

Doopsgezinde Bijdragen

nieuwe reeks 3 (1977)

Doopsgezinde
Historische Kring

Doopsgezinde Bijdragen
nieuwe reeks nummer 3

verzameld door
de redactiecommissie van de
Doopsgezinde Historische Kring

I.B. Horst

J.P. Jacobszoon

W.H. Kuipers

D. Visser

S. Voolstra

uitgegeven door de
Doopsgezinde Historische Kring
Singel 454, Amsterdam

Doopsgezinde Bijdragen

nieuwe reeks nummer 3



Doopsgezinde Historische Kring

Amsterdam

1977

© 1977 Doopsgezinde Historische Kring
Druk Lakerveld b.v., Den Haag
Vormgeving Hans Lakerveld
Eindredactie Dirk Visser
ISBN 90 70164 77 9

Inhoud

	<i>Redactioneel</i>	7
W.J. de Bakker	<i>De vroege theologie van Bernhard Rothmann De gereformeerde achtergrond van het Munsterse Doperrijk</i>	9
H.D. Woelinga	<i>De theologie van Frits Kuiper</i>	21
J.F. Kuipers-Postma	<i>De geweldloze weg van de gemeente In de wereld, niet van de wereld — een woord of een vuist</i>	33
J.P. Jacobszoon	<i>Beknopte bibliografie van doperse literatuur (1945-heden) 3. 1965-1970</i>	41
Interview	<i>H.W. Meihuizen — Een Galenist onder de Mennisten</i>	50
H. Fast	<i>450 jaar 'Broederlijke Vereniging'</i>	56
J.P. Jacobszoon	<i>Brieven van Joost Daams</i>	59
J.J. Schiere	<i>De architectuur van doopsgezinde kerken</i>	71
Boekbesprekingen	<i>Umstrittenes Täuferum 1525-1975. Neue Forschungen, hrsg. von Hans-Jürgen Goertz (teamrecensie) W. Balke, Calvin en de Doperse radicalen (door Irvin B. Horst) Anabaptist Beginnings (1523-1533). A. Source Book, ed. by William R. Estep Jr. (door Irvin B. Horst)</i>	101

*H. Hack, Indianer und Mennoniten im
paraguayischen Chaco (door Ben Vermeer)*

*Kingdom, Cross, and Community. Essays on
Mennonite Themes in Honor of Guy F.
Hershberger, ed. by John Richard Burkholder &
Calvin Redekop (door S. Voolstra)*

*J. Reiling, Verbond, Oud en Nieuw. Een poging tot
dialoog tussen Calvinisten en Baptisten (door
S. Voolstra)*

*Vooruitzien en terugzien. Feestbundel ter gelegen-
heid van de zeventigste verjaardag van H.W.
Meihuizen, o.r.v. S.L. Verheus, D. Visser en
R. de Zeeuw (door S.B.J. Zilverberg)*

*Christof Windhorst, Täuferisches Taufverständnis.
Balthasar Hubmaiers Lehre zwischen traditioneller
und reformatorischer Theologie (door S.L. Verheus)*

Ingekomen boeken

Mededelingen

Adressen auteurs

Aanwinstenlijst	<i>Doopsgezinde Bibliotheek Amsterdam, 1976</i>	121
Verenigingsnieuws	<i>Verslag van de ledenvergadering 22 mei 1976 en van 20 november 1976 Financieel overzicht 1976 Ledenlijst, voortzetting tot 31 december 1976</i>	125

Redactioneel

Met dit deel verschijnen de *Doopsgezinde Bijdragen* in de nieuw begonnen reeks nu voor de derde keer. In de moeilijke en povere jaren waar de gemeente in deze tijd doorheen trekt, mag dat als een vertroostend teken worden ervaren. Redacteuren en velen met hen doen dat dan ook zonder zich in triomfalisme te koesteren; het is bepaald geen licht karwei om met iets van gehalte te komen en aandacht te vragen, van binnen- en buitenwacht, voor een toevertrouwde zaak. Dat geldt eveneens voor de financiële kant, die zich keer op keer geducht doet voelen. Veel dank komt dan ook toe aan die welwillende vrienden die te hulp schieten zodat woord en werk voortgang vinden. Daarnaast mogen schrijvers voor en vervaardigers van dit nummer zich verzekerd weten van grote erkentelijkheid voor hun werk. Zo te zien is het resultaat van veler en velerlei moeite opnieuw verblijdend. Waren, zeker in dit kader, het vermelden van namen niet te persoonlijk, het zou welverdiend wezen. De hulde wordt, in goede verwachting, voorlopig echter nog maar even opgeschort. Een goed verstaander . . .

Uiteraard mocht dat niet gebeuren ten aanzien van de huidige nestor onder de doopsgezinde kerkhistorici van ons land, H.W. Meihuizen. Hij verliet de redactie en werd met warme instemming van de aanwezigen hartelijk welkom geheten als erelid van de Doopsgezinde Historische Kring op de voorjaarsvergadering van 23 april 1977 te Amersfoort. Zijn plaats in de redactie werd ingenomen door I.B. Horst.

Dit nummer wordt geopend met een op recent onderzoek gebaseerd artikel van W.J. de Bakker over de vroege theologie van Bernhard Rothmann. Hierin wordt de hervorming in Munster geplaatst binnen het kader van de gereformeerde stads-hervorming. Rothmanns doelstelling Munster om te vormen tot een apostolische gemeenschap, verschilde in niets van die van Zwingli in Zurich of die van Bucer in Straatsburg. H.D. Woelinga droeg een artikel bij over de theologie van Frits Kuiper, dat als onmisbare bron zal dienen voor ieder die later over deze markante leraar verder wil spreken. J.F. Kuipers-Postma neemt een origineel dopers thema voor haar rekening, namelijk over de geweldloze weg van de gemeente; broodnodige bezinning voor een geloofsgemeenschap die daarin zo weinig overeenstemming met de eigen traditie meer vertoont. De beknopte bibliografie van naoorlogse doperse literatuur omvat ditmaal een vijftal jaren, waarna men een leven-

dig interview met Meihuizen aantreft: 'Een Galenist onder de Mennisten'. Voor de titel zijn hier eveneens goede verstaanders nodig!

Omdat het 24 februari van dit jaar 450 jaar geleden was dat de 'Broederlijke Vereniging' tot stand kwam, vroeg de redactie toestemming van *Gemeinde Unterwegs* het herdenkingsartikel van de Emdener historicus H. Fast over te nemen. Op deze wijze wordt opnieuw in herinnering gebracht hetgeen zovele Europese Doopsgezinden in de zomer van 1975 tijdens de eerste regionale samenkomst van de Mennonieten — MERK — als inspiratiebron bestudeerd hebben. De hier gepubliceerde brieven van Joost Daams, een Haarlemse leraar uit de 18e eeuw, vriend van Joannes Deknatel en geestverwant van de Hernhutters, werpen iets meer licht op de piëtistische invloeden onder de Nederlandse Doopsgezinden en op hun buitenlandse betrekkingen. Het artikel van J.J. Schiere over het gezicht van de doopsgezinde kerkbouw maakt, mede vanwege het grote aantal illustraties, wel het pièce de résistance van dit nummer uit. Een originele bijdrage, die samenvatting is van aanmerkelijke deskundigheid.

De opgenomen recensies lossen beloften in die waren gedaan in de vorige aflevering en wijzen op gewichtige andere uitgaven. Het lijkt niet onwaarschijnlijk dat deze besprekingen behoren tot de eerst gelezen gedeelten, hetgeen eveneens geldt voor de verdere stof waaruit de activiteiten van de Doopsgezinde Historische Kring zo verheugend blijken. Men moge zich erdoor geroepen weten actief mee te doen en bij te dragen tot verdere op- en uitbouw van een werkopdracht voor onze tijd: verantwoording afleggen, rekenschap geven van de traditie die ons is toevertrouwd.

J.P. Jacobszoon

W.J. de Bakker

De vroege theologie van Bernhard Rothmann

De gereformeerde achtergrond van het Munsterse Doperrijk

Het Nieuwe Jeruzalem in de geschiedschrijving

De gebeurtenissen rond het nieuwe Jeruzalem dat in februari 1534 te Munster gevestigd werd en tot juni 1535 de gemoederen in beroering hield, vormden ongetwijfeld de meest sensationele episode van de hervorming. Hoewel dit sensationeel element Munster van een blijvende belangstelling verzekerde, heeft het ook lang de nuchtere analyse van de gebeurtenissen in de weg gestaan. Teveel werd de aandacht gericht op de theatrale elementen van het Doperrijk; te weinig op de voor-geschiedenis daarvan. Het is dus niet zo verwonderlijk dat de interpretaties van Munster tot voor kort gevangen zijn gebleven in de categorieën van zestiende-eeuwse anti-doperse polemieken. Door te blijven staren op wat de hervorming in Munster anders maakte bleef men blind voor wat het met ontwikkelingen elders gemeen had. Men kon Munster dus wel behandelen in termen van sekte-dynamiek of als een revolutie; men had moeite het te zien voor wat het was — een proces van kerk-hervorming.

Munster te behandelen in termen van sekte-dynamiek werd op een primitieve manier al gedaan door Dorpius en Kerksenbrock. Voor hen was het Doperrijk het onecht kind van ketterij en oproer, een separatistische uitdaging van de bestaande orde. Latere historici, o.a. Keller, Kühler, Stupperich en Rammstedt, konden ketterij en oproer wel uit elkaar houden, maar in hun pogingen voor Munster aanknopingspunten te vinden bij een middeleeuwse kettertraditie of bij een uit de economische crisis voortgekomen sociaal-religieuze protestbeweging, brachten ze deze elementen steeds weer samen.

Het tweede historische paradigma over Munster groeide uit het revolutiebewustzijn van de vroege negentiende eeuw. Was politieke revolutie nog de aanzet voor en het interpretatiekader van C.A. Cornelius' magistrale *Geschichte des Münsterischen Aufruhrs*, alras werd Munster door de vijanden van het opkomende socialisme aangehaald als afschuwelijk voorbeeld van de sociale revolutie. Vooral na de gebeurtenissen rond de Parijse Commune, die een oppervlakkige overeenkomst

vertoonden met die van het belegerde Doperrijk, groeide de overtuiging dat revolutie predikende Marxisten de erfgenamen waren van de oproerige Dopers, en moreel even bedorven.¹ Aangezien voor de nette, academische Marxisten van het einde van de negentiende eeuw 'revolutie' slechts een codewoord was voor een overgangperiode — en maar in de verte iets te maken had met proletarisch geweld — waren de partij-ideologen met deze aantijging wel enigszins verlegen. De poging van Kautsky de gebeurtenissen in Munster toe te schrijven aan een situatie van noodweer en aan de daaruit voortvloeiende sociale en seksuele spanningen, valt dus best te begrijpen.² Niet het revolutiebewustzijn van de Dopers maar het feit dat men belegerd was bepaalde het verloop der gebeurtenissen in Munster, aldus Kautsky.

Toen later, na de oktoberrevolutie, het marxistisch revolutiebeeld veranderde en precies die elementen ging benadrukken die Kautsky altijd afgezwakt had — heroïek, elan, geweld — werd niet alleen Kautsky uit het marxistisch heiligdom verbannen, maar moest ook zijn ontkenning van revolutionair bewustzijn in Munster op de helling. Samen met de Boerenoorlog werd Munster het marxistisch Pantheon ingevoerd als revolutionair hoogtepunt van de vroeg-burgerlijke revolutie. In orthodox marxistisch-leninistische kringen, vooral in Oost-Duitsland (Max Steinmetz c.s.), heeft men van deze visie een ware cultus gemaakt. Gerhard Brendlers *Das Täuferreich zu Münster* is daarvan een duidelijke illustratie. 'Munster en Müntzer' is de leus die, ironisch genoeg, de oude, nationalistische, lutherse historici verbindt met de revolutionaire Marxisten. Ideologie maakt soms vreemde wapenbroeders.

Het derde paradigma over Munster, dat nu steeds meer naar buiten treedt, en tot de opbouw waarvan dit artikel een bijdrage wil leveren, interpreteert het Doperrijk als een bijzondere, lokale expressie van een algemeen Duitse 'gereformeerde stads-hervorming'.³ Ofschoon het idee dat de hervorming in de Duitse steden een eigen karakter had niet nieuw is, is pas met het werk van Bernd Moeller het inzicht doorbroken dat de toon van de hervorming in de steden verband hield met de laat-middeleeuwse gemeenschapsideologie van de gilden en de niet-patricische stadsbevolking.⁴ De kern van Moellers argument is dat de hervorming in de Duitse rijkssteden een 'gereformeerde' in plaats van een lutherse toon had, omdat het gereformeerde 'volk Gods'-besef en de gereformeerde nadruk op het volbrengen van Gods wil op aarde, beter samengingen met de religieuze basis van de gemeenschapsideologie dan Luthers scheiding van het geestelijke en wereldlijke rijk. Gereformeerde Protestantisme, aldus Moeller, kwam in een tijd van stijgende sociale desintegratie als geroepen om de gemeenschapsidealen van de stadsbevolking op een religieus geloofwaardige manier te bevestigen. Om de betekenis van dit punt goed te begrijpen is een kort overzicht van de geschiedenis van de middeleeuwse stad noodzakelijk.⁵

De middeleeuwse stad en de Hervorming

Ofschoon er voor de vroegste geschiedenis van de Duitse steden maar schaarse bronnen bestaan, kunnen we toch veilig aannemen dat de steden in het algemeen hun oorsprong vonden in handelsnederzettingen op keizerlijk gebied, en aanvaankelijk bestuurd werden door het keizerlijk handelsrecht. In de ottoonse tijd kwamen deze nederzettingen geleidelijk onder het gezag van een naburig landsheer, en hoewel de ingezetenen officieel hun vrije status behielden, waren ze toch in de praktijk veel meer gebonden dan voorheen.

Landsheerlijk gezag had belangrijke consequenties voor de stadsontwikkeling. De nieuwe heer, in bezit van markt-, tol- en muntprivileges, had er alle belang bij om de lokale handelsactiviteiten (waarop hij accijnzen kon heffen) te stimuleren. Hij was dus maar al te zeer bereid om horige handwerkslieden, die voor de markt konden produceren, in de stad te dulden. Na verloop van tijd bestond de stadsbevolking dan ook uit twee groepen: een kleine groep van vrije kooplieden — de oorspronkelijke ingezetenen van de stad — en een veel grotere groep van horige handwerkslieden. Onder deze omstandigheden was het heel natuurlijk dat het initiatief om stadsrecht te verkrijgen genomen werd door de elite, maar dat de agitatie die daarmee gepaard ging, zoals altijd, gedragen werd door de massa.

Vrijwel elk proces van machtsoverdracht vergt een ideologie en een populair vehikel voor deze ideologie. De wezenlijke bestuursmacht gaat bijna altijd over van een oude naar een nieuwe elite. Om de overdracht te verwezenlijken moet de ideologie waarop deze nieuwe elite zijn machtsaanspraken baseert zodanig geformuleerd worden dat, in principe, ook de massa zich er mee verenigen kan. In de Duitse steden werd het proces van machtsoverdracht in beweging gezet door de bevoorrechte groep van vrije kooplieden. Zij organiseerden zich in eedverbanden en eisten zelfbestuur op grond van een ideologie die de stad beschouwde als een volksgemeenschap met een eigen karakter, één onder God, en collectief verantwoordelijk voor het uitvoeren van Gods wil. In de communebeweging van de twaalfde eeuw — een beweging die helemaal in het teken stond van deze ideologie — wisten de notabelen inderdaad de macht in de stad te veroveren en het volk, dat met geweld de machtsoverdracht mogelijk gemaakt had, af te schepen met dank en mooie woorden.

Ideologieën, eenmaal geformuleerd, plegen echter niet te verdwijnen zodra ze, wat de elite betreft, hun taak volbracht hebben. Het volk, dat niettegenstaande de inspanningen van de communebeweging toch weer aan het kortste eind trok, ontdekte spoedig dat de gemeenschapsideologie ook hen belangrijke voordelen had te bieden. Op een manier die volkomen analoog was aan die van de notabelen, organiseerden de handwerkslieden en kleine kooplieden zich op hun beurt in eedverbanden (gilden), en wisten ze in de loop van de veertiende eeuw bijna overal grote invloed op het stadsbestuur te verkrijgen. Daar deze macht van de gilden

echter bijna nergens formeel vastgelegd was, moest ze wel voortdurend geschraagd worden door een beroep te doen op de burger- en gemeenschapszin van de gildebroeders. Toen eind vijftiende, begin zestiende eeuw de notabelen hun greep op het stadsbestuur trachtten te hernieuwen — en daarmee zowel de macht van de gilden als de burgertrots van de gildebroeders bedreigden — werd dit beroep op de gemeenschapsideologie steeds dringender. Dit klimaat van groeiende spanningen tussen de gilden en het patriciaat vormt bijna overal in de steden de sociale achtergrond van de hervorming. De stelling van Moeller is nu dat de gilden hun gemeenschapsideaal veel meer herkenden in de politiek-religieuze visie van de Zuidduitse hervormers dan in die van Luther. Waar de gilden het voor het zeggen hadden triomfeerde de 'gereformeerde' hervorming; waar het patriciaat oppermachtig was, Luther.⁶

Het verloop van de kerkhervorming in de steden was als volgt. Na een aanvallig verwarde periode waarin de energie van de hervormers er voornamelijk op gericht was het 'Woord' als autoriteit aanvaard te krijgen, werd het hervormingsprogramma zelf bijna altijd afhankelijk van de mate waarin de gilden invloed hadden op het stadsbestuur. Deze conclusie van Moeller is van groot belang voor een goed begrip van de hervorming in Munster. Het proces van stadsontwikkeling, het zich losmaken van landsheerlijk gezag, de sociale spanningen tussen patriciaat en gilden maakten de situatie in Munster vrijwel analoog aan die in de rijkssteden met dit verschil: Munster was geen rijksstad en de landsheer — een bisschop nog wel — kon dus ingrijpen als het stadsbestuur buiten zijn boekje ging. Als, zoals Moeller stelt, de 'gereformeerde' hervorming in de rijkssteden gedragen werd door een hernieuwd gemeenschapsgevoel, zou dit *a fortiori* moeten gelden voor Munster. In Munster bestond niet slechts een intern spanningsveld tussen raad en gilden maar bovendien een extern spanningsveld tussen de stad en de landsheer dat, in een tijd van ideologische strijd, het semi-religieuze *in-group* bewustzijn van de stadsbevolking nog eens extra aan kon wakkeren. Aangezien de gilden in Munster machtig waren, zouden we op basis van de stelling van Moeller mogen verwachten dat de hervorming in Munster een Zuidduitse, gereformeerde toon zou hebben. Dit is precies wat we aan de hand van Rothmanns vroege theologie zullen trachten aan te tonen.

Rothmann en Munster

Voor wat betreft Rothmanns jeugd en vroege ontwikkeling tasten we bijna volkomen in het duister. Hij werd geboren omstreeks 1495 in Stadtlohn. Na zijn studie voltooid te hebben in Deventer en in Munster werd hij schoolmeester te Warendorf. Hoelang hij die post vervulde is onbekend. In 1524 verwierf hij de magisterstitel in Mainz. In 1529 vinden we hem terug als preekkapelaan van St. Mauritz — een kerk op bisschoppelijk gebied, net buiten Munster.

Hoewel Rothmanns preken spoedig het brandpunt werden van de hervormingsbeweging in Munster — en we hem dus ook met recht als *de* hervormer van Munster mogen beschouwen — zaaide hij toch ook weer niet in volledig ongeploegde aarde. Dat zou ook niet gekund hebben. In de jaren vóór 1529 was, zo niet de theologische, dan toch in ieder geval de anti-clericale betekenis van Luthers boodschap geleidelijk aan tot in de verste uithoeken van Duitsland doorgedrongen.

In Munster werd dit nieuwe, schijnbaar religieus gefundeerde anti-clericalisme onmiddellijk verbonden met een veel ouder, sociaal gefundeerd anti-clericalisme. De minachting van het domkapittel voor het stadsbestuur en het gebrek aan gemeenschapszin van de stadsclerus waren de burgers van Munster al lang een doorn in het oog geweest. 'Het Woord' als leus was bij uitstek geschikt om aan deze wrevel religieus moment te geven en om op die manier niet alleen de speciale sociale positie van de clerus te ondergraven, maar ook hun effectiviteit als verdedigers van het oude geloof drastisch te verminderen. Dit zou in de strijd met Rothmann pas goed duidelijk worden.

Iedere zestiende-eeuwse hervormer deed beroep op rancuneuze of anti-clericale gevoelens om zijn hervormingsprogramma van de grond te krijgen. Op zich is dat niet verwonderlijk. Het volk bereikt men per slot van rekening niet door uitweidingen over theologische spitsvondigheden. Belangrijk is slechts dat, in de omstandigheden van de zestiende eeuw, *ieder* programma van kerkhervorming noodzakelijk een politiek pendant moest hebben. Voor Luther, de meest theologisch georiënteerde van de hervormers, verhielden de religieuze en politieke elementen van zijn programma zich ten opzichte van elkaar als doel en middelen. Voor de Zuidduitse stadshervormers, en voor Rothmann, waren deze elementen niet zo duidelijk van elkaar te scheiden. Religieuze en politieke doeleinden werden vaak vereenzelvigd. Wat voor Luther middel of bijzaak was, werd voor hen vaak doel of hoofdzaak. Dit verschil in programma was zowel religieus als sociaal-politiek gefundeerd.

Luthers religieus bewustzijn werd beheerst door de spanning geschapen door de eisen van Gods gerechtigheid enerzijds en de beloften van Gods barmhartigheid anderzijds. Het was juist deze spanning die de psychologische grondslag vormde voor het katholieke systeem van sacramentale genade. Een systeem dat op zijn beurt weer de basis vormde van de speciale positie van de kerk in de maatschappij. Toen Luther, door een intens zondebesef tot wanhoop gedreven, begon te verkondigen dat Gods gerechtigheid Gods genade was, d.w.z. dat Gods gerechtigheid en Gods barmhartigheid een dialectische eenheid vormden, maakte hij ineens het hele sacramentale genadesysteem overbodig. Het was natuurlijk weinig reëel te verwachten dat dit inzicht, dat de hele sociale functie van de kerk op de helling zette, door de katholieke clerus in een gepaste geest van christelijke deemoed ontvangen zou worden. Hun tegenstand en het risico van vervolging dat deze tegenstand met

zich meebracht maakte het voor Luther noodzakelijk om ook in het politieke vlak tot de aanval over te gaan.

Een veel voorkomende denkfout van hervormingshistorici is dat zij Luther als normatieve hervormer presenteren en alle andere hervormers links of rechts van hem plaatsen naarmate die hervormers van de lutherse orthodoxie afwijken. Dit doet onrecht aan de religieuze eigenheid van de Zuidduitse hervormers en vertekent daarom het algemene beeld van de hervorming. Het uitgangspunt van de Zuidduitse hervormers was veel meer een drang naar zuiverheid en soberheid dan een intens persoonlijk zondebesef. Dientengevolge was hun hervormingsprogramma, in een veel grotere mate dan dat van Luther, sociaal in plaats van theologisch bepaald. Natuurlijk konden zij, evenmin als Luther, hun programma verwezenlijken zonder op politieke moeilijkheden te stuiten, en moesten zij, om veelal dezelfde redenen als Luther, een religieus-politieke ideologie uitwerken die de katholieke tegenstand kon breken. Ofschoon deze ideologie op sommige punten — met name inzake de verlossingsleer — Luther zeer nabij kwam, was het totale programma van de Zuidduitse hervormers toch heel anders. Luther was vóór alles geïnteresseerd in de zuivere leer. De Zuidduitse, gereformeerde hervormers hadden naast de zuivere leer ook hevige belangstelling voor een zuivere kerk, die in een zuivere gemeente deze zuivere leer zou prediken.

Zowel de puriteins-ascetische inslag van de gereformeerde hervormers, als hun neiging het zedelijk gedrag van de gemeente religieuze betekenis te geven, vond sterke weerklank in de zeden en de gemeenschapszin van de stadsbevolking. Dit was niet zozeer een kwestie van theologische inhoud als wel van toon, stijl en nadruk. Door aan zedelijk gedrag en gemeenschapszin een religieuze betekenis te geven, verschaften de gereformeerde stadshervormers zich een pasklaar sociaal vehikel. En omgekeerd werd, door op de gemeenschapszin van de bevolking te appelleren en zich daardoor in de gilden van een achterban te verzekeren, de stadshervormer gedwongen, alleen al om zijn achterban niet te verliezen, in de sociale machtsstrijd de sociale ideeën van de gilden religieus te vertolken. Deze algemene observatie geldt ook voor Rothmann en zijn hervormingsactiviteiten in Munster.

Rothmann was geen dweper of radicaal spiritualist. Noch was hij, zoals men vaak beweert, een onstabiele woelgeest.⁷ De opzienbarende finale van de hervorming in Munster was dan ook niet zozeer het resultaat van Rothmanns religieuze oriëntatie en doelstelling, als wel van een ingewikkeld sociaal, politiek-religieus radicalisatieproces dat zijn oorsprong had in de machtsverhoudingen tussen Rothmann c.s., de raad en de bisschop. In zowel de vroege als late fasen van dit proces, bleef het Rothmanns doelstelling Munster om te vormen tot een apostolische gemeenschap waar Gods woord gepredikt, gehoord en gehoorzaamd zou worden. Deze doelstelling verschilde in niets van die van Zwingli in Zurich of die van Bucer in Straatsburg.

De belijdenis van 1532

a. De 'gereformeerde' toon van Rothmanns hervormingsprogramma is al in zijn vroegste geloofsbelijdenis te beluisteren. Begin januari 1532 werd Rothmann vanwege zijn opruiende preken uit bisschoppelijk gebied verbannen. Zoals wellicht te verwachten was geweest, zocht hij zijn heil bij zijn volgelingen in de stad. Hij woonde in het gildehuis van de marktkramers terwijl de raad delibereerde over de vraag of men zijn aanwezigheid in de stad — tegen de uitdrukkelijke wens van de landsheer in — zou dulden. De geloofsbelijdenis, die onmiddellijk na zijn aankomst in Munster geschreven werd, had dus een tweeledig doel: enerzijds wilde zij de raad overtuigen van zijn goede trouw en anderzijds wilde zij zijn volgelingen bewegen tot daadwerkelijke steun. Op die manier probeerde hij het de raad onmogelijk te maken hem onverwijld weer buiten de poort te zetten. Wanneer men deze overwegingen in acht neemt, is de getemperde, redelijke toon van het document niet zo verwonderlijk. Uiteraard bevat dit document kritiek op de katholieke geloofsartikelen en -praktijken en doet het, zij het op een verkapte manier, een beroep op de gemeenschapsideologie van Rothmanns beschermers in de gilden. Het is echter geenszins een vlammend requisitoir.

Wat het wel is, wordt pas duidelijk als men het document wat nauwkeuriger bekijkt. Men merkt dan ineens dat de hoofdlijnen van Rothmanns belijdenis — de verlossingsleer, de taak van de overheid in de maatschappij en het benadrukken van de vrije wil in de sacramentsleer — duidelijke verwantschap vertonen met het zeventiende-eeuwse populaire Calvinisme. Zoals bekend hadden de orthodox calvinistische predikanten in de zeventiende eeuw de grootste moeite belangrijke elementen van de leer staande te houden. Vooral in Nederland, waar het Calvinisme opkwam in nauw verband met de opstand tegen Spanje — dus in omstandigheden van strijd — was de verleiding groot de sociaal onaantrekkelijke punten van de leer min of meer te vergeten. De 'harde' voorbeschikkingsleer werd dus weggemoffeld door de nadruk te gaan leggen op een nieuw Israël-idee. De plicht om de overheid te gehoorzamen werd omgevormd tot recht van verzet tegen onderdrukking. De afwijzing van vrije wil werd ongedaan gemaakt door de vermoedelijke tekenen van uitverkiezing te beklemtonen. Al met al was, in de gedaante waarin het zich in Nederland vestigde, het Calvinisme een uitstekend sociaal-religieus fundament voor opstand tegen Spanje; de schrijver van de *Institutie* zou de religieuze inhoud echter nauwelijks nog herkend, laat staan goedgekeurd, hebben. Het punt is natuurlijk niet dat Rothmann de geestelijke vader van dit soort Calvinisme zou zijn; alleen dat onder min of meer gelijke omstandigheden de religieuze toon van een onverdacht gereformeerde groep, i.c. de zeventiende-eeuwse Calvinisten, ongeveer dezelfde was als die van Rothmanns volgelingen. De gevolgtrekking is dan ook dat we hier met twee, in wezen gereformeerde groeperingen te doen hebben.

b. In principe stond Rothmann met zijn verlossingsleer in dezelfde augustijnse traditie als Luther en Calvijn.⁸ De Wet bestond om de mens te confronteren met zijn totale zondigheid en om zijn onvermogen om op eigen kracht uit deze toestand te ontsnappen aan te tonen. Dit laatste kon alleen maar gebeuren door geloof in Christus. Geloof was het resultaat van genade en ontwaakte in het hart der uitverkorenen door middel van het Woord.⁹ Geloof was dus, logisch gezien, een initiatief van God.

Tot zover is deze verlossingsleer niets bijzonders. Luther en Calvijn zouden allebei hetzelfde gezegd kunnen hebben. In zijn waardering van goede werken en in de zekerheid zelf uitverkoren te zijn begint Rothmann echter de toon van het zeventiende-eeuwse populaire Calvinisme te benaderen. Zoals Calvijn, dacht ook Rothmann dat het bezit van geloof een sterke verzekering van zaligheid was;¹⁰ anders dan Calvijn stelde Rothmann dat geloof door werken bevestigd moest worden,¹¹ en dat men naar gelang zijn werken door God beoordeeld zou worden, 'want de werken getuigen van geloof en ongeloof'.¹² Van hier uit is het maar een kleine stap om werken als vermoedelijke tekenen van uitverkiezing te beschouwen.

c. De politieke ideeën die Rothmann in de geloofsbelijdenis ontvouwde toonden eveneens affiniteit met de ideeën van de zeventiende-eeuwse Calvinisten. De overheid mocht alleen maar gehoorzaamd worden zolang ze niets beval dat tegen God of Gods Woord inging. Bovendien moest alles dat tegen Gods Woord of tegen beproefde wetten indruiste, zonder aanzien des persoons, door de overheid — die Gods wrekende gerechtigheid belichaamde — gestraft worden.¹³ Dit zou Luther nog wel hebben kunnen onderschrijven. Maar dan, verder bordurend op zijn thema, komt het puriteins-gereformeerde trekje bij Rothmann weer te voorschijn. De christelijke overheid moet valse leraren straffen omdat zij het heil van de gemeenschap in gevaar brengen — terwijl de individuele gelovigen daarentegen slechts gehouden zijn valse leraren te mijden.¹⁴ De magistratuur wordt er dan nog even fijntjes aan herinnerd dat zij persoonlijk aansprakelijk is voor het kwaad dat zij ongestraft laat. Ten behoeve van het volk memoreert Rothmann schijnbaar terloops dat een goddeloze, huichelachtige overheid gezien moet worden als een straf voor zonde en laksheid, en dat het welzijn van de stad het best gediend is met een vrome overheid.

Een goed verstaander heeft maar een half woord nodig. De duidelijke bijbedoeling van Rothmanns woorden is dat het volk er op moet toezien dat er een vrome overheid aan de macht is. Laat het dit door laksheid na, dan wordt de hele gemeenschap door God gestraft. Het refereren aan de collectieve verantwoordelijkheid voor een vrome overheid en voor de bestrijding van openbare zonden in de stad, sloot uitstekend aan bij de bestaande morele opvattingen van de gildebroeders en bij hun burgerzin.¹⁵ In haar benadrukken van de waarde van goede zeden, van de

collectieve verantwoordelijkheid voor zonden en van de burgerzin verschilt de leer van Rothmann niet zoveel van het latere calvinistische moralisme en het daarmee verbonden besef Gods volk te zijn.

d. Wat betreft de sacramentsleer staat Rothmann, in de geloofsbelijdenis, tussen Luther en Zwingli. Dit is niet onbelangrijk. Zoals bekend heerste er in deze tijd een gespannen sfeer in het evangelische kamp over de aard en het gebruik van de sacramenten. Vooral Luther was geneigd de bevestiging of ontkenning van de daadwerkelijke tegenwoordigheid van God in de eucharistie te beschouwen als een soort partijkus — voor hem of voor Zwingli. Aangezien Rothmann in zijn precaire situatie het zich nauwelijks permitteren kon de lutherse raadsleden tegen zich in het harnas te jagen, moest hij op dit punt het lutherse standpunt wel beamen. Of het juist is hem als luthers te beschouwen, zoals men in 1532 heeft gedaan, is echter maar de vraag.

Het verschil tussen Luther en Zwingli — een verschil waaruit hun uiteenlopende opvattingen over de Goddelijke tegenwoordigheid onmiddellijk kunnen worden afgeleid — betrof de rol van de mens in de effectuering van het sacrament. Luthers voorstelling van een sacrament als concrete aanduiding en bevestiging van genade¹⁶, maakt het uitdrukkelijk tot een instrument waarmee God de mens geruststelt. God is dus altijd actief, de mens passief. Aangezien het God is Die handelt, is een daadwerkelijke tegenwoordigheid in de sacramentale modaliteiten een logische mogelijkheid. Per slot van rekening kan God doen wat Hij wil. Zwingli's voorstelling van een sacrament als een verbondsteken waarmee God zijn beloften bevestigt en de Christen ten overstaan van de christelijke gemeente van zijn geloof en geestelijke hernieuwing getuigt¹⁷, sluit de daadwerkelijke tegenwoordigheid van God logisch uit. In deze sacramentsopvatting zijn er twee handelende partners: God en de mens. De mens kan God niet dwingen, en van dwang zou sprake zijn wanneer de mens door een menselijke handeling de daadwerkelijke tegenwoordigheid van God te weeg zou brengen. Op het eerste gezicht schijnt Rothmanns sacramentsleer nogal luthers. Sacramenten waren instrumenten die de mens aan de Goddelijke beloften herinnerden en hem van de zekerheid van Gods genade vergewisten.¹⁸ In deze zin valt de nadruk op de zekerheid van genade en niet, zoals bij Luther, op de belofte van verlossing. De hele lutherse dialectiek tussen vrees-hoop enerzijds en zekerheid anderzijds is Rothmann vreemd. Voor de uitverkorenen is de verlossing zeker: zij weten zich de erfgenamen van de eeuwige goederen. Het doopsel was een zeker teken dat men van de dood naar het leven was overgegaan.¹⁹ Het avondmaal was voor hen net zo zeker een teken van Goddelijke welgevalligheid als het vlies dat voor Gideon was geweest. 'Zoals Gideon door aanneming van het vlies van succes verzekerd werd, zo worden wij, door het eten van het lichaam en het drinken van

het bloed van de Heer, verzekerd van de genade die gegeven wordt door het evangelie.’²⁰

Het mooie van deze zin is dat hij *en passant* de daadwerkelijke tegenwoordigheid bevestigt terwijl hij tegelijkertijd, door de modaliteiten van het sacrament aan het verhaal van Gideon te koppelen, het sacrament zelf tot een soort verbondsteken maakt. Als Rothmann dan bovendien nog op het begrijpen van het sacramentale gebeuren zwaar de nadruk legt — iets wat van een verbondspartner uiteraard verwacht mag worden — is op zijn veronderstelde lutherse oriëntatie toch wel het een en ander af te dingen.²¹

Theologie en politiek

Het beschouwen van het sacrament als een verbondsteken maakte het natuurlijk direct bruikbaar om het al bestaande *in-group* bewustzijn van de stadsbevolking religieus te symboliseren. Het getuigen van zijn geloof en christenzijn door middel van een sacrament was een religieuze tegenhanger van de burgereed: men toonde zich één gelovige gemeente onder God, één volk van God. Rothmanns latere afwijzing van de leer van de daadwerkelijke tegenwoordigheid en van de kinderdoop ligt al helemaal in deze verbondstekensymboliek opgesloten.

Hoewel andere verbondstheologen — Zwingli en Capito — ook wel ingezien hadden dat een beschouwen van de doop als verbondsteken de kinderdoop logisch uitsloot, waren ze hier haastig van teruggekomen toen ze de praktische moeilijkheden die dit standpunt met zich meebracht gewaar werden. Niet alleen ondergroef dit standpunt de vereenzelviging van de stadsgemeente met de geloofsgemeente, maar het vernietigde ook het psychologisch moment van de predestinatieleer. Immers, het bezit van geloof was, in de gereformeerde traditie, een zeker teken van verlossing. Door de doop als getuigenis van dit geloof tot verbondsteken te promoveren, kreeg de doop psychologisch de betekenis van een handeling waarmee de mens zich de verlossing toeëigende. Hier wilden, helemaal afgezien van de politieke moeilijkheden die een afwijzing van de kinderdoop met zich meebracht, Zwingli en Capito niet aan.

Rothmann was zich de praktische bezwaren en de mogelijke politieke consequenties van de afwijzing van de kinderdoop ook wel bewust. Anders dan Zwingli en Capito kon hij echter niet laveren om deze consequenties te vermijden. Munster was een grote en belangrijke stad maar desalniettemin niet soeverein. De landsheer kon ingrijpen als de raad haar bevoegdheden overschreed, en het tolereren van religieuze nieuwigheden hield het overschrijden van deze bevoegdheden in. De hervorming in Munster werd dus steeds met bisschoppelijk ingrijpen bedreigd. Dat dit de toestand radicaliseerde hoeft geen betoog.

Op het hoogtepunt van de strijd met de bisschop verschenen er radicale predikan-

ten uit Wassenberg in de stad die aan Rothmanns opgezweepte volgelingen de logische consequenties van Rothmanns eigen sacramentsleer begonnen te prediken. Onder deze omstandigheden moest Rothmann de kinderdoop wel afwijzen wilde hij niet de leiding over zijn volgelingen verliezen. Deze stap, gecombineerd met een bedreiging van links, zette een radicalisatieproces in beweging dat pas eindigde toen hij de uiterste consequentie trok uit de verbondstheologie: de volwassenen-(her)doop. Dit kostte Rothmann zijn wankelende legitimiteit en voerde de confrontatie met de bisschop ten top, met bekend resultaat.

Besluit

Het plaatsen van de hervorming in Munster binnen het kader van een gereformeerde stadshervorming in plaats van binnen een kader van sektevorming of revolutie heeft het voordeel dat veel van de moeilijkheden en onwaarschijnlijkheden van de laatste twee paradigma's wegvallen. In plaats van met separatistische sektariërs of onverzoenlijke revolutionairen, hebben we in Munster te maken met een religieuze beweging die volkomen analoog is aan religieuze bewegingen in andere Duitse steden. In plaats van een religieus bewustzijn *sui generis* hebben we hier zestiende-eeuwse mensen die op een zestiende-eeuwse manier zestiende-eeuwse politiek-religieuze doeleinden nastreefden. Wat de ontwikkeling in Munster onderscheidde van de ontwikkelingen elders was noch Rothmanns doel, noch zijn theologisch uitgangspunt; het was, doodeenvoudig, het verlies van politieke legitimiteit veroorzaakt door het consequent vasthouden aan het verbondselement van de gereformeerde theologie.

Als dan de gebeurtenissen in Munster, de meest extreme uiting van de zogenaamde 'Radicale Hervorming', een gereformeerde i.p.v. een sektarische achtergrond blijken te hebben, rijst de vraag wat het verband tussen de vroege 'gereformeerde' fase en de latere 'anabaptistische' fase van de hervorming in Munster feitelijk geweest is, en of het niet al te simplistisch is gedacht de latere ontwikkelingen in Munster aan de komst van de Melchiorieten toe te schrijven. Als in Munster dit verband tussen de vroege en late fase van de hervorming er een was van de legitieme en illegitieme uiting van dezelfde religieuze oriëntatie (een conclusie die door het werk van K.H. Kirchoff alleen maar bevestigd wordt)²², zou men een gelijksoortig verband evengoed kunnen zoeken in het wedervaren van de Grebel-Mantz groep in Zurich, en tussen de sacramentalistische en calvinistische fasen van de hervorming in Nederland. Overal waar het doperdom spontaan ontstond, ontstond het in een milieu waarin ook het gereformeerde protestantisme ontsproot. Zou deze samenhang — en niet een a-historische constructie van doperse weerloosheid — misschien de sleutel tot een rijper begrip van het 'doperse eigene' kunnen zijn?

¹ De neiging de Parijse Commune in het verlengde van Munster te zien komt zelfs voor bij schrijvers die de Dopers en de socialistten goed gezind zijn. Zie b.v. P.H. v. Moerkerken, *De Gedachte der Tijden*. Amsterdam, 1948.

² K. Kautsky, *Die Vorläufer des Neueren Sozialismus* (Stuttgart, 1895) 373-436.

³ Zie ook : H. Schilling, 'Aufstandsbewegungen in der Stadtbürgerlichen Gesellschaft des Alten Reiches. Die Vorgeschichte des Münsteraner Täuferreichs, 1525-1534' in : H.-U. Wehler, ed. *Der Deutsche Bauernkrieg, 1524-1526*. Göttingen, 1975.

⁴ B. Moeller, *Imperial Cities and the Reformation*. Philadelphia 1972.

⁵ Zie ook : U. Meckstroth, *Das Verhältnis der Stadt Münster zu ihrem Landesherrn bis zum Ende der Stiftsfehde (1457)*, Quellen und Forschungen zur Geschichte der Stadt Münster, N.F. bd. 2. Münster, 1962.

⁶ Moeller, *Imperial Cities*, 90-103.

⁷ Deze bewering stamt uit de zestiende-eeuwse anti-doperse polemieken; vooral Kerssenbrock, *Anabaptistici furoris Monasterium...*, Geschichtsquellen des Bisthums Münster, VI, (Münster 1899). De bewerk van Kerssenbrock, Heinrich Detmer, heeft dit negatief oordeel van Kerssenbrock kritiekloos overgenomen in zijn Rothmann-biografie, *Bilder aus den religiösen und sozialen Unruhen in Münster während des 16. Jahrhunderts, II : Bernhard Rothmann*, Münster, 1904.

⁸ *Die Schriften Bernhard Rothmanns*. R. Stupperich, ed. Die Schriften der Münsterischen Täufer und ihren Gegner, I, (Münster 1970) 71.

⁹ *Ibidem*, 66.

¹⁰ Zie : F. Wendel, *Calvin. The Origins and Development of his Religious Thought* (New York and Evanston 1963), 270. Zie ook : *Rothmann Schriften*, 66 (nrs. 36, 38).

¹¹ *Rothmann Schriften*, 66 (nr. 40).

¹² *Ibidem*, 67 (nr. 53); let op de sterke gelijkenis met Romeinen 2 : 6, een favoriete passage van de Arminianen.

¹³ *Ibidem*, 77.

¹⁴ *Ibidem*, 77.

¹⁵ Moeller, *Imperial Cities*, 49. Zie ook de 'Shobook' ordinanties, nrs 38-41, in : R. Krumboltz, *Die Gewerbe der Stadt Münster bis zum Jahre 1661* (Leipzig, 1898) 14-15.

¹⁶ Zie : *Luther Werken*, Weimarer Ausgabe, VI, 515.

¹⁷ Zie : W. Köhlers reconstructie van het Marburg gesprek in : *Schriften des Vereins für Reformations Geschichte*, vol. 148, 17. *Huldreich Zwingli's Sämtliche Werke*. E. Egli, G. Finsler etc. eds. (Leipzig en Berlijn, 1905) III, 761.

¹⁸ *Rothmann Schriften*, 73.

¹⁹ *Ibidem*, 74.

²⁰ *Ibidem*, 74. Zie ook : Richter 6 : 37.

²¹ *Rothmann Schriften*, 74.

²² K.H. Kirchhoff, 'Gab es eine friedliche Täufergemeinde in Münster 1534?' in : *Jahrbuch des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte*, LV, LVI (1962-63).

De theologie van Frits Kuiper

I. De ordening van de nalatenschap

Het is in het voorjaar van 1977 al weer drie jaar geleden dat Frits Kuiper door een verkeersongeval overleed. Al drie jaar is dit gepassioneerde zendstation bij ons uitgevallen. Misschien is er al voldoende afstand om de theologische nalatenschap van hem te ordenen. Men heeft mij gevraagd een poging hiertoe te doen binnen het kader van deze periodiek.

De leer is iets anders dan het leven van Frits Kuiper. Direct na zijn overlijden is vooral het laatste gememoreerd. Bij hem is echter leer en leven té vervlochten om nu alleen de zuivere gedistilleerde leer te kunnen behandelen. De boeken en geschriften zijn zeer sterk op het leven en op de geschiedenis betrokken. Men kan ze ook treffend parallel naast vele historische gebeurtenissen leggen. Ik denk dan b.v. aan de doopsgezinde wereldcongressen vanaf 1925, de opkomst en ondergang van het nationaal-socialisme van 1933 tot 1945, en de oprichting en strijd van de staat Israël vanaf 1948.

Men zou de theologie van Frits Kuiper kunnen beschrijven door langs een halve eeuw schokkende gebeurtenissen in kerk en wereld te gaan, en telkens zijn confrontatie en dús zijn theologie te vermelden. Misschien rekent men bij het gegeven opschrift meer op een systematische behandeling. Frits Kuiper heeft nooit een systematische theologie in de zin van een volledige dogmatiek geschreven. Waarschijnlijk was hij te zeer geëngageerd met de wereld en te zeer in beslag genomen door het 'gewone' predikantswerk om zo'n werk te leveren.

De vraag is nu: hoe komen we tot een ordening van de leer die in zo vele boeken en geschriften verspreid is? Zonder enige pretentie wil ik als volgt te werk gaan: na vermelding van een bijna symbolisch begin van het theologische leven van Frits Kuiper wil ik als in vogelvlucht een globale verkenning van zijn engagement uitvoeren door de grote thema's en de perioden in zijn leven te signaleren.

In het volgende hoofdstuk zal ik in systematische volgorde de theologie aan de orde stellen door dat wat in zijn boeken en geschriften verspreid ligt in de traditionele kaders van de dogmatische bezinning van de kerk samen te trekken. Ik moet me uiteraard beperken, maar achtereenvolgens zal het moeten gaan over: A. de leer

over God, B. de leer over Christus, C. de leer over de Heilige Geest, D. de leer over de gemeente (kerk), E. de leer over de laatste dingen.

In een afsluitend hoofdstuk kan de vraag mogelijk beantwoord worden naar het typisch doperse in de theologie van Frits Kuiper.

II. De globale verkenning van het engagement

Frits Kuiper is geboren in een pastorie. Soms staan de zonen op tegen de vaders, maar deze zoon volgde de voetsporen van zijn vader, de bij de ouderen nog bekende ds A.K. Kuiper. Als wij afgaan op het geschrift *Met de gemeente de wereld in* worden we getroffen ten eerste door zijn besef als gymnasiast dat de godsvraag niet alleen dieper gaat dan alle andere vragen van de wetenschappen, maar ook al die vragen in zich vermag op te nemen, en ten tweede door zijn dooptekst (18 november 1917), die hij later in het genoemde geschrift uitwerkte tot een devies voor de gemeente: 'Gedoopt te worden om niet te vrezen'. Deze beide aspecten aan de aanvang van zijn theologische leven zijn zeer betekenisvol. Voor de ingewijden is nu eigenlijk de kern al gezegd. De God van Israël is in de eerste plaats de bevrijder uit het diensthuis van de goden, en voor deze laatsten zullen Israël en de gemeente niet meer 'vrezen'.

Theologie betekende voor Kuiper geen neutrale godsdienstwetenschap, maar eerder een godgeleerdheid in die zin dat een mens eerst ván God geleerd moet zijn om óver God te kunnen leren. Het object van de theologie is het subject dat zegt: – wég uit het slavenhuis –.

Het leek mij goed om met het bovenstaande te beginnen, gedachtig aan de spreuk: – in het begin ligt het beginsel –.

Zoals al is opgemerkt zijn leer en leven bij Frits Kuiper zeer met elkaar verweven. De drie grote thema's van zijn leven: Doperdom, Socialisme en Israël (Zionisme) zijn altijd alle drie, zij het latent, in zijn werk aan de orde. Maar in bepaalde perioden, op toch wel in het oog springende trajecten, komt een bepaald thema als 'Gebot der Stunde' extra naar voren.

Om een inzicht te krijgen vermeld ik eerst nadrukkelijk de drie grote thema's en daarna de globale perioden in zijn leven en zijn leer. De drie centrale thema's komen in het volgende systematische hoofdstuk nadrukkelijk aan de orde, maar hier stel ik ze eerst met hun tegengelen kort onder elkaar.

A. De doperse gestalte van de gemeente met scheiding van kerk en staat, troon en altaar (volwassendoop)

Het corpus christianum, een latijnse term (lett. christelijk lichaam) om aan te geven een christendommelijke totaliteit van cultuur, politiek en religie (kinderdoop)

B. Israël/Zionisme. De bevrijding van de Joden door hun terugkeer in het land der vaderen tot zegen van het menselijk geslacht, of, voorzichtiger, een vrije staat Israël als uitwijkplaats voor het onder druk of onder dreiging van druk levende jodendom in de wereld.

Het antisemitisme en het antizionisme in diverse gestalten:

1. christelijk
2. islamitisch
3. marxistisch

C. Socialisme als bevrijding en rechtverschaffing aan economisch en politiek onderdrukte mensen, om daarna met een socialistische maatschappelijke orde te gaan werken.

Het kapitalisme en het kolonialisme als systemen van uitbuiting.

Vervolgens noem ik de volgende perioden in zijn leven en in zijn leer:

1. In de twintiger jaren het sociale protest juist ook in de gemeente, die in hoge mate verstek laat gaan en niet solidair is met het proletariaat in de strijd om recht.
2. In de dertiger jaren het protest tegen antisemitische ideologieën, en het wakker schudden van de gemeente die geen of te weinig besef heeft van de joodse wortel van de kerk. (Men leze nog eens *Protestants Nederland en Duitsland 1933–1941*, van Ger van Roon!)
3. In de veertiger jaren in en na de Duitse bezetting een worsteling om de gemeente als medestrijdster voor een nieuwe maatschappij en een vrij Israël. (Het eerste mislukt, het tweede gelukt.)
4. In de vijftiger jaren de hoop dat de doperse vormgeving van de gemeente aan de mensen van het nu langzaam instortende kerkelijke christendom een nieuwe kans voor de toekomst kan geven. Deze hoop ging samen met het besef dat de oecumenische beweging zonder nieuw gezochte relatie met Israël (N.B. de studie van Rosenzweig) geen grond heeft om voor de wereld heilzaam te zijn.
5. In de zestiger jaren een worsteling om dóór te gaan. Alle grote thema's komen opnieuw aan de orde.
6. Na de juni-oorlog in 1967 (hier verlaten we de globale indeling in tientallen) ontstaat een hevige crisis rondom Israël. De aanhangers van 'Nieuw-Links' worden antizionistisch. Frits Kuiper houdt vast aan het recht voor Israël op een eigen land, en voor Israël is dat het land van de belofte en van zijn geschiedenis. Hierover spreekt en schrijft Frits ook in de zeventiger jaren, totdat hij in deze strijd, bijna in het harnas, valt met zijn afsluitende werk over het leven van drie mensen die zijn

worsteling met de drie thema's van zijn leven beïnvloed hebben: Barth, Rosenzweig en Lenin.

III. Een systematische ordening van de theologie van Frits Kuiper

In de Doopsgezinde Broederschap in Nederland functioneren geen algemene (uitstaande) belijdenissen. (Vroegere eeuwen laat ik even buiten beschouwing). In andere kerken functioneren wél algemene belijdenissen. In de hervormde kerk kwam na de oorlog het nieuwe belijdenisgeschrift *Fundamenten en perspectieven van belijden*, waarin het min of meer traditionele schema werd aangevuld met artikelen over Israël (art. 3 en 17). De verschrikkingen die het jodendom op het vaste land van Europa heeft ondergaan zijn mede debet aan deze aanvulling.

In de theologie van Frits Kuiper zou een 'aanvulling' nog niet voldoende zijn. In zijn theologie staat de zaak van Israël centraler, omdat zijn theologie primair een theologie van de heilsgeschiedenis is, en de weg van het heil zonder Israël doodloopt.

De betrokkenheid op Israël loopt eigenlijk door alle onderdelen van de theologie heen. Met deze opmerking aan het begin stellen wij nu de theologie van Frits Kuiper aan de orde in de reeds eerder genoemde vijf afdelingen.

- A. De leer over God
- B. De leer over Christus
- C. De leer over de Heilige Geest
- D. De leer over de gemeente
- E. De leer over de laatste dingen

A. De leer over God

In de leer over God komt aan het begin de mogelijkheid van de kennis van God aan de orde. Direct bij het begin valt een beslissing. De grote strijd tussen Rome en de Reformatie, in de twintigste eeuw toegespitst in de strijd tussen de theologen Barth en Brunner over 'natuur óf genade' of 'natuur én genade' is dan aan de orde.

Kennen wij God, geheel of ten dele, van nature, b.v. door verstand of geweten, of niet, zodat wij aangewezen zijn op openbaring.

Frits Kuiper staat meer aan de kant van Barth dan van Brunner. Ik zeg: meer. Kuiper erkent wél dat de natuur indrukwekkend kan zijn, en de macht van God demonstreert, maar (!) de natuur leert volgens hem niets aangaande de bedoeling van God. Gods bedoeling kennen wij mensen pas door openbaring, en wel allereerst door openbaring aan Israël. Gods verbond met Israël is primair. En let wel: van de kennis van het verbond komen wij tot de kennis van de schepping. Religie als gemoedsgesteldheid is, volgens Kuiper, anthropologisch misschien nog wel inter-

essant, maar (!) niet richtinggevend, en heeft op zichzelf niets of bijna niets te maken met Gods zaak.

Bij Karl Barth is de godskennis in uitsluitende zin gebonden aan de kennis van Jezus door de Heilige Geest. Zo'n christocentrisch midden is er niet bij Kuiper. Wie zal zeggen hoe diep Israël God kent?

Ik noemde al enige keren de naam van Karl Barth. Deze – bijna een kerkvader van de twintigste eeuw – heeft invloed uitgeoefend op Kuiper, maar deze laatste heeft gemeend de godsleer van Barth te moeten corrigeren inzake de leer van de verkiezing van Israël. In één van de delen van zijn *Kirchliche Dogmatik* ontwikkelt Barth een leer van de verkiezing en verwerping, geconcentreerd in Jezus Christus, waarbij de Joden met hun Jodendom de rol toebedeeld krijgen van de verdwijnende ('vergehende') gestalte van het ene volk Gods dat in Jezus Christus gefundeerd is. Afgezien van een mogelijk te abstract gebruikmaken van Israël voor een theologische constructie, berust deze brandende kwestie op een bepaalde exegese van Rom. 9: 10, 11. Het cruciale punt is Rom. 11: 26 met de woorden: –en aldus zal gans Israël behouden worden –. Volgens Barth is 'gans Israël' = het geestelijk Israël, maar volgens Kuiper is 'gans Israël' = de historische realiteit van het volk van Abraham. Bij Kuiper is de verkiezing van Israël te verstaan als directe roeping van Israël, en deze is na de komst van Christus niet 'in Christus' beëindigd maar juist door Hem bevestigd. Door deze bevestiging mag de verkiezing van Abraham en zijn volk tot zegen zijn voor het ganse geslacht der mensheid. Deze verkiezingsleer is het A.B.C. van de theologie van Frits Kuiper.

B. De leer over Christus

Wanneer wij langs de geschriften van Kuiper gaan om enige hoofdlijnen van zijn leer over Christus te ontdekken, zijn wij vooral aangewezen op het vierde gedeelte van *De gemeente in de wereld* en enkele kleinere stukken uit *Leven uit de hoop*. De klassieke dogmatische formulering is door Kuiper nooit in de prullemand goegoid, maar wel gerelativeerd. Hij waardeert het dat in het dogma van Chalcedon over de verhouding van de goddelijke en de menselijke natuur van Christus een uitspraak is gedaan en dat een poging tot een doordenking is gedaan, maar hij betreurt het feit dat later in de kerk niet of te weinig ernstig over deze zaak en de gevolgen hiervan voor de praxis (!) is nagedacht. Bij Frits Kuiper is er vaak, tot verbazing van 'ondogmatische zielen', een beklemtoning geweest van het leerstuk van de incarnatie, de vleeswording van het Woord van God. Niet om met metafysische of mystieke gedachten te gaan zweven, maar om met deze leer juist de eenheid der testamenten en de identiteit van de God van Abraham en de Vader van Jezus Christus te beklemtonen, want deze God neemt onze geschiedenis, ons vlees(!), ernstig, en zweeft niet in een platonische hemel.

Vrij uitvoerig spreekt Kuiper over de 'knechtsgestalte', en in dit kader wordt de macht van Jezus gesteld tegenover de macht van de wereld. Voorzover wij het schema van de drie ambten van Christus aanhouden, ligt bij Kuiper het accent op het profetisch ambt. Jezus ontmaskert de leugen, met name de leugen van de godsdienstigheid (Kajafas). Het hele pakket van de Anselmianse verzoeningsleer wordt niet open gemaakt. Dat is op zijn minst een teken.

In *De gemeente in de wereld* wordt nog wel, hoewel niet erg uitvoerig, gesproken over het priesterlijke werk van Jezus, maar met voorbijgaan van de theologische strijd over de reconciliatie (verzoening en herstel van de relatie) en de expiatio (uitdelging van de zonde), waarover de laatste jaren in de Gereformeerde Kerken veel te doen is (Wiersinga – Vrije Universiteit).

Bij Frits Kuiper rust, vooral na de oorlog, de verzoeningsleer op Ef. 2 : 11-22, of beter gezegd, op zijn exegese van dat bijbelgedeelte. Het accent wordt gelegd op de messiaanse eindfase in de heilsgeschiedenis, doordat na Pinksteren (N.B. Ef. 2 : 18) ook de niet-Joden samen met Israël, in Messias Jezus verzoend, Gods toekomst mogen binnen gaan. Hier klopt het hart van de verzoeningsleer bij Kuiper.

Tot slot het moeilijkste stuk van de leer over Christus: de Opstanding. Bij Kuiper is de Opstanding bepaald geen supernaturalistisch gebeuren. Evenmin wordt de Opstanding van Jezus vergeestelijkt (de mens Jezus ging dood, maar de Christus-idee bleef leven). Het is niet zo gemakkelijk aan te geven waarin opstanding bij Kuiper verschilt van de tegenwoordige mode-theologie, waarin opstanding een grensbegrip is om de hoop op te funderen.

Merkwaardig is dat het eerste boekje van Frits Kuiper van 1928 over de opstanding handelt en daarin zijn al geen metaphysische of parapsychologische constructies te vinden. Primair is bij hem de gedachte dat de God van Israël de God des levens is en dus (!) in het hele Oude Testament ook de God van de opstanding. Om het evangeliebericht van de opstanding te kunnen verstaan, moet er eerst geloof zijn in 'Israëls verborgen bondgenoot als de Al-Ene' en binnen dit geloof is het zien van de uit de dood herrezene een mogelijkheid geweest. Ook hier weer blijkt hoezeer de Israëltheologie bij Kuiper domineert. De God van Israël overwint de doodsmacht!

C. De leer over de Heilige Geest

Het heeft een diepe betekenis dat in het werk van Frits Kuiper weinig aandacht besteed wordt aan de Heilige Geest 'an sich'. Wat zit hier achter? Waarschijnlijk een profetische achterdocht tegen het gevaar dat de Heilige Geest in de winkel van de religie terecht komt.

In het verlengde van het profetische protest in het Oude Testament tegen de valse godsdienstigheid, is er in het leven en werk van Kuiper een protest tegen alle religieuze bedrijvigheid in de kerk, die de záák van de God van Israël verdoezelt of

scheeftrekt. Dit heeft ook te maken met een antipapistische trek bij hem, want hij zag in de moederkerk met de sacramenten en de genadeleer geen heil. Alhoewel de hele Reformatie gezien kan worden als het verlaten van het oude diensthuis en het wagen met de niet sacramenteel gebonden Heilige Geest, dreigt er in de optiek van Kuiper toch weer het gevaar dat de Heilige Geest in een dogmatisch systeem weer een religieus object wordt. En daarom: Opgepast! Het is niet toevallig dat in *Leven uit de hoop* een eigen vertaling opduikt van Handelingen 2: 8. Daar vertaalt hij de tekst niet met: 'wanneer de Heilige Geest over u komt', maar met 'door het over u komen van de geest der heiliging'. Dus minder statisch en minder 'heilig'! Tot slot kan gezegd worden dat we geen bespiegeling over de drie personen van de triniteit (drieëenheid) aantreffen, maar een directe betrokkenheid op het Oude Testament, en dit laatste moge aangetoond worden met het volgende citaat uit *Leven uit de Hoop*, blz. 80: 'Het is dezelfde geest der heiliging, die zich in het onderricht van Mozes en het Getuigenis van de Getuigen had doen kennen. Dezelfde kracht werd na Jezus' heengaan opnieuw over mensen vaardig'. Let wel: dezelfde kracht!

D. De leer over de gemeente (inclusief de leer over 'kerk en Israël')

Frits Kuiper heeft gepassioneerd zowel in als ook mét de gemeente in de wereld geleefd of minstens willen leven. In deze eeuw zijn er weinig doopsgezinde predikanten geweest die de gemeente ook politiek zo ernstig genomen hebben als hij. Onnodig te zeggen na het voorgaande dat hij de gemeente op geen enkele wijze als sacramentele grootheid zag en uiteraard ook niet een 'geïsoleerde' leer over de gemeente kon schrijven, toen hij in 1941 *De gemeente in de wereld* schreef. Men heeft er zich wel eens over verbaasd dat Kuiper, een man van een algemeen erkende theologische importantie, bij die ietwat sectarisch aandoende Doopsgezinden bleef en tegelijk kon behoren tot de meest op de politiek van de wereld gerichte mensen in theologisch Nederland.

Deze combinatie berustte vooral op de verbinding van zijn dooperdom met zijn Israëltheologie, waardoor zijn dooperdom een duidelijk niet-sectarische allure en zijn engagement voor Israël vaak een solistisch karakter had. Ook de gemeente is bij Kuiper een gave van God, maar de gaven van God zijn zaken in de geschiedenis en dus kan over de zaak van de gemeente niet anders dan historisch gesproken worden. (Dus bepaald onsacramenteel).

In aansluiting aan dat wat bij de verzoening gezegd is, moet ook hier de gemeente in oorsprong gezien worden als de gemeenschap van Joden en niet-Joden, die, in Jezus Messias verzoend, samen in de wereld het teken zijn van de doorbraak van de messiaanse tijd, zodat in deze nieuwe gemeenschap de zegen zichtbaar wordt die aan Abraham voor zijn volk samen met het ganse geslacht der mensheid beloofd is.

Tot deze gemeente, of beter gezegd tot dat messiaanse gebeuren van het stichten van gemeenten (waaronder de moedergemeente van Jeruzalem een bijzondere plaats inneemt), kan men door doop in geloof toetreden. Dat alles zonder kinderdoop en zonder antisemitisme. De Joden die christen worden behoeven hun joodzijn, dus ook de tekenen van de joodse identiteit, niet te verloochenen.

Later, niemand weet nog precies hoe alles gegaan is, komt het schisma tussen de Jezus-als-Messias-belijdende-gemeenschappen en de joodse gemeenschap, die, na de hoogst dramatische gebeurtenis van de verwoesting van Jeruzalem en de tempel, zich geen avonturen kan veroorloven (!), ook geen christelijke, en om de joodse identiteit te redden, de messiaanse beweging van Jezus afsnijdt. Na dit schisma ontwikkelt de gemeenschap van de christenen zich van het jodendom af, en eindigt — om met Heering te spreken — in 'de zondeval van het christendom'. De christelijke religie wordt staatsreligie, die spoedig antisemitisch wordt. De Jood kan alleen nog 'lid van de kerk' worden door zijn jodendom (joodse rit en gebruiken) en zijn volk te verloochenen. De Nieuwtestamentische doop wordt een kinderdoop met een magische betekenis.

Van de gemeente van de eerste eeuw is niet veel meer overgebleven. In het volgende stuk, over 'de laatste dingen' zal de ombuiging van de verwachting van het rijk van God nog aan de orde komen.

De crisis van de grote zuivering breekt in de zestiende eeuw uit. Frits Kuiper meent zonder meer dat de Dopersen met hun 'herstel' van de gemeente zuiverder en dus beter gehandeld hebben dan de 'grote' Reformatoren met hun 'hervorming' van de gemeente. Bij het herstel behoort ook de doop op grond van geloof en bekering en ook de weer ontdekte grondstructuur van de gemeente 'tegenover' de wereld.

In de tweede helft van zijn predikantschap gaat Kuiper duidelijk zien dat niet alleen de reformatie van Luther, Zwingli en Calvijn, maar ook de Dopersen (die met hun 'herstel' van de Nieuwtestamentische gemeente het beter hadden moeten zien) de relatie tot het levende Israël niet goed bepaald hebben. Hoe langer hoe meer ligt hier voor hem de testcase voor een juiste leer over de gemeente. Zowel Rome (ook nog na Vaticanum II) als de Wereldraad zag hij in verband met Israël als twijfelachtige grootheden.

Frits Kuiper heeft in onze Broederschap met verschillende werkgroepen de bijzondere relatie van de gemeente tot Israël vorm willen geven. In 1950 'een korte verklaring' als basis voor de 'Doopsgezinde werkgroep voor vriendschap met Israël'. In 1970 'uitgangspunten' voor een heroprlichting van deze werkgroep. In 1973 de oproep 'Laat Israël vrij zijn', een min of meer solistische aktie. In 1974 vond men na zijn overlijden een document dat de beginselverklaring werd voor de 'Doopsgezinde Vredesgemeente in Nederland'. Deze groepering is ontstaan als een afschei-

ding van de Doopsgezinde Vredesgroep, waar de eerste leden van de Vredesgemeente uittraden wegens de naar hun mening daar heersende té eenzijdige marxistische a- of anti-zionistische sfeer. In het korte bestek van dit artikel kunnen de bovengenoemde grondslagen en verklaringen hier niet alle besproken worden.

Na de juni-oorlog van 1967 is er in Nederland naast de 'zionistische' Israëltheologie een min of meer 'antizionistische' Israëltheologie losgekomen. Een zeer emotionele strijd is over deze zaak uitgebroken, waarbij Frits bleef staan waar hij stond. Zijn mening in deze was dat de volkeren niet én kunnen deelhebben aan de geschiedenis – d.w.z. op weg gaan met het oog op het heil voor het ganse menselijke geslacht zoals aan Abraham en zijn volk beloofd is – én tegelijk de geschiedenis der mensheid verloochenen die in de exodus van Israël uit Egypte naar het land der vaders begonnen is. De honorering van dit begin is de voorwaarde om niet tot vervalsing van het geheel te komen!

E. De leer over de laatste dingen

De gemeente van de eerste eeuw leefde in de verwachting van de spoedige komst van Gods Rijk in volheid door een laatste verschijnen van Messias Jezus. Door deze verwachting werd het leven bepaald. Later is de christenheid zich voor lange duur gaan inrichten op deze aarde, en de mens wachtte en hoopte niet meer zozeer op de komst van het Rijk Gods op aarde alswel op zijn eigen aankomst in de hemel. Daardoor worden 'de laatste dingen' 180° gedraaid. Oordeel en gericht blijven in de belijdenis staan, maar zij functioneren meer voor de angst dan voor de hoop. Vooral tijden rondom geladen jaartallen (bv. het jaar 1000) en tijden van rampen (bv. de pest) brachten meer angst dan hoop. Ook in de Reformatietijd hebben 'endzeitliche' verwachtingen een rol gespeeld. Het waren vooral de Dopersen die, op grond van de orde van de laatste dingen, nu al 'onordelijk' naar de maat van de wereld gingen leven. Bij alle verschil komt hier de structuur terug van de eerste eeuw! Voor Frits Kuiper is het kenmerkende voor bijbelse heilsverwachting dat de volheid van het heil níet buiten de geschiedenis en de tijd, en bepaald wél op de aarde verwacht en gedacht moet worden. Zo wordt bij hem de hoop op de laatste dingen geen escape, geen ontsnapping, maar een oproep tot actie en engagement. De volheid van het heil is een zaak van vrede en recht. Dat betekent dat er nú al actie moet zijn voor vrede en recht. Van hier lopen in de theologie van Kuiper de lijnen naar het pacifisme en het socialisme.

Maar nu komt er een probleem. De officiële christenheid belijdt vaak enkel met woorden het Rijk Gods, of vergeestelijkt dat Rijk en láát het daarbij, zonder de strijd aan te binden tegen maatschappelijk onrecht en oorlog.

De a-theïsten – zij die genoeg hebben van die theos (God) en de Christenheid – kunnen in de gelijkenis van de twee zonen (Matth. 21: 28-32) vergeleken worden

met de zoon die *née* zegt maar ja doet, en de officiële godsdienstigen met de zoon die ja zegt en nee doet.

Hier stuiten we op het partij kiezen van Kuiper voor recht en vrede, en dus op zijn 'zijn bij' de socialisten en pacifisten. Hij leefde niet in het roomse schema van natuur en genade of daarmee vergelijkbare neo-protestantse schema's, want in de daad voltrekt zich het heil en de waarheid, en niet het *hálve* heil, omdat een sacramentele wijding of een metaphysische of religieuze overtuiging afwezig zouden zijn. Daarom kon Frits met de *dáders* optrekken en in gesprek met hen getuigen van de God van Israël als een ontmaskeraar van de religie en een bondgenoot van de ontrechten.

Tenslotte in dit kader nog twee opmerkingen. De antizionisten hebben Frits Kuiper beschuldigd van zionistische ideologie, en de anti-socialisten van socialistische ideologie. En ideologie is *bijna* altijd afgoderij. Ongetwijfeld is er het gevaar van ideologie in elke genitivus-theologie (theologie van Israël, theologie van de revolutie, enz.), maar Frits was te scherpzinnig om dit gevaar niet te zien. Zijn verweer zou zijn: 'Angst voor nieuwe goden mag niet "het roken" voor de bestaande goden doen voortduren.'

In de tweede plaats heeft men zijn betrekkelijke waardering voor Lenin te oncritisch gevonden. Ik meen dat deze critiek terecht is, maar de moeilijkheid is dat wij in onze dagen Lenin niet meer kunnen zien – en terecht – zonder Stalin, terwijl Frits in de jaren direct na 1917 nog een andere doorkijk heeft gehad. Misschien speelt hier de psychologie toch een woordje mee. Ik weet het niet.

IV. Het typische doperse

In de beperkte ruimte van dit artikel heb ik getracht de hoofdlijnen van de theologie van Frits Kuiper te schetsen. Tenslotte kan de vraag gesteld worden óf en zo ja in welke mate zijn theologie als typisch dopers gekenmerkt kan worden. Een niet eenvoudige zaak, en in verband hiermee eerst drie opmerkingen:

1. Het is duidelijk dat, wanneer iemand lange tijd in een kerkverband een opvallende positie heeft ingenomen, daarmee nog niet gezegd is dat zijn leringen de traditie van dat kerkverband in logische zin voortzetten. Als de gemeente slaapt, wordt de spreker niet weersproken!
2. Ook mogen we bedenken dat het aanhouden of verder ontwikkelen van een traditie bepaald niet altijd een deugd is. Juist in het kader van de oecumene moet men bereid zijn een eigen traditie of een deel daarvan te corrigeren, vooral op grond van een beter verstaan van de schriften.
3. Tenslotte moge men bedenken dat over 'de doperse theologie' ook bij 'de' dopers niet altijd een communis opinio bestaat.

Na deze drie opmerkingen nu een poging om de gestelde vraag te beantwoorden.

a. In de twintigste eeuw heeft zich een proces voltrokken dat men kan duiden als de herontdekking van de joodse structuur van de bijbel. Aan de ene kant kan men zeggen dat de dopersen, met hun orthopraxie in tegenstelling tot de orthodoxie altijd al de joodse structuur van de bijbel hebben verstaan. Dat kan men terecht zo zien.

Aan de andere kant is er het probleem van de eenheid van de testamenten, en het probleem van de tegenspraak van teksten uit die éne bijbel. De dopersen losten dit probleem op door bij tegenspraak het Nieuwe Testament normatief boven het Oude te stellen.

Voorzover het gaat over 'de leer van de Heilige Schrift' volgt Frits Kuiper de doperse lijnen, maar zijn accent op de heilsgeschiedenis met Israël als centrum is, wat het laatste betreft (Israël) eventueel wél als een goede, maar niet als een typisch doperse zaak te duiden.

b. Een typisch dopers trekje in de theologie van Kuiper was de nadruk op de leer dat de mens medearbeider Gods mag zijn (1 Cor. 3: 9). Dit accent heeft gevolgen voor de godsleer, of beter gezegd: een bepaalde godsleer geeft ruimte aan het medearbeider-Gods-zijn van de mens. Daarom moest Frits Kuiper niet alleen de reeds genoemde verkiezingsleer van Karl Barth corrigeren, maar heeft hij ook, bij alle vriendschap en bewondering, bezwaar gehad tegen de strekking van de dissertatie van K.H. Miskotte: *Het wezen der joodse religie*, waarin de christelijke predestinatie gesteld wordt tegenover de joodse correlatie, en verheugde hij zich over het bijhouden van de joodse en christelijke structuur tegenover het geweld van het moderne antisemitische heidendom in Miskotte's tweede hoofdwerk: *Edda en Thora*. Het was toen ook vijf minuten voor twaalf!

c. Op grond van wat eerder gezegd is bij de leer over de Heilige Geest, kunnen wij zeggen dat Kuiper aan de ene kant amper expressis verbis een leer over de Heilige Geest geeft, maar aan de andere kant een heilsleer brengt die, afgezien van de accentuering van Israël, in het verlengde ligt van een doperse traditie over de Heilige Geest. Volgens deze traditie opent de Heilige Geest de mens voor het Woord, en het Woord met de Geest ver-ander-t de mens in de geschiedenis, zodat het heil, de waarheid en de geschiedenis in de daad tot één gedacht worden. 'Weest daders des Woords!' Deze doperse structuur is typerend voor de theologie van Frits Kuiper.

d. Bij zijn leer over de gemeente treffen wij de typisch doperse afwijzing van het corpus christianum aan. Daarbij moet vastgesteld worden dat Frits Kuiper, juist door de solidariteit met de armen en met Israël, aan de gemeente niet een sectarische, maar een tot de wereld toegewende positie geeft.

De dopersen hebben in hun traditie een sympathie voor emancipatie, en in die afgeleide zin is de ijver van Kuiper voor het Zionisme en het Socialisme dopers te noemen. Men bedenke daarbij wél dat het Mennonietendom in Nederland voor een groot deel wél met het Liberalisme, maar aanmerkelijk minder met het Socialisme meeging, en beide waren emancipatie-bewegingen.

Het voor-Israël-zijn is niet zozeer een doperse, als wel een Nederlandse eigenschap. En de vraag is wat ook hiervan blijft als er offers gevraagd zouden worden.

Ter afsluiting nog een laatste opmerking. Met het geschrevene heb ik een eerste poging gedaan de theologie van Frits Kuiper in kaart te brengen. Of die poging gelukt is? En of Kuiper zichzelf in dit stuk herkend zou hebben?

Vragen die ik niet kan beantwoorden. Het artikel is meer theologie-geschiedenis dan dogmatiek. Dat ben ik mij goed bewust.

Mogen al deze woorden de lezer een of meer boeken of artikelen van hem doen lezen of herlezen. Hijzelf is er niet meer, maar wíj zijn nog onderweg. Er moet steeds weer gekozen worden, en dat blijft zo tot de laatste bazuin.

Een 'Bibliografie van Ds. F. Kuiper' is opgenomen in het *Doopsgezind Jaarboekje 1975*.

De geweldloze weg van de gemeente

In de wereld, niet van de wereld — een woord of een vuist?

De grote vraag die in het nu volgende aan de orde komt, luidt: hoe kan ik iets maken van mijn maatschappelijke en politieke verantwoordelijkheid en toch een trouw erfgenaam van het Doperdom zijn? Uit allerlei 'richtingen' krijg je dan het antwoord: Doopsgezinden moeten getuigen met hun leven, want bij ons gaan daden woorden te boven! Ik wil in dit artikel beginnen bij die erfenis uit onze geschiedenis, die de gemeente definieert als broederschap van het vrije gesprek, de kritische gedachtenwisseling. Wie niet gelooft in het gesprek, het woord, zal niet aan strijd tussen richtingen en partijen ontkomen. Die zal tenslotte alleen nog geloven in het opleggen van zijn wil, in de vuist. Wij mogen leren lezen en schrijven met het Woord, om niet meer met elkaar te hoeven (be)rekenen. De gemeente leeft in een wereld van berekening en met-de-vuist-op-tafel-slaan.

Jezus zegt: 'Ik stuur jullie als schapen midden tussen de wolven'. Daarop mogen wij elkaar aanspreken in de gemeente. Om het beeld nog even vast te houden: in de gemeente vertellen we elkaar in Jezus' naam, dat we bezig zijn iets beters te worden dan wolven; dat onze partijdigheid in de wereld een eind zal nemen, zodra we leren elkaar recht te doen en ruimte te geven. De gemeente is in deze opvatting meer oefenschool naar binnen dan doe-groep naar buiten. Een duidelijk antwoord op de vraag naar ons sociaal en politiek getuigenis valt niet zomaar te geven. Er is wel terugkoppeling mogelijk op het getuigenis, bevochten op verwarring en duisternis, nu en in het verleden, door de gemeente van Christus.

De doperse keuze tegen wereldgelijkvormigheid, zoals J.H. Yoder ¹ die neerzet, is bepalend voor de positiekeuze in dit artikel. Toch blijft de vraag knagen, wat schapen kunnen doen tegen de roofzucht van wolven. Hoe heeft de gemeente van Christus deze spanning volgehouden in de geschiedenis — hoe heeft ze gekapituleerd? Bij het weergeven van die spanning in de volkskerk volg ik Yoder. Dat ook een ethiek van afzondering kapitulatie voor de wereld kan inhouden, blijkt hopelijk evenzeer uit het onderstaande. Dit artikel heeft tot doel uit te komen bij een positiebepaling ten opzichte van de politieke ethiek van de Wereldraad van Kerken. Het aangekondigde programma ter bestrijding van het militarisme is geboren uit gesprek

tussen mensen uit de volkskerk en mensen uit de 'afzonderingskerk', 'vredeskerk' hoe men maar wil. Het hele opstel zal een soort oplos-theologie bieden — en was de filosoof Ernst Bloch niet al verontwaardigd over de oplos-filosofie? Wie weet neemt nog eens een dopers theoloog de uitdaging aan, een politieke ethiek te schrijven die wat meer betrokken is op de Lage Landen dan de ethiek van Yoder?

Christus als voorschot aan menselijkheid

Altijd voorop gaat de belijdenis: Christus is Heer over de mensengeschiedenis. De apostel Paulus heeft dat geloof uitgewerkt in zijn theologie van de machten (te denken valt aan Rom. 13, Eph. 1, Phil. 2, Col. 1). De overheden en machten eisen in de geschiedenis onvoorwaardelijke loyaliteit van de mensen. Er is meer dan menselijke moed voor nodig daartegenover vast te houden aan dat éne: Christus is Heer. Te meer omdat de Opgestane ook altijd als Gekruisigde onder de mensen is. Jezus, Gods menselijk gezicht, wordt uit de weg geruimd. Daarmee oordeelt het Kruis de wereld, die helemaal geen humaniteit wil: wat koop je er voor? Juist dit verzoenend aanbod van God, verkocht en verraden, dit Kruis wil de wereld verlossen. De God van Israël geeft de volken een voorschot van menselijkheid in zijn lijdende dienaar, zijn lijdende Zoon. Hij betreft Jezus' volgelingen in het nieuwe samenleven naar het Godsrijk toe. Konkreet: Jezus Messias maakt mensen vrij, die door gehoorzamen en heersen aan elkaar gebonden worden. En die door tegengestelde belangen uit elkaar worden gescheurd. God zelf geeft zich weg aan de wereld — hoe zal de gemeente zichzelf bewaren? Maar, als de gemeente zichzelf niet bewaart, hoe zal zij dan een voorschot aan menselijkheid zijn?

De gemeente tussen de machten

Deze spanning beheerst de geschiedenis van de kerk. Na drie eeuwen krijgen de Christenen de kans de wereld te doordringen met christelijk levensbesef. Een onderneming met wisselend succes. Vrij geregeld loopt dat uit op beheersing naar de wijze van de overheden en machten. De nederigheid van Christus wordt geleefd in de kloosters, in verborgen dienst aan de geringen, ja en ook binnen vervolgte minderheden. Er loopt een stippellijn van de middeleeuwse vernieuwingsbewegingen, maar ook van de 'Stiefkinderen van het christendom' naar de latere Dopers. Zij nemen de roeping, niet van de wereld te zijn, weer op. Toch heeft ook Luther de noodzaak ingezien van een gemeente naar Matt. 18. Kenmerken daarvan zijn: rechtvaardiging uit het geloof, priesterschap van alle gelovigen, broederlijke bijstand, lijden, getuigenis en onderlinge vermaning. Luther zag van dit ideaal af, omdat hij niet wilde breken met de hiërarchisch gestructureerde eenheid van volk en gemeenten. De kerkelijke greep op het algemene geweten was hem te dierbaar.

Het Doperdom koos deze gemeente wèl. Het gebeuren in Munster bewijst hoe ernstig de eerste Dopers én de afzondering én het gezonden-zijn opvatten. Het bewijst ook dat de weg van de gemeente over het scherp van de snede voert. In Munster wordt de gemeente geleidelijk weer wereld, in principe en gestalte. Zij eindigt er als gemeente van 'slachtschaepskens Christi', als ook haar utopische samenleving, nieuwe wereld, onder de voet gelopen door verenigde vorsten en kerkleiders. In het lijden omwille van de gerechtigheid, hoe menselijk, ál te menselijk die gerechtigheid ook gestalte krijgt, bewijst de gemeente haar trouw aan het Koninkrijk Gods. Bedreigt zij de hiërarchische orde en wordt daarom vertrappt.

Bij de Zwitserse Dopers krijgt de afzondering van de gemeente een grotere nadruk dan in Munster. Zij streven er niet naar de wereld onder beslag van het Godsrijk te krijgen. Wèl verstaan zij zichzelf als zendingsgemeente. Maar, zij rekenen in ordeningen Gods 'binnen' en 'buiten' de volkomenheid van Christus. Zie daarvoor de *Broederlijke Vereniging*. De hiërarchische structurering, gehandhaafd met het zwaard, valt buiten de volkomenheid van Christus en hoort daarom in de gemeente niet thuis. Munster vervalt wèl tot het invoeren van zo'n structurering en daarmee tot het zwaard. De afzondering van de gemeente is voor Michael Sattler, auteur van de *Broederlijke Vereniging*, afzondering van *de middelen* die overheden gebruiken om hun wil door te zetten. Afzondering is geen innerlijke emigratie per ingroup-outgroupproces. De Munstersgezinden vallen wèl in zo'n proces terug. Zij voelen zich de heiligen, die de wereld mogen richten. Daartegenover staat de martelaar Sattler. Hij zegt bij zijn verdediging: 'Turken zijn alleen Turken naar het vlees. Maar jullie willen Christenen zijn, beroemt je op Christus en vervolgt toch de vrome getuigen van Christus. Jullie zijn Turken naar de geest.' In de wereld van die tijd waren de Turken de outgroep. Zoals in onze wereld 'de' Kommunisten outgroep zijn. Sattler ondermijnde gezag en orde van zijn tijd door Christenen en Turken naast elkaar vóór God te stellen, als gelijken. Op radikaler wijze nog dan Munster het deed. Het zal niemand verbazen, dat hij verminkt en terechtgesteld werd.

Het voorbeeld van Sattler laat zien, hoe zeer de 'goden' van de wereld altijd goden zijn die de eigen groep bevoordelen ten koste van de anderen. *Wij* zijn altijd net iets meer mens dan de mensen uit een andere clan. De volkskerk probeert deze 'Gott-mit-uns' van binnenuit te verzwakken. Het verwijt van de Dopers is, dat hij maar al te gauw sterker wordt door de dekking met de legitimiteit van de God van Jezus. De God van de westerse beschaving is ook zo'n 'Gott-mit-uns'. Deze God is geboren tegelijk met het antisemitisme, dat Jezus losmaakt van de God van Israël. De Dopers verwijten de volkskerk ook, dat zij het bevoordelen van één sociale laag ten koste van de andere weliswaar priesterlijk verzacht, maar niet profetisch aantast. Ziet de samenleving er uit als een pyramide met de (invloed-)rijken bovenin

en de massa onderin om de lasten te dragen — in het dopers gemeentemodel dragen de broeders en zusters elkaars lasten en laat niemand zich 'heer' noemen (wat betekent 'dominee' ook al weer?) In onze eeuw wordt de pyramide bestormd als nooit te voren. Toch is die bestorming lang zo nieuw en uniek niet als wij wel denken. Evenmin mogen we de roep om 'vrijheid, gelijkheid en broederschap' dadelijk annexeren als vrucht van christelijke bevrijding. Er bestaat zeker verband: emancipatie valt voor een volgeling van Jezus alleen maar toe te juichen. Maar wat de wereld wil zijn, heeft er recht op dat te wezen. Het klinkt hoogst verbazingwekkend, en nu ben ik bij de stelling van Yoder: christelijke ethiek geldt *binnen* de gemeente. Daarbuiten geldt de 'ordering buiten de volkomenheid van Christus'. Dat wil zoveel zeggen als: de gemeente representeert de wereld vóór God, maar hoeft zich niet overal mee te bemoeien. Christus is Heer, zijn volgelingen zijn dienstverleners. De volkskerk maakt weinig verschil in ethische normen bedoeld voor de gemeente en bestemd voor de maatschappij. In de Nederlandse praktijk lopen de grenzen tussen volkskerk en gemeentekerk wel eens wat schots en scheef, en de Doopsgezinden vertonen in dezen toch wel een vrij halfslachtig beeld. Maar binnen de Wereldraad spreekt men er ons wel op aan, dat we afzonderingskerk en vredeskerk zijn.

Ethiek van de scheppingsordeningen tegenover ethiek van de Navolging van Christus

De oorspronkelijke scheiding tussen volkskerk en Doperdom voltrekt zich, waar kerk en volksgemeenschap in het geding zijn. Dat wordt zichtbaar in het geding tussen Zwingli en de Dopers in Zürich. Historisch liggen de verschillen ongeveer als volgt: binnen de katholieke ethiek treft men een dualisme aan tussen aan de ene kant de gemeenschap van uitverkorenen in de kloosters — en aan de andere kant de mensen die in de wereld zijn. Voor hen heeft de kerk een 'allemandsmoraal' bedacht. Het Lutheranisme kent deze dualiteit niet in twee soorten van mensen, maar op twee niveaus van christelijk handelen: op het niveau van de persoonlijke verhoudingen is het mogelijk Christus na te volgen en te leven vanuit de liefde; in het zondig bestel van de openbare orde heeft God de mens de scheppingsordeningen meegegeven. Die gelden dan ook voor *alle* mensen. In zijn 'ambt', zijn maatschappelijke functie, moet de mens leven volgens een zekere 'natuur', die hem is opgelegd. Het algemene beginsel van de 'Vernunft', rede(lijkheid), wijst hem daarbij de weg. Op beide niveaus is de gelovige tegelijk door God gerechtvaardigde én zondaar. Rebelleren tegen de openbare orde is hier evenmin mogelijk als binnen de katholieke opvatting.

Het is niet moeilijk, ook in onze eigen kring, resten van die 'scheppingsordeningen' terug te vinden. Dit soort moraal scheurt het leven 'im persönlichen Bereich', in de primaire levensverhoudingen, los van het leven in de openbaarheid. Daarmee is een

typische mannenmoraal geschapen. Want al de allerkleinste kern van de maatschappij, gezin of familie, spiegelt alle conflicten van 'buiten'. Zelfs deze kleinste sociaal-ekonomische eenheid vormt al een knooppunt van beknotting in het klein, met regels, kodes en arbeidsverdeling. 'Die Familie' is in het Lutheranisme ook een scheppingsordening. Men zou ook daar dus aldoor op twee niveaus moeten leven. De vraag moet dan telkens opkomen: ben ik nu bezig in mijn ambt van echtgenote of sta ik in een persoonlijke liefdesverhouding? Dat deze tweedeling in zaken nog meer onmenselijkend werkt dan in het gezin, lijkt me vrij duidelijk.

Kan men met een ambtsopvatting een christelijke ethiek voor elkaar brengen? Een goed dopers antwoord lijkt: nee. De Lutheraan Bonhoeffer grondt een nieuwe ethiek in de Nachfolge, de navolging van Christus. Iemand als Bender heeft zijn gedachtengoed enthousiast opgepakt. De hele politieke ethiek van na de oorlog kan zich aan Bonhoeffers denken niet meer onttrekken. Zijn verzet tegen de goedkope genade, zijn oproep tot een nieuwe Bergrede-ethiek en tot gemeenschappelijk leven, bracht hem dicht bij de Mennonieten. Gevangengezet door de nazi's schrijft hij het ontwerp neer van een nieuw, religieus Christendom. Een visie die hij nooit meer kon uitwerken. Want zijn engagement met het duitse verzet betekende voor hem het martelaarschap. Het Mennonietendom staat vrij dubbelzinnig tegenover zijn keuze vóór het zwaard. Gezien de eigen geschiedenis van de Mennonieten lijkt dat niet erg verstandig. In een radicale ethiek van navolging zijn altijd weer dezelfde vragen aan de orde, de vraag naar geweldloosheid, maar óók de dorst naar recht. Voor geweld is geen rechtvaardiging dan de rechtvaardiging uit geloof alleen, en wel achteraf, niet bij voorbaat. Vóóraf kunnen gelovigen kritiek op elkaar uitoefenen, elkaar terechtwijzen. De trouwe getuigen van Christus mogen en kunnen wij niet achteraf oordelen, ook niet de getuigen die nog iedere dag aan het zwaard vergaan — om het eens plechtig te zeggen.

Greep Bonhoeffer bijna tegen zijn eigen geweten in naar het bevrijdend geweld van de rebellie, bij het Calvinisme zit de mogelijkheid tot opstand *in* de eigen ethiek. Het Calvinisme is de belangrijkste erflater van het huidige christelijk radicalisme. Ook Calvijn acht het de roeping van de kerk de openbare orde en haar normen te controleren. Het is mogelijk een rechtvaardige samenleving te scheppen, als men daarbij maar let op het gezamenlijk getuigenis van O.T. en N.T. beide, op de juiste maat van liefde en recht zagezegd. Als individu is de mens zondaar, maar een christelijke samenleving zonder al te veel tekortkomingen behoort tot de mogelijkheden. Openbaring en rede vallen, anders dan bij de katholieke en lutherse opzet, samen. De ethiek van de S.G.P. stamt uit deze bron, maar ook de radicaliteit van Niebuhr die de samenleving wil transformeren; de uiterste mogelijkheden van deze radicaliteit zijn theologie van de revolutie aan de ene kant en radikaal pacifisme aan de andere kant.

De Wereldraad van Kerken als nieuwe gespreksvorm van de gemeente

In de Wereldraad van Kerken vinden we al deze richtingen terug, behalve de radikaal behoudende. Vaak lopen de opvattingen per konfessie erg uiteen: konfessionele schema's kloppen altijd maar gedeeltelijk. En hoe meer de gedachtenwisseling er is, des te meer steekt men van elkaar op. Binnen het gespreksforum, dat de Wereldraad is, wordt fundamenteel gebroken met de christendommelijke ordening van het openbare leven. Inzet is een ethiek, die uitgaat van de menselijke mogelijkheden in de ontmoeting met het handelen van God. Dat betekent dat de christelijke moraal, die er op gericht was de zondige enkeling op zijn plaats te houden, hier doorbroken is. Het op het verleden gerichte maatschappelijke bouwsel, dat onder aanroeping van Schrift en Rede bevoorrechte groepen op hun plaats hield, stort in onze tijd in elkaar — en dat heeft zeker iets te maken met de nieuwe theologie en de oekumenische beweging. Met het besef, dat de hele mensheid onder het beslag van Gods liefde valt en op weg is naar zijn Koninkrijk: Christus heeft zich uit alle volkeren een nieuwe gemeenschap gevormd, als onderpand, als voorbode van een nieuwe mensheid. Dit handelen van God breekt de gesloten groepen en clans open. De gemeente van God is er niet voor zichzelf, zij is er tot dienst aan de wereld. Zij is pas echt, als zij met Christus de wereld ingaat om het verlorene te zoeken. Zij vindt in Hem de bevrijder van de onderdrukten. Zij probeert hun van dienst te zijn in het formuleren van doeleinden en methoden op weg naar de vrijheid. En dat juist om ze er voor te behoeden te verdrinken in geweld en onmenselijkheid.

Hier is iets wezenlijks anders aan de orde dan op het verleden gerichte moraalbouw: hier is de messiaanse en eschatologische dimensie van de gemeente teruggevonden. Dat wil zeggen: de gemeente is geroepen en uitgezonden *met* haar Heer. Zij leeft vanuit de toekomst van het Godsrijk. Deze nieuwe radikaliteit vanuit de volkskerk plaatst het Doperdom voor een onverdachte uitdaging. Wat moet een eigentijds dopers getuigenis inhouden? Hier komen allerlei dingen aan de orde, waar traditioneel de kleine, afgezonderde kerken mee bezig waren. De kritische afstand tot de wereld wordt verbonden met het maatschappelijk engagement, dat vooral het Calvinisme altijd al kenmerkte. Wij kunnen de Wereldraad niet anders verstaan dan als een nieuwe gestalte van de gemeente van Christus. En wel vooral, omdat zij een forum van gesprek is. In haar midden worden mensen principieel niet aangezien op nationaliteit, ras of sekse of sociale gesitueerdheid. Juist deze vier: een profijtelijke situatie, de voordelige sekse en het dito ras, en wel helemaal het nationaal aanzien, zijn vier geduchte machten, 'goden' van onze wereld. Het kenmerkt de ware gemeente, dat zij deze goden onder kritiek stelt. En niet alleen deze, maar ook de aloude god van het noodlot, van de 'feiten', en ook de god van de onderdanigheid en het geweld, en last but not least de grote god die door de geschiedenis gaat, de god van ontwikkeling, of van revolutie. De sekularisatie onttrekt

in onze tijd de afgoden aan het oog, maar dat maakt ze niet minder gevaarlijk. Het zichtbaarst werpt nú de totalitaire staat zich op als handhaver van goddelijke, onaantastbare ordeningen. De z.g. democratische staat kan er trouwens ook wat mee. Deze kant van de zaak heeft C. van Duin uitvoerig belicht in het vorige nummer van de *Doopsgezinde Bijdragen* (nr. 2, 1976).

Een theologie van het Kruis voor de vredeskerken

De eigen bijdrage van de Dopers en hun verwanten binnen de Wereldraad kan bijvoorbeeld liggen in een theologie van het Kruis, zoals Yoder die voorstaat. Als de Wereldraad wel eens wat hoog van de toren blaast ten aanzien van de grote vragen van onze wereld, dan kun je bij hem aanknopen. Een theologia gloriae, een overwinningstheologie, brengt maar al te gauw een ethiek mee, die de kerk optimistisch uitroept tot grote wereldverbeteraarster. Er is een christelijke radikaliteit, die aan de weg timmerend wil proberen de centra van politieke macht te bereiken. Bij Dopers, vredeskerken en ook bij de IFOR (internationale federatie van vredesbewegingen) vind je een andere radikaliteit, die mensen drijft tot geweldloze acties van protest en hulpverlening. Yoders politieke ethiek geeft een theoretische onderbouw in deze richting. Zijn grondstelling is: christelijke ethiek is voor volgelingen van Christus en wordt in vermaning en gesprek binnen de gemeente geboren. In zekere zin is zijn ethiek toch weer dualistisch: naar de wereld toe kan de gelovige zich niet aan zijn verantwoordelijkheid onttrekken. Maar tegelijk mag hij niemand iets bindend opleggen 'buiten de volkomenheid van Christus'. Het behoeft geen betoog, dat hij niet op korte termijn geweldig resultaat verwacht. Het is een zaak van hoop tégen alle klaarblijkelijkheid, om de komst van Christus (Het Lam dat heeft overwonnen, zegt Yoder) te verwachten. Tegenover de machten van de wereld past kritische onderschikking, verzet in lijden, actieve afzondering. Het verschil met een calvinistisch getinte ethiek bestaat vooral hierin, dat de verantwoordelijkheid van de gelovige in de wereld zich voltrekt 'buiten de volkomenheid van Christus'. Hij staat zonder christelijke legitimatie naast de 'heidenen' in de wereld en heeft voor zijn handelen maar één rechtvaardiging: de rechtvaardiging uit geloof. Een christelijke ethiek die deze onderscheiding niet maakt, staat de wereld niet toe zich van de kerk te emanciperen. Zij wil het kind nog steeds dopen, ook al is het groot geworden.

De kracht van de voorlopigheid

Binnen onze Nederlandse broederschap vinden we de hele spanning rondom politieke afzijdigheid en politieke actie terug. Het zou naïef zijn politieke abstinentie te prediken, waar de politieke machten zo aan alle kanten ons leven binnendringen.

Naar mijn smaak gaat Yoder uiteindelijk toch te veel die kant uit, in zijn verlangen om de gemeente in haar getuigenis zuiver te bewaren. Dat is daarom al onmogelijk, omdat de gemeente, en zeker de gemeente in een westers-profijtelijke situatie, niet alleen in de wereld is, maar ook al in hoge mate wereld is geworden. Zij zal anders dan door het oog van de naald het Koninkrijk Gods niet binnenkomen. Dat valt niet af te kopen met aktievoeren, tienden geven, vredeswerk doen of politieke abstinentie. De draak heeft méér koppen dan alleen die van staat, multinationals of bewapeningsindustrie. Als we dat niet willen inzien, gaan we lijken op die legendarische mennonietische boer, die tegen roken is maar wél tabak verbouwt.

De gemeente leeft vanuit de genade van haar Heer, voor wie mogelijk is wat bij mensen niet valt op te brengen. Zij leeft niet vanuit het trekken van grenzen: dit kan niet, dat moet, raak niet, smaak niet, roer niet aan. Dat eindigt in zelfbeschuldiging en de befaamde machteloosheid. De waarachtigheid van de gemeente zal bij ons pas hersteld worden, als we alles wat we in de wereld uitkuren eens in de gemeente ter sprake durven te brengen. Als we eens ophouden elkaars betrokkenheid te veroordelen, als we eens toegankelijk worden voor elkaars argumenten. Juist in de gemeente is het mogelijk achter het handelen terug te vragen naar de motieven. Christelijke ethiek is nou net géén moralisme, maar wordt geboren uit de liefde die de zuster of broeder niet opgeeft. Tenzij de betrokkene zelf zegt: 'bemoei je er niet mee, ik doe toch keurig m'n plicht?'

De gemeente leeft in de voorlopigheid, waarin tarwe en onkruid gezamenlijk opgroeien. Dat betekent tegelijk: zij legt zich bij het onkruid niet neer. In het broederlijk gesprek, de vermaning, zou het onkruid nog wel eens tarwe kunnen worden. Het gesprek is wél kritisch oordeel, maar geen veroordeling: het eindoordeel staat uit tot de oogst. Het zou al heel wat zijn, als onze gemeenten het intern gesprek eens aandurfden. Misschien komt de spanning tot familie, staat, of welke clan dan ook in het Nederlandse Doperdom weer eens duidelijk te voorschijn. Daar komt nog iets bij: de Nederlandse Doopsgezinden vertegenwoordigen voor een gedeelte het Doperdom in de Wereldraad. Het is broodnodig dat wij ons eens bezinnen op een mogelijk doopsgezind standpunt, in onderling gesprek. Daarbij gaat het vooral om het lopende anti-racisme-programma en het programma tegen het militarisme, dat bezig is geboren te worden. Zullen wij Doopsgezinden nog in staat zijn vanuit onze primaire loyaliteit aan Christus trouwe bondgenoten van de mensen te zijn?

¹ John H. Yoder, *The Politics of Jesus. Vicit Agnus Noster* (Grand Rapids, 1972); Ned. vert. : *De politiek van het kruis* (Baarn, 1974).

Beknopte bibliografie van doperse literatuur (1945-heden)

3. 1965 - 1970

Kon dit overzicht aanvankelijk nog volstaan met perioden van tien jaar elk, naarmate wij dichter bij onze eigen tijd komen lijkt de oogst van vijf jaren wel genoeg. Het aantal publicaties neemt voortdurend toe en is alleen gezamenlijk enigermate bij te houden. Slechts op een onderdeel kan een enkeling zich misschien enigszins thuis wanen. De beperking van de opsomming in dit artikel is hiermee dan bij herhaling uitgesproken; de voorraad in de winkel is groter dan er voor het venster uitgesteld ligt. Meer dan een *beknopte* bibliografie belooft de titel niet.

Täuferquellen

Nadat in 1938 het eerste deel verschenen was kwam bijna dertig jaar later als Band XII van de *Quellen zur Geschichte der Täufer* het door Robert Friedmann uitgegeven vervolg *Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter, II*, Gütersloh, 1967, van de pers. Met gebruikmaking van door Lydia Müller, wier naam aan deel I is verbonden, verzamelde stof vindt men hier werken van Peter Ridemann en Peter Walpot, uit de traditie der Hutteren dus. Prachtig is hierin het supplement bij Ridemanns (Gmundener) *Rechenschaft*, een allegorische verklaring van Spreuken 9: 1 *Von den sieben Pfeilern*; ook een beschouwing over het zo gewichtige geloofsbegrip, over de geloofshouding liever, van de 'Gelassenheit' treft men in dit deel bij Walpot aan. Hier ligt stof voor een broodnodige monografie!

Herdrukken

Niet slechts geschreven, ook gedrukte bronnen komen door de moderne reproductie-techniek opnieuw beschikbaar. Voor wie benodigde literatuur niet antiquarisch weet te verkrijgen werkelijk een uitkomst, al zal de echte bibliofiel de originelen prefereren.

Rudolf Wolkan, *Die Huterer*, Nieuwkoop, 1965, beschrijft de Amerikaanse verwanten, vooral bekend door hun in gemeenschapsverband beleefde geloofs-

overtuiging, die nauw samenhangt met bovengenoemde 'Gelassenheit'. De overgave van eigen wil aan Gods wil betekent ook andere opgave ten aanzien van eigen bezit. Eerder had Wolkan *Die Lieder der Wiedertäufer* gepubliceerd, waarvan eveneens een herdruk verscheen, Nieuwkoop, 1965. In hetzelfde jaar verscheen aldaar weer opnieuw: Philip Wackernagel, *Lieder der niederländischen Reformierten*, waarin uitgebreid aandacht wordt besteed aan eveneens doopsgezinde liederen.

Uit het Oostenrijkse en verdere Middeneuropese gebied mogen hier vermeld worden de beslist baanbrekende werken van Josef Beck, *Die Geschichts-Bücher der Wiedertäufer in Oesterreich-Ungarn*, Nieuwkoop, 1967, en Johann Loserth, *Die Reformation und Gegenreformation in den inneroesterreichischen Laendern im XVI. Jahrhundert*, Nieuwkoop, 1970.

In het Engelse taalgebied zag, als Wolkans 'liederenboek' uit datzelfde jaar, 1903, E. Belfort Bax, *Rise and Fall of the Anabaptists* het licht; de herdruk, New York, 1966, is bepaald voornaam, zoals dat heet. Verder zij hier nog gewezen op P. Bahlmann, *Die Wiedertäufer zu Münster*, Nieuwkoop, 1967, een vroege bibliografie, terwijl de studie van de doopsgezinde mediaevist Aem. W. Wybrands, *De abdij Bloemhof te Wittewierum*, Groningen, 1969, hier tevens naar voren moge worden gebracht. Met *Ketters in de middeleeuwen*, Bussum, 1968, hield zich eveneens een Mennist, S.B.J. Zilverberg, op; respect voor dit heldere overzicht van een mooie materie.

Amsterdam 1967; tijdschriftartikelen

Velen zullen nog wel eens denken aan het felle getuigenis van de Amerikaan Vincent Harding op het achtste wereldcongres eind juli 1967 gehouden. Niet alleen danken wij daaraan het gebruikelijke congresboek *The Witness of the Holy Spirit*, Elkhart, Ind., [1968], met zijn toespraak 'The Beggars are Marching . . . Where are the Saints?', ook ander materiaal kwam ter tafel; *500.000 Doopsgezinden*, Amsterdam, 1966, een schets van de wereldwijde familie door diverse auteurs verzorgd, leerde opnieuw over de vaderlandse grenzen heen kijken. Een dergelijk voorbereidingsboek *Mennoniten in aller Welt/Mennonites around the World*, Basel, 1967, werd verzameld door Anni Dyck. Tevens zag het licht: *Fotovisie*, Amsterdam, 1967, een 'pocket' met een voor zichzelf sprekende titel. Verder danken wij een viertalige liederenbundel aan dit congres, een tentoonstellingscatalogus van H.W. Meihuizens hand, benevens een levendig overzicht in woord en beeld van J.P. Matthijssen, *Door de Geest bewogen?*, Amsterdam, 1969. De Zweed Karl Kilsmo publiceerde over de opkomst van het Doperdom *Den Tredje Reformationen*, Falköping, 1967, daarmee de langzamerhand zeer groot geworden internationale belangstelling bewijzend.

Van *The Mennonite Quarterly Review* werd het zomernummer van 1967, Vol.

XLI, No. 3, gewijd aan ons land, met een zestal Nederlandse schrijvers. Dit belangrijkste wetenschappelijke tijdschrift onder de Doopsgezinden gaf in de overzichtsperiode nog een bijzonder nummer uit, gewijd aan de Zwitserse kerkhistoricus Fritz Blanke, 1900-1967, die zoveel heeft betekend voor allerlei geleerden en zoveel heeft bijgedragen tot een beter verstaan van de doperse traditie; Vol. XLIII, No. 1. *Horizon*, Vol. IX, No. 3, een Amerikaans tijdschrift voor kunst, gaf in het hier vermelde zomernummer van 1967 een artikel van Edmund Stillman 'The Holy Terrors of Munster' met enkele opvallende illustraties. Ons tenslotte tot het uiterste beperkend zij nog gewezen op enige gegevens over Friesland: *De Vrije Fries*, 48e jaargang (1968), bevat niet alleen een tweetal bijdragen van J.J. Kalma met nieuwe gegevens over de bekende familie Halbertsma, doch ook een interessant artikel van J.T. Nielsen over de 'Doopsgezinde Oude Vlamingen', naar aanleiding van gegevens bij de Friese schoolmeester-historicus Foeke Sjoerds.

Nederlandse monografieën

Een aanmerkelijk tekort viel te betreuren in het vorige nummer van de *Doopsgezinde Bijdragen*, omdat daar het boek van J. ten Doornkaat Koolman, *Dirk Philips*, Haarlem, 1964, niet vermeld werd. Onbegrijpelijk verzuim, hier vóór alles goed te maken, zowel vanwege de beschrevene als de schrijver zelf, zijn lange leven voortdurend bezig met historisch onderzoek. Over deze 'Vriend en medewerker van Menno Simons, 1504-1568', zoals de ondertitel luidt, zal dit werk van Ten Doornkaat Koolman zeker lange jaren het belangrijkste boek blijken, een voorname bijdrage tot kennis van de oudste doopsgezinde geschiedenis in de lage landen langs Noord- en Oostzee.

Op 19 februari 1966 aanvaardde H.W. Meihuizen zijn lectoraat in de Menno-nitica aan het seminarium te Amsterdam. *Het begrip restitutie in het noordwestelijke Doperdom*, Haarlem, 1966, zo luidde de titel van zijn openbare les, waarin men een helder overzicht kan aantreffen van dit veelbesproken kernwoord. Het daarop volgende jaar kwam Meihuizen met een nieuwe uitgave van Menno Simons' *Dat Fundament des Christelycken Leers*, Den Haag, 1967, met een grondige, in het Engels gestelde inleiding en een overvloed van verhelderende aantekeningen, een uitstekend bruikbaar boek om ingevoerd te worden in Menno's opvattingen. Voorlopig kunnen zij die zich daartoe de moeite willen getroosten met deze publicatie vooruit; nadien is er zeker stof ter discussie.

Dirk Rafaelsz. Camphuysen (1586-1627) is uit de historie der Nederlandse Doopsgezinden, ofschoon zelf zich bevindend in de remonstrants-gereformeerde traditie, niet weg te denken; al ware het maar om zijn in doopsgezinde kringen graag gezongen liederen en zijn vele contacten in doopsgezinde kring (Dokkum). Over hem schreef H.G. van den Doel, *Daar moet veel strijds gestreden zijn*, Meppel, 1967.

Pieter Jansz, door A.G. Hoekema in het voorgaande nummer van dit tijdschrift ter sprake gebracht: 'De tijd is vervuld' (144-160), komt in de dissertatie van Th.E. Jensma, *Doopsgezinde zending in Indonesië*, 's-Gravenhage, 1967, opnieuw naar voren. Zo krijgt ook de missionaire gestalte van de gemeente meer reliëf.

Van een geheel ander, men zou bijna zeggen 'artistiek' gehalte is het werk van Isabella H. van Eeghen, *Meniste vrijage*, Haarlem, 1969, over Jakob van Geuns, achtergrondfiguur tussen een beroemde vader, Matthias, en een bekende zoon, Jan. Een familiegeschiedenis met de precisie zoals die van de schrijfster bekend is, aan het papier toevertrouwd.

Regionale en plaatselijke geschiedenis; varia

Een kleine correctie: F.H. Pasma, *De Doopsgezinden te Grouw* (D.B. 2; blz. 76) werd in 1968 uitgegeven en niet in 1960, zoals abusievelijk vermeld; daarmee hoort het thuis in dit derde overzicht.

Aalsmeer gaf ter gelegenheid van een eeuw samengaan *100 jaar eenheid, 1866-1966*, uit, een stijlvol gedenkboekje met diverse auteurs en goede illustraties. Van de Amsterdamse leraar Frits Kuiper verscheen *Met de gemeente de wereld in*, Amsterdam, 1969, een bundel 'Herinneringen van een theoloog'. Welnu, dat was hij, zoals in dit nummer blijkt uit de bijdrage van zijn collega H.D. Woelinga. C.P. Hoekema deed Haarlem een deugd door een en ander in '*van de schuilkerk naar de wereld*', Haarlem, 1967, op papier te zetten; hier eveneens een flink aantal afbeeldingen. Als aanvulling op *Gemeente en vermaning* (D.B. 2; blz. 77) aangaande Krommenie, schreef Jan Dekker Jzn. een bundeltje *Brieven aan Krommenieërs – van een oud-Wormerveerder . . .*, Wassenaar, 1965. *Van het Menniste Erf in Leeuwarden*, Leeuwarden, 1967, is een soortgelijk geschriftje als het Haarlemse; de auteur laat zich raden! Mensingeweer vierde het hondervijftigjarig bestaan met een klein gelegenheidsgeschrift, 1968. Zulke beschrijvingen zijn dikwijls onontbeerlijk voor onderzoek.

Veel biografisch materiaal over Friese Mennisten is te vinden in de serie van J.J. Kalma, *Dit wienen ek Friezen*, Leeuwarden, 1964 (dln. 1, 2), 1966 (dl. 3). Kalma schrijft steeds bijzonder stimulerend en heeft zich ook grote verdiensten verworven voor de Doopsgezinden in Menno's geboorteland. Dit garandeert evenwel kennelijk niet altijd even getrouwe en stevige Mennisten.

Een aantal van zijn artikelen bundelde A.J. Koejemans, zeer beslist een begaafd journalist, in zijn *Doperse ketterijen*, Amsterdam, 1965. Van W. Broer, die tientallen jaren lang een preken serie *De wegwijzer* uitgaf, verscheen zijn afscheidspreek *Gefundeerd en vast*, Hoorn, 1966. Van beide broeders kenmerkende geluiden die aantonen hoe veelkleurig het vaderlandse Doperdom is.

Tenslotte hier nog vermelding van twee series reisbrieven. A.J. en P.Th. Meerdink-

Van den Ban bezochten in het laatste kwartaal van 1965 enkele landen in het Verre Oosten, waar zij diverse contacten met geloofsgenoten hadden, en Afrika; in *Thuis en Uit* brachten zij daarover verslag uit. Frits Kuiper deed iets dergelijks in de jaren 1964-1966 over zijn ervaringen als docent in Montevideo; een levendig verhaal, mede bijdragend tot de kennis van deze altijd zo geëngageerde leraar, aan wie meer leeropdrachten vergund hadden moeten zijn. Overigens spreekt zijn schriftelijke nalatenschap wel voor zichzelf.

Buitenlandse monografieën

Voorzover het de volgende drie auteurs, en ten dele eveneens de materie betreft, hadden hun boeken ook een plaats kunnen vinden onder de voorlaatste paragraaf; zij zijn immers zeer met Nederland vertrouwd en dat rekenen wij tot een vreugde.

Met *Anabaptism and the English Reformation to 1558*, Nieuwkoop 1966, promoveerde Irvin B. Horst cum laude te Amsterdam. Een voor ons, altijd zo continentaal gerichte land, onbekend gebied werd hiermee kundig beschreven en het was dan ook niet te verwonderen dat deze geleerde te Amsterdam de leerstoel in de Geschiedenis der Doopsgezinden kwam bezetten. Zijn inaugurale rede handelde over *Erasmus, the Anabaptists and the Problem of Religious Unity*, Haarlem, 1967.

Cornelius Krahn liet een uitgebreide studie *Dutch Anabaptism*, The Hague, 1968, verschijnen, waarin hij, blijkens de ondertitel oorsprong, verspreiding, leven en gedachtenwereld van anderhalve eeuw, 1450-1600, op duidelijke wijze weergaf. Deze rijpe vrucht van lange jaren studie kan gelden als een handboek voor ieder die zich een beeld wil vormen van het Doperdom in de lage landen. Een bijzonder waardevol boek!

Zeer degelijke arbeid leverde William Echard Keeney met *The Development of Dutch Anabaptist Thought and Practice from 1539-1564*, Nieuwkoop, 1968. Kernwoorden van de vroeg-doperse theologie worden hier uit het werk van Menno Simons en Dirk Philips afgeleid in een duidelijke systematiek. Geen lichte lectuur maar bestudering bijzonder waard.

Cornelius J. Dyck verzamelde de bundel *An Introduction to Mennonite History*, Scottdale, 1967, waarin de gehele geschiedenis van de Doopsgezinden wordt behandeld. Wie een plezierige inleiding zoekt, kan hier goed terecht; de ervaring leert een druk gebruik.

Over Pieter Cornelisz Plockhoy uit Zierikzee handelt Jean Ségué, *Utopie coöperative et oecuménisme*, Paris-La Haye, 1968, waardoor het sociale aspect van de doperse traditie weer eens wordt belicht. Samuel Richardson komt men tegen bij Christiaan Sepp in zijn levensbeschrijving van Johannes Stinstra, een welbekend boek van deze kundige kerkhistoricus uit de vorige eeuw, die een groot aantal werken op zijn naam heeft staan. De briefwisseling tussen beide heren, alsmede

Stinstra's woorden vooraf in zijn vertaling van Richardsons *Clarissa* werden uitgegeven door William C. Slattery, *The Richardson-Stinstra Correspondence and Stinstra's Prefaces to Clarissa*, London-Amsterdam, 1969. Interessante en kruidige lectuur, zoals te verwachten is bij die namen.

H.-J. Goertz kwam met een van grote geleerdheid getuigend boek *Innere und äussere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers*, Leiden, 1967. Vrij van ideologisch op maat snijden probeert Goertz de 'theoloog der revolutie' — soms zou men haast denken: grondlegger van de D.D.R. — vanuit de middeleeuwse mystiek te begrijpen. Müntzer was geen Doper, maar men kan hem uit onze geschiedenis niet elimineren; men denke alleen maar aan de brief van de Zürcher broeders, die ook hier in een aparte excurs ter sprake komt. Eveneens over Müntzer handelt Eric W. Gritsch, *Reformer without a Church*, Philadelphia, 1967, terwijl er twee essays aan hem werden gewijd door Hans J. Hillerbrand, in *A Fellowship of Discontent*, New York-Evanston-Londen, 1967 — met daarin o.a. nog een artikel over Sebastian Franck — en in B.A. Gerrish, *Reformers in Profile*, Philadelphia, 1967. In deze laatste bundel treft men bovendien aan: J.C. Wenger, 'Menno Simons'; dit boek is vooral opvallend door de opzet. Een populaire biografie schreef Manfred Bensing, *Thomas Müntzer*, Leipzig, 1965, met veel illustraties.

Jarold Knox Zeman wijdde een volumineuze studie aan *The Anabaptists and the Czech Brethren in Moravia 1526-1628*, The Hague-Paris, 1969. Het is verrassend te ontdekken wat er uit Midden-Europa allemaal aan het licht komt gezien de vele gepubliceerde bronnen en tevens hier weer in dit onderzoek van grote allure.

Als laatste onderdeel van deze publicaties over Europa Ch. et Cl. Ummel, *L'église Mennonite ou Anabaptiste en pays Neuchâtelois*, Le Locle, 1969, een goede bijdrage tot betere kennis van de Zwitserse geloofsgenoten.

Wat de Amerikaanse literatuur betreft is de stroom van boeken nauwelijks bij te houden. J.C. Wenger schreef, ten vervolge op John Horsch, *Mennonites in Europe*, 2e dr. Scottdale, 1950, een uitvoerige geschiedenis omtrent de z.g. Old Mennonite Church, getiteld *The Mennonite Church in America*, Scottdale, 1966. Harold S. Bender droeg voor dit werk nog een viertal hoofdstukken bij, terwijl diens klassieke geschrift *The Anabaptist Vision* hier nogmaals werd afgedrukt, samen met andere bronnen. Het is een breedvoerig overzicht van de grootste tak van het overzeese Doperdom van goed gehalte. Wenger is bepaald een van de vruchtbaarste schrijvers onder de Doopsgezinden.

Gerald C. Studer gaf met *Christopher Dock: Colonial Schoolmaster*, Scottdale, 1967, een fraaie biografie van deze befaamde pedagoog. Samuel Horst, *Mennonites in the Confederacy*, Scottdale, 1967, beschreef de lotgevallen van die groep in de Burgeroorlog terwijl Hubert R. Pellman ter gelegenheid van het halve eeuwfeest *Eastern Mennonite College, 1917-1967*, Harrisonburg, 1967, publiceerde.

De Huttersten trokken de aandacht van Victor Peters, *All Things Common*,

Minneapolis, 1965, die hun geschiedenis en samenleving beschrijft, terwijl op het landbouwkundige en sociale aspect van deze 'broederschapsgemeenten' gewezen werd door John W. Bennett, *Hutterian Brethern*, Stanford, 1967.

John B. Toews, *Lost Fatherland*, Scottdale, 1967, vertelt het verhaal over emigratie uit Rusland in de twintiger jaren, een worsteling om aan ondergang in een ijzige bureaucratie te ontkomen. Benjamin Heinrich Unruh bespreekt het hulpwerk in *Fügung und Führung im mennonitischen Welthilfswerk, 1920-1933*, Karlsruhe, 1966. Van Myron S. Augsburgers verscheen een levendig vertelde geschiedenis over Michael Sattler, *Pilgrim Aflame*, Scottdale, 1967. Eveneens op het vlak van de vertellingen bewoog zich Jean Baptiste Muller met *Contes Anabaptistes*, Flavion, 1965. Dergelijke werken dragen op eigen wijze bij tot liefde voor en bewustmaking van de eigen traditie. In Nederland zijn wij daar ook aan toe.

Opmerkelijk is het feit dat er een groeiend aantal systematische geschriften verschijnt. Rollin Stely Armour, *Anabaptist Baptism*, Scottdale, 1966, behandelt de doopopvattingen van Balthasar Hubmaier, Hans Hut, Melchior Hoffman en Pilgram Marbeck om tot een afgerond beeld omtrent de doop te komen. Het zendingsbesef was onderwerp van studie voor Wolfgang Schäufler, *Das missionarische Bewusstsein und Wirken der Täufer*, Neukirchen, 1966.

Werk van de eerste rang verrichtte Clarence Bauman, *Gewaltlosigkeit im Täuferium*, Leiden, 1968, een onderzoek naar 'politieke ethiek' volgens doperse beginselen. Het veld van onderzoek betreft Nederland slechts terzijde, zodat die ruimte erop wacht gevuld te worden. Voorlopig kan men met deze hoog te kwalificeren studie echter ook hier te lande wel verder.

Het vredesgetuigenis behoort toch wel duidelijk tot de oergestalte van het Doperdom; die adeldom verplicht, niet alleen voor het verleden. Er is stof te over; wij wachten af.

Het vredesgetuigenis in diverse variaties is verder de inhoud van een vooral voor groepsgeprek geschikte bundel van John A. Lapp, *Peacemakers in a Broken World*, Scottdale, 1969; een bijzonder goed bruikbare praktisch-theologische bezinning. De verhouding tussen kerk en staat komt in tweeërlei opzicht aan de orde: Donald D. Kaufman, *What Belongs to Caesar?*, Scottdale, 1969, behandelt de houding t.o.v. overheidseisen, belasting betalen; in Hildburg Bethke, *Eid, Gewissen, Treuepflicht*, Frankfurt am Main, 1965, komt o.a. Heinold Fast met een heldere bijdrage 'Die Eidesverweigerung bei den Mennoniten'.

Franklin H. Littells bekende werk *The Anabaptist View of the Church* (zie D.B. 2; blz. 79) beleefde een vertaling in het Duits getiteld *Das Selbstverständnis der Täufer*, Kassel, 1966.

William Klassen, *Covenant and Community*, Grand Rapids, 1968, behandelt

Pilgram Marbecks bijbelinterpretatie vooral met het oog op de plaats van het Oude Testament. John H. Yoder schreef als pendant van zijn *Täuferium und Reformation in der Schweiz* (zie D.B. 2; blz. 79) zijn *Täuferium und Reformation im Gespräch*, Zürich, 1968, een hoogtepunt in het onderzoek naar het 'dopers eigene'. Onmisbaar is dit werk voor wie werkelijk recht wil doen aan geschiedenis en geloofsbezit, al is het hier en daar misschien wel wat strak, en haast enigszins 'polemisch' geschreven. Een complete dogmatiek tenslotte — wanneer dat woord tenminste bruikbaar is — *Systematic Theology: a Historicist Perspective*, New York, 1968, liet Gordon D. Kaufmann verschijnen, een leerboek van degelijk en duidelijk gehalte, zonder een typische, dikwijls eenzijdige 'confessionaliteit'. Wie op weg wil in de theologie vindt hier een betrouwbare metgezel.

De Reformatie

In dit literatuuroverzicht behoort ter afronding nog een enkele verwijzing naar een aantal boeken gepubliceerd i.v.m. het 450-jarig bestaan van de Hervorming, in 1517 door Luther begonnen. Het blijkt dat de uitgebreide bestudering van de z.g. Radicale Reformatie doorwerkt in diverse geschriften en dat er ernstig gezocht wordt naar een juiste(re) waardering. A.G. Dickens, *Reformation and Society in in Sixteenth-Century Europe*, London, 1966 besteedt behoorlijk aandacht aan de voorgeschiedenis, en evenzeer, naast uiteraard Luther en Calvijn, aan Zwingli en de uitgebreide wereld van Doperdom en aanverwante stromingen. Hij tracht een werkelijk totaalbeeld van Europa te geven en gaf zijn boek mooie afbeeldingen mee. S.L. Verheus vertaalde het als: *Een nieuw Europa, de zestiende eeuw*, Amsterdam, 1966; het leest plezierig.

Hans J. Hillerbrand, *Brennpunkte der Reformation*, Göttingen, 1967, is een documentenverzameling met een behoorlijke weergave vanuit de z.g. linker vleugel, een Duitse bewerking van het vroeger verschenen werk *The Reformation*, New York-Evanston, 1964.

Tot hetzelfde genre behoort Helmar Junghans, *Die Reformation*, Düsseldorf, 1967, een verslaggeving door ooggetuigen. Een niet moeilijk toegankelijk boek, als bronnen te lezen.

Een verzameling illustraties in drie talen gaf Peter Meinhold met *Reformation im Bild*, Berlin-Hamburg, 1967. De Reformatie wordt hier in vrijwel uitsluitend lutherse zin verstaan; bij Junghans is dat iets minder sterk het geval.

Een algeheel overzicht gaf Robert Stupperich met *Geschichte der Reformation*, München, 1967, vrij evenwichtig verdeeld, met, voor Nederlandse begrippen iets te summiere behandeling van het Calvinisme.

Leo Stern en Max Steinmetz verzamelden in *450 Jahre Reformation*, Berlin, 1967, een groot aantal artikelen in de D.D.R., met uiteraard bijzondere nadruk op allerlei

maatschappelijke consequenties. Aan bepaald taal- en woordgebruik is het even wennen; wie belangstelling heeft voor de nieuwe staat zal er toch mee ingenomen zijn.

Oskar Thulin, *Reformation in Europa*, Leipzig-Kassel, 1967, bevat bijdragen uit vrijwel alle Europese landen, oosten en westen dus, en brengt ons derhalve in dikwijls wat verwaarloosde gebieden in de beschrijving van de Reformatie.

Bijzonder veel geven Joseph Lortz en Erwin Iserloh, *Kleine Reformationsgeschichte*, Freiburg-Basel-Wien, 1969, een poging tot waardering van rooms-katholieke kant, het Doperdom eveneens in het oog vattend.

Aan Johannes Oecolampadius, Andreas Karlstadt en Thomas Müntzer wijdde Gordon Rupp, *Patterns of Reformation*, London, 1969, een groot deel van zijn, niet alleen uiterlijk, voorname boek. Een klein gedeelte gaat over Vadianus, de zwager van Conrad Grebel, en over Johannes Kessler, de schrijver van *Sabbata*, met o.a. een vroege beschrijving der Zwitserse Broeders. Verder bevat Rupp's werk een Engelse vertaling van het aan Hans Hut toegeschreven tractaat *Von dem geheimnus der tauf* . . . Een prachtig boek van hoog maatschappelijk gehalte. De geschiedenis van de Hervorming, daarin begrepen die van onze eigen traditie, blijkt voortdurend opnieuw boeiende stof op te leveren.

Een Galenist onder de Mennisten

Voordat het eigenlijke interview begint zegt Meihuizen: 'Ik ben een leerling van Kühler, dus opgevoed in de sfeer van de Moderne Devotie. Een van de grote mannen van die beweging had als levensmotto: *'Ama nesciri'*, hou ervan niet gekend te worden. Daarom heb ik aanvankelijk geen interview gewild en aarzel ik nog het te geven.'

— *Kunt u iets vertellen van uw afkomst?*

Mijn voorouders zijn in het begin van de 18e eeuw uit Zwitserland, uit het plaatsje Maihusen, naar Nederland gekomen. Zij hebben zich toen gevestigd in de Groninger Veenkoloniën. Van der Zijpp had over de hulp der Nederlandse Doopsgezinden aan de Zwitsers van toen zijn oratie willen houden. Hij had dat in zijn hoofd, maar helaas nog niet op papier.

Ik kom uit een overtuigd Doopsgezind gezin. Ook al mijn broers zijn Doopsgezind geworden. Da's biologisch Doperdom en daar ben 'k nog een beetje trots op ook!

— *Waarom hebt u theologie gekozen?*

Ik heb theologie gekozen om dominee te worden. Om do-mi-nee te worden. Ik heb me om de eigenlijke theologie ook nooit zo verschrikkelijk druk kunnen maken. Geen behoefte gevoeld om verder door te gaan in wat men in het algemeen genomen 'theologie' noemt. Want die voert je verder van God af dan dat die je dichter bij Hem brengt.

Ik ben gedoopt door Ds Dirk Pottinga. Toen ik hem vertelde dat ik dominee wou worden, zei hij: 'Dat wordt een moeilijk leven, jong, een leven vol teleurstellingen'. Zo heb ik het niet gehad; ik ben 33 jaar met hart en ziel dominee geweest.

— *Welke leermeesters had u tijdens uw studententijd?*

Ik stelde Kühler heel hoog. Hij heeft ons leren preken en dat zijn al mijn tijdgenoten met mij eens. Beter leren preken dan ik tegenwoordig vaak hoor. Hij heeft ons misschien niet zoveel praktische theologie bijgebracht als de tegenwoordige studenten moeten verstouwen, maar preken leerde hij ons.

Van de hoogleraar Oude Testament, Palache, zijn me een paar typische teksten in het oorspronkelijk bijgebleven. Mijn collega Keuter en ik mochten graag tegen elkaar zeggen: 'Wij zullen gaan "ha-dèrech-ba-mèlech", de koninklijke weg, en niet afwijken ter rechter of ter linker zijde'. Dat heeft een diepe zin. Ik heb veel en graag uit het Oude Testament geprekeet. Wat me aantrok? Het verhaal. Het levende van de mens, die midden in de wereld staat en die bewogen is, die door God bij zijn kladden gepakt wordt.

Ook Hackmann, godsdiensthistoricus, heeft indruk op me gemaakt. Van hem zal ik me mijn leven lang herinneren: 'Wir armen Menschen, die uns nur mit Wissenschaft behelfen müssen, wir wissen das nicht so genau, aber die Blavatsky, die weiss ja alles.' (Bl. was oprichtster van de Theosofische Vereniging). Hackmann was luthers dominee in Shanghai geweest, als ik het wel heb. Daar is hij door Boeddhistische monniken uitgenodigd tijdelijk in hun klooster te komen, opdat hij de diepste diepten van het Boeddhisme zou leren kennen. Hij was dé grote kenner van het Boeddhisme.

En als ik dan toch aan het citeren ben, ik vergeet ook niet de opmerking van Plooy, Nieuw Testamenticus: 'Je moet de moed hebben vraagtekens te laten staan, bij de text en in het leven.'

— *Welke boeken hebben in die tijd indruk op u gemaakt?*

De werken van Roessingh; zijn dissertatie over het Modernisme in Nederland vond ik prachtig. Nog meer indruk maakte *De vrijzinnige Godsídee* van Van Mourik Broekman. Dat vond ik eigenlijk hèt boek; het heeft mij veel gezegd.

In mijn laatste studentenjaar was ik op een avond in Americain. Mijn latere zwager had de Rotterdammer (NRC) in handen en zei: 'Da's wat voor jou.' Daar stond de geloofsbelijdenis van het Werkverband Roessingh in. Toen dacht ik: Dát is wat ik ook geloof. Dat had ik in heel Amsterdam niet gevonden. Ik heb later, in mijn eerste gemeente, deze belijdenis laten drukken om die mee te geven aan mijn belijdeniscatechisanten en dat heb ik volgehouden tot in Den Haag toe.

Tenslotte de *Imitatio*. In de oorlog, na het bombardement op het Bezuidenhout, stond ik voor mijn boekenkast, zo van: stel je voor, dat het ons zou treffen, wat had je dan willen redden? Ik wist en weet wel: de *Navolging van Christus*, die aan Thomas à Kempis wordt toegeschreven.

— *Waar komt uw belangstelling voor geschiedenis vandaan?*

Die was slapende tot ik in de oorlog in Den Haag op huisbezoek was bij een oudere dame die me een boekje meegaf, veronderstellende dat het me zou interesseren. Ik dacht bij me zelf: Wat mot ik met die ouwe strosnijer; hè, zo'n ouwe Doopsgezinde, waar geen mens zich toch meer aan verwant voelt. Ik heb het boek drie maanden laten liggen, maar toen ik het eindelijk ter hand nam, omdat ik het niet zonder te

hebben ingezien terug wilde geven, heeft het me erg gepakt. Ik begreep eerst niet hoe het mogelijk kon zijn, dat er in 1699 een zo actuele schrijver onder ons had geleefd, een man die zo precies uitdrukte wat wij tegenwoordig ook zo zouden formuleren. Het was Galenus Abrahamsz' *Verdediging der Christenen, die Doopsgezinde genoemd worden, beneffens Korte Grondstellingen van hun gelove en leere*. Vooral in de stellingen herkende ik veel van mijn eigen geloofsformuleringen. Toen ben ik zó door die man geboeid, dat ik dacht: Mijn hemel, dat is een 20e eeuwse Doopsgezinde, deze man, die in 1706 gestorven was!

Dan hadden we die prachtige bibliotheek van ons. Uniek met al die pamfletten uit de Lammerenkrijg. Ik heb daar jaren aan besteed en toen eindelijk opgeschreven wat ik gevonden had: *Galenus Abrahamsz, 1622-1706. Strijder voor een onbeperkte verdraagzaamheid en verdediger van het doperse spiritualisme* (Haarlem, 1954). Ziedaar de oorsprong van mijn liefde voor de geschiedenis.

Ik had me trouwens ook al eerder verwant gevoeld aan sommige ouwe kerels en daarom ook wel degelijk gevoeld dat ook ik in dat oude Doperdom geworteld ben. Vergeet niet, dat ik van mijn studententijd bevriend was met Van der Zijpp. Die stimuleerde me. En vooral: wij wilden beiden wel eens weten hoe die oude gemeenten konden worden tot de broederschap-van-nu, zoals die 'reilde en zeilde' naar Van der Zijpp zich uitdrukte.

Den Haag was een vrijzinnige gemeente, in de zin van ondogmatisch, niet aan enig dogma gebonden. Er waren leden die wel wisten dat wij onszelf lieten dopen en onze kinderen niet, maar die zich niet veel rekenschap gaven van wat men nu de 'identiteit' van ons geloofstype noemt. Mijn collega Vis en ik hebben toen ons best willen doen om die identiteit — we spraken toen nog van het *Doopsgezind Eigene*, naar het boekje van Vis — te versterken, zo niet bewust te maken. Daaruit is *Doopsgezinde Kenmerken en Eigenaardigheden* voortgevloeid. Het is pas in 1948 uitgekomen, maar de eerste druk was in een maand uitverkocht. Na de verschijning heb ik stad en land moeten afreizen: 'Vertel het ons.' Het boekje beantwoordde dus aan een latente vraag.

— *Hoe waardeert u de marxistische belangstelling voor de doperse geschiedenis?* Matig; het Marxisme ziet het van een zeer eenzijdige kant, al heb ik wel begrip voor wat ze zouden willen. Maar ik heb een heel andere indruk gekregen van wat de oude Dopersen bedoelden; zij hadden in de eerste plaats geloof in Góds werk, minder in dat van mensen. Natuurlijk heb ook ik mijn vooronderstellingen, het doperse bloed kruipt waar het niet gaan kan. Ik ben van huis uit Doopsgezind en ik behoor tot de zogenaamde bourgeoisie. Marxisten zouden me dus een 'mennonitische bourgeoisgeschiedschrijver' kunnen noemen.

— *Hangt dat ook samen met het feit, dat u uw Vorverständnis, het doperse spiri-*

tualisme, niet genoeg definieert, wat in feite toch de spiegel is, waardoor u de doopsgezinde geschiedenis, ook de authentieke lijn, ziet?

Ik heb het etiket opgedrukt gekregen, dat ik een spiritualist ben en heb daar geen bezwaar meer tegen. Toen ik het kreeg had ik het spiritualisme eigenlijk alleen maar willen beschrijven en willen aantonen dat het er van den beginne was. Ik herkende mezelf wel in die instelling van de geest, maar heb het geenszins als het genuïne willen proclameren. Misschien heb ik de andere stroming niet voldoende geaccentueerd en te veel belangstelling gehad voor degenen, die zich onderwierpen aan de leiding door de Heilige Geest, de Geest van God en van Christus. Die Geest is het inspirerende, de Inspirator.

De jonge Luther was aanvankelijk ook min of meer een spiritualist, zie zijn vroegste geschriften. Maar hij moest ervaren: 'Die Geister, die ich rief, die werd' ich nun nicht los.' Hij heeft zich omstreeks 1525 tegen de stroming, die uit hem haar oorsprong had, gekeerd in de persoon van Karlstadt. Dat is een heel boeiend stuk geschiedenis.

— *Welke continuïteit ziet u in de geschiedenis der Doopsgezinden?*

Die continuïteit is er zowel in de Lamistische als in de Zonistische stroming. Naast elkaar en dat is goed ook. Het moet ook zo blijven, maar dan moeten ze wel allebei zichzelf kunnen relativiseren, es een beetje om onszelf, om onze gewichtigheid kunnen glimlachen. Tegelijkertijd moet er bijkomen, dat we dat toch wel willen handhaven.

De continuïteit zie ik ook in die kritische instelling, die al terstond in het begin der beweging gesignaleerd kan worden. 'Ze komt voort,' zo heb ik onlangs in het Seminariumnummer van het Weekblad geschreven, 'uit het verlangen naar een zuiver christenzijn, dat niet vermengd is met nauwelijks terzake dienende bijzaken, levend, bewogen en eerlijk.' Is dat niet voldoende? Het zijn toch de besten onder ons, die dat altijd hebben gewild.

Onze bijdrage aan het oecumenisch gesprek is evenzeer die kritische instelling, het niet zonder meer 'aannemen', een kritisch staan tegenover het hele kerkelijke bedrijf.

— *Cossee heeft in zijn scriptie het Spiritualisme beschreven als gemeenschappelijke basis van Remonstranten en Doopsgezinden. Ziet u daar grote aanknopingspunten?*

In het verleden hebben we al met elkaar gepraat. Toen Galenus Abrahamsz was opgehouden als hoogleraar, hebben onze studenten een tijdlang Remonstrantse colleges gevolgd bij Van Cattenburgh, maar die relatie werd weer verbroken, toen hij te duidelijk bleek sommige overtuigingen van de Lamisten te bestrijden. Hij was niet bepaald ondogmatisch en legde te zeer zijn eigen mening op.

In Den Haag heb ik meegewerkt aan een gezamenlijke Bijbelkring van Remon-

stranten en Doopsgezinden, graag zelfs. Maar we moeten nu ook weer niet te haastig méér willen. Bewuste Doopsgezinden en bewuste Remonstranten hebben van huis uit een verschillende 'stijl'. Er zal nog wel enige tijd over heen moeten gaan voor er een gemeenschappelijke gevonden, laat staan tot stand gekomen is. Bovendien zou het jammer zijn als wie van de twee ook teveel van eigen identiteit zou prijs geven. Dat kan niet de bedoeling zijn.

— *Hoe ziet u de toekomst van de Broederschap?*

Ik hou mijn hart vast voor onze toekomst, wanneer de dominees geen geregeld huisbezoek meer zouden doen en wanneer er alleen maar sociaal Evangelie zou worden verkondigd. Er is natuurlijk wel toekomst, wanneer wij weer de vroomheid versterken, de innerlijke verbondenheid aan God, en niet alleen maar evangelische ontferming over de medemens. Wanneer gevolgen nu weer es opnieuw als gevolgen erkend worden. De sociale bewogenheid vloeit vóórt uit het Evangelie, maar moet niet de uitsluitende inhoud van de prediking zijn. Prediking heeft ons Gods genade te verkondigen en Zijn handelen. Aan onze daden hier op aarde moeten we niet te veel aandacht besteden, alsof dat bevordering van het koninkrijk Gods zou zijn. Het spreekt vanzelf, dat we uit evangelische bewogenheid niet voorbijgaan aan allerlei dingen in deze wereld, onze maatschappij, waar wij niet buiten staan. We zijn er niet van, maar we staan er wel midden in. De Doopsgezinde Broederschap heeft natuurlijk een toekomst, wanneer de gemeenteleden Christen zijn. Het Evangelie heeft ons opgedragen zuurdesem te zijn, dat het meel doorzuurt.

— *Ik geloof niet dat we als enkeling het zout der aarde zijn, maar als gemeente.* Dat begrijp ik niet. De gemeente is een verzameling van individuen, die allemaal om Christus heen staan. Alleen dan, wanneer alle leden om Christus heen staan, kan de gemeente iets van het zuurdesem zijn voor de wereld. De enkelingen vormen de gemeente, ook al steunt de gemeente de enkelingen bij hun gevormd worden tot levende Christenen.

Ik kan me nog druk maken over onze Broederschap, omdat ik die een merkwaardige vorm van Christen zijn vind, die mij lief is en die naar ik meen niet uit de wereld moet verdwijnen. Wij hebben een bepaalde signatuur, soms wel es tot eigen verdriet, want het is wel es vervelend anders dan anderen te zijn en je een vreemdeling te voelen. Daarom moeten we in de interkerkelijke beweging ook niet mensen stoppen, die zo vreselijk luid '*Seid umschlungen Millionen*' willen zingen, maar diegenen, die het op zich willen nemen het kruis van het anders zijn te dragen.

— *Hoe ziet u de wereldbroederschap?*

Het Wereldcongres wil geen wereldbroederschap zijn, wel een wereldwijde broederschap, maar dan toch niet onder de leiding die wel es betutteling kan worden, van

het Presidium van het Wereldcongres. Iedere broederschap, dus landelijk verband, moet autonoom blijven. Dat heeft Bender trouwens op mijn verzoek ook nadrukkelijk vastgesteld. Met de andere broeders zijn we natuurlijk wel in zekere zin verwant, maar het is geen verband als bijvoorbeeld de lutherse wereldbroederschap. Bender koos voor het federatieve verband.

— *Hoe ziet u het Doopsgezind Seminarie?*

De taak van het Seminarie is het opleiden van bekwame predikanten. Daarom moet het het identiteitsbesef en de liefde voor de Broederschap versterken en de studenten de zin van de functie van de predikant laten zien.

— *Wat is de plaats van het vak Geschiedenis der Doopsgezinden aan het Seminarie?*

Als men het niet alleen wil opvatten als het tonen van een aaneenschakeling van feiten, maar als het groeperen en interpreteren daarvan, dan is het het belangrijkste vak, dat er is. Maar dat mag ik naar sommiger mening natuurlijk niet zeggen. Nu goed dan, de zaak is dat ik dat vak allemachtig belangrijk vind.

Dit interview werd op 21 december 1976 te Gorssel afgenomen door S. Voolstra, W.H. Kuipers en D. Visser (redactie).

H. Fast

450 jaar "Broederlijke Vereniging"

De 'Broederlijke Vereniging', ook wel de 'Schleitheimer Artikelen' genoemd, kwam tot stand op zondag 24 februari 1527 op een bijeenkomst van Dopers in Schleithem (Schlaten am Randen) bij Schaffhausen. De schrijver ervan is Michael Sattler, voormalig prior van het Benedictijnerklooster St. Peter in het Zwarte Woud. Nochtans is de 'Broederlijke Vereniging' niet als het werk van een enkeling, doch als gezamenlijke belijdenis te verstaan, waarmee de aanwezigen 'zonder tegenspraak van ook maar een broeder' op zeven punten instemden en zo als 'gehoorzame kinderen, zonen en dochters Gods' verenigd werden.

Consequente navolging

Kern van het document zijn de 'zeven artikelen' over doop, ban, avondmaal, mijding, ambt, overheid en eed. Daarin grenzen Michael Sattler en zijn geloofsgenoten zich af van de Reformatie in Zürich of in Straatsburg. Tegenover de volkerk wordt de gemeente van mondige Christenen gesteld; tegenover de tot compromis bereide verbinding van christelijk geloof en wereldlijke macht de consequente navolging van Jezus Christus en de scheiding tussen de gemeente en wereld. De 'Broederlijke Vereniging' behandelt dus alleen die punten, welke in het geding waren tussen de opkomende staatskerken en de in Schleithem aanwezige richting onder de Dopers.

Aan de gelovigen

De aanleiding voor de bijeenkomst te Schleithem en voor het opstellen van de belijdenis lag ongetwijfeld in moeilijkheden in eigen kring. Dat blijkt uit het begeleidende schrijven in het kader waarvan de zeven artikelen staan. Het is gericht 'aan alle gelovigen' die, zoals de in Schleithem bijeengekomen Dopers, als 'liefhebbers Gods en kinderen des Lichts' weliswaar overal verstrooid, nochtans door God geroepen zijn en derhalve in eensgezindheid samenkomen. Zij zijn een van

geest met de Dopers die de Schleithemer Artikelen aanvaardden. Daarnaast worden echter ook die 'broeders en zusters in de Heer' aangesproken, wier geweten tijdelijk in verwarring is geraakt, van wie men zich heeft afgezonderd en die thans worden uitgenodigd 'zich opnieuw tot de ware in Christus ingeplante leden' te begeven. Ten derde is er sprake van 'valse broeders en zusters', die grote aanstoot geven en bewerkt hebben dat sommigen weer van hun geloof zijn afgevallen. Zij worden beschouwd als de eigenlijke vijanden van het Evangelie, 'dienstknechten van de duivel', wier eventuele terugkeer tot de waarheid zelfs niet meer onder ogen wordt gezien.

Valse broeders

Op de vraag wie met de 'valse broeders' bedoeld worden, zijn verschillende antwoorden gegeven. Zeker is dat zij, onder beroep 'op de vrijheid van de Geest en van Christus' meenden dat 'het geloof en de liefde alles kunnen doen en verdragen en dat hun niets kon schaden of doemwaardig maken omdat ze toch gelovig waren'. Met een beroep op de centrale betekenis van 'geloof en liefde' verlangden Reformatoren van Straatsburg van de Dopers dat zij geen afgescheiden gemeente zouden vormen maar zich bij de Reformatie van overheidswege zouden voegen. Ik zie derhalve in de 'valse broeders' o.a. die Dopers die deze oproep niet voldoende overtuigend beantwoordden. Al het uiterlijke hielden zij voor ondergeschikt en lieten het vrij. De vertegenwoordigers van deze 'tolerante' richting noemen wij thans 'spiritualisten'. Zij verkondigen een vrijheid, die leidde tot een toegefelijke houding ten opzichte van de in Zürich en Straatsburg opkomende Reformatie. Kinderdoop of doop op geloof, avondmaal met of zonder de verplichting tot broederlijke gemeenschap, afleggen van de eed of alleen maar 'Uw ja zij uw ja, uw neen neen' — die tegenstellingen waren niet zo belangrijk meer. Daarmee deden zij de grenzen vervaagen tussen de positie der Dopers en die der Reformatoren, tussen gemeente en wereld. Zodoende werden veel eenvoudige broeders en zusters in verwarring gebracht. Derhalve moest de grens ten aanzien van de staatskerk scherp worden afgebakend — zoals het in de 'zeven artikelen' gebeurde.

Tegen verwatering

De geloofsbelijdenis van Schleithem dient derhalve als bewijs voor een zaak die in tweeërlei opzicht van betekenis bleek. Ten eerste werd een duidelijk neen tegenover de verwatering van het Evangelie waartoe de staatskerk leidt, in de vorm van een belijdenis zodanig vastgelegd dat men na Schleithem van een doperse confessie kan spreken. Ten tweede werd in de strijd binnen eigen kring tegenover de spiritualistische verwatering een maatstaf aangelegd, die tientallen jaren steeds weer verhelderend werkte. Schleithem bevestigde de door Konrad Grebel en Felix Mantz ver-

tegenwoordigde variant van het Doperdom en verschaft daaraan, hoewel de wrijfpunten er nog eerder door werden vermeerderd, een reële overlevingskans.

Tolerantie en waarheid

De betekenis van de 'Broederlijke Vereniging' is, ook voor nu, tweeledig. Wanneer wij ons afvragen wat ons als nakomelingen der Dopers van de andere confessies onderscheidt, dan mogen wij het gemeenschappelijke niet vergeten, dat ons tot broederlijk beschouwen van en luisteren naar de andere confessies verplicht. Aan de andere kant moet dat niet alleen maar leiden tot praten over tolerantie, waarin de waarheidsvraag vergeten wordt. Hoe kunnen wij open gemeente zijn zonder ons geestesmerk te verliezen? Hoe kunnen wij onszelf begrenzen zonder bekrompen te worden? Dergelijke vragen zijn niet alleen actueel met het oog op onze verhouding tot andere confessies, maar ook met het oog op de onderlinge verhouding van de verschillende richtingen binnen de Mennonietenwereld.

Het antwoord wordt niet door een pure herhaling van de zeven artikelen gegeven. Veeleer zou, net als toen, een gezamenlijk luisteren naar het Evangelie de basis van een 'Vereniging' moeten vormen.

Dit artikel is met welwillende toestemming van de redactie overgenomen uit *Gemeinde Unterwegs*, 4e jaargang no. 2, februari 1977.

Brieven van Joost Daams

Tot de sympathisanten van de vroege Hernhutters in Nederland behoorde de Haarlemse leraar der Mennonieten, Joost Daams Pietersz., vriend van de welbekende Amsterdamse predikant Joannes Deknatel. Onderzoek in de archieven van de Hamburgse Doopsgezinde gemeente en de Mennonitische Forschungsstelle op de Weierhof (BRD) bracht de laatste jaren niet alleen meer gegevens over de bovengenoemde Amsterdammer, doch eveneens enige correspondentie van de Haarlemmer aan het licht.

In *The Mennonite Encyclopedia (ME)*, Scottdale 1955-1959, vond Joost Daams geen aparte vermelding, evenmin als in andere daarvoor wellicht in aanmerking komende literatuur. Wel noemt N. van der Zijpp hem terloops onder 'Moravians in the Netherlands', *ME*, III, 751, terwijl Joost Daams eveneens gememoreerd wordt in het gedenkboekje *Kirchensaal-Jubiläum der Brüdergemeine zu Haarlem* (1927) 2. Volgens J.C. van Sleec, *De Rijnsburger Collegianten*, Haarlem 1895, 187, voerde Daams het woord in 1728 op een der samenkomsten van de Collegianten. W. Lütjeharms, *Het Philadelphisch-Oecumenisch streven der Hernhutters in de Nederlanden in de achttiende eeuw*, Zeist 1935, 143, vermeldt dat Joost Daams zich in 1753 losmaakte van de Broedergemeente, een zaak die ook in het leven van Joannes Deknatel is voorgekomen. Het zou zonder twijfel interessant zijn meer omtrent Daams te achterhalen door te speuren in de archieven van de Doopsgezinde gemeente te Haarlem, doch voor deze gelegenheid is beperking tot de ontdekte brieven om diverse redenen geboden.

Bedacht moge worden dat het hier gaat om één zijde van de correspondentie. Brief 1 is gericht aan Joannes Deknatel, 'Leeraar der Doopsgezinde te Amsteldam', blijkens de adressering. De tweede brief is geschreven aan diens zoon Jan, ruim een kwart eeuw later, en behoort met de eerste aan de Doopsgezinde gemeente te Hamburg. Het lijkt mij voor de hand te liggen dat beide brieven daar terecht zijn gekomen doordat Jan Deknatels zuster Hillegonda Jacoba met Jacob Gijsbert van der Smissen, koopman te Altona, getrouwd was.

De brieven 3, 4, 5 en 6, alle aanwezig in de Menn. Forschungsstelle, zijn gericht aan Peter Weber, 'ein mennonitischer Pietist aus dem 18. Jahrhundert', zoals Christian Neff hem noemt in de *Christlicher Gemeinde-Kalender für das Jahr 1930*, XXXIX, 61, als titel van een uitvoerige verhandeling over deze linnenwever en opwekkingsprediker in de Palts. Weber heeft, naar nu ook blijkt uit Daams' brief van 24 april 1759, hem te Haarlem bezocht.

Aanleiding vond Daams tot zijn correspondentie omdat Weber in bepaalde moeilijkheden was geraakt. Deze was namelijk uit het voorgangersambt te Hönningen ontzet omdat hij aparte samenkomsten hield; dergelijke conventikels konden de eenheid bedreigen, temeer waar zij niet bij de overheid waren aangevraagd. Het te hulp roepen van Deknatel, die in dezelfde sfeer moeilijkheden te Amsterdam had ondervonden — een niet onbekend beeld trouwens bij de hervormingsbewegingen in de kerkgeschiedenis — werd hem euvel geduid. Zo verweet men hem eigenzinnigheid en geestelijke hoogmoed. Polemieken bleef niet uit; toegang tot het avondmaal werd Weber ontzegd. Later keerde de vrede weer; deze brieven vertellen over de smartelijke tijd daarvoor. Vgl. ook: 'Weber, Peter', door H.S. Bender in *ME*, IV, 906.

Alle brieven ademen de typische sfeer van het Hernhutterse Piëtisme, zoals dat ook onder Doopsgezinden voorkwam. Sterke nadruk op de lieve Heiland Jezus en zijn bloedig lijden (brief 6). Het verkleinwoord kruisje (brief 2), de bede om vervolmaking in de heiliging (brief 5), de bevinding (brief 6), — wie dat leest komt telkens zaken tegen waar de geschriften van Joannes Deknatel evenzeer vol van zijn. De stillen in den lande (brief 3), de terughoudendheid tegenover de algemene kerk (brief 6) zijn piëtistisch te noemen, terwijl Dopersen van hetzelfde gevoelen zijn. Hun opvattingen uiten zich eveneens in de wrakeloosheid (brief 6). Opvallend is verder de opvatting omtrent de wet (brief 5), de klemtoon op de volle Jezus (brief 4), met in dezelfde brief de dankbaarheid voor de geboren Jezus, waarmee de verzameling ook begint (brief 1). Nauwkeurige bestudering van dit zestal brieven geeft ons in ieder geval een vrij duidelijk beeld van Joost Daams' geloofsopvattingen, evenals Joannes Deknatel wel een doopsgezinde piëtist te noemen.

De originelen zijn vrij duidelijk en gaaf; waar lacunes voorkomen, is dit, veronderstellenderwijs, cursief weergegeven. Spelling en schrijfwijze zijn gehandhaafd, juist vanwege de daaruit zo duidelijk sprekende sfeer. Het gebruik van kleine in plaats van hoofdletters zouden wij geheel anders verwachten. Niettemin kan het ons troosten in een ontkerstenend werelddeel te ontdekken dat de kracht van een geloofsovertuiging niet daarin zit.

Brief 1

Haarlem, den 29 Decbr 1741

J: Deknatel

waarde Broeder in onzen gezegende Heiland, ik heb uit Broeder Zwertner verstaan, dat gij gaarne een van deze beurten voor mij zoud waarnemen, namentlijk den 29 April, of den 28 october, dat mij geheel onverschillig is welke uE tekend, of zo gij vrij zijt op den 9 December 's morgens, het is mij al eens, als gij, na dat gij geresolveerd zijt, mij maar een lettertje kennis gelieft te geven, of mij laat weten wanneer het bij de broederen bededag is, zal dan overkomen zo ik niet verhinderd word, en u dan mondelijk spreken.

lieve broeder, de geboorte van den heiland was mij mijn leven lang nooit zo gewigtig als in deze kersdagen, nooit is de overdenking daarvan mij zo gewigtig geweest, en nooit had ik op dien tijd zo veel zegen daar van in mijn herte: maar nooit is in mij een zegen van zo groot een duisternis, hardheid des herte, ongeloof en verkeerdheid gevolgd, als deeze, doch onbekend waarom, de lieve heiland wil het mij arme doch te zijner tijd openbaaren, en sterkte geven in 't gelove om op hem te wagten.

voorlede zondag avond Predikte ik met zegen voor mij zelve over Jezaïas 60 vs 1:2:3. en hoe het in dezen gaan zal op den eersten dag van 't volgende Jaar, is mij onbekend, ik hoope dat Jezus mij dan in 't gelove zal doen voortreden, om in eene waare afhankelijkheid, te spreken over Ef: 6 vs: 23:24. ik wou zo geerne door Jezus, met Jezus en voor Jezus Eere Prediken maar tot dit alles vind ik mij nog zo onbekwaam, datter mij nog eens gansche hervorminge toeschijnt te behooren, nu 't kost hem slegts een hallef woord, en dan zal 't geschieden, ach dat mijn wille maar regtstond om in alles op zijn genade te wagten dan Jezus kan het alles goed maaken, door zijn onschatbaar kruis-bloed, hij voere ons dan door 't geloove in zijne diepgegraave wonden. Aamen.

groet u vrou, kinderen, mensje groebe, broeder almonde Etc: Etc.

van mijne huisvrouw en kinderen, en van u arme broeder

Joost Daams pietersz

Brief 2**J: Deknatel**

geliefde Broeder in onze gekruiste liefde, Jezus zij ons Leve in tijd en Eeuwigheid.

deze dient om uE hertelijk dank te zeggen, voor het gezondene present, daar ik schier wat mede verlegen was, alzo ik van het voorige noch wel de helft over had, zo dat, al leevde ik noch een Jaar in die omstande daar ik noch in ben, zoude des wegen geen gebrek, maar noch over hebbe.

waarde vrind, nu wilde ik u noch wel iets in 't korte van mijne uijt, en inwendige toestand melden, indien ik genade mocht hebben mij daar over wel uijt te drukken; wat mijne lichamelijke toestand belangt, is zodanig, dat ik nog gezond van herte ben, doch meest alle daagen, pijnelijke uren heb, doch den eenen dag meerder dan den ander, en dit maakt, dat ik zwak blijf, doch in alles zij den Heijland dank, die mij het kruisje dat hij mij te draagen geeft, door zijne genade niet alleen licht en draachelijk, maar dikmaals een stoffe tot dankbaarheid doet worden, wijl kruis en tegenspoet zalige middelen zijn (zo niet de eenige) tot dooding van den ouden, en tot opwassing van den nieuwen mensch. en hiertoe is den staat daar den Lieve hijland mij in gesteld heeft, mij zeer bevorderlijk, wijl eenzaamheijt, en afgeschijdenheijt, mij gelegenheijt geven om in het verborge leven met Christus in god, mij geduurig te oefnen; maar dat moet ik dikmaals aan den Heijland klaagen, dat de raderen van vordering zo dikwerf stillestaan, en in haar voortgang gehinderd worden, nu door de zonden die mij noch aankleeft; dan door de wereld, aan de welke ik noch niet geheel gekruisigt ben; en om dit alles heeft den satan noch dikmaal toegang tot mijn herte, dat mij ook veel strijd veroorzaakt, maar gode zij dank, die mij in zijne kracht veeltijds doet overwinnen.

ziet mijn broeder, zo is mijn tegenwoordige toestand, ik kan tegenwoordig niet meer, gedenk mijner in uwe gebeden. mij, de ben en wil blijven uw geringe Broeder inden heere, Joost Daams.

groet uw lieve moeder, en zusters, van mij, en van mijn dochter, Catharina daams, weduwe gabriël Brischkie

Haarlem de 4Juli 1768

Brief 3

Haarlem 24 April 1759

Peter Weber

Zeer geliefde broeder in Jezus Christus, medearbijder in het woord des zalig-maakenden Evangeliums

het zal u nog wel bekend zijn, dat gij mij te haarlem eenmaal bezogt hebt, sedert hebben wij malkander niet ontmoet, noch in persoon noch door brief, doch ik heb door onze Lieve broeder Deknatel wel van uwe toestand gehoord, en vernomen, dat gij om de waarheijt wel wat smaat en verachting hebt moeten verdragen, en dewijl dien lieve broeder nu overleden, en van den arbijd die hij voor Jezus naam gedragen heeft, is afgelost, zo dacht mij, wilde ik u eens met een wijnig regeltjes ontmoeten, op dat onze gemeenschap, die wij in Christus hebben, (en van welken wij ook iets in den geest gevoelden toen gij bij mij waard) niet verbroken, maar onderhouden, en opgeboud mocht worden.

wat dan belangd uwe toestand in de ijver die gij getoond, om de name Jezus, volgens de waarheijt die nade godzaligheijt is, en de kragt des Euangeliums, voor te staan; en alle mensen de liefde van onze dierbaaren verlosser te verkondigen, dat houde ik voorzeker voor een zaake die van ons gevorderd word; wijl wij als dienaars Christi verbonden zijn, om na de maate der genade ons geschonken, der mensen verloore stand buijten Jezus, hen onder 't oog te brengen, en daar door hen tot het geloof in den gekruisigde te vermaanen, als zijnde dit de eenige weg tot hunne Eeuwige behoudenisse, wijl er onder den hemel genen andere naam gegeven is om zalig te worden dan in de naam van gods eeniggebooren Zoone, die daarom een mens geworden is, op dat hij alle arme, en in zig zelfs verloore zondaaren, van de schuld, van de straf, en van de heerschappij der zonde zou verlossen; onze taak is, den mense aan te wijzen, dat de liefde Jezu zo ver gegaan heeft, dat hij als een allerminste dienstknecht, zig daarom zo laag vernederd heeft, dat hij als een aller verachtste Slaaf zig aan het Kruijs heeft laten slaan, en in de diepste verachting, Zijn leven voor de zonde der geheler wereld heeft afgelegd; onze zake is, om te tonen dat in dien dood de verzoeninge der gehele wereld is gelegen, wijl god zijn Eijgen zone zonde voor ons gemaakt heeft, op dat wij deze weldaad erkentelijk in den gelove aannemen, als het enige middel om onze zondelijke gesteltenisse, door Jezus bloed en geest te laten rijnigen door het geloof, op dat het eene vernieuwde wandel in ons te wege brenge, strijdig met de wereld, en met haar dwaze en schadelijke begeerlijkheden.

ziet geliefde broeder, dit is dat blijde woord, die blijde boodschap die wij te verkondigen hebben; dat dit nu zijn tegenstand vind bij de wijzen dezer wereld, en

dat het den Eijgengerechten een aanstoot is, moet ons niet vreemd dunken, want de wijzen die het Euangelium slegts met de ogen des verstands inzien, kunnen het in dien zin niet aannemen, wijl hun geloofs oogen door gods geest niet verlicht zijnde, de verborgenheijt van het Koninkrijk Christie niet kennen, want wij weten dat men om dit te kennen, een dwaaze moet worden, in onze eijgen oogen, en dat het den Eijgen gerechten een aanstoot is, is in 'sgelijks niet te verwonderen, wijl het Euangelium en het geloof in Christus, en daardoor alleen zalig te worden, alle steunsels die den mens in zig zelve zo geerne vast houdt, wegneemt. want wij hebben het zelve in ons ondervonden, hoe zeer wij, (voor dat wij het zaligmakend geloof ontfangen hebben) genijgd waaren, om onze Eijgen zaligmaaker te zijn, door onze goede werken.

wel laat ons dan ons niet vreemt houden, dat de wereld ons vijandig word, om dat wij haar de waarheijt zeggen, neen mijn vrind! laat ons medelijden met haar hebben; laat ons hen liefde bewijzen; laat ons voor hen bidden, dat hunne oogen geopend mogen worden, opdat zij zig bekeren van de duijsternisse tot het licht, en van de macht des Satans tot god, opdat zij vergevinge der zonden ontfangen, en een Erfdeel onder de geheijligde door het geloof in Jezus Christus. maar laat ons ook niet ophouden, om bij alle goede gelegentheden, onze Stem te laten hooren, wanneer Jezus ons opwekt om een woord ter stigtinge voor te brengen, al moet het gaan door kwaad gerucht, en goed gerucht, als wij maar niets anders beoogen, dan de Eere onzes zaligmaakers, en de zaligheijt van de Schaare, die hij met Zijn goddelijk bloed gekocht heeft, dan zal doch alles een goed Eijnde hebben, en Jezus zal ter zijner tijd wel zielen schikken, die hem tot eere zullen zijn.

voorts geloof ik, dat het u zeer goed zal zijn, dat gij leeft als de stillen in den Lande, en u zelve niet aan te stellen tegen het idele gewoel, der gene die u tegenstaan, want dat zou u, en die met u zijn, in grote onrust kunnen brengen, zowel van binnen als van buijten. gij zoud daardoor ook in zwakheden kunnen vallen, die uwe vijanden stoffe tot redelijke klachten zou geven, en dus zoud gij schade kunnen veroorzaaken aan de zaake des Heijlands. daarom mijn broeder bid god onzen zaligmaker, om wijsheijt, opdat gij een woord ter rechter tijd moogt spreken, en dus nade les van onzen heere meugt handelen, zijt dan voorzigtig als de Slange, en oprecht gelijk de duijve, voorts verwachtende, dat u t' eenigertijd een open deure mag gegeven worden, om aan recht arme zielen, het kruijswoord te verkondigen, het zij in 't openbaar, of in 't verborgen.

dit is zo veel meer nodig, wijl wij eene verdorve tijd beleven, waarin de god dezer Eeuwen de zinnen der mensen verblind heeft, op dat hen niet bestraale, de verlichtinge der heerlijkheijt gods, in het aangezicht van Jezus Christus, die het beeld gods is, van daar komt het, dat zij de wereld liefhebben, metal haar begeere-lijke dingen; van daar komt het ook dat zij den weg die het Euangelium voorschrijft, haaten, en ook hen die de zelve leeren en bewandelen.

doch ik hoope en vertrouwe, dat uwen arbijd die gij aan de naame Jezu besteeft, u en andere ten nutte zal zijn, als een goddelijk zaat, bij den een en ander noch wel zal wortelen, en vruchten der bekeringe voortbrengen.

Eijndigende, bid ik god den vader van onze heere Jezus Christus, dat hij u en mij, en allen die met ons eensgezind zijn, meer en meer versterke, in het geloof aan onze gekruisigde hijland; dat hij ons meer en meer een inzien geve, in de verborgentheit van de gezegende vruchten van Zijn lijden; Ja niet alleen een inzien maar ook een diep gevoel des herte van het zelve, op dat wij allen zijn mogen tot prijs en heerlijkheit Zijner genade. Aamen.

neem dit wijnige doch in dank, van hem die zich Erkent te zijn u hertelijk geliefde broeder in Jezus Christus

Joost Daams

Brief 4

Haarlem, 20 Maart 1760

P. Weber

zeer geliefde Broeder in Christus Jezus

onze Broeder Jan Deknatel heeft mij onlangs, uwe twee laatste Brieven voorgelezen, waaruit ik aan den Eene Kant met blijdschap vernam, dat den Zegen des Heijlands noch werkzaam was, aan u en anderer herten: maar ook met droefheijt, dat het met andere dan u tegenstaan, niet minder in bitterheijt stond dan te voore, wijl zij noch begeerde, dat gij met Prediken, zoud ophouden, tot dat het weder goed gekeurd wierd; ik verstond ook, dat gij haar had schijnen in te willigen, maar dat gij dit had herroepen, wijl gij daar door in grote benauwtheijt der ziele geraakt waart.

Lieve Broeder, dit was gewis een dierbare waarschouwinge en daarom hebt gij in dezen wijselijk gehandeld, in dit te herroepen, want ik acht dat dit een klaar bewijs was, dat den Heijland niet wilde dat gij nalatig zijn zoud, om de zielen het Euangelium der zaligheijt te verkondigen; hij ziet en weet doch, waar hongerige zielen zijn, die brood voor hunnen honger begeeren, en dien hij ook wil bezorgen uijt de volheijt zijner genade, opdat hunne zielen leven kunnen van dat Brood dat uijt den Hemel is neergedaald, daarom Lieve Broeder, laat u niet inwilligen om de vijanden van het kruijse Christi te gehoorzamen, maar hou aan om hem te gehoorzamen, die om zijnen Vader te gehoorzamen, het leven voor ons gegeven heeft, geloof en vertrouw het, dat Jezus u zal vrijmaaken, wanneer hij wil dat gij vrij zijn moet.

wijders bedank ik u hertelijk, voor den zegen die gij ons uijt 's Heijlands geboorte

toewenscht, wijl ik aan den zelve deel neme, om dat ik erken den zelve, Ja alle zijne aangebragte zegeningen nodig te hebben, die doch allen in Zijne geborte, als de grondslag van de volgende opgesloten liggen; wij konden doch niet anders dan met eene volle Jezus, volkomen te vrede gesteld worden; want wat zou ons zijn geboorte helpe, zo hij voor ons ook niet gestorven was, en wat hielp ons zijn dood, indien hij gestorven zijnde om onze zonden, ook niet opgewekt was tot onze Rechtveerdigmaakinge, Ja wat zou ons dit alles baaten, indien hij ons niet noch in den hemel ten *voorbiddend* Hogepriester was, om verzoeninge te doen over onze, noch dagelijkse overtredingen, en zo hij den Heijligen geest ons niet had verworven en medegedeeld.

dan dewijl ons dit alles beloofd, en in zekere maate geschonken is, zo konden wij de waarheden des Euangeliums, op vasten grond den volkeren verkondigen, en als getuijgen der waarheid opkomen, verzekerende hen tot wien wij spreken, dat wij allen verdorven, zondigen, dood- en doemwaarde schepselen zijn, en boven dit in alles machteloos, ons zelve te helpen; maar dat wij door 's Hijlands verdienste, van dit alles kunnen geholpen worden, en door geene ander middelen, hoe goed die ook mogten schijnen.

laat ons dan maar voortgaan in 't verkondigen vans 'Heijlands eer, en tegen alles wat vijandig is, den gekruisigde prediken, nade mate der gaaven die ons god verleend, doch in alle omzichtigheijt, zonder imant rede van lastering te geven. nu mijn Broeder afbrekende, wens en bid ik, dat wij voorspoedig zijn mogen, in kinderen voor Jezus koningrijk te gewinnen. Aamen.

UE genegene Broeder Joost Daams

Brief 5

Haarlem 22 October 1760

Peter Weber, waarde broeder en mede arbijder in het Euangelium van Jezus Christus.

ik heb uijt uwe van 22 September, door onzen Broeder Deknatel verstaan, dat de vijanden van Christus noch niet ophouden, tegen u, en die met u zijn te woeden, inzo verre, dat zij allen, die niet goedkeuren dat gij van uwen dienst zijt afgezet, het Avondmaal ontzegt hebben.

mijn lieve broeder, dit is gewis een uijtwerking van den Satan door zijne kinderen, om waare het mogelijk het rijke Christi te verhinderen: maar vergeefs woeden de Heijdenen, en bedenken de volken ydelheijt; dat is, vergeefs arbijden de kinderen der wereld, om hen uijt te sluijten, die van Jezus zijn ingesloten, want die is

machtiger dan zij; hij *alleene is het* die Opend en niemand Sluijt, hij Sluijt en niemand opend, zij mogen u uijtsluijten van het avondmaal hier in der tijd, maar machteloos zijn zij om u uijt te sluijten van het Avondmaal van de Bruijloft des Lams, en van het Koningrijke gods.

wij hopen u, door de genade gods, raad te geven, om de list van deze dwaaze menschen vruchteloos te maaken, en haar in hun wandel te veridele, en zo u dezen raad bevalt, en gij er doorzicht in hebt, om ze zonder kwetsing van uwe overheijt, te volgen, zo denk ik, dat u een weg geopend is, om de heijlsteken van het Nieuwe testament, wel te kunnen gebruijken.

doch geliefde vrind, wij verzoeken u, dat gij in alle voorzichtigheijt handeld, om alles te vermijden, waar in zij u uijt kracht van 't Euangelium zouden kunnen beschuldigen. ondertusschen acht ik het zeer nodig dat gij u, met allen die in eenen zin na Christus met u staan, door geduurige erinneringe, en vermaaningen tracht in een te sluijten, en door de liefde met malkander verbonden zijnde, alles af te wachten wat den Heijland in uwe zaake doen zal, getroost zijnde, dat hij terwijl gij van het uijtwendig avondmaal zijt uijtgesloten, volgens zijn belofte int verborge avondmaal met u zal houden, en gij met hem.

en dewijl lijden, druk, en vervolging den kinderen gods is toegezegd, zo houd u niet vreemt van deze ontmoetingen, maar troost u daarmede, dat het een bewijs is van uwe Ernst in den arbijd des Euangeliums, gaa maar getrouwlijk voort, om in alle gelegenheden, den gekruijste Jezus te verkondigen, hou daar u aan tijdig en ontijdig, door goed gerucht en kwaad gerucht, want het woord des kruijsses overwind doch de herten; dat woord buijgt, en slaat het zondaarshert ter neder, daar integendeel de Prediking der wet, den zondaar van god afkerig maakt, het hert verhard, en dus de waare bekeringe verhindert.

daarom lieve Broeder laat ons het woord des kruijsses dierbaar achte, Ja zo dierbaar, dat wij bij aanhoudende gebeden vangod afsmeeken, dat wij de diepte van Christus liefde daarin moogen pijlen, op dat ons hert daarvan vervuld zijnde, onze monden daarvan mochten overvloeijen, en zij die ons hooren, door dezelve mogen opgewekt worden, om mede deelgenoten te worden van de verzoenende kracht Christi bloed, en dat het een waare, en hertelijke bekeering in ons, en andere uijtwerke; een bekering, die gevolgd mag worden van eene geduurige oeffening in de hijligmaaking. de Heere versterke u en mij hier toe, met allen die den Heere Jezus liefhebben in onverderflijckheijt aamen.

dit bid en wenst u, u liefhebbenden broeder

Joost Daams.

Brief 6

pr Weber

geliefde Broeder en medeDienaar in het woord des Zaligmakenden Euangeliums. genade, en vrede zij u, van god onzen vader, door Jezus Christus, in de kragt des Heijligen geestes, aamen.

onze Broeder Jan Deknatel, heeft mij bericht, uijt u laatste schrijven aan hem dat uE in de hope stond, of misschien eene vereeniging zoude geschieden, maar hij meld mij ook, datter onder u eenige wijnige Broeders zijn, die, als er al eene vereeniging getroffen was, niet Resolveren konde, om in de algemene kerk ten Avondmaal te gaan, omdat het er zo duijster is; dat zij er ook wat tegen zien, omaltijd bij hen (die haar buiten gesloten hebben) in de kerk te gaan, en om dat zij in eenigen tijd kwalijk van haar gehandeld zijnde, nu wat van haar vervreemt waaren, waar over gij verzocht onze gedagten te weten, die ik u over deze zaak van herte geerne wil mededelen.

lieve Broeder, uE kunt wel zien, dat, als er eene vereeniging getroffen is, en eenige van uwe vrinden achterhoudende blijven, dat dat in de vereeniging een onvolmaaktheijt ondersteld, en dat dit voor de andere partij een aanstoot zoude zijn, en terstond een achterdenken zou veroorzaken, dat de vereeniging van uwe zijde, niet eenvoudig, niet oprecht, en in waarheijt was.

daarom zoude ik u raaden, die broederen daar van te onderregte, en hen te toonen, dat dit een nieuwe breuk, in deze nieuwe vereeniging zou kunnen veroorzaken, maar dat zij voor alle dingen hun herte moeten ontledigen van alle partijschappen, door de vorige mishandelingen in hen veroorzaakt; dat zij moeten bedenken, of zij, door een volkomen toekeer tot haar, haar niet door de genade gods zoude *konnen . . . geven* van hunne voorige mishandelingen, en schoon het onder hen duijster uijtzie, zo moet men geloven, dat het in de gehele wereld ook zo is, maar daarom wil ook onzen Heijland, dat zijn volk hun licht also zou laten schijnen, voor de menschen, dat zij onze goede werken mogen zien, en onzen vader die in de hemelen is, verheerlijken, matt: 5. en den Apostel Petrus 1 br: Cap: 2 vs: 12. vermaand ons, dat wij onzen wandel Eerlijk zouden houden, onder de hijdenen, op dat in 'tgeenzij kwalijk van ons spreken, als van kwaaddoeners, zij uijt de goede werken die zij in ons zien god verheerlijken mogen in den dag der bezoeking, en laat zij ernstig na zien, en in de vreeze gods overleggen, hetgeene Paulus ons vermaande Rom: 12 vs: 19 tot aan het Eijnde.

ook is ons niet onbekend, dat men ten avondmaal gaande met een herte dat niet volkomen wrakeloos is, dan ook die zegen niet kan ontfangen, die men onder die maaltijd hoopt, en wenscht deelachtig te worden; en dit zou zo zijn, indien bij het oprechten van eene vereeniging, de oude schuld bij de beledigde noch bleef oopen

staan. behalve dit, behoord men altoos in gedachten te houden, hoe veel maalen wij onzen Heijland beledigd hebben, en dat onze zonden alleen, de oorzaak geweest zijn, van zijn zieleangst in getzemanee, en van zijn geesselslagen, van zijn doornekroon, en van al zijn Smaat, smert, bespottinge, Ja van zijn smertelijke kruisdood, en dat hij ons noch dagelijks, onze zonden, en veelvuldige overtredingen wil, en zal vergeven, wanneer wij hem maar met een berouhebbend herte tevoete vallen.

en wat belangt de vervreemdinge der gemoederen, dat is wel niet vreemt: maar die kan niet hersteld worden, dan door eene nieuwe vereeniging met een oprecht herte aan te gaan.

ik beken gaarne (mijn lieve broeder) dat ons verdorve herte, wanneer het tegen onzen broeder, (die ons beledigd heeft) in ongenoegen staat, dat het niet gaarne, of gereed is zijn broeders mislaagen te vergeven, maar bidden wij niet dagelijks, vergeef ons onze schulden, gelijk wij vergeven die ons schuldig zijn, zo wij dan onze schuldenaaren niet vergeven, zo sluijt deze bede in, dat wij bidden, dat god dan ook onze zonden niet zal vergeven: maar indien wij de menschen hunne misdaden vergeven, zo zal onzen hemelschen vader ons ook vergeven, matt: 6. maar wat raad isser tegen zo schaadelijken ziele wonde; ik weeter geen beter voor, als die zielen balsem die van het kruijse Jezu is nedergedaald, met een gelovig herte van Jezus door 't gebed in ootmoed af te smeken, onder een hertelijke belijdenis, van onse lieveloosheijt tegen onzen broeder, en een waare Erkentenis van onze onmacht, om dit kwaat te overwinnen.

daarom acht ik het nodig, dat men in zulke omstandigheden meer, Ja wel allereerst op zichzelf ziet, en dat men wel Ernstig onderzoeke, of wij in de liefde staan, en zo men bevindt, dat wij daar in gebrekkelijk zijn, dat wij in Ootmoet nedervallen voor hem, die de liefde zelve is, opdat hij zijn liefde in onze herten gelieve uijt te storten door den heijligen geest, want gelijk alles uijt hem, door hem entot hem is, zo moet ook door hem alles in ons gewrocht worden, wat tot der broederen Eenigheijt kan dienen: want van natuure zijn wij kout in liefde onzes naasten, en brandend in de liefde onzes zelfs: en daarom moet de zonne der gerechtigheijt, eerst met zijne verwarmende liefdestraalen onze herten doorgloeijen, en dit wil hij ook geerne doen, maar wij moeten ook, op de minste overtuiging van ons gebrek, om Zijne genade smeken, en dit doende zal hij ons: koude, en doode herte, met zijne liefde wel zo vervullen, dat wij de gebreken van onze broeders van herte kunnen vergeven.

ziet mijne Broeder, dus heb ik u mijne gedachten, over de bezwaringen van eenigen uwer broederen, na mijn inzien trachten mede te deelen, ik hope dat ik de zaake zal getroffen hebbe, en dat het van die vrucht zal zijn, dat het eenige goede uijtwerkinge zal hebben, dienstig niet alleen tot bevordering van de gehoopte vereeniging, maar ook tot wegneming van de gemelde zwarigheden, hiertoe wensch ik, dat de geest Jezu Christi, u, en alle uwe broederen mag bewerken, om een maal eens gezind te zijn, van een gemoed en van een gevoelen zijnde, opdat die lieve

Jezusnaam ook onder u uijtgebrijd mag worden, en dat de kragt van zijn verzoenbloed, door 't geloove van u bevindelijk gekend mag worden, tot bevorderinge uwer aller hijligmaakinge, en den Ewigduurende lof en prijs van hem die ons door den duuren prijs zijnes bloeds gekocht heeft. Aamen.

de genade gods des vaders, de liefde des Zoons, en de gemeenschap aan den Hijligen geest, wenst hij u toe, die zich noemt, uwen lievehbbende Broeder, Joost Daams.

De architectuur van doopsgezinde kerken

Een artikel te schrijven over een onderwerp dat qua inventarisatie en statistiek alleen al meer dan geboden plaatsruimte zou vragen, vraagt van de schrijver strikte beperking en schematisering. Architectuurbeschrijving geschiedt uit haar aard meestal sterk visueel, met veel foto's en/of tekeningen. De technische beperking van deze uitgave vroeg ook hier strikte bezinning op illustratie.

Er is gekozen voor de volgende opzet. Gebaseerd op eerder, uitgebreid maar persoonlijk onderzoek, is geprobeerd die facetten naar voren te halen die het gezicht van de doperse kerkbouw bepalen. Daartoe is ook enig historisch decor opgebouwd waartegen de eigenheid van het dooperdom kan worden beschouwd. Bovenstaande houdt in dat er weinig voorbeelden met name worden genoemd ook al zal de oplettende lezer hier en daar kunnen herkennen. Het is de bedoeling geweest aan de hand van dit artikel vele voorbeelden te kunnen ontleden naar hun eigen specifieke wording.

Een andere beperking betrof de architectuurgeschiedenis. Er is volstaan met enige verwijzing. Dat leek ten ene male zinniger dan met dit artikel vele uitvoerige architectuurbibliotheken te gaan doubleren. Het was hier immers niet de plaats bijvoorbeeld de opeenvolging van verschillende architectuurstromingen te vermelden.

Er is geprobeerd minder adequate informatie van de hoofdzaak te scheiden; ook in de tekst zal dat blijken door een andere zetwijze.

Bij lezing van dit artikel zal opvallen dat de termen 'dopers', 'wederdopers' en 'mennist' langzaam plaats maken voor 'doopsgezind'. Zo wordt er aanvankelijk ook van vermaning, later van kerk gesproken. Een en ander is te verklaren uit de loop der geschiedenis; dat het vermanen, vroeger ergens te velde of thuis, plaats maakte voor de eredienst in de kerk.

Moge dit artikel enigermate voorzien in de lacune die er tot nu toe in de bibliotheken was met betrekking tot behandeld onderwerp.

I. Inleiding

Enkele begrippen met hun achtergronden. Een 'tempel' is in het algemeen een bouwwerk waar 'de Heer woning heeft'. In het Hebreeuwse spraakgebruik kan ook het paleis van een Oosters heerser worden bedoeld.

Bij verschillende, ook heidense volken, is de tempel het heiligdom waar hun god op de wereld woont en min of meer direct aanspreekbaar is.

De Joodse traditie kent eerst de tabernakel, de draagbare tempel, later wordt deze het centrum van Salomo's tempelcomplex.

Een 'synagoge', door Luther veel met 'school' vertaald, is een huis of bouwwerk waarin de Joden God aanbidden en waarin ze ook de Wet bestuderen.

Mogelijk is de synagoge ontstaan in de dagen van en na de Ballingschap, toen de Joden zich verspreidden en niet meer konden opgaan naar de tempel, doch in eigen omgeving een plaats voor samenkomst moesten bouwen.

Een 'kerk', uit het Grieks 'des Heren', wordt hieronder begrepen als het gebouw waarin de Christenen samenkomen ter aanbidding van God en ter bestudering van de Schrift.

Het woord 'kerk' wordt in verschillende betekenissen gebruikt, bijv. als aanduiding van 'de gemeente van Christus'.

Uit bovenstaande blijkt dat kerk en synagoge in verschillende opzichten verwant zijn; deze verwantschap komt nog nader ter sprake.

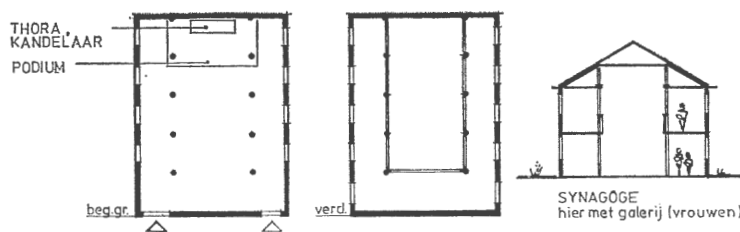
Enkele ontwikkelingen. Om de Menniste kerkbouw te kunnen begrijpen is het goed eerst kort stil te staan bij oorsprong en ontwikkeling van de algemeen Christelijke bouwtraditie.

Bij de tempel is er een priester die, namens het op het voorplein vergaderde volk en volgens bepaalde regels, het heiligdom (de plaats waar Gods voeten de aarde raken) betreedt om daar voor dat volk te bemiddelen.

In zekere zin vinden we dat beeld in de oude Roomse liturgie terug. De grote afstand tussen gelovige en altaar, met de geestelijke daar bemiddelend tussenin, gaat wellicht terug op deze oergedachte.

In de synagoge kan de eigenlijke dienst in principe bij afwisseling en in onderlinge gelijkheid worden waargenomen door alle aanwezige Joden, voorzover althans door leeftijd (13 jaar) en man-zijn daartoe gerechtigd. De vrouwen wonen vanaf een eigen plaats, vaak een galerij, de dienst bij. Van heilige plaatsen of enige hiërarchie ordening was oorspronkelijk geen sprake; pas later kreeg de kast met de boekrollen (Thora) een centrale en min of meer een vaste plaats. Ook voor ambtsdragers werden er verschillende ereplaatsen gecreëerd.

Bij een meestal langwerpige plattegrond wordt één der korte wanden vaak tot 'aandachtswand' in het centrum waarvan de Thora-kast bijvoorbeeld een plaats vindt. De parallel met de latere Christelijke basiliek wordt hierna nog uitvoerig toegelicht.



afb. 1. Principe opzet van een synagoge

Wijze van samenkomen. In principe benutte Jezus de vergadering in de synagoge als gelegenheid om Zijn boodschap te verkondigen. We weten ook hoe Hij in het open veld meermalen tot een grote menigte sprak. Lucas vertelt hoe Jezus eens in een schip ging om de schare vanaf het meer toe te spreken.

Wellicht deed Jezus dit om de weerkaatsing van het tussenliggende water te benutten voor een betere verstaanbaarheid, hoe dan ook, een spreker zal altijd graag voor een groot gehoor wat afstand nemen.

Ook van Paulus is bekend dat deze vaak in plaatselijke synagogen zijn prediking begon. Werden hij en zijn jonge bekeerlingen na enige tijd niet meer geduld, dan verlieten zij de synagoge. We moeten aannemen dat ze dan in huiskamers verder vergaderden.

Twee zaken zijn in dit verband van belang.

Ten eerste moeten we beseffen hoe persoonlijk en vaak levensgevaarlijk de bekering in die dagen was. De eerste gemeenten zullen dan ook slechts langzaam en vanuit een kleine kern zijn gegroeid. Een eenvoudige huiskamer, zolder of schuur, bood voldoende ruimte.

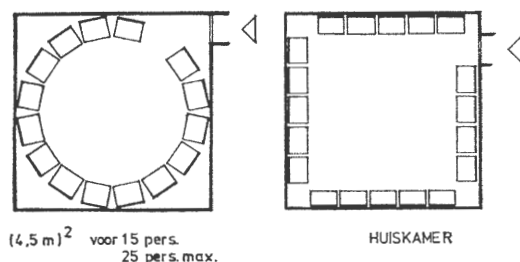
Ten tweede zou men zich met het oprichten van een vaste vergaderruimte regelrecht verraden. Voor grotere samenkomsten moest men dan ook genoeg nemen met nachtelijke ontmoetingen bijvoorbeeld in steengroeven ver buiten de stad, of minder ver weg met onderaardse catacomben in het oude Rome.

De eerste drie eeuwen Christendom leveren dan ook geen Christelijke bouwtraditie.

Het ligt voor de hand dat een kleine groep van ongeveer 10 à 20 personen kan functioneren zonder noemenswaardige hiërarchieke ordening. Ze kan in een kring gerangschikt samenzijn zonder dat de aard van de kleine benodigde ruimte

met bijvoorbeeld kolommen of muren beperkingen oplegt. In zo'n kring is gelijkwaardige en daadwerkelijke deelneming door iedereen, dan ook het best gega-randeerd.

We kunnen voorzichtig constateren dat de kleine huiskamergemeente de meest directe en misschien meest levensvatbare vorm van Christelijke gemeente is. Ze behoeft geen speciale bouwkundige voorzieningen en evenmin een voorganger en gemeente samenbindende orde van dienst, ze is daarmee het meest flexibel en ongebonden. Nogmaals, van kerkbouw of architectuur is dan echter weinig sprake. Uit bovenstaande is een vrij duidelijke conclusie te trekken en wel dat de meest levensvatbare vorm van Christelijke gemeente geen kerkelijke architectuur voort-brengt; tevens dat deze gemeente aan vele vragen, van verantwoorde kunstuitingen tot beheer van eigen onroerend goed, voorbij kan gaan.



afb. 2. Rangschikking van een kleine groep

In de loop van de vierde eeuw na Christus veranderde er veel, met Rome als smelt-kroes van een ingewikkeld proces van maatschappelijke beroering.

Kenmerken van veranderend samenkomen. Als onder Constantijn de Grote de Christenen meer bewegingsvrijheid krijgen en onder Theodosius het Christelijk geloof zelfs staatsgodsdienst wordt, vallen twee belangrijke ontwikkelingen op. Ten eerste gaat de bestaande Cristelijke gemeente op zoek naar ruimtes waarin ze, nu in vrijheid, kan samenkomen.

Ten tweede groeit de gemeente nu onbelemmerd naar grote getalsterkte. In plaats van persoonlijke en verantwoorde beslissing tot de doop en voor Christus, kan nu zelfs een bevolkingsgroep in haar geheel tot bekering worden gedwongen. In ieder geval wordt Christen-zijn voordelig.

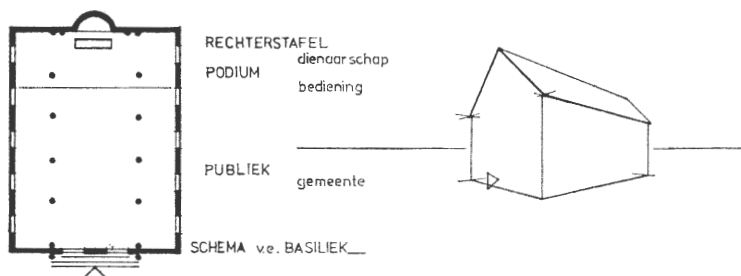
Het meest tot de verbeelding spreekt in dit verband de handelwijze van Karel de Grote, die, enkele eeuwen later, hele volksstammen laat kiezen tussen zwaard en bijbel.

Voor ons is het volgende van belang.

Zal de zeer persoonlijke bekering een goed uitgangspunt zijn voor de betrokkenheid van ieder gemeentelid, zo zal de massale en opgelegde bekering daarentegen hiërarchieke bevoogding (daarmee het tegendeel van actieve deelname aan de gemeente) in de hand werken.

De gehele toenmalige gedachtenwereld is in het kader van dit artikel te complex. Naar mijn persoonlijk oordeel komt hier echter de basiscontroverse tussen kunst en Christendom, tussen kerk en architectuur, aan de oppervlakte. Hier ligt de grens vanwaar af bijvoorbeeld ook hiërarchiek, van boven af, de verschillende kunstuitingen dienen te worden geïnterpreteerd, daarmee onttrokken aan het directe oordeel van de 'alleen maar eenvoudige gelovige'.

In Rome zocht men voor de vrij plotseling zo sterk groeiende gemeente een ruimte waarin men kon samenkomen. Een ruimte die aan die eisen voldeed was de Romeinse 'basilica' (koninklijke hal). Het was een hal met langwerpige rechthoekige plattegrond, onder andere in gebruik als markthal en rechtzaal. Ze werd zeker niet voor godsdienstige bijeenkomsten gebruikt. Deze vonden tot dan toe immers plaats op voorplein of in de voorhof van de tempel.



afb. 3 Basiliek, in gebruik als rechtszaal

Mogelijk gaf de moeder van Constantijn de Grote de opdracht tot het bouwen van de eerste Christelijke basiliek, de nu nog in goede staat verkerende en als oudst bekend staande basiliek te Ravenna.

Zeker vanuit een bevoogdend denkpatroon kan men in een basiliek goed een grote groep mensen verzamelen. Stellen we ons de rechtspraak voor: een rechterstafel, een podium waar alles gebeurt, daartegenover opgesteld een grote groep mensen, als toeschouwer aanwezig. De parallel met de grote apostolische gemeente dringt zich op. De oudsten en leraars nemen plaats aan de vroegere rechterstafel, de gemeente daartegenover, op enige afstand, en ten slotte tussen gemeente en dienaarschap de ruimte benut voor sacramentele doeleinden.

Ook al zal er in het begin van banken geen sprake zijn geweest, er is weinig verbeeldingskracht voor nodig om ons deze opstelling in een hedendaags kerkgebouw te kunnen voorstellen.

Tot ver in de Middeleeuwen trouwens was het vaak slechts aan enkele, vooraanstaande, families voorbehouden een bank, veelal zelf ingebracht, in de kerk te bezitten.

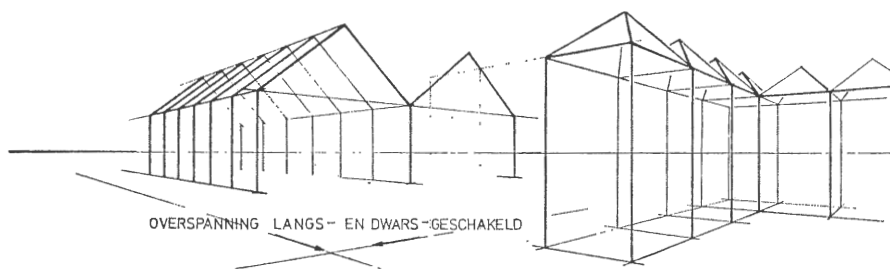
Technische achtergrond van de basiliek.

Vaak wordt een ouder bekend model voor later bekende evenbeelden tot voorbeeld uitgeroepen. Toch is het zinnig eerst eens na te gaan of er wel andere praktische vormen denkbaar zijn. Er hoeft dan niet van navolging, er kan dan van de zelfde oplossing sprake zijn.

Een gebouwde ruimte kan niet onbeperkt groot zijn. De grootste beperking vormt de overspanning van de ruimte door het dak. Verschillende konstruktietechnieken en kapoplossingen bepalen de grootst mogelijke overspanning. De wijze van schakeling van deze overspanning is zeer bepalend voor de aard van de ontstane ruimte. Het ligt meestal voor de hand dwars op de overspanningsrichting voort te bouwen. Dat betekent immers een in principe in lengte ongedeelde en onbeperkte ruimte. De breedte van de rechthoek die dan ontstaat wordt bepaald door de maximale overspanning; de lengte (binnen grenzen van bruikbaarheid) wordt bepaald door het benodigde oppervlak. Dit is de grondslag van de basiliek.

Andere schakelwijzen vinden we bijvoorbeeld gedemonstreerd in het Moorse Alhambra: zalen opgebouwd uit kleine vierkante koepelelementjes, orthogonaal geschakeld.

Wil men een grote groep mensen in een ongedeelde ruimte samenbrengen dan kan men eigenlijk niet anders dan de basiliek als grondvorm kiezen.



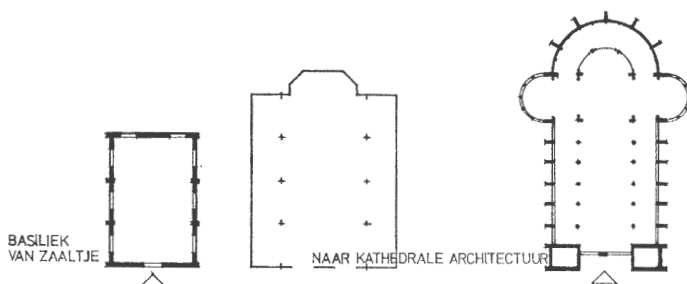
afb. 4 Voorbeelden van schakeling van konstruktie-elementen.

Architectonisch-bouwkundige slotopmerkingen. In het algemeen wordt de basiliek axiaal gebruikt met één korte wand als scène, als aandachtswand, waartegen de

dienst zich afspeelt; de andere korte wand, in de rug van de gemeente, wordt benut als hoofdtoegang.

De vrije ruimte onder de opeenvolgende overspanningen kan zich in de beide korte kop-wanden doorzetten. De ene kopwand wordt doorbroken voor een toegangsdeur, in de andere wordt met een kleine nis het aandachtspunt geaccentueerd.

Dit eenvoudige principe wordt in de loop der eeuwen uitgebouwd tot grondslag voor machtige kathedraalen, waarin de kleine nis is geworden tot een groot koor, soms hoger dan het eigenlijke kerkship. De toegangspartijen in de andere kopgevel, met zware bronzen deuren en hoge torens zijn rondom bekend. De oorspronkelijk slechts hol-konstruktieve zijbeuken worden tot hele eigen ruimtes met kapellen e.d.



afb. 5 Ontwikkeling van de basiliek

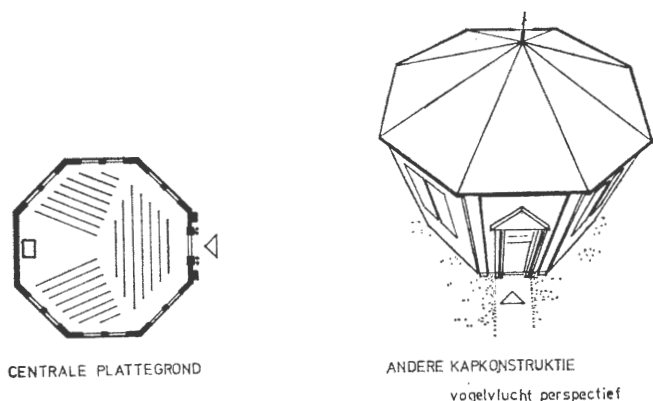
De basilicale grondvorm is, in allerlei variaties, door de eeuwen heen het meest toegepast. Ze heeft bouwkundig zulke grote voordelen boven andere systemen dat ze meestal als vanzelfsprekend uit de bus zal zijn gekomen.

In grote lijnen is het activiteitschema van kerk en synagoge vergelijkbaar; zeker is geen principieel andere bouwkundige opzet vereist. Ook al is het verantwoord te veronderstellen dat er al vòòr Christus synagogen werden gebouwd op een basilicaal grondplan, het is evenzeer verklaarbaar dat men spreekt van basilicale i.p.v. bijvoorbeeld 'synagogale' grondvorm. Het is immers waarschijnlijk dat basiliek en synagoge voortkomen uit de zelfde konstruktieve gedachten-gang. Het is onwaarschijnlijk dat de één aan de ander ten grondslag zou liggen. Het ligt voor de hand dat toen de 'Christelijke victorie' in Rome begon en zeker in de uiterlijke manifestatie werd gesteund door de Romeinse machthebbers, met veel Romeinse invloed ook het Romeinse spraakgebruik werd overgenomen.

Altijd is er ook geëxperimenteerd met centrale plattegronden, door hun principieel andere kapkonstruktie geen basiliek zijnde.

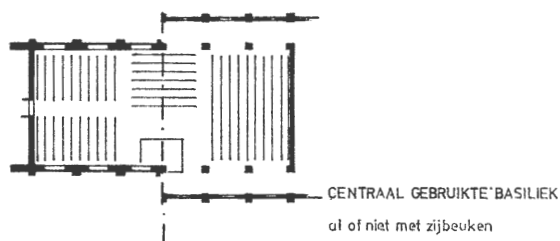
Deze principe vorm heeft uiteraard vanwege haar symmetrische eigenschappen in Renaissance en Barok grote aandacht gekregen. Toch is ze als bouwkundige vorm

niet zo praktisch gebleken voor normaal kerkelijk gebruik. Wel heeft ze toepassing gevonden voor baptisteria en particuliere kapellen.



afb. 6 Voorbeeld van centrale hoofdvorm

Van verschillende andere systemen dient in dit verband slechts nog de centraal gebruikte basiliek te worden toegelicht. In plaats van in de lengterichting wordt de basiliek ook wel in de dwarsrichting gebruikt. De met normale middelen beperkte breedtemaat is er echter de oorzaak van dat een ruimtelijke tweedeling ontstaat in plaats van een onderling verbonden en centraal gegroepede gemeente. Er wordt op deze vorm nog teruggekomen.



afb. 7 Principe van centraal gebruikte basiliek

II. Schat- en machtsvorming

'Als wij echter onderhoud en onderdak hebben dan moet ons dat genoeg zijn.' (1 Tim. 6: 8). De Christenheid heeft zich door de eeuwen heen met haar aardse schatten geen raad geweten. Men kan zich afvragen hoe men, met menselijke talenten van allerlei aard, God kan eren zonder Hem in Zijn Heerlijkheid voorbij te streven zoals dat eerder in Babel dreigde te gebeuren.

De sterk vervolgde gemeente kwam (en komt) aan deze vragen weinig of niet toe. Zo veel te meer echter de eenmaal gevestigde en burgerlijk erkende gemeente. Enige alinea's terug is te lezen hoe Christen-zijn op een gegeven ogenblik voordelig werd. Eenmaal ingesponnen in het net van menselijke intrige wordt de kerk helaas snel tot speelbal in het politieke spel. Zonder alle aspecten van de schat- en machtsvorming volledig te willen beschrijven lijkt het toch zinnig kort in te gaan op motieven van strijd zoals die hierboven wordt verondersteld.

Verschillende drijfveren. Met verschillende oogmerken worden kostbare onderdelen, ook grote sommen geld, voor kerkenbouw, door adel en burgerij beschikbaar gesteld. Te vaak wordt de kerk hiermee een prestige instrument in handen van niet-kerkelijke machthebbers.

Er is de paradox van de soberheid. Een naar Gods inzettingen sober en betrouwbaar levend mens, zal als zakenpartner snel goed bekend raken en daarmee tot een vermogend en machtig mens worden. De vraag wordt dan: Waar naar toe met het bezitsoverschot? Vanzelfsprekend krijgen de armen hun deel; evenzeer is het menselijk God op een meer zichtbare en blijvende manier te willen eren; er is dan neiging tot 'monument-vorming'.

Tenslotte moeten we begrip hebben voor diegenen die een kerk oprichten en die vinden dat hun Godshuis iets moet afstralen van Gods Heerlijkheid, de Heer tot een waardige woning dienende.

Van belang is in dat verband de vraag of men de kerk ziet als tempel, bedehuis, leerhuis of bijvoorbeeld als vergaderzaal.

Interpretatie van de kunst. Met de val van het Romeinse keizerrijk gaat veel van de vaardigheid van de beeldende kunstenaar verloren.

Het wegblijven van vele opdrachten en de veranderde intentie daarvan zijn voor de hand liggende oorzaken voor het schijnbaar terugvallen van de beeldende kunst.

Nauwkeurige detaillering maakt plaats voor een verregaande schematisering. De kunst mag nu alleen de opvoeding dienen, ze moet een beeldweergave zijn van de heilige verhalen, vooral ook ten behoeve van het toen in hoofdzaak ongeletterde volk.

Het is een absolute misvatting te denken dat met de detaillering ook de warmte uit de afbeeldingen verdwijnt. Het tegendeel is eerder waar.

Het is sterk afhankelijk van de kunstenaar en opdrachtgever hoe het oorspronkelijke verhaal wordt uitgebeeld, op welke punten wordt geschematiseerd en welke sfeer daarbij wordt geschapen.

De vraag naar de juiste interpretatie van kunstuitingen speelt heden ten dage bijvoorbeeld een grote rol in de socialistische kunst.

Halverwege de achttiende eeuw wordt de vraag naar de betekenis van kunstuitingen zelfs tot één der principiële strijdvragen bij het uiteengaan van de Roomse en Grieks-Byzantijnse kerk.

Na de scheuring wordt in de Oosterse kerk elke kunstuiting een tijdlang zelfs helemaal verboden.

In de Roomse kerk krijgt na enige tijd die stroming de overhand die de beeltenis zelfs als heilig en als bemiddelaar in gebed wil zien. Het educatieve in de voorstelling wijkt voor een zekere machtsverbeelding.

Verzelfstandiging van kunstuitingen. Als product van bekende technieken en materialen drukte de zware Romaanse bouwstijl toch iets uit van de daadwerkelijke bescherming die ze in haar tijd aan de bevolking bood. Als later stadsmuren deze bescherming gaan bieden en de techniek zich verder ontwikkelt, kan de Gothiek daadwerkelijk iets van Gods heerlijkheid gaan afspiegelen.

Educatief en machtsdenken lopen hier door elkaar. De kruik gaat te water tot hij barst bij de voorbereidingen voor de bouw van de Romeinse St. Pieter. Het is bekend dat dit project, gefinancierd met boetegeld van de eenvoudige gelovigen, één van de directe aanleidingen tot de Reformatie werd.

De Reformatie als breekpunt. Wellicht mede als reactie op het rijke roomse leven, breken vele Reformatoren met aardse schatvorming. Luther gaat hierin nog het minst ver.

De grote reformatorische stromingen konden deze versobering min of meer leerstellig aan hun gelovigen opleggen, in duidelijke tegenstelling tot uit innerlijke overtuiging voortgekomen persoonlijke soberheid.

Het kerkelijke veld laat zich na de Reformatie op verschillende manieren onderverdelen. Algemeen is er een scheiding in protestant en rooms-katholiek. Het komt (ook in het kader van dit artikel) van pas, het Protestantisme onder te verdelen in reformatorisch en radicaal-reformatorisch. In dit verband is de persoonlijke bekering, eventueel de doop op belijdenis, een goed hanteerbaar criterium. De Wederdopers, Mennisten of zoals ze later genoemd werden Doopsgezinden, horen dus in de laatste groep thuis.

In de praktijk was het juist de Radicale Reformatie die overal in botsing kwam met de burgerlijk-kerkelijke overheid, zoals die in die dagen eigenlijk in één hand geconcentreerd was.

Voor het politieke systeem maakte het weinig verschil of de reformatoren of juist de roomsen de dienst uitmaakten. In beide gevallen werd de Radicale Reformatie fel vervolgd. Juist deze zou ook niet uit overtuiging het politieke systeem zonder meer overgenomen en onveranderd beheerd hebben.

Kort samengevat heeft de Reformatie in grote lijnen, althans maatschappelijk, weinig veranderd. Het volk bleef in grote trekken verantwoording schuldig aan aardse instituties.

De consequenties van de Reformatie waren eigenlijk bij de radicalen het meest voelbaar in het dagelijks leven. Deze groep, hun bouwen en hun samenkomen, wordt in het volgende specifiek belicht.

Wat er veranderde. In de Roomse kerk ging men ongeveer op de zelfde voet voort, in eerste instantie probeerend langs repressieve weg het gezichtsverlies te beperken. Toen dit niet genoeg resultaat had zette men de Contrareformatie in, gekenmerkt door groot machtsvertoon op allerlei gebied. Vooral ook de kunst werd met al haar facetten tot middel om de twijfelende gelovige te imponeren.

Als propagandamiddel wordt de basis van de latere Barok dan ook verondersteld te liggen in deze Contrareformatie.

De reformatorische kerk nam in vele gevallen met de kerkelijke en burgerlijke macht ook de Roomse bezittingen over. In het algemeen heeft ze met deze erfenis slecht raad geweten.

De beeldenstorm is een duidelijk symptoom van dit onbehagen jegens de rijke Roomse erfenis. (Andere, ook politiek/maatschappelijke drijfveren voor deze massahysterie blijven hier buiten beschouwing.)

De Roomse kerkgebouwen leenden zich niet zo voor de Calvinistische eredienst, waarin de nadruk nu op het woord en op 'Het Woord' kwam te liggen. Een meer centrale groepering van de gemeente, bijv. rondom de kansel, bleek in de klassieke Roomse basilieken eigenlijk niet mogelijk. Voor de Lutheranen speelde dit probleem minder. In feite veranderden zij de eredienst niet zo wezenlijk als de andere Reformatoren.

De Calvinisten zijn in de loop der eeuwen niet goed los gekomen van de Rooms-culturele erfenis. In feite hebben ze geen duidelijk eigen bouwtraditie weten te ontwikkelen. Bestudering van afbeelding 7 leert dat centraal gebruik van een basiliek, althans zonder meer, tot een weinig wenselijke deling der gemeente leidt. In de praktijk leidde dat er dan weer toe dat bijvoorbeeld de boeren rechts, de arbeiders links en de notabelen in het midden werden gegroepeerd. Ieder natuurlijk met een eigen, passend, type bank. Bovendien, er hoeft geen kwade bedoeling achter te zitten, maar er ontstaan op deze wijze ook eigen

ingangen voor de verschillende bevolkingsgroepen. In afbeelding 6 is een centrale plattegrond gekarakteriseerd. Hier en daar, bijvoorbeeld vanwege oorlogsschade, moesten ook de Calvinisten vlak na de Reformatie bouwen. Verschillende plattegronden zijn op die wijze ontstaan; een duidelijk eigen gezicht is echter niet ontwikkeld.

De dissidente Wederdopers. Net als bij de eerste Romeinse Christenen, moeten we aannemen dat de eerste Wederdopers weinig gelegenheid hadden zich aardse schatten te verzamelen, laat staan dat ze er zich om konden bekommeren. Mogelijk voelden ze zich ook rijk genoeg in hun wedergeboren leven. De doperse soberheid is dan, zoals eerder ook al aangegeven, waarschijnlijk minder leerstellig van aard dan die der Reformatoren.

Feit is dat ze bij hun samenkomsten niet werden gehinderd door traditioneel bestaande ruimtes. Klein en in huiskamers of schuren begonnen (zie afbeelding 2), moesten ze later, in aantal vermeerderd, nieuwe en op eigen behoeften afgestemde vormen ontwikkelen en bouwen.

Zeker is dat de eerste drie eeuwen, die ze tot Napoleon verborgen en teruggetrokken moesten leven, een nog heden ten dage herkenbaar stempel van eenvoud en soberheid, ook van 'niet aan de weg willen timmeren', hebben gedrukt.

Eerlijkheidshalve moet er wel op gewezen worden dat de Dopers weliswaar sober waren in kleding en leefwijze; het ging hun echter goed, ze veroorloofden zich de beste materialen en degelijkste huizen. In dat verband wordt niet zonder reden van Menniste zijde en Menniste Hemels gesproken.

Eén tekenend citaat is hier als afsluiting zeker op zijn plaats. Het betreft een antwoord dat Wolter ten Cate, een rijke textielfabrikant van doperse overtuiging, opstelde naar aanleiding van een verzoek, hem gedaan door de doopsgezinde gemeente van Hengelo. Gedateerd a.D. 1791 wordt hem gevraagd bij te dragen in de stichtingskosten van een nieuw en meer eigentijds vermaanhuis.

Ten Cate antwoordt:

*'... soo laat de liefde voor een welgeschikte Godsdienstige vergaderplaats daar Gods woord geleerd en gepredikt wordt, niet toe om bovengemeld verzoek . . . niet in gunstige overweging te nemen maar segge daarop in minzaam antwoord dat ik wel genegen ben om tot verandering . . . mijn raad en werkzaamheden aan te leggen, maar dit vooraf hebbe te berichten, dat Godsdienst in alle delen ons roept tot ootmoed en needrigheid, van mijne werkzaamheden . . . niet moet verwachten een heerlijk kerkgebouw van versieringe gelijk het heden wel plaats heeft . . . sulks moet niemand verwachten.'*¹

In deze woorden is eigenlijk alle strijd getekend die is gestreden om vergulde kandelaars, zilveren avondmaalsstellen, gebrandschilderde ramen en zo meer.

III. Hoofdpijnen van het Doperse samenkomen

De eerste gemeenschappen. De situatie, waarin de eerste Dopers zich bevonden, vertoont veel overeenkomst met die der eerste Romeinse Christenen. In dit kader is van belang de eendere manier van samenkomen. De eerste Christenen moesten elkaar in catacomben of 's nachts in steengroeven ontmoeten, de eerste dopers hadden van het zelfde laken een pak. Letterlijk wordt beschreven:

'Men moet zich niet voorstellen dat onze eerste gemeenten reeds terstond op een vaste voet waren ingericht. Zowel wegens de nieuwhed hunner vereniging, als wegens de verdrukkende vervolging, was zulks onmogelijk. Men kwam eerst bijeen des nachts en op ontijden, . . . , het prediken en dopen geschiedde dikwijls in het open veld

Ten tijde van de Spaanse vervolging placht men de predikatie wel heimelijk in een bos te houden, zo nabij elkander dat de een de ander bijna mocht horen.' ²

Het was wijs in kleine groepjes te blijven.

Te grote groepen zouden zich te snel verraden. Trouwens, het zeer persoonlijke en vaak levensgevaarlijke karakter van de wederdoop was oorzaak dat de eerste gemeenten slechts langzaam groeiden. Bovendien bleek de nog zo jonge geestesstroming bij het zoeken naar 'het ware', gemakkelijk in kleinere groepjes uiteen te scheuren.

De felle vervolgingen dunden de gemeenten ook behoorlijk uit. Het lag voor zowel stedelingen als dorpelingen voor de hand uit te wijken naar bijvoorbeeld geïsoleerde waterrijke gebieden of anderszins verlaten en afgelegen oorden.

Giethoorn en Aalsmeer staan hier model. Ook op het waterrijke Noordhollandse, en op het Fries-Groningse platteland zijn vele bloeiende en kleine gemeenten ontstaan.

Samenvattend was er in het eerste begin, zo er al de mogelijkheid was tot bouwen, weinig behoefte aan speciaal gebouwde vergaderzalen, anders dan wellicht wat meer definitief ingerichte woonkamers of schuren.

Versholen samenkomen. Afhankelijk van het plaatselijk regiem moesten dissenterskerkjes in het verborgene worden gebouwd. Soms betekende dat enkele kilometers ver in het veld, soms ook onder allerlei beperkingen binnen de stadsmuren.

Deze bepalingen troffen al naar gelang de politieke situatie, afwisselend de Rooms en de Reformatoren. Overal troffen ze de Radicale Reformatie.

Er mocht bijvoorbeeld op straat geen gezang doorklinken (zingen was in vele

gemeenten trouwens taboe) of er moest zodanig worden gebouwd dat het bouwwerk van de straat af niet als kerk herkenbaar was. Meestal kwam het er op neer dat in achtertuinten werd gebouwd of dat de eigenlijke kerkzaal van de straat werd gescheiden door de nodige voorruimten die op zich een gewone burgerlijke gevel mogelijk maakten.

Het begrip schuilkerk betekent in wezen dat een vaste vergaderplaats werd getolereerd zonder dat dat openlijk werd toegegeven.

Dit ietwat schijnheilig beleid was er op gericht staatsgetrouwe godsdienstigen niet tot dissidente geloofsovertuiging te verleiden en aan buitenstaanders de indruk te geven dat er ter stede slechts één kerk en één trouw kerkvolk bestond.

De kentering in het vervolgingsbeleid begon in de noordelijke Nederlanden, de eerste berichten daarover dateren uit de loop van de zestiende eeuw.

Deze tolerantie werd soms wellicht door evangelische of humanitaire overwegingen ingegeven; zeker is dat ook hier zakelijke overwegingen een rol hebben gespeeld. Niet alleen voerde men verschillende afkoopregelingen in, ook werd bijvoorbeeld ingezien dat de mennisten in het burgerlijke verkeer goede en betrouwbare zakenpartners bleken en als zodanig was vriendschap profijtelijk.

Een halve eeuw later worden de eerste berichten genoteerd waarin sprake is van niet alleen een zekere geloofsvrijheid maar ook van de eerste getolereerde bouwplannen, onder eerder omschreven beperkende bepalingen.

Zo is vier en een halve eeuw Doperdom ongeveer vier eeuwen getolereerd en kunnen we spreken van driehonderdvijftig jaar dopers bouwen.

Pas onder Napoleon wordt met de leuze 'vrijheid, gelijkheid en broederschap' het begrip schuilkerk uit 's lands wetten geschrapt. Van toen af aan konden alle 'tot nu toe minderheden' ongestraft uit hun schuilplaatsen te voorschijn komen, ook al moest dit besef aanvankelijk nog groeien.

Mede bepaald door nog andere factoren begint met de negentiende eeuw een geheel nieuw hoofdstuk in de kerkelijke bouw.

Tot slot nog één opmerking. Er is grote voorzichtigheid geboden met het predikaat 'schuilkerk'. Vele gebouwtjes worden zo genoemd terwijl ze het in feite niet zijn.

Het kunnen aangepaste, slechts voor het doel van samenkomst geschikt gemaakte ruimtes zijn die eenvoudigweg voorhanden waren. Denk aan woonhuizen of schuren die aan de behoefte voldeden zonder dat ze voor dat doel werden gebouwd. (In Veendam betrof men nog voor enkele jaren een aangepast voormalig bankgebouwtje).

Dan zijn er nog kerkjes die na Napoleon, om wat voor redenen dan ook (meestal financiële), toch in achtertuinten werden gebouwd.

Het begin van de doperse bouwtraditie. Over de begintijd van het dopers bouwen is weinig bekend. Een oorzaak daarvan is dat, uit een soort dwarsliggerij, de gemeenten vaak niet als zakenpartner werden erkend omdat ze eigenlijk onwettig waren. Veel documentatie in de vorm van rekeningen en beschrijvingen, is daardoor terecht gekomen in de persoonlijke archieven van particuliere zaakwaarnemers. Ook waren de onderkomens vaak te nederig om voor documentatie in aanmerking te komen. Of men vond documentatie gewoon niet belangrijk, het zou slechts een aardse zorg zijn. Nog in 1634 vermeldt een brief uit de Aardenburgse gemeente de volgende situatie.

'Want aldaar — boven in 't opperste van 't huis, onder de pannen — kunnen zij het des zomers ter oorzake van de groote hitte en des winters ter oorzake van de strenge koude kwalijk uithouden, ...'

Men had ergens een schuur gevonden die beter geschikt was en vroeg nu van de magistraat

*'voor de exercitie van hun godsdienst . . . de voorgeschreven schuur tot dien einde te mogen gebruiken, . . ., opdat voorgeschreven supplianten van voorgeschreven ongemak alsmede van het op- en af-klimmen van de voorgeschreven zolder mogen zijn ontslagen.'*³

Indeling naar schema van de plattegrond. Globaal zijn drie vormen van gemeente-zijn voor dit verhaal van belang. Ze blijken ieder een ander schema van plattegrond te behoeven. Men kan aan de hand van deze onderscheiding, in de tijd, de ontwikkeling van het gemeente-zijn aflezen aan de gebouwde hoofdvorm. Navolgende schematisering kan vervolgens gebruikt worden om nader op de historische ontwikkeling in te gaan.

de huiskamergemeente

De eerste Wederdopers waren onderling zeer op elkaar betrokken.

De eerste, vaak noodgedwongen kleine gemeenten waren geheel anders dan de hedendaagse traditionele gemeenten. Iedereen was volledig bij de gemeente betrokken. Men kon bijvoorbeeld ook dwingend tot dienst aan de gemeente geroepen worden, bijv. als oudste.

In de gelijkwaardige kring van de gemeente was eigenlijk niemand vast hoofdzaak. Er was daardoor geen sprake van een vast aandachtspunt, anders dan diegene die het woord voerde of de bijbel las. Door een steeds wisselende plaats van samenkomst was trouwens ook een vaste opstelling uitgesloten. Deze vorm, die eigenlijk geen speciale eisen stelt aan de plattegrond en die door zijn kleinschaligheid in elke

grotere huiskamer of eenvoudige schuur denkbaar is, werd eerder gekarakteriseerd in afbeelding 2.

de apostolische gemeente

Mede geïnspireerd op de vroeg-christelijke gemeente stelden de eerste Dopers de dienaarschap weer in. Toen men eenmaal de gelegenheid kreeg wat meer definitieve ruimtes in te richten bleef men, vanuit het centrale schema, als kring gegroepeerd, nu echter gericht op de dienaarschap. Dit college, in het centrum van de aandacht, kreeg daarmee een eigen plaats in de gemeente. Het zou vervelend zijn achter deze heren te moeten zitten. De dienaren komen dus, in meestal enkele rij, met de rug tegen een wand te zitten.

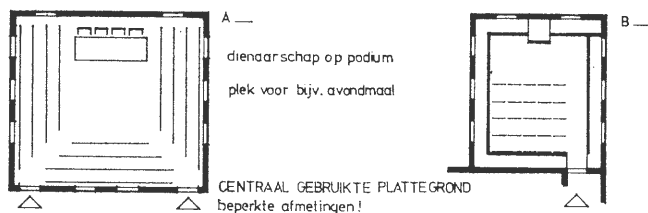
Dit is de kans die de Dopers in tegenstelling tot de Reformatoren hebben; namelijk hun eigen schema te ontwikkelen en daarbij een passende plattegrond te vinden.

Van de oude Friese gemeente van Aalsmeer is bijgaand een prent afgedrukt die een nog oudere situatie toont; de dienaarschap op stoelen achter een tafel op een podium in het midden van de gemeente.

Wartoe precies de aan de achterwand geplaatste banken waren bestemd is niet duidelijk.

Al ras werd het kwaliteitsverschil tussen dienaren en gemeente nog benadrukt door een iets andere bank, slechts in zoverre voor de hand liggend dat een spreker immer een lessenaar heeft. Bovendien kan een kleine verhoging en enige afstand de zichtbaarheid en verstaanbaarheid ten goede komen.

Weer later werd het verschil tussen dienaarschap en prediker op dergelijke wijze benadrukt door een verhoogde en verfraaide preekstoel.



afb. 8 Centraal gebruikte plattegrond

de institutionaliserende gemeente

In de loop van de tijd veranderde de gemeente vrij principieel. De verzelfstandi-

ging van de dienaarschap en de niet meer direct uit de kring der gemeente voortkomende prediker deden een bepaalde verstarring en vervreemding binnen het gezagspatroon ontstaan. Daarmee lag ook voor de Dopers de weg open naar wat eerder genoemd werd een paternalistisch-traditioneel gebruik van de basiliek waarin gemeente en dienaarschap tegenover elkaar kwam te zitten.

In principe kan nu slechts nog verschil in grootte en opsmuk de basiliek een typisch dopers tintje geven.

Zonder een kip-en-ei debat te willen is het toch goed de vraag te stellen of de veranderde gemeentestructuur andere bouwschema's toestond of zelfs uitlokte, of misschien een zekere conformistische vormwil de gemeente naar andere structuren heeft gedwongen. Hier is duidelijk sprake van wisselwerking tussen aard van de kerkdienst en aard van de plattegrond.

Persoonlijk ben ik van mening dat de eerste veronderstelling het dichtst aan de waarheid komt. Tot nu toe is mij niet gebleken dat de typische doperse, gestrekt rechthoekige en in de breedte gebruikte structuur wezenlijk grotere constructieve problemen met zich meebracht (zie ook afbeelding 11).



afb. 9 De basiliek, on-dopers gebruik van de gestrekte driehoek

IV. Ontwikkeling van het Doperse vermaanhuis

Instrumentarium. Met de drie eerder gekarakteriseerde hoofdvormen is goed inzicht te verkrijgen in het brede scala van dopers bouwen. Toch zijn er een aantal zaken die verwarrend kunnen werken bij beoordeling van incidentele voorbeelden. Zo veranderde niet alleen het karakter maar tevens het verloop van de eredienst. Als gevolg daarvan, ter aanpassing, zijn er bouwkundige structuren uit hun verband gehaald.

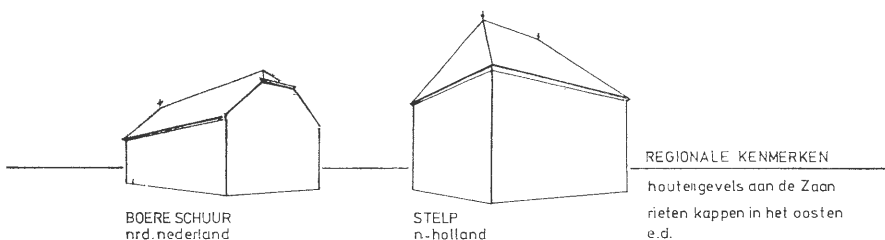
Werd er oorspronkelijk alleen gebeden, vermaand, gelezen en zo er al gezongen werd dan zeker à capella, later heeft men in menig gebouw plaats moeten vinden voor bijvoorbeeld een orgel. Ook raakte men minder op elkaar maar meer op de kansel gekonsentreerd.

Vervolgens heeft men in de loop van de tijd heel wat vertimmerd en aangepast, uit overwegingen van onderhoud maar zeker ook om redenen van welstand.

Niet elke doperse stroming ging daarbij even ver. Er zijn zelfs nog lange tijd groepen geweest die principieel weigerden in speciale gebouwen samen te komen; ze bleven zich tot woonkamers en schuren beperken.

Tenslotte waren de gemeenten niet alle even vermogend. Zelfs tot voor kort was er in verschillende delen van ons land nog sprake van streekgebonden bouwtraditie of materiaal.

Onmiskenbaar getuigen de houten Zaanse kerken van streekgebonden materiaalgebruik, zoals men op het Fries-Groningse platteland vrij getrouw de daar bekende 'boerenschuurtjes' bouwde.



afb. 10 Regionale schema's en materialen

Het is het beste door de eeuwen heen te wandelen en met de tijd de veranderingen te beschrijven. Daarmee zal dan een enigermate gedateerd inzicht ontstaan in de verschillende elementen die het gezicht van de doperse kerkbouw bepalen.

Van zitplaatsen en podium. Bijgaand is een bekende prent afgedrukt van een voor-malige vermaning te Witmarsum. (zie ook afbeelding 8 B).

Deze kleine ruimtes werken optisch als vierkant. De preekplaats aan de lange of korte zijde doet aan het karakter van dit type niets af. Het vergelijkbare zaaltje in Pingjum meet ongeveer 7 x 9 mtr².

Van belang bij deze twee voorbeelden is de karakteristiek van de zitplaatsen. Rond-om gesloten banken (in grotere voorbeelden enkele rijen achter elkaar); vervolgens zijn in het openblijvende middenvak stoelen geplaatst. Het vrij blijvende vloeroppervlak werd later tot podium waarop nu koren zingen en doop en avondmaal kunnen worden bediend.

Oorspronkelijk werd het avondmaal veel bij ronddiening gevierd. Er zijn echter ook prenten die tonen dat men aan grote tafels aanzit.

Er wordt beweerd (!) dat de ordening der zitplaatsen (mannen in de gesloten banken rondom en vrouwen in het midden op stoelen), stamt uit de tijd van de hagepreken waar de buitenste ring van mannen beschermde tegen onverhoedse aanvallen. (Zo zegt men ook dat het was om te voorkomen dat de vrouwen er van door gingen.)

In de Amsterdamse Singelkerk was het nog lang gebruik dat men uit het voorportaal, bij de aanvang van de dienst, zelf een stoel mee naar binnen nam.

Bij ringvormige opstelling van de zitplaatsen werd de preekplaats benadrukt door een simpele lessenaar of wat nadrukkelijker houtwerk.

Het is interessant dat men in de nieuwe, na-oorlogse doopsgezinde kerk van Rotterdam, de rondom gesloten banken in ere heeft gehouden.

Het is hier niet en later niet verantwoord om eenvoudiger vormen zonder meer voor ouder aan te zien. Duidelijk verschillend strenge stromingen zetten duidelijk verschillend strenge stempels.

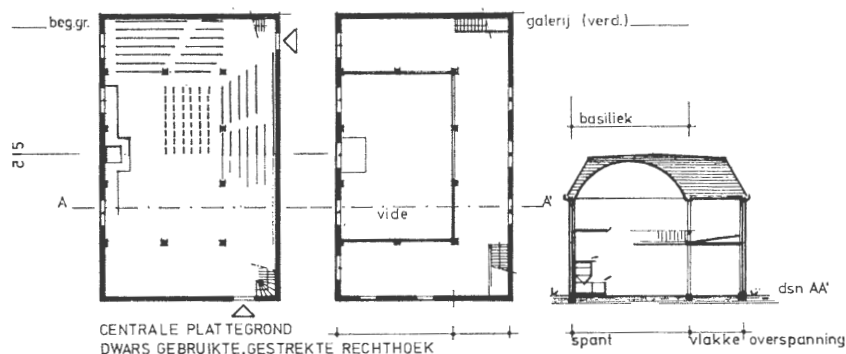
Van galerijen. In Pingjum en Witmarsum had men weinig ruimte nodig. De met eenvoudig konstruktieve middelen maximaal te bouwen ruimte voldeed hier ongeveer aan de behoefte. Anders was dat bijvoorbeeld in verschillende steden. Met forsere technieken viel een extra maat te bereiken maar het is duidelijk dat de bomen waaruit de balken worden gezaagd niet in onbeperkte lengte en doorsnede groeien.

Van Kromwal, bij Itens in Friesland, is in dit verband een belangrijk bericht opgetekend.

'Terwijl het vermaanhuis ingerigt was om eene groote schaar te bevatten . . . , dit huis . . . bestond uit eene groote vierkante kamer en daar achter . . . een klein kamertje; het was zeer laag onder verdieping, met een zolder op de balken . . ook deze zolder was ingerigt om volk te bergen voorzien van een groot luik voor den predikstoel, dat open gezet werd om zoo den prediking te kunnen hooren, en mede deel te kunnen nemen aan de gezamentlijke goedsdienstoefening'.⁴

Deze grondvorm is veel toegepast, met name rond de Zuiderzee en veel bij Waterlandse gemeenten. Ze is in feite de basis voor een langwerpige rechthoekige plattegrond, met één der lange zijden als aandachtswand en aan de drie andere wanden een galerij waar extra volk kon zitten. Het is een dopers antwoord op het probleem hoe centraal samen te komen in een basiliek. Deze oplossing van 'gat in de zolder voor de preekstoel', een basiliek met één zijbeuk, zo uitgevoerd dat er goed met zichtlijnen is gerekend, is ook konstruktief voor de hand liggend. In Kromwal heeft de dorpsstimmerman het mogelijk bedacht.

Verschillende mengvormen op dit thema zijn denkbaar; te noemen valt hier de oplossing met zijdelings gekoppelde basilieken, de gebruiks-as in dat geval dwars op beide nokken.



afb. 11 Gestrekt rechthoekige doperse plattegrond, aandachtswand aan lange zijde

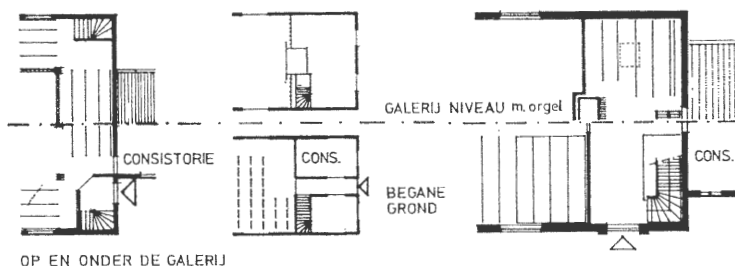
In veel literatuur wordt voor de oorsprong van deze en andere galerijen verwezen naar de Hugenotenkerk van Charenton, nabij Parijs. Dat is (nog niet eens als het oudst bekende voorbeeld, afb. 1) een wezenlijk ander principe. In Charenton was er sprake van een schip met zijbeuken, in die zijbeuken hing men konstruktief logisch en eenvoudig twee galerijen op die over de kopeinden met elkaar werden verbonden. Het resultaat was een vierzijdig rondlopende galerij met een aandachtspunt ergens midden op de vrije vloer.

Mogelijk wel via Charenton herontdekt is de niet specifieke, hierna beschreven vorm die o.a. bij Remonstranten en in de roomse Amsterdamse schuilkerk 'Onze lieve Heer op Zolder' werd toegepast.

Aan de orde komt nu een basilikale hoofdvorm, met korte aandachtswand en twee aan de langsijden in het spantwerk opgenomen galerijen, eventueel achterlangs verbonden. Als gaaf voorbeeld is een prent opgenomen van de Amsterdamse mennonistenkerk 'bij de Son'. In deze vorm is sprake van een ander accent in het ruimtegebruik dan de in afbeelding 11 gekarakteriseerde hoofdvorm.

Het principe van deze tweede hoofdvorm is eerder al weergegeven in afbeelding 1. Men denke zich dan i.p.v. kandelaar en Thorakast de dienarenbank, verder banken rondom, onder en op de galerij en weer stoelen in het middenvak.

Deze tweede hoofdvorm heeft zich verder ontwikkeld naar wat in de loop der tijd een gewone basiliek werd met één korte aandachtswand en daar tegenover slechts nog een korte galerij die o.m. plaats biedt aan het orgel. Onder de galerij ontstonden wat donkere en akoestisch geïsoleerde plekken die werden bestemd voor kleine vergader ruimten, toegangsportalen, trappen, bergingen etcetera.



afb. 12 Ruimtegebruik onder verschillende galerijtypen

De consistorie. Uit Kromwal werd naast een grote kamer, ook een klein kamertje vermeld. Het is waarschijnlijk dat hier onder andere de dienaarschap vergaderde. Het zou dan tegenwoordig genoemd kunnen worden 'de consistorie' (consisto = zich plaatsen). Er kunnen hier ook huishoudelijke zaken zijn bewaard zoals doopgerei, avondmaalsstel, drukwerk en zo meer. Een dergelijke ruimte komt eigenlijk bij elke kerkzaal voor.

In Workum en Westzaan bestaan twee fraaie stijlvolle voorbeelden.

Het kon voorkomen dat in deze consistorie de dienaarschap zitting hield voor de aanvang van het avondmaal. Die leden die zich bezwaard voelden deel te nemen konden zich hier dan voor de dienst uitspreken.

In sommige gevallen woonde de koster in de kerk. Een consistorie van nu kan vroeger een heel kostersgezin tot woning hebben gediend. In vele gevallen is er ook sprake van meer dan één vertrek. Ook als in afbeelding 12 vonden deze ruimtes vaak plek onder de galerij; in grotere gemeenten werd er meestal extra ruimte aan de kerk gebouwd.

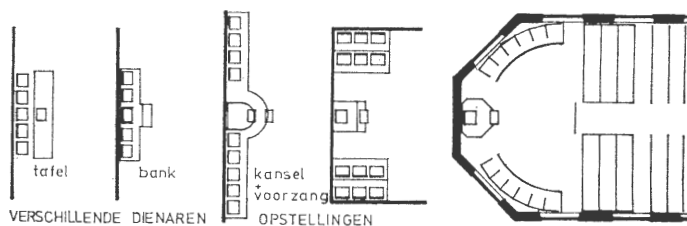
De dienaarschap. De plaats van de dienaarschap is sterk veranderd.

In principe verzorgden verschillende dienaren oorspronkelijk beurtelings de prediking. Ze zaten dan in het centrum midden tussen de gemeente.

Er zijn twee dingen gebeurd die verandering mogelijk maakten. Al snel werd het prediken meer en meer aan vaste personen voorbehouden, dat maakte een zekere hiërarchie (ook in plaatsing) mogelijk. In de loop van de achttiende eeuw werden meer en meer gestudeerde vrijgestelde predikanten, vaak van buiten de gemeente, aangesteld. Het ambt vervreemde als zodanig van de gemeente maar ook van de dienaarschap.

Vanaf die tijd spreek ik van kerkeraad en dominee i.p.v. over dienaarschap, en van de doopsgezinde kerk i.p.v. over de doperse vermaning.

De veranderde plaats die de prediker in de gemeente innam wordt helder geïllustreerd bij vergelijking van de twee opgenomen illustraties van Aalsmeer en Workum. Terwijl Workum voldoet aan wat aan de hand van afbeelding 11 werd getypeerd als typisch doperse plattegrond, is de dienarenbank die hier zo goed als zeker de preekplaats heeft geflankeerd, verdwenen. In vele gemeenten is de tegenwoordige opvatting dat de kerkeraad gewoon tussen de gemeente moet zitten.



afb. 13 *Verskillende opstellingen van dienaarschap tot kerkeraad*

De voorzanger en het orgel. In verschillende oudere vermaanhuisen is de plaats van de voorzanger nog te herkennen aan een tweede lessenaar of spreekgestoelte. In weinige gevallen zelfs nog met een fraaie tweede bijbel. Meestal stond de voorzanger op de één of andere wijze voor de kansel.

Veelzeggend is in dit verband de situatie in de Amsterdamse Singelkerk. Een klasieke, gesloten dienarenbank tegenover de gemeente, over de volle breedte van het veld. Deze dienarenbank loopt als het ware door rondom de sterk verhoogde kansel, zodanig dat de voorzanger met zijn lessenaar in de dienarenbank is opgenomen. De opwaartse trits van voorzanger naar predikant wordt bekroond door het orgel.

Toen in het begin van deze eeuw de laatste voorzangers 'als sneeuw voor de orgels verdwenen', kreeg de predikant ook de mededelingen en voorlezingen te verzorgen en was wat dat betreft de scheiding tussen gemeente en predikant een feit.

Meestal heeft men voor het orgel een plaats gekozen tegenover de kansel (in het meest voorkomende geval op een korte galerij). Deze plaatsing achter de gemeente wordt algemeen als gunstig ervaren.

Er zijn akoestische specialisten die beweren dat een plaatsing in een hoek, op de diagonaal, nog gunstiger zou zijn; feit is dat de galerij een goede mogelijkheid biedt, ook voor opstelling van een ondersteunend koor.

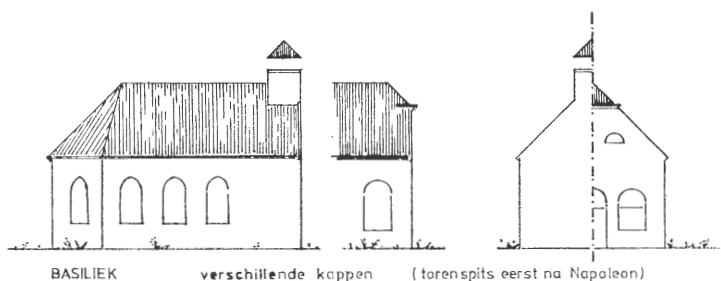
Van de gemeente Hengelo is bekend dat ze in 1874 speciaal een galerij bouwde om

het orgel te kunnen plaatsen. Echter ook in Amsterdam aan de Singelkerk moesten speciale voorzieningen worden getroffen. Achter de kansel werd een speciaal orgelhuis aangebouwd; het orgelfront werd als het ware door het vroegere raam van buiten naar binnen gebouwd.

Het huis van de dominee. Met de komst van de vrijgestelde prediker, vaak van buiten de gemeente komend, verschenen in de broederschap de eerste pastorieën. Onder het motto 'liefdewerk' is het in het begin met huisvesting en beloning wel eens droevig gesteld geweest. Het on-doperse van de pastorie neemt echter niet weg dat er stijlvolle pastorieën werden gebouwd, ook al was menig herenhuis vroeger uit stijloverwegingen wel eens wat onpraktisch. Getuige bijgaande foto heeft men in Veenwouden een stijlvolle vermaning en waardige pastorie, door een ondergeschikte consistorie op een sympathieke dopers-eenvoudige wijze, tot één geheel gecomponeerd.

Waren pastorie en kerk vroeger op deze en andere wijze veel tot één geheel verbonden, bijvoorbeeld door de kerkzaal achter de pastorie-gevel te laten schuilen; tegenwoordig komt het meer en meer voor dat de predikant in een gewoon burgerhuis ver van de kerk woont. Het omgekeerde doet zich zelfs voor als één predikant meerdere gemeenten gaat bedienen en dus een pastorie leeg komt.

Na bovenbeschreven overzicht van praktische elementen die de doperse kerkbouw zeker tot in de achttiende eeuw hebben beheerst, nog een karaktertekening van het door velen gekende plattelandskerkje, ontwikkeld uit bovenomschreven woelingen en door zijn eenvoud wel typisch doopsgezind genoemd. Zie ook afbeelding 10 A.



afb. 14 Typisch doopsgezind plattelandskerkje

Bij beoordeling van dit model wordt meestal niet bedacht dat de doperse karakteristiek eerder de kleine gemeente is en dus zo'n vriendelijk gebouwtje meer typisch voor kleine gemeenten is dan voor doopsgezinde architectuur.

In enkele grotestadgemeenten zijn centrale plattegronden gebouwd. Deze probe-

ren slechts ten dele te verbergen dat ze konstruktief toch basilieken zijn. Op zich illustreren deze voorbeelden hoe Doopsgezinden ook in andere opstellingen kunnen samenkomen, bijvoorbeeld eender als de Calvinisten.

In Harlingen werd de doopsgezinde kerk duidelijk gebouwd naar plaatselijk hervormd model. Deze was weer een navolging van de Amsterdamse Noorderkerk.

Tot slot van dit hoofdstuk, waarin de ontwikkeling wordt aangegeven van een eigen begin (analoog aan het Romeinse begin) naar een weinig eigen gezicht in de loop van de 18e eeuw, is een eigentijdse situatie wellicht illustratief. Aan het hek van de Arnhemse doopsgezinde kerk hangt links een doopsgezind bordje, rechts een waarop de gereformeerde kerk haar diensten in hetzelfde gebouw aankondigt.

V. De laatste honderdvijftig jaar

Stroomversnelling. In de eerste helft van de negentiende eeuw tekende zich een begin af van de enorme ontwikkeling die met name de westerse wereld ging doormaken.

De industriële revolutie bracht vele nieuwe technieken en materiaaltoepassingen met zich mee. In wisselwerking hiermee leidde een sterke plotselinge bevolkingsgroei tot sterke stadsuitbreidingen, heel het maatschappelijk gebeuren onderging ingrijpende verandering, handel en vervoerswezen raakten in een stroomversnelling.

Na de streng-sobere Reformatie had de architectuur zich op burgerlijke projecten geconcentreerd.

Tot de Reformatie waren de ontwikkelingen in de kerkelijke architectuur maatgevend. Toen na de Middeleeuwen de burgerij belangrijker werd en de Calvinisten Roomse kerkgebouwen overnamen en slechts weinig maar sobere nieuwbouw pleegden werd de kerk als architectuur object minder belangrijk. Bovendien ontbrak binnen de stadspoorten elke concurrentiepijkel omdat alle andere kerkelijke concurrenten waren weggemoffeld in schuilkerken.

In de nieuwe wetgeving van het Koninkrijk der Nederlanden was geen plaats meer voor schuilkerken. Alle verschillende groeperingen konden zich nu ook bouwkundig aan den volke presenteren. De kerkelijke architectuur bloeide weer op, met eerder genoemd verschil dat ze nu de burgerlijke architectuur volgde.

Dit volgen kwam daaruit voort dat 'kerkelijke architectuurvaardigheid' verdwenen was. Dit herontdekken van kerkelijk bouwen heeft zeker enkele decennia nodig gehad voordat er weer van een zekere eigen filosofie sprake was.

De Roomse kerk werd gerehabiliteerd, in de praktijk betekende dat dat onteigende bezittingen werden terug gegeven of van staatswege vergoed.

De dissenters kerken werden trouwens in het algemeen schadeloos gesteld in dien zin dat ze bij nieuwbouw aanspraak konden maken op overheidssubsidie.

Voorwaarde voor deze subsidie was overheidsgoedkeuring op het ontwerp.

In de praktijk kwam het er op neer dat waterstaatsingenieurs als onervaren architecten, een stijf classisistisch korset aanlegden aan de zich ontwikkelende kerkbouw. Spottend zei men dan ook: wat-er-staat is waterstaat.

Ook grote stadsuitbreidingen lokten bouwactiviteit uit. Een en ander illustreert een duidelijk nieuw uitgangspunt voor de kerkbouw, met name nog gestimuleerd door overheidsgelden. De doperse gemeenschap heeft op dit alles tamelijk rustig en pas laat gereageerd. De sfeer die we eerder door de heer Ten Cate lieten schetsen zal hier mede verantwoordelijk voor zijn geweest. Wellicht ook een zekere koppigheid en wantrouwen. Men was zolang zelfstandig en verborgen geweest, zou men zich nu plotseling aan de overheid uitleveren vanwege goedkeuring en subsidie voor nieuwbouw?

In dit opzicht reageerde de broederschap verdeeld. Veel meer dan andere kerkgenootschappen, is de doopsgezinde broederschap een naam voor een bonte verzameling van zelfstandige, sterk individualistische gemeentes. Hierin onderscheidt zich de doperse bouwhistorie, ze werd niet van bovenaf opgelegd waarvoor i.p.v. een door het hele land herkenbaar doopsgezind bouwen, juist plaatselijke welstand en traditie de smaak bepaalde.

Lieten enerzijds veel doopsgezinde kerkjes zich een passende waterstaatsgevel aanmeten, evenzo werden er nieuwe kerkjes als voorheen, simpel en verborgen in achtertuinen gebouwd.

Politieke druk kan een oorzaak daarvan zijn geweest. Het is echter ook waarschijnlijk dat men bijvoorbeeld een pastorie in de dorpsstraat had met daarachter een grote tuin. Grondkosten kon men dan uitsparen door in de pastorietuin te bouwen.

In vele gemeenten moest men tot dan toe, kilometers gaan om bij het kerkje, ver in het land, te komen. In plaats van aanpassing of onderhoud lag nieuwbouw in deze gevallen voor de hand, nu echter in de bebouwde kom. Juist in de negentiende eeuw kwamen, mede door grote aktiviteit op het platteland, vele doopsgezinde basiliekjes tot stand.

Van buiten zien deze bouwseltjes er allemaal een beetje boere-schuur-achtig uit, van binnen zijn ze eigenlijk allemaal eender. Eén korte aandachtswand en daartegenover een korte galerij (met orgel) boven toegang en voorkamertje. In

zekere zin is hun eenvoudige en kleine verschijning wel typisch voor de broederschap.

Bovengenoemd type is al veel minder eigen zo gauw er een torentje op verschijnt. Die toren is het tweede kenmerk van de vernieuwing. Vele gemeentes, wellicht juist diegenen die niet aan nieuwbouw toekwamen, namen toch de gelegenheid te baat om de verkregen vrijheid te vieren met een klein spitsje. De meesten zijn zeer eenvoudig en slechts weinigen hebben een luidklok.

Vermeldenswaard is Oudebildtziyl. Dit voorbeeld is in de verschillende elementen waaruit ze is opgebouwd, toch al karakteristiek voor de rommelig verwarde doperse kerkbouwtraditie. De kerkruimte is achter en half in de voorliggende woning verscholen. De toren werd dientengevolge niet op de kerk maar op het woonhuis aan de straat geplaatst. Kompleet met luidklok. Bij gelegenheid van de geboorte van prinses Juliana beierde de koster deze klok te barste. Koningin Wilhelmina, deze uitbundige vreugdeuiting vernemend, schonk een nieuwe klok voor wat sindsdien de Julianatoren heet.



afb. 15 Eenvoudige basiliek met diverse kapoplossingen en evt. een klein spitsje

In steden waar meestal achter de huizen op binnenterreinen was gebouwd, ging men er toe over woonhuizen af te breken en eventueel het achterliggende kerkgebouw van een nieuwe gevel te voorzien. Deze voorbeelden liggen nu een eind terug uit de straatwand, aan een pleintje van 'pand-breedte'.

Ook al garanderen bepaalde tradities en verworvenheden nog een zekere eenvoud en degelijkheid, het zou gezocht zijn na deze negentiende eeuw nog van typisch doperse kerkbouw te spreken. Bijvoorbeeld de grootse Jugendstiltoepassing in het Haarlemse complex, maar ook vele gevels, aangepaste ramen, nieuwbouw getrouwd de heersende stijlopvattingen en meer, het zijn tekenen dat de Doopsgezinden mee wilden in de grote architectuur.

Het is goed in dit verband een steeds blijvend misverstand te noemen. De typisch dopers genoemde 'knusheid en eenvoud' is voor een groot deel terug te voeren op de kleinschaligheid der gemeenten. Vele doopsgezinde kerkjes zijn klein, maar slechts weinig kleine kerkjes zijn doopsgezind.

Het overgrote merendeel van de gemeenten telde nooit meer dan ongeveer tweehonderd leden. Het is met eenvoudige middelen (!) mogelijk voor een dergelijke kleine groep een kerkzaaltje te bouwen. Vergelijking met bijvoorbeeld kleine Baptisten- of evangelistenkerkjes tonen een dergelijk karakter. Zelfs een Roomse kerk voor een kleine roomse plattelandsminderheid in Groningen zal er in hoofdtrekken eender uitzien. Het is dan veelal slechts de inrichting die karakteristiek is.

Beschrijving van werkelijk architectuurgeschiedenis komt in dit artikel niet aan de orde, de gehele negentiende eeuwse opleving in kerkelijke architectuur is elders ook voortreffelijk beschreven, vanaf het jaar dat de Doopsgezinden als dissenters zich openlijk mochten manifesteren zijn ze of pretentieloos gebleven of hebben ze de heersende stijlopvattingen gevolgd.

Ook in de twintigste eeuw heeft de doopsgezinde kerkbouw zich weinig onderscheiden, ze is meegegroeid in de specifieke eigentijdse problemen. Eén van die problemen is de kleiner wordende gemeente en het is aardig om te zien dat hier juist sommige zeer geslaagde voortrekkers met voorbeelden uit de doopsgezinde hoek komen.

Het is voor de Doopsgezinden geen grote stap om weer in achtertunten te moeten gaan bouwen. Evenzeer was de kleinere gemeente, de kleine groep, in tegenstelling tot de grote kerkgenootschappen, de eeuwen door eigenlijk gewoon. Eigenlijk herhaalt zich ook hier de geschiedenis ten derde male. Onlangs sprak men zich op een Duits congres uit voor kleinere kerkjes, vlak bij de mensen in de buurt, in plaats van grote onpersoonlijke centra. Zo zijn juist vele Christengemeenschappen begonnen.

Drie markante voorbeelden van deze eeuw verdienen tot slot nog vermelding. Het eerste voorbeeld staat in Makkum. In het begin van deze eeuw in baksteen opgetrokken, is dit kerkje naar buiten toe eigenlijk niet als zodanig herkenbaar. Een bijzonder geslaagd werk als men zich ten doel stelde in het verborgene te willen blijven bidden en vermanen. Het interieur is sterk geënt op het voorbeeld van de oude vermaning.

Het tweede voorbeeld staat in Wageningen. Het geweld van de eerste oorlogsdagen verwoestte de oude (ook als kerk onherkenbare) vermaning onder aan de stadswal (de plaats voor dissenters). Gedurende de oorlog ging men ter kerke in een collegezaal van de landbouwhogeschool. Het is goed voorstelbaar dat de predikant die vijf jaar lang alleen door een smalle demonstratietafel van een volle zaal gescheiden werd, na de oorlog als vurige wens een waardige kerk met een ruim podium zag. Dit geheel boven op de berg en bekroond met een grootse vrijstaande toren symboliseert eerder na-oorlogs vrijheidsoptimisme dan bescheiden Doperdom.

Tenslotte het derde voorbeeld, voor enkele jaren gebouwd aan de rand van oud-Emmen. Op het eerste gezicht typisch dopers schema. Een dwars gebruikte, centraal ingerichte basiliek en de kansel geflankeerd door kerkeradsetsels, samen in het front der gemeente, als in de dagen van de dienaarschap. Dat men enige jaren terug overwoog deze kerkeradsetsels weer te verwijderen getuigt van de veranderde opvatting over gemeente zijn.

In dit verband is het interessant dat er de laatste jaren meerdere kerkjes weer zijn ontworpen volgens dit principe van dwars gebruikte basiliek. Waarschijnlijk is hier geen sprake van een bewust teruggrijpen op oude traditie. Als een basiliek door afnemend bezoek steeds meer ingekort wordt, dan wordt de aandachtswand verhoudingsgewijs weer langer. Konstruktief is het dan logisch de kap mee te laten draaien.

Het kleine Emmer kerkje is in de praktijk ook tot voorbeeld geworden vanwege kleinheid, eenvoud en bruikbaarheid.

Over moderne versiering. In bovenstaand artikel zijn vele gegevens en overwegingen blijven liggen. Dat kon ook niet anders. Toch is het doel bereikt als de beschreven historische lijn bijdraagt tot een beter inzicht in de doopsgezinde bouwtraditie.

Er is tot slot echter nog één aspect wat vermelding verdient. Bij rondgang door het doopsgezinde kerken bestand, valt op hoezeer de broederschap moeite heeft van traditionele afkeer van opsmuk en symboliek over te stappen naar in deze tijd meer gebruikelijke 'versiering'. Grote voorzichtigheid bij het denken in termen van symboliek is geboden.

Zo verschijnen er de laatste tijd in vele kerkjes avondmaalstafels of liturgische tafels. De bedoeling is niet altijd even duidelijk met name als deze om waarschijnlijk puur esthetische motieven, of uit onwetendheid, bijvoorbeeld extra laag zijn (40 cm komt voor). Ze kunnen dan anders geen functie krijgen om er bijvoorbeeld een fraai oud bijbelexemplaar op ten toon te stellen of een kandelaar. Vergezochte discussies dat een bijbel niet voor expositie is of een kandelaar voor verlichting op echte tafelhoogte of nog hoger meer zin heeft, zijn hier niet ter zake. Er zijn kanseldoeken die de alfa en de omega vermelden in verschillende lettersoort. Zo zijn er ook liturgische tafels waarop bijvoorbeeld een marmeren kruisje is geplaatst terwijl daarachter, naast de kansel nog een groot kruis is opgehangen. Er bestaat een mozaiek waarin drie niet bijelkaar passende symbolen zijn uitgebeeld. Het kruis, het anker en de vis; staat voor geloof, hoop en niet liefde maar het monogram waarin de Christenen zich onder de Romeinen lieten herkennen.

Afbeelding 16, genomen van de draadplastiek aan de doopsgezinde kerk van Buitenpost, geeft de zon weer die stond voor herkenning van de afgescheiden groepering die in Amsterdam samenkwam in het huidige veilinggebouw 'De Zon'. Het afgebeelde lam is het kenmerk van de bierbrouwerij waarnaast de oude heer Van Warendorp de huidige Amsterdamse Singelkerk stichtte.



afb. 16 De symboliek van Lam en Zon

Literatuur

Naast vele jubileumuitgaven die enig historisch overzicht van verschillende gemeenten verschaffen, is dankbaar gebruik gemaakt van de *Doopsgezinde Bijdragen* (1861-1919). Hieronder worden, behalve verantwoording van vier citaten, enige waardevolle bronnen vermeld die de lezer bij verdere studie kunnen dienen.

Bij Inleiding:

over tempels en basilieken : E.H. ter Kuile, *Bouwkunst van Hellas tot Heden*, Zeist 1965.

Bij Schat- en machtsvorming:

over achtergronden : E.H. Gombrich, *Eeuwige Schoonheid. Inleiding tot de kunst*, Antwerpen 1967.

Over reformatorische kerkbouw :

M.D. Ozinga, *De Protestantse Kerkbouw in Nederland*, Amsterdam 1929; K.L. Sijmons Dzn, *Protestantse Kerkbouw*, Den Haag 1956.

noot 1 : G. Heeringa, *Ter gedachtenis aan het tweehonderdjarig bestaan van de Doopsgezinde gemeente te Hengelo*, Hengelo 1928.

Bij Hoofdpijnen van het Doperse samenkomen:

C. Henry Smith, *The Story of the Mennonites*, Berne (Ind.) 1946; N. van der Zijpp, *Geschiedenis der Doopsgezinden in Nederland*, Arnhem 1952.

noot 2 : S. Blaupot ten Cate, *Geschiedenis der Doopsgezinden in Friesland*, Leeuwarden 1839; noot 3 : H. Broese van Groenou, 'Uit het verleden der Doopsgezinde gemeente te Aardenburg', *Doopsgezinde Bijdragen*, XVII (1877) 9.

Bij Ontwikkeling van het Doperse vermaanhuis:

W. van der Hoek, 'Kromwal', *Doopsgezinde Bijdragen*, IV (1864) 78.

Bij De laatste honderdvijftig jaar:

H.P.R. Rosenberg, *De negentiende eeuwse kerkelijke bouwkunst in Nederland*, Den Haag 1972; G. Bekaert, *In een of ander huis. Kerkbouw op een keerpunt*, Den Haag 1967; H.R. Blankesteijn en W.G. Overbosch, *Een hut om in te schuilen*, Baarn 1962.

Boekbesprekingen

Umstrittenes Täuferum 1525-1975. Neue Forschungen, hrsg. von Hans-Jürgen Goertz. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975; 2e dr. 1977. ISBN 3 525 55354 4. 314 blz. f 37,50 (alleen voor DHK-leden en DB-abonnees); winkelprijs f 61,—.

Hans-Jürgen Goertz heeft ter gelegenheid van het 450-jarig bestaan van het Doperdom een bundel samengesteld waarin de jongste generatie *Täuferforscher* (onderzoekers van de doperse geschiedenis) aan het woord komt. De medewerkers hebben allen naam gemaakt met een voortreffelijk proefschrift en vaak nog andere publicaties op dit terrein. De hier verzamelde artikelen staan op een hoog wetenschappelijk peil. Zij zijn, zoals de ondertitel al aangeeft, merendeels het resultaat van nieuw onderzoek. Daarin ligt een eerste verdienste van deze bundel: de belangrijkste thema's komen aan de orde en het begrenst ook waaraan momenteel wordt gewerkt en wat nog gedaan moet worden. Dat *UT* is uitgekomen bij een internationaal vooraanstaande uitgeverij is zowel een bewijs van de kwaliteit van dit boek als van de toenemende belangstelling voor de geschiedenis van de doperse beweging.

Met het verschijnen van deze bundel is min of meer een einde gekomen aan de periode waarin er één, duidelijk beeld van het Doperdom bestond. Aan deze periode zijn onlosmakelijk de namen verbonden van John Horsch en Harold Bender. In het door hen geschetste beeld van de "Evangelical Anabaptists" lag de nadruk op drie punten. 1. Zürich als de enige plaats waar het Doperdom zou zijn ontstaan; tevens de vooraanstaande rol van Konrad Grebel. 2. Het Doperdom zou een zeer confessioneel karakter hebben gehad. 3. Alleen de bijbels-pacifistische groep vertegenwoordigde de "ware" Dopers.

Uit *UT* rijst daarentegen een pluralistisch beeld van de begintijd op. *a.* Er zijn drie tamelijk onafhankelijke stromingen aan te wijzen: de Zwitserse Broeders in Zürich, voortkomend uit het radikaal-hervormde congregationalisme; de missionaire activiteiten van Hans Hut, die na het mislukken van de Duitse Boerenoorlog de geest van Thomas Müntzer via Midden- en Zuid-Duitsland naar Oostenrijk en Moravië bracht; de eschatologische prediking van Melchior Hoffman, die vanuit Straatsburg het Doperdom naar Noord-Duitsland en de Neder-

landen verspreidde. — Zie voor deze nieuwe inzichten betreffende de ontstaansgeschiedenis, James M. Stayer, Werner O. Packull en Klaus Deppermann, "From Monogenesis to Polygenesis. The Historical Discussions of Anabaptist Origins", *The Mennonite Quarterly Review*, XLIX (1975) 83-121. — *b.* De bedoeling van de eerste Dopers was niet de vorming van een secte of separatistische beweging, maar de vernieuwing van de hele christelijke kerk (congregationalisme). Het was hen te doen om nieuwe gemeenten van nieuwe Christenen. *c.* Geweldloosheid was in de eerste jaren van de beweging nog geen algemeen aanvaard principe.

Met dit nieuwe, veelzijdiger beeld zijn nog niet alle vragen opgehelderd. Uit de hierna volgende tegenstellingen blijkt het omstreden karakter van de beweging. Was het Doperdom een sociale revolutie (James M. Stayer, A. F. Mellink) of een godsdienstige hervormingsbeweging (Heinold Fast, John H. Yoder, Abraham Friesen)? Was het een moderne beweging (Fast, Yoder) of had het sterkere banden met de Middeleeuwen (Christof Windhorst, Werner O. Packull)? Was het Doperdom vreedzaam (Mellink) of stond het niet afwijzend tegenover het gebruik van het Zwaard (Stayer)? Het omstredene van dit boek is ook dat de schrijvers onderling nogal van mening verschillen. Dat hangt samen met het nieuwe van deze bundel: het gaat vooral om nieuwe interpretaties.

Meer dan de helft van de auteurs is gewoon historicus. Dat blijkt ook uit de gevolgde methode; het boek is geschreven vanuit een historisch gezichtspunt. Dat brengt ons bij een fundamenteel probleem van deze bundel: is deze methode toereikend? *UT* beschrijft de doperse beweging van de "buitenkant"; het proces wordt weergegeven. Wat ontbreekt is een beschrijving van de "binnenkant", van de dynamiek van de beweging. Dan hadden problemen aan de orde moeten komen als b.v. *autoritas scripturae*, pneumatologie, gemeente - wereld (twee-rijken-leer). Het gevolg is dat het boek minder inspirerend is dan men vooraf zou verwachten.

Als een rode draad loopt door vrijwel alle artikelen de vraag naar de sociale relevantie van het Doperdom. Het antwoord is in de meeste bijdragen negatief: vanaf de begintijd in Zürich tot het meest recente onderwerp, de aanpassing van de Duitse Doopsgezinden aan de ideologie van het Derde Rijk. De doperse "afzondering" wordt door vrijwel alle auteurs als een doodlopende weg beschouwd en niet als een bijbelse afwijzing van de wereld (mijding gebaseerd op de twee-rijken-leer). Treffend is in dit verband een citaat van Martin Haas: "Je mehr die Eidverweigerung um sich griff . . . umso mehr stellte sich die ganze Bewegung politisch abseits" (70). Ook Stayer (40 en 48) spreekt zich in deze zin uit. Het is echter de vraag of de auteurs erin zouden slagen hun waardebeoordeling van "afzondering" (resp. een gelegenheidsoplossing of het gevolg van falen van de leiders) wetenschappelijk te funderen. Is deze "Weg in die Absonderung" (Haas) niet eer-

der een eigen keuze geweest, die voortvloeide uit het Evangelie? Nader onderzoek zal hierover uitsluitsel moeten geven.

Het is opmerkelijk dat Goertz zelf tot een gedeeltelijk positieve waardering van de doperse scheiding tussen kerk en staat komt. In zijn artikel over de rol die het beeld van het ontstaan van de doperse denominatie speelde voor de aanpassing van de Duitse Doopsgezinden aan het Derde Rijk, zegt Goertz dat het opgeven van deze scheiding heeft geleid tot de "religiöser Niedergang" (288). In zijn inleiding blijkt echter zijn verlegenheid over deze vraag, wanneer hij de ontwikkeling van een "kirchlich-soziale Protestbewegung" naar een "weltflüchtige Sekte" beschrijft als "Preisgabe des sozialen Engagements" (15). Paradoxaalwijs komen zo de resultaten van de andere bijdragen in tegenspraak met Goertz' bedoeling(?) om juist de sociale relevantie van de doperse visie — gehaald uit de verengde context van het "Benderse" confessionalisme — meer op de voorgrond te brengen.

In plaats van een confessionele verenging van de Täuferforschung is *UT* daarentegen een voorbeeld van een verenging vanuit de sociale hoek. De poging, de beweging te beschrijven aan de hand van het criterium "sociaal engagement", geeft slechts een onvolledig beeld. De werkelijke relevantie van de doperse ideeën moet tevens in theologische zin worden uitgedrukt, d.w.z. door middel van de theologie geground.

Aan de begintijd van het Doperdom in de Nederlanden wordt opvallend weinig aandacht besteed: alleen het artikel van Mellink, dat een samenvatting van zijn elders verschenen werk geeft, en zijdelings in het artikel van Klaus Deppermann over Melchior Hoffman. Typerend is in dit verband de opmerking van Friesen dat "the most important segment of sixteenth-century Anabaptism" (238) wordt gevormd door Zwitserland, Oostenrijk, Moravië, Zuid- en Centraal-Duitsland, t.w. de gebieden die Claus-Peter Clasen in zijn *Anabaptism. A Social History 1525-1618* (Ithaca & London, 1972) beschrijft. Deze uitspraak is in duidelijke tegenspraak met de historische feiten. Het 16e-eeuwse Doperdom heeft, relatief en absoluut, nergens zo'n grote aanhang gekend als (tot circa 1580) in de Nederlanden. Bovendien is juist hier de continuïteit veel groter geweest dan in de hierboven genoemde gebieden. Door deze "magere" behandeling, komt de confessionele versmalling, die óók in ons land een rol heeft gespeeld (speelt?), jammer genoeg niet aan de orde. Misschien kan in 1980, wanneer het 450 jaar geleden is dat de doperse beweging de Nederlanden binnenkwam, deze lacune worden opgevuld?

Deze recensie is de uitwerking van een bespreking over de betekenis van *Umstrittenes Täuferum*, waaraan hebben deelgenomen I.B. Horst, J.P. Jacobszoon, H.B. Kossen, W.H. Kuipers, S. Voolstra en D. Visser (redactie).

W. Balke, **Calvijn en de doperse Radikalen**. Amsterdam, Uitgeverij Ton Bolland, 1973. Pp. (xii), 387. Met twee facsimiles. ISBN 90 70057 15 8. f 45,—.

Dat deze recensie pas vier jaar na het boek verschijnt, dient nader te worden toegelicht. In de eerste plaats tracht de redactie van dit tijdschrift, dat in 1975 werd opgericht, nog in te halen wat er de laatste jaren aan wetenschappelijk werk op dit gespecialiseerde gebied is verschenen in Nederland. In de tweede plaats wensten de redacteurs het belang van het door Dr. Balke behandelde onderwerp te benadrukken door een uitgebreide recensie — aanvankelijk is gedacht aan een teamrecensie — op te nemen. Een voortdurende uitwisseling van gedachten is nodig over de reformatische en de doperse traditie en de wederzijdse beïnvloeding die in de loop der eeuwen heeft plaats gevonden. In verscheidene recensies is aandacht geschonken aan B's onderzoek; in Noord-Amerika heeft hij met doperse en calvinistische geleerden over zijn opvattingen gediscussieerd. Hoewel dit beperkt was tot hen die Nederlands konden lezen, bewees de belangstelling dat B. over belangrijk materiaal, vooral uit de geschriften van Calvijn, beschikt en dat hij problemen heeft aangesneden, die verder onderzocht moeten worden. In deze recensie willen wij de aandacht vestigen op enkele van deze problemen.

Een eerste punt van kritiek, dat zowel in de recensies als tijdens de promotie aan de Faculteit der Godgeleerdheid van de Rijksuniversiteit te Utrecht naar voren werd gebracht, betreft de positie en de onderlinge relatie van de twee partijen. B. geeft de indruk — nog versterkt door de titel — dat het hier gaat om een gesprek tussen twee partijen (zie in dit verband de recensie van Prof. Dr. W. F. Golterman, *In de Waagschaal*, 27 oktober 1973). Zelfs de uitdrukking "kritische verwantschap" (345 *passim*) is ontoereikend en brengt ons niet veel verder. Het mag wellicht onvriendelijk lijken op dit punt zo veel nadruk te leggen, vooral daar B. aspecten van een positieve relatie tussen beide partijen op het spoor tracht te komen en hij zijn onderzoek in een oecumenisch perspectief plaatst. Hoe achtenswaardig deze visie ook mag zijn, ze kan niet op de 16e eeuwse situatie worden opgelegd. De titel van het boek, wil deze met de feiten in overeenstemming zijn, had derhalve moeten luiden: "Calvijn tegen. . ."

Dit dient te worden toegelicht om misverstanden te voorkomen. Balke is in dit onderzoek uitgegaan van Calvijns *Briève Instruction*. Het is een in de landstaal geschreven polemisch tractaat tegen het Anabaptisme in Neuchâtel. Het is een onvoorwaardelijke veroordeling van de Dopers als ketters en het bevat nergens de suggestie — laat staan een uitnodiging — tot een ontmoeting of debat. De aanval richt zich op de artikelen van de *Brüderliche Vereynigung* (hierna BV), waaraan C. een docetische incarnatieleer toeschrijft alsmede de omstreden kwestie van de zielelaap (dit laatste werd ook door Zwingli in zijn aanval op de Dopers be-

weerd). Calvijn had al eerder, in de *Institutie* (1536), de Dopers aangevallen, vooral in de brief aan Frans I (voorwoord), waarin hij trachtte een zo groot mogelijk onderscheid tussen de Reformatorische partij en de Radikalen te creëren. De heftigheid neemt in latere edities van de *Institutie*, maar ook in de commentaren en in zijn correspondentie, alleen maar toe. Calvijns positie kan deels worden verklaard door de aard van de Reformatie in Genève, maar het zou onjuist zijn te veronderstellen dat hij ook maar de geringste bedoeling had de Dopers enige vorm van burgerlijke of kerkelijke legitimiteit toe te kennen of met hen een gesprek aan te gaan. B's werk geeft dit triomfalisme goed weer, al overdrijft hij af en toe wel (b.v. 32). Hoewel we het grondige onderzoek, dat dit aan het licht heeft gebracht, willen prijzen, vragen we ons toch af waarom in het gehele boek bijna geen enkele kritiek op Calvijn is te vinden.

Balke heeft zijn boek ingedeeld in een historisch en een systematisch deel. Hoewel de resultaten elkaar hier en daar overlappen, is deze indeling methodisch gezien een juiste benadering. In het historisch deel behandelt B. Calvijns kontakten met de Dopers. Dat hij zijn onderzoek zorgvuldig heeft verricht, tonen de vondsten in de archieven te Genève aan. Dit historisch deel is voornamelijk gebaseerd op C's visie op de Dopers. Dit verschaft ons een inzicht in de reikwijdte en ook de diepte van C's positie, zoals die zich heeft ontwikkeld in zijn geschriften van 1532 tot 1564 — van zijn eerste pogingen tot zijn meest gerijpte vorm —. Hiertegenover staat dat van doperse kant, behalve enkele verwijzingen naar andere bronnen, alleen de *BV* (1527) wordt behandeld; de positie waarop de Dopers worden aangevallen, is dus een uit de begintijd van de beweging; bovendien wordt die positie door deze behandeling statisch. Desondanks is het meest originele en historisch gezien meest interessante deel van het boek dat waarin Balke de afzonderlijke Dopers met wie Calvijn contact had, beschrijft; over deze groep brengt hij ons nieuwe gegevens. Wat is echter de identiteit van deze Franssprekende Dopers?

Het historisch probleem in Balkes onderzoek, een probleem waarmee een ieder die de doperse beweging in de Franssprekende gebieden onderzoekt, wordt geconfronteerd, is het identificeren van de Radikalen en het opsporen van hun geschiedenis en hun theologie. B. stelt terecht: "De penetratie van Anabaptisme in Frankrijk is in het duister gehuld" (18 *passim*). Het is echter prematuur te beweren — voordat historici dit probleem grondig hebben onderzocht — dat het Anabaptisme "geen wortel (heeft) geschoten op frans gebied" (18). Als een voorzichtige benadering van het probleem kan worden aangenomen dat het Franse Anabaptisme een eigen identiteit heeft gekend en dat het door zijn culturele omgeving was gevormd; en verder dat het niet met het Zwitserse en Zuidduitse Anabaptisme als maatstaf kan worden geïdentificeerd. Balke ontwijkt dit probleem echter. Zijn onderzoek behandelt de "doperse Radikalen", de groep rond de *BV* tot wie

Calvijn zich in zijn *Briève Instruction* richt. C. had, in tegenstelling tot Zwingli, voornamelijk met de "libertins spirituelz" te maken, zoals Balke aantoonst. Het probleem van de identiteit van het Franssprekende Anabaptisme wordt nog duidelijker in C's vroegste kontakten en geschriften. De franse refugie (naam onbekend) die in 1534 als een Doper werd verbannen door de Straatsburgse Reformatoren, maar voor wie Calvijn heeft gepleit — is hij een vroeg voorbeeld van een "spiritualistische" Doper? De *Psychopannychia*, in 1534 geschreven maar voor het eerst in 1542 uitgegeven, is klaarblijkelijk tegen de Dopers gericht; uit de inhoud wordt duidelijk dat dit niet de kring rond de BV kan zijn geweest. Onderzoek van b.v. het probleem van de zielelaap zou kunnen leiden tot een betere identificatie van het zogenaamde Franse Anabaptisme.

Het is in ieder geval duidelijk, zoals B. erkent (29), dat Calvijn de onderscheiding tussen de Anabaptisten (de BV-kring) en de Libertinisten "niet altijd even helder (heeft) toegepast". Het is eveneens de vraag of C., die slechts oppervlakkig contact met hen te Straatsburg en Bazel heeft gehad, de Anabaptisten uit de BV-kring werkelijk heeft gekend en of hij serieuze pogingen heeft ondernomen hun geloofsopvattingen te begrijpen. Men moet wel tot deze conclusie komen omdat C. de docetische incarnatieleer en de zielelaap in verband brengt met de artikelen van de BV. Beide opvattingen waren karakteristiek voor de Libertinisten. Deze incarnatieleer komt wel voor onder de Nederlandse Dopers maar is niet bekend bij de Zwitserse Broeders. Ook is het onbewezen dat opvattingen over de zielelaap voorkwamen bij de BV-kring. In dit verband dient te worden opgemerkt dat Balke de positie van Karlstadt zowel historisch als theologisch onjuist weergeeft (29-30). De vraag die gesteld dient te worden, is welke relatie er geweest is tussen de BV enerzijds en Calvijn en de Reformatie in Straatsburg en i.h.a. in Frankrijk anderzijds. Het Franse radikalisme, voorzover het al "dopers" genoemd kan worden, had een andersoortig karakter dan de BV-Dopers. Calvijn bestreed dit wel maar hij sloot er ook compromissen mee omdat het niet separatistisch of sectarisch was. Dat Balke geen poging heeft ondernomen deze Radikalen te identificeren, achten wij een ernstige tekortkoming van dit onderzoek. Calvijns gebruik van de BV in de *Briève Instruction* is een subtiel polemiekt tegen de Radikalen op afstand, niet echter tegen die in eigen kamp. Men kan zich moeilijk voorstellen wat de *Sitz im Leben* van de BV in de Franse Reformatie is geweest.

In het systematisch deel is het beeld eveneens onscherp. Dit is voor een deel het gevolg van de niet geheel opgehelderde historische situatie, maar ook van het feit dat de BV nooit een systematische presentatie van de doperse leer is geweest en evenmin als zodanig bedoeld was. De BV werd opgesteld ten tijde van hevige vervolgingen toen er bepaalde problemen binnen de doperse beweging waren;

een van de belangrijkste was het vraagstuk van het zwaard (artikel 6). Het was zeker niet voor de buitenwacht bedoeld. Desalniettemin kunnen we Balkes weergave van de aanval van Calvijn op de *BV* waarderen, vooral vanwege de stimulerende manier waarop hij een zekere overeenkomst in de tuchtvraag heeft gevonden. Evenzeer kan worden opgemerkt dat de door B. toegepaste deductieve methode waardevol is voor een vergelijking van theologische ideeën. Het is echter de vraag — zoals we al eerder hebben opgemerkt — of het fair en juist is Calvijns complete literaire corpus tegenover de *BV* te stellen zonder andere belangrijke doperse bronnen erbij te betrekken.

Het systematische deel is voornamelijk aan de ekklesiologie gewijd. Balke begint met een verdediging van C's standpunt over kinderdoop tegenover geloofsdoop in relatie met de heiligheid en de eenheid van de Kerk/Gemeente. Dit bepaalt de wijze waarop de tucht en het ambt worden behandeld en leidt — vanuit C's gezichtspunt — tot het verwijt van separatisme en perfectionisme. Men kan zich afvragen waarom B. het artikel uit de *BV* over het avondmaal niet heeft behandeld; volgens recent onderzoek is de avondmaalsleer van centrale betekenis voor een goed verstaan van het Anabaptisme en is er een grote overeenkomst tussen de doperse en de reformatorische opvatting. In het hoofdstuk over Kerk en Staat behandelt B. traditionele doperse thema's als weerloosheid (niet "pacifisme", zoals B. het noemt, 292) en de eed. De beschuldiging van wereldmijding en chiliasme zijn niet nieuw; deze thema's worden hier met weinig begrip en zonder al te veel kritiek behandeld. B's behandeling van het chiliasme heeft eigenlijk niets met de *BV* te maken. Wat betreft de wereldmijding van de Dopers: dit is een van de misverstanden waarover men juist van reformatorische theologen een nieuwe kijk zou mogen verwachten. B. is hier op het polemische vlak blijven steken. Het verband, dat in het hoofdstuk over de incarnatie en de zielelaap wordt gelegd met de *BV*-Dopers, lijkt ons moeilijk aantoonbaar; ook het meer directe verband tussen deze dogmatische opvattingen en de Franse Radikalen wordt niet behandeld. In het hoofdstuk over hermeneutiek, waarin fundamentele problemen als de verhouding OT - NT en het innerlijke woord (de Heilige Geest) en het uiterlijke woord (de Schrift) aan de orde komen, benadert B. nog het meest de centrale thema's waardoor de twee tradities zijn gescheiden. Dit hoofdstuk is echter veel te beknopt en te summier.

Het kader van B's onderzoek werd in grote lijnen bepaald door C's polemieken tegen de *BV*. Weliswaar biedt B. ons hier en daar uitzicht op een wijder beeld van de Franse Radikalen, toch heeft hij zich beperkt tot — in sommige opzichten een zijpad — C's aanval op de Zwitserse en Zuidduitse Dopers. Men mag echter ook weer niet te veel verlangen. We kunnen B. in ieder geval dankbaar zijn dat hij een begin heeft gemaakt met de behandeling van dit onderwerp en dat hij ons

af en toe op de bredere problematiek wijst. De ekklesiologie neemt een belangrijke plaats in de discussie met de Dopers in; het is echter de vraag of hier wel het begin voor een juist verstaan van de problemen is gelegen. We krijgen iets te zien van de kloof tussen Anabaptisme en Calvinisme op punten als God, mens, schepping en vooral christologie.

Balke daagt aan het eind van zijn boek de doperse kerkhistorici uit: "De vraag of Calvijns beeld van de Dopers juist is geweest, kan door ons niet beantwoord worden. Het woord is nu aan de geestelijke erfgenamen van de Dopers of zij zichzelf in het door Calvijn van hen geschetste beeld herkennen kunnen", luidt de moeizaam geformuleerde zin (346). In zeker opzicht is dit een grootmoedige uitnodiging. Hoewel B. hierdoor niet wordt verontschuldigd voor de achterwege gebleven kritiek op Calvijn, mag de hoop worden uitgesproken dat deze uitnodiging niet onbeantwoord zal blijven. Deze recensent is van mening dat de *Briève Instruction*, gezien de polemische bedoeling ervan, geen centrale plaats inneemt in de theologie van C. Degenen onder ons, die in Calvijns theologie zijn geïnteresseerd, zouden hier weinig tijd aan moeten besteden en zich eerder tot de *Instituïe* en andere geschriften richten.

Heemstede

Irvin B. Horst

Anabaptist Beginnings (1523 - 1533). A Source Book, edited by William R. Estep Jr. Bibliotheca Humanistica & Reformatorica, Vol XVI. Nieuwkoop, B. de Graaf, 1976. Pp. vii, 172. ISBN 90 6004 337 5. f 78,—.

Deze selectie van 18 in het Engels vertaalde bronnen uit de eerste decade van het Doperdom beperkt zich tot de opkomst van de beweging in de steden van Zwitserland en Zuid-Duitsland. Hoewel No. 9, "The Twelve Articles of the Peasants", op het eerste gezicht buiten het bestek lijkt te vallen, vormt het toch een belangrijk aspect van het breder kader; de reden om het op te nemen ligt in het mogelijke verband ervan met Balthasar Hubmaier: hij bekende in 1528 op de pijnbank dat hij de 12 Artikelen had geschreven. Meer dan de helft van deze teksten versijnt hier voor de eerste maal in Engelse vertaling, terwijl de andere teksten verspreid zijn over verschillende boeken en tijdschriften. Daarom is het nuttig dat hier een aantal van de belangrijkste bronnen, nodig voor een goed verstaan van de vroegste Dopers, is bijeen gebracht. Estep heeft zich bij het uitgeven van dit historisch materiaal laten leiden door theologische ideeën.

Opvallend is het groot aantal teksten van Hubmaier (7 van de 18; met de afzonderlijke inleidingen ruim de helft van het boek). Van bijzonder belang is de volledige tekst (No. 10) van *On the Christian Baptism of Believers* (1525), dat

wordt beschouwd als de klassieke presentatie van de doopleer en als een zeer knappe verdediging van de volwassendoop. Eveneens van Hubmaier is opgenomen (No. 7) *Concerning Heretics and Those Who Burn Them* (1524), een moedige verdediging van de godsdienstvrijheid en aangrijpend omdat de auteur in 1528 op de brandstapel het leven verloor. Verder vindt men hier het oudst bekende werk van Hubmaier, (No. 2) *The Eighteen Theses* (april 1524) — is dit een doperse tekst? — en een hymne, (No. 18) "God's Word Stand Sure Forever", een geschrift dat bewaard is gebleven in de Hutterse kronieken. Deze verzameling teksten vult aldus de lacune op die vaak voorkomt in bronnenuitgaven van de vroege doperse beweging.

Deze nadruk op Hubmaier was te verwachten van een geleerde uit Baptistenkring. De editor is hoogleraar kerkgeschiedenis aan het Southern Baptist Theological Seminary te Forth Worth, Texas. Hij dankt zijn bekendheid aan zijn boek *The Anabaptist Story* (1963) dat sindsdien herhaaldelijk is herdrukt; in 1975 verscheen hiervan een herziene uitgave in paperback en tevens een vertaling in het Spaans (*Revolucionarios del siglo XVI. Historica de los Anabautistas*) die te Buenos Aires werd uitgegeven. Dit bronnenboek brengt, vooral door de nadruk op Hubmaier, Estep in het gezelschap van zijn collega's onder de Europese Baptisten, G. Westin en T. Bergsten, die de kritische tekstuitgave van de originele geschriften van Hubmaier, *Schriften* (1962) hebben verzorgd, uitgegeven in de serie *Quellen zur Geschichte der Täufer*, en die ook monografieën hebben gepubliceerd.

Estep's boek zal een enorme stimulans zijn voor hen, die het originele Duits niet kunnen lezen. De waarde van dit werk ligt, behalve in de grotere toegankelijkheid van de teksten, vooral in de algemene inleiding (13 pagina's) en de korte inleiding bij elke tekst. Deze zijn niet alleen up to date en van hoge kwaliteit, zij getuigen ook van een diep respect voor het geloof van de eerste Dopers. Hubmaiers motto, "Die Wahrheit ist untödlich", dat niet minder dan zes maal in dit boek is afgedrukt — Estep heeft het wijselijk onvertaald gelaten; wel citeert hij eenmaal (125) de vertaling van H. C. Vedder — mag worden beschouwd als het thema van deze verzameling teksten. Estep heeft met deze uitgave een belangrijke bijdrage geleverd aan het groeiend aantal studies van Baptistenzijde over het Doperdom.

H. Hack, **Indianer und Mennoniten im paraguayischen Chaco**. CEDLA Incidentele Publicaties, nr. 7. Amsterdam, Centrum voor Studie en Documentatie van Latijns Amerika, 1976. iv, 161 blz. f 10,—.

Deze uitgave bevat de resultaten van een in juli 1975 gehouden onderzoek naar de relaties van Indianen en Mennonieten in de Chaco (Noord Paraguay). De aldaar wonende Mennonieten kregen de laatste jaren veel kritiek te verduren vanwege de wijze waarop zij met "hun" Indianen omgingen of zouden omgaan. Zij nodigden de Nederlandse sociaal-geograaf H. Hack, die in 1957 zes maanden in de Chaco verbleef ter voorbereiding van zijn proefschrift *Die Kolonisation der Mennoniten im paraguayischen Chaco* (Den Haag, 1961) uit om de verhoudingen tussen Indianen en Mennonieten te bestuderen.

Hack heeft zijn verslag in drieën ingedeeld. In het eerste deel bespreekt hij de vestiging van de Indianen in de Mennonietenkolonies. Hierin behandelt hij ook de ontwikkelingshulp die de Indianen ontvangen in de vorm van landbouwdorpen, koöperaties, scholen en medische voorzieningen. In het tweede deel komt de onderlinge verhouding van Mennonieten en Indianen aan de orde. Het gaat hier vooral om de kulturele verschillen, de sociale relaties en de integratie en rechten van de Indianen in de Mennonietensamenleving. In het laatste deel bespreekt Hack de problemen en perspectieven.

Het meest interessant in dit verslag zijn de meningen van de Mennonieten over gelijkberechtiging van Indianen en Mennonieten. H. stelt vast dat de meerderheid van de blanken vóór gelijke beloning is. Bij de gezinshoofden is dit 58% en bij de scholieren (laatste klas van de middelbare school) zelfs 82%. Toch krijgen de Indianen momenteel voor hetzelfde werk vaak slechts de helft van het loon van de Mennonieten. Met deze situatie zijn slechts 32% van de gezinshoofden en 10% van de scholieren het eens. Dat de Indianen na de Paraguese lagere school aan de mennonietenschool voor middelbaar onderwijs kunnen studeren, wordt door 32% der gezinshoofden en 67% der scholieren positief beoordeeld. Een gedoopte, Duits sprekende Indiaan, die lid van een Mennonietengemeente wil worden, kan op de steun van 24% der gezinshoofden en 70% der scholieren rekenen. Niet meer dan 6% der gezinshoofden en ook slechts 18% der scholieren zijn voor gemengde huwelijken (tegenstemmers resp. 87 en 67%).

In het verslag, dat een overvloed aan details over het "Indianenprobleem" bevat, brengt Hack slechts zelden zijn eigen mening naar voren. Dat siert de wetenschapper in hem. Toch is enige kritiek op zijn plaats. Zo laat hij vaak na uitspraken en argumenten van Mennonieten nader te onderzoeken of te verklaren. Een voorbeeld: in 1974 werden Indianen nog uitbetaald in waardebonnen, die in de winkel van de koöperatie geruimd konden worden tegen goederen. Hierdoor konden zij niet vrij beschikken over hun loon en konden zij niet tegen rente

sparen. "De oplossing is echter moeilijk omdat baar geld in de kolonies vaak schaars is", aldus Hack (44). — Overigens werd in de kolonie Fernheim in oktober 1975 het systeem van de waardebonnen afgeschaft. — Hier doet zich de vraag voor waarom de Mennonieten zelf wel in baar geld werden betaald en waarom er kennelijk teveel wordt geïnvesteerd. Eenzelfde kritiekloze houding vinden we bij de bespreking van de uitslagen op de hiervoor al genoemde enquêtevragen (gelijke beloning, aparte scholen en gemeenten, gemengd huwelijk). H. beperkt zich tot de weergave van de argumenten van de ondervraagden, voornamelijk van de tegenstanders van integratie. Hij maakt onderscheid tussen principiële en praktische redenen, waarbij hij "De Indianen hebben toch zelf hun gemeenten" (116) tot de praktische rekent. Als dit al een argument is, kan het een rationalisatie voor onuitgesproken vooroordeel vormen en heeft het dan principiële achtergronden.

Een andere opmerking betreft de methode van onderzoek. Een enquêteformulier werd aan 550 van de 1800 Mennonieten-gezinshoofden toegezonden. Slechts 186 (34%) stuurde het ingevuld terug, een niet ongewoon lage respons. Toch roept dit percentage twijfels over de representativiteit van de resultaten op. De mening van de Indianen is ontleend aan 20 interviews. Hierbij werd meestal gebruik gemaakt van een Mennoniet als tolk. H. is zich er wel bewust van geweest dat hij met kritische vragen sommige Indianen in een moeilijke situatie bracht. De *Lengua-Indiaan* uit namelijk niet graag een mening waarmee hij een ander zou kunnen kwetsen. In zulke gevallen luidde het antwoord vaak: "Mijn innerlijk heeft daar nog geen gedachten over" (9). Men kan zich afvragen waarom geen mensen, die niet door de Indianen met de Mennonieten worden geïdentificeerd, als tolk zijn ingeschakeld.

Het in het Duits uitgegeven verslag is in de eerste plaats gemaakt voor de overwegend Duitstalige Mennonieten. Wellicht is dit een van de redenen waarom Hacks kritiek zo zelden in dit boek voorkomt. Een andere reden is de band vanwege de schrijver en de Mennonieten als gevolg van het vroeger ter plekke gepleegde onderzoek. Beperkte kritiek houdt de mogelijkheid tot dialoog open en tot een zekere beïnvloeding vanuit Europa (via ontwikkelingsgelden) van de verhoudingen tussen Indianen en Mennonieten. De kans op verandering van die verhoudingen — dat moet worden erkend — is in de Chacokolonies inderdaad groter dan in vergelijkbare samenlevingen, b.v. Zuid-Afrika. De jeugd, zo blijkt uit het rapport, staat aanmerkelijk positiever tegenover gelijke rechten voor Indianen en Mennonieten. Dat geeft hoop voor de toekomst. Of dit rapport daartoe zal bijdragen, is m.i. echter lang niet zeker.

Kingdom, Cross, and Community. Essays on Mennonite Themes in Honor of Guy F. Hershberger, edited by John Richard Burkholder & Calvin Redekop. Scottdale, Pa., and Kitchener, Ont., Herald Press, 1976. ISBN 0 8361 1139 7. Pp. 324. \$ 12,95.

Wie zich wil laten inspireren door de wijze waarop in Noord-Amerika getracht wordt de *Anabaptist Vision* te actualiseren, mag dit boek niet ongelezen laten. Op een indrukwekkende wijze wordt in dit *Festschrift* voor de 80-jarige Hershberger geschetst, hoe groot zijn invloed op het denken over de plaats van de Mennonieten in de Amerikaanse samenleving tot op heden is geweest. Het is tegelijk een weergave van het acculturatieproces, waarin de Mennonieten in Noord-Amerika ontwikkeld zijn. De oorspronkelijke agrarische, gesloten gemeenschappen zoeken tastend naar een weg naar een groter engagement in de sociale, economische en politieke realiteit van de *American way of life*, zonder hun oorspronkelijke visie op de gemeente, de weg van het kruis en de weerloosheid te verraden.

In het eerste deel van deze bundel geven Theron F. Schlabach, Leonard Gross en Robert S. Kreider een breed historisch overzicht van de tijd waarin Hershberger leefde en van de wijze waarop hij, in reactie op die tijd, vanuit de doperse hoek zijn bijdrage leverde tot het formuleren van nieuwe antwoorden op sociale, economische en politieke vragen. Het zijn de thema's die uitvoerig behandeld worden in Hershbergers belangrijkste boeken *War, Peace, and Nonresistance* (1944, 1953², 1969³) en *The Way of the Cross in Human Relation* (1958). Ze ontspruiten uit de spanning tussen de gemeente en de wereld die verschillende heren dienen: geweldloosheid of het uitoefenen van geweld en dwang; isolement of aanpassing aan de natie die steeds weer een beroep doet op de "christelijke verantwoordelijkheid" van de burgers, vooral wanneer het op vechten aankomt. Dat definitieve oplossingen hiervan, ook vanuit de doperse visie, moeilijk te geven zijn, spreekt vanzelf. Maar het is prijzenswaardig, dat men ondanks het ontbreken van pasklare antwoorden, niet zijn toevlucht zoekt in meer "realistische" opvattingen, maar de doperse visie opnieuw probeert te interpreteren in een veranderde situatie. Dat het daarbij gaat om een kritische herinterpretatie, kunnen we lezen in de slotregels van Schlabach's opstel (p. 50):

As a still active Hershberger enters his ninth decade we do not have a Mennonite vision that is quite as nicely focused as either the Anabaptist Vision or the "Mennonite community" idea of two or three decades ago. Even for Hershberger the effort to capture and hold a focused Mennonite vision has become difficult. But the process of *trying* to focus and hold it has unquestionable been a boon in the Mennonite quest for faithfulness. And in the last quarter of the century?

De doperse gemeente als een verbondsgemeenschap is het onderwerp van beschou-

wing in de opstellen uit het tweede gedeelte van de bundel. Millard C. Lind vestigt de aandacht op een viertal uitgangspunten die bij de doperse uitleg van de bijbel van bijzonder belang zijn. Kort en onvolledig samengevat: 1. de gemeente is de plaats waar in een voortdurend door de Geest geïnspireerd gesprek naar de juiste bijbeluitleg wordt gezocht; 2. de verhouding van het Oude en Nieuwe Testament wordt verstaan als het proces van belofte en vervulling; 3. of een uitleg goed of fout is blijkt uiteindelijk uit de praktijk van het geloof; 4. een goede uitleg houdt in, naar analogie van het volk Israël, dat de weg die de gemeente gaat een uitdaging betekent van de gangbare opvattingen over politieke macht. C. Norman Kraus houdt een pleidooi voor een doperse theologie *as a theology for the disciple community*. Hij vat dit samen in zijn zin: "Theology should describe and point to a present reality and not present theory, past experience or eschatological prediction" (p. 114).

Welke elementen uit de doperse visie zijn belangrijk voor de functies en vormen van een christelijke gemeente? Harold E. Bauman noemt er een vijftal: 1. de vrijwillige toetreding tot een verbondsgemeenschap; 2. de verantwoordelijkheid van de gemeenteleden voor elkaar; 3. het samen beslissingen nemen; 4. het leven in de navolging van Christus dat in spanning staat tot de wereld; 5. het getuigenis dat van zo'n gemeente uitgaat. J. Lawrence Burkholder vraagt zich af, of in onze tijd Hershbergers strikte onderscheiding tussen "bijbelse weerloosheid" en "niet-gewelddadig verzet", waarbij de tweede afgewezen werd als zijnde strijdig met de weerloosheid, nog zo gehandhaafd kan worden. Het afwijzen van "niet-gewelddadig verzet" houdt immers tegelijk in, dat iedere deelname aan politieke actie (boycot, staking) ontoelaatbaar is. Met verwijzing naar de politieke relevantie van de geweldloosheid van Jezus, stelt Burkholder dat het niet gaat om de tegenstelling tussen "niet geweld gebruiken" en "geen verzet bieden", maar tussen geweld en de verschillende vormen van niet-gewelddadig gedrag. De fundamentele vraag is: "Hoe ga je als christelijke gemeente met macht om? Waartoe leidt machtsoefening?" Deze vraag wordt dan door Calvin Redekop op zeer verhelderende wijze verder uitgediept. Ook John Richard Burkholder belicht op kritische wijze de verhouding tussen het weerloosheidsbeginsel en de sociale verantwoordelijkheid van de gemeente. Zeer vermeldenswaard is zijn constatering, dat weerloosheid als absoluut gehanteerd principe geen sociale strategie biedt. Weerloosheid wordt pas relevant *nadat* de gemeente, die Christus op de weg van het kruis wil volgen, partij heeft gekozen in sociale vragen. Het kan als ethisch beginsel nooit een voorwendsel zijn om zich aan de sociale en politieke werkelijkheid te onttrekken.

Met de spanning tussen gemeente en wereld, tussen isolement en engagement, heiliging van de gemeenschap en zending in de wereld houdt de derde sectie essays zich bezig. James C. Juhnke ontmythologiseert de houding van de Men-

nonieten in het militaristische Amerika. John H. Redekop pleit voor een meer gedifferentieerde bepaling van de verhouding tussen de *Free Church* en de staat. Het is niet meer mogelijk in dezen in absolute tegenstellingen te blijven denken. Bijgevolg zullen de grenzen van een selectief engagement van de gemeente in maatschappelijke en politieke vragen opnieuw bepaald moeten worden. Daarbij dient bijzondere aandacht geschonken te worden aan de houding van de gemeente ten aanzien van de moderne geseculariseerde staat, die desalniettemin haar politiek met goddelijke autoriteit blijft staven (*civil religion*). John A. Lapp schrijft daarover zeer behartenswaardige woorden. Hoe een ethnische minderheidsgroepering als de Mennonieten zich opstelt tegenover andere minderheidsgroepen, licht Emma LaRocque toe aan de hand van de houding van de Mennonieten ten aanzien van de Indianen. Donovan E. Smucker geeft een interessant overzicht van de wijze waarop in het verleden en heden een poging gedaan is om de doperse visie te vertalen in met name sociale en economische modellen.

De laatste bijdragen van deze bundel werpen een licht op het belang van de doperse visie voor de oecumene en de samenleving. Ze concentreren zich hoofdzakelijk op het vredesgetuigen en de plaats van de niet-staatsgebonden kerk in de samenleving. De dialoog tussen de *Historic Peace Churches* en de andere kerken zal, naast een nieuw zicht op de gemeenschappelijke taak van alle kerken inzake vredesvraagstukken, aanleiding geven bij de vredeskerken tot het opnieuw zoeken naar de eigen identiteit. Paul Peachy waarschuwt, dat deze identiteit niet direct een uitdrukking hoeft te vinden in een zeer nauwe organisatorische eenheid van de historische vredeskerken: " . . . it is the idioms of grace and of faith that define the church. To witness to that reality is the only identity which the 'peace churches' possess" (p. 258). Dale W. Brown acht de tijd rijp, dat de doperse visie een verzoening kan bewerkstelligen tussen enerzijds " . . . the conservative concern for a genuine and moral personal lifestyle" en anderzijds " . . . the valid liberal expressions of kingdom theology" (p. 260). In onze begrippen vertaald: tussen de E.O. en de IKON. Zo kan de doperse bijdrage meehelpen de kloof tussen de op de enkeling gerichte evangelisatie en de sociale verantwoordelijkheid te dichten. Het laatste woord in de bundel is terecht aan de man aan wie alle essays zijn opgedragen. Guy F. Hersherberger geeft een eminent voorbeeld, hoe zijn geliefde thema uit Fil. 3 : 20: "Ons vaderland is in de hemel" geen wereldvlucht, maar een vernieuwde wereld op het oog heeft. Een bibliografie van zijn werken, samengesteld door Elizabeth Hersherberger Bauman, geeft tenslotte een indruk van de arbeid die deze vertaler van de *Anabaptist Vision* in de sociale, economische en politieke werkelijkheid heeft verricht.

Wat deze bundel zo fascinerend maakt, is de geestelijke worsteling die er uit spreekt, om in een snel veranderende tijd de doperse visie niet te laten vervluch-

tigen tot een paar interessante gedachten die met de realiteit van de gemeenten evenwel in tegenspraak zijn, of tot een starre ideologie te maken van een wereldvreemde, conservatieve godsdienstige minderheid. Hier wordt ernst gemaakt met de vraag naar het wezen van de christelijke gemeente en de relevantie daarvan voor de wereld. We kunnen constateren dat het isolement verbroken wordt, hetgeen blijkt uit de vraag die steeds op de achtergrond meeklinkt, hoe in een verstedelijkte samenleving toch het evangelie in de vorm van een *gemeente* geleefd kan worden. De gemeenschapsgedachte, die in een agrarische kolonie een vanzelfsprekende gedachte was geworden, moet zich nu in de stad bewijzen als een alternatief voor een hetzij godsdienstig of ongodsdienstig individualisme. Voorbeeldig is de wijze waarop dit door de leerlingen van Herschberger wordt doordacht. Ze blijven trouw aan de oorspronkelijke visie, maar stellen die tegelijk onder fundamentele kritiek. Misschien kunnen we ook hier spreken van een "omstreden Doperdom", of beter: *A Disputed Anabaptist Vision*. Het is een kritische solidariteit met de broederschap. Het is hen niet begonnen om als buitenstaanders hun traditie te relativiseren, maar als sympathisanten te vernieuwen in dialoog en samenwerking met allen die zich door de doperse visie aangesproken voelen. Daarom is *Kingdom, Cross, and Community* een bundel om jaloers op te zijn en een uitnodiging aan ons allen om mee te gaan denken over de herwaardering, herinterpretatie en actualisering van de doperse visie in onze Nederlandse doopsgezinde broederschap.

Middelburg

S. Voolstra

J. Reiling, **Verbond, Oud en Nieuw. Een poging tot dialoog tussen Calvinisten en Baptisten.** (Rede, uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar in de geschiedenis en leerstellingen van het Baptisme aan de Rijksuniversiteit te Utrecht op maandag 25 oktober 1976). Kampen, Kok, (1976). ISBN 90 242 3615 0. Pp. 31. f 7,90.

Rector van het Seminarium der Unie van Baptisten Gemeenten in Nederland, gewoon lector in de uitlegging van het Nieuwe Testament aan de Rijksuniversiteit te Utrecht, bijzonder hoogleraar vanwege de Unie in de geschiedenis en de leerstellingen van het Baptisme aan dezelfde universiteit: sinds kort zijn deze drie functies in de persoon van Dr. Reiling verenigd. En het is een gelukkige combinatie! Hoe kan de dialoog tussen geloof en wetenschap, kerk en universiteit, Doperdom en Reformatie immers beter op gang gebracht worden dan door intens te luisteren naar het Nieuwe Testament? Een treffend voorbeeld van zo'n aanzet tot gesprek vinden we in zijn inaugurele rede.

Dat het gesprek niet over uiterlijke verschilpunten alleen moet gaan, maakt Reiling duidelijk door te kiezen voor de behandeling van het begrip verbond. In de reformatorische (calvinistische) traditie legt men de nadruk op de eenheid van het oude en nieuwe verbond, terwijl de Dopers veelmeer het onderscheid, ja de tegenstelling, accentueren. Dit heeft gevolgen voor onder meer de opvattingen over de kerk en de ethiek. Het is daarom van bijzonder groot belang dat dit centrale thema aan de orde wordt gesteld. Bij de doordenking van dit thema is het uiteraard nodig dat de resultaten van het moderne bijbelonderzoek hierin worden verdisconteerd. Reiling komt tot de drie volgende conclusies. 1. Het begrip verbond is niet het meest voor de hand liggende begrip om de verhouding tussen God en mens tot uitdrukking te brengen. "Over de werkelijkheid die het bijbelse woord verbond omschrijft zullen wij ons wat minder bondgenootschappelijk moeten gaan uitdrukken dan wij gewoon zijn" (p. 22). 2. De continuïteit tussen het Oude en Nieuwe Testament ligt meer in de relatie "belofte aan Abraham" en "vervulling in Christus". Doordenking van de heilshistorische relaties tussen het verbond met Abraham, het Sinai-verbond en het nieuwe verbond in Christus is dan ook vereist. 3. De begrippen oud en nieuw verbond vormen in het Nieuwe Testament meer een tegenstelling dan tot dusver in de dogmatiek tot uitdrukking is gekomen. "Anders gezegd, de dogmatiek moet het plus van het nieuwe verbond verdisconteren" (p. 23).

II Kor. 5 : 17 kan wel eens een van de centrale teksten zijn, van waaruit het gesprek moet beginnen. Daar gaat het om de gerealiseerde verzoening in Christus en om de bediening van de verzoening die de gemeente wordt toevertrouwd als aan een nieuw volk waarover de Geest is uitgestort en waardoor ze vooruitgrijpend op de voleinding in een nog niet voltooide wereld mag leven en getuigen. Dit leven uit het "plus" van het nieuwe verbond maakt de gemeente tot een kritische, profetische "tegencultuur" van de oude wereld. Zou het niet wenselijk zijn dat, naast een gesprek tussen de reformatorische en doperse traditie, er ook tussen de vertegenwoordigers van de doperse traditie in Nederland met name over de verhouding gemeente en wereld een gesprek op gang zou komen? Onze gemeenten tot nut en de oecumene niet tot schade!

Middelburg

S. Voolstra

Vooruitzien en terugzien. Feestbundel ter gelegenheid van de zeventigste verjaardag van H. W. Meihuizen, onder redactie van S. L. Verheus, D. Visser en R. de Zeeuw. Amsterdam, Algemene Doopsgezinde Sociëteit, 1976. 67 blz. f 10,—. (Verkrijgbaar bij de ADS, Singel 454, Amsterdam).

Het was duidelijk dat het afscheid van Ds H. W. Meihuizen als lector in de Menonitica aan het Doopsgezind Seminarium niet ongemerkt mocht voorbijgaan. Vrienden en collega's hebben in dit boekje artikelen gewijd aan Meihuizens veelzijdige activiteiten als predikant, redacteur en historicus. Veel aandacht wordt besteed aan zijn belangrijke studies over het dopers spiritualisme in interessante bijdragen van de hand van S. L. Verheus en J. A. Oosterbaan. Een zeer doorwrocht artikel van Irvin B. Horst handelt over Geloof en Gemeenschap bij Menno Simons, een alleszins verdiende hulde voor Meihuizen als kenner van Menno's leven en werken. Het was een goede gedachte ook een drietal van Meihuizens verspreide artikelen op te nemen, wellicht een aanzet tot verdere bundeling van zijn veelal verspreide publikaties. Dirk Visser nam de niet eenvoudige taak op zich voor de samenstelling van een bibliografie, die naar wij mogen aannemen hiermee nog lang niet is afgesloten, zeker nu Meihuizen in staat zal zijn zich geheel aan wetenschappelijke arbeid te wijden.

Wij wensen het boekje in veler handen. Meihuizen is immers de voortzetter van een roemrijke historische traditie met namen als J. G. de Hoop Scheffer, W. J. Kühler en N. van der Zijpp. De oprichting van de Doopsgezinde Historische Kring en de uitgave van de nieuwe reeks van de *Doopsgezinde Bijdragen* moeten Meihuizen veel voldoening hebben geschonken. Zoals het er nu uitziet gaat de beoefening der menniste historie een goede toekomst tegemoet.

Amsterdam

S. B. J. Zilverberg

Christof Windhorst, **Täuferisches Taufverständnis. Balthasar Hubmaiers Lehre zwischen traditioneller und reformatorischer Theologie**. Studies in Medieval and Reformation Thought, Vol. XVI. Leiden, E. J. Brill, 1976. ISBN 90 04 04371 3. xiv + 283 blz. f 88,—.

De titel van dit boek — een bewerking van schrijvers dissertatie, Heidelberg 1974 — laat reeds zien dat het een eigen plaats wil innemen naast het werk van T. Bergsten, waarin de opvattingen van Hubmaier vooral gezien werden in het licht van de evangelische reformatie, en naast de recente studie van R.S. Armour, die opmerkelijk veel betekenis toekende aan de invloeden van de katholieke denkwijze op Hubmaier.

De Täuferforschung heeft betrekkelijk weinig aandacht besteed aan de betekenis van de doop. Windhorst wijst op deze lacune. Eerst in de latere jaren zien wij meer gespecialiseerde studies. Toch gaf de *Catalogus van Boekenooien*, 1919, al ruim 80 publicaties in de rubriek "Dooop", waarbij de strijdschriften van de vroege Dopers en grote Hervormers nog niet eens zijn meegeteld. Terecht wijst Windhorst er op dat de betekenis van de dooppraktijk van de oude Dopers moeilijk onderschat kan worden. Deze had immers meteen ingrijpende gevolgen voor de verhouding van kerk en staat: er is eigenlijk sprake van een geheel nieuw kerkbegrip, waarvan de volwassendoop het teken is.

Windhorst geeft in het eerste deel een analyse van de zeven geschriften die Hubmaier aan de doop wijdde. Opvallend is de nauwe aansluiting aan de gegevens van de bijbel. We zouden hier van een "hermeneutische theologie" kunnen spreken. De doop is doop op belijdenis, die op toetreding tot de gemeente gericht is. Ten aanzien van Zwingli blijkt Hubmaier meer Luthers erfgoed in zijn binding aan het bijbelwoord mee te dragen.

Het tweede deel van het werk behandelt het motief van "drieërlei doop", waarmee bedoeld is de onderscheiding: de inwendige doop door de geest — de uiterlijke doop met het water — het lijden. Hubmaier komt hier op een thema dat hem vertrouwd geweest moet zijn uit zijn katholiek-theologische scholing, o.a. bij Johannes Eck. Hubmaier ziet hier a.h.w. een proces, waarbij de doop op belijdenis gevolgd wordt door de bloeddooop, nl. het lijden.

Het derde deel van dit boek plaatst de doop in het geheel van Hubmaiers theologische denken. Windhorst ziet hier een eigen plaats tussen de opvattingen van de traditionele theologie en die van de Hervormers van zijn tijd. Bij Zwingli krijgt het spiritualisme de voorrang boven de gebondenheid aan het Woord. In zekere zin is dit ook bij Hubmaier het geval, maar het Woord krijgt toch meer nadruk. Hubmaier wil zijn tegenstanders vooral bepalen bij wat de bijbel leert, met hier en daar een bijna wettisch biblicisme. De doop is het begin van een andere kerkstructuur, waarbij de gemeentetucht een zwaar accent krijgt. Zijn spiritualisme laat geen plaats voor een sacramenteel verstaan van de waterdoop. Hubmaier neemt met zijn opvattingen een eigen plaats in tussen de fronten van de Reformatietijd.

De goed doordachte studie van Windhorst bevestigt ons nog eens de uitspraak van Bergsten dat Hubmaier "de eerste vaktheoloog was die door zijn talrijke geschriften de aandacht op de Dopers heeft gericht" (*Schriften*, 9). Juist na lezing van zo'n degelijk proefschrift is het toch goed te bedenken dat Hubmaier later zelf niet al te hoog opgaf van geleerdheid en wetenschap. Het doctoraat in de theologie kan hij een "Sophisterey" noemen, terwijl hij niet eens de geschriften van het Nieuwe Testament genoegzaam gelezen had (*Schriften*, 309). Met vallen en opstaan zou hij in zijn leven de consequenties van zijn bijbels georiënteerd geloof

belijden door het ondergaan van de martelaarsdood. Politieke theologie was in die dagen niet zozeer een academische mode als wel een bittere werkelijkheid.

Wij mogen dankbaar zijn dat Windhorst op dit bijbels getuigenis nog eens de aandacht heeft willen vestigen in zijn fraai uitgegeven boekwerk. Dat de Mennonitische Geschichtsverein aan de uitgave het zijne heeft bijgedragen moge ons tot een stimulerend voorbeeld zijn!

Amsterdam

S. L. Verheus

Ingekomen boeken

Zie voor bespreking de DHK-pagina in het *Algemeen Doopsgezind Weekblad*.

Myron Augsburger. *Walking in the Resurrection*. Scottdale, Pa., and Kitchener, Ont., Herald Press, 1976. ISBN 0 8361 1333 0. Pp. 160. \$ 5,95.

Fred Richard Belk. *The Great Trek of the Russian Mennonites to Central Asia, 1880-1884*. Scottdale etc., Herald Press, 1976. ISBN 0 8361 1103 6. Pp. 232; ill. \$ 9,95.

Hubert L. Brown. *Black and Mennonite. A Search for Identity*. Scottdale etc., Herald Press, 1976. ISBN 0 8361 1801 4. Pp. 112. \$ 3,95.

John Driver. *Community and Commitment*. Scottdale etc., Herald Press, 1976. ISBN 0 8361 1802 2. Pp. 96. \$ 2,95.

Katie Funk Wiebe. *Day of Disaster*. Scottdale etc., Herald Press, 1976. ISBN 0 8361 1793 x. Pp. 225. \$ 1,95.

Doris Longacre. *More-with-Less Cookbook*. Scottdale etc., Herald Press, 1976. ISBN 0 8361 1786 7. Pp. 320. \$ 5,95.

Noah S. Martin. *Beyond Renewal*. Scottdale etc., Herald Press, 1976. ISBN 0 8361 1970 5. Pp. 214. \$ 1,95.

John L. Ruth. *'Twas Seeding Time*. Scottdale etc., Herald Press, 1976. ISBN 0 8361 1800 6. Pp. 220. \$ 4,95.

Gerald C. Studer. *After Death, What?* Scottdale etc., Herald Press, 1976. ISBN 0 8361 1792 1. Pp. 184. \$ 1,95.

Deze boeken zijn verkrijgbaar via DHK, Singel 454, Amsterdam.

Mededelingen

Op 10 maart promoveerde aan de Erasmus-Universiteit te Rotterdam de heer L. G. Jansma, wetenschappelijk hoofdmedewerker aan genoemde universiteit, op een proefschrift getiteld *Melchiorieten, Munstersen en Batenburgers. Een sociologische analyse van een millennialistische beweging uit de 16e eeuw*.

Dit proefschrift behandelt de revolutionaire beweging der Dopers. De geschiedenis van deze beweging wordt verdeeld in drie fasen, namelijk ontstaan, voortbestaan en afloop. Voor alle drie fasen wordt gepoogd een verklaring te geven. Aan de verschillende subgroepen tijdens en na de val van het rijk van Munster wordt aandacht besteed. Centraal staat hierbij de invloed van een falende profetie ten aanzien van een komend Godsrijk — Straatsburg en Munster — op de verschillende groeperingen der revolutionaire Dopers.

In het volgende nummer van de *Doopsgezinde Bijdragen* zal een bespreking van dit proefschrift waarvan geen handelseditie is verschenen, worden opgenomen.

Bulletin No. 8 (1976) van de Commissie tot de Uitgave van Documenta Anabaptistica Neerlandica, bevattende "Anabaptistica: A List of Books Published 1974-1975" samengesteld door Irvin B. Horst en Dirk Visser, is verkrijgbaar bij Secretaris CUDAN, Theologisch Instituut, Herengracht 514-516, Amsterdam.

Adressen auteurs

Aanwinstenlijst 1976

De Doopsgezinde Bibliotheek is in bruikleen geplaatst in de Universiteitsbibliotheek van Amsterdam, Singel 425, Amsterdam. Tel. 020 - 5252301 (portier) en 5252363 (Theol. Studiezaal). De zaal Mennonitica is toegankelijk: maandag - vrijdag 9.30-12.30 uur en 13.30-17.00 uur; 's avonds en 's zaterdags alleen na voorafgaand overleg. Voor uitleen en raadpleging wende men zich tot het hoofd van de Theologische Studiezaal, Dr S. L. Verheus. Schriftelijke opgave van hetgeen men wenst te raadplegen bevordert een vlotte afwerking.

De *Catalogus der werken over de Doopsgezinden en hunne geschiedenis aanwezig in de Bibliotheek der Vereenigde Doopsgezinde Gemeente te Amsterdam*, samengesteld door J. G. Boekennoogen (Amsterdam 1919) is nog verkrijgbaar (zie binnenzijde omslag). De archiefstukken zijn beschreven in *Inventaris der archiefstukken berustende bij de Vereenigde Doopsgezinde Gemeente te Amsterdam*, samengesteld door J. G. de Hoop Scheffer (2 dln; Amsterdam 1883).

Bibliografie

Catalogue de la Bibliothèque intéressante de feu M. Chr. Sepp. Leiden/Amsterdam, 1891.

Catalogus der Verzameling "Jacob Honig Js. Jr" in de Zaanlandse Oudheidskamer.

Eerste Afdeeling - de Boekerij. Samengesteld door Gerrit Jan Honig. Zaandam, 1900.

Hillerbrand, Hans J. *A Bibliography of Anabaptism, 1520-1630. A Sequel - 1962-1974.* St. Louis, 1975. (Sixteenth Century Bibliography, 1.)

Hillerbrand, Hans J. *Thomas Müntzer. A. Bibliography.* St. Louis, 1976. (Sixteenth Century Bibliography, 4.)

Kaczerowsky, Klaus. *Sebastian Franck. Bibliographie. Verzeichnisse von Francks Werken, der von ihm gedruckten Bücher sowie der Sekundär-Literatur. Mit einem Anhang: Nachweise von Francks Briefwechsel und der Archivalien zu seinem Leben.* Wiesbaden, 1976.

The Mennonite Encyclopedia. A Comprehensive Reference Work on the Anabaptist-Mennonite Movement. Ed. by Cornelius Krahn, Melvin Gingerich and Orlando Harms. 4 vols. 2nd printing, Hillsboro, Ks, 1969-1973.

Bronnen

- Ausbund, Das ist: Etliche schoene Christliche Lieder . . . zum vierten Mal aufgelegt.* Germantau, 1785.
- Carlstadt, Andreas Bodenstein von. *Sendtbrieff meldende seiner Wirtschaft.* 1522.
- Hoffman, Melchior. *Das ware trostliche unnd freudenreiche Euangelion . . .* 1531. (Fotocopie ex. Dublin.)
- Hoffman, Melchior. *Wahrhaftige Erklerung aus heyliger Biblischer schrift . . .* 1531. (Fotocopie ex. Dublin.)
- Hugwald, Ulrich. *Ad omnes, qui Christum, seu regnum Dei ex animo quaerunt, epistola.* 1522.
- Luther, Martin. *Das weltliche Oberkeit den Widerteuffern mit leiblicher straffe zu wehren schuldig sey.* Wittenberg, 1536.
- Simon (sic), Menno. "Antwort auf einige Fragen und Anweisung von der Meidung der Abfälligen". In: Wilhelm Wynantz. *Predigten ueber höchst wichtige Gegenstände des Christenthums.* Lancaster, 1830.
- Simons, Menno. *Die oorsake waerom dat ick M. S. niet af en late te leeren, ende te leeren schrijven . . .* [Antwerpen, ca. 1542.] (Fotocopie van ex. Kiel.)
- Simons, Menno. *Van dat rechte christen gheloove . . .* [Antwerpen, ca. 1542.] (Fotocopie ex. Kiel.)
- Simons, Menno. *Verclaringhe des christelycken doopsels . . .* [Antwerpen ca. 1542.] (Fotocopie ex. Kiel.)
- Schwenckfeld, Caspar. *Von dreierlai Leben der menschen. . .* 1547.

Literatuur

- Claus, Helmut. *Der deutsche Bauernkrieg im Druckschaffen der Jahre 1524-1526. Verzeichnis der Flugschriften und Dichtungen.* Gotha, 1975.
- Crous, Ernst. *Die Schriftgiesereien in Königsberg unter Friedrich der Groszen 1740 bis 1766.* Berlin, 1926.
- Decavele, Johan. *De dageraad van de reformatie in Vlaanderen (1520-1565).* 2 dln; Brussel, 1975. (Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België. Klasse der Letteren, Jrg. XXXVII, nr. 76.)
- Fast, Gerhard. *Im Schatten des Todes. Erlebnisbericht aus Sowjet-russland.* Wernigerode am Harz, [1935].
- Golterman, W. F. en J. C. Hoekendijk. *Oecumene in 't vizier. Aangeboden aan Dr. W. A. Visser 't Hooft.* Amsterdam, 1960.
- Hylkema, G. W. *Homo duplex. Het geweten als kern der ethiek.* Haarlem, 1963.
- Krol, Jan. "Anabaptistica" - een onderzoek naar de houding van Nederlandse geschiedschrijvers na 1850 tegenover de revolutionaire dopers hier te lande tussen 1530 en 1540. - Amsterdam/Tilburg, 1976. (gestencild.)
- Linden, Friedrich Otto zur. *Melchior Hofmann, ein Prophet der Wiedertäufer.* Haarlem, 1885.
- Lohrenz, Gerhard. *Sagradowka. Die Geschichte einer mennonitischen Ansiedlung im Süden Russlands.* Rosthern, Sask., 1947. (Historische Schriftenreihe, Nr. 4.)

- Nitsch, W. *Unter dem offenen Himmel. Aus der Geschichte der Waisen- und Missionsanstalt Neukirchen 1878-1928*. Neukirchen, 1928.
- Proceedings of the first Conference on Mennonite Cultural Problems*. [North Newton, Ks, 1943.]
- Quiring, Jacob. *Die Mundart von Chortitza in Süd-Russland*. München, 1928 (Inaugural-Dissertation.)
- Sawatzky, Harry Leonard. *Mennonite Colonisation in Mexico. With an Appendix on Mennonite Colonisation in British-Honduras*. Berkeley, 1967.
- Schreiber, William Ildephons. *Our Amish Neighbours*. With drawings by Sybil Gould. Chicago, [1962.]
- Toews, Cornelius P. *Die Tereker Ansiedlung: Mennonitische Kolonie im Vorderkaukasus. Entstehung, Entwicklung und Untergang, 1901-1918/1925*. Rosthern, Sask., 1945. (Historische Schriftenreihe, Nr. 1.)
- Verwey, Herman de la Fontaine. *Uit de wereld van het boek, I. Humanisten, dweepers en rebellen in de zestiende eeuw*. Amsterdam, 1975.
- Vooruitzien en terugzien. Feestbundel ter gelegenheid van de zeventigste verjaardag van H. W. Meihuizen*. Onder redactie van S. L. Verheus, D. Visser en R. de Zeeuw. Amsterdam, 1976.
- Vrededichters in een gebroken wereld. Bijbelstudiegids*. Vertaald en bewerkt door L. D. G. Knipscheer. Amsterdam, 1973. (Oorspr. titel: *Peacemakers in a broken world*.)
- Die Wiedertäufer in Münster. 26 Bilder mit geschichtlicher Einleitung*. Text von Wilhelm Verneke. 3e dr.; Münster/Westfalen, 1970. (Die kleine Bilderbuchreihe, 2.)
- Windhorst, Christof. *Täuferisches Taufverständnis. Balthasar Hubmaiers Lehre zwischen traditioneller und reformatorischer Theologie*. Leiden, 1976. (Studies in Medieval and Reformation Thought, Vol. XVI.)

Romans en toneelstukken over Dopers

- Bungies, Wolfgang. *Gerhart Hauptmanns nachgelassene dramatische Fragmente. "Die Wiedertäufer". Beiträge zum Verständnis seines dichterischen Schaffens*. Bonn, 1971. (Abhandlungen zur Kunst-, Musik- und Literaturwissenschaft, Bd 108.)
- Bruijn, Cor. *Wendelmoet*. Nijkerk, [1947.]
- Dürrenmatt, Friedrich. *Die Wiedertäufer. Eine Komödie in zwei Teilen*. Zürich, 1967.
- Forte, Dieter. *Martin Luther & Thomas Münzer oder Die Einführung der Buchhaltung*. Berlin, 1971. (Quartheft, 48.)
- Plantenberg-Marres, Pauline. *Ketters aan de poort. Historische roman*. Maastricht, 1939. 1939.
- Walser, Martin. *Das Sauspiel. Szenen aus dem 16. Jahrhundert*. Musik von Mikis Theodorakis. Frankfurt am Main, 1975.
- Wolf, Ruth. *Als de morgenster blinkt*. Den Haag, 1969.

Diversen

- Catalogus Herdenkings-Tentoonstelling Lambert Jacobsz. 27 juni - 27 september 1936, Friesch Museum. Leeuwarden, [1936.]*

- Cleeff, Laurens van. *Preeken van.* - Het portret. Z.pl., z.j.
The unknown drawings of Nicholas Bidloo, director of the first hospital in Russia.
Introduced by David Willemse. Met 21 prenten in portefeuille. Voorburg, 1975.
- Golterman-van Dijk, Cita. *In dubio.* Amsterdam, 1957.
- Hartog, Jan. *De Patriotten en Oranje van 1747-1787.* Amsterdam, 1882.
- Achttiende-eeuwse Doopsgezinde huizen in Amsterdam.* Mapje met 15 foto's en toelichting door R. Winsemius-Oosterbaan.
- Jansz, Pieter. *Practisch Javaansch-Nederlandsch Woordenboek met latijnse karakters.* 2e dr.; Semarang/Den Haag, 1913.
- Vriendenzangen tot Gezellige Vreugd.* (Van Adriaan Loosjes Pzn?). Haarlem, 1801.
- Wynantz, Wilhelm. *Predigten ueber höchst wichtige Gegenstände des Christenthums.* Lancaster, 1830.

Verenigingsnieuws

Verslag van de vijfde ledenbijeenkomst 22 mei 1976

De bijeenkomst werd gehouden in de Doopsgezinde kerk te Amersfoort. Aanwezig waren 67 leden en vier gasten.

Walter Klaassen, docent aan het Conrad Grebel College te Waterloo, Canada, en hoofdredacteur van *The Mennonite Quarterly Review*, sprak in de ochtendzitting over zijn boekje *Anabaptism: Neither Catholic nor Protestant* (Doperdom: noch Katholiek noch Protestant). Het boekje had een tweeledige bedoeling: de belangrijkste punten uit het geloofsleven van de eerste Dopers weer te geven en de doperse geschiedenis in een breder perspectief te plaatsen. Het Doperdom is niet alleen het radicale deel van de Reformatie (Williams), maar heeft ook diepe wortels in de Katholieke Middeleeuwen. De titel had, zo zei Klaassen, moeten luiden: Doperdom: zowel Katholiek als Protestant.

's Middags stond het thema "Wat is de doperse gemeente?" centraal. In de eerste drie artikelen in *Doopsgezinde Bijdragen* 2 (1976) wordt deze vraag behandeld uit historisch (I.B. Horst), bijbels (A.H.A. Bakker) en theologisch gezichtspunt (J.A. Oosterbaan). In groepen werden de stellingen, door W.H. Kuipers op basis van deze artikelen geformuleerd, besproken; daarna kwam in een gezamenlijke bijeenkomst het resultaat van de groeps gesprekken aan de orde. De gemeente is niet een willekeurige groep mensen; zij wordt gevormd door diegenen die in hun leven Christus als Heer erkennen. Voor de Dopers lag de nieuwe gemeenschap in het verlengde van de nieuwe mens; er waren "geen Dopers zonder gemeente". Voor hen was het belangrijkste: de houding, het leven van de nieuwe mens.

In plaats van L. Laurensse, Sappemeer, werd H.G. de Vries, Amsterdam, in het bestuur gekozen. Ter vergadering verschenen de eerste 200 exemplaren van Doperse Stemmen 2, *Menno Simons' Meditatie op de 25e Psalm*.

Verslag van de zesde ledenbijeenkomst 20 november 1976

De bijeenkomst werd gehouden in de Lindenboomschool te Koog aan de Zaan. Aanwezig waren 79 leden en 31 gasten.

In de ochtendbijeenkomst hield Dr. S. Hart, oud-gemeentearchivaris van Amsterdam, een causerie over "Kerkelijke gezindte in de Zaanstreek". In een interessant betoog, dat vele historische wetenswaardigheden bevatte, werd de rol van de Doopsgezinden aan de Zaan geschetst. Tevens hield Dr. Hart zich met de vraag bezig waardoor de teruggang van het aantal Doopsgezinden in de Zaanstreek na 1742 is te verklaren; een probleem dat ook reeds in nummer 1 van dit tijdschrift ter discussie heeft gestaan. Deze inleiding vormde een goede voorbereiding op het middagprogramma, t.w. een bustocht langs de vermaningen van Koog, Krommenie, Westzaan en Zaandam.

In het huishoudelijke gedeelte van de bijeenkomst werd in de plaats van H.W. Meihuizen, Gorssel, in het bestuur gekozen Mw. J.M. Welcker, Amsterdam.

D. Visser, secretaris

Financieel overzicht 1976

Balans per 31 december 1976

Activa		Passiva	
Voorraad publicaties	f 11.430	Kapitaal	f 750
Vorderingen	6.220	Af: nadelig saldo	490
Kas en postgiro	880		
			f 260
		Lening	2.500
		Vooruitontvangen contributies	1.180
		Schulden	14.590
	<u>f 18.530</u>		<u>f 18.530</u>

Toelichting

In februari 1977 werd een langlopende lening gesloten. De schulden zijn inmiddels betaald.

Rekening van Baten en Lasten

Baten		Lasten	
Contributies en bijdragen	f 19.047	Inzake publicaties	
Opbrengst publicaties	6.457	Jaarboek 1976	f 17.156
Diversen	1.050	Menno's Meditatie	1.600
		overige	2.673
			f 21.429
		Algemene kosten	2.425
		Porti	2.651
		Batig saldo	49
	<u>f 26.554</u>		<u>f 26.554</u>

Toelichting

Kosten 805 ex. Doopsgezinde Bijdragen 2 (1976) f 23.306
 Af: Voorraad per 31 december 1976 6.150
f 17.156

Kosten 906 ex. Menno Simons' Meditatie f 5.580
 Af: Voorraad per 31 december 1976 3.980
f 1.600

Bij de Doopsgezinde Historische Kring verkrijgbaar

Doperse Stemmen 2. **Menno Simons' Meditatie op de 25e Psalm**, vertaald en ingeleid door H. W. Meihuizen, toegelicht door J. P. Jacobszoon, 1976. 56 blz. f 6,— (ledenprijs), f 7,— (niet-leden).

Umstrittenes Täuferum 1525-1975. Neue Forschungen, herausgegeben von Hans-Jürgen Goertz. Göttingen, 1975. 314 blz. f 37,50 (alleen voor leden). Binnenkort 2e, enigszins herziene druk.

Voortrekkers en stilstaanders. Vijftien generatie dopers leven in Zeeland. Middelburg, 1975. 88 blz., geïllustreerd. f 6,—.

H. W. Meihuizen, **Van Mantz tot Menno. De verbreiding van de doperse beginselen.** Amsterdam, 1975. 111 blz. f 10,—.

Vooruitzien en terugzien. Feestbundel ter gelegenheid van de zeventigste verjaardig van H. W. Meihuizen, onder redactie van S. L. Verheus, D. Visser en R. de Zeeuw. Amsterdam, 1976. 67 blz., geïllustreerd. f 10,—.

I. B. Horst, **Erasmus, the Anabaptists and the Problem of Religious Unity.** Haarlem, 1967. (Inaugurele rede). 32 blz. f 2,50.

J. ten Doornkaat Koolman, **Dirk Philips. Vriend en medewerker van Menno Simons. 1504-1568.** Haarlem, 1964. 235 blz. f 15,— (ledenprijs), f 20,— (niet-leden).

Catalogus der werken over de Doopsgezinden en hunne geschiedenis aanwezig in de Bibliotheek der Vereenigde Doopsgezinde Gemeente te Amsterdam. Amsterdam, 1919. 357 blz. f 10,— (ledenprijs), f 15,— (niet-leden).

Het Trouwboek der Doopsgezinde Gemeente te Emden, 1632-1725, bewerkt door Mr. O. Schutte. 's-Gravenhage en Emden, 1976. 44 blz. f 10,—.

Doopsgezinde Bijdragen nieuwe reeks 1 (1975).

Bevat artikelen van M. M. Doornink-Hoogenraad, S. Groenveld, I. B. Horst, J. P. Jacobszoon, H. W. Meihuizen en S. L. Verheus, en zeven boekbesprekingen. 128 blz., geïllustreerd. f 15,—.

Doopsgezinde Bijdragen nieuwe reeks 2 (1976).

Bevat artikelen van A. H. A. Bakker, C. van Duin, A. G. Hoekema, I. B. Horst, J. P. Jacobszoon, A. F. Mellink, J. A. Oosterbaan, P. Scherft en A. L. E. Verheyden en tien boekbesprekingen. 187 blz., geïllustreerd. f 25,—.

Ledenprijzen gelden ook voor donateurs en abonnees. De prijzen zijn exclusief verzendkosten.

Bestellingen naar Doopsgezinde Historische Kring, Singel 454, Amsterdam.

Het doel van de Doopsgezinde Historische Kring is de bestudering van het Doperdom en aanverwante stromingen alsmede bezinning op de doperse traditie, zulks ten dienste van gemeente en broederschap.

De vereniging tracht dit doel te bereiken door

— de uitgave van geschriften over geloof en geschiedenis van het Doperdom

Doopsgezinde Bijdragen nieuwe reeks verschijnen eenmaal per jaar.

Leden en donateurs ontvangen de Doopsgezinde Bijdragen gratis.

Abonnement f 25,— per jaar.

Doperse Stemmen is een serie, waarin teksten uit de doperse geschiedenis in modern Nederlands worden uitgegeven, toegelicht voor gebruik in de gemeente.

1. *Broederlijke Vereniging*, vertaald en ingeleid door H. W. Meihuizen, toegelicht door J. A. Oosterbaan en H. B. Kossen. 1974. (uitverkocht).
2. *Menno Simons' Meditatie op de 25e Psalm*, vertaald en ingeleid door H. W. Meihuizen, toegelicht door J. P. Jacobszoon. 1976. 56 blz. f 6,— (voor leden, donateurs en abonnees), f 7,— (voor niet-leden).

— het houden van studiebijeenkomsten

Tweemaal per jaar worden er bijeenkomsten gehouden, waar onderwerpen betreffende geloof en geschiedenis van het Doperdom aan de orde worden gesteld.

— samenwerking met overeenkomstige verenigingen in het buitenland.

Leden

De contributie bedraagt f 25,— per jaar; studenten en a.o.w.-ers na overleg met de penningmeester f 15,—.

Donateurs

Gemeenten en andere doopsgezinde instanties kunnen donateur worden voor f 50,— per jaar.

Abonnees

Een abonnement op de **Doopsgezinde Bijdragen** kost f 25,—.

Adres

Doopsgezinde Historische Kring, Singel 454, Amsterdam

Gironummer

Postgiro 321.17.34 Penningmeester Doopsgezinde Historische Kring, Singel 454, Amsterdam. Betalingen uit het buitenland uitsluitend via een internationale postwissel.

ISBN 90 70164 77 9