *pesos* crisis kwamen veel boeren niet meer rond en gingen ze als seizoenarbeiders in Ca-nada werken. Veel jongeren bleven daar hangen omdat het voor hen makkelijker is om daar hun eigen gezin op te bouwen. Het is voor Mexicaanse mennonieten vaak voor de hand liggend om in Canada te gaan werken in plaats in de aangrenzende Verenigde Staten omdat zij voorheen uit Canada naar Mexico zijn geïmmigreerd. Zij hebben destijds bij de Mexicaanse overheid bedongen dat zij hun Canadese nationaliteit mochten houden. Die overheid wilde deze noeste landarbeiders graag hebben om het nog niet ontgonnen dorre noorden van Mexico te bebouwen. Groepen mennonieten wilden weg uit Canada vanwege de nieuwe plicht om hun kinderen naar openbare scholen te sturen en een dreigende dienstplicht.

ONDERWEG EN TOCH THUIS
(foto's verwijderd in online versie)

MORAD BOUCHAKOUR
(foto's verwijderd in online versie)

(bij foto pag. 200)

(1997, Leamington, Ontario, Canada) Als jongeren eenmaal verkering hebben, zonderen zij zich steeds meer af van de rest van de jongelui, die langs dorpen trekt om elkaar te ontmoeten. Hun ouders ontmoeten elkaar na de kerk voor thee, koffie en een middagmaal. De oudere jongeren sluiten zich dan steeds vaker aan bij de ouders van het meisje. Maar op een bepaald moment trekken zij zich toch terug op haar kamer. Dit had ik al vaak meegemaakt. Maar ik wist nooit wat zich daar dan afspeelde. Als ik het de ouders vroeg, werd er gegrinnikt en gelachen. Maar altijd werd er gezegd dat ze het niet wisten. Ik heb ook nooit mee-gemaakt dat ouders ongevraagd een kamer binnenliepen. Privacy werd altijd gerespecteerd. Op een dag was ik uitgenodigd om koffie te drinken bij de ouders van dit stel. Toen zij zich terugtrokken naar haar kamer lieten ze deur op een kier openstaan. Ik besloot de gok te wagen en stapte zonder kloppen binnen met mijn camera. Gelukkig vond het stel het niet erg en wilde hij graag laten zien hoe lief hij haar vond. Het was me al eerder opgevallen dat bij een langdurige verkering er vaak een tweepersoonsbed op de kamer staat. Opvallend is ook op deze foto dat er een cassette recorder op de kamer staat. Deze jongeren luisterden een jaar eerder nog geen muziek in hun huis in Mexico.

ONDERWEG EN TOCH THUIS
(foto's verwijderd in online versie)

(bij foto pag. 201)

(1994, Zacatecas, Mexico) Tijdens een tussenstop op weg naar een afgelegen boerderij van een Mexicaans mennonieten gezin kwam ik deze twee meisjes tegen. Nieuwsgierig kijken ze de camera in. Het zal niet vaak voorkomen dat ze een Nederlander tegenkomen op deze plek. En al helemaal niet dat ze gefotografeerd worden. Deze mennonieten fotograferen zelf niet, maar ze nemen wel foto's aan die van hen gemaakt zijn. Deze meisjes hebben hun zondagse kleding aan. De kleur van het lint op de hoed geeft aan dat het jongedames zijn.

MORAD BOUCHAKOUR
(foto's verwijderd in online versie)

ONDERWEG EN TOCH THUIS
(foto's verwijderd in online versie)

(bij foto pag. 202-203)

(1994, Durango, Mexico) Op weg naar afgelegen boerderij overnachtte ik bij deze voor mij totaal onbekende familie. Zij waren nog maar pas een boerderij begonnen op een erg droog en verlaten stuk grond. Waarschijnlijk was dit het enige wat ze konden betalen. Ze waren erg arm en er was weinig te eten. Ik werd gastvrij ontvangen en kreeg meteen een slaapplek. Ik mocht ook mee eten. Daar heb ik het nog steeds moeilijk mee. Want het werd me in de ochtend pas duidelijk dat wat ik at de rest van het gezin niet te eten kreeg. De blikken van de kinderen op foto 10 zeggen genoeg. Desondanks wilde ze er geen vergoeding voor ontvangen. De Mexicaanse mennonieten rijden of reden geen auto. Het is mij niet duidelijk geworden hoe de *Beetle* op foto 6 daar terecht is gekomen. Mogelijk is deze grond gekocht van een Mexicaanse boer.

MORAD BOUCHAKOUR
(foto's verwijderd in online versie)

(bij foto pag. 204)

(1994, Nuevo Ideal, Durango, Mexico) In Mexico staan mennonieten vooral bekend om hun kaas. Zij bezitten enorme kaasbedrijven die door heel Mexico leveren; daarnaast zijn er lokale kaasmakerijen waar alles nog met de hand gebeurt. In grote steden vind je vaak mennonieten die langs de toegangswegen kaas staan te verkopen.

ONDERWEG EN TOCH THUIS
(foto's verwijderd in online versie)

(bij foto pag. 205)

(1995, Chihuahua, Chihuahua, Mexico) Toen ik zondagavond terugreed van een avondmaaltijd in een van de dorpen naar mijn motel, kwam ik groepjes jongeren tegen zoals deze op zoek naar andere jongeren (alleen op zondag werden dit soort afspraken gemaakt). Ze rijden zelf geen auto, dus alles gaat te voet, per fiets of met paard en wagen. Deze jongens kwamen nieuwsgierig op de auto af om te kijken wie het is. Roken is ook niet toegestaan maar wordt toch stiekem veel gedaan; ook door oudere mannen.

MORAD BOUCHAKOUR
(foto's verwijderd in online versie)

ONDERWEG EN TOCH THUIS
(foto's verwijderd in online versie)

(bij foto pag. 206-207)

(199x?, Chihuahua, Chihuahua Mexico) Dit is de familie Wall, de ouders van Aaron Wall (zie foto 3 op pagina 198-199). Zij hebben zelf geen landbouwgrond en zijn in die zin niet 'arm'. Hier boeren ze op andermans land in ruil voor hooi voor hun vee. Als er geoogst moet worden, is er geen school en helpt de hele familie mee.

MORAD BOUCHAKOUR
(foto's verwijderd in online versie)

(bij foto pag. 208)

(1994, Buenos Aires, Chihuahua, Mexico) Johan Neufeld en zijn oudere broer. Ik ontmoete Johan toen ik op de hoofdweg van Buenos Aires rondging, een klein dorp niet ver van de Amerikaanse grens. Johan bleek een uitermate intelligente man te zijn, die alles van mij wilde weten en al mijn tijdschriften en boeken leende. Johan is landbouwer en melkboer. Ik sliep vaak bij hem. We bespraken dan alle mogelijke onderwerpen die in het dorp niet vaak aan de orde komen. Vlak na de laatste keer dat ik er was verkocht Johan zijn boerderij, omdat het door de aanhoudende droogte steeds moeilijker werd om te overleven. Hij kocht een stuk jungle in het zuiden van Mexico en begon helemaal opnieuw. Het gebeurt regelmatig dat mennonieten alles verkopen en verder trekken. Vaak is het verlangen naar religieuze vrijheid de hoofdrede. Maar ook als economisch tegen zit is de beslissing snel genomen. Als er niet geboerd kan worden, dreigt de honger.

Recensies

Kat Hill, *Baptism, brotherhood, and belief in reformation Germany; anabaptism and lutheranism, 1525-1585* (Oxford, 2015) (*Oxford Historical Monographs*), ISBN 97-801-98-733-546, xii, 268 p.

Kat Hill levert met haar boek over dopers in Saksen een belangrijke bijdrage aan het historische onderzoek naar zestiende-eeuwse doperse bewegingen. In vele opzichten is haar boek vernieuwend. Zij vestigt de aandacht op een groep die tot nu toe in het historisch onderzoek weinig aandacht heeft gehad: dopers in midden-Duitsland. Bovendien beschrijft en analyseert Hill reformatorische bewegingen op het platteland. Daarmee is ze onderdeel van een trend in het historisch onderzoek die sterker dan toe nu toe gericht is op het platteland in plaats van op de steden. Daarnaast doet Hill een geslaagde poging sociale- en ideeëngeschiedenis dichterbij elkaar te brengen. Deze inhoudelijke sterke karakteristieken combineert Hill met een goede pen: op zeer leesbare wijze weet ze gedegen archiefonderzoek te combineren met recente theorievorming in het onderzoek. Belangrijke bronnen van Hill zijn, hoe kan het ook anders, de verslagen van processen tegen dopers.

Na een beschrijving van de politieke, sociale en economische situatie in Saksen, staat Hill stil bij de herinneringscultuur onder de dopers. Zij stelt onder andere de spannende vraag in hoeverre de Boerenoorlog deel bleef van het doperse collectieve geheugen en in hoeverre deze gebeurtenis een identiteitsvormend element bleef. Hill vermijdt in dit hoofdstuk traditionele ideologische valkuilen. Zij hoedt zich ervoor de doperse beweging los te weken van de gewelddadige Boerenoorlog om een vermeend pacifistisch karakter van de dopers te kunnen benadrukken. Ook van de stroming die de Boerenoorlog en de doperse met elkaar verbond via het idee van de goederengemeenschap houdt ze afstand. Wat ze biedt in dit hoofdstuk is een zorgvuldige op de bronnen gebaseerde beschrijving van de herinneringscultuur onder dopers, met hun apocalyptische verhalen en hun talloze verwijzingen naar bijbelse geschiedenissen.

Het hoofdstuk over de doop belicht vooral de verschillende theologische visies van lutheranen en dopers. Hill vergelijkt primair de visie van Luther met die van enkele gearresteerde dopers en van doperse leidsmannen als Balthasar Hubmaier en Karlstadt. In dit hoofdstuk blijkt ook een zwakte van het boek. Hill definieert nauwelijks de doperse beweging die zij bestudeert. De vraag is of datgene wat onder de dopers wordt gerangschikt het ook altijd was. Een andere vraag is of opvattingen van gear-

resterde dopers vergelijkbaar zijn met de officiële theologie van Luther. Was het in dit geval niet beter geweest opvattingen van lutherse gemeenteleden te vergelijken met die van dopers?

Mirjam van Veen

Mathilde Monge, *Des communautés mouvantes; les 'sociétés des frères chrétiens' en Rhénanie du Nord. Juliers, Berg, Cologne vers 1530-1694* (Genève, 2015), XII, 316 p., 15 ill. ISBN: 978-2-600-01886-9.

In de nacht van 22 op 23 juni 1565 werden in Keulen in een wijngaard naast de Sint-Severinuskerk zesenvijftig mensen opgepakt die deelnamen aan een bijeenkomst van 'christelijke broeders'. Vermoedelijk hebben bijna dertig anderen kunnen wegvlugten, waaronder de prediker Hans Krufft. In juli 1565 werden de gevangenen verhoord en deze verhoren vormen de basis van dit opmerkelijke boek dat voortkomt uit een doctoraatsstudie aan de Sorbonne in Parijs in 2011. Bij de keuze voor het tijdsbestek 1530-1694, een *longue durée*, vormt 1565 het 'scharnier jaar'. De verhoren zijn opgeschreven in de Turmbücher van de stad Keulen. Het verder bij elkaar gesprokkeld bronnenmateriaal is zeer heterogeen, temeer omdat een groot deel van relevante bronnen verloren is gegaan, toen een deel van het Keulse archief in de bodem verdween bij aanleg van een metrolijn in 2009.

Allereerst wordt een overzicht gegeven van de opkomst van dissidente stromingen na 1525 in het betreffend gebied rondom (de hertogdommen) Jülich en Berg en van de Vrijstad Keulen. Er wordt verwezen naar de Wassenbergse predikanten en de steeds aanwezige machtspolitieke dreiging vanuit het Habsburgse rijk. De gevolgen van de gebeurtenissen in Münster, waar (weder)dopers de macht grepen in afwachting van de eindtijd, en die erna moeizaam werd bevochten door een brede coalitie van prins en bisschoppen, spelen nadrukkelijk een beperktere rol dan in de Nederlanden. Waarschijnlijk, omdat in deze contreien stadsbesturen niet werden opgeschrikt door (geruchten over) gewelddadige acties. Daarna wordt een beeld geschetst van het dagelijks leven in de stad en op het platteland, waaruit blijkt dat er niet zo'n grote scheiding was tussen katholieken, protestanten en dissidenten als later door confessionalisering is beweerd. Vanuit de eerste verhoren van dissidenten in 1530 tot aan de laatste verhoren uit 1694 wordt de ontwikkeling gereconstrueerd van een kleine groep die langzamerhand als 'wederdopers' in de verhoren wordt gedefinieerd. De executie in 1565 van de in de wijngaard opgepakte prediker Mattheis Servaes (1536-1565), die in de gevangenis tien brieven schreef, én de Confessie van Thomas van Imbroich (1533-1558), die zeven jaar eerder in Keulen was onthoofd, hebben in belangrijke mate bijgedragen aan 'doperse' identiteitsbepaling in dit deel van het Rijnland. [Deze geschriften zijn ook grotendeels opgenomen in Van Braghts *Martelarenspiegel*].

Dan volgt een nauwkeurig prosopografisch onderzoek naar de herkomst van de verhoorden, tot op het niveau van wie waar in Keulen woonde op basis van een stadsplattegrond van Mercator uit 1571. De bijeenkomsten van de ‘christelijke broeders’ vonden niet regelmatig plaats en op wisselende plekken. Het aantal deelnemers en de samenstelling ervan varieerden ook, net zoals die van de predikers. Deze gegevens leiden tot de conclusie dat er in Keulen niet gesproken kan worden van een zelfstandige gemeente van dopers, maar dat er sprake was van verschillende netwerken van familieleden, vrienden en collega’s die uit de hele regio afkomstig waren. Het waren de predikers die de spirituele kern vormden en daarmee ook een zekere eenheid en continuïteit aanbrachten tussen deze verschillende netwerkstructuren. De verhoren geven aan dat er geen sprake was van een duidelijke samenhangende geloofsopvatting. Overeenkomst in de verhoren was de twijfel over de kinderdoop, het Avondmaal als een ‘gedachtenismaal’, een saamhorigheidsgevoel met een notie van ‘kerk’ en vooral het beroep op de bijbel. Volgens Monge was hier zeker geen sprake van een groep volgelingen van Menno Simons, maar meer een samenstel van mensen met individuele opvattingen, die door onderlinge verbindingen met elkaar werden gedeeld. Ondanks dat deze bijeenkomsten door de autoriteiten als ‘wederdopers’ werden betiteld, waren van de zesenvijftig gevangenen in 1565 er hoogstwaarschijnlijk maar veertig (opnieuw) gedoopt. Heel anders was dat in de verhoren vanaf 1590 toen de verhoorden zichzelf van ‘het dopers geloof’ of ‘menisten’ noemden. Waren in de zestiende eeuw de contacten vooral lokaal verspreid, in de loop van de zeventiende eeuw namen de ‘internationale’ contacten met de Noordelijke Nederlanden en de Elzas toe.

Deze studie laat met gebruikmaking van begrippen uit de sociologie zien dat er in het gebied van de Neder-Rijn in 1565 nog geen sprake was van zelfstandige doperse gemeenten en stelt daar tegenover dat het hele gebied gezien kan worden als een ruimtelijke eenheid (espace) waarin verschillende ‘dissidente’ groepen met elkaar in contact stonden door complexe sociale relaties (netwerk analyse). Met een vergelijkbare aanpak zou wellicht ook (hernieuwd) bronnenonderzoek naar ‘doperse stromingen’ in de Noordelijke Nederlanden tot verrassende resultaten kunnen komen.

Het boek is door Mathilde Monge, nu werkzaam aan l’Université de Toulouse, in vlot Frans geschreven wat de leesbaarheid zeer ten goede komt. Een voorstudie van zowel het proefschrift als het beschreven boek is verschenen in *Grenzen des Täufer-tums / Boundaries of anabaptism* (Gütersloh, 2009), 214-231, getiteld: *Überleben durch Vernetzung: die täuferische Gruppen in Köln und am Niederrhein im 16. Jahrhundert*.

Theo Brok

Siegfried Zöllner & Henk van der Steeg (red.), *Bersatu dalam Tuhan. GKI-TP 60 Tahun 1956-2016* (Utrecht/Wuppertal: Papua Solidariteit Papua Partnerschaft 2016), ISBN 978-90-81-59-672-5, 294 pp.

In deze Indonesisch-talige bundel, die ter gelegenheid van het zestigjarig bestaan van de Gereja Kristen Injili di Tanah Papua (Evangelisch-christelijke kerk in Papua) is uitgegeven, staan twee interessante en sympathieke bijdragen over markante doopsgezinde zendingswerkers in de Vogelkop van Papua, wier levens tot hun dood nauw met de Papua's verbonden bleven. De ene bijdrage (pp. 52-58), geschreven door de (emeritus-)missionaire predikant Henk van der Steeg, gaat over Ruth Watofa-Bähler, die in januari 2016 overleed. De andere, van de hand van dr. At Ipenburg (pp. 43-51), handelt over Herbert en Mienieke Marcus. Beide geven aanvullende informatie over hun leven en werk naast wat uit andere bronnen al over hen bekend was. Met name de bijdrage over Herbert Marcus maakt goed duidelijk, hoeveel invloed deze soms behoorlijk dwarse DZR medewerker had in kringen van Papua's. Overigens is onlangs het uitvoerige autobiografische manuscript van Marcus door het zendingsarchief van de PKN aangeboden aan het bestuur van de Doopsgezinde Zending. Ipenburg heeft daarvan uitvoerig gebruik gemaakt en het is zeer te hopen dat deze autobiografie, uiteraard met kritische kanttekeningen, in bredere kring verspreid kan worden.

De totale herdenkingsbundel omvat 43 bijdragen, (helaas) hoofdzakelijk door westerse auteurs (oud-zendingsmedewerkers) geschreven. Vele aspecten van deze kerk, van vrouwenarbeid tot onderwijs, medische arbeid en kunst komen er aan de orde.

Alle G. Hoekema

J.W.J. Burgers & P. Knevel (ed.), *Nieuwe maren – Amsterdam 1534-1535; een ooggetuigenverslag van de opkomst en ondergang van de wederdopers te Amsterdam, 1534-1535* (Hilversum: Uitgeverij Verloren, 2016) (*Manuscripta Mennonitica* 7), 167 p., 37 ill. ISBN: 978-90-8704-576-0

In 1534 begon Joost Sybrantsz Buyck zijn eerste aantekeningen te maken als bestuurder van de stad Amsterdam. Hij was als zevenentwintig jarige in 1532 voor het eerst als schepen (een wethouder vooral belast met de rechtspraak in de stad) benoemd en stond aan het beging van een lange loopbaan van verschillende termijnen als schepen, burgemeester en waarnemend schout waarin hij uitgroeide tot een boegbeeld van katholiek verzet tegen religieuze vernieuwingen tot 1578 toen Amsterdam overging naar de zijde van Willem van Oranje. Het was niet ongebruikelijk dat in het milieu van aanzienlijke kooplieden en bestuurders een 'magistraatsboek' werd bijgehouden waarin belangrijke documenten en gebeurtenissen die betrekking

hadden op het bestuur en de geschiedenis van de stad Amsterdam werden opgetekend. Ook andere Hollandse steden kenden particuliere privilege- of keurboeken. Joost Buycks aantekeningen beginnen met het vertrek van een Amsterdamse delegatie naar Brussel in zake vredesbesprekingen met de hanzesteden Hamburg en Lübeck in januari 1534, maar worden snel opgevolgd door een ooggetuigenverslag van de opkomst van 'sekere opinioesen menschen ghenaeft verdoepers'. Buyck noteert dat het gratieplakkaat van Karel V [van 27 februari 1534] waarin de 'herdoopten' binnen 24 dagen zich konden melden om hun dwaling op te biechten begin maart in Amsterdam was gepubliceerd en dat op 21 maart vanuit Holland 10 of 12 koggeschepen met dopers met vrouwen en kinderen naar Overijssel vertrokken om vandaar voort te trekken. Hij dacht aan vluchtelingen die zich niet wilden bekeren, maar wat hij kennelijk niet wist, is dat midden februari vanuit Münster een oproep was uitgegaan aan 'Alle geloouighe verbont genoten in Christo' om dit 'doperse' Nieuw Jerusalem te hulp te komen, waarvan een kortere (Deventerse) en een langere (Amsterdamse) met de hand geschreven versie bewaard zijn gebleven. Daarna worden de gebeurtenissen beschreven van het steeds openlijker handelen van de dopers en de onrust die dat veroorzaakte, de acties van de zwaardlopers, het bezoek van stadhouder van Hoogstraten vanwege de 'slapheyt der Justicie', het tumult rondom een groepje van 12 naakt rondrennende dopers op 11 februari en de mislukte aanval op het stadhuis van 10 en 11 mei 1535. Joost Buyck wist niet dat dit opstandje eigenlijk geleid werd door een buitenstaander, de uit Münster gezonden Jan van Geel en dat de lokale doperse bisschoppen die in Amsterdam vertoefden, Jacob van Campen en Obbe Philips niet wensten mee te doen, omdat het teveel slachtoffers zou opleveren. Van deze gebeurtenissen is ook een facsimile opgenomen van gravures uit Hortensius *Van den oproer der Weder-doopten* (1624) die in 1660 waren ingekleurd. *De Nieuwe maren* worden afgesloten met drie opmerkingen over het jaar 1536: de stadsbrand van Delft, het begin van de Italiaanse oorlog van Karel V met Frankrijk en het inlijven van Groningen door Schenk van Tautenborch namens Karel V. Een goed leesbaar ooggetuigenverslag over roerige dopers in Amsterdam als een intermezzo tussen internationale verwikkelingen.

Het boek bestaat uit twee delen. Een bronnenuitgave van de anonieme tekst van de *Nieuwe maren*, in facsimile van het handschrift dat overtuigend wordt toegeschreven aan Joost Buyck met een transcriptie. Daarna volgt een redactiekritiek van voornaamste verschillen en overeenkomsten van de overige 14 versies die direct of indirect teruggaan op de oorspronkelijke bronnenuitgave; 10 ervan uit overige magistraatsboeken en vier uit andere bronnen uit de zeventiende tot de negentiende eeuw. Aan dit laatste deel zijn verklarende noten toegevoegd die bij het lezen van de oudste bronnenuitgave echter worden gemist. De bronnenedities worden voorafgegaan door een inleiding waarin de historische achtergronden worden toegelicht, daar komt bij een levensschets van Joost Buyck, gevolgd door een nauwkeurige bronnenkriek en de receptie van de *Nieuwe maren* in de latere historiografie. Aan de basis van

dit boek stond een werkcollege van materstudenten Geschiedenis van de Universiteit van Amsterdam, waardoor het resultaat ervan ook een bewonderenswaardig inkijkje geeft in de ontwikkeling van historisch onderzoek door bronontsluiting. Kortom een voorbeeldige bronnenuitgave die navolging verdient.

Theo Brok

Els Kloek & Maarten Hell, *Keetje Hodshon (1768-1829); een rijke dame in revolutietijd* (Nijmegen, 2017), 160 p., ISBN 97-894-600-43-16-1

De Koninklijke Hollandsche Maatschappij der Wetenschappen (hierna: KHMW), het oudste geleerde genootschap van Nederland, is nog steeds actief en zetelt in een prachtig monumentaal pand in Haarlem aan het Spaarne. Daar zitten ze sinds 1841 en het huis, een stadspaleis dat vaak hodshonhuis genoemd wordt, is eind achttiende eeuw op last van Keetje Hodshon gebouwd. Uit interesse wilde men graag weten wie toch deze dame was, wat voor leven zij geleid heeft en wat voor persoonlijkheid het geweest is. Daartoe zocht men contact met Els Kloek, welbekend van het Vrouwenlexicon en het boek *1001 vrouwen*, die samen met Maarten Hell de taak op zich nam om over Keetje te gaan schrijven. Het resultaat is een prachtig vormgegeven en zeer leesbaar boek, met een fraai portret van Keetje Hodshon op de omslag.

Keetje was een van de zes kinderen uit het koopmangeslacht Hodshon, dat zowel in Amsterdam als Haarlem woonde en actief was. Haar vader (Albertus III) overleed toen ze twaalf was in hetzelfde jaar als ook haar moeder. Hierdoor werd Keetje op jonge leeftijd wees (samen met een zus en een broer; de rest van de kinderen was al overleden) en kwam in voogdij terecht. Ze was doopsgezind, puissant rijk en werd opgevoed door een gouverneur (een gewezen Hugenoot). Toen ze volwassen werd kreeg ze eindelijk de beschikking over de kapitale erfsom (echt miljoenen), die ze al snel zou aanwenden om een nieuw huis te laten bouwen. Daarvoor kocht ze terreinen op, liet huizen slopen en huurde een befaamde bouwmeester in. In korte tijd verrees een prachtig pand, wat je ook op de website van Hendrik de Keizer kunt vinden; met name het interieur is weergaloos mooi en indrukwekkend: (http://www.hendrickdekeyser.nl/panddetail/381/hodshon_huis.html). Dit alles vond plaats in de jaren negentig van de achttiende eeuw, aanvankelijk de patriottentijd, daarna de Franse tijd en vervolgens de tijd van restauratie die daarop volgde. Keetje was hier op een bepaalde manier duidelijk bij betrokken. Zo kocht ze ooit een kanon voor de patriotten (terwijl ze toch doopsgezind was en dat ook bleef) en later zelfs een heel oorlogsschip. Vermoedelijk was ze voorstander van de emancipatie van bepaalde groepen, waaronder de doopsgezinden die tot die tijd waren uitgesloten van deelname aan het bestuur. Maar wat wilde ze werkelijk?

Wat in dit boek hier en daar opspeelt en zowel aan het begin ervan als aan het eind

genoemd wordt (alsmede in eerdere recensies) is dat Keetje Hodshon lastig zichtbaar te maken is. Ze blijft een mysterie, wordt dan gezegd. Het betreft dan vooral het gebrek aan bronnen die iets van haar persoonlijke leven prijsgeven. Maarten Hell, de medeauteur van dit werk, is een vakspecialist op het gebied van archiefonderzoek, maar hij vond ondanks veelvuldig speurwerk nauwelijks meer dan al eerder bekend was. Brieven zijn er bijvoorbeeld niet of werden nergens aangetroffen. Schreef ze amper een brief, voerde ze geen correspondentie of is alles weggegooid of misschien zoekgeraakt? Het hodshonhuis was zeer geschikt voor feesten, recepties en ontvangsten, maar werden die inderdaad gehouden? Ja, Lodewijk Napoleon kwam een keer langs, maar verder wordt bijna niets genoemd. Stond de prachtige receptieruimte geruime tijd leeg, of waren de bronnen ontoereikend en was er wel degelijk aanloop en zelfs *sociabilité*? En welke taal sprak men in dit pand, want vermoedelijk las Keetje veel Franse romans en had ze een gezelschapsdame in dienst van Franse komaf. De auteurs van dit boek gaan uiteraard ook in op Keetje's vrijgezelle bestaan. Waarom trouwde ze niet, had ze geen aanbidders, had ze geen zin, of stond het geld en de elite continu in de weg en was zij dus opgesloten in haar eigen stand? Helaas is hierover zonder genoegzame bronnen bijna niets te zeggen. In veel hoofdstukken wordt daarom gebruik gemaakt van contextuele informatie. Op die manier plaatst men Keetje in haar eigen tijd, zonder direct te benoemen wie ze nou echt was en waar ze in feite voor stond. Al met al is het heel leesbaar en biedt het ook veel achtergrondinformatie. Soms zijn er ook prachtige vondsten. Zo duikt er ineens toch een gedichtje op van haar hand in een vriendenalbum of blijkt dat er ooit een reis is gemaakt met de koets van Keetje, naar Krefeld.

Natuurlijk blijven er vragen en de auteurs zijn de eersten die dat toegeven. En soms ga je ze zelfs als lezer vragen stellen. Want waarom kon je ten tijde van de Franse Revolutie, toen de adel in Frankrijk vervolgd werd, kerken geplunderd werden en de guillotine snorde ongestoord een stadspaleis bouwen? En waarom investeerde Keetje niet in armoede, want die was er toen zeker, en werd er wel een oorlogsschip door haar betaald, maar geen armenhofje of anderszins behuizing voor armlastigen? En wat was haar bijdrage aan de doopsgezinde gemeente? Eigenlijk vraagt dit onderwerp niet alleen om een gedegen non-fictie studie maar ook om een fictioneel stuk proza.

Jelle Bosma

Alle G. Hoekema & Pieter Post (red.), *Frits Kuiper (1898-1974). Doopsgezind theoloog; voordrachten en getuigenissen over Kuiper en een selectie van zijn brieven* (Hilversum: Uitgeverij Verloren, 2016); 354 p., ISBN 978-90-8704-580-7

Onder de kop 'Gelovigen in Menno' verscheen op 12 april 2011 in *NRC Handelsblad* een artikel ter gelegenheid van het tweehonderdjarig bestaan van de Algemene

Doopsgezinde Sociëteit. Het artikel neemt in vogelvlucht de geschiedenis van het doperdom in Nederland sinds de Reformatie door en gaat vergezeld van een collage met portretten van elf betekenisvolle en invloedrijke doopsgezinden. Naast iconische figuren als theocraat Jan van Leiden (1509-1536), dichter Joost van den Vondel (1587-1679), schrijfster Agatha Deken (1741-1805) en encyclopedist-predikant Anthony Winkler Prins (1817-1908), is in deze collage slechts één doopsgezinde opgenomen die aan het wereldgebeuren in de twintigste eeuw heeft deelgehad: predikant-theoloog Frits Kuiper (1898-1974). Dat Kuiper in de portrettencollage niet door tijdgenoten of representanten van latere generaties doopsgezinden is geflankeerd, tekent de bijzondere positie die hij in de Nederlandse doopsgezinde geloofsgemeenschap van de afgelopen honderd jaar heeft ingenomen.

Alle G. Hoekema en Pieter Post, de inleiders en samenstellers van de in 2016 verschenen bundel *Frits Kuiper (1898-1974); doopsgezind theoloog*, onderschrijven dat ten volle – in hun ‘Woord vooraf’ kenschetsen zij Kuiper als ‘de meest markante doperse theoloog in ons land gedurende de twintigste eeuw’ (p. 7). De aanleiding tot het uitgeven van deze bundel bestond uit drie bijeenkomsten die in 2014 ter herdenking van de veertigste sterfdag van Kuiper zijn georganiseerd: het op 6 maart van dat jaar aan de Amsterdamse Vrije Universiteit (VU) gehouden symposium ‘Naar Messiaans Communisme’, gewijd aan Kuipers leven en denken; de presentatie van de door Karel E. de Haan geschreven Kuiperbiografie *De terugkeer van de kudde*, die een dag later in Oosterbeek plaatsvond; en een herdenkingsdienst in de doopsgezinde gemeente van Alkmaar, die twee dagen na de boekpresentatie in Oosterbeek is belegd. De voordrachten die tijdens de eerst- en laatstgenoemde bijeenkomst zijn gehouden, zijn in de bundel bijeengebracht en aangevuld met 128 brieven die Kuiper tussen 1922 en 1974 aan familieleden en een keur aan Nederlandse en buitenlandse ambtgenoten, geestverwanten en vrienden heeft geschreven.

De negen artikelen die samen het eerste deel van de bundel vullen, bestaan uit de lezingen die tijdens het Kuipersymposium aan de VU zijn uitgesproken. Zij zijn, naar de woorden van Hoekema en Post, bedoeld als ‘voorschot’ op een nog te schrijven ‘gedegen monografie’ over het leven van Kuiper, de achtergronden van en hoofdthema’s in Kuipers theologische oeuvre, en de vele contacten die Kuiper als doopsgezind predikant, theoloog, socialist en pleitbezorger van de staat Israël onderhield. Meer dan dat kunnen de negen artikelen inderdaad niet zijn; daarvoor zijn zij te fragmentarisch en, in relatie tot elkaar beschouwd, te onsamenhangend. Het openingsartikel van dr. Ferdinand van Melle geeft een aardige sfeertekening van het gezin waarin Frederik (roepnaam Frits) Kuiper, als derde van vijf kinderen, opgroeide (pp. 9-20). Als uitvloeisel van het intellectuele, betrokkenheid op de wereld voedende predikantsmilieu waarin hij werd grootgebracht, en tegelijkertijd als reactie op het liberale en burgerlijk-zelfgenoegzame karakter van dat milieu, ontwikkelde Frits Kuiper zich, net als zijn oudere broer Taco en oudere zuster Johanna (Hannie), tijdens zijn adolescentie in socialistische richting, uitmondend in een toetreding

tot de Sociaal-Democratische Arbeiderspartij in 1925. Nader ingaand op die toetreding, plaatst Herman Noordegraaf Kuiper in de traditie van de ‘rode dominees’, predikanten die openlijk partij kozen voor de sociaaldemocratie en van wie de eersten, theologisch veelal de vrijzinnigheid toegedaan, zich rond 1900 manifesteerden (pp. 21-31). Rinse Reeling Brouwer relateert in de daaropvolgende bijdrage zijn persoonlijke herinneringen aan Kuiper aan de inspiratie die van deze doopsgezinde theoloog uitging op de in 1974 tot stand gekomen vereniging Christenen voor het Socialisme (pp. 33-41). Hij lijkt vooral *insiders* op het oog te hebben; Reeling Brouwer veronderstelt bij zijn publiek bekendheid met personen en zaken die buiten de kring van christensocialisten welzeker enige toelichting behoeven. Het artikel van dr. Pieter Post over het ‘Messiaanse communisme’ waaraan Kuiper gestalte wilde geven, mag met recht de sleuteltekst van het eerste deel van de bundel worden genoemd (pp. 42-52). Post biedt een introductie in het denken van Kuiper door in brede, heldere trekken te laten zien aan wie Kuiper in intellectueel opzicht schatplichtig is geweest. Kuiper leerde van de Duits-joodse godsdienstfilosoof Frans Rosenzweig dat jood en christen elk op eigen wijze deelgenoot zijn van Gods verlossingsmacht, vond een bevestiging van zijn sociaaldemocratische overtuiging en een aansporing om het verlossingskarakter van het christendom voor de menselijke neiging tot dogmatisering te vrijwaren bij de Zwitserse theoloog Karl Barth, en begroette in de Russische bolsjewiek Vladimir Lenin de heraut van een nieuwe, naar radicale sociale gerechtigheid leidende fase in de heilsgeschiedenis. De op zichzelf interessante en tot nader onderzoek uitnodigende artikelen van Ruth M.M. Hoogewoud-Verschoor over het vroeg-twintigste-eeuwse zionisme in Nederland (pp. 53-60) en Adri Sevenster over de eerdergenoemde Franz Rosenzweig (pp. 61-65) contextualiseren weliswaar belangrijke thema’s in het theologisch denken van Kuiper – een kijk op het jodendom als bron van en heilsalternatief voor het christendom, en een daarmee samenhangende heilshistorische visie op de oprichting en instandhouding van de staat Israël –, maar hadden in de bundel evengoed kunnen ontbreken; zij laten immers niet zien hoe de voornoemde thema’s door Kuiper zelf in zijn theologie zijn uitgewerkt. Dick Boer, die dezelfde thema’s aansnijdt, doet dat in zijn artikel over zionisme wél (pp. 67-74). De vraag in hoeverre Kuiper zich in zijn theologie als doopsgezind heeft laten kennen, staat centraal in een bijdrage van Alle G. Hoekema (pp. 75-86). Naast een afwijzing van de kinderdoop – beaamd door de calvinist Karl Barth, die Kuiper daarom, tot groot ongenoegen van Barth zelf, in het kamp van de doopsgezinden probeerde in te lijven –, zijn volgens Hoekema ook een afkeer van dogmatisering, een nadruk op de ‘lerende’ gemeente als middelpunt van het godsdienstige gemeenschapsleven, een interpretatie van het wereldgebeuren als heilsgeschiedenis en een ‘Messiaanse verwachting’ (hoop op de vervulling van de in leer en leven van Jezus Christus voorafgeschaduwde eindbestemming van de mens) typisch doopsgezinde elementen in Kuipers theologie. Het afsluitende, nogal polemisch getoonzette artikel van Karel E. de Haan over antizionisme en antisemitisme (pp. 87-92) leest als een

vermaning aan de hedendaagse christenheid om, in lijn met Kuiper, de bijzondere positie van het Joodse volk in de wereldgeschiedenis te erkennen en daaraan uitdrukking te geven in onvoorwaardelijke solidariteit met de staat Israël.

In het korte tweede deel van de bundel verhalen drie doopsgezinden hoe zij zich Kuiper in diens hoedanigheid van gemeentepredikant herinneren. Ieder van hen licht één facet van Kuipers predikantschap uit: dominee George Schepperle vertelt over Kuiper als zijn leermeester (pp. 95-98); verpleegkundige en politicoloog Klaas Kwadijk zet uiteen hoe Kuiper hem heeft bijgestaan in zijn dienstweigering (pp. 99-104); en fysiotherapeut Martin van den Hoek schetst een beeld van Kuiper als pastor (pp. 105-107). Hoewel deze getuigenissen, opgetekend tijdens de herdenkingsdienst te Alkmaar, geen nieuwe perspectieven openen op de gedachtewereld van Kuiper, zijn zij als 'intermezzo' in de bundel zeer geslaagd; per deel krijgt de lezer een steeds intiemer inkijkje in wie Kuiper was. Waar Kuiper in het eerste deel wordt benaderd als object van wetenschappelijke studie, daar helpt het tweede deel de lezer om zich al enigszins een beeld te vormen van Kuipers persoonlijkheid.

Het intiemst komt Kuiper ten slotte tot de lezer in het derde deel; in 128 zorgvuldig geselecteerde en van verklarende voetnoten voorziene brieven komt hij namelijk zélf aan het woord (pp. 109-336). Gekozen is voor een chronologische ordening in zes paragrafen; achtereenvolgens zijn in de bundel brieven opgenomen die Kuiper heeft geschreven (a) toen hij namens de Nederlandse Christen-Studentenvereniging (NCSV) voedselbedeling coördineerde in de Russische studentenstad Kazan (1922-1924), (b) in de jaren 1925-1940, (c) gedurende de Tweede Wereldoorlog, (d) in de jaren 1945-1963, (e) ten tijde van zijn docentschap aan het *Seminario Evangélico Menonita de Teología* in de Uruguayaanse hoofdstad Montevideo (1964-1966), en (f) tijdens zijn emeritaatsjaren in Krommenie (1966-1974). Nog afgezien van hun rijke inhoud (waaraan een recensie onmogelijk ten volle recht kan doen), zijn deze brieven historiografisch van belang, omdat zij laten zien hoe Kuipers denkbeelden zich hebben ontwikkeld, en hoe gevarieerd samengesteld en omvangrijk het netwerk van Kuiper is geweest. Hoewel hij zelf nooit een doctoraalexamen heeft afgelegd, correspondeerde Kuiper met doctoren en professoren in de theologie als hun gelijke. Onder die godgeleerde academici bevonden zich niet de minsten: Karl Barth, de Nederlands-hervormden Henk Berkhof, Hendrik Kraemer, Heiko Miskotte en Bert ter Schegget, de gereformeerde Niek Schuman, de doopsgezinde Amerikanen Cornelius Krahn en Harold Stauffer Bender, en de Duitse barthiaan Friedrich-Wilhelm Marquardt. Daarnaast hield Kuiper briefwisselingen met personen uit de kringen van de NCSV, zoals de hervormde theoloog Willem Visser 't Hooft, en het circuit van de 'rode dominees', onder wie de hervormde predikanten Jan Buskes en Bart Ruitenbergh. In zijn brieven schroomde Kuiper niet collega-theologen die zijns inziens de uniciteit van de staat Israël miskenden, berispelend toe te spreken, en mede-christensocialisten die naar zijn smaak het sovjetcommunisme wat al te bijtend bekritiseerden, streng terecht te wijzen. Kuiper gebruikte zijn briefcontact vooral om

te zoeken naar bevestiging van zijn standpunten aangaande het socialisme en Israël, en om anderen van die standpunten te overtuigen. Wat die standpunten betreft, laat Kuiper zich vermoedelijk het best typeren door wat hij in 1973 aan zijn leerling George Schepperle schreef:

met Israël proberen méé te doen... als buitenstaanders! Voor mij ligt dit parallel met mijn socialist zijn. Ik ben misschien (of zelfs waarschijnlijk) wél een proleet, maar geen proletariër. Maar wel in solidariteit daar mee verbonden. [...] [D]e christelijke – d.i. messiaanse – gemeente, die van Israël vervreemd is, zal [...] *door zich met de voortgaande geschiedenis van Israël bezig te houden* haar plaats in de samenleving moeten weten te vinden. (p. 310)

Die in beginselvastheid beleden lotsverbondenheid met Israël en de arbeidersklasse – twee zaken die voor Kuiper met elkaar verbonden waren – verklaart waarom Kuiper standpunten innam die in eenentwintigste-eeuwse ogen aanvechtbaar en gedateerd kunnen overkomen en zelfs de indruk kunnen wekken dat Kuiper minder fraaie kanten van Israël en de Sovjet-Unie, zoals het schrikbewind en de territoriumdrift van Jozef Stalin en de (volgens de Verenigde Naties volkenrechtelijk illegale) annexatie van Oost-Jeruzalem door Israël in 1967, wat al te gemakkelijk vergoeilijkte. Uit zijn brieven blijkt echter dat Kuiper niet zozeer zijn ogen voor dergelijke schaduwkanten sloot, als wel zich op het standpunt stelde dat het voor hem als niet-jood en niet-proletariër ronduit aanmatigend zou zijn Israël en de Sovjet-Unie de les te lezen, terwijl het christendom en het christelijke Westen zelf evenmin vrij van misstanden waren. Bovendien duidde hij de stichting en instandhouding van de Sovjet-Unie en Israël vanuit een eschatologisch oogpunt. Tekortkomingen en misstappen van beide staten zouden niet het zicht mogen ontnemen op de twee bijbelse leidmotieven die hij in hun stichting en instandhouding weerspiegeld zag: het (h)erkennen van de joodse wortels van het christendom en de onvergankelijke waarde van het jodendom náást het christendom, alsook het streven naar sociale gerechtigheid. Ter beantwoording van de vraag of Kuiper naast geestverwanten ook anderen binnen en buiten doopsgezinde kring vandaag de dag nog iets te zeggen heeft – en in het verlengde daarvan of Kuiper veertig jaar na zijn overlijden een aan hem gewijde bundel verdiende –, moet worden gewezen op de aandacht die hij in zijn theologie voor deze leidmotieven heeft gevraagd. Dáárin is zijn blijvende relevantie gelegen, méér dan in de concrete standpunten die hij heeft verdedigd.

Zoals gezegd, typeren Hoekema en Post Kuiper in hun ‘Woord vooraf’ als de markantste theoloog die doopsgezind Nederland in de twintigste eeuw heeft gekend. Een ieder zal dat na lezing van hun bundel kunnen beamen: Kuiper was niet alleen markant door zijn imposante voorkomen – op de foto die van hem, gehuld in pelsjas, tijdens zijn verblijf in Rusland is genomen, heeft hij zowaar iets weg van een fiere Kozak –, maar ook vanwege de originele accenten die hij in zijn theologie legde. Op de

achterflap van hun bundel noemen Hoekema en Post Kuiper naast de meest markante ook de meest *dwarse* doopsgezinde theoloog van de twintigste eeuw. Die kwalificatie is evenzeer volkomen terecht: Kuiper deed met zijn compromisloze sociaaldemocratische en 'zionistische' standpunten bij menigeen in het Nederlandse kerkendom de wenkbrauwen fronsen, en deelde de oriëntatie op het vrijzinnig-protestantisme van het gros van zijn kerkgenoten niet. Dat Kuiper desondanks sleutelposities in het organisatieleven van zijn kerkelijke gemeenschap heeft ingenomen, maakte hem, wellicht nog meer dan de redenen die Hoekema aandraagt, 'typisch doopsgezind'; in een ander kerkverband zou hij zonder enige twijfel veel omstredener zijn geweest en zich daarom voor het bekleden van vooraanstaande bestuursfuncties stellig onmogelijk hebben gemaakt. Al met al met reikt *Frits Kuiper (1898-1974); doopsgezind theoloog* belangrijke bouwstenen aan voor de 'gedegen monografie' die Hoekema en Post graag zouden zien verschijnen. Rest de vraag wie daartoe de pen wil opnemen.

Tom-Eric Krijger

Personalia auteurs

Hadji Morad Bouchakour is fotograaf, die veel rondreist in Noord- en Centraal-Amerika. Hij is vooral geïnteresseerd in het dagelijkse leven van de mensen die hij hier aantreft en legt dat zo veel mogelijk vast als ‘straatfotograaf’. Sinds 1997 woont hij in Amsterdam, waar hij samenwerkt met zijn echtgenoot: Natasja Recuwijk.

Theo Brok werkt aan een proefschrift over de doperse bisschop Adam Pastor (ca. 1500-ca. 1565). Hij studeerde geschiedenis en Nederlands recht aan de Universiteit van Utrecht en theologie (*radical free church movements*) aan de University of Wales. Ruim veertig jaar was hij werkzaam in het katholiek onderwijs, laatstelijk als bestuursvoorzitter van een aantal scholen voor (internationaal) voortgezet- en basisonderwijs.

Johannes Dyck is in de jaren zeventig opgeleid als ingenieur in Karaganda in de USSR en daarna in dat vak werkzaam geweest, onder meer als software-ontwikkelaar. Na 2000 is hij omgeschoold tot theoloog en was hij werkzaam aan de *International Baptist Theological Seminary* te Praag, in de Tsjechische Republiek.

Fernando Enns is werkzaam aan de Vrije Universiteit te Amsterdam als hoogleraar (doopsgezinde) vrede-theologie en ethiek.

Julia Freund is wetenschappelijke medewerker aan de Universität Hamburg, met als onderwerp de theologie van de vredeskerken.

Hans-Jürgen Goertz is een mennonitische theoloog en historicus. Centraal in zijn werk staat Thomas Müntzer en de doperbeweging. Hij is ook actief in de *Mennonitische Geschichtsblätter*, als geschiedtheoreticus en organisator en bouwer van de MennLex.de (een uitgebreide versie van mennonitische gegevens op internet).

Antoinette Hazevoet is sinds 2010 met pensioen, na 15 jaar werkzaam te zijn geweest als beheerder van het Doopsgezind Broederschapshuis Schoorl, nu Dopers Duin. Op 18-jarige leeftijd werd ze gedoopt, maar ze is pas later echt actief geworden in de Doopsgezinde Broederschap.

Mieke Krebber (1942) studeerde theologie aan de Universiteit van Amsterdam. Van 1976 tot 2007 werkte zij in de Universiteitsbibliotheek van de UvA. Zij nam deel aan het transcriptieproject van de notulen van de doopsgezinde gemeenten van Amsterdam van ca. 1650 tot 1850. Zij is lid van de Doopsgezinde Gemeente Amsterdam en vervulde enkele bestuursfuncties in de gemeente en de Doopsgezinde Broederschap.

Pieter Post is doopsgezind theoloog en werkzaam als predikant in de Verenigde Doopsgezinde Gemeente Heerenveen en Tjalleberd. Hij promoveerde op de geschiedenis van het doopsgezinde

de kerklied (1793-1973). In de periode daarvoor doceerde hij voor het Doopsgezind Seminarium aan de Vrije Universiteit te Amsterdam, en was hij predikant in verscheidene gemeenten.

Ad van de Staaij is als senior consultant HR strategie en controle verbonden aan het ministerie van Economische zaken. Daarnaast publiceert hij regelmatig over de Russische geschiedenis tijdens de vroege twintigste eeuw.

Willem Stuve is werkzaam als maatschappelijk werker. De geschiedenis van de Oude Vlamingen is zijn voornaamste studieobject.

Mirjam van Veen is hoogleraar kerkgeschiedenis van de Vrije Universiteit te Amsterdam. Zij promoveerde in 2001 op een proefschrift over Calvijn en Coornhert en publiceert sindsdien met grote regelmaat over de polemieken tussen de *magisterial* en *radical reformation*. In 2006 verscheen van haar hand: *Calvijn, een inleiding met kernteksten*. Zij coördineert momenteel een NWO-onderzoeksproject naar religieuze vluchtelingen.

Gary K. Waite is als hoogleraar geschiedenis verbonden aan het 'Department of History' van de universiteit van New Brunswick, Fredericton, New Brunswick, Canada. Hij heeft vele publicaties op zijn naam over het Davidjorisme, de vroege Reformatie en de hekserij.

Heinrich Wiens studeerde theologie aan de *Freien Theologischen Hochschule* Gießen, de Theologische Universiteit Apeldoorn en aan de Ben-Gurion-Universiteit Beer Sheva, in Israël. Momenteel geeft hij les aan het August-Hermann-Francke-Gymnasium te Detmold. Verder is hij actief betrokken bij het *Museum für russlanddeutsche Kulturgeschichte*.

ADRESSEN AUTEURS (verwijderd in online versie)

DOOPSGEZINDE BIJDRAGEN

nieuwe reeks 43 (2017)

ISBN 978-90-8704-665-1

Doopsgezinde Historische Kring
Singel 454, 1017 AW Amsterdam
www.dhkonline.nl

De Doopsgezinde Historische Kring (DHK) stelt zich ten doel

- de bestudering van het doperdom en aanverwante stromingen in de Nederlanden;
- de bezinning op de doperse traditie ten dienste van de kerk- en cultuurhistorie in het algemeen en de Doopsgezinde Broederschap in het bijzonder.

De DHK tracht dit te verwezenlijken door

- het houden van halfjaarlijkse studiebijeenkomsten en/of excursies;
 - het publiceren van het jaarboek *Doopsgezinde Bijdragen*;
- het bevorderen van (lokaal)historische studies en van tekstedities van egodocumenten en andere historisch relevante bronnen;
 - het digitaal beschikbaar stellen van wetenschappelijk verantwoorde databases;
- het uitbreiden van het historisch bronnenbezit ten behoeve van de Doopsgezinde Bibliotheek en het Doopsgezind Documentatiecentrum;
 - het verspreiden van boeken en brochures over doopsgezinde geschiedenis

Leden, donateurs & abonnees

De contributie voor gewone *leden* (individueel) en instanties, zoals doopsgezinde gemeenten en instellingen, is €40,00 per jaar. Zowel leden als donateurs ontvangen het jaarboek *Doopsgezinde Bijdragen* gratis. Contributies dienen overgemaakt te worden op NL 36 INGB 0004 3493 37, t.n.v. de Doopsgezinde Historische Kring. Aanmelding kan geschieden via het bovenstaande postadres of via www.dhkonline.nl

Kopij/manuscripts

Schrijvers van wetenschappelijke artikelen, onderzoeksverslagen en/of recensies op dopers en aanverwant terrein worden van harte uitgenodigd hun bijdragen aan de redactie voor te leggen. De kopij dient in definitieve, persklare vorm en voorzien van rechtenvrije illustraties te worden ingeleverd (zowel op papier als digitaal) bij de hoofdredacteur. Raadpleeg voor adressen en de vereiste kopij-instructies: www.dhkonline.nl.

Authors of scholarly articles, research notes and book reviews in the field of Dutch Anabaptism/Mennonitism and related subjects are kindly invited to submit their contributions to the Board of Editors. Manuscript (both in a printed and digital copy) should be sent to the Chief Editor in a final prepress form, including illustrations free of copyright charges. See for further information and style sheet instructions: www.dhkonline.nl.

MIGRATIE

Niet alleen de voortdurende tocht van mennonieten en ander gelovigen komt aan bod, ook hun thuiskomst na tal van omzwervingen.

LUTHER

Dit jaar centraal in de belangstelling en iemand met een zeer uitgesproken standpunt ten aanzien van dopers, dat inmiddels is bijgesteld.

DAVID JORIS

Een zeer bijzonder leermeester van inhoudelijke kennisname en open zintuigen.

Omslagillustratie:

foto door Morad Bouchakour, 1994,
Durango, Mexico

Afgebeeld:

Mennonieten op een nieuwe locatie
van een afgelegen boerderij

Zie bijschriften reportage:

p. 193-208

N.B. *De DHK kreeg niet het recht de
foto's op internet te publiceren*



9 789087 046651