



DOOPSGEZINDE
BIJDAGEN

DOOPSGEZINDE BIJDRAGEN

NIEUWE REEKS
NUMMER 47

Verzameld door de
Redactiecommissie van de
Doopsgezinde Historische Kring
Redactie@dhkonline.nl

Theo Brok
Daan de Clercq
Alpita de Jong
Adriaan Plak
Pieter Post
Mirjam G.K. van Veen (hoofdredactie)

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

DOOPSGEZINDE BIJDAGEN

NIEUWE REEKS
NUMMER 47 (2021)



AMSTERDAM
DOOPSGEZINDE HISTORISCHE KRING
2021

Omslagillustratie:
Getekend portret van Samuel Muller (1785-1875) (DG bibl: Pr. K 1085)

CIP-GEGEVENS KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK

Doopsgezinde

Doopsgezinde Bijdragen

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

Eindredactie: Adriaan Plak & Mirjam van Veen

Nieuwe reeks 1 (1975)-...

Amsterdam: Doopsgezinde Historische Kring

ISSN 0167-0441

Verschijnt jaarlijks

Bijdragen nr. 47 (2021)

Met lit. opg.

ISBN 9789087049959

Trefw.: doopsgezinden; opstellen/bibliografie

©2021 Doopsgezinde Historische Kring

Uitgever: Uitgeverij Verloren, Torenlaan 25, 1211 JA Hilversum

Inhoud

MIRJAM VAN VEEN, Redactioneel 9

BIJZONDER DOPERS

JAN KEUNING, 'HRK' 12

ARTIKELLEN

BERNHARD THIESSEN, 'Vrienden zoekt men, broeders en zusters krijgt men'.
Hoe sommige broeders en zusters vrienden werden 15

UWE FRIESEN, Het Mennonite Central Committee in Paraguay
1930-1980 49

MARTIN ROTHKEGEL, Wie waren de Zwitserse broeders? 61

THEO BROK, Het doperdom aan de Nederrijn na Munster.
De rondreizende bisschop Theunis van Hastenrath (†1551) 93

ANDREAS PIETSCH, Typography first? Over de rol van frakturtypes in
familistische drukken aan de hand van Hiëls *Verklaeringhe der*
Openbaeringhe Johannis (1639) 117

NINA SCHROEDER, Kunst en heterodoxie in de Nederlandse Verlichting.
Arnold Houbraken, de Vlaamse doopsgezinden en godsdienstige
diversiteit in zijn *Groote Schouburgh der Nederlantsche Konstschilders*
en Schilderessen (1718-1721) 133

BERT DOP, De Groninger versie van de doperse doorbraak.
Een onderzoek naar veranderingen in de doopsgezinde gemeenten
op het Groninger platteland in de periode 1800-1860 171

INHOUD

ANTON VAN DER LEM, 'Vader! Als ik u zoo nog noemen mag'. Dirk Huizinga
(1840-1903) op het Doopsgezind Seminarie 1857-1862 189

ALEX NOORD, 'Het zuiver Nederlandsch karakter'. Jakob Gijsbert de
Hoop Scheffer (1819-1893) tussen wetenschappelijke professie
en nationaal orangistisch sentiment 237

MARIUS ROMIJN, Herman Bakels 'van Bijbelvriend
naar Bijbelverguizer' 261

RECENSIES

Wiebe Bergsma, Klaas van Berkel e.a. (red.), *Gelovigen, dominees
en geleerden. Opstellen over Friese en Nederlandse geschiedenis
in de vroegmoderne tijd* (Theo Brok) 283

Mark Jantzen & John D. Thiesen (red.), *European Mennonites
and the Holocaust* (Piet Visser) 287

Alle G. Hoekema & Gabe G. Hoekema, *Hardship, Resistance,
Collaboration. Essays on Dutch Mennonites during World War II
and Its Aftermath* (Piet Visser) 294

Ellen Deitelzweig Senior, *Zoiets kun je enkel begrijpen als je het
meemaakt* (Dagboek 1943-1945) (Alle Hoekema) 297

Mathilde Monge & Natalia Muchnik, *L'Europe des diasporas.
XVI^e-XVIII^e siècle* (Theo Brok) 299

Francesco Quatrini, *Adam Boreel (1602-1665):
A Collegiant's Attempt to Reform Christianity* (Piet Visser) 302

Sigit Heru Sukoco & Lawrence M. Yoder, *The Way of the Gospel
in the World of Java. A History of the Muria Javanese
Mennonite Church* (Alle Hoekema) 306

INHOUD

SIGNALEMENTEN

Jan van der Male, *Doopsgezind in Westzaan. De Geschiedenis van de Waterlands Doopsgezinde gemeente en de Fries Doopsgezinde gemeente te Westzaan* (Mirjam van Veen) 309

Ruud Lambour, 'Rembrandt en het echtpaar Bruyningh-Moutmaker. Het dubbelportret uit 1632/33 in het licht van doopsgezinde bronnen' (Adriaan Plak) 309

Redactioneel

DB heeft het net ditmaal breed uitgeworpen. De lezer reist via Paraguay en Europa, langs de oorsprongsgeschiedenis van het doperdom, de geschiedenis van dopers hulpbetoon, nationalisme in doperse kring; ontmoet onderweg doperse vromen, afvalligen en querulanten en kan tot slot kennismaken van wat er aan waardevols op het gebied van de doperse geschiedenis is verschenen.

Uwe Friesen voert de lezer naar Paraguay en naar het werk van het MCC daar; ook Bernhard Thiessen staat stil bij het werk van het MCC en de verbindingen tussen mensen die dat opleverde.

Martin Rothkegel en Theo Brok vragen aandacht voor de oorsprongsgeschiedenis van het doperdom en laten zien dat de geschiedschrijving aan revisie toe is. Rothkegels artikel is onderdeel van een veel groter vernieuwend onderzoek waarvan ook zijn recent in boek verschenen in de serie *Bibliotheca Dissidentium* een vrucht is. Theo Brok blijkt bezig aan een serie artikelen over drie bisschoppen die werkzaam zijn geweest aan de ‘Beneden Rijn’, het gebied tussen de Maas en de Rijn. Zijn artikelen werpen nieuw licht op de rol van doperse bisschoppen die in dit gebied actief waren en relativeren de vermeende centrale rol van Menno binnen het doperdom. Verplichte kost voor ieder die zich interesseert in de geschiedenis van het doperdom!

Het artikel van Andreas Pietsch is een treffend voorbeeld van wat het noeste historisch handwerk vermag. Op basis van grondig boek-historisch onderzoek laat hij zien dat het beeld dat dissidente invloeden vanuit de Nederlanden zich gaandeweg verspreidden in Duitsland bijstelling behoeft; het omgekeerde gebeurde ook. Zijn artikel laat, evenals de artikelen van Theo Brok, zien hoe belangrijk een grondige studie van het Duits-Nederlandse grensgebied is.

Nina Schroeder brengt de lezer bij de doperse cultuurgeschiedenis. In haar artikel over Arnold Houbraken staat ze stil bij diens biografie en bij diens plaats in het religieuze landschap van zijn tijd. Dat is van belang, onder andere omdat zijn *Groote Schouburgh* een belangrijke bron van kennis is over Nederlandse kunstenaars. Schroeder laat zien dat voor Houbraken religieuze verschillen amper van belang waren.

Bert Dop, Alex Noord en Anton van der Lem brengen de lezer bij het Doopsgezind Seminarie. Bert Dop schreef een boek over de Groningse doopsgezinden en de verandering die de intrede van de gestudeerde predikant voor gemeenten met zich meebracht. Zijn boek biedt de wereld aan materiaal over de sociale geschiedenis van de dopers, hun inbreng in het befaamde Nut, en hun emancipatie na de Franse tijd. Het boek verschijnt eerdaags; het artikel is een voorproefje van de rijkdom die zijn boek biedt.

Alex Noord staat stil bij De Hoop Scheffer en diens optimistisch nationalisme. Zijn artikel over het nationalistisch discours waar De Hoop Scheffer, roept om een kritisch onderzoek naar het emancipatieproces van de dopers in de negentiende eeuw. Anton van der Lem beschrijft op basis van de briefwisseling van Dirk Huizinga met zijn vader hoe Dirk tijdens zijn periode aan het seminarie gaandeweg afstand nam van de kerk en het geloof van zijn vader. Zijn fraaie artikel biedt een geschiedenis van persoonlijk leed en studentikoos jolijt, van de studie aan het seminarie en van veranderende theologische opvattingen.

Marius Romijn sluit de rij met een artikel over Herman Bakels, een dopers buitenbeentje. Marius Romijn kent Herman Bakels als weinig anderen en zijn artikel is gebaseerd op een jarenlange speurtocht naar alle mogelijke en onmogelijk geschriften van de hand van Bakels. In zijn artikel analyseert Marius Romijn hoe Bakels dacht over de bijbel en hoe zijn denken daarover zich ontwikkelde.

Bijzondere aandacht verdient de rubriek waarmee *DB* opent. In de rubriek Bijzonder Dopers besteden we aandacht aan dopers erfgoed. Jan Keuning opent de (hopelijk) lange rij van scribenten over dopers erfgoed bij hen thuis en de betekenis ervan.

Door alle verwikkelingen rond corona, duurde het wederom lang voor *DB* kon worden gedrukt en verstuurd, maar we menen dat het nummer het wachten waard is geweest!

Mirjam van Veen

Bijzonder dopers

Doopsgezinde Bijdragen heeft een nieuwe rubriek! We beginnen het jaarboek voortaan met een korte persoonlijke bijdrage over een (historisch) object, of een anekdote uit de doperse sferen. De bedoeling is om in bondige en beeldende teksten verschillende aspecten van het dopers erfgoed naar voren te halen, en te laten zien wat die voor persoonlijke betekenis hebben. Dopers erfgoed kan van alles zijn: een voorwerp van emotionele waarde, een zinsnede die te pas en te onpas van stal wordt of werd gehaald, anekdotes, een ruimte die herinneringen teweegbrengt, of een spotprent die op de lachspieren werkt. Het kan om iets ‘van thuis’ gaan, of iets van een gemeente, iets lokaals of juist iets dat de het lokale overstijgt. De rubriek zal zo in de loop der tijd zicht bieden op het dopers erfgoed in de breedste zin van het woord en de betekenis die het voor iemand persoonlijk heeft.

Bij de start van de rubriek plaatsen we een bijdrage van Jan Keuning die we hebben gevraagd om een tekst van niet meer dan 700 woorden, (liefst) voorzien van een illustratie (foto of tekening), over een dopers ‘erfstuk’ dat een bijzondere persoonlijke betekenis voor hem heeft. Voor volgende nummers zien we graag nieuwe bijdragen met illustraties tegemoet (redactie@dhkonline.nl). De redactie zal dan snel contact opnemen over plaatsing.

Laten we er wat bijzonders van maken!

De redactie

‘HRK’

JAN KEUNING

In 2015 overleed mijn vader, Herman Rein Keuning, doopsgezind predikant. Vaag was er een notie bij mij dat vader zijn preken altijd had uitgeschreven en bewaard. Inderdaad kwam er uit de inventaris een oude koffer waarin honderden enveloppen zaten, met daarin opgevouwen de kwarto-vellen waarop de preek was uitgeschreven. Op de envelop was genoteerd waar en op welke datum de preek was gehouden. Ook de bijbeltekst die centraal stond in de preek was op de envelop geschreven. Een serie enveloppen zonder onderbrekingen van 1943 tot in de jaren '90. Het was voor mij een bijzondere ervaring om zo'n envelop te openen en bijvoorbeeld de preek te lezen van de eerste zondag na de bevrijding in mei 1945, of om de preek te lezen van de eerste zondag na mijn geboortedag. Zou er een aanwijzing in zitten waaruit je kunt opmaken dat de predikant vader is geworden?

Wat gaan we daarmee doen, vroegen mijn zus en broer zich met mij af. Vader had geen instructies achtergelaten. Niet helemaal onbekend in de wereld van doopsgezinden en archieven heb ik contact gezocht met Adriaan Plak, de toenmalige conservator Kerkelijke Collecties van de Universiteit van Amsterdam. Tot onze verrassing bleek de UvA de collectie graag te willen opnemen. Ik heb de enveloppen met preken chronologisch geordend en verpakt in zuurvrije archiefdozen. Op een zondag reed Adriaan Plak voor en hij nam de collectie mee, naar Amsterdam, waar alles voor mijn vader was begonnen, toen hij in 1943 het proponentsexamen deed op het Doopsgezind Seminarium.

In januari 2019 was ik bij het symposium ter gelegenheid van het afscheid van Adriaan Plak als conservator. Het symposium werd gehouden in de Singelkerk. Na afloop was er een receptie in de kerkzaal en de naastgelegen gangen. Ik dwaalde met mijn glas in de hand door het gedeelte waar kantoren waren en waar ik waarschijnlijk niet geacht werd te komen. Ineens realiseerde ik me dat hier ook het Doopsgezind Seminarium was en dat dit de plek was waar vader in 1943 afstudeerde en van waaruit hij naar zijn eerste gemeente Irnsum-Poppingawier zou gaan, samen met zijn jonge vrouw, mijn moeder, in het laatste zware oorlogsjaar.

‘HRK’

De kantoren waren leeg en de deuren stonden open. Met het glas in mijn hand zou men wel snappen, dacht ik, dat ik bij de afscheidsreceptie hoorde en dat ik geen insluiper was. Ik ging een klein trapje op. Na het trapje was een deur. Ik klopte en opende de deur voorzichtig en stapte de kamer in. Er was niemand aanwezig. Midden in de kamer stond een enorme houten tafel. Toen ik goed keek zag ik dat er namen en initialen in de tafel gekerfd waren. Ineens herinnerde ik me dat vader ooit had verteld van het ritueel dat een afgestudeerde proponent zijn naam in die tafel mocht kerven. Een lichte opwinding maakte zich van me meester. Zou vader terug te vinden zijn tussen al die namen en initialen? Ik zette het glas neer en begon met zoeken, er stonden wel honderden namen op, maar ook vele initialen. Bij de namen vond ik geen Herman Rein Keuning. Zou ik dan tussen al die initialen, grote en soms ook erg kleine, moeten zoeken? Er kwam een vrouw de kamer binnen die verbaasd was mij aan te treffen. Ik legde uit dat ik op zoek was naar mijn vader. De vrouw stelde vriendelijk voor samen te gaan zoeken en door systematisch de tafel met onze ogen af te tasten, zagen we ineens:



De vrouw verliet weer de kamer. Ik voelde met mijn vingers aan de letters op de tafel en ik moest denken aan de preken van vader die een paar grachten verder aan de Oude Turfmarkt in een depot lagen en die waren gehouden in Irnsum, Poppingawier, Meppel, Assen, Grouw, Oldeboorn, Drachten, en in al die andere doopsgezinde gemeentes in Friesland waar vader als gastpredikant kwam. Toen ik door de ramen naar de gracht keek zag ik even mijn moeder voor me, die voordat vader op zondagmorgen het huis verliet, liefdevol de roos van zijn schouders borstelde en hem een kus gaf, terwijl vader in de binnenzak van zijn jacquet controleerde of hij zijn preek bij zich had.

‘Vrienden zoekt men, broeders en zusters krijgt men’

Hoe sommige broeders en zusters vrienden werden*

Over de relaties tussen Nederlandse doopsgezinden, Duitse mennonieten en het Mennonite Central Committee (MCC) van 1933 tot 1961, in het bijzonder in Berlijn (West en Oost).

BERNHARD THIESSEN

WE ZIJN TOCH BROEDERS EN ZUSTERS!

– OVEREENKOMSTEN TUSSEN NEDERLANDSE DOOPSGEZINDEN
EN DUITSE MENNONIETEN VOOR DE TWEDE WERELDOORLOG

Van Delden, ten Doornkaat, Hoogestraat, van Hülst, Janssen, van Sintern, van der Smissen, de Vries, de Voss, van Dyck, Osterkamp, Janson, Friesen, Thiessen, Enns, Jantz, ... Deze lijst kan nog aanzienlijk worden aangevuld.¹ Maar zij volstaat om aan te tonen dat veel families die later in de voornamelijk Noord-Duitse mennonieten gemeenten Emden, Norden, Friedrichstadt, Hamburg-Altona, Danzig, Elbing tot Adlig Pokracken woonden, dat wil zeggen van Oost-Friesland tot wat toen Oost-Pruisen was, hun wortels hadden in Friesland, Waterland, Holland, Brabant, Vlaanderen enzovoort, gelegen in het huidige Nederland en België.

De dopers kwamen naar de streek rond de Oostzee door een doelgerichte kolonisatiepolitiek. Aanvankelijk bereikten vooral dopers uit de Nederlanden het mondingsgebied van de Vistula en de Nogat, waar zij zich verdienstelijk maakten door het cultiveren van het drassige land. Ze vestigden zich ook in de steden Gdansk en Elbing en boekten al snel enig economisch succes.²

Sinds de zestiende eeuw werden contacten onderhouden tussen Noord-Duitse, West- en Oost-Pruisische mennonieten en doopsgezinden in de Nederlanden. Predikanten werden uit Nederland gehaald en Duitse mennonitische zakenlieden stuurden hun kinderen naar Amsterdam, zodat ze er de handel

konden leren, zakelijke relaties aanknoopten en vaak ook een partner voor het leven meebrachten. Nog tot ver in de negentiende eeuw werd in de Noord-Duitse mennonieten gemeenten in het Nederlands gepredikt en werd uit Nederlandse gezangboeken gezongen. In de mennonieten gemeente van Hamburg en Altona bijvoorbeeld, die in 1601 werd gesticht, werd het Nederlands pas in 1839 vervangen door het Duits als officiële taal voor de eredienst.³

In Oost-Friesland was de band met Nederland nog nauwer: in de gemeenten Emden, Leer en Norden behield men nog veel langer het Nederlands als taal voor de eredienst; in Emden zelfs tot in 1889. In het begin van de 20^e eeuw was de gemeente Emden lid van het Noord- en Zuid-Hollands Fonds voor Predikantenweduwen en -kinderen in Amsterdam en tevens van de Vereniging van Doopsgezinde Gemeenten in het Groninger Land en Oost-Friesland voor wederzijdse bijstand bij predikantenvacatures.⁴

Op grond van deze nauwe betrekkingen zal ik in dit artikel eerst nagaan welke verschuivingen er zijn opgetreden in de relaties tussen Nederlandse doopsgezinden en Duitse mennonieten tot het einde van de Tweede Wereldoorlog door het nationaalsocialisme en de dwangarbeid.

Er zal worden beschreven onder welke omstandigheden de doopsgezinde hulporganisatie Stichting voor Bijzondere Noden in de Doopsgezinde Broederschap en Daarbuiten (BN) in de jaren vijftig met haar werk begon in het nog door de oorlog getekende en met vluchtelingen overladen Berlijn, alsook voor de noodlijdende mennonieten in de DDR.

Ook zal de vraag worden gesteld welke rol het MCC heeft gespeeld bij de wederopbouw en het streven naar verzoening na de Tweede Wereldoorlog, vooral in Berlijn, en welke spanningen er soms waren. Daarbij zal de driehoeksverhouding tussen MCC, of beter gezegd haar medewerkers, Nederlandse doopsgezinden en Berlijnse mennonieten onder de loep worden genomen.

GESPANNEN 'BIJEENKOMST VAN DE GELOOFSFAMILIE' IN ELSPEET – SCHULD EN LIJDEN STAPELEN ZICH OP (1933-1945)

De ontwikkeling van de nationale identiteit in Pruisen en het vroege Duitse Keizerrijk bleef ook voor veel mennonieten in de loop van de negentiende eeuw niet zonder gevolgen. Opvallend is dat met de aanvraag van de mennonieten gemeenten tot publiekrechtelijke organisatie niet alleen de algemene burgerrechten werden verworven, maar dat ook alle bijzondere rechten en

voorrechten werden afgeschaft en de verplichting tot weerloosheid/dienstweigering uit de meeste gemeenteregelingen werd geschrapt. Ook al konden mennonieten zich beroepen op de Pruisische ‘Cabinets Ordre’ van 1868, die hen een ongewapende dienst in het leger verzekerde, toch namen Duitse mennonieten steeds vaker de wapens op en trokken in de Eerste Wereldoorlog ongeveer tweeduizend doopsgezinde mannen als Duitse soldaten ten strijde.⁵

De Eerste Wereldoorlog, die vanuit het standpunt van de Duitsers verloren was, en de daaruit voortvloeiende geografische, financiële en politieke gevolgen leidden ook bij de mennonieten tot een soort ‘narcistische stoornis’ (Sigmund Freud, 1918) die velen vatbaar maakte voor de nazi-ideologie. Zo sprak de mennonitische theoloog Gerhard Hein, afkomstig uit Zuid-Rusland, zich op 9 juli 1933 op de mennonitische jeugddag in Rüdeshelm aan de Rijn⁶ duidelijk uit tegen een pacifistische houding en juichte hij openlijk de toespraak van de nieuwe Rijkskanselier Adolf Hitler toe:

Dergelijke pacifistische ideeën gaan in tegen de weerbaarheid van een staat en kunnen een heel volk in groot gevaar brengen. ... Daarom juichen wij vandaag van harte het ontwaken van de weerbaarheid in Duitsland toe, temeer daar onze regering plechtig haar bereidheid tot vrede heeft verkondigd.⁷

De spanning die tussen weerbaarheid en vrede zou ontstaan en die uiteindelijk tot de Tweede Wereldoorlog zou leiden, zag Hein toen nog niet. Later, in zijn biografische terugblik, zal hij beweren dat hij de ‘duisternis en de verschrikkingen van de oorlog’ nooit uit zijn ervaring kan wegvagen en dat hij het ‘catastrofale einde van de oorlog’ als een ‘rechtvaardig oordeel van God over ons’ ervoer.⁸ Gerhard Hein was van 1958 tot 1965 predikant van de Berlijnse mennonieten gemeenschap.

De zogenaamde Rundbriefler,⁹ die als progressief werden beschouwd en een internationaal netwerk hadden (ook enkele Nederlanders maakten er deel van uit),¹⁰ stonden opvallend open voor de nazi-ideologie, zoals Margarete Dyck, afkomstig uit de Berlijnse mennonieten gemeenschap, opmerkte tijdens haar eerste bijeenkomst van de Rundbriefler op de Weierhof in de Palts met Pasen 1934. In haar verslag over de bijeenkomst schreef ze dat uit de discussie over de gegeven lezingen bleek,

hoe sterk de mennonitische jeugd door het nationaalsocialisme wordt geraakt, hoe sterk ze het bevestigen en steunen. Hoe zijzelf echter juist om

deze reden met bezorgdheid het gevaar ziet dat het nationaalsocialisme de heersende wereldbeschouwing zal worden, zonder zich te oriënteren op de absoluteitheid van God.¹¹

Fascinatie en angst leken zich tegelijkertijd te manifesteren en een verbazingwekkend groot deel van de Duitse mennonitische jeugd liet zich er – althans in 1934 – door meeslepen.¹²

Er vonden nog steeds gezamenlijke ontmoetingen tussen Duitse en Nederlandse jongeren plaats. Zo reisden Ernst Fellmann, de auteur van het hieronder geciteerde reisverslag, en Br. Harder uit Kaiserslautern op 16-17 juni 1934 naar de Jeugddag in Elspeet:

En inderdaad weerklinkt de koekeksroep uit het bos over de grijsbruine heide rond het broederschapshuis in Elspeet op dezelfde toon en net zo begrijpelijk als hier te lande. En wanneer doopsgezinde jongeren – of schoon gescheiden door nationaliteiten – elkaar vreugdevol begroeten, is er reeds een band gesmeed over de scheidslijnen heen door de gemeenschappelijke erfenis van het geloof waarvoor de vaders hebben geleden en zijn gestorven.¹³

Waarheen zou het nationaalsocialisme de landen en volkeren van Europa, Azië, Amerika en Afrika leiden? Nog steeds geloofde men dezelfde koekeksroep te horen. Maar al snel werd het hier bezworen erfgoed van de voorvaderen kwetsbaar.

Op de Derde Mennonitische Wereldconferentie (MWK) in Elspeet/Amsterdam in 1936 werd duidelijk dat het er onderling niet meer zo verenigd en broederlijk aan toeging als officieel werd verkondigd. Predikant Frits Kuiper, een zelfbewuste antimilitarist, mocht zijn lezing over ‘Mennonieten en Geweld’ niet geven wegens de toenemende militarisering van Duitsland en de versterking van andere fascistische stromingen in Europa. In plaats daarvan zou hij ‘alleen’ mogen praten over ‘Mennonieten en cultuur.’

Het bestuur van de Algemene Doopsgezinde Sociëteit (ADS) was bang dat het Congres zou vervallen in voorstanders van militaire dienst (de Duitsers) en tegenstanders van militaire dienst (Amerikanen en deels Nederlanders).¹⁴

Sommigen wilden dat dominee Frits Kuiper helemaal niet in het openbaar zou spreken op het MWK in Elspeet. Als voorzitter van de Arbeidsgroep voor Doopsgezinden tegen den Krijgsdienst was zijn positie bekend. Niette-

min gaf hij zijn lezing en maakte ook van de gelegenheid gebruik om voor de mennonieten uit de hele wereld duidelijk te maken dat:

Als de grote kerkelijke gemeenschappen hieromtrent zwijgen, moeten wij doopsgezinden erkennen dat de weigering om aan de militaire dienst deel te nemen kan worden geboden door gehoorzaamheid aan het geloof.¹⁵

In Nederland waren er in die tijd verschillende reacties op het Duitse nationaal-socialisme, in het bijzonder tussen de Vereeniging voor Gemeentedagen van Doopsgezinden en de werkgroep tegen de militaire dienst, waarin de predikanten Frits Kuiper en Tjeerd Oeds Hylkema¹⁶ actief waren, en de ADS, die een bemiddelende koers probeerde te varen. De meerderheid van de ADS wees een stellingname tegen het nationaalsocialisme af. Niemand moet te horen krijgen:

gij hoort om uw politieke overtuiging onder ons niet thuis. Dat bracht onze ‘vrijzinnigheid’ tot dusver vanzelf mee. Vooral omdat er verschillende N.S.B.-ers in onze Broederschap voorkomen, moet vermeden worden, dat aanhangers van de Nationaal Socialistische Beweging (NSB) door de verklaring het gevoel zouden krijgen dat ze in de Broederschap niet thuis horen.¹⁷

Een vredesverklaring van de Mennonitische Wereldconferentie in Elspeet in 1936 werd pas aangenomen toen de meeste Duitsers al waren vertrokken. Slechts één Duitse mennoniet, Richard Nickel uit Danzig-Langfuhr,¹⁸ tekende ook. In de verklaring werd benadrukt dat ondergetekenden wilden vertrouwen op het Evangelie van Christus, dat mensen oproept om de vrede te dienen en de zonde van de oorlog te bestrijden. De reeds in veel landen verregaande militarisering zou door God worden veroordeeld. De christelijke boodschap van de mennonieten daarentegen is erop gericht te vertrouwen op het erfgoed van de voorouders en de vrede te dienen.¹⁹

Het buurland Nederland, dat in 1936 nog bevriend was, werd in 1940 binnengevallen en bezet door de troepen van de Duitse Wehrmacht. Er waren ook mennonieten onder de Duitse soldaten, zoals de gebeurtenis leert waarover An Keuning-Tichelaar, de jonge vrouw van de doopsgezinde predikant Herman Keuning, verslag doet. In hun Friese predikantswoning in Irnsum had het predikantenechtpaar veel geëvacueerden – en soms ook ondergedoken Joden – ondergebracht: mannen, vrouwen en vooral kinderen. Op het einde van de oorlog was er bijna niets meer te eten. ‘We stonden net op het punt om brood rond te delen. Brood was alles wat we hadden. Er werd op de deur geklopt.’²⁰

Een Duitse luitenant kwam binnen en vroeg of hij onze kachel mocht gebruiken om er eieren en spek op te bakken. De geur vulde de hele kamer en iedereen keek zwijgend naar de soldaat. Toen hij zich ervan bewust werd in welke situatie hij de hongerlijdende aanwezigen bracht, rende hij naar buiten op de gang en begon bitter te huilen. An Keuning-Tichelaar ging naar hem toe. 'Voor hij wist wat er gebeurde, sloeg ik mijn armen om hem heen. Hij was tenslotte nog maar een jongen van begin twintig, nauwelijks ouder dan ik.'²¹

Al snikkend vertelde de soldaat dat hij een Duitse mennoniet uit Pools gebied was. Hij diende als hospik in het Duitse leger.

Hij zag in ons zijn eigen thuis, zijn eigen dorp. 'We zijn mennonieten en hebben God beloofd om niet te doden', zei hij. Ik dacht dat ik hem veilig kon vertellen dat hij in een doopsgezinde pastorie terecht was gekomen. ... We gingen terug de kamer in, waar de gebakken eieren nu verschrompeld op een hoekje van de kachel stonden. De kinderen vonden het echter nog steeds een lekkernij en kregen ieder een hapje.'²²

Niet alle mennonieten werden gedwongen het leger in te gaan, sommigen gingen ook vrijwillig. Niet alle daders dachten tijdens de oorlog na over de geloofstraditie van weerloosheid. Zo konden ze huilen in het aanschijn van ontberingen. Sommigen zwegen en vertelden nooit iets over de gruweldaden die ze hadden meegemaakt en hadden begaan.'²³

Ook in Nederland is een deel van de nationaalsocialistische geschiedenis nog steeds verborgen. De vraag in welke mate Nederlanders gedwongen of vrijwillig aan deze ideologie deelnamen is nog niet afdoende beantwoord. Zo vermeldt An Keuning-Tichelaar in haar memoires dat de (niet-mennonitische) directeur van het Amsterdamse ziekenhuis, waar zij tot ziekenverzorger werd opgeleid, lid was van de NSB. 'De sfeer onder het personeel was niet goed. Er waren nogal wat collega's die aan de kant van de nationaalsocialisten stonden waar je voorzichtig mee moest zijn.'²⁴

Ook de vraag hoe het mogelijk was dat driekwart van de Joodse inwoners van Nederland in handen van het Duitse vernietigingsapparaat kon vallen lijkt met de opmerking van An Keuning-Tichelaar nog onvoldoende te worden verklaard:

Een perfecte bevolkingsadministratie en – helaas ook – de afgedwongen inzet van de gezagsgetrouwe Nederlandse (overheids-) instanties, hebben de grootschalige deportatie van onze joodse medeburgers mede mogelijk gemaakt.'²⁵

De jonge An Tichelaar raakte steeds meer betrokken bij het verzet en ondernam ten slotte zelfs koeriers- en bevoorradingsreizen voor ondergedoken mensen, vooral voor Joden, maar ook voor jonge mannen die zich wilden verschuilen om niet naar Duitsland te worden gedeporteerd als dwangarbeider.

Zoals hierboven vermeld waren er ook onder de Nederlandse doopsgezinden mensen die dichtbij het nationaalsocialisme stonden.²⁶ Zo sympathiseerde de predikant Johan Sjouke Postma met de Duitse cultuur en het nationaalsocialisme.²⁷ Tijdens de oorlog werkte hij enige tijd in Gdansk en had daar contact met Erich Keyser. Postma schreef in 1941 ook een *Bibliographie van Mennonitica in verband met de Nederlandsche Oostkolonisatie*.²⁸

Hij werd in mei 1945 in Roden gearresteerd en naar kamp Veenhuizen gebracht. Van daaruit kon hij naar Duitsland vluchten en met een vervalst paspoort onder de naam ‘Heinz Wiebe’ naar Paraguay emigreren. Daar werd zijn ware identiteit ontdekt. Terug in Duitsland kreeg hij een predikantenpositie in de mennonitische gemeente Enkenbach/Pfalz. Er waren echter problemen met zijn geboorteland Nederland. In de doopsgezinde gemeente Groningen werd hij beschouwd als ‘persona non grata’ en Postma mocht er niet in het openbaar verschijnen of prediken. Het kan als een klein gebaar van verzoening worden gezien dat zijn dochter Martje Postma het aangrijpende verhaal van verzet en de oprechte vredesgetuigenis van An Keuning-Tichelaar in het Duits heeft vertaald en zo voor een Duits publiek toegankelijk heeft gemaakt.²⁹

Onder de ruim 600.000 dwangarbeiders waren ook mennonieten. De voorzitter van de kerkenraad van de Berlijnse Mennonieten-Gemeente (BMG), Ernst Crous, deed verslag van doopsgezinde theologiestudenten uit Nederland die in het voorjaar van 1943 naar Berlijn werden gebracht voor dwangarbeid, omdat ze thuis niets wilden weten van de Mussert-partij [NSB].³⁰ Het echtpaar Crous nodigde de studenten uit voor het eten en de kerkdienst.

Ze vonden het wellicht vreemd om tijdens Pinksteren 1943 de predikant Christian Schnebele uit Thomashof in kapiteinsuniform bij ons te zien prediken ... wijzelf – meer deskundig op dit gebied – bewonderden eerder de moed om zelfs in uniform voor het christelijke geloof op te komen.³¹

Emil Händiges,³² toen voorzitter van de Vereniging van Duitse Mennonieten Gemeenten, die aan dezelfde kerkdienst in Berlijn deelnam als de Nederlandse studenten, waaronder ook Alexander (Lex) G. van Gilse, schreef aan Ernst Crous: ‘Misschien vindt u, lieve Br. Crous, een manier om de Hollandse stu-

denten ergens mee te helpen zonder dat van overheidswege moeilijkheden ontstaan, wat moet worden vermeden.³³

Lex werd in de zomer van 1943 wegens ziekte ontslagen en weer naar Nederland gestuurd.³⁴

DE UITGESTREKTE HAND – POGING TOT VERZOENING (1945-1952)

Internationale contacten helpen Duitse mennonieten om een nieuwe start te maken

Na het einde van de oorlog bleven veel voormalige/bevrijde? dwangarbeiders uit Nederland in Duitsland. Enerzijds wisten ze niet zeker hoe ze in hun thuisland zouden worden ontvangen. Anderzijds stond de Nederlandse Staat geen immigratie toe voor mensen met de Duitse nationaliteit. Degenen die met Duitsers waren getrouwd moesten dus beslissen of ze van hun echtgenotes en eventueel hun kinderen zouden scheiden en naar Nederland zouden terugkeren, of in Duitsland zouden blijven.

De gereformeerde Nederlandse consul-generaal Adrianus Millenaar in Berlijn steunde het nieuwe begin van een reeds voor de oorlog bestaande Nederlandse gemeenschap, die op 30 oktober 1949 werd opgericht als Nederlands Protestantse Gemeente in Berlijn (later omgedoopt tot Nederlandse Oecumenische Gemeente NÖG). Hij bekommerde zich in het bijzonder over degenen met een Nederlands paspoort die hier na dwangarbeid waren gebleven. De adressenlijst van de consul bevatte ongeveer zeshonderd gezinnen in Berlijn, waaronder 67 kinderen in de leerplichtige leeftijd, en daarnaast nog zeshonderd adressen in de bezettingszone van de Sovjet-Unie of de DDR.³⁵

Als predikant werd een jonge vrouw geworven, de Nederlands Hervormde hulppredikant Bé Ruys. Ze kwam in 1949-'50 naar Berlijn via een programma van de Wereldraad van Kerken, opgericht in 1948, het Fraternal Workers Programme (broederlijk arbeidersprogramma), dat buitenlandse, meestal jonge arbeiders in kerken in andere landen plaatste in een geest van naoorlogse verzoening.

Dr. Ernst Crous deed verslag van de eerste toenaderingen tussen Duitse mennonieten en doopsgezinden uit het tot voor kort nog door de Duitse Wehrmacht bezette Nederland. Hij was in die tijd voorzitter van de Berlijnse mennonieten gemeenschap, maar werd tijdens de oorlog vanuit zijn Berlijnse

kantoor naar Göttingen geëvacueerd, waar hij ook na de oorlog bleef.³⁶ Al in januari 1946 kwam predikant Tjeerd Hylkema naar Duitsland en bezocht het echtpaar Crous in Göttingen. Enkele andere Nederlanders volgden. Voor de tweede Studentenconferentie in april 1948 kwamen vijf jonge Nederlandse predikanten naar Krefeld. Tot slot bood de Wereldconferentie van Kerken in Amsterdam, waarop in 1948 de Wereldraad van Kerken (ÖRK) werd opgericht, de gelegenheid om een eerste tegenbezoek³⁷ te brengen aan Nederland. De Vereniging van Duitse Mennonieten Gemeenten stuurde twee vertegenwoordigers naar Amsterdam voor de oprichtingsvergadering, predikant Otto Schowalter uit Hamburg en Dr. Ernst Crous uit Göttingen. Echtgenote Rose Crous werd officieel toegelaten als bezoeker.³⁸

Crous herinnerde zich dat het helemaal niet zo gemakkelijk was om na alle ervaringen weer contact op te nemen. De persoonlijke toenadering kwam slechts langzaam op gang.³⁹ Tijdens de Wereldconferentie leerden het echtpaar Crous en predikant Schowalter de doopsgezinde predikant Reinier (Rein) de Zeeuw kennen. In een persoonlijk gesprek vertelde deze dat zijn broer ‘spoorloos verdwenen’ was in het dwangarbeidskamp/concentratiekamp KZ Neuengamme nabij Hamburg. Predikant Schowalter uit Hamburg verklaarde zich bereid navraag te doen. Allen hadden ervaringen met het naziregime en de oorlog en droegen die, uitgesproken of onuitgesproken, tijdens de bijeenkomsten met zich mee. Het echtpaar Rose en Ernst Crous zelf had hun twee zonen als jonge Wehrmacht-soldaten in de oorlog verloren.⁴⁰

Dankbaar vertelde Ernst Crous over verschillende ontmoetingen tijdens deze Wereldconferentie, en van gastvriendelijke doopsgezinde broeders en zusters die de kleine Duitse delegatie hadden uitgenodigd. Hij sloot zijn vertrouwelijk bericht dan ook af met de woorden: ‘... dat het verblijf in aansluiting op de Wereldkerkconferentie door vele wenselijke toenaderingen en vele vreugdevolle kennismakingen was gezegend.’⁴¹

Tot de belevenissen behoorde ook het bezoek van Ernst en Rose Crous met overnachting in het MCC-kantoor in Amsterdam bij Dr. John Unruh, die eveneens aan de Wereldconferentie van Kerken deelnam, zij het als waarnemer, omdat de Amerikaanse mennonieten bedenkingen hadden bij de Wereldraad van Kerken, zoals blijkt uit de aanvulling op het verslag van Otto Schowalter: *Der Mennonit* zou het rapport van Schowalter brengen ‘ook al zijn we het niet met alles eens’. Want in hun positie ten opzichte van de Wereldkerkfederatie wijken de meeste mennonieten, vooral die in Noord-Amerika, af van de houding van de Nederlanders (ADS) en de Duitsers (Vereniging).⁴²

Ondanks de verbondenheid met het MCC doken ook steeds weer verschillen de kop op. Nederlandse en Noord-Duitse doopsgezinden ontdekten overeenkomsten, zoals bij de oprichting van de ÖRK en de zorg om hun gemeenschapsleven te oriënteren op de oecumene. Terwijl het MCC deelnam aan de International Council of Christian Churches (ICCC),⁴³ die juist voor de Wereldconferentie van Kerken en als tegenhanger was bijeengekomen, zoals Ernst Crous opmerkte. Crous vervolgde in zijn beoordeling: ‘... het bestaan ervan [de ICCC] alleen al heeft eens te meer duidelijk gemaakt hoe ver de weg is naar de eenheid van het hele christendom, die vandaag de dag als ooit tevoren aan de orde van de dag is.’⁴⁴ Ondanks dit verschil in houding vervulde het MCC in de naoorlogse jaren een belangrijke functie in Europa wat betreft noodhulpverlening, verzoening en bemiddeling.⁴⁵

Aan het einde van de oorlog en met de opmars van het Rode Leger naar het westen, ontvluchtten bijna alle overgebleven Oost- en West-Pruisische mennonieten de gebieden die zij al bijna vierhonderd jaar hadden bewoond. Betrouwbare cijfers, vooral voor de vroege naoorlogse periode, zijn moeilijk te bepalen. In zijn lezing van 1955 in Amsterdam, gaat het oudste lid van de Berlijnse Doopsgezinde Gemeente, Erich Schultz, ervan uit dat van de 20.000 mennonieten die vóór de Tweede Wereldoorlog in Duitsland waren geregistreerd, er 16.000 in Oost- en West-Pruisen woonden. Door de vluchtelingensroom eind 1944 (Oost-Pruisen) en begin 1945 (West-Pruisen), kwamen ongeveer 2.000 mennonieten naar de Sovjet-bezettingszone (SBZ) en 600 naar Berlijn. Doordat van 1945 tot 1961 velen uit de Sovjet-bezettingszone en de latere DDR naar Berlijn en verder naar West-Duitsland vluchtten, registreerde Schultz in 1955 nog ongeveer 1.040 mennonitische vluchtelingen in de DDR, waar voor de oorlog nauwelijks mennonieten woonden. De BMG, die voor de oorlog 350 gemeenteleden telde, voelde zich verantwoordelijk voor al deze gevluchte mennonieten in Berlijn en de Sovjetzone/DDR, en zorgde nu voor bijna 3.000 Mennonieten. Dat kon alleen in samenwerking met vele anderen.⁴⁶

Al in de herfst van 1945 kwam met Cornelius F. Klassen, de eerste MCC-medewerker, naar Berlijn. Vervolgens werd Robert Kreider de vertegenwoordiger van het MCC in de Amerikaanse zone en leidde hij het MCC-kantoor in Amsterdam. Op 28 maart 1946 bezocht Kreider Berlijn voor het eerst, legde contacten met vluchtelingen, verschillende autoriteiten en hulporganisaties, en organiseerde hulpleveringen die vanuit Noord-Amerika naar Europa werden verscheept. Hij bezocht ook het bestuurslid van de Berlijnse Mennonieten-Gemeente Erich Schultz en zijn familie, zoals zoon Wolfgang Schultz in een terugblik uit 1995 opmerkt:

‘Bob’ verscheen als symbool van een nieuwe, betere tijd, als boodschapper van de geloofs-broeders uit de VS en Canada en als voorbode van hulp door de oprichting van een hulporganisatie in Duitsland, die ook het lot van de vluchtelingen zou moeten verlichten. Behalve zijn grondige inlichtingen over de Berlijnse Gemeente, bleef een lang gesprek nazinderen over de weerloosheid in het Derde Rijk ten opzichte van die in de VS.⁴⁷

Op 12 juni 1946 bereikte Peter J. Dyck vanuit Amsterdam voor het eerst Berlijn om zich verder te bekommeren om de Russisch-Duitse vluchtelingen op de Viktoria-Luise-Platz (West-Berlijn), die Hans Kroeker, een Amerikaanse mennoniet met Russisch-Duitse wortels die sinds het begin van de Tweede Wereldoorlog in Berlijn verbleef, om zich heen had verzameld. Door bemiddeling van het MCC en vertegenwoordigers van de Amerikaanse en Russische bezettingsmachten konden in januari 1947 meer dan 1.100 mennonieten, voornamelijk uit Rusland, Berlijn verlaten via de Sovjet-bezettingszone in de richting van Bremerhaven (Amerikaanse zone). Deze opmerkelijke vluchtingenstroom werd legendarisch door de verhalen van Peter J. Dyck. De gebeurtenis werd later door Ted D. Regehr onderzocht op zijn historische inhoud.⁴⁸

Naast hun actieve inzet voor vluchtelingen door middel van hulplevering en materiële bevoorrading, vormden het MCC en haar medewerkers vooral ook de aanzet voor nieuwe mennonitisch-christelijke impulsen in Europa. Dit wordt geïllustreerd door twee verschillende thema’s die professor Harold S. Bender voor zijn lezingen van 1948 uitkoos: aan de ene kant sprak hij over *bekering*, die de voorwaarde was om al dan niet tot de gemeenschap van Jezus Christus te behoren. Aan de andere kant besprak hij regelmatig het thema van de *weerloosheid en vredesgetuigenis* in zijn toespraken.

De term *bekering* is altijd relevant als het gaat om een radicale omkering van een weg die vijandig staat tegenover het leven. In de toenmalige historische situatie lijkt het aandringen op *bekering* een belangrijke stap vooruit te zijn geweest in het verzoeningsproces, ook tussen mennonieten uit verschillende landen. Het MCC heeft aan dit proces bijgedragen door haar seminars, kampen en preken en niet in de laatste plaats door de actieve getuigenis van haar medewerkers in Europa.

Laten we het voorbeeld nemen van een Duitse mennoniet die tot de Rundbrieflern had behoord en wiens bekentenis pas aan het eind van de jaren tachtig openbaar werd gemaakt. Aanvankelijk verbonden met de mennonitische gemeenschap in de Rundbriefler-contacten van de jaren dertig, liet Ernst Dettweiler zich meeslepen door de nationale golf die Hitler in Duitsland ont-

ketende. Hij bood zich vrijwillig aan om als soldaat ten strijde te trekken. De eerste twijfels ontstonden tijdens de bezetting van West-Europese landen: ‘De verwoeste dorpen, de gebombardeerde steden, de geïntimideerde bevolking, de afschuw op hun gezichten, de mensonwaardige angst voor het Duitse uniform... Had het werkelijk zo ver moeten komen?’⁴⁹

Telkens weer overdacht Dettweiler zijn ervaringen, maar als soldaat bleef hij deel uitmaken van de oorlog en was hij dus ook medeverantwoordelijk. Zijn krijgsgevangenschap bracht hij door in Heilbronn. Toen de Bondsrepubliek Duitsland in 1956 de Bundeswehr oprichtte en de dienstplicht invoerde, was Ernst Dettweiler, inmiddels leraar op een basisschool en lekenprediker bij de mennonieten, daartegen en ondersteunde en verdedigde hij jonge mannen die om gewetens- en geloofsredenen dienstweigerden.⁵⁰

Het tweede, misschien wel het belangrijkste, thema dat de vertegenwoordigers van het MCC op de agenda hebben gezet was dat van *weerloosheid en de vredesgetuigenis*. In bijna elk nummer van het tweemaandelijks tijdschrift *Der Mennonit*, dat sinds januari 1948 door het MCC werd uitgegeven, stond een bijdrage, een citaat of een congresverslag over weerloosheid in de Bijbel, in de geschiedenis en in het heden. Zo werden er in juli-augustus 1949 twee congressen gemeld, waarvan één in Duitsland en één in Nederland plaatsvond.

Terugblik op het congres over weerloosheid op de Thomashof bij Karlsruhe van 17 tot 19 juni 1949:

Het was waarschijnlijk de eerste keer dat Duitse mennonieten waren samengekomen voor een conferentie waar de bijbelse leer van weerloosheid als beginsel van geloof en levenshouding werd besproken als conferentiethema.⁵¹

Aan die bijeenkomst nam ook een jonge doopsgezinde uit Nederland deel die er een getuigenis uitbracht. Op het einde kwam men tot een resolutie (de zogenaamde ‘Thomashöfer Verklaring’) die aan alle Duitse mennonieten moest worden doorgegeven. Daarin staat onder andere:

Mede met het oog op het onuitsprekelijke lijden en de demonische effecten van de laatste oorlog, beschouwen zij [de ondergetekenden] het als een bijzondere taak van de mennonieten om de vredesgedachte en de praktische verwezenlijking ervan in alle levenssituaties te bevorderen en die zowel in het privéleven, gemeenschapsleven als staatsleven te vertegenwoordigen.⁵²

In het rapport wordt echter tegelijkertijd opgemerkt dat er ook heel wat Duitse tegenstanders van deze resolutie waren: ‘men moet niet geloven dat de Duitse mennonieten op het Thomashof als geheel weerloosheid hebben beleiden – verre van.’⁵³

De situatie was anders op de mede door het MCC georganiseerde Vredesconferentie van Elspeet op 23 en 24 juni 1949 in Nederland, waar de deelnemers – meestal overtuigde vertegenwoordigers van weerloosheid⁵⁴ – afkomstig waren uit Noord-Amerika (twintig personen), Nederland (ruim twintig personen), Zwitserland (twee personen), Frankrijk (vier personen) en Duitsland (zes personen). Hier werd het International Mennonite Peace Committee opgericht.⁵⁵

In wat volgt zal worden aangetoond hoe die enkele Nederlanders en medewerkers van het MCC die zich na de oorlog naar Berlijn begaven, relaties opbouwden om vluchtelingen en mensen in nood te helpen en nieuwe perspectieven op het leven en het geloof op te bouwen. De uitgestoken handen van vele Nederlandse geloofsbroeders, de persoonlijke inzet en de materiële hulp van het MCC, en de bereidheid van vele Duitse mennonieten om zich te bekeren en een nieuwe start te maken, maakten de eerste gemeenschappelijke stappen mogelijk. Op sommige plaatsen zal echter ook duidelijk worden welke last nog een rol speelde en hoe Nederlandse doopsgezinden de Berlijnse Mennonieten-Gemeente ondersteunden bij conflicten met het MCC.

Naoorlogs Berlijn – vluchtelingen in nood

Ruth S. Lehman was in 1947 de eerste medewerker van het MCC die voor langere tijd, meer dan een jaar, naar Berlijn kwam. Haar echtgenoot, de filosofieprofessor M.C. Lehman, was voor de eerste keer al in 1939 door het MCC naar Berlijn gezonden om toentertijd hulp voor Polen te organiseren.⁵⁶ Nu werkte de heer Lehman als civiel medewerker van de militaire regering van de VS in Berlijn, terwijl zijn vrouw de hulpwerkzaamheden van het MCC vanuit de Ringstrasse 107 organiseerde. Hulpgoederen werden uitgedeeld aan behoeftigen, van wie de meesten geen mennonieten waren. Toen de Russische bezettingsmacht van 24 juni 1948 tot 12 mei 1949 Berlijn afgrensdde werd de bevoorrading van de bevolking in het westelijk deel van de stad door de westerse bezettingsmacht via luchtbruggen georganiseerd. Reeds in april 1948 droeg het MCC het werk van mevr. Lehman over aan de verantwoordelijkheid van Johanna Schultz. De Lehmans verlieten Berlijn en gingen eerst naar het MCC-kantoor in Frankfurt am Main, vanwaar ze door het MCC ver-

der naar Wenen werden doorgestuurd. De pas opgerichte hulporganisatie van de Berlijnse Mennonieten-Gemeente werkte nauw samen met het MCC en andere hulporganisaties.

Op de Mennonitische Wereld Conferentie (MWC) in 1952 hield Erich Schultz een toespraak over 'Berlijn en de Oostzone'. Hij gaf een gedetailleerd verslag van de vluchtelingenproblematiek, de noodsituaties en ook de beide politieke systemen die in Berlijn met elkaar botsten, wat niet in de laatste plaats duidelijk was door het feit dat er sinds 1948 twee verschillende muntsystemen waren met een verhouding van 5 Oostmark tot 1 Westmark. Dit veroorzaakte grote economische problemen, niet alleen in de stad, maar ook in de gemeenschap, zo waarschuwde Schultz:

Ons vluchtelingenprobleem, wil het überhaupt opgelost worden, mag niet een probleem blijven van de Berlijnse gemeente en haar hulporganisatie; het moet een probleem worden van alle mennonieten over de hele wereld, opdat onze bedreigde mennonitische broeders en zusters niet nog een keer beroofd worden van hun geloofsvrijheid.⁵⁷

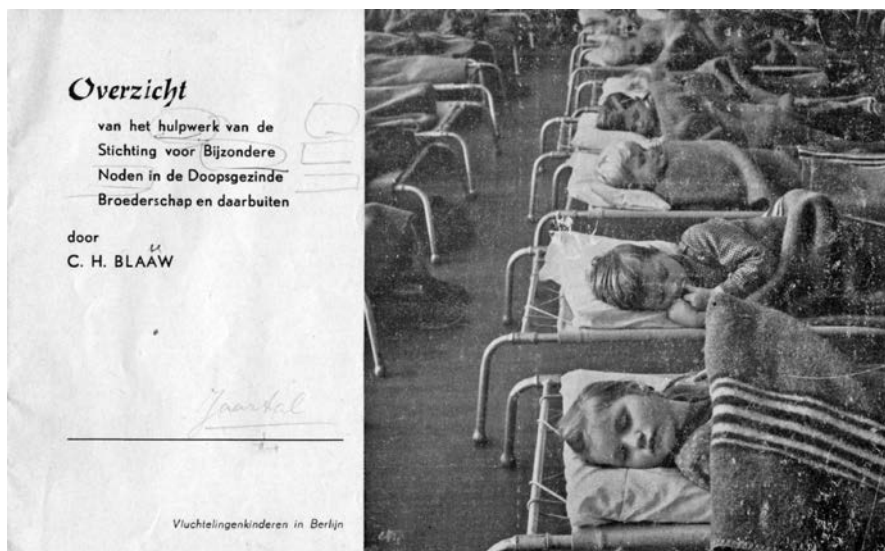
De MCC-verantwoordelijke voor Europa, Cornelius F. Klassen, pakte dit verzoek op in zijn mededeling op de MWC van 1952 en benadrukte dat:

het mennonitische vluchtelingenprobleem in Duitsland niet door de Duitse mennonieten alleen kan worden opgelost. ... Als de mennonieten uit alle landen naar vermogen bijdragen, kan er met Gods hulp en onder zijn zegen veel gedaan worden. ... G o d k a n !⁵⁸

Deze oproep van C.F. Klassen leidde in Bazel tot de afspraak om het vluchtelingenvraagstuk als internationale mennonitische gemeenschap aan te pakken. Vooral het MCC personeel, de hulporganisatie van de Berlijnse Mennonieten-Gemeente en de Nederlandse leden van Bijzondere Noden zetten zich van toen af aan in voor de vluchtelingen in Berlijn en de broeders en zusters in de DDR. Na het overlijden van C.F. Klassen (22 juli 1894-8 mei 1954), de 'vader der vluchtelingen',⁵⁹ werd het project aanvankelijk vertraagd, maar vervolgens door anderen voortgezet.

Het Berlin-Hilfe-Gremium onder Nederlandse leiding

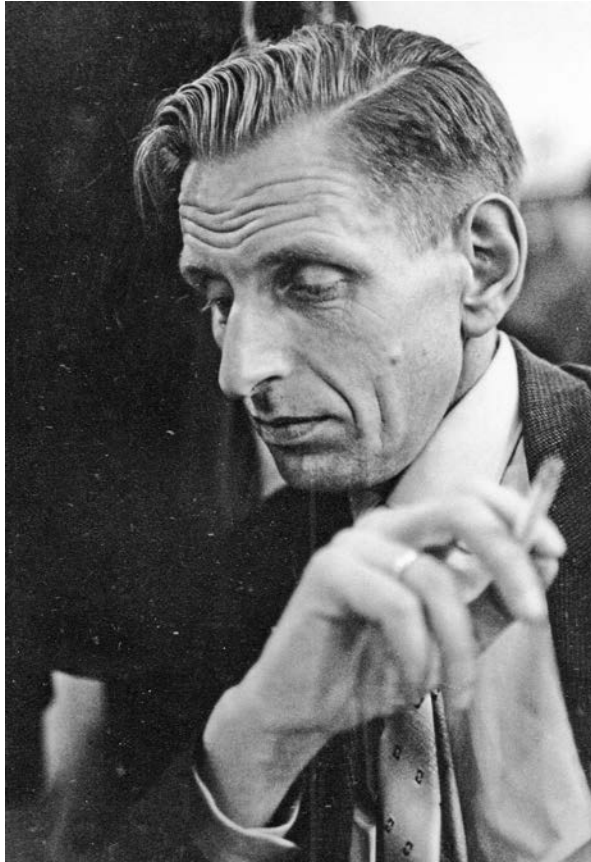
Vanaf de zomer van 1954 maakten predikant Rein de Zeeuw en Cornelis Hendrik Blaauw van Bijzondere Noden, samen met fotograaf Cor van Weele, regelmatig reizen naar Duitsland en Berlijn. Zij bezochten verschillende te-



BN informatiebrochure over het jaar 1956 (foto: Cor van Weele, in: BMG archief, Collectie Krüger).

huizen voor vluchtelingen en er werden honderden foto's gemaakt, die werden gebruikt voor voorlichtingsbijeenkomsten en brochures in Nederland.⁶⁰ Zo werden de doopsgezinde gemeenten in Nederland goed geïnformeerd en hielpen zij in Duitsland en Berlijn vele jaren met vrijwilligers en giften in natura. In 1954 zamelde BN alleen al in één maand zeven ton kleding in, die naar Berlijn werd gezonden om daar verdeeld te worden.⁶¹

Op instigatie van BN en het MCC vond in 1954 in Bazel een strikt geheime vergadering plaats van Europese mennonitische hulporganisaties en het MCC. Vanuit Berlijn reisden Erich en Wolfgang Schultz, vanuit Nederland Rein de Zeeuw en Cornelis H. Blaauw er naar toe.⁶² Inhoudelijk was men op deze vergadering zeer voorzichtig, want het was ten slotte de bedoeling te bespreken hoe de ongeveer duizend nog resterende mennonieten uit de DDR konden worden gehaald. Van 1949 tot 1953 had de predikant Bruno Goetzke, die in de DDR woonde, zich – financieel gesteund door het MCC – bekommerd om de mennonieten in de DDR, en had er gepredikt, gedoopt en bezoeken afgelegd. In 1952 probeerde de DDR-minister van Binnenlandse Zaken, Carl Steinhoff, de mennonieten in de DDR te verbieden.⁶³ Ook andere kerken en kerkelijke organisaties kwamen in 1952-1953 onder gro-



Cornelis Hendrik Blaauw, begin van de jaren 1960 (foto: Cor van Weele, BMG-Archief).

te druk te staan van de DDR-regering.⁶⁴ Om een arrestatie te voorkomen, moest Bruno Goetzke begin januari 1953 de DDR ontvluchten.⁶⁵

Vanaf januari 1953 was er geen persoonlijke, pastorale zorg meer voor de mennonieten in de DDR. Het was te gevaarlijk om weer een predikant naar de DDR te sturen. In plaats daarvan wilden zij, nadat zij met hulp van het MCC vanaf mei 1952 het Menno-Heim in Berlijn-Lichterfelde in het westen van de stad hadden gehuurd, een ander soort contact onderhouden met de broeders en zusters uit het Oosten: iedere DDR-parochiaan zou één keer

per jaar worden uitgenodigd in het Menno-Heim voor recreatie, geestelijke toewijding en ook om een mogelijke ontsnapping te bespreken. Daartoe werd op de vergadering in Basel in juli 1954 besloten een reisfonds op te richten. De Nederlanders stelden onmiddellijk duizend gulden (ongeveer 1.100 Westmark) ter beschikking. Op deze vergadering werd eveneens het Berlin-Hilfe-Gremium opgericht, een werkgroep bestaande uit D.C. Kaufman (MCC), Cornelis H. Blaauw (BN), Richard Hertzler (HVDM) en Erich Schultz (BMG), waarbij C.H. Blaauw als voorzitter van de groep fungeerde.⁶⁶ Vanaf dat moment werd Blaauw, samen met predikant de Zeeuw (voorzitter van de BN), het belangrijkste Nederlandse aanspreekpunt voor de Berlijnse Mennonieten-Gemeente tot aan zijn dood in 1962.

Blaauw had in 1951 de leiding van BN overgenomen. Aanvankelijk was hij alleen verantwoordelijk voor de financiën, maar daarna ontwikkelde hij steeds meer inhoudelijke visies en een grote verbondenheid met de Duitse mennonieten. Terugkijkend beschreef BMG-kerkeraadslid Wilhelm Hamm hem als ‘onze trouwe en altijd voor ons op de bres springende vriend C.H. Blaauw’.⁶⁷ Reeds in november 1954 kwam het Berlin-Hilfe-Gremium bijeen in het huis van Erich Schultz.⁶⁸ Naast de Nederlanders R. de Zeeuw en C.H. Blaauw waren er deze keer ook broeders en zusters uit de DDR, namelijk het echtpaar Rosenfeld, die belangrijke informatie over de situatie aldaar konden doorgeven. Het ging weer over het geheime plan om de mennonieten uit de DDR in het Westen te vestigen. Voor de DDR-regering gold dit als *Republikflucht* die bij ontdekking met gevangenisstraf kon worden bestraft, vandaar de geheimhouding. Eerst moest men uitvinden hoeveel mennonieten bereid waren te vluchten. Rosenfeld verdeelde de mennonieten in de DDR in vier groepen:

1. Diegenen die een eigen woonplaats hadden en nu een eigen bestaan aan het opbouwen waren; zij zullen wellicht blijven.
2. Jongeren die een plaats hebben als leerjongen- of meisje, sterk beïnvloed zijn door de DDR-ideologie en daardoor vervreemd zijn van het mennonieten-zijn; zij zullen wellicht blijven.
3. Mennonieten die familieleden in het Westen hebben en daarom graag willen verhuizen.
4. Oude mensen die weinig pensioen hebben, ziek zijn en graag naar een mennonitisch bejaardentehuis in het Westen zouden willen gaan.

Van de ongeveer duizend DDR-mennonieten bleef zodoende slechts een kwart tot de helft over die voor verhuizing in aanmerking kwam.



Johanna Schultz doet verslag in de Singel Kerk, Amsterdam, april 1955, met Erich Schultz links van haar (foto: Cor van Weele, Collectie Krüger).

In tegenstelling tot de Jehova's getuigen, hadden mennonieten die de DDR ontvluchtten niet automatisch de status van politiek vluchteling. De voorwaarde hiervoor was: bedreiging van lichaam en leven. Dit moest in elk afzonderlijk geval persoonlijk worden bewezen. Alleen politieke erkenning ging gepaard met een status die verzorging door de Bondsrepubliek Duitsland garandeerde, een vliegticket uit Berlijn omvatte en emigratie naar Noord- of Zuid-Amerika vergemakkelijkte. Over de situatie van de mennonieten in de DDR zei Rosenfeld op de vergadering van 22 november 1954: 'Als men in het Oosten vermoedt dat iemand met het mennonitendom te maken heeft, dan wordt hij in de gaten gehouden!'⁶⁹ Met andere woorden

dan was de persoon het doelwit van de Staatsveiligheidsdienst (Stasi). Het bijeenkomen als groep van meer dan vijf personen moest worden geregistreerd bij de Volkspolitie, anders werd de bijeenkomst als een samenzwering beschouwd. Vanwege de contacten van de mennonieten met Noord-Amerika en Nederland (het kapitalistische Westen), werden zij altijd verdacht van spionage. ‘Het wantrouwen jegens mennonieten is gigantisch’, aldus Rosenfeld.⁷⁰ Niettemin moest de persoonlijke bedreiging altijd worden bewezen aan de westerse autoriteiten om erkenning als politiek vluchteling te krijgen.

Op een bijeenkomst van 25 maart 1955 in Düsseldorf met Blaauw, de Zeeuw, van Weele en Schultz werden de mogelijkheden overwogen voor de vestiging van driehonderd tot vijfhonderd ‘Oostzone mennonieten’ met inbegrip van hun verwanten in Friesland (meer agrarisch georiënteerde gezinnen) en in een gebied ten westen van Gronau (meer industriegebied). De Zeeuw had zich als lid van de Wereldraad van Kerken aangemeld bij het Nederlandse ministerie en ook een gesprek gehad met een minister. Er werd weliswaar niets beslist, maar er heerste wel grote welwillendheid aan de kant van de Nederlandse regering. Nu moest informatie aan de Oost-Duitse mennonieten worden verstrekt en moest worden nagegaan wie überhaupt bereid zou zijn om vanuit de DDR naar Nederland te emigreren.⁷¹

Blaauw nodigde het echtpaar Johanna en Erich Schultz uit om op een vergadering van Nederlandse doopsgezinde predikanten verslag uit te brengen over de situatie in Berlijn. Johanna Schultz sprak daarbij zeer persoonlijk over haar ervaringen en ontmoetingen met vluchtelingen uit het Oosten tijdens haar werk bij de hulporganisatie van de Berlijnse Mennonieten-Gemeente. Erich Schultz wijdde zich aan de historische situatie van de West- en Oost-Pruisische mennonieten vanaf de zestiende eeuw tot na het einde van de Tweede Wereldoorlog, om duidelijk te maken welke vluchtelingen er nu in de DDR waren aangekomen.⁷²

EEN OORD VOOR GESCHONDEN ZIELEN
– HET ‘MENNO-HEIM’ (1952-1961)

Verschillende eisen aan het ‘Menno-Heim’

Tijdens een studiebezoek aan het Goshen College, Indiana, USA, had Wolfgang Schultz, zoon van het echtpaar Johanna en Erich Schultz, de gelegenheid om met professor H.S. Bender te spreken over de situatie in Berlijn.

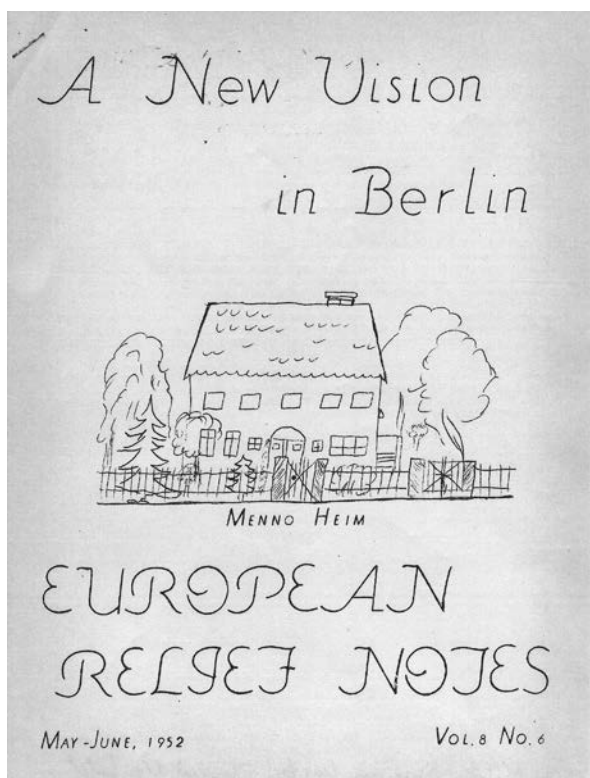
Er werd besproken hoe belangrijk een geschikt tehuis zou zijn voor zowel de Berlijnse Mennonieten-Gemeente als voor de vluchtelingen uit de DDR. Bender beloofde zich hiervoor in te zetten. In mei 1952 lukte het het MCC daadwerkelijk om het Menno-Heim in Berlijn-Lichterfelde, Promenadenstr. 15b, te huren. Eigenlijk zou dit het huis van de Berlijnse mennonieten gemeenschap worden.⁷³ Maar al snel werd het voor verschillende doeleinden gebruikt. De MCC-organisatie werd van de Ringstraße 107 naar de Promenadenstraße 15b verplaatst.⁷⁴

Het Menno-Heim had uiteindelijk drie doelen:

- a.) Thuisbasis van de Berlijnse Mennonieten-Gemeente.
- b.) Recreatieoord voor DDR-mennonieten
- c.) Plaats van afgifte van MCC-hulp

Er werd een overeenkomst getekend tussen het MCC en de Berlijnse gemeente voor het runnen van het Menno-Heim, waarin stond dat het Menno-Heim een gezamenlijke onderneming van het MCC en de Berlijnse Mennonieten-Gemeente was. Het huurcontract voor het huis werd opgemaakt op naam van de mennonieten gemeente, die alle kosten zou betalen en deze aan het MCC zou doorberekenen voor terugbetaling. Er werd een adviesraad benoemd, die uit de gemeenschap en het MCC bestond en waarvan de MCC-vertegenwoordiger de voorzitter was. Het huis werd geleid door het lokale MCC echtpaar vor Ort.⁷⁵

Dit meervoudig gebruik, vooral onder de verantwoordelijkheid van verschillende actoren, vormde herhaaldelijk een grote uitdaging, soms ook een overbelasting. Daar kwam nog bij dat de politieke verschillen tussen Oost en West, tussen socialisme en kapitalisme, ten tijde van de Koude Oorlog hun stempel drukten op het dagelijkse leven. Zo vertelde Erich Schultz op een vergadering van het hulpcomité van Berlijn dat na de opzienbarende vlucht van meer dan duizend mennonieten, voornamelijk van Russische afkomst, in januari 1947 (zie boven), met de Russische bezettingsmacht was overeengekomen dat het (Amerikaanse) MCC niet langer in Berlijn zou werken. En zo werd de hulporganisatie in de Ringstraße 107 (1947-1952) op instigatie van MCC-leider Cornelius Dyck georganiseerd op naam van de Berlijnse Gemeente. Maar meteen in 1952 stond er 'MCC en Berlijnse gemeenschap' op de deur van het Menno-Heim. Erich Schultz vroeg of het werk van het MCC in Berlijn weer officieel was toegestaan door de Amerikaanse militaire regering?⁷⁶ Van de kant van het MCC luidde het dat de Russen weten wat het MCC is en waar deze werkt.⁷⁷ En ze hadden gelijk.



Voorblad MCC brochure, in: MHA, Winnipeg, Ma. Canada, Neufeld Estate, MCC in Europa, 1953-1955.

Nog in 1967 werd in een verslag over de mennonieten van het DDR-ministerie van Staatsveiligheid verklaard: ‘In 1945, vestigde het MCC een zetel in Berlijn met de hulp van de Amerikaanse militaire regering.’ De volgende feiten moeten duidelijk maken hoe nauw de samenwerking tussen het MCC en de Amerikaanse militaire regering was:

- In 1945 werden verschillende huizen gevorderd voor het MCC in Berlijn-Lichterfelde/West, Ringstr. 107. Zij werden voorzien van het toen gebruikelijke USA vorderingsteken van de militaire regering.
- Van 1945 tot ongeveer 1948/59 (sic) was in West-Berlijn een familie Lehmann actief die uit Pennsylvania kwam. Professor Lehmann was lid van de militaire regering van de VS en mevrouw Lehmann was lid van

het MCC. Beiden gingen in 1948/'49 in opdracht van de Amerikanen naar Frankfurt/Main.

- Leden van de Amerikaanse bezettingsmacht bezochten voortdurend het Menno-Heim in West-Berlijn, Berlin-Lichterfelde, Promenadenstr. 15b.⁷⁸

*Hoe het Menno-Heim alsnog het huis van de Berlijnse
Mennonieten-Gemeente werd*

De vertegenwoordiger van het MCC in Berlijn (1954/'55), David Neufeld uit Canada, vroeg tijdens de vergadering van 22 november 1954 of het MCC zich niet beter kon terugtrekken om het vluchtelingenwerk in Berlijn niet in gevaar te brengen. Het schild met het opschrift MCC was één ding, maar de Amerikaanse auto's voor de deur en alle opschriften op de hulpkisten getuigden ook van de aanwezigheid van de Noord-Amerikanen.⁷⁹ Men verzekerde hem dat het werk van het MCC onontbeerlijk was voor Berlijn. En wat de opschriften betreft, moesten de pakketten verzonden worden met persoonlijke afzenders, en moesten de banderollen op de MCC-dozen – In de naam van Christus – met de herkomstaanduiding MCC-USA geheel worden verwijderd, aangezien alleen particulieren en geen organisaties pakketten naar de DDR mochten sturen.

In de notulen tekent zich een strijd af tussen de MCC-medewerkers en de verantwoordelijken van de BMG over bevoegdheid en leidinggevende competenties. Na de zitting op 1 juni 1955 in Berlijn legde Erich Schultz in zijn transcript van het gesprek de uitspraak van D.C. Kauffman (MCC-directeur uit Bazel) als volgt vast:

Het programma zal op deze manier worden voortgezet: Het huis behoort toe aan het MCC, het geld is hiervoor gegeven. Daarom moet het MCC ook beslissingen kunnen nemen. De donaties zullen ook door het MCC worden voortgezet. Het gesprek met de broeders en zusters [bezoekers uit de DDR] blijft voor de gemeente.

Op dat moment heeft Broeder Miller gezegd: Als de Berlijnse gemeente het Menno-Heim wil overnemen, moeten ze alles zelf betalen. MCC gaat dan alleen door met het geven van de giften voor distributie, trekt zich terug en richt zijn eigen MCC-centrum op in Berlijn. ... Het MCC wil en moet de verdeling van de giften zelf kunnen uitvoeren en vooral controleren.⁸⁰

Als deze plannen werkelijkheid waren geworden, zou de mennonieten gemeente Berlijn slechts één kamer in het Menno-Heim hebben behouden, in de kelder of op het dak, waar zij giften van andere donateurs, zoals die van de Nederlandse broeders en zusters, zou hebben ondergebracht en zelf zou hebben verdeeld. Schultz merkt verder op:

Het is voor ons heel begrijpelijk dat degenen die schenkingen doen, willen dat deze naar hun wensen worden doorgegeven en gebruikt en dat degenen die niet kunnen geven zich dan aan deze wensen moeten onderwerpen.⁸¹

De gemeente begon deze verandering reeds te ondervinden, aangezien fondsen die door het MCC en de Algemene Conferentie waren toegezegd, niet meer werden ontvangen.⁸² Waarop Schultz opmerkt: ‘Maar aangezien het MCC andere plannen heeft dan voorheen, trekt zij zich blijkbaar niets aan van eerdere overeenkomsten.’⁸³ Erich Schultz zond het afschrift en de begeleidende brief aan het Berlin-Hilfe-Gremium, waaronder de Nederlanders de Zeeuw en Blaauw, ter kennisgeving en verdere raadpleging.

Wolfgang Schultz schreef op 1 juni 1955 een vertrouwelijke brief aan zijn mentor professor H.S. Bender, waarin hij de hele gebeurtenis vanuit zijn gezichtspunt beschreef. Daarom wilde Bender in de zomer van 1955 op een MCC-conferentie in Chicago opkomen voor de wensen van de Berlijnse gemeente.⁸⁴ Op 30/31 juli 1955 kwam H.S. Bender persoonlijk naar Berlijn om verslag uit te brengen over de resultaten van de conferentie. Hoewel hij niets kon veranderen aan het besluit van de conferentie om het MCC (weer) volledige controle te geven over het hulpprogramma in Berlijn, kwam er toch weer enige beweging in de situatie rond het Menno-Heim.

Erich Schultz wees er in verschillende brieven aan het MCC en in gesprekken met vertegenwoordigers van het MCC op dat vanwege de bijzondere situatie van Berlijn en het daaruit voortvloeiende hulpverleningswerk ten behoeve van de mennonieten in het oostelijk deel van de stad en in de DDR, een wisseling van MCC-medewerkers tenminste om de twee jaar niet erg zinvol was. Het werk moest continu worden uitgevoerd door deskundige medewerkers – bij voorkeur Duitsers – en dit moest de verantwoordelijkheid zijn van de Berlijnse Mennonieten-Gemeente, zoals was vastgesteld in april 1948 en met de overeenkomst over het Menno-Heim in 1952 en 1954 opnieuw was bevestigd.

Het MCC verwierp deze voorstelling van de eerdere overeenkomsten en de eisen van het BMG en wilde het hulpverleningswerk in de toekomst ge-

heel in eigen hand nemen. Daartoe moest het Menno-Heim dienen. Het MCC moest verantwoording afleggen aan haar donateurs in Noord-Amerika en moest derhalve de giften op voor hen verantwoorde wijze besteden. Het MCC wil er bovendien voor zorgen dat giften in natura vakkundig worden opgeslagen en met de grootste zorg alleen aan de meest behoeftigen worden gegeven. Het daarin indirect luidende verwijt dat dit niet het geval zou zijn geweest bij de toewijzing van de giften door de hulporganisatie van de Berlijnse Mennonieten-Gemeente wijst E. Schultz resoluut van de hand. Sedert 1948 had hij maandelijks een gedetailleerd verslag over de inventaris en de uitgave van de ontvangen hulpdonaties naar het MCC in Akron, Pennsylvania gezonden en nooit was op deze verslagen kritiek gekomen.

Het conflict bracht ook het probleem aan het licht van het inzamelen van giften in de VS voor een land dat de wereld in een catastrofale oorlog had gestort. Zo werd steun gevraagd voor vluchtelingen uit Rusland die naar Berlijn waren gevlucht om aan het communisme te ontkomen. Het leek een voordeel dat er veel verwantschapsbanden van Russisch-Duitse mennonieten met Noord-Amerika waren, vooral met Canada. Wanneer zij inzamelden voor Duitse Mennonieten, noemde men hen de ‘Danzig Groep’, zodat men niet direct de discussie over Nazi-Duitsland hoefde aan te gaan. Tien jaar na het einde van de oorlog werd het steeds moeilijker om de aanhoudende nood in Duitsland over te brengen aan schenkers in de VS en om inzamelingen te doen voor de Duitse vluchtelingen. MCC-medewerker Jakob Klassen merkt op dat sommige schenkers in de VS er slechter aan toe waren dan veel Duitsers.⁸⁵ Twee van de drie MCC-vestigingen in Duitsland moesten daarom worden gesloten. Berlijn moest nog open blijven vanwege de speciale noden en verantwoordelijkheid voor Oost-Duitse vluchtelingen en voor de mennonieten in de DDR, maar het MCC wilde alle verantwoordelijkheid op zich nemen. Hieruit bleek duidelijk dat het MCC onder druk stond om zich te legitimeren tegenover haar donateurs in eigen land, wat aan de verantwoordelijken in de Berlijnse Mennonieten-Gemeente niet onbemerkt voorbij ging.

Het parallelle gebruik van het Menno-Heim als een MCC distributiepunt voor hulpgoederen en als een ontmoetingsplaats voor gemeenschapswerk bleef problematisch, omdat het MCC uitgaande van haar eigen opvatting geen gemeenschappen wilde oprichten of gemeenschapswerk wilde doen, maar alleen mensen in nood helpen – In de naam van Christus – ongeacht de confessie, religie of zonder religieuze oriëntatie. Nu het in Berlijn tot de samenvoeging van deze beide activiteiten (hulpverlening en gemeenschapswerk) kwam, werden de verschillende opvattingen over vroomheid en levensstijl telkens weer

duidelijk. De vrij duidelijke morele oriëntatie voor MCC-medewerkers (geen alcohol, niet roken, niet dansen, geen bioscoop) was niet zo gemakkelijk uit te voeren voor de Berlijnse mennonieten. Ook was de duidelijke vredesgetuigenis met pacifisme als wezensteken misschien niet altijd zo duidelijk naar voren getreden onder de Berlijnse gemeenschapslieden. Zo schreef David Neufeld (MCC-medewerker in Berlijn in 1954/55) in een privé-brief aan zijn moeder:

Hoe langer ik hier ben, hoe trotser ik word op onze gemeenschappen in Amerika, ook al valt er veel op aan te merken. ... Het zou waarschijnlijk goed zijn voor de gemeenten als er een groep vertrok en een nieuw samenwerkingsverband begon. Thuis wordt tenminste nog over opruimen gesproken, maar hier wordt alles nu toegedekt. Toch is alles te zien. Woorden alleen maken niets uit.⁸⁶

Erich Schultz vond even duidelijke woorden tegenover zijn medebestuurders toen hij meldde dat hij het MCC had gezegd dat zij het geld liever rechtstreeks aan de gemeenschap moesten geven en geen mensen meer moesten sturen, omdat zij de Duitsers gewoon niet begrepen.⁸⁷ Het feit dat twee sterke persoonlijkheden, Johanna en Erich Schultz, zich jarenlang hadden ingezet voor de gemeenschap en de hulporganisatie in Berlijn, heeft zeker een rol gespeeld in dit conflict. Zeker was dit ook niet altijd gemakkelijk voor de MCC echtparen die naar Berlijn werden gezonden, van wie sommigen nog zeer jong waren.

In ieder geval had de Berlijnse mennonieten gemeenschap in de herfst van 1955:

het huis ontruimd, slechts enkele noodzakelijke kantoorbenodigdheden eruit gehaald en een net vrijgekomen kelderruimte in Dahlem gehuurd om tenminste aan de meest dringende zaken verder te kunnen werken!⁸⁸

In november 1955 bood het MCC vervolgens het hele Menno-Heim aan de Berlijnse gemeenschap aan voor gebruik. Aangezien het MCC, zoals Erich Schultz spoedig van een makelaar vernam, het huis aan de overkant wilde huren, moest de gemeenschap binnen een maand beslissen. Het aanbod aan de gemeenschap was als volgt:

MCC zou de huur van het Menno-Heim blijven betalen en staat de gemeenschap levensmiddelen af voor gasten uit het Oosten, wanneer zij voor de kerkdienst komen.

De gemeente zou dan financieel verantwoordelijk zijn voor alle andere kosten van het huis en het terrein, alsmede voor alle andere programma's en gemeenschapsmanifestaties in het huis.



De gedenksteen voor C.H. Blaauw, onthuld op 1 maart 1964 in de tuin van de Menno-Heim, Berlijn (foto: Collectie Krüger).

Hoe verleidelijk het aanbod van het MCC op het eerste oog ook leek, toch wees de penningmeester van de BMG deze financiële verantwoordelijkheid resoluut van de hand. Uit nadere berekeningen bleek dat dit voor de gemeenschap tot kosten zou leiden die zij onder geen beding alleen zou kunnen dekken. Opnieuw werd een beroep gedaan op de Nederlandse broeders en zusters en de andere hulporganisaties van het Berlin-Hilfe-Gremium.

Tot januari 1956 werd het Menno-Heim nog door het MCC verzorgd. Samen zochten zij naar financiële en persoonlijke oplossingen. De Nederlanders speelden nu opnieuw een bemiddelende rol. Bijzondere Noden stuurde in 1956 meteen drie jonge vrouwen naar Berlijn. Maria (Rie) Hoogeveen werd door de BN gestuurd voor het verrichten van werkzaamheden in oecumenische verband in de massale vluchtelingen-barakken.⁸⁹ Samen met haar kwamen ook Truus Kramer en Gé Dankert naar Berlijn. Gé Dankert nam de leiding van het Menno-Heim over vanaf 1956. Na haar huwelijk met de conciërge van de Nederlandse Oecumenische Gemeenschap Berlijn, heette zij Gé Ingwersen-Dankert. Predikant de Zeeuw leidde de huwelijksplechtigheid in Berlijn in 1958. Gé Ingwersen-Dankert bleef tot 1960 in het Menno-Heim.

In 1957 werd het Menno-Heim met hulp van velen⁹⁰ voor de gemeenschap aangekocht. BMG-bestuurslid Wilhelm Hamm herinnert zich enkele voorbereidende vergaderingen en besprekingen:

Bijvoorbeeld toen het voltallige bestuur op 23 december 1957 de Nederlandse broeders de Zeeuw en Blaauw van het vliegveld ophaalde om rechtstreeks naar de hulporganisatie van de Evangelische Kerk in Zehendorf te rijden. De heer kerkeraadslid Berg, bij wie wij we ons hadden aangemeld, was niet voorbereid op een dergelijke invasie en er moesten eerst zitplaatsen worden gecreëerd. Onze vraag om een beroep te doen op de Wereldraad van Kerken in Genève ter ondersteuning voor de aankoop van het huis, heeft hij succesvol doorgezonden.⁹¹

Het Menno-Heim werd nu de verantwoordelijkheid van de BMG. Dit werd mogelijk gemaakt door de oprichting van de International Mennonite Relief Society (IMH) op 25 mei 1956, waarin de Europese mennonitische hulporganisaties en het MCC zich verenigden.⁹² Het IMH richtte een fonds op om onvoorziene uitgaven van het Menno-Heim te dekken in geval van nood. In overeenstemming met het plan van 1952 verplichtten de hulporganisaties zich er bovendien toe zich gezamenlijk in te zetten om de vluchtelingen in Berlijn en de mennonieten in de DDR te ondersteunen. Van toen af aan diende het Menno-Heim als ontmoetingsplaats voor de gemeenschap en, vooral na de bouw van de Berlijnse Muur op 13 augustus 1961, als verzendpunt van pakketten naar de broeders en zusters in de DDR en als verblijfplaats voor internationale gasten die van hieruit hun activiteiten in Berlijn en de DDR verrichtten.

Het was een schok voor de gemeenschap toen de onvermoeibaar strijdlustige Cornelis Hendrik Blaauw (1913-1962), die inmiddels een goede vriend van de gemeenschap was geworden, in oktober 1962 (nog geen 49 jaar oud) aan een hartaanval overleed. De toenmalige voorzitter van de BMG, Wilhelm Kohnert, wenste onmiddellijk een gedenkteken voor hem op te richten in Berlijn. Op 1 maart 1964 werd, aansluitend op een vergadering van de IMH, de gedenksteen voor C.H. Blaauw plechtig onthuld in de tuin van het Menno-Heim. Een koor zong en in tegenwoordigheid van de weduwe E. Blaauw-Griffioen en de twee kinderen Heino en Gerda Blaauw werd de overledene in toespraken waarderend herdacht.⁹³

Ten minste twee vragen blijven nog open:

Verlieten de mennonieten massaal de DDR? Nee! Er was noch behoefte van mensen die de DDR wilden verlaten, noch de mogelijkheid om zich in

het Westen te vestigen. Tot 13 augustus 1961 (de dag waarop de Muur werd gebouwd) kwamen herhaaldelijk individuen of gezinnen uit de oostelijke sector van Berlijn en uit de DDR naar het Westen, velen via het Menno-Heim en anderen over de grens rechtstreeks naar West-Duitsland, maar er was geen massale vlucht.

Wat deed het MCC nadat ze het Menno-Heim verliet? De afspraak was dat de Berlijnse Mennonieten-Gemeente zich om de mennonitische behoeftigen zou bekommeren en het MCC om de niet-mennonitische behoeftigen. Daartoe huurde het MCC tot 1962 een villa in de Hammersteinstraße voor de opvang van alleenstaande moeders die de DDR waren ontvlucht. Het huurhuis tegenover het Menno-Heim werd verlaten. Van dan af aan was het contact met de gemeenschap vriendschappelijk. Keer op keer verbleven MCC-vrijwilligers en MCC-medewerkers in het Menno-Heim.

CONCLUSIE

Nederlandse doopsgezinden hebben een gemeenschappelijke, eeuwenlange geschiedenis, vooral met Noord-Duitse doopsgezinden. De opkomst van het nationalisme, te beginnen in het Pruisische Rijk en vervolgens versterkt door de ervaring van het nationaalsocialisme, stelde de vroegere religieuze banden op de proef. Veel Duitse en ook sommige Nederlandse doopsgezinden distancierden zich niet duidelijk genoeg van de nazi-ideologie. Veel Duitse mennonieten werden daders en veel Nederlanders werden slachtoffer van deze tirannie. Dit was het beginpunt en daarmee een zeer lange weg voor de Nederlandse en Duitse doopsgezinden om kort na het einde van de vernietigende oorlog weer naar elkaar toe te komen.

Na het einde van de oorlog, maakte met name het MCC uit Noord-Amerika niet alleen het zenden van dringend noodzakelijke hulpgoederen mogelijk, maar droeg ook bij aan een herontdekking van de dopers-mennonitische vredesgetuigenis in Europa. De discussies over weerloosheid en de vredesmissie die door het MCC bevorderd werden, openden langzamerhand ook de ogen van de Duitse mennonieten voor dit deel van hun erfgoed. De uitgestoken hand van vele Nederlandse doopsgezinden – vooral actieve inzet van personen – en de praktische hulp via Bijzondere Noden, maakten het voor de Duitse mennonieten gemakkelijker om schuld te bekennen en de weg van verzoening te kiezen. Vrede heeft vredesgetuigen nodig (bijvoorbeeld Rie Hoogeveen en Cornelis H. Blaauw). Zo ondervonden doopsgezinden en

mennonieten dat zij door open contacten, met de bereidheid zichzelf te veranderen, de weg terugvonden naar een geloofsfamilie die gekenmerkt werd door vriendschap.

Praktische meningsverschillen en de openheid om oplossingen te vinden – bijvoorbeeld door het scheiden van verantwoordelijkheden zoals in het geval van het Menno-Heim – maakten ook deel uit van het elkaar leren kennen, evenals de vele vriendschappen tussen MCC vrijwilligers uit Noord-Amerika en Berlijners. Door de openhaardkamer in het Menno-Heim de ‘Harold S. Benderkamer’ te noemen en in de tuin een gedenksteen te plaatsen voor de Nederlander Cornelis H. Blaauw, wilde en wil de Berlijnse mennonieten gemeenschap aan toekomstige generaties haar dankbaarheid en solidariteit tonen met de internationale mennonieten gemeenschap.

NOTEN

* Oprechte dank voor ondersteuning en suggesties: Fernando Enns, Daniel Geiser-Oppliger, Ben Goossen, Alle G. Hoekema, Mark Jantzen, Ingrid, Horst H. en Jörn Krüger, Mechteld Graevendeel, Frank Peachey, Maren Schamp-Wiebe, Astrid von Schlachta, Harry Schram en Conrad Stoesz.

1 Hier de Duitse schrijfwijze van de namen. Voor de herkomst van de mennonitische families in West- en Oost-Pruisen, alfabetisch gerangschikt, zie: Horst Penner, *Die ost- und westpreußischen Mennoniten*, Teil IV: Die Herkunft der westpreußischen Mennoniten-familien (Mennonitischer Geschichtsverein, 1978), 227-361, vgl. Ook Christian Neff, *Mennonitisches Adreßbuch* (Karlsruhe, 1936), waarin alle destijds in het gehele toenmalige Duitse Rijk geregistreerde mennonitische families alfabetisch onder de respectievelijke gemeentenamen zijn geregistreerd.

2 Astrid von Schlachta, *Täufer – Von der Reformation ins 21. Jahrhundert* (Tübingen, 2020), 178.

3 Michael D. Driedger, *Zuflucht und Koexistenz – 400 Jahre Mennoniten in Hamburg und Altona*, ed. Mennonitischer Geschichtsverein mit der Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona (2001), 79.

4 Christian Neff, ‘Emden’, in: *Mennonitisches Lexikon*, Deel 1 (Weierhof, 1913), 572 e.v.

5 Mark Jantzen, *Mennonite German Soldiers – Nation, Religion, and Family in the Prussian East, 1772-1880* (Notre Dame, 2010), 251. Met betrekking tot de compromissen die voortvloeien uit de publiekrechtelijke corporatie, noemt Jantzen bijvoorbeeld de mennonieten gemeente Fürstenwerder in West-Pruisen, die stelt dat elke oorlog een groot kwaad is dat uit de zonde voortkomt, maar wanneer de overheid roept, de christen oproepen wordt om ook militair te steunen. Cf. Idem, 249.

6 Gerhard Hein, ‘Friedensgesinnung und Wehrhaftigkeit’, in: *Mennonitische Jugendwarte* (hierna: *MJ*) 13 (1933), 104-113, ed. Mennonitische Jugend-Kommission: ‘Pacifisme zal nooit in staat zijn om rechtvaardige structuren in deze wereld te creëren’, 104.

7 Idem, 113.

8 Gerhard Hein, *Vertrauen - Freuen - Danken, Geistliche Gedichte und Texte, herausgegeben vom Verein zur Erforschung und Pflege des Kulturerbes des Rußlanddeutschen Mennonitentums e.V.*, (Göttingen, 1992), 107.

- 9 De Rundbriefler waren een los verband van mennonitische jongvolwassenen. De kring, die in 1928 door vijf jongeren werd opgericht, groeide uit tot een supra-regionale groep van wel 250 personen (1940), die 'via brievenboeken' in verschillende landen en in verscheidene regionale kringen schriftelijk contact met elkaar onderhielden en elkaar ook steeds weer persoonlijk ontmoetten op bijeenkomsten. Cf. Imanuel Baumann, 'Die "Mennonitische Jugend-Rundbrief-Gemeinschaft" und die nationalsozialistische "Machtergreifung"', in: *Mennoniten in der NS-Zeit, Stimmen, Lebenssituationen, Erfahrungen*, ed. Marion Kobelt-Groch en Astrid von Schlachta (Weierhof, 2017), 90-107.
- 10 'Tot de kring van Rundbriefler behoren jonge en jongere mennonieten uit Duitsland, Polen, Nederland, de Elzas, Paraguay en onlangs ook Mexico', Erich Goettner, 'Die Mennoniten und die Jugend, Vortrag bei dem Allgemeinen Mennonitischen Kongreß in Elspeet am 1. Juli 1936', in: *MJ* 16 (1936), 87-95, 94.
- 11 Margarete Dyck, 'Bericht über das Rundbrieflertreffen Ostern 1934 auf dem Weierhof in der Pfalz', in: *MJ* 14 (1934), 66-72, 69.
- 12 Ook de voorbereidingsgroep voor het 3^e MWK in Elspeet/Amsterdam in 1936 stelde dit in een rapport: 'Het gevaar ligt veeleer bij een groep Deutsche mennonieten, vooral jongere, waaronder zeer fanatieke Hitlerianen zijn en van wie wij in ons werk al de noodige last gehad hebben.' Geciteerd uit: Lies Brussee-van der Zee, 'De Doopsgezinde Broederschap en het nationaal-socialisme, 1933-1940', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 11 (1985), 118-130, 121.
- 13 Ernst Fellmann, 'Jugendtag in Elspeet (Holland) am 16. und 17. Juni 1934', in: *MJ* 14 (1934), 91-95, 91.
- 14 Alle G. Hoekema, 'Niederländische Taufgesinnte während des Zweiten Weltkrieges', in: *Mennoniten in der NS-Zeit*, zie n. 9, 173-184, 175.
- 15 Brussee-van der Zee, 'De Doopsgezinde Broederschap en het nationaal-socialisme', 120.
- 16 Over Tjeerd Hylkema, https://www.mennlex.de/doku.php?id=art:hylkema_tjeerd_oeds_ma_hylke.
- 17 Brussee-van der Zee, 'De Doopsgezinde Broederschap en het nationaal-socialisme', 119.
- 18 Opmerking van Alle Hoekema aan Bernhard Thiessen, e-mail van 10 juni 2021.
- 19 Alfred Neufeld (Paraguay), *How have we dealt with conflict in the past? Presented to the General Council of Mennonite World Conference* (Harrisburg, Penn, July 2015) https://mwc-cmm.org/sites/default/files/website_files/5.4_neufeld_-_how_have_we_dealt_with_conflict_in_past.pdf. Daar ook de Engelse tekst van de 'Mennonite Peace declaration' en de lijst van de ondertekenaars.
- 20 An Keuning-Tichelaar en Lynn Kaplanian-Buller, *Quilts verbinden, Erzählungen von Krieg, beherzten Frauen und beseelten Decken* (Witmarsum, 2016). Vertaling van de Nederlandse uitgave uit 2008 door Martje Postma en Julianes Cromme, 117.
- 21 Idem.
- 22 Idem, 118.
- 23 De verhouding van de Duitse mennonieten tot het nationaalsocialisme kan hier niet in detail worden beschreven, cf. echter: Hans-Jürgen Goertz, 'Nationale Erhebung und religiöser Niedergang, 40-Jahre später – Stellungnahme des Autors' en Diether Götz Lichdi, 'Römer 13 und das Staatsverständnis der Mennoniten um 1933, 37 Jahre später – Stellungnahme des Autors', in: *Mennoniten in der NS-Zeit*, 11-60. Over het opkomende nationale denken in de 19^e eeuw en het nationaalsocialisme in de 20^e eeuw zie: Mark Jantzen, *Mennonite German Soldiers* en Benjamin W. Goossen, *Chosen Nation, Mennonites and Germany in a global era* (Princeton/Oxford, 2017).
- 24 'Quilts verbinden', 53.
- 25 Idem, 49 e.v.
- 26 Benjamin Unruh vermeldde de Nederlandse doopsgezinden toen hij tijdens de oorlog met

hogere nazileiders sprak – bijvoorbeeld met Arthur Greiser op 16 maart 1944. De Nederlandse doopsgezinden zouden een kledinginzameling zijn begonnen voor doopsgezinde vluchtelingen vanuit Oekraïne naar Warthegau (Nota van Benjamin Goossen aan Bernhard Thiessen, e-mail van 29 juni 2021). ‘Er is echter een minderheid onder de Hollandse Mennonieten die Duitsland vijandig gezind is, ondanks al hun gepraat over liefde voor de vrede. Maar u moet weten dat er aan de andere kant ook een nationaalsocialistische beweging is onder de Hollandse Mennonieten.’ – Unruh, Benjamin aan Ernst Kundt, 21 mei 1937, nalatenschap Otto Schowalter, Mennonitische Forschungsstelle (MFSt).

27 Opmerking van Alle Hoekema aan Bernhard Thiessen (e-mail van 26 juni 2021). Over Johan S. Postma (en drie andere nazigezinde doopsgezinde predikanten) schreef Gabe G. Hoekema ‘Idealisten en baasjes met oogkleppen voor. Voorgangers van doopsgezinde gemeenten die van 1933 tot 1945 aangesproken werden door het gedachtegoed van de NSB of tijdens de oorlog meewerkten met de Duitse bezetter’, in: *DB* 41 (2015), 183-246, 224-236.

28 Als Speciaalnummer 2 van de *NSB Volksche Wacht* Serie gepubliceerd (opmerking van Alle G. Hoekema).

29 Cf. n. 23. De informatie over Johan S. Postma is gebaseerd op mondelinge mededelingen van zijn dochter Martje Postma, Lüneburg en aanwijzingen van Alle Hoekema.

30 ‘Crous, Ernst, 1887-1987’, in: *100 Jahre Berliner Mennoniten-Gemeinde*, deel 2 (1927-1945) (Berlin, 1987), 26-44, 41.

31 Idem, 41 e.v. In dezelfde context meldt Crous dat zij in de herfst van 1942 jonge vrouwen die vanuit de mennonitische nederzettingen in het Oosten naar Berlijn waren gebracht voor dwangarbeid [konden] verwelkomen ‘als broeders en zusters in het geloof met ons’. Het contact bleef echter beperkt, omdat de werkkampen van de staat geen religieuze of kerkelijke invloed wensten.

32 Over Emil Händiges, zie http://www.mennlex.de/doku.php?id=art:haendiges_emil.

33 Emil Händiges aan Ernst Crous en Abraham Braun, 26 Mei 1943, Abraham Braun antwoordde daarop: ‘Wat de Hollandse geloofsgenoten betreft, ben ik het met Br. Händiges eens dat we heel voorzichtig moeten zijn.’ – Abraham Braun aan Emil Händiges en Ernst Crous, 30 mei 1943, in: MFSt. 3, Vereinigung, Ordner: 1943.

34 ‘Van de Hollandse jonge theologen is tot nu toe één, van Gilse, om gezondheidsredenen naar Holland teruggekeerd’; Ernst Crous aan Emil Händiges en Abraham Braun, 7. August 1943, in: MFSt. 3, Vereinigung, Ordner: 1943. Aan Alexander G. van Gilse schreef Alle Hoekema dat Lex van Gilse later predikant en voorzitter van de Doopsgezinde Vredesgroep werd. Zijn moeder was Joods en zijn zus Sophia is 31 januari 1945 in het concentratiekamp Ravensbrück omgebracht, nadat zij in 1944 was gearresteerd wegens anti-nazi activiteiten. Minstens vier Nederlandse doopsgezinde vrouwen werden in Ravensbrück vermoord. Hoekema noemt ook andere doopsgezinde studenten van het Theologisch Seminarie die in Duitsland waren voor dwangarbeid: Leo Laurensen, Andries van der Linden, Haejo Woelinga. Cf. e-mail aan Bernhard Thiessen van 29 juni 2021. Het is nog niet helemaal opgehelderd of dit dezelfde mensen waren die met Pinksteren 1943 waren uitgenodigd om bij de heer en mevrouw Crous te komen eten.

35 Cf. brief van het consulaat aan de katholieke jeugdraad in Nederland van 15 februari 1950, EZA 89 89/84, geciteerd uit Giselher Hickel, *Die Niederländische Ökumenische Gemeinde – Eine ökumenische Erzählung* (Hamburg, 2020), 27.

36 Ernst Crous, ‘Vertraulich – Bei den holländischen Brüdern und Schwestern, Göttingen 1948’, in: Crous, Hilfswerk, ‘Januar 1951-Dezember 1952’, in: MFSt, Mappe Schultz-St.

37 Crous, ‘Vertraulich’.

38 Otto Schowalter, ‘Die erste Vollversammlung des ökumenischen Rates der Kirchen, Amsterdam, 22. August bis 4. September 1948’, in: *Der Mennonit, Ein Gemeindeblatt zunächst für*

mennonitische Neusiedler in aller Welt (Der Mennonit) 1 (1948), 94 e.v., heruitgegeven door het MCC.

39 Crous, 'Vertraulich'.

40 Cf. http://www.mennlex.de/doku.php?id=art:crous_ernst

41 Idem.

42 Schowalter, 'Die erste Vollversammlung des oekumenischen Rates der Kirchen', 91, 95.

43 Zie: https://en.wikipedia.org/wiki/International_Council_of_Christian_Churches

44 Crous, 'Vertraulich'.

45 Cf. Peter J. Foth, 'Hüben und Drüben – Der Einfluss der amerikanischen auf die europäischen Mennoniten seit 1945', in: *Mennonitisches Jahrbuch* (2000), 55-60.

46 Cf. Erich Schultz, 'Vortrag: Zum Treffen des Hilfswerks holländischer Mennonitengemeinden in Amsterdam am 16./17. April 1955', in: BMG-Archief, Ordner Krüger, Nachlass Schultz, 6.

47 Wolfgang Schultz, 'Erinnerungen an das MCC in Berlin, anlässlich der 75-Jahr-Feier des MCC', in: BMG-Archief, Ordner Krüger, Mappe: 75 Jahre MCC.

48 Cf. Ted D. Regehr, 'Anatomy of a Mennonite Miracle: The Berlin Rescue of 30-31 January 1947', in: *Journal of Mennonite Studies* 9 (1991), 11-33. Korte samenvatting in Bernhard Thiesen, *Leben in Grenzen, Mennoniten in der SBZ und DDR 1945-1990*, Schriftenreihe des Menno-nitischen Geschichtsvereins 12 (Weierhof, 2020).

49 Ernst Dettweiler, 'Wie ich das Friedenszeugnis der Glaubensväter erneut verstehen lernte', in: *Mennonitisches Jahrbuch* 1988, 47-49, 47.

50 Idem, 49.

51 'Mennonitischer Weltspiegel, Internationale Tagungen', in: *Der Mennonit* 2 (1949), 57.

52 Idem.

53 Idem.

54 Idem.

55 Idem.

56 Cf. Ernst Crous, *100 Jahre Berliner Mennonitengemeinde*, 42.

57 Erich Schultz, 'Berlin und die Ostzone', in: *Die Gemeinde Christi und ihr Auftrag, Vorträge und Verhandlungen der fünften mennonitischen Weltkonferenz vom 10. bis 15. August 1952* (Karlsruhe, 1953), 45-53, 51.

58 Cornelius F. Klassen, 'Unsere Flüchtlingsarbeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft', in: *Die Gemeinde Christi und ihr Auftrag, Vorträge und Verhandlungen der fünften mennonitischen Weltkonferenz*, 264-272, aldaar 271-272.

59 Zo noemt Cornelis H. Blaauw hem in zijn lezing: 'Übersicht über die Arbeit der Hilfswerksverbände während der letzten fünf Jahre', in: *Das Evangelium von Jesus Christus in der Welt, Vorträge und Verhandlungen der Sechsten Mennonitischen Weltkonferenz 1957* (Karlsruhe, 1958), 252.

60 Cf. Inventaris van het Archief van de Stichting voor Bijzondere Noden in de Doopsgezinde Broederschap en Daarbuiten, in: Stadsarchief Amsterdam, Nummer Toegang: 1076.

61 Verslag van de vergadering van het Berlin-Hilfe-Gremium op 22 november 1954 in het huis van Schultz, Berlin-Dahlem, Am Hirschsprung 68, in: BMG-Archiv, Ordner Krüger, 13.

62 Verder zijn de volgende hulporganisaties vertegenwoordigd: D.C. Kaufman, MCC Basel, Esko Loewen, MCC Amsterdam, Ingold und Schmutz, Christenpflicht, Stauffer und Hertzler, Hilfswerk der Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden (HVDM), Ulrich Hege, Gemeindevverband en Fr. Goldschmitt voor de Zwitserse mennonieten, cf. Streng 'Vertraulich! Protokoll über eine Sitzung von Vertretern europäischer mennonitischer Hilfsorganisationen und des MCC in Basel am 19. Juli 1954', in: BMG-Archief, Ordner Krüger, en MFSt: IMH, A. 27. 1.1., Protokolle und Notizen 1954-1958.

- 63 Cf. Bernhard Thiessen, ‘Leben in Grenzen, Mennoniten in der SBZ und der DDR 1945-1990’, *Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins* 12 (Weierhof, 2020), 42 e.v.
- 64 De opbouw van het socialisme in de DDR leidde tot een kerkestrijd die niet alleen de mennonieten, maar vooral ook de ‘jonge gemeente’ van de Protestantse Kerk in het vizier nam. Cf. Rudolf Mau, ‘Der Protestantismus im Osten Deutschlands (1945-1990)’, in: *Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen* IV/3, ed. Ulrich Gäbler en Johannes Schilling (Leipzig, 3^e druk, 2014). Vooral hoofdstuk 2: Totalitäre Kulturrevolution. Angriff auf die volksskirchliche Tradition (1952-1961), 1952/53, 45-50.
- 65 Cf. Bernhard Thiessen, *Leben in Grenzen*, 58 e.v.
- 66 Cf. Verslag van 19 juli 1954, zie n. 62.
- 67 Wilhelm Hamm, in: *100 Jahre Berliner Mennoniten-Gemeinde*, 62.
- 68 Verslag van de zitting van het Berlin-Hilfe-Gremium op 22 november 1954, zie n. 62.
- 69 Idem, 9.
- 70 Idem, 5.
- 71 Erich Schultz, ‘Niederschrift über die Besprechung in Düsseldorf, am Freitag, dem 25.3.1955, wegen Berlin-Hilfe’, in: BMG-Archief, Ordner Krüger.
- 72 Beide lezingen (in typoscript) in: BMG-Archief, Ordner Krüger, Nachlass Schultz.
- 73 Cf. Transcriptie van het gesprek van Erich Schultz met H.S. Bender op 31 juli 1955: ‘Tijdens bezoeken van MCC-vertegenwoordigers in de maanden januari tot maart 1952 ging het slechts om het vinden van een geschikt huis als gemeenschapshuis voor de Berlijnse gemeente. Pas later, toen het huis aan de Promenadenstr. 15b al was gehuurd en broeder Fast voor de laatste beslissing en regeling naar Berlijn kwam, was er sprake van dat MCC-werkers het tehuis zouden runnen en dat daarbij ook wat buurtwerk zou worden gedaan. ... Professor Bender was van mening dat de ontwikkeling tot een MCC-kantoor wellicht ook een zekere teleurstelling was voor de Berlijnse Gemeente en dat meningsverschillen waarschijnlijk ook hieruit voortkwamen.’ MFSt, A.27.1.1. IMH, Protokolle und Notizen, 1954-58, Mappe 4, Nachtrag zur Niederschrift vom 4.8. über die Besprechung mit Professor Bender am 31.7.55.
- 74 Cf. Bernhard Thiessen, *Leben in Grenzen*, 64.
- 75 Facsimile van de overeenkomst, in: idem, 69.
- 76 Verslag van de zitting van 22 november 1954, zie n. 62, 11.
- 77 Notulen van de bijeenkomst in het Menno-Heim, Berlin-Lichterfelde op 1 juni 1955 om 9.30 uur, betreffende de voortzetting van het hulpverleningswerk van de Berlijnse Mennonieten-Gemeente, tussen het Mennonite Central Committee en het bestuur van de Berlijnse Mennonieten-Gemeente, 1-6 (in typoscript), in: BMG Archief, Ordner Krüger, 4.
- 78 Archief van de Bundesbeauftragten für die Stasi-Unterlagen, Berlijn, HA XX/4 2976, p. 213 e.v., Sachstandsbericht über die Mennoniten vom 10. Januar 1967.
- 79 Verslag van de zitting van 22 november 1954, zie n. 62, 11.
- 80 Notulen van de bespreking in het Menno-Heim, Berlijn-Lichterfelde op 1 juni 1955, zie n. 77, 3.
- 81 Idem, 6.
- 82 Erich Schultz, Brief van 22 juli 1955 aan het ‘Berlin-Hilfe-Gremium’, C.H. Blaauw, R. de Zeeuw, R. Hertzler, en bestuur BMG, in: BMG-Archief, Ordner Krüger, 2.
- 83 Idem.
- 84 Op de MCC-bijeenkomst in Chicago werd in aanwezigheid van Bender onder meer het volgende vastgelegd: ‘f. That MCC have full control of the Material Aid Program in Berlin as per the following: (1) MCC personnel in charge of the Material Aid room in Menno Heim (Berlin Mennonites assist as desirable). (2) Mrs. Schultz screen all persons from East Zone and East Berlin Sector areas who are to receive material aid. (3) MCC find its own areas of need in Berlin for

- material aid (non-Mennonite). (4) Berlin Mennonite congregation be provided storage space for Holland relief goods and same be distributed by them if desired through our facilities. (5) No large public distributions be made at Menno Heim (security reasons)', MCC Archives Akron, Penn., USA, Mennonite Central Committee, 1955 Meeting Minutes, Minutes MCC Executive Committee, Hotel Atlantic, Chicago, Illinois, July 16, 1955, D.C. Kauffman, Report on Berlin.
- 85 Jakob Klassen in Berlin: 'Ik heb weinig familiebezoeken afgelegd, maar zij hadden allen een beter huis dan wij thuis hebben', in: MFSt, A.27.1.1. IMH, Protokolle und Notizen, 1954-1958, Map 4, Fortsetzung der Besprechung im Menno-Heim am 25.10.1955 um 17.00 Uhr, 4.
- 86 David Neufeld, Brief an die Mutter, 18. Oktober 1954, in: Mennonite Heritage Archives, Winnipeg, Nachlass David und Helen Neufeld, MCC-Service in Germany 1953-1955, Correspondence family and other, folder 4.
- 87 Cf. MFSt, Berliner Mennonitengemeinde, BMG, Vorstandsprotokolle, 1950er.
- 88 Erich Schultz, Brief aan Stichting voor Bijzondere Noden van 4 november 1955, in: BMG-Archief, Ordner Krüger, Nachlass Schultz, Blatt 2b.
- 89 C.H. Blaauw, 'Overzicht van het helpwerk van de Stichting voor Bijzondere Noden in de Doopsgezinde Broederschap en daarbuiten' (1956), 9 in: BMG-Archief, Ordner Krüger.
- 90 Aan de koop van het Menno-Heim voor de BMG hebben deelgenomen: Stichting voor Bijzondere Noden, MCC, West- und Süddeutsche Mennonitengemeinden, Evangelisches Hilfswerk in Deutschland, Wereldraad van Kerken (ÖRK) en de Berlijnse Mennonieten-Gemeente. Cf. Wilhelm Hamm, in: *100 Jahre Berliner Mennoniten-Gemeinde*, 58.
- 91 Idem.
- 92 Cf. Lezing C.H. Blaauw, in: *Das Evangelium von Jesus Christus in der Welt*, 256.
- 93 Ook andere mennonieten gemeenten in Duitsland waren dankbaar voor de onvermoeibare inzet van C.H. Blaauw en zo werd in Leopoldshöhe-Bechterdissen (Duitsland) een straat naar C.H. Blaauw vernoemd.

Het Mennonite Central Committee in Paraguay 1930-1980

UWE FRIESEN¹

Het Mennonite Central Committee (MCC) werd in juli 1920 in de VS opgericht door Noord-Amerikaanse mennonieten. Het doel was de mennonieten die in de Sovjet-Unie met hongersnood werden bedreigd te helpen. De achtergrond van de honger was de burgeroorlog, de daaropvolgende mislukte akkerbouwplannen en slechte oogsten, ook veroorzaakt door droogte. Het MCC heeft Jezus' (Evangelie van Mattheüs) gebod letterlijk uitgevoerd: voedt de hongerigen. Sinds de oprichting heeft het MCC een cruciale rol gespeeld voor veel mennonieten. Enkele van de mennonieten in Paraguay die via het MCC naar dit Zuid-Amerikaanse land kwamen, kregen ook veel hulp. Daarna zijn er veel projecten gerealiseerd doordat het MCC financiële, persoonlijke en morele steun heeft gegeven.

HET MCC EN PARAGUAY

Paraguay kwam binnen het blikveld van het MCC toen in 1929 duizenden mennonieten in Rusland hoopten op een uitreisvergunning. Duitsland wilde deze mensen slechts tijdelijk opnemen. Daarom zochten Orie Miller en Harold S. Bender een land dat al deze vluchtelingen zonder uitzondering wilde opnemen. De mennonieten wilden naar Canada, de VS en in het slechtste geval naar Brazilië. Maar Paraguay? Ze kenden het land niet en wilden zich niet in een onherbergzame wildernis vestigen. Op 11 december 1929 werd echter het besluit genomen dat waar er geen andere oplossing was naar Paraguay moest worden uitgezien.

Waarom Paraguay? Al in 1921 hadden Canadese mennonieten nederzettingen gesticht in Paraguay – in de Chaco, het westelijke deel van het land waar weinig inheemse volkeren woonden. De door hen uitonderhandelde Wet 514 maakte de immigratie van mennonieten mogelijk onder speciale voorwaarden, waarbij zij vrij naar hun geloof konden leven. Paraguay stond open voor immigranten. De Canadese mennonieten stichtten in 1927 de nederzetting Menno uit eigen beweging en zonder enige hulp van anderen.

DE VLUCHTELINGEN 1929-1930

Drie jaar later kwamen de vluchtelingen uit Rusland naar de Chaco, waar ze de nederzetting Fernheim oprichtten: 1.600 mennonieten die in 1929 van Stalin de Sovjet-Unie mochten verlaten. In 1932 volgden nog eens 362 vluchtelingen die vanuit Siberië over de bevroren Amoer naar Harbin in China waren gevlucht en via Europa scheep gingen naar Paraguay.

Paraguay, maar in het bijzonder de Chaco, was totaal verschillend van hun vroegere woongebieden. In de wildernis ontstond een 'Mennonieten staat', geplaagd door hitte, droogte, sprinkhanen, afstand van de markt en geïsoleerd. De eerste Canadese immigranten zochten deze afzondering, maar de Russische immigranten werden gedwongen het te verduren. Het MCC hielp bij het oprichten van een school in Fernheim, het opzetten van een industriële fabriek, het oprichten van een ziekenhuis en het opzetten van een zuivelfabriek. In 1937 vertrokken een groep Fernheimers en stichtte de nederzetting Friesland in het oosten van Paraguay. Dit druiste in tegen de opzet van het



Gevlucht en Gered. Het Hollandsch Doopsgezind Emigrantenbureau zamelde in 1932 geld in om doopsgezinde vluchtelingen van Le Havre naar Paraguay te verschepen.

MCC, die vooral de Chaco tot succes wilde brengen. In 1940 hielp het MCC bij het opzetten van een 'educatieve klas, in Filadelfia, het centrum van Fernheim, om leraren op te leiden voor de scholen in de nederzetting.

Tijdens het nationaalsocialisme en de Tweede Wereldoorlog vormde zich een grote groep die na een overwinning van Hitler-Duitsland 'thuis in het Reich' ambieerde. Deze 'völkisch-beweging' had een negatief effect op de gemeenschap. Het MCC greep echter in en de hoofdverantwoordelijken moesten Fernheim voor een bepaalde tijd verlaten, het nationaalsocialisme werd verboden en de Völkischen werd verboden onrust te veroorzaken.

De vluchtelingen in 1947

Toen een grote groep doopsgezinde vluchtelingen uit Oost-Europa zich na de Tweede Wereldoorlog in Duitsland en Nederland verzamelde, hielp het MCC om deze groep van bijna vijfduizend vluchtelingen naar Paraguay te brengen. Deze mennonieten waren vanaf 1943 met het Duitse leger meeg gekomen tijdens de terugtocht uit de Sovjet-Unie. Een belangrijke rol werd daarbij gespeeld door Peter en Elfrieda Dyck, die namens het MCC actief waren in Europa en hulpoperaties in Nederland en Duitsland leidden. Ze stelden zich verantwoordelijk voor het bijeenbrengen van deze vluchtelingen en ook voor hun emigratie naar Paraguay. De overtocht naar Zuid-Amerika vond plaats met de schepen Volendam, Heintzelman en Charlton Monarch.

Ondertussen trof het MCC voorbereidingen om voor de nieuwkomers te zorgen, die allemaal naar de Chaco zouden worden gebracht (de kolonies Neuland, Menno en Fernheim). Door een vijf maanden durende burgeroorlog in 1947 kregen deze kolonisten echter een noodverblijf in de buurt van de hoofdstad Asunción. De wachttijd veroorzaakt door de revolutie, veroorzaakte een heroverweging bij veel reizigers, die vervolgens weigerden naar de onherbergzame Chaco te verhuizen. Ze stichtten daarop de nederzetting Volendam in de jungle in het oosten van Paraguay. Dat was niet wat het MCC had gepland. Nadat de spanning was afgenomen en de nederzetting zowel in de Chaco als in Oost-Paraguay was verwezenlijkt, schreef een vrouw uit Volendam in 1951 naar Canada: 'We hebben nu weer een huis. ... We hebben een prachtig geschenk van God, namelijk een paar gezonde handen, waarmee men ook hier in Paraguay ergens voor kan werken.' Ze was dankbaar uit de oorlog te zijn ontsnapt en een nieuw huis te hebben gevonden, in een vreemd land, op vreemde aarde, onder vreemde mensen en te midden van een vreemde taal.²

Voor veel mennonieten werd het nu tijd om een basis te leggen in dit nieu-

we land, dat een thuis voor hen en toekomstige generaties zou worden. Dat viel niet mee onder de omstandigheden, die allemaal zo heel anders waren dan in Europa. Voor het MCC betekende het een nieuwe fase om het bestaan van de mennonieten in Paraguay te blijven ondersteunen.

ONTWIKKELINGSHULP VOOR DE MENNONIETEN
IN PARAGUAY VIA HET MCC

Het MCC had veel geld geïnvesteerd in de hervestiging van de gevluchte mennonieten uit Rusland. Het was daarom van belang dat de vestiging van deze broeders en zusters op lange termijn zou worden voortgezet. Daarom werden de nieuwe nederzettingen vooral ondersteund door verschillende specialisten. Ontwikkelingshulpverleners die door het MCC naar Paraguay waren uitgezonden waren onder meer: het artsenechtpaar John en Klara Schmidt, tandarts Wilhelm Klassen, landbouwkundige Robert Unruh en zijn vrouw Myrtle, landbouwkundige John Peters en zijn vrouw Edna, die verpleegster was. Verdere stappen werden gezet om projecten op te starten in het nieuwe thuisland Paraguay, met het doel de mennonieten, maar ook de behoeftige lokale bevolking te ondersteunen. In februari 1947 nodigde het MCC de leiders van de koloniën uit naar de hoofdstad Asunción voor overleg. Destijds lag de focus specifiek op vluchtelingen die uit Europa zouden komen: wie ze zouden opvangen, waar ze moesten worden gehuisvest en hoe ze van voedsel moesten worden voorzien. Daarna kwamen er andere zaken aan de orde waarbij de oudste mennonieten nederzettingen in Paraguay al dan niet vrijwillig moesten samenwerken. Dit betrof de koloniën Menno, Fernheim, Friesland, Neuland en Volendam. Behalve die van Menno, waren ze allemaal met hulp van het MCC naar Paraguay gekomen. De High School Council werd opgericht en verschillende projecten werden gelanceerd die primair gericht waren op het welzijn van de behoeftigen in het land.

1943 – Het Mennonietenhuis in Asunción

Toen het MCC haar werkzaamheden in Paraguay uitbreidde, werd er in Asunción een huis gehuurd om het kantoorwerk te doen en een huis voor het personeel. Tegelijkertijd werd het echter een onderkomen voor reizigers uit de koloniën en kregen de zieken hulp en bijstand wanneer ze naar de hoofdstad kwamen. Het huis werd een sociaal centrum waar ook spirituele evenementen

ten werden gehouden, zoals bijbelstudies, kerkdiensten en zondagsschool. In 1949 werd een complex gekocht, dat bekend werd als het MCC-huis of Mennonietenhuis. Centraal gelegen, werd het een coördinatiepunt voor de mennonieten uit Paraguay, Uruguay, Brazilië en Argentinië. De enige onwrikbare voorwaarde van de kant van het MCC was: de instellingen ‘dienen alle mennonieten van Paraguay zonder uitzondering te dienen’.³

1951 – Christian Ministry

De mennonieten uit Noord-Amerika motiveerden hun geloofsgenoten in Paraguay om een ‘Christlichen Dienst’ (CD) op te zetten. Het doel was om de Paraguayaanse regering speciaal te bedanken voor wet 514 (ook wel de mennonietenwet genoemd), omdat daardoor de mennonieten onvoorwaardelijk naar dit land konden emigreren en vrij naar hun geloof konden leven. Het speciale ‘bedankproject’ was de hulporganisatie voor melaatsen, ‘Hospital Menonita Km 81’. Er waren veel vrijwilligers nodig, die een belangrijk onderdeel van dit zendingswerk zouden worden. Toen in 1950 de eerste oproep tot vrijwilligerswerk werd gedaan, namen enkele helpers die in 1951 werden ingezet het eerste initiatief. Sindsdien is dit werk een belangrijk onderdeel van de mennonieten kerken in Paraguay geweest en zijn mensen ingehuurd om het te promoten als onderdeel van de mennonitische vredesleer (of vredes-theologie). Dit werk werd in 1973 overgenomen door het gemeenschapscomité van de unie van Duitstalige mennonieten gemeenschappen in het land.

In de loop der jaren kwamen er meer CD-projecten bij. Jonge vrouwen en mannen gingen de uitdaging aan om in Asunción ‘liefdesdienst’ te doen in het neuropsychiatrisch ziekenhuis, het longziekenhuis en het kindertehuis ‘El Redil’. Daarnaast werd meegewerkt in de staatsleprakolonie ‘Santa Isabel’ en de bouw van de Ruta Trans-Chaco van Asunción die via de mennonieten kolonies naar Bolivia werd aangelegd. Dit werk is uitgebreid met verschillende soorten diensten: in kindertehuizen, bejaardenhuizen, kinderdagverblijven en scholen. De CD runt zelf een kinderdagverblijf, een school en een huis ertussenin, zodat de arme straatkinderen uit de hoofdstad een thuis en een levenspad kunnen vinden. De CD organiseerde ook hulpacties in rampgebieden – zoals de grote aardbeving in Chili in 1961 of na de aardbeving in Haïti in 2010. Bovendien bevorderde de CD ook de uitwisseling van jongeren naar Noord-Amerika voor een jaar vrijwilligerswerk om verschillende diensten te verlenen die hun leven hebben verrijkt. Om snel en gericht hulp te kunnen bieden zijn er in de loop der jaren ook werkkampen georganiseerd, zodat veel

gemotiveerde jonge christenen de kans kregen om een dienst voor God en mensen in nood te doen.

Tegenwoordig bestaat de CD voornamelijk uit drie domeinen, die allemaal gericht zijn op het vredesbewijs.

- Bevordering van vrijwilligerswerk in eigen instellingen;
- Diensten in staatsinstellingen;
- Samenwerking met internationale instellingen zoals MCC, IMO,⁴ etc.

Het doel om Paraguay te bedanken voor de onvoorwaardelijke acceptatie door middel van dienstverlening bestaat nog steeds en wordt door veel gemeenschappen gekoesterd en gepromoot. Op deze manier wordt een groot deel van de ‘vrede’ in het land doorgegeven en ‘vurige kolen worden verzameld op de hoofden van de getroffen’ (Romeinen 12:20).

1951 – Landbouwondersteuning van Robert en Myrtle Unruh

Robert Unruh (1921-1998, geboren in Montana) en zijn vrouw Myrtle Hilda Göring (1917-1996, geboren in Kansas) kwamen in oktober 1951 naar de Chaco met de opdracht om een landbouwonderzoeksstation op te zetten en om de landbouw en veeteelt te verbeteren. Unruh studeerde landbouwwetenschap en runde als jonge man een boerderij. Later, na hun huwelijk in 1949, volgden hij en zijn vrouw een landbouwcursus voor missies in onderontwikkelde landen. Beiden waren daarmee goed voorbereid toen ze in 1951 naar Paraguay kwamen. Daar bleven ze met enkele onderbrekingen tot 1983. Unruh wilde graag experimenteren en moedigde de mennonieten boeren aan om andere gewassen uit te proberen naast de traditioneel verbouwde katoen. Mede dankzij zijn toewijding werd de landbouw grotendeels gemechaniseerd. Bovendien introduceerde hij ook verbeteringen op het gebied van veeteelt: hij bracht buffelgras naar Paraguay, dat bloeide in de semi-aride [een gebied met een warm en vrij droog klimaat] Chaco, en importeerde dieren uit de VS, waarmee hij de ‘primitieve’ veeteelt verbeterde. Dit betekende ook dat de zuivelindustrie werd uitgebreid, waardoor als het ware de economische suprematie van de mennonieten in Paraguay hiermee begon. Aan het eind van de jaren vijftig en begin zestig was Unruh ook sterk betrokken bij advies en planning voor de vestiging van de indianen, die tot dan toe nog grotendeels hun nomadenbestaan leefden.

Mevrouw Unruh was een zeer sterke steun voor het ontwikkelingswerk in de Chaco, omdat ze vastberaden was, rapporten schreef voor haar man en huisvrouwen praktische hulp gaf om het dieet in gezinnen te verbeteren: in die tijd was voedsel nog steeds beperkt houdbaar, er waren nauwelijks koel-

kasten. Mevrouw Unruh startte daarom een programma om groenten en fruit te conserveren en er waren ook veel kook- en bakcursussen. Anni Kroeker schrijft: 'De grote armoede in de gezinnen maakte ze behoorlijk inventief'. Ze heeft suggesties en praktisch advies verzameld op het gebied van voeding, huishoudelijke verzorging en wasgoed en deze ter beschikking gesteld van de huisvrouwen om ze te onderzoeken en toe te passen. In 1962 publiceerde ze het kookboek *Mit Manna gespeist*. Naast kook- en bakrecepten bevat dit boek ook 'voeding voor lichaam en geest'; het bevat ook bijbelse teksten, contemplatieve teksten, liedteksten en gebeden.⁵ Ze gaf ook huishoudlessen op de centrale school in Filadelfia en op de lerarenopleiding. Toen het indiaanse nederzettingsproject begon, heeft Myrtle Unruh veel gerapporteerd en verhalen verzameld. Omdat de nood van de indianen ook erg groot was, probeerde ze hen spirituele, culturele, gezondheids- en economische hulp te bieden.

De trouwe dienst van Robert en Myrtle Unruh is van onschatbare waarde geweest voor de Mennonieten gemeenschap in de Chaco, wat vandaag de dag nog steeds zichtbaar is.

1956-1961 – Bouw van de Ruta Transchaco

Het is de weg die de Chaco doorkruist, van Asunción naar Bolivia. Deze weg is aangelegd tussen 1956 en 1964 en heeft fundamenteel bijgedragen aan de ontwikkeling van de Chaco in het algemeen en aan de ontwikkeling van de mennonieten nederzettingen in het midden van de Paraguayaanse Chaco in het bijzonder. Achteraf valt de komst van deze verbindingsweg aan de mennonieten toe te schrijven. Het doel van de aanleg was de afzetmarkt dichterbij te brengen. Ook hier heeft het MCC een belangrijke bijdrage geleverd. Het MCC zag de noodzaak in om een weg aan te leggen zodat de precaire economische situatie kon verbeteren.

Vernon Buller uit de VS legde wegen aan in de koloniën (1954-1964). Er was echter geen verbinding met de hoofdstad, de belangrijkste markt voor producten uit de Chaco-nederzettingen. De Paraguayaanse regering erkende dat deze situatie moest verbeteren en vroeg Buller om een weg door de Chaco aan te leggen. De planning zou door de mennonieten worden gedaan en het MCC nam het initiatief. Het stuurde mensen naar Paraguay voor onderzoek. Maar het belangrijkste ontbrak, namelijk de financiën voor zo'n enorm project: een lening uit de VS werd goedgekeurd. Zo kwam er een samenwerking tussen de Paraguayaanse en Amerikaanse regeringen met het MCC en de mennonieten in de Chaco, evenals met de boeren uit de regio.

Het MCC nam de bouw van de Ruta Transchaco over onder supervisie van Harry Harder. Vrijwillige jonge mannen uit de VS (Pax-boys), Canada en de mennonieten koloniën werkten samen met soldaten van het Paraguayaanse leger aan de aanleg van de weg. Machines werden geïmporteerd uit de VS, waarvan sommige bedoeld waren voor de Koreaanse oorlog, maar werden gebruikt in de Chaco; in plaats van voor oorlogsdoeleinden, voor vredesdoeleinden. De bouw begon eind 1956 en in oktober 1961 was de weg naar de koloniën voltooid en opende nieuwe perspectieven voor de ontwikkeling van de mennonieten in de Chaco.

Gerhard Ratzlaff stelt: ‘De bouw van de Ruta Transchaco is een voorbeeld van bijbels georiënteerde ontwikkelingshulp door het MCC voor de broeders en zusters in Paraguay’. Bovendien laat de bouw ervan zien dat de mennonieten de staat nodig hadden om hun economische ontwikkeling te bevorderen. De mennonieten werden erdoor gedwongen om langdurige onderhandelingen met de staat aan te gaan. Zij bleken bekwame diplomaten en organisatoren te zijn en wonnen het absolute vertrouwen van de nationale regering en veeboeren van de Chaco.⁶

1957 – De ‘One Million Dollar Loan’

De mennonieten in Paraguay hebben veel voordeel gehad van een 20-jarige obligatielening à 5,5% rente, die de Amerikaanse regering voor hen geregeld had. Menno, Fernheim en Neuland in de Chaco, en Friesland en Volendam in Oost-Paraguay ontvingen in 1960 in totaal één miljoen dollar. Deze lening was al in 1957 toegezegd en zou de volgende investeringen voor de mennonieten in Paraguay moeten mogelijk maken:

- Vijf bulldozers
- Vijftig tractoren
- Landbouwwerktuigen
- Melkverwerkingsfaciliteiten zoals koelsystemen en centrifuges
- Draad voor hekken

De lening werd verdeeld volgens de inwonersaantallen van de nederzettingen, zodat Menno US \$330.000, Fernheim US \$260.000, Neuland US \$190.000, Friesland US \$105.000 en Volendam US \$115.000 ontving. Hierdoor kon de akkerbouw worden geïntensiveerd en konden de weidegronden op grote schaal worden uitgebreid. Bovendien zouden ruwe producten beter kunnen worden verwerkt en meer kunnen opbrengen. Alfred Fast, jarenlang hoofd van Friesland, schreef dat de lening aanvoelde als een verfrissende regen in de

Chaco. Hoop en enthousiasme werden gewekt. Positief bijproduct van de miljoen dollar lening: de High School Council van de vijf koloniën won aan belang als organisatie voor het kanaliseren en aflossen van de lening.

SAMENGEVAT

De genoemde projecten, geïnitieerd door het MCC, bewerkstelligde de economische vooruitgang van de mennonieten in Paraguay. Het MCC maakte zichzelf overbodig en kon haar activiteiten overdragen. Het MCC-kantoor in Paraguay werd gesloten en in 1980 werd het Mennonite House verkocht.

Gerhard Ratzlaff concludeert: De mennonieten in Paraguay hadden het eindelijk gehaald. Ze dachten nauwelijks aan de 'leidende hand' die hen met veel geduld en voorzichtigheid tot deze onafhankelijkheid had geleid. Officieel was er een einde gekomen aan een belangrijk hoofdstuk in de geschiedenis van het MCC en de mennonieten in Paraguay. Het was een proces dat plaatsvond in broederlijke samenwerking, harmonie, maar ook onder moeilijke omstandigheden. Het MCC wordt door de mennonieten van Paraguay gezien als 'best practise'.⁷

In Paraguay zijn veel goede werken door de mennonieten gedaan. Veel hiervan wordt tegenwoordig bijna als vanzelfsprekend beschouwd. Het geeft veel mensen in nood hulp die ze anders nooit zouden krijgen. De liefde van Christus wordt ook in praktijk gebracht om een getuigenis van vrede in het land te verspreiden. Het begon met de eerste mennonieten die naar Paraguay kwamen (1926-1927) op uitnodiging van de Paraguayaanse regering (1921). Ze kozen zelfstandig voor een onbekende route. Het was een weg die God opende, zodat later duizenden andere mennonieten een nieuw thuis konden vinden als vluchtelingen voor onderdrukking en oorlog. Het MCC heeft dit onderkend en benut, waardoor deze instelling voor veel mennonieten in Paraguay een doorslaggevende rol heeft gespeeld. Eerst met de bevrijding uit de conflictgebieden in Europa, maar ook met de oversteek naar Zuid-Amerika, en met de nederzetting en bouw van de nederzettingen in Paraguay. Pas later, toen deze *bevrijding* uit de klauwen van het communisme en de Tweede Wereldoorlog had plaatsgevonden, konden de getroffen weldoeners worden van andere behoeftige mensen, omdat de mennonieten in Paraguay gemotiveerd waren om de verschoppelingen te helpen door liefdadigheidswerken op te richten en te bouwen.

Velen konden met Gerhard Ratzlaff zeggen: 'Ja, mijn grootouders behoorden destijds tot degenen die werden gered. Als het MCC ze toen niet had ge-

voed, zou ik ook niet in Paraguay zijn. En toen de nood in de Chaco groot was en onoverkomelijk leek, herinnerden veel kolonisten zich die tijd in Rusland en bedankten ze God dat hij hen naar de Chaco had gebracht, en vatten ze de moed om in de moeilijke situatie te volharden.⁷⁸ Dit alles was of staat onder een motto dat ook de trend zette voor het MCC in Paraguay: In the name of Christ. Door praktische liefde moet de liefde van onze Heer Jezus Christus zichtbaar worden door anderen te dienen – vooral degenen die uitgestoten zijn.

BIBLIOGRAFIE

- Cornelius C. Dyck, *Something Meaningful for God: The Stories of Some Who Served with MCC* (Scottsdale, 1981).
- Martin W. Friesen, *Neue Heimat in der Chacowildnis* (Asunción, 1997).
- Peter C. Hiebert, & Orie O. Miller, *Feeding the Hungry: Russia Famine 1919-25. American Mennonite Relief Operation under the Auspices of Mennonite Central Committee* (Scottsdale, 1929).
- Peter C. Hiebert, *Mitteilungen von der Reise nach Süd-Amerika* (Hillsboro, 1937).
- Im Dienste der Liebe*, informatieblad, dat sinds 1952 driemaal per jaar wordt uitgegeven door Hospital Mennonita Km 81, Paraguay.
- Peter P. Klassen, *Die Mennoniten in Paraguay. Reich Gottes und Reich dieser Welt*. (Bolanden-Weierhof, 2001).
- Peter P. Klassen, *Frauenschicksale: Mennonitische Frauen auf der Wanderung, Flucht und Ansiedlung* (Uchte, 2004), 173-193.
- Gerhard Ratzlaff, *Ein Leib – viele Glieder. Die mennonitischen Gemeinden in Paraguay* (Asunción, 2001).
- Gerhard Ratzlaff, *Hospital Mennonita Km 81: Liebe, die tätig wird. Eine Festschrift zum 50-jährigen Bestehen* (Asunción, 2001).
- Gerhard Ratzlaff, *Die drei mennonitischen Kolonien in Paraguay: Menno, Fernheim und Neuland* (Asunción, 2007).
- Gerhard Ratzlaff & Robert und Myrtle Unruh, *Dienst an der Gemeinschaft mit nachhaltiger Wirkung* (Asunción, 2007).
- Gerhard Ratzlaff, *Die Ruta Transchaco: Wie sie entstand* (Asunción, 1998).
- Edgar Stoesz & Muriel T. Stackley, *Garden in the Wilderness: Mennonite Communities in the Paraguayan Chaco 1927-1997* (Winnipeg, 1999).
- John D. Unruh, *In the Name of Christ: A History of the Mennonite Central Committee and its Service 1920-1951* (Akron, 1952).
- Jacob Warkentin, *Dienst im Namen Christi – Leben und Wirken von Peter und Elfrieda Dyck* (Asunción, 2010).

NOTEN

1 In het kader van het 100-jarig bestaan van het Mennonite Central Committee heeft Uwe Friesen op verzoek van de redactie een overzicht gegeven van de rol van het MCC in Paraguay tussen 1930 en 1980. Uwe Friesen is voorzitter van de Verein für Geschichte und Kultur der Mennoniten in Paraguay. Hij verwijst in dit overzicht van de geschiedenis van de mennonieten in Paraguay ook naar Gods hand in deze geschiedenis. Hij laat daarmee een tegenstem horen in de meer geseculariseerde historiografie van de geschiedenis van het doperdom. Dit stemt de redactie tot verder nadenken hoe plaats te geven aan de beleving van de ontwikkelingsgang van de hele lappendeken van allerlei stromingen en richtingen binnen het doperdom en op welke wijze daarop kan worden gereflecteerd. Geschiedenis is tenslotte het overdenken van verhalen over het verleden.

2 Gerhard Ratzlaff, *Das Mennonitische Zentralkomitee in Paraguay 1930-1980* (Asunción, 2014), 174.

3 Idem, 248.

4 Internationale Mennonitische Organisation für Hilfswerk und andere christliche Aufgaben.

5 Gerhard Ratzlaff e.a., *Lexikon der Mennoniten in Paraguay* (Asunción, 2001), 428-429.

6 Idem, 365.

7 *Das Mennonitische Zentralkomitee in Paraguay 1930-1980*, 299.

8 Idem, 27.

Wie waren de Zwitserse broeders?

MARTIN ROTHKEGEL

Onder historici bestaat consensus over het ontstaan van de Zwitserse broeders. Het zou een separatistisch-pacifistische doperse stroming zijn geweest, ontstaan in Zwitserland en zich vervolgens verspreidend over andere regio's. In mijn boek *The Swiss Brethern: A Story in Fragments* (2021) houd ik deze zichtwijze kritisch tegen het licht. Ik beargumenteer dat de naam 'Zwitserse broeders' als benaming van een gemeente van doperse religieuze vluchtelingen in Moravië is ontstaan. Talrijke bronnen vanaf de jaren 1538-1539 laten zien dat de Moravische Zwitserse broeders met doperse gemeenten in Württemberg en in de Palts een kerkelijke gemeenschap vormden. Het confessionele netwerk van de Zwitserse broeders verbond groepen en individuen met verschillende theologische achtergronden in een synodale doperse kerk, die zich in het geheim van Zwitserland tot aan de Noordzee en van de Vogezen tot aan het huidige Slowakije uitbreidde.

OP ZOEK NAAR DE ZWITSERSE BROEDERS

Wie waren de Zwitserse broeders? Deze vraag lijkt een open deur. Er heerst immers consensus dat de Zwitserse broeders pacifistische-separatistische vrijwilligheidsgemeenten waren, die na het einde van de boerenopstand uit de (in hun ecclesiologie en sociale ethiek aanvankelijk ambivalente) vroege Zwitserse doperse beweging voortkwamen. Het predicaat *Zwitsers* zou verwijzen naar de geografische ruimte waarbinnen de groep ontstond en van waaruit ze zich door zending en migratie naar Zuidwest-Duitsland, de Elzas en Moravië uitbreidde. Het woord *broeders* zou te maken hebben met de wijze waarop de dopers zichzelf en elkaar naar bijbels voorbeeld broeders en zusters noemden. De Schleithimer Confessie uit 1527 (*Brüderliche Vereinigung etlicher Kinder Gottes*) zou dan als kristallisatiepunt, als oprichtingsacte, ja, in zekere zin als *Bekennnisschrift* van de Zwitserse Broeders beschouwd moeten worden.

Deze zichtwijze op de Zwitserse broeders en hun ontstaan werd door Arnold Snyder in 2016 uitvoerig verdedigd en gepreciseerd in reactie op mijn destijds nog ongepubliceerd onderzoek naar de Zwitserse broeders. In een

omvangrijke verhandeling, die onder de titel ‘In Search of the Swiss Brethern’ in de *Mennonite Quarterly Review* verscheen, beargumenteerde Snyder dat een continu proces van de ontwikkeling van hun leer en traditievorming kan worden waargenomen; een proces dat van het vroegste Zwitserse doperdom (1525-1527) via Schleithem (1527) naar de sinds de jaren dertig van de zestiende eeuw in de bronnen gedocumenteerde confessionele gemeenschap van de Zwitserse broeders voert.¹

Ik richt mij in mijn weerwoord niet tegen Snyders reconstructie van continue lijnen van traditievorming binnen het Zwitserse doperdom. Dergelijke ontwikkelingslijnen hebben, zoals Snyder op plausibele wijze aantoonde, daadwerkelijk bestaan. Net als Snyder ga ik ervanuit dat zich vanuit het vroegste Zwitserse doperdom en vanuit de doperse groepen die zich in Zwitserse en Zuidwest-Duitse gebieden bevonden en die in 1527 met de Schleithemer Confessie instemden, tradities en groepen ontwikkelden die uiteindelijk in het confessionele netwerk van de Zwitserse broeders uitmondde. Mijn vraagstelling richt zich echter op een ander punt: er bestaan geen contemporaine bronnen die aantonen dat de vroege doperse groepen in Zwitserland zichzelf *Schweizer Brüder* noemden, of door anderen zo werden genoemd. De vraag is daarom: waar lokaliseren contemporaine bronnen uit de zestiende eeuw de Zwitserse broeders? Hoe kwamen ze aan hun naam, wie waren hun leidende representanten, wat zeggen de teksten over de zo genoemde groep, wat kunnen we over hun leerstellingen en hun religieuze praktijken te weten komen?

In het volgende vat ik de resultaten samen van een omvangrijk onderzoek dat oorspronkelijk als repliek op Snyders artikel uit 2016 was opgezet, maar nu vanwege de omvang onder de titel *The Swiss Brethern: A Story in Fragments* als boek wordt gedrukt.² In dit onderzoek worden bronteksten geanalyseerd uit de periode 1530 tot aan het begin van de Dertigjarige Oorlog waarin de groepsnaam *Schweizer Brüder* of varianten en synoniemen ervan (bijvoorbeeld de in Nederlandse bronnen vaak gebruikte benamingen ‘Overlandse’ of ‘Hoogduitse’) voorkomen: ‘Overlanders worden in Overlant ende Merhen Switserssen Broederen genaemt’, zoals in een doopsgezinde uitgave uit 1587 staat.³ Een andere bron meldt dat ‘Switsersche in Nederlant Hoogduytsche genaemt’ worden.⁴ Op grond van deze bronnen ontstaat een schetsmatig beeld van de geografische verspreiding van een doperse ondergrondse kerk, en worden ook de contouren van het verloop van haar historische ontwikkeling zichtbaar.

De vroegste betrouwbare bewijzen voor de naam *Schweizer Brüder* stammen uit 1538 en 1539. Zij bevinden zich in teksten die geschreven werden

door leden van de Hutterse broeders. In deze teksten verwijst de naam naar een pacifistische en separatistische doperse groep die zich zowel in Moravië alsook in Zuidwest-Duitsland ophield. In de zomer van 1538 namen verschillende predikanten van de Zwitserse broeders uit Moravië en Württemberg contact op met de hutterieten om over een fusie van de Zwitserse broeders met de hutterieten te onderhandelen. Nadat deze verenigingspoging mislukt was, sloten talrijke dopers uit het Neckardal en de Palts zich tussen 1538 en 1540 bij de Zwitserse broeders aan.⁵ Volgens hutterse bronnen gingen destijds vooral de ‘philippse broeders’ met de Zwitserse broeders samen. De philippers waren een doperse migrantengemeente in Moravië, die zich naar hun toenmalige predikant hadden vernoemd, een zekere Philipp Plener die ook Blauärmel [blauwmouw] of Weber [Wever] werd genoemd. Vanwege de vervolging van dopers in Moravië in 1535 werden de philippers gedwongen naar hun oorspronkelijke leefgebieden in Zuidwest-Duitsland en in de Palts terug te keren. Daar vormden ze door oudsten en predikanten geleide gemeenten en daar verenigden ze zich na enige tijd met de Zwitserse broeders.

Sommige remigranten uit 1535 werden op hun doortocht in het bisdom Passau gearresteerd en zaten meerdere jaren in de vesting Passau gevangen. Een deel van hen vestigde zich na hun vrijlating weer in Moravië. Onder de gevangenen bevond zich geen enkele Zwitser, maar uit de omvangrijke processtukken die uit die tijd zijn overgeleverd, blijkt dat minstens een deel van de philippers zich via de apocalyptische dopersbeweging van Hans Hut bij het doperdom hadden aangesloten. Van hen stamt het ‘Geseng, wie sie in der Genfenkniss zu Passaw im Schloss von den Schweitzer Brüdern durch Gottes gnad geticht und gesungen wurden’ [de liederen die door de genade van God in de gevangenis in Passau in het slot door de Zwitserse broeders werden gedicht en gezongen]. Deze liederen werden in 1564 onder de titel *Etliche schöne Christliche Geseng* [enkele mooie christelijke liederen] gedrukt en in 1583 in de *Ausbund* [gezangboek] herdrukt.⁶ Bijgevolg waren de gevangenen die voor 1535 in Moravië nog philippers geweest waren zonder enig contact met dopers in Zwitserland op de een of andere manier Zwitserse broeders geworden.

Volgens Werner Packull's nauwkeurige analyses in de monografieën *Hutterite Beginnings* (1995) en *Peter Riedemann* (2007) is in de vroegste vermeldingen van de Zwitserse broeders uit de jaren 1535-1540, net als in de processtukken uit Passau, van directe relaties tussen de Zwitserse broeders en Zwitserland geen sprake.⁷ Hoe kwamen de Zwitserse broeders dan aan hun naam? Harold Bender meende al dat ‘dat de naam “Zwitserse broeders” was

bedacht en werd gebruikt door de Hutterieten, niet door de Zwitserse anabaptisten zelf'.⁸ Packull liet zich inspireren door de verwijzing naar Moravië als geografische context waarbinnen de naam van de Zwitserse broeders ontstond en stelde dat de doperse groepsnamen, die altijd uit het woord 'broeders' en een specifieke toevoeging bestaan, in Moravië ontstonden en wel naar analogie met de groepsnamen van de Boheemse broeders (d.w.z. de *Unitas Fratrum*). James Stayer ondersteunde deze verklaring en stelde voor om pas voor de tijd vanaf de latere jaren dertig van de zestiende eeuw van een duidelijk bepaalde groepsidentiteit van de Zwitserse broeders te spreken.⁹

Het ligt inderdaad voor de hand dat de groepsnamen van de Austerlitzer broeders, de Hutterse broeders, de gabriëlsche broeders, de philippse broeders en de sabbater broeders in Moravië ontstonden. Vanaf de jaren zeventig van de zestiende eeuw ontstonden secundair ook buiten Moravië analoge namen. Zo werd een groep Zwitserse broeders in Hessen in contemporaine akten 'Hessen-broeders' genoemd.¹⁰ Ook de naam van de doperse-anti-trinitarische Poolse broeders is analoog aan de naam van de Hutterse Broeders ontstaan; tijdens hun ontstaansperiode hadden de Poolse doperse gemeenten intensieve contacten met de Hutterse Broeders.¹¹ Al deze groepsnamen zijn gebaseerd op de naam van de Boheemse broeders die hun oorsprong hadden in de Hussitische traditie. Oorspronkelijk was het gebruik van de term 'broeders' schatplichtig aan het middeleeuwse religieuze spraakgebruik: de deels gehuwd, deels celibatair levende mannen en vrouwen die tussen 1457 en 1467 in Bohemen een gemeenschap vormden naar het voorbeeld van de oerkerk, noemden zichzelf 'broeders van de orde Christi' (*bratři zákona Krystova*). Daarmee zetten ze zich af tegen de namen die de verschillende monnikenorden gebruikten, zoals de 'broeders van de orde van de Heilige Franciscus', de 'broeders van de Heilige Dominicus' enzovoort – namen die naar dode mensen verwezen en niet naar de levende Heer van de Kerk. Terwijl in andere Europese talen het woord 'broeders' terminologisch gezien naar de leden van bedelordes verwees (vergelijk het Italiaanse *frate*, het Engelse *friar*, het Spaanse *fraile*, *fray*), kreeg het woord *bratři* in het Tsjechisch nog een bijzondere betekenis als verwijzing naar de *Unitas Fratrum* en vergelijkbare groeperingen. Het woord 'broeders' komt binnen de talige en confessionele context van Bohemen en Moravië sinds de tweede helft van de vijftiende eeuw ongeveer overeen met de latere Engelse begrippen *separatists*, *dissenters* of *nonconformists*.¹² In die zin kende het Tsjechisch als eerste Europese taal een begrip voor religieuze non-conformisten dat geen pejoratieve connotaties heeft. Zoals bekend was dit tot voor kort in het Duits bepaald niet het geval.

Naar analogie met de Boheemse broeders werden de sinds 1528 ontstane separatistische doperse gemeenten in Moravië door de lokale overheden als ‘Duitse broeders’ of als ‘doperse broeders’ aangeduid. Daarbij moesten specifieke toevoegingen worden gebruikt om de verschillende groepen ‘broeders’ van wie dikwijls meerdere in een en dezelfde plaats vertegenwoordigd waren, van elkaar te onderscheiden.¹³ Een katholieke tegenstander (die de Boheemse broeders met de ketterse naam ‘Waldensische broeders’ wilde opzadelen) beschuldigde in 1584 de leiding van de *Unitas Fratrum* van misleiding wanneer de Boheemse broeders zich simpelweg ‘broeders’ noemden, dus zonder verklarend additief, want ‘ook de Lultsche of Habrowaanse broeders en de Pecinoverse of wenende broeders en alle dopers worden broeders genoemd’.¹⁴

Een reiziger genaamd Johann Weisenkircher, die de verschillende ‘broeders’, dat wil zeggen de verschillende doperse groepen in Moravië bezocht en informatie over hen verzamelde, schreef in 1555 een verslag getiteld *Von den bruderen im lanndt zu Marben gewise erfahrung, auch ire namen* (zeker bericht van de broeders in Moravië, ook hun namen) dat als handschrift in Regensburg wordt bewaard. Over de Zwitserse Broeders schreef Weisenkircher: ‘Sölchen namen haben sy, das ein vorsteer aus dem Schweitzerlandt herabkommen ist’ [zo heten ze, omdat een voorganger uit Zwitserland hierheen gekomen is (dat wil zeggen naar Moravië)].¹⁵ Een lid van de Zwitserse broeders dat nog voor de gewelddadige herkatholisering van Moravië tijdens de eerste jaren van de Dertigjarige Oorlog naar Nederland was gevlucht, vertelde in 1627 in Amsterdam dat de Zwitserse broeders naar een zekere ‘Hans Switser’ waren genoemd; dus naar een predikant met de naam Hans uit Zwitserland.¹⁶ Het kan hier om de voormalige priester Hans Brötli zijn gegaan, een van de proto-dopers uit Zürich, die blijkbaar na het eind van de Boerenoorlog in Moravië was beland. In elk geval staat er in een brief ‘des beghinsels halven der Switscher broederen’ uit de periode 1557-1559, geschreven door de Zwitserse broeders in Moravië ‘aen den herdoopers die woonen ontrent Ceulen ende Aken’, dat Hans Brötli ooit een predikant van hun gemeente in Moravië was geweest (‘een predikant, met namen Hans Pretle, die oock onsen dienaar in ’t land geweest is’).¹⁷

Als deze verklaring juist is, laat de groepsnaam ‘Zwitserse broeders’ simpelweg zien dat een migrantengemeente in Moravië aanvankelijk werd geleid door een predikant uit Zwitserland, zoals de Hutterse Broeders zo heten omdat hun predikant hoedemaker van beroep was. Uit de summiere verwijzing naar Brötli in de genoemde bron is niet op te maken of Brötli’s gemeente in zijn geheel of slechts ten dele uit geïmmigreerde Zwitsers bestond. Brötli

wordt niet genoemd in samenhang met de verenigingsverhandelingen tussen de Zwitserse Broeders en de Hutterieten uit 1538; misschien was hij destijds al dood. Omdat zijn naam in de eerdergenoemde brief aan de geloofsgenoten in Keulen in een opsomming van doperse martelaren voorkomt, vermoed ik dat hij een gewelddadige dood stierf.¹⁸ Uit de korte notitie valt niet af te leiden in hoeverre Brötli aan zijn gemeente in Moravië specifieke tradities van het vroege Zwitserse doperdom overleverde. De overgeleverde teksten van de Zwitserse Broeders stammen alle uit een latere tijd. De Zwitserse broeders bezaten blijkbaar geen geschriften van de Züricher dopers van 1525, of andere teksten uit het vroege Zwitserse doperdom. Een Nederlandse schrijver verwonderde zich er rond 1610 over dat de Zwitserse broeders ondanks hun naam geen teksten hebben van de martelaren in Zwitserland en verklaarde het, weliswaar onjuist, vanuit hun eenvoudige levensstijl: ‘Maer dat men van soo grooten menighe der onschuldigh ommegebrachte menschen soo weynigh schriftelijck bescheyt voorhanden heeft, gedencke ick uyt die oorsake gekomen te zijn, om dat die luyden in de Switser en Hoogduytsche landen seer slecht ende eenvoudigh zijn, ende niet soo vernuftigh ende scherp-sinnigh als de Nederlanders, ende daroemme weynich uyt de gevanckenissen geschreven hebben.’¹⁹

De Hutterieten noemden ook de doperse groepen in het zuidwesten van Duitsland Zwitserse broeders; de predikanten van de Zwitserse broeders, die in 1538 met de huttersen onderhandelden vertegenwoordigden deels gemeenten in Moravië en deels gemeenten in Zuidwest-Duitsland. De Zuidwest-Duitse gemeenten vormden een kerkelijke gemeenschap met de Zwitserse broeders in Moravië. In documenten vanaf 1540, ook van buiten Moravië, komt steeds vaker de groepsnaam Zwitserse broeders voor als naam die aan een bepaalde groep van buiten wordt gegeven, maar ook als eigenaam. Hoe kwam de verbinding tussen de migrantengemeente van de Zwitserse broeders in Moravië en de dopers in Zuidwest-Duitsland tot stand? Het kan zijn dat de groep die in Moravië was gevestigd, net als eerder de Austerlitzer broeders,²⁰ ondanks de grote geografische afstand tussen hen bewust een verbinding met doperse groepering in het zuidwesten van het rijk gezocht hadden om een kerkelijke eenheid tot stand te brengen tussen de geografisch van elkaar gescheiden groeperingen. De poging van de Austerlitzers om een transterritoriale doperse kerkgemeenschap op te zetten, was matig succesvol en raakte na de dood van Pilgram Marpeck in 1556 in het slop. De Zwitserse broeders daarentegen brachten voor minstens twee generaties een functionele synodale kerkstructuur tot stand en ontwikkelden een confessioneel

profiel waarvan wij ons nauwelijks nog een voorstelling kunnen maken, maar dat zich in de ogen van contemporaine dopers duidelijk moet hebben onderscheiden van andere doperse denominaties.

Het is moeilijk te beoordelen in hoeverre de doperse groeperingen in het Zwitserse bondgenootschap deel uitmaakten van het kerkelijke netwerk van de Zwitserse Broeders. In de vier delen van de *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz* (Zürich 1952-2008), is geen verwijzing te vinden naar het gebruik van de groepsnaam ‘Zwitserse broeders’ in contemporaine Zwitserse bronnen. Ook de Zwitserse theologen die in de zestiende en zeventiende eeuw tegen en over de dopers schreven – zoals Huldreich Zwingli,²¹ Heinrich Bullinger,²² Johann Gast²³ en Johann Heinrich Ottius²⁴ – kenden blijkbaar geen doperse groep met de naam ‘Schweizer Brüder’. De vroegst bekende verwijzingen in Zwitserse bronnen naar de groepsnaam ‘Schweizer Brüder’ stammen uit 1588 en 1589.²⁵ Het is echter aannemelijk dat minstens een paar doperse gemeenten in de heerlijkheid Bern van begin af aan tot het netwerk hoorden. Al vóór 1538, dus reeds voordat er voor het eerst wordt verwezen naar de groepsnaam ‘Zwitserse broeders’, stonden de dopers in het toenmalige Berner Aargau in verbinding met een netwerk van Zuid-Duitse doperse predikanten. Zo lieten de dopers uit Bern zich bij de doperse disputatie van Zofingen in 1532 en van Bern in 1538 door doperse predikanten van buiten hun kring vertegenwoordigen; van enkele van deze predikanten werd later onomstotelijk aangetoond dat zij predikanten van de Zwitserse broeders waren. Hier is dus duidelijk een begin van een transregionale verbinding waar te nemen, die vanaf 1538 aanwijsbaar de groepsnaam ‘Schweizer Brüder’ droeg.²⁶

Alles bij elkaar blijft het toch opvallend hoe weinig directe of indirecte verwijzingen naar de Zwitserse broeders in Zwitserland te vinden zijn. Een mogelijke verklaring hiervoor is dat de benaming Zwitserse broeders slechts buiten Zwitserland werd gebruikt, terwijl men in Zwitserland gewoon van ‘broeders’ sprak. Op deze mogelijkheid heeft Arnold Snyder mij in zijn behoudzame en behulpzame kritiek op de hem getoonde concepten van mijn onderzoek²⁷ en in een discussie tijdens een conferentie op de Bienenberg op 31 maart 2019²⁸ verschillende keren gewezen. Ik heb mijn onderzoek daarom zo opgezet, dat met deze hypothese rekening wordt gehouden (zie hieronder, *De poging tot een onderzoek met open einde*).

Een andere hypothese zou kunnen zijn dat er in de gebieden van het Zwitserse bondgenootschap mogelijkerwijze tot in de tweede helft van de zestiende eeuw naast de Zwitserse broeders nog andere pogingen zijn gedaan om

doperse netwerken op te zetten, of dat er verschillende doperse denominaties bestonden. Dit was zeker het geval bij de gemeente rond Leupold Scharnschlager in Ilanz in Graubünden, die deel uitmaakte van het confessionele netwerk van de ‘Austerlitzer broeders’ of ‘bondgenoten’. Met de ‘bondgenoten’ hadden waarschijnlijk ook andere groepen in andere plaatsen in Zwitserland contact.²⁹ Andere Zwitserse dopers sloten zich blijkbaar aan bij de moeilijk te doorgronden netwerken en leeskringen van de Schwenckfelders.³⁰ Misschien waren de Zwitserse broeders dus aanvankelijk een van meerdere doperse netwerken in Zwitserland,³¹ van waaruit ze zich ten slotte als enige doperse confessionele groep tot na de overgang van de zestiende naar de zeventiende eeuw konden handhaven.

Terwijl de gemeenten van de Zwitserse Broeders in Moravië en in de rijksgebieden tijdens de Dertigjarige Oorlog ten onder gingen of in de loop van de zeventiende eeuw als ‘Hoogduitsers’ in de Friese en Vlaamse mennonieten opgingen, bleven de tradities van de Zwitserse broeders in enkele gebieden van het Zwitserse bondgenootschap nog enige tijd gehandhaafd. Na het midden van de zeventiende eeuw verdwenen de doperse gemeenten uit het gebied van Zürich, zowel door de druk om te assimileren alsook door gewelddadige verdrijving of door emigratie. Hetzelfde is iets later ook in het gebied van Basel waar te nemen; alleen in de heerlijkheid van Bern konden de doperse gemeenten zich tot na het begin van de achttiende eeuw handhaven. Doperse emigranten uit Zwitserland vestigden zich, voor zover ze niet naar Nederland verder trokken, in de tijdens de Dertigjarige Oorlog verwoeste Keurpalts en in de Elzas en in niet weinig gevallen daar in plaatsen waar al voor de oorlog gemeenten van de Zwitserse broeders hadden bestaan.

Van de schriftelijke overlevering van de Zwitserse broeders uit de zestiende eeuw bezaten hun in Zwitserland, de Elzas en in de Palts wonende confessionele nakomelingen rond 1700 niet meer dan een concordantieboekje,³² de *Ausbund* en een rond 1560 aan de Nederrijn samengestelde verzameling pamfletten over martelaars.³³ Verder gebruikten ze nog steeds de aan hen overgeleverde vroege Zürichbijbel, die de gereformeerden allang hadden afgeschaft.³⁴ Qua confessie identificeerden de uit Zwitserland geëmigreerde dopers zich echter niet langer met de Zwitserse broeders, maar met de mennonieten, niet alleen omdat de plaatselijke overheden het dulden van ‘mennonieten’ minder bezwaarlijk leek dan de aanwezigheid van ‘wederdopers’ in hun gebied, maar ook omdat in Nederland sinds de jaren dertig van de zeventiende eeuw inderdaad een kerkelijke gemeenschap tussen de ‘Hoogduitsen’ en de Vlaamse mennonieten was ontstaan. In 1660 hadden de Zwitserse

geloofsvluchtelingen in de Elzas zich uitdrukkelijk bij de Dordtse Confessie van de Vlaamse mennonieten (1630) aangesloten.³⁵

Met mijn overwegingen over de Zwitserse broeders wil ik niet ontkennen dat de zuidelijke tak van de mennonieten in de traditie staat van Zwitserse broeders, net zo min als ik het duidelijke feit ontken dat de wortels van veel Amische en ‘zuidelijke’ mennonitische families in Zwitserland liggen. Bovendien richt ik me al helemaal niet tegen het door Arnold Snyder gereconstrueerde proces van de ontwikkeling van de leer binnen het vroege Zwitserse doperdom. Ik richt me wél tegen de globale en onkritische gelijkstelling van separatistisch-pacifistische dopers in Zwitserland met de Zwitserse broeders. Het gaat me dus om de fundamentele vraag: wie waren de Zwitserse broeders op grond van contemporaine bronnen? Deze vraag is tot nu toe nog niet met de vereiste precisie gesteld. Dit wordt duidelijk als men bedenkt dat de benaming Zwitserse broeders pas in de moderne tijd en zonder plausibele beredenering aan het vroege Zwitserse doperdom wordt gerelateerd, met als ‘kristallisatiepunt’ óf Zürich in 1525, óf Schleithelm in 1527.

Keller, Horsch, Bender: de omvorming van het begrip ‘Zwitserse broeders’

De naam van de Zwitserse broeders raakte in het verloop van de zeventiende eeuw als confessionele benoeming door henzelf of door anderen uit gebruik. De doperse gemeenten uit de Berner Jura, die waarschijnlijk binnen de traditie van de Zwitserse broeders waren ontstaan, en hun geëmigreerde geloofsgenoten die zich in de Palts en in de Elzas vestigden, hadden nog slechts een vage herinnering aan de naam Zwitserse broeders. Die herinnering was vooral verbonden met de *Ausbund*, want op de titelpagina daarvan worden de Zwitserse broeders genoemd. Het overleverde gezangboek bleef in sommige gemeenten tot rond 1800 in gebruik, de Amish houden zich daar tot op de dag van vandaag nog aan, maar blijkbaar herinnerden noch de zuidelijke mennonieten, noch de Amish zich dat het bij de Zwitserse broeders om de confessionele voorouders van hun eigen gemeenten ging.

Zo is het tekenend dat Samuel Geiser (1884-1973), die in opdracht van de ‘Konferenz der Altevangelischen Taufgesinnten-Gemeinden (Mennoniten) der Schweiz’ [conferentie van oud-evangelische doopsgezinde gemeenten (mennonieten) in Zwitserland] een populair verhaal over de ‘Taufgesinnte Gemeinden’ [doopsgezinde gemeenten] publiceerde, slechts twee van zijn 486 bladzijden tellende verhandeling aan de Zwitserse broeders wijdde en wel in het hoofdstuk over het doperdom in Moravië. Geiser definieerde de

Zwitserse broeders als volgt: ‘Onder deze naam moeten we een tak van de Nikolsburger broeders verstaan, die het met de hutterieten oneens waren en bij wie veel arriverende Zwitserse dopers zich aansloten. [...] In de latere vervolgingstijd gingen ze allengs in de hutterieten op.’³⁶ Blijkbaar was Geiser, die goed op de hoogte was van de overgeleverde verhalen van zijn geloofsgenootschap de Zwitserse broeders nergens tegengekomen in de Zwitserse bronnen die hem ter beschikking stonden.

De moderne carrière van de groepsnaam ‘Zwitserse broeders’ begon in 1885, toen Ludwig Keller (1849-1915) in zijn boek *Die Reformation und die älteren Reformparteien* zijn hoofdstuk over de Züricher protodopers van het opschrift ‘Die Schweizer Brüder’ voorzag.³⁷ De groepsnaam Zwitserse broeders was Keller zowel in de *Ausbund* alsook in hutterse kronieken (die men binnen de wetenschap sinds het midden van de negentiende eeuw kende) tegengekomen. Keller zag in de benaming – hoewel die noch in de *Ausbund*, noch in hutterse teksten in samenhang met de Züricher dopers wordt gebruikt – een bevestiging van zijn theorie, volgens welke de Züricher dopers niets anders waren dan een uitloper van de ‘oud-evangelische broederschapen’, die tijdens en dankzij de Reformatie weer tevoorschijn kwam. Daarmee bedoelde Keller een Europese Waldenzische ondergrondse kerk, die tijdens de donkere middeleeuwen de ware leer van Jezus en de Apostelen bewaard had en uiteindelijk aan de mennonieten, de Evangelische Broedergemeente (de hernhutters) en de vrijmetselaars (waarvan hijzelf lid was) hadden doorgegeven. De Zwitserse broeders waren derhalve een Zwitserse tak van de Waldenzen die nieuw leven werd ingeblazen, zoals – in Kellers fantasie – de Boheemse broeders de Boheemse tak van de Waldenzen waren geweest.³⁸

De Duits-Amerikaanse mennoniet John Horsch (1867-1941) nam de gelijkstelling van de Zwitserse Broeders met het vroege Zwitserse doperdom van Keller over en introduceerde die in de Noord-Amerikaanse mennonitische historiografie, overigens zonder Kellers avontuurlijke constructie van een continuïteit tussen de Waldenzen en de dopersen.³⁹ De schoonzoon van Horsch, de belangrijke mennonitische historicus en theoloog Harold Bender (1897-1962) was verantwoordelijk voor de invoering van de gelijkstelling van de Zwitserse broeders met het vroege Zwitserse doperdom in het academisch onderzoek; die gelijkstelling was tot dan toe slechts opgedoken in artikelen van auteurs die banden hadden met Goshen College. In december 1943 presenteerde Bender in zijn beroemde lezing ‘The Anabaptist Vision’, gehouden voor de ‘American Society of Church History’, de Zwitserse broeders als het oorspronkelijke en eigenlijk echte doperdom. Deze programma-

tische tekst, die in het jaar daarop werd gepubliceerd, was een belangrijke bijdrage aan de herwaardering van de historische en theologische relevantie van het doperdom zowel binnen het wetenschappelijk kerkhistorisch onderzoek alsook binnen het theologisch discours, vooral op het gebied van het Noord-Amerikaanse protestantisme. In Europa drong het belang en de invloed van Benders tekst pas later en in veel mindere mate door. Bender karakteriseerde de Zwitserse broeders, die hij in de kring rond Konrad Grebel en Felix Mantz in Zürich liet ontstaan als een soort vrijwilligheidsgemeenten, die oprechte en fundamentele evangelisch theologische overtuigingen met een pacifistische ethiek van de navolging van Christus verbonden.⁴⁰

Met zijn kernachtig geschetste interpretatie bood Bender in velerlei opzicht belangrijke stimulansen: na de rampspoed die het nationaalsocialistische Duitsland over Europa en de wereld verspreidde, kwamen de tradities van het protestantisme, die teruggingen tot Martin Luther en de Duitse door de overheid gesteunde reformatie, in de Verenigde Staten onder vuur te liggen. Des te meer waren daarom Noord-Amerikaanse theologen en historici geneigd tot een rehabilitatie van de lange tijd beschimpde ‘stiefkinderen van de reformatie’. Tegen de onuitgesproken achtergrond van de onzalige relatie tussen de Lutherse kerk en de Duitse geest van onderdanigheid benadrukte Bender de anticipatie van democratische waarden door het doperdom: ‘Het is ongetwijfeld zo dat de grote principes als gewetensvrijheid, scheiding van kerk en staat, en vrijheid van geloofsuiting, die het fundament vormen van het Amerikaanse protestantisme, uiteindelijk teruggaan op de dopers uit de reformatietijd. Zij waren degenen die deze waarden voor het eerst op duidelijke wijze uitdroegen en de christelijke wereld aanspoorden die ook in daden om te zetten. Het moge zo zijn dat de verbindingen sindsdien door de loop der eeuwen niet altijd even duidelijk zichtbaar zijn geweest en door andere bewegingen en groeperingen niet verder zijn uitgedragen, maar het lijkt geen twijfel dat we het oorspronkelijke doperdom dank verschuldigd zijn.’⁴¹ Benders’ ‘Anabaptist Vision’ was tegelijkertijd ook een appel, een oproep aan het adres van de Noord-Amerikaanse protestantse theologen tot een theologische en sociaal-ethische heroverweging.

Benders interpretatie van het vroege doperdom was vooral van direct belang voor de Noord-Amerikaanse mennonietengemeenten die door Zuid-Duitse mennonitische immigranten in de achttiende eeuw in Pennsylvania waren opgericht. Met het trefwoord ‘Zwitserse broeders’ was een verhaal verbonden dat de confessionele identiteit van de zuidelijke tak van de mennonitische traditie in de reformatie verankerde en dat contemporaine theolo-

gische en sociaal-ethische implicaties had. Het integratieve voorbeeld van de Zwitserse broeders, wier vroomheid verbonden was geweest met oprechte reformatorische theologische fundamentele overtuigingen inclusief een sterke nadruk op praktische, pacifistische ethiek, kon de Noord-Amerikaanse mennonieten een opmerkelijk lange tijd ervoor behoeden als gemeenschap uiteen te vallen aan de algemene theologische, culturele en politieke polarisatie van het Amerikaanse protestantisme en de tegenstelling tussen ‘fundamentalisme’ enerzijds en ‘liberalisme’ anderzijds.⁴²

Ook het gegeven dat Bender de oorsprong van de confessionele traditie der mennonieten aan Zürich verbond, aan het democratische Zwitserland en dus niet aan de oorlogsvijand Duitsland, droeg, met het oog op het – al te begrijpelijke – anti-Duitse gevoel in Amerika, bij aan de versterking en de bevestiging van de confessionele identiteit van de mennonieten. De speciale nadruk op de Zwitserse ontstaansgeschiedenis was immers des te aannemelijker aangezien de oorsprong van veel mennonieten uit Pennsylvania inderdaad in Zwitserland lag. Vervolgde dopers uit de kantons Zürich, Bazel en Bern waren in de tweede helft van de zeventiende eeuw naar de Palts en de Elzas gemigreerd, van waaruit ze vervolgens in de achttiende eeuw in verschillende golven de Nieuwe Wereld bereikten.

Met het gebruik van de naam Zwitserse broeders als aanduiding van een confessionele traditie die met de protodoperse kring rond Grebel en Mantz en de eerste dopen in 1525 in Zürich was begonnen en via de Schleithheimer Confessie van 1527 ononderbroken tot de Zwitserse/Zuid-Duitse en vervolgens de mennonieten in Pennsylvania was verder gevoerd, probeerde Bender, net als eerder Horsch, de onzalige ketterse naam ‘anabaptist’ (‘wederdoper’) door een niet pejoratief begrip te vervangen.⁴³ Dit is vooral terug te zien in de in 1950 als boek gepubliceerde Engelse versie van de monografie van Konrad Grebel, waarop Bender in 1935 in Heidelberg was gepromoveerd. Daar staat al programmatisch op de titelpagina: *Conrad Grebel. c. 1498-1526: The Founder of the Swiss Brethren, Sometimes Called Anabaptists*.

Het idee van de Zwitserse broeders als een quasi confessionele groep of traditie die uit het vroege Zwitserse doperdom is voortgekomen, heeft zich in de historische en theologische literatuur tot op de dag van vandaag op grote schaal en zonder enige kritiek kunnen handhaven. John Howard Yoder (1927-1997), die impulsen uit de doperse traditie in interconfessionele systematisch-theologisch discoursen heeft geïntroduceerd, beschouwt, net als Bender, de separatistisch-pacifistische Zwitserse broeders als het ‘eigenlijke’ of normatieve doperdom. Niettemin meende Yoder dat het karakter van de

beweging pas in 1527 in Schleithem werd bepaald, zodat de Zürichse beginperiode van 1525 eerder als de voorgeschiedenis van het eigenlijke doperdom beschouwd moet worden. In overeenstemming daarmee benadrukte Yoder de betekenis van Michael Sattler, de vermoedelijke co-auteur van de Schleithemer Confessie, in plaats van de door Bender als confessionele grondlegger gestileerde Konrad Grebel.⁴⁴

Ook degenen die in de vroege jaren zeventig van de twintigste eeuw een herziening voorstonden van de visie op het vroege doperdom, zoals dat door Bender en zijn leerlingen werd uitgedragen, hielden vast aan ‘Zwitserse broeders’ als aanduiding voor separatistisch-pacifistische doperse gemeenten in Zwitserland. Weliswaar gebruikten James Stayer, Hans-Jürgen Goertz en anderen de benaming ‘Zwitserse broeders’ niet langer met betrekking tot de voor- en vroege geschiedenis van de dopers in en rondom Zürich, die nog geen (of nog geen heel duidelijke) separatistische ecclesiologie vertoonden. De Zwitserse afkomst of traditieachtergrond van de Zwitserse broeders stond echter destijds nog niet fundamenteel ter discussie.⁴⁵

Aan het bewijs van een confessionele traditie en groepsidentiteit van de ‘Zwitserse broeders’ die zich continu vanuit het vroege Zwitserse doperdom ontwikkelden hebben vooral Arnold Snyder en John Roth gedetailleerd theologisch-historisch onderzoek gewijd.⁴⁶ Het fundamentele probleem van een ‘monogenetische’ terugvoering van de Zwitserse broeders naar het vroege Zwitserse doperdom blijft echter, als gezegd, dat de Zwitserse broeders in de Zwitserse bronnen niet of pas heel laat en slechts sporadisch voorkomen; en omgekeerd, dat er in de bronnen, waarin de Zwitserse broeders uitdrukkelijk worden genoemd geen enkele of slechts een indirecte verwijzing naar Zwitserland te vinden is.

De identificatie van de Zwitserse broeders met het vroege Zwitserse doperdom kan als een van de succesvolste en langst bestaande hypothesen uit het onderzoek naar de dopers worden beschouwd. Ludwig Keller hielp in het kader van zijn gewaagde geconstrueerde continuïteitstheorie deze these de wereld in; John Horsch nam hem uit apologetisch oogpunt in het mennonitisch taalgebruik op; Bender heeft hem tenslotte in het wetenschappelijk onderzoek verankerd. De hypothese heeft inmiddels als *lieu de mémoire* een symbolische betekenis voor de confessionele identiteit van de mennonieten gekregen. Noord-Amerikaanse wetenschappers reageerden dan ook geïrriteerd op mijn artikel ‘Schweizer Brüder’ in de elektronische voorpublicatie van het *Mennonitische Lexikon*, deel V: ‘Revision und Ergänzung’, dat in 2013 op het internet verscheen.⁴⁷ In deze korte tekst verwierp ik de in de wetenschap

ingeburgerde benaming van het vroege Zwitserse doperdom als Zwitserse Broeders en schetste ik kort het tussentijdse resultaat van mijn eigen ‘zoektocht naar de Zwitserse broeders’. Mijn opvatting over de Zwitserse broeders heb ik sindsdien in velerlei opzicht kunnen preciseren (wat ook tot een aanpassing van het omstreden lemma leidde).⁴⁸ Ondanks hun verschillende opvattingen hebben vooral John Roth, Arnold Snyder en James Stayer mij met hun geduldige en constructieve reacties geholpen verder te komen.

De poging tot een onderzoek met open einde

Het thans verschijnende onderzoek heeft als ondertitel ‘The Trans-Territorial Expansion of a Clandestine Anabaptist Church, 1538-1618’. Het gaat hier slechts om het eerste deel van een driedelig project. Het tweede en het derde deel konden vanwege de sluiting van de archieven en bibliotheken tijdens de coronapandemie in 2020 tot nu toe niet worden afgemaakt. Het onderzoek is zo opgezet dat de vraag naar wie de Zwitserse Broeders waren zo open mogelijk wordt gesteld, alsof het er om gaat een volkomen onbekende groepering te herontdekken.

Daarom worden in het eerste deel van het onderzoek bronteksten geanalyseerd, waarin de Zwitserse broeders uitdrukkelijk vermeld staan. Het verzamelen van de bronteksten bleek arbeidsintensief en verliep zeer langzaam. Christian Scheidegger, Joe A. Springer en David Yoder Neufeld gaven mij waardevolle informatie over documenten die ik anders over het hoofd had gezien. De selectie uit een veelheid aan gepubliceerde, ongepubliceerde, gedrukte en handgeschreven bronnen uit de zestiende en zeventiende eeuw leverde slechts 141 documenten uit de periode tot het begin van de Dertigjarige Oorlog op, waarin uitdrukkelijk sprake is van de Zwitserse broeders, van ‘Zwitsers’ (als verwijzing naar doperse personen en groepen) en van ‘broeders uit Zwitserland’, verder van ‘Overlanders’ en ‘Hoogduitsers’⁴⁹ in Nederlandse en Nederlandse bronnen. De cesuur 1618 werd aanvankelijk willekeurig vastgesteld, opdat het onderzoek niet buiten zijn oevers zou treden, maar bleek gaande het onderzoek ook feitelijk zinvol.

Elk apart document wordt afzonderlijk onderzocht met het oog op de context waarbinnen het tot stand kwam, de strekking en de overleveringsgeschiedenis. Bij sommige teksten is het de vraag of ze werkelijk naar de Zwitserse broeders verwijzen. Concrete bewijzen voor de Zwitserse broeders als doperse groepering zijn pas vanaf het jaar 1538 te vinden. Dit jaartal staat dan ook in de titel van het onderzoek, waarmee overigens niet wordt beweerd dat de

Zwitserse broeders pas in dit jaar zijn ontstaan; het jaartal verwijst slechts naar het jaar van waaraf de Zwitserse broeders in de bronnen die ons ter beschikking staan als netwerk of als een confessionele gemeenschap tastbaar worden.

In de 141 onderzochte documenten worden de namen van 91 plaatsen en 21 regio's of gebieden genoemd waar gemeenten van de Zwitserse broeders tussen 1538 en 1618 bestonden of individuele leden van de groep leefden en werkten (niet in aanmerking komen de plaatsen waar de Zwitserse broeders gevangen zaten of waar ze slechts doorheen reisden). Dit geeft niet de daadwerkelijke verspreiding van de Zwitserse broeders weer, maar kan als zekere basis voor verdere conclusies dienen. Deze bevinding laat echter vooral duidelijk zien dat het netwerk van de Zwitserse broeders zich vanaf 1555 in het gebied van de Nederrijn uitbreidde en in sommige regio's dat ook nog na 1590 deed.

Verder worden in de 141 bronteksten de namen van 110 predikanten (leraren) en oudsten van de Zwitserse broeders genoemd. In sommige gevallen gaat het hier om mensen van wie ook nog biografische gegevens te vinden zijn, wier verbinding met het doperdom gedurende een langere tijd is vastgelegd, of van wie in sommige gevallen ook geschriften, brieven of verhooruitspraken bewaard gebleven zijn. Ook deze lijst van predikanten en oudsten van de Zwitserse broeders is niet uitputtend, maar biedt een basis voor verder onderzoek.

De lijst van de predikanten en oudsten zal in het tweede deel van het onderzoek door gevolgtrekkingen uit additionele bronnen (waarin de Zwitserse broeders niet expliciet worden genoemd) worden uitgebreid. Zo komt bijvoorbeeld Diepold Winter, die in verschillende bronnen een predikant van de Zwitserse broeders wordt genoemd, ook in een ongepubliceerd protocol van het Pfeddersheimse dopergesprek (1557) voor.⁵⁰ Hoewel in deze notulen geen sprake is van de Zwitserse broeders, wordt wel degelijk vermeld dat Winter samen met twee andere predikanten uit zijn gemeenschap, een zekere Hans Schoch uit Allmendingen en een zekere Cyriakus Mör uit Niederhausen bij Schleiden in de Eifel, als afgezanten naar de onderhandeling waren afgevaardigd. Over de eerst genoemde predikant Hans Schoch zijn verschillende bronnen te vinden. Als conclusie kunnen de doperse personen en groepen die met Schoch in verbinding stonden nu als Zwitserse broeders geïdentificeerd worden. Zo komen aanvullende geografische aanknopingspunten voor de verspreiding van de Zwitserse broeders aan de dag.

Dankzij dergelijke conclusies ontstaan ook aanvullende, indirecte aanwijzingen dat dopers uit het gebied van het oude eedgenootschap tot het net-



De geografische verspreiding van de Zwitserse broeders volgens documenten uit de jaren 1538-1555.

werk van de Zwitserse broeders behoorden, zodat we er nu al op kunnen rekenen dat de geografische bevindingen, gebaseerd op directe verklaringen over de uitbreiding van de Zwitserse broeders, nog duidelijk gepreciseerd en uitgebreid kunnen worden. Aangezien het mogelijk is (zoals Arnold Snyder opmerkte) dat bij de dopers in Zwitserland, die met het netwerk van de Zwitserse broeders waren verbonden, de benaming Zwitserse broeders om de een of andere reden ongebruikelijk was, kunnen we de koppeling van de Zwitserse gemeenten aan de andere delen van het netwerk misschien aan de hand van genoemde contacten tussen de predikanten weergeven.

De prosopografische analyse van predikanten en oudsten van de Zwitserse broeders kon echter vanwege de sluiting der archieven sinds het voorjaar van 2020 tot nu toe niet worden afgesloten. Daarom wordt dit aspect in een tweede deel van het onderzoek, ‘Ministers and Structures of a Clandestine Anabaptist Church’ behandeld. In dit deel zullen de herkomst, de activiteiten en de wederzijdse contacten van de predikanten en oudsten, en de structuur en het functioneren van hun conferenties en synodes worden onderzocht.

Ten derde worden in de 141 documenten enkele geschriften genoemd die

door de Zwitserse Broeders geschreven of gepubliceerd werden, of die onder hen circuleerden. De korte lijst van deze schriftelijke overlevering, waarvan uitdrukkelijk wordt vermeld dat die van de Zwitserse broeders afkomstig is, kan nog met een aantal gedrukte of met de hand geschreven overleverde teksten worden aangevuld. Ook deze teksten kunnen met aan zekerheid grenzende waarschijnlijkheid aan de Zwitserse broeders worden toegeschreven. Auteurschap, overleveringsgeschiedenis en theologische inhoud van de literatuur van de Zwitserse broeders en hun groepspecifieke religieuze praktijken worden in het derde deel van het onderzoek, 'Texts, Traditions, and Religious Practices of a Clandestine Anabaptist Church', behandeld. Ook in dit geval was het vanwege de sluiting van de bibliotheken tot nu toe niet mogelijk toegang te krijgen tot alle benodigde bronnen.

a) De Zwitserse broeders in documenten uit de jaren 1538-1555

In de documenten uit het jaar 1538 tot het voorjaar van 1555 worden zeven-tien plaatsen en regio's als woon- en activiteitenplaats van 'Zwitserse broeders' genoemd, soms die van verschillende personen, soms die van groepen en soms die van gemeenten. Op de kaart zijn de plaatsen weergegeven met punten en de in de bronnen genoemde regio's met namen.⁵¹ Opvallend is de grote geografische afstand tussen de verschillende markeringen: in het oostelijke gebied bestonden in Moravië blijkbaar verschillende gemeenten van de Zwitserse Broeders. In het westen bevond zich een groep in Straatsburg die connecties had met geloofsgenoten in Breisgau en in Zwitserland. De meeste markeringen bevinden zich op een lijn die van het Zwabische Lauingen via Württemberg en het Neckardal tot aan de Palts en het Odenwald loopt.

Verschiedende teksten vermelden dat er ook in Zwitserland Zwitserse broeders waren. Concrete plaatsen (St. Gallen, Appenzell en mogelijkwerwijze Zürich) zijn alleen te vinden in brieven van de Austerlitzer broeders of 'bondgenoten' die in het 'Kunstboek' zijn overgeleverd, en uit verhooruitspraken die Jörg Maler, de samensteller van het 'Kunstboek', in 1550 in Augsburg deed.⁵² Het lijkt dat doperse gemeenten in St. Gallen en Appenzell rond 1540 enige tijd verbonden waren met de Zwitserse broeders, maar dat ze vervolgens overstapten naar de Austerlitzer broeders. Ook een groep onder leiding van Matthis Wieser, die zich in en rond Zürich bevond, lijkt heen en weer gewaalkt te hebben tussen de Zwitserse broeders en de Austerlitzers, maar was blijkbaar in 1543 met de Austerlitzer broeders verbonden. Bij gebrek aan relevante lokale archiefstukken blijven aanwijzingen naar Zwitserse broeders in Zwitserland vaag en onzeker.

Verder vernemen we uit het tijdbestek 1538 tot 1555 de namen van negentien predikanten (leraren) of oudsten der Zwitserse broeders. Onder hen bevinden zich samen met Hans Brötli en Hans Hotz twee veteranen van het Zürichse doperdom van 1525. Voor zover de tussen 1538 en 1539 meermalen genoemde predikant van de Zwitserse broeders met de naam Matthis identiek is aan Matthis Wiser, zou hij een derde predikant uit Zwitserland zijn. De overige zestien predikanten waren geboren in een groot geografisch gebied dat zich uitstreckte van de Elzas (Peter Walther) via Beieren (Georg Träffner, genoemd Sattler) tot aan Hongarije (Burkhard Braun, genoemd Bämerle), maar de meesten kwamen uit Württemberg.

Bij het ontstaan van bovenplaatselijke netwerken van Zwitserse broeders rond 1538-'39 lijkt Georg Wernlin een belangrijke rol te hebben. Hij was dankzij de gemeente in Esslingen in Württemberg, die door de leer van Hans Hut was beïnvloed, al vroeg tot het doperdom overgegaan en bevond zich in 1533 in Moravië. Later was hij weer in Württemberg actief. Terwijl bij Wernlin onduidelijk is in hoeverre hij door de leer van Hut was gevormd, was Burkhard Braun von Ofen een voorvechter van Hans Huts apocalyptische beweging geweest, voordat hij zich in Moravië bij de Zwitserse broeders aansloot (in 1542 sloot hij zich bij de hutterieten aan).

Dat sommige Zwitserse broeders oorspronkelijk aanhanger van Hans Hut en zijn beweging waren geweest, weerspiegelt zich in hun liederen en dan vooral in hun martelaarsliederen. De in 1583 gedrukte *Ausbund* bevat liederen van Hans Hut en diens afgevaardigden in Tirol, Leonard Schiemer en Hans Schlaffer. De in de *Ausbund* opgenomen balladen over martelaars gaan over martelaren van het Hans Hutse doperdom in München (1527), in het Stiermarkse Bruck an der Mur (1528), in Salzburg (1528) en in Schwäbisch Gmünd (1529), verder over martelaren onder de melchioritische dopers in Nederland en de latere Zwitserse broeders aan de Nederrijn. De Zwitserse broeders bewaarden in hun liederenschat de herinnering van Hutse en melchioritische bloedgetuigen – martelaarsliederen over vroege doperse bloedgetuigen uit Zwitserland ontbreken echter.

De predikanten, die met elkaar in contact stonden en elkaar tijdens regionale en interregionale conferenties ontmoetten, waren blijkbaar de belangrijkste vertegenwoordigers van de groepsidentiteit. De gewone gemeenteleden toonden hun saamhorigheid met de Zwitserse broeders vooral in hun verbondenheid met een lokale groep die regelmatig of onregelmatig tijdens clandestiene bijeenkomsten samenkwam, en in hun verbondenheid met de predikanten.

In hoeverre waren ook teksten belangrijk als media van de groepsidentiteit?

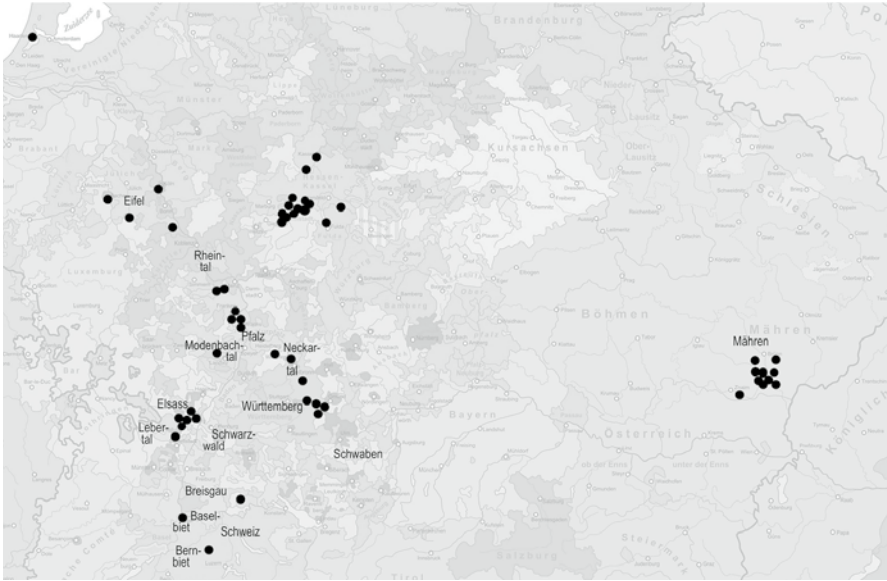
Over een schriftelijke geloofsbelijdenis vernemen we niets. De schriftelijke overlevering uit de tijd vóór 1555, die zonder twijfel aan de Zwitserse broeders kan worden toegeschreven, beperkt zich tot de vóór 1545 in Worms gedrukte ‘Concordantie’, een samenstel van Bijbelpassages gerangschikt naar theologische en sociaal-ethische trefwoorden,⁵³ en de (voor het eerst in 1564 gedrukte) liederen, die de gevangenen philippse broeders in Passau vanaf 1535 hadden opgesteld.⁵⁴

De enige tekst uit het vroege Zwitserse doperdom die de Zwitserse broeders beslist hebben gekend, is het sinds 1527 meerdere keren gedrukte vlugschrift over het martelaarschap van Michael Sattler; in dit vlugschrift was ook de Schleithemer Confessie opgenomen. Dit vlugschrift maakte echter ook deel uit van hutterse textuele overlevering⁵⁵ en werd ook door de Austerlitzer broeders als een normatieve overlevering beschouwd.⁵⁶ Uit de onderzochte bronnen uit de tijd tot 1555 valt tot nu toe niet af te leiden dat de Zwitserse broeders duidelijk meer werden gevormd door specifiek Zwitserse tradities dan de met hen concurrerende doperse kerken in Moravië, de Austerlitzers en de hutterieten.

b) De Zwitserse broeders in documenten uit de jaren 1555-1590

Nadat reeds in de voorafgaande jaren melding was gemaakt van regionale en interregionale conferenties die namens de gehele broederschap besluiten betreffende de leer en de discipline namen, worden vanaf 1555 synoden voor predikers en oudsten der Zwitserse Broeders genoemd; deze synodes vonden blijkbaar regelmatig in Straatsburg plaats.⁵⁷ Tijdens de eerste in de akten genoemde synode van Straatsburg werd het besluit genomen om de aanhangers van Melchior Hoffmans (in Straatsburg) en doperse gemeenten die in navolging van hem ‘in Nederland’ (dat wil zeggen, tussen de Nederrijn en de Maas) waren opgericht, op te nemen in de kerkelijke gemeenschap van de Zwitserse broeders. De Zwitserse broeders en de melchiorieten die tot hun kring wilden toetreden konden het niet eens worden over de vraag of Christus’ menselijk lichaam uit het vlees van de maagd Maria was gevormd (de opvatting van de Zwitserse broeders, in overeenstemming met de kerkelijke traditie) of dat Zijn lichaam tot stand was gekomen door een nieuwe scheppingsdaad in het lichaam van Maria (de leer van de melchiorieten). Daarom beloofden de predikanten van beide partijen dat zij geen uitspraken zouden doen over dit controversiële leerstuk. De notulen van het Frankenthalse gesprek uit 1571 laten zien dat de Zwitserse broeders zich daadwerkelijk aan deze afspraak hielden.

Door de toetreding van de gemeenten aan de Nederrijn en in de Eifel, die deels door de prediker Theunis van Hastenrath, deels door de zendelingen van



De geografische verspreiding van de Zwitserse broeders volgens documenten uit de jaren 1555-1590.

het Munster doperrijk was bewerkstelligd, verandert de geografische verdeling van de verwijzingen naar de Zwitserse broeders in de jaren 1555 tot 1590: het netwerk breidde zich aanzienlijk uit naar het noorden. Moravië, Württemberg en de Palts worden nog steeds dikwijls genoemd en verder komen nu meer verwijzingen naar de Elzas en naar Rheinhessen voor. Op een synode in 1557 namen ‘bij vijftich oudsten ende dienaeren wt Merenlant, wt Swavenlant, wt Switserlant, wt Wirtenburchlant, wt Priskau ende Elsuijten ende vele oorden, omtrent anderhalf hondert mijlen weechs,’ deel. Twee synodedeelnemers meldden in een brief aan Menno Simons, ‘datter vijftich gemeenten sijn van der Eiffelt aen tot Meerlant toe, ende in sommige ghementen sijn vijf ofte ses-hondert broederen ende susteren, ende dese ghemeenten staen al met ons in t’gheloof ende bekentenisse Godts en sijnen Soon onsen Heere Jesu Christi’.⁵⁸

In de jaren zeventig van de zestiende eeuw werd een relatief kleine groep Zwitserse broeders in Hessen in een akte vastgelegd; de vele verschillende plaatsnamen die in deze documenten voorkomen, hebben tot evenzovele punten op de kaart geleid. Naar de meeste van deze regio’s zonden de hutterieten vaak of regelmatig zendelingen die gericht onder de Zwitserse broeders voor

emigratie naar Moravië en voor de overstap naar de hutterse broeders wierven. Vanaf de jaren zeventig van de zestiende eeuw zonden de hutterse broeders hun zendelingen ook naar de Zwitserse kantons Zürich en Bern. Over de Zwitserse broeders in Zwitserland is in de onderzochte bronnen uit de jaren 1555 tot 1590 echter ook in dit geval weer weinig te vinden, maar ten minste in de gebieden rond Schaffhausen en Basel en in de Berner Aargau waren blijkbaar complete doperse gemeenten met de Zwitserse broeders verbonden.

De gemeenten van de Zwitserse broeders aan de Nederrijn worden in de bronnen regelmatig als ‘Overlanders’ aangeduid aangezien ze met de dopers aan de Midden- en de Bovenrijn waren verbonden, terwijl andere dopers uit het gebied rond de Nederrijn zich op hun geloofsgenoten in Nederland richtten. De ‘lezer’ (een nog niet bevestigde prediker) van de Zwitserse broeders in Keulen, Johann Westenberg, verklaarde in 1595 tijdens een verhoor: ‘man hett ire religions verwandten anfangs genannt die Schweitzerbrüder, nachderhandt aber die Oberlender widerteuffer’ [men noemde hun geloofsgenoten aanvankelijk de Zwitserse Broeders, maar naderhand de Overlandse wederdopers].⁵⁹ Keulen, waar naast de ‘Overlandse’ gemeente ook een ‘Nederlandse’ gemeente van Vlaamse mennonieten bestond, werd na 1555 de belangrijkste stedelijke gemeenten van de Zwitserse broeders. In steden in de Palts, in Württemberg en in de Elzas konden de Zwitserse broeders zich vanwege de intensieve sociale controle nog slechts zelden handhaven en daarom woonden ze daar vooral in nederzettingen buiten de stadskern, in dorpen, of in afgelegen gehuchten. Tot de gemeente in Keulen en daar omheen hoorden naast mensen uit de stand van handwerkslieden ook enkele rijke kooplieden en leden van de lage adel.⁶⁰ Ook in Aken bevond zich een belangrijke stedelijke gemeente.

Doordat sommige Zwitserse broeders aan de Nederrijn in boekdrukkerijen werkzaam waren (waaronder de drukker en martelaar Thomas uit Imgenbroich die dankzij zijn nagelaten geschriften bekend werd), vonden de Zwitserse broeders nieuwe mogelijkheden om leesstof voor hun gemeenschap te verveelvoudigen. De gedrukte werken die voor de Zwitserse broeders in Keulen en in andere plaatsen aan de Nederrijn geproduceerd waren omvatten verschillende liedboeken en martelaarsgeschriften, die een sterke invloed van Nederlandse doopsgezinde tradities vertonen.⁶¹ Opmerkelijk is een bericht waaruit blijkt dat een commissie van predikanten van de Zwitserse broeders er bij de redactie van de *Ausbund* (1583) – ‘een seeker liedtboek in hooghduytse spraecke gedrukt, ghenamt Ausbund, het welke door eenighe duytsche leeraers t’samen ghevoegt off vergadert is’ – op toezag dat de liederen die gedrukt werden geen controversiële uitspraken over de incarnatie bevatten.⁶²

Evenals in andere kerken moesten ook de religieuze teksten die bij de Zwitserse broeders voor de gemeenschap werden gedrukt door een daarvoor bestemde instantie worden goedgekeurd.

De Nederrijnse gemeenten hadden vóór hun toetreden tot de Zwitserse broeders deels in verbinding gestaan met de netwerken van de separatistische-pacifistische post-melchioritische doperse gemeenten die onder invloed stonden van Menno Simons, Dirck Philips en Leenaert Bouwensz. Tot een breuk met de Nederlandse doperse leiders was het vooral gekomen vanwege de door Leenaert Bouwensz gepropageerde, maar omstreden praktijk van echtmijding, een strikte scheiding van tafel en bed waartoe leden van de Nederlandse gemeenten, wier echtgenoot of echtgenote onder kerkelijke tucht stond, werden verplicht. Een belangrijke rol bij de overstap naar de Zwitserse broeders (1557) van de Nederrijnse gemeenten werd gespeeld door de predikanten Lemke en Zylis.⁶³

In het kader van de splitsingen en excommunicaties van hele gemeenten die zich in 1557 voordeden, werden ook leden van de Nederlandse doperse gemeenten van Duitse herkomst, die door de Zwitserse broeders waren gedoopt en zich vervolgens in Nederland bij plaatselijke doperse gemeenten hadden aangesloten, tot wederdoop verplicht of buitengesloten. De tegenstanders van de echtmijding en de gemeentelieden die uit het Overlandse doperdom stamden, verenigden zich in enkele plaatsen in Nederland in 'Overlandse' of 'Hoogduitse' gemeenten die deel uitmaakten van de kerkelijke gemeenschap van de Zwitserse broeders. Dit was het geval in Haarlem en mogelijkervijze ook in Franeker.

In samenhang met de splitsingen in Nederland ontstond rond de jaren 1557-1559 een als bron belangrijke brief van de Zwitserse broeders in Moravië aan hun geloofsgenoten in en rond Keulen. In deze brief voeren de schrijvers het ontstaan van hun gemeenten terug tot de Zürichse protodopers rond Konrad Grebel en Felix Mantz in 1522 (in de hutterse kronieken waarin dit bericht is opgenomen, is deze datum in '1522 tot 1525' veranderd).⁶⁴ Omdat de Zwitserse broeders zich erop lieten voorstaan de oorspronkelijke en oudste doperse groep te zijn, stonden zij in een bijzonder aanzien in de context van de door het conflict over de echtmijding ontstane splitsingen. Dit bewoog een groep Engelse puriteinse vluchtelingen onder leiding van een zekere William Mainstone ertoe zich in 1593 bij de Zwitserse broeders aan te sluiten (waarna de Engelse Zwitserse broeders zelfs zendelingen naar Engeland uitzonden).⁶⁵

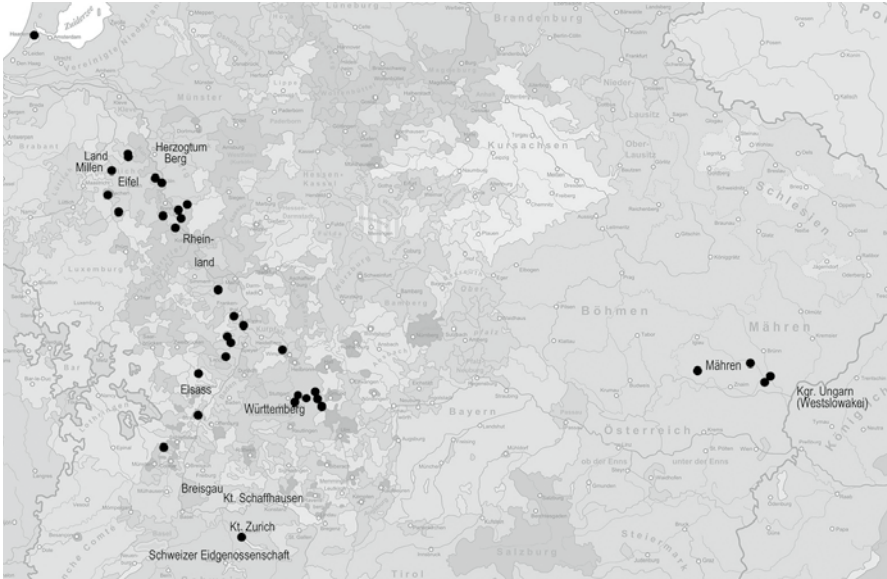
Reeds in de periode 1538-1555 had het kerkelijke netwerk van de Zwitserse broeders het karakter gehad van een collectieve beweging die mensen en

tradities uit het vroege Zwitserse doperdom, uit de Hans Hutse doopbeweging, alsook uit de elk verschillend gevormde stedelijke centra van het vroege doperdom in Straatsburg, Esslingen en Worms integreerde. De bandbreedte van theologische tradities die binnen de gemeenten van de Zwitserse broeders aanwezig waren, nam in de tijd vanaf 1555/57 nog blijkbaar toe na de toetreding van de Straatsburgse melchiorieten en de Nederrijnse doperse gemeenten. Het is misschien geen toeval dat we noch een geloofsbelijdenis, noch enige andere normatieve theologische geschriften van de Zwitserse Broeders kennen. Het lijkt dat de combinatie van een niet vast omlijnde theologische leer met een effectief presbyteriaal-synodaal systeem van kerkleiding en conflict-oplossing het de Zwitserse broeders mogelijk maakte de door de melchioritische en mennonitische tradities beïnvloede Nederrijnse dopers te integreren.

c) De Zwitserse broeders in documenten uit de jaren 1591-1618

In 1591 begon een nieuwe fase van de geschiedenis van de Zwitserse broeders. Tegelijkertijd wordt in deze tijd de hoeveelheid overgeleverde bronnen waarin expliciet sprake is van de Zwitserse broeders zo groot dat ze zich tot een omvattende verhalende weergave laat omwerken.⁶⁶ Een groot deel van de bronnen bestaat uit geschriften uit de nalatenschap van de Waterlander-oudste Hans de Ries (dat zich in het archief van de Amsterdamse doopsgezinde gemeente bevindt)⁶⁷ en uit gedrukte stukken van schrijvers die tot de Waterlanders hoorden. In de bronnen komt vooral de relatie tussen de Zwitserse broeders en de Nederlandse doperse gemeenten ter sprake. Wat de gemeenten in Moravië, Zuidwest-Duitsland en de Elzas, maar vooral ook de Zwitserse gemeenten van de Zwitserse Broeders betreft, blijft ook deze fase een geschiedenis in fragmenten.

Leonard Klock, de uit Zuid-Duitsland stammende predikant van de 'Hoogduitsers' (dat wil zeggen, de Zwitserse broeders) in Haarlem, werkte sinds 1591 energiek aan een plan om de Zwitserse broeders met andere denominaties binnen één doperse kerk te verenigen. De gemeente in Haarlem, die met de Zwitserse broeders was verbonden, was al in 1583 samengegaan met een groep Friese mennonieten die de strikte echtmijding afwezen. In het voorjaar van 1591 lukte het Klock om regionale predikantenconferenties van de Zwitserse broeders in de Elzas, in Breisgau, Straatsburg en Kreuznach te laten instemmen met een kerkunie tussen Zwitserse broeders en Friese mennonieten (een predikantenconferentie in Zwitserland wordt niet vermeld). De kerkunie werd op 1 mei 1591 in Keulen door het zogenoemde 'Concept van Keulen' door vertegenwoordigers van de Zwitserse broeders en de Friezen onderte-



De geografische verspreiding van de Zwitserse broeders volgens documenten uit de jaren 1591-1618.

kend. In Keulen gingen, zoals eerder in Haarlem was gebeurd, de Overlandse gemeente samen met de Friese gemeente en vormden zo samen één gemeente.

Nog in 1591, dus nog in hetzelfde jaar, diende de synode van de anti-trinitarische doperse Poolse broeders een formele aanvraag in bij de Zwitserse broeders om eveneens onderhandelingen over de oprichting van een kerkunie te beginnen (de originele brief bevindt zich in de Burgerbibliothek in Bern).⁶⁸ Om diezelfde reden hadden de Poolse broeders ook een delegatie naar de Zwitserse broeders in Moravië gestuurd. Hoewel de Poolse broeders hun verzoek in 1603, 1606, 1612 en 1614 hadden herhaald, kwam er van de hele aangelegenheid niets terecht, omdat de Zwitserse broeders de onderhandelingen jarenlang voor zich uit wisten te schuiven.

Leonard Klock, Lubbert Gerritsz, een oudste der Friezen, en Hans de Ries, een oudste der Waterlanders, onderhandelden vanaf 1595 over de uitbreiding van de kerkunie tussen de Zwitserse broeders en de Friezen met de Waterlanders. In 1601-1602 kwam een trilaterale 'Bevredigde broederschap' tot stand. Deze 'eine gemeine kirche' [een algemene kerk] – zoals die wordt genoemd in een officiële circulaire die door een regionale synode van predikanten in

Nederland in 1614 aan de predikantenconferenties in Straatsburg, Worms en het hertogdom Berg was gericht – strekte zich uit van Zwitserland tot aan de Noordzee en Pruisen, en van de Vogezen tot aan de Karpaten (een buitenpost van de Moravische gemeenten van de Zwitserse broeders lag aan de andere kant van de grens tussen Moravië en Hongarije op Hongaars gebied).

Het project van een transterritoriale, geografisch gezien enorm grote kerkstructuur, die alle politieke grenzen overschreed, had binnen het contemporaine protestantisme geen pendant. De verenigde doperse kerk was niet alleen transterritoriaal, maar ook meertalig. Naast gemeenten waarin Hoogduits, Nederduits, Nederlands en de betreffende regionale dialecten de overhand hadden, bestond in Leiden een Franstalige gemeente van Waterlanders. Zoals eerder gezegd sloot zich in 1593 een Engelse groep bij de Zwitserse broeders in Nederland aan, en ten minste in de daaraan voorafgaande decennia was ook sprake van Italiaanse Zwitserse broeders die in 1567 iemand uit de Savoye met de naam Vidal als predikant hadden.

De verschillen tussen de gemeenten waren groot: de clandestiene landelijke gemeenten van Zwitserse broeders in Zuidwest-Duitsland, de Elzas en Zwitserland werden nog steeds op gewelddadige wijze door de overheid vervolgd. Hans Landis, die in 1614 in Zürich ter dood was gebracht, was een bevestigde predikant van de Zwitserse broeders; over zijn executie berichtte de Elzasser oudste Jacob Mangold uit naam van de regionale predikantenconferentie aan zijn collega's in Nederland. Anderzijds genoten de gemeenten in Nederland, in Pruisen en in Moravië bescherming van de overheid, of werden door de overheid op z'n minst geduld.

De verenigde doperse kerk ging niet zo zeer ten onder aan de tegenstellingen tussen de verschillende externe omstandigheden als wel aan het wantrouwen van de Zwitserse broeders en de Friezen jegens de Waterlanders, wier gemeentetucht zij te laks vonden. De 'Bevredigde broederschap' werd door de Zwitserse broeders en de Friezen tussen 1608 en 1614 steeds vaker ter discussie gesteld en ten slotte beëindigd, ook al probeerden de Waterlanders en de verenigde gemeenten in Pruisen de trilaterale unie in stand te houden. De rivaliteit tussen Leonard Klock en de welvarende oudste van de Zwitserse broeders in (Mönchen-)Gladbach, Klaes Woltersz Kops, voerde tot nog meer conflicten. De aanhangers van Klock en die van Kops in de hertogdommen Jülich en Berg excommuniceerden elkaar in 1614, terwijl de Zuid-Duitse predikantenconferenties van de Zwitserse broeders zich neutraal verklaarden. Een generale synode van de Zwitserse broeders, die voor 1616 was vastgelegd en waarop de conflicten bijgelegd zouden worden, vond blijkbaar niet meer

plaats. Klock, die pas na 1638 stierf, beleed na de breuk met de Waterlanders in alle openheid een melchioritische incarnatieleer en zocht met zijne overblijvende ‘Hoogduitse’ en ‘Friese’ aanhangers de toenadering tot de Vlaamse mennonieten, die als strenger dan de Waterlanders golden. In de tweede helft van de zeventiende eeuw traden ook de vanuit Zwitserland naar de Elzas en de Palts geëmigreerde Zwitserse broeders toe tot de in 1630 gesloten unie van de ‘Vlaamse-Friese-Hoogduitse’ gemeenten in Nederland.

Het even ambitieuze als uitzichtloze plan om de doperse groepen in een gemeenschappelijke kerk te verenigen, had vanaf het begin daaronder geleden dat de Zuid-Duitse gemeenten der Zwitserse broeders vanaf de laatste jaren van de zestiende eeuw snel aan het aftakelen waren. De laatste vastgelegde Straatsburgse synode van de Zwitserse broeders vond plaats in 1607. In die tijd was er in de rijksstad allang geen sprake meer van een regulier gemeentelven van de Zwitserse broeders. Ook in Keulen bestond de gemeente in 1609 uit nog slechts twintig mensen en verdween in de daaropvolgende jaren. De laatste nog substantiële stedelijke gemeente van de Zwitserse broeders was de gemeente in Aken, die echter met de verbanning van de dopers uit die stad in 1614 ten onder ging. In Hessen zijn vanaf 1600 geen verwijzingen naar Zwitserse broeders meer te vinden en ook in Württemberg, in de Elzas en in de Eifel nam het aantal Zwitserse broeders blijkbaar sterk af. De enige regio in het rijk waar kennelijk ook nog rond 1600 nieuwe gemeenten van de Zwitserse broeders ontstonden was het hertogdom Berg.

In 1622 werden de gemeenten van de Zwitserse broeders in Moravië in het kader van de contrareformatie verboden. Voor zover de gemeenteleden niet bereid waren om tot het katholicisme over te stappen, emigreerden ze blijkbaar vooral naar Pruisen en sloten ze zich daar bij mennonietengemeenten aan – de vraag of de tradities van de Zwitserse broeders in de Pruisische gemeenten op de een of andere wijze nog werden gehandhaafd valt buiten het bestek van dit nu verschijnende onderzoek. Ook de Zwitserse broeders uit de hertogdommen Jülich en Berg gingen in de mennonitische traditie op; sommigen emigreerden naar Nederland, anderen sloten zich in het verdere verloop van de zeventiende eeuw bij de mennonietengemeenten in Gladbach, Krefeld en Neuwied aan. Een laatste groep aanhangers van Klaes Woltersz Kops uit het hertogdom Jülich vond toevlucht in Friedrichstadt aan de Eider. Vanaf de jaren zestig van de zeventiende eeuw was Zwitserland, dat in de geschiedenis van de Zwitserse broeders tot dan geen prominente rol had gespeeld, blijkbaar de laatste regio waar nog een gemeentelven in de traditie van de Zwitserse broeders existeerde.

NOTEN

- 1 C. Arnold Snyder, 'In Search of the Swiss Brethern', in: *Mennonite Quarterly Review* [hierna: *MQR*] 90 (2016), 421-515; vgl. C. Arnold Snyder, 'The Birth and Evolution of Swiss Anabaptism (1520-1530)', in: *MQR* 80 (2006), 501-645; C. Arnold Snyder, 'Swiss Anabaptism. The Beginnings, 1523-1525', in: John Roth en James M. Stayer (red.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521-1700* (Leiden, 2007) (*Brill's Companions to the Christian Tradition*, 6), 45-81; John Roth en James M. Stayer (red.), *Later Writings of the Swiss Anabaptists, 1529-1592* (Kitchener, ON, 2017) (*Classics of the Radical Reformation*, 13).
- 2 Martin Rothkegel, *The Swiss Brethern: A Story in Fragments. The Trans-Territorial Expansion of a Clandestine Anabaptist Church, 1538-1618*. With a Preface by James M. Stayer (Baden-Baden, 2021) (*Bibliotheca dissidentium, scripta et studia*, 9). Uitvoeriger bewijs van het in dit artikel betoogde, is in dit boek te vinden.
- 3 Menno Simons, *Een seer grontlijcke antwoord [...] op Zylis ende Lemmekes onverdiende lasterlijcke faem roven* (Harlingen, 1587), A6r; vgl. Rothkegel, *Swiss Brethren*, 116, nr. 80.
- 4 J. S., *Het Brilleken: Waer deur de Eens-gheloofs-doopts-gesinde sien mogen, in wat gevoelen sy met met den anderen stonden voor de eerste scheuringe* (Haarlem, 1630), 42-47; vgl. Rothkegel, *Swiss Brethren*, 184, nr. 141.
- 5 Idem, 31-33, 34-36, nr. 3-4, 6.
- 6 *Etliche schöne Christliche Geseng. wie sie in der Gefengknüß zu Passaw im Schloß von den Schweitzer Bruüdern durch Gottes gnad geticht vnd gesungen worden* (Frankfurt a.M., Georg Rab, 1564) (facsimile Amsterdam/Nieuwkoop, 1973); *Aussbund Etlicher schöner Christlicher Geseng* (s.l., 1583).
- 7 Werner O. Packull, *Hutterite Beginnings. Communitarian Experiments during the Reformation* (Baltimore, MD/Londen, 1995); Idem *Peter Riedeman: Shaper of the Hutterite Tradition* (Kitchener, ON, 2007).
- 8 Harold S. Bender, *Conrad Grebel ca. 1498-1526. The Founder of the Swiss Brethren Sometimes Called Anabaptists* (Goshen, IN, 1950) (*Studies in Anabaptist and Mennonite History*, 1), 218.
- 9 Packull, *Hutterite Beginnings*, 287-289; James M. Stayer, 'Swiss-South German Anabaptism, 1526-1540', in: Roth en Stayer (red.), *Companion*, 83-117, 114.
- 10 Günther Franz (red.), *Wiedertäuferakten 1527-1626* (Marburg, 1951) (*Urkundliche Quellen zur Hessischen Reformationsgeschichte*, 4), 339.
- 11 Vgl. Magdalena Luszczynska, 'The Polish Brethren versus the Hutterites: A Sacred Community?' in: *Journal of Early Modern Christianity* 4 (2017), 21-46.
- 12 Wat betreft de Boheemse broeders vergelijk nu Joachim Bahlcke, Jindřich Halama, Martin Holý, Jiří Just, Martin Rothkegel en Ludger Udolph, *Acta Unitatis Fratrum. Dokumente zur Geschichte der Böhmisches Brüder im 15. und 16. Jahrhundert*. Deel 1: 'Regesten der in den Handschriftenbänden Acta Unitatis Fratrum I-IV überlieferten Texte' (Wiesbaden, 2018).
- 13 Over de verhouding van de Moravische doperse groepen tot de Boheemse broeders zie Jarold Knox Zeman, *The Anabaptists and the Czech Brethren in Moravia 1526-1628: A Study of Origins and Contacts* (Den Haag/Parijs, 1969).
- 14 Geciteerd uit: Josef Jireček, 'Mikulášenci', in: *Časopis Musea Království českého* 50 (Praag, 1876), 47-82, 48.
- 15 Regensburg, Stadtarchief, Eccl. I, nr. 58-33 (35021-35028); vgl. Rothkegel, *Swiss Brethren*, 48-49, nr. 25.
- 16 J. S., *Het Brilleken*, 42-47; vgl. Rothkegel, *Swiss Brethren*, 184, nr. 141.
- 17 Voor een uitvoerige verhandeling over de overlevering en datering zie Rothkegel, *Swiss Brethren*, 69-76, nr. 37.

18 Idem, 75.

19 I.H.V.P.N. [Carel van Ghendt?], *Het beginsel en voortganck der geschillen, scheuringen, en verdeeltheden onder de gene die Doops-Gesinden Genoemt worden* (Amsterdam, 1658), 5; Samuel Cramer en Frederik Pijper (red.), *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica VII* ('s-Gravenhage, 1910), 517.

20 Zie Martin Rothkegel, 'Die Austerlitzer Brüder oder Bundesgenossen. Pilgram Marpecks Gemeinde in Mähren', in: Anselm Schubert/Astrid von Schlachta/Michael Driedger (red.), *Grenzen des Täufertums. Boundaries of Anabaptism. Neue Forschungen* (Gütersloh, 2009) (*Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte*, 209), 232-270.

21 Vgl. Mira Baumgartner (red.), *Die Täufer und Zwingli. Eine Dokumentation* (Zürich, 1993).

22 Heinrich Bullinger, *Der Widertöufferen vrsprung, fürgang, Secten, wäsen, fürneme vnd gemeine jrer leer Artickel* (Zürich, 1561) (facsimile Leipzig, 1975); vgl. Heinold Fast, *Heinrich Bullinger und die Täufer. Ein Beitrag zur Historiographie und Theologie im 16. Jahrhundert* (Weierhof, 1959) (*Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins*, 7); Urs B. Leu, 'Die Zürcher Täufer zur Bullingerzeit', in: Emidio Campi en Peter Opitz (red.), *Heinrich Bullinger: Life – Thought – Influence*, deel. I (Zürich, 2007) (*Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte*, 24), 251-269.

23 Johann Gast, *De Anabaptismi Exordio, Erroribus, Historijs abominandis, Confutationibus adiectis*, Libri duo, (Basel, 1544).

24 Johann Heinrich Ottius, *Annales Anabaptistici, hoc est Historia Universalis De Anabaptistarum origine, progressu, factionibus* (Basel, 1672); over Ottius zie Markus Friedrich, 'Von Zürich nach Frankfurt nach Hamburg: Die Reise der Quellenexzerpte Johann Heinrich Otts (1617-1682) durch Mitteleuropa und Konrad Zacharias Uffenbachs Rolle für die Täufergeschichtsschreibung des 18. Jahrhunderts', in: Markus Friedrich en Monika Müller (red.), *Zacharias Konrad von Uffenbach: Büchersammler und Polyhistor in der Gelehrtenkultur um 1700* (Berlin/Boston, 2021) (*Cultures and Practices of Knowledge in History*, 4), 265-289.

25 Rothkegel, *Swiss Brethren*, 118-120, nr. 83-84.

26 Zie Martin Rothkegel, 'Theologische Kontroversengespräche zwischen Reformierten und Schweizer Brüdern: Spuren einer transterritoriale täuferischen Untergrundkirche des 16. Jahrhunderts', in: Thomas K. Kuhn/Hans-Georg Ulrichs (red.), *Bekenntnis im Konflikt. Streitgeschichten im reformierten Protestantismus. Vorträge der 12. Internationalen Emder Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus* (Göttingen, 2020) (*Emder Beiträge zum reformierten Protestantismus*, 18), 55-66.

27 Tijdens een e-mail correspondentie in de jaren 2016-2020.

28 Zie Hanspeter Jecker, 'Kontroverse "Schweizer Brüder" ' (gepubliceerd op 20 mei 2019), online: mennonitica.ch/kontroverse-schweizer-brueder; David Yoder Neufeld: 'The Swiss Brethren, as they are called' (gepubliceerd op 3 mei 2019), online: anabaptisthistorians.org/2019/05/03/the-swiss-brethren-as-they-are-called.

29 Vgl. Heinold Fast (red.), *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*, deel 2: Ostschweiz (Zürich, 1973), 511-515, 518-523, 528-541; Heinold Fast en Gottfried Seebaß (red.), *Briefe und Schriften oberdeutscher Täufer 1527-1555: Das 'Kunstabuch' des Jörg Probst Rotenfelder gen. Maler* (Gütersloh, 2007) (*Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte*, 78; *Quellen zur Geschichte der Täufer*, 17), 200-241, 476-489, 550-587.

30 Christian Scheidegger, 'Täufergemeinden, hutterische Missionare und schwenckfeldische Nonkonformisten bis 1600', in: Urs B. Leu/Christian Scheidegger (red.), *Die Zürcher Täufer 1527-1700* (Zürich, 2007), 117-164, 144-164; Christian Scheidegger (red.): *Zwischen den konfessionellen Fronten. Schriften des Buchhändlers und Schwenckfelders Jörg Frell (um 1530-um 1596) von Chur* (Chur, 2013).

31 Over de bovenregionale netwerken binnen het Zwitserse dopersdom zie Urs B. Leu, 'Täu-

ferische Netzworke in der Eidgenossenschaft', in: Schubert, Schlachta en Driedger (red.), *Grenzen des Täuferturns*, 168-185.

32 Zie C. Arnold Snyder (red.), *Biblical Concordance of the Swiss Brethren, 1540*. Trl. by Gilbert Fast and Galen A. Peters. Introduction by Joe A. Springer (Kitchener, ON/Scottdale, PA/Waterloo, ON, 2001) (*Anabaptist Texts in Translation*, 2).

33 Vgl. Marcus Meier, "Guldene Aepffel in silbern Schalen". Die Beziehungen des Pietismus zum Schweizer Täuferturn, in: *Mennonitica Helvetica* 31 (2008), 139-153.

34 Zie Urs B. Leu, *Die Froschauer-Bibeln und die Täufer. Die Geschichte einer Jahrhunderte alten Freundschaft. The Froschauer Bibles and the Anabaptists. The History of an Old Friendship* (Herborn, 2005).

35 Tieleman Tielen van Sittert (red.), *Christliche Glaubens-bekentnis der waffenlosen, und fürnehmlich in den Niederländern (unter den namen der Mennonisten) wohlbekanten Christen* (Amsterdam, 1664), 35-37, 128; zie Hanspeter Jecker, *Ketzer – Rebellen – Heilige. Das Basler Täuferturn von 1580-1700* (Liestal, 1998), 457-472.

36 Samuel Geiser, *Die Taufgesinnten-Gemeinden. Eine kurzgefaßte Darstellung der wichtigsten Ereignisse des Täuferturns* (Karlsruhe, 1931), 260-262, 26.

37 Ludwig Keller, *Die Reformation und die älteren Reformparteien. In ihrem Zusammenhange dargestellt*, (Leipzig, 1885), 392.

38 Keller, *Die Reformation*, 392-412.

39 Over Horsch en Keller zie Robert Friedmann, 'John Horsch and Ludwig Keller', in: *MQR* 21 (1947), 160-174; Elizabeth H. Bender, 'The letters of Ludwig Keller to John Horsch, 1885-1893', in: idem, 175-204. Horsch publiceerde geen monografie over de Zwitserse broeders, maar een reeks essays en studies, zie John Horsch, 'The Origin and Faith of the Swiss Brethren', in: *Goshen College Record* 27 (1926), 1-14; de volgende artikelen van de hand van John Horsch verschenen alle in *MQR*, 'The Faith of the Swiss Brethren', 4 (1930), 241-266; 5 (1931), 7-27, 128-147, 245-259; 'The Rise and Early History of the Swiss Brethren Church', 6 (1932), 169-191, 227-249; 'The Struggle between Zwingli and the Swiss Brethren in Zurich', 7 (1933), 142-161; 'The Swiss Brethren in St. Gall and Appenzel', 7 (1933), 205-226; 'An inquiry into the Truth of Accusations of Fanaticism and Crime against the Early Swiss Brethren', 8 (1934), 18-31, 73-89; 'Strasburg, a Swiss Brethren Center', 13 (1939), 21-27.

40 Harold S. Bender, 'The Anabaptist Vision', in: *Church History* 13 (1944), 3-24; eveneens in: *MQR* 18 (1944), 67-88; ik maak gebruik van de gedrukte tekst zoals die te vinden is in: Guy F. Hershberger: *The Recovery of the Anabaptist Vision. A sixtieth Anniversary Tribute to Harold S. Bender* (Scottdale, PA, 1957), 29-54.

41 Idem, 29 vv.

42 Over de theologische relevantie zie Michel Ummel: 'La notion de "Frères suisses" chez Harold S. Bender: Entre idealization et ré-habilitation. A-t-elle encore un impact historique et théologique aujourd'hui?', in: *Mennonitica Helvetica* 31 (2008), 203-222.

43 Vergelijk Werner O. Packull, *Hutterite Beginnings*, 287. Het in de Engelstalige academische literatuur af en toe voorkomende begrip 'baptist' in plaats van 'Anabaptist', analoog met het Duitse woord 'Täufer' in plaats van 'Wiedertäufer' (zoals bijvoorbeeld bij Calvin Augustine Pater), was daartoe niet geschikt, omdat 'baptist' in het Engels immers al als confessionele benaming werd gebruikt voor de dooperse bewegingen die uit het Engelse puritanisme uit de zeventiende eeuw en de opwekkingsbewegingen uit de negentiende eeuw waren voortgekomen. Dat de mennonieten de benaming 'Zwitserse broeders' of 'Swiss Brethren' niet als moderne confessionele naam hebben overgenomen, maar dat tegenwoordig het op zich absurde begrip 'Anabaptist' vaak als officiële naam door mennonitische gemeenten en instituties wordt gebruikt, laat paradoxaler wijze zien hoe succesvol de door Bender geïnitieerde heroriëntatie op het historische doperdom

op de lange termijn was: in het Engels zijn met het woord ‘Anabaptist’ blijkbaar geen pejoratieve connotaties meer verbonden. Dit zou voor het Duitse equivalent ‘Wiedertäufer’ ondenkbaar zijn.

44 Zie John H. Yoder, ‘The Recovery of the Anabaptist Vision’, in: *Concern* 18 (1971), 5-23; John H. Yoder, ‘Der Kristallisationspunkt des Täufertums’, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 29 (1972), 35-47; John H. Yoder (red.), *The Legacy of Michael Sattler*, Scottdale, PA, 1973 (*Classics of the Radical Reformation*, 1); vgl. daartoe: C. Arnold Snyder, ‘Doing History with Theological Ethics in Mind. John Howard Yoder as Historian of Anabaptism’, in: *Conrad Grebel Review* 24 (2006), 3-32.

45 Van het groot aantal artikelen over dit onderwerp verwijs ik hier slechts naar Stayer: ‘Swiss-South German Anabaptism’.

46 Aan de in noot 1 genoemde titels van Snyder kunnen de volgende titels worden toegevoegd, als deel van een grote hoeveelheid relevante bijdragen: C. Arnold Snyder: ‘The (not-so) “Simple Confession” of the Later Swiss Brethren, Part I: Manuscripts and Marpeckites in an Age of Print’, in: *MQR* 73 (1999), 677-722; Part II: ‘The Evolution of Separatist Anabaptism’, in: *MQR* 74 (2000), 87-122. Van John Roth noem ik als voorbeeld: John D. Roth, ‘Marpeck and the Later Swiss Brethren’, in: Roth en Stayer (red.), *Companion*, 347-388.

47 Zie Snyder, ‘In Search of the Swiss Brethren’; James M. Stayer, ‘Die “Schweizer Brüder” – Auf der Suche nach einer neuen Definition. Selbstkritik und Dialog in der Täuferforschung. Im Gedenken an Heinold Fast’, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 73 (2016), 7-18.

48 Martin Rothkegel, Lemma ‘Schweizer Brüder’, in: Hans-Jürgen Goertz (red.), *Mennonitisches Lexikon*, deel V: *Revision und Ergänzung*, (Bolanden-Weierhof, 2020) 3, 273-276.

49 Zie Rothkegel, *Swiss Brethren*, 53 vv.

50 Zittau, Christian Weise Bibliothek, Theol. 4° 610, handgeschreven bijlage. De tekst van het Zittause handschrift wijkt sterk af van een al sinds lang bekende versie van de notulen (Gotha, Forschungsbibliothek, Chart. A 94, 96v-113v), waarin de namen van de doperse afgezanten niet genoemd worden. Het Gothase handschrift is gepubliceerd door John S. Oyer (red.), ‘The Pfeddersheim Disputation, 1557’, in: *MQR* 40 (1986), 304-351.

51 Dit deel is gebaseerd op het hoofdstuk ‘Crystallization of an Underground Church, 1538-1555’, in: Rothkegel: *Swiss Brethren*, 21-49.

52 Fast en Seebaß (red.), *Briefe und Schriften*, 95-96, 201, 216, 233, 238, 483, 532, 714.

53 Engelse vertaling: Snyder (red.), *Biblical Concordance*.

54 *Etlche schöne Christliche Geseng*, 1564.

55 Vgl. Andreas Johannes Friedrich Zieglschmid (red.), *Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder. Ein Sprachdenkmal aus frühneuhochdeutscher Zeit* (Ithaca, NY, 1943), 54 vv.; Lydia Müller (red.), *Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter I*, (Leipzig, 1938) (*Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte*, 20), 37-40; Matthias H. Rauert en Martin Rothkegel, *Katalog der hutterischen Handschriften und der Drucke aus hutterischem Besitz in Europa*, onder redactie van Gottfried Seebaß†, (Gütersloh, 2011) (*Quellen zur Geschichte der Täufer*, 18/1-2), 184 vv., 341 vv., 373, 425, 768, 809, 875, 1065, 1095, 1127, 1170-1172.

56 Fast en Seebaß (red.), *Briefe und Schriften*, 518 vv.

57 Deze paragraaf is gebaseerd op het hoofdstuk ‘Expansion to the North, 1555-1590’, in: Rothkegel, *Swiss Brethren*, 51-122.

58 Steven Blaupot ten Cate, *Geschiedenis der doopsgezinden in Groningen, Overijssel en Oost-Friesland*, deel 1 (Leeuwarden/Groningen, 1842), 258-263; Rothkegel, *Swiss Brethren*, 62, nr. 31.

59 Rothkegel, *Swiss Brethren*, 146 vv., nr. 97.

60 Zie Hans Hermann Theodor Stiasny, *Die strafrechtliche Verfolgung der Täufer in der freien Reichsstadt Köln, 1529 bis 1618* (Münster i. Westfalen, 1962) (*Reformationsgeschichtliche Studien*

und Texte, 88), 89-96; Mathilde Monge, 'Überleben durch Vernetzung. Die täuferischen Gruppen in Köln und am Niederrhein im 16. Jahrhundert', in: Schubert, Schlachta en Driedger (red.), *Grenzen des Täuferturns*, 214-231; Mathilde Monge, *Des communautés mouvantes. Les «sociétés des frères chrétiens» en Rhénanie du Nord. Juliers, Berg, Cologne vers 1530-1694* (Genève, 2015) (*Cahiers d'Humanisme et Renaissance*, 123), 210-222.

61 Voor een overzicht over de gedrukte werken van de Zwitserse broeders zie: Martin Rothkegel, 'Daniel Graff über Pomponio Algeri von Nola: Eine Märtyrerflugschrift der Schweizer Brüder von 1565', in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 74 (2017), 44-72, 55-61, 71-72.

62 Cramer en Pijper (red.), *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica* VII, 187.

63 Rothkegel, *Swiss Brethren*, nr. 31, 35, 38, 80.

64 Heinold Fast, 'Wie doopte Konrad Grebel? Overwegingen bij Meihuizens uitleg van de bronnen', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 4 (1978), 22-31; Rothkegel, *Swiss Brethren*, nr. 37.

65 Deze interessante episode wordt genoemd in V.P. [Simon Walrave], *Successio Anabaptistica, Dat is Babel der Wederdoopers* (Keulen, 1603), 119-124; moderne editie: Cramer en Pijper (red.), *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica* VII, 71-74. Vgl. daartoe: Champlin Burrage, *The Early English Dissenters in the Light of Recent Research* (1550-1641), deel 1: *History and Criticism* (Cambridge, 1912), 221-226; Keith L. Sprunger, *Dutch Puritanism. A History of English and Scottish Churches of the Netherlands in the 16th and 17th Centuries* (Leiden, 1982) (*Studies in the history of Christian thought*, 31), 46-49, 76-78.

66 Deze paragraaf is gebaseerd op het hoofdstuk 'The Project of a Unified Anabaptist Church, 1591-1618', in: Rothkegel, *Swiss Brethren*, 123-185.

67 Zie Jacob Gijsbert de Hoop Scheffer, *Inventaris der Archiefstukken berustende bij de vereenigde doopsgezinde Gemeente te Amsterdam*, deel I en II/1-2, Amsterdam 1883-84; Elizabeth M. Lavooij-Janzen, *Indexen op de Inventaris der Archiefstukken berustende bij de Vereenigde Doopsgezinde Gemeente te Amsterdam, opgemaakt door Dr. J. G. de Hoop-Scheffer (Amsterdam 1883-1884)* (Amsterdam/Hilversum, 2004).

68 Theodor Wotschke (red.), 'Ein dogmatisches Sendschreiben des Unitariers Ostorodt', in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 12 (1915), 137-154; Rothkegel, *Swiss Brethren*, nr. 91, verder 93, 108, 121, 128.

Het doperdom aan de Nederrijn na Munster

De rondreizende bisschop Theunis van Hastenrath
(†1551)¹

THEO BROK

In het najaar van 1547 ontmoetten Menno Simons (1496-1561) en Dirk Philips (1504-1568) uit Friesland en Groningen, het noordelijke verspreidingsgebied van de dopers, op een bijeenkomst in Goch in het hertogdom Kleef, Adam Pastor (ca. 1500-ca. 1565), Gillis van Aken (ca. 1500-1557), Antonius van Keulen en Theunis van Hastenrath, alle vier uit de Nederrijn. Het was een van de reguliere bijeenkomsten van doperse bisschoppen die Menno Simons en Dirk Philips tussen 1545 en 1554 belegden om gemeenschappelijke normen vast te stellen hoe religieus te handelen en te onderwijzen. Hoewel Theunis van Hastenrath niet tot deze groep ‘gewijde’ bisschoppen behoorde, nam hij toch deel aan deze bijeenkomst, waarbij Adam Pastor als eerste bisschop uit een lange reeks geëxcommuniceerd werd.²

De vroegste, goed gedocumenteerde en betrouwbare bron over de geschiedenis van het Nederlandse en Duitse doperdom, de *Successio Anabaptistica* uit 1603, vermeldt in een kanttekening ‘Menno en Dirck maken andere Bisscoppen’. In de tekst wordt beschreven dat tussen de jaren 1542 en 1547 de leraren Adam Pastor, Henrich van Vreen, Antonius van Coelen, Gillis van Aken en Frans Reynckcuper werden uitgezonden.³ Deze ene zin legde vervolgens de basis voor de geschiedenis van de dopers die eeuwenlang werd verteld vanuit het perspectief van een autocratische oligarchie van bisschoppen. Onderzoekers met verschillende achtergronden schrijven dat leiders naar Vlaanderen en de Nederrijn werden gestuurd om daar het mennonitisme te verspreiden.⁴ De schaarse bronnen moedigden verder onderzoek naar deze raadselachtige bisschoppelijke benoemingen niet aan. Het bijwonen van deze conferentie door Theunis van Hastenrath, terwijl hij niet ‘gewijd’ was en als enige niet uit de geestelijkheid voort kwam, heeft niet eerder vragen opgeworpen. Willem Kühler was de eerste die in zijn geschiedenis van de ‘Nederlandsche Doopsgezinden’ deze vraag benaderde, maar haar omzeilde door te concluderen dat Theunis in Goch verscheen ‘..., zodat de vergadering van de oudsten volledig werd bijgewoond.’ Daarmee suggererend dat Theunis van

Hastenrath dus ook door Menno was gewijd. Hij stond echter niet stil bij het feit dat het hier om een bisschop zou kunnen gaan die geroepen was door een eigen achterban van ‘broeders’ en ‘zusters’, wat inderdaad het geval was.⁵ Dat brengt ons bij de kern van ons onderwerp.

Theunis van Hastenrath ‘haben etliche an ihm beghrt das ambt an zu nemen’ om in het Nederrijngebied hun religieus leidsman te worden.⁶ Vanaf 1545 reisde hij langs de Roer en bracht hij de doperse netwerken samen aan de Nederrijn – van het hertogdom Kleef in het noorden tot in de Eifel in het zuiden.⁷

Op basis van een netwerkanalyse van de ‘Bekentenis’ van Theunis van Hastenrath uit 1551 en procesdossiers van het Hof van Gelre wordt in dit artikel betoogd dat dopers aan de Nederrijn in de jaren 1540 tot 1550 in kleine translokale groepen van (pre-)Munsterse herkomst bijeenkwamen, die door sociale relaties, maar vooral door persoonlijke contacten van rondreizende doperse bisschoppen in een overlappend netwerk met elkaar verbonden werden.⁸ Deze bijdrage laat zien dat de regionale doperse bisschop Theunis van Hastenrath in de hier onderzochte periode verschillende lokale netwerken samen bracht en met elkaar verbond. Door onderlinge contacten en conferenties trachtten de doperse bisschoppen overkoepelende bovenregionale samenwerking en coördinatie te bereiken, zonder de zelfstandigheid van de lokale netwerken weg te nemen. Zoals zal blijken was voor Menno Simons en Dirk Philips eenheid echter ook het doel om uiteenlopende opvattingen te beperken.

Dit is een transregionaal perspectief dat ingaat tegen de conventie in de doperse historiografie van alomvattende ‘mennocentrische’ doperse netwerken in de Habsburgse Nederlanden, het aangrenzende Noord-Duitsland en de Nederrijn.⁹ Deze studie over de dopers aan de Nederrijn bespreekt vergelijkbare processen als beschreven in een artikel van Martin Rothkegel over de Zwitserse broers als een ‘Sammlungsbewegung’ die begon in Moravië,¹⁰ en Mathilde Monges baanbrekende studie over de ‘christelijke broeders’ in Keulen en omgeving als ‘gemeenschappen in beweging’.¹¹

Er zijn slechts enkele studies gepubliceerd over het religieuze leven aan de Nederrijn in de eerste helft van de zestiende eeuw voor het gebied als geheel. De literatuur over de dopers in het gebied is nog geringer.¹² Deze regio vormde geen kerkelijk geheel en de territoriale grenzen vielen niet samen met de kerkelijke. Bovendien bestuurden de vier betrokken prins-bisschoppen elk ook een seculier gebied.¹³ Dit politiek verdeeld gebied werd echter nauwe-

lijks beperkt door de territoriale grenzen en vormde een alledaagse eenheid.¹⁴ Dat veranderde pas met de nieuwe grenzen bij het ontstaan van het Koninkrijk der Nederlanden in de jaren 1813-1839. Achteraf gezien waren de nieuwe nationale grenzen uit de negentiende eeuw de reden dat het gebied aan de Nederrijn verdween als samenhangend gebied in het onderzoek naar het doperdom. Sinds de zeventiende eeuw was het Nederlandse dopers perspectief mennonitisme. Het Duitse perspectief voor de Nederrijn werd het 'Hoogduitse' doperdom verbonden met doperse invloeden uit het zuiden (Straatsburg, Zwitserland).¹⁵ Beide perspectieven gingen daarmee voorbij aan de zelfstandige ontwikkeling van het doperdom aan de Nederrijn.

Wel werd het begin van het doperdom aan de Nederrijn besproken. Karl Rembert en later Sigrun Haude dateren dat in de jaren 1532-1533.¹⁶ Gerhard Goeters en nadien Stephan Ehrenpreis stellen echter voor dat dit pas het geval was na de gebeurtenissen in Munster van 1533-1535.¹⁷ De ideologische discussie voor of tegen Rembert of Goeters is voor dit artikel alleen relevant als het gaat om de pre-Munsterse oorsprong van het doperdom aan de Nederrijn.¹⁸ De vraag richt zich op de rol die de Wassenbergse predikanten speelden in de beginfase van het doperdom.¹⁹ Het is aannemelijk dat Johannes Campanus (ca. 1500-ca. 1575) en de predikanten uit Wassenberg het doperdom beïnvloedden voordat de term ontstond, zodat Munster niet de enige bron van oorsprong was.²⁰ Deze (pre-)Munster-oorsprong van het vroege doperdom aan de Nederrijn wordt hieronder verder besproken. De lokale geschiedschrijving volgt mede door gebrek aan bronnen deze 'last van de geschiedschrijving' daarbij dus uitgaand van een beslissende invloed van Menno Simons.²¹

De belangrijkste bewaard gebleven bron met betrekking tot Theunis van Hastenrath is een uittreksel uit het verhoorprotocol in de archieven van het gerechtshof van Gelre, waarvan het origineel op 4 februari 1551, toen Theunis in hechtenis zat, naar het hogere regeringscentrum in Düsseldorf werd gestuurd.²² Deze *Bekentenis* werd voor het eerst gepubliceerd door de Nederlandse doopsgezinde predikant en historicus Karel Vos (1874-1926). Ongeuldig nam Vos het spontaan op in een bijlage bij zijn grondlegend artikel uit 1909 over de doperse bisschop Adam Pastor.²³ Een paar jaar later werden alle vier de genoemde doperse bisschoppen uit de Nederrijn opgenomen in zijn vernieuwende biografie over Menno Simons.²⁴ Critici hadden geen waardering voor de reeks kleine hoofdstukken die waren ingevoegd over 'minder belangrijke personages' tussen wie de verbanden soms los leken te zijn.²⁵ Toch lijkt Vos zich als eerste bewust te zijn geweest van de eenzijdige negen-

tiende-eeuwse benadering van het ontstaan van het doperdom aan de Nederrijn. Jan ten Doornkaat Koolman gaat ervan uit dat de ‘Nederlandse’ doperse bisschoppen in het hertogdom Jülich andere dopers ontmoetten, wat hun blikveld verbreedde. Nadat ze door hun gemeenten aan Menno Simons en Dirk Philips waren voorgedragen als betrouwde religieuze leiders, werden ze bisschop door handoplegging. Ten Doornkaat geeft echter niet aan of dit ook op Theunis van Hastenrath van toepassing was.²⁶

Rembert kende Van Hastenraths *Bekentenis* niet toen hij zijn invloedrijke boek over de dopers in het hertogdom Jülich (1899) schreef en hij stelde zich tevreden met de opmerking dat ‘Thennis von Haustelrath’ in 1551 op de brandstapel werd verbrand.²⁷ Willem Bax publiceerde in 1935 de *Bekentenis* opnieuw en voegde de laatste zin ervan als motto aan zijn onderzoek toe – ‘das predigtamt sy niet anders dan gottselich zu leven’.²⁸ Dat wil niet zeggen dat Bax geen onderscheid maakte tussen aan de ene kant de reizende doperse leiders in Jülich met een breed werkterrein en anderzijds de actieve doperse propagandisten die in bescheiden kring werkten (waaronder hij Theunis van Hastenrath rekende). Hij komt tot de conclusie dat Theunis van Hastenrath vanwege zijn ‘afwijkende geloof’ jarenlang alleen in zijn directe omgeving bekend was en pas daarna erkenning kreeg door zijn ijverige activiteit als reizend leraar en vooral door zijn martelaarschap.²⁹

Inderdaad is Theunis van Hastenrath vooral bekend, doordat hij was opgenomen in Tielemans van Braghts *Het Bloedig Tooneel* (1660), tegenwoordig beter bekend als de Martelarenspiegel uit 1685 met 104 gravures van Jan Luyken. Hij wordt er twee keer in ‘opgevoerd’ – eerst als Teunis van Haustelraed en daarna als Anthonis von Asselroye.³⁰ Door de mondelinge traditie van die tijd en de verschillen in de schrijftaal wordt de voornaam Theunis (Teunis, Thönis, Tonnis, Anthoni en Anthonis) en de adresnaam uit het dorp Hastenrath (Hastelraat, Hastenraedt, Haustelraed, Hoestenrade, Asselroje en Asselroje) op verschillende manieren benoemd en gespeld.

Theunis werd voor het eerst in 1615 genoemd in het Groot Offerboek van de ‘Waterlandse’ doopsgezinde voorganger Hans de Ries (1553-1638).³¹ Als reactie op dit martelarenboek bracht de voorganger van de rechtzinniger ‘Oud Friese’ dopers, Pieter Jansz. Twisck (1565-1636), een iets uitgebreidere versie uit, waarin ‘Teunis van Hastelraat’ zowel als ‘Anthoni van Asselroje’ werden opgenomen.³² In 1699 maakte Josse Bout een kleine Van Braght-bloemlezing, waarin Teunis van Hastelraat en Anthoni van Asselroje verrassend samen op een pagina zijn vermeld, maar de dubbeling lijkt niet opgemerkt te zijn.³³ De Martelarenspiegel noemt ook het martelaarschap

van Theunis' leraar en voorganger Reinken Rademacher.³⁴ Het verhaal over Theunis van Hastenrath maakt deel uit van de martelarenverhalen in een gesloten 'dopers' perspectief, hoewel de context in de loop der eeuwen is veranderd. Zo werd een ideologisch denkraam voor de Nederlandse doopsgezinden vorm gegeven – wat was gescheiden, werd in het geheugen van de martyriologische traditie verenigd.³⁵

Aanvullend bronnenmateriaal dat dit artikel onderbouwt, zijn de dossiers van vijf verdachten bij het Hof van Gelre, uitgegeven door Karel Vos.³⁶ Daarnaast een verslag van een bekentenis uit 1547 uit het Belgische staatsarchief.³⁷ Theunis van Hastenrath en de andere gevangenen schetsen in deze bronnen een beeld van hun levensverhaal, weliswaar als antwoord op de vragen die hen werden gesteld en die door de ondervragers op schrift waren gesteld. Hun antwoorden geven ondanks dat, toch inzicht in het lokale leven van dopers en vooral in hun netwerk in de Maasvallei rond het midden van de zestiende eeuw.

HET 'OUDE AGITATIEVELD'

De denkbeeldige driehoek Kleef, Luik, Keulen, Kleef wordt wel de 'voedingsbodem' voor het Nederrijnse doperdom genoemd (zie kaart 1).³⁸ Sinds de jaren 1530 werden de ambten Born, Millen, Heinsberg en Wassenberg in de noordwestelijke hoek van het hertogdom Jülich een centrum van een doperse beweging (zie kaart 2). Rembert noemde dit gebied ten oosten van de Maas, in het huidige Nederlands Limburg, van Roermond tot Sittard en de Duitse Kreis Heinsberg 'het oude agitatieveld'.³⁹ Het was een lappendeken van grotere en kleinere gebieden die juridisch van elkaar gescheiden waren. In de kerkelijke indeling vielen de parochies grotendeels onder het landdekenaat Susteren van het bisdom Luik. Dit landdekenaat kende een relatieve autonomie, waardoor verschillende religieuze stromingen in het begin van de zestiende eeuw zich konden ontwikkelen uit de lokale geestelijkheid.⁴⁰ De hertogdommen Gelre en Jülich waren onderverdeeld in verschillende rechtsgebieden, waarin de adel een bijna onafhankelijke positie innam. Dit leidde tot een bestuurlijke mozaïek met een samenspel van tegengestelde belangen en belangenverstrengeling, waardoor er geen uniform beleid kon worden uitgevoerd in de opsporing en vervolging van ketters en dan met name de dopers. Dit in tegenstelling tot de aangrenzende Habsburgse erflanden van Karel V (1500-1558). Een treffend voorbeeld zijn de naburige dorpen Vissersweert (een

soevereine heerlijkheid) en Illikhoven, waar de huizen aan de noordoostzijde van de straat die door het dorp leidde tot het Opperkwartier van het hertogdom Gelre (ambt Montfort) behoorden en de huizen ten zuidwesten van de straat tot het hertogdom Jülich (ambt Born). Zoals zal blijken, werd dit toevluchtsoord een belangrijk knooppunt voor het doperdom in het Maasdal. Dat er tactisch gebruik werd gemaakt van de politieke grenzen komt ook tot uiting in de terugkerende klachten erover van de gezagsdragers.⁴¹

De kerkorde van Jülich-Kleve-Berg uit 1532 herinnerde aan de noodzaak om kinderen te dopen, wat aangeeft dat dit een 'kwestie' was.⁴² De kerkvisitaties in het hertogdom Jülich van 1533 maken melding van niet-kerkelijken die het sacrament van het Heilig Avondmaal en de doop in twijfel trokken, vooral in het 'agitatieveld' van de ambten Born, Heinsberg, Millen en Wassenberg.⁴³ Hier vormden mensen die de kerkdiensten op zon- en feestdagen verzuimden, sacramentariers en/of dopers, bijna niet te onderscheiden groepen, beïnvloed door de Wassenberger predikanten, waaronder Johannes Campanus en Hendrik Rol (gest. 1534); er waren volgelingen van Melchior Hoffman (ca. 1495-ca. 1543) en er waren contacten met het doperse 'koninkrijk' in Munster. Dit religieuze mengelmoes verklaart ook de pre-Munsterse oorsprong van het doperdom aan de Nederrijn.⁴⁴ De ondervragers van Theunis van Hastenrath in januari 1551 dachten daar ook zo over: hij en degenen die hij had gedoopt werden als 'wydergeteuffde sacramenterer' aangemerkt.⁴⁵

In zijn brief aan de raad van Soest van 18 december 1532 schrijft de lutherse hervormer Nikolaus von Amsdorf (1483-1565) over een verband tussen Campanus en 'des peltzer gesell Melchior Hoffmann, wilcher ein sacramentariet und wdertauffer...' was.⁴⁶ In hetzelfde jaar gaf de hertog van Jülich-Kleve-Berg opdracht om o.a. Campanus naar de gevangenis te brengen, onder meer omdat hij aan 'verachtlich schriben unde predigen von dem hochwirdigen sacrament, von dem [...] gebruch des kinderdeuffens, von hilligen geist und andere dergelichen puncten' schuldig was.⁴⁷ In de geschiedschrijving worden Gerhard Westenburg (gest. 1558) uit Keulen, Melchior Hoffman en Johannes Campanus beschouwd als de belangrijkste aanstichters en doorslaggevende figuren van een pre- of semi-doperdom aan de Nederrijn.⁴⁸ Hoewel Campanus in 1531-1532 Straatsburg had bezocht en zich in kringen van melchiorieten bevond, is er geen direct verband tussen hem en Melchior Hoffman gevonden. Toen hij terugkeerde naar het hertogdom Jülich, werd zijn *Göttlicher und heiliger Schriftt...*[of]...*Restitution* gepubliceerd (1532) – een polemieek tegen Luther en Melanchthon, maar ook tegen het leerstuk van de Drie-eenheid. Het historische raamwerk van dit boek over de zuiver-

heid van de vroeg-apostolische kerk in Jeruzalem vond een brede circulatie en had een merkbare invloed op het denken van de dopers.⁴⁹ Zo was Campanus meerdere jaren een ‘influencer’ en prediker in het gebied waarin ook Theunis van Hastenrath (in dezelfde tijdsspanne) zijn grootste aanhang had.

Dit gebied was nauw verwant aan de dopers in Maastricht en Aken. De hertog van Jülich rapporteerde op 16 augustus 1533 aan bisschop Eberhard van Luik dat de glazenmaker Wilhelm Stupmann alias Mottencop in Aken een ‘congregatie’ had gesticht waarvan de leden zich ‘Christelijke Broeders’ noemden, en hetzelfde had gedaan in Luik en Maastricht.⁵⁰ Door de kerkvisitatie in Jülich in 1533 was Maastricht een toevluchtsoord geworden, waar de dopers zich verzamelden rond de opeenvolgende bisschoppen Hendrik Rol (gest. 1534), Jan Smeitgen (gest. 1537) en Lenart van Tongeren.⁵¹ In de notulen van de raad van Keulen van 24 augustus 1531 wordt een brief van de aartsbisschop genoemd waarin stond dat er dopers in de stad waren.⁵² In navolging van Goeters nam Hans Stiasny aan dat het doperdom vóór 1534 niet vanuit Munster de Nederrijn bereikte, maar stroomafwaarts langs de Rijn uit het zuiden kwam.⁵³

Terwijl Karl Heinz Kirchhoff voor het Münsterland vaststelt dat tussen 1533 en 1540 het doperdom kan worden gekarakteriseerd door het binnendringen van melchiorieten in de lutherse gemeenten, was het aan de Nederrijn een samensmelting van sacramentarisme en melchioritisch-munsterse invloeden.⁵⁴

In tegenstelling tot Menno Simons en Dirk Philips blijven de activiteiten van de vier overig aanwezige bisschoppen in Goch in de periode vóór 1547 grotendeels in het duister, vooral die van Theunis van Hastenrath. In zijn *Bekentenis* vertelt hij dat hij vijftien jaar lang (van ongeveer 1530 tot 1545) zichzelf leerde lezen en de Heilige Schrift ijverig bestudeerde, wat in lijn ligt met de hervormingsgezinde ontwikkelingen aan de Nederrijn, zoals hierboven geschetst. Het kan echter ook zijn dat hij wilde verzwijgen dat hij mogelijk betrokken was geweest bij de gebeurtenissen in Munster. Gedurende deze jaren ‘hielt er das geheim, bevor er getauft wurde und predigte’ en ‘von den Brüdern bedrängt wurde, das Amt zu übernehmen.’ Hij distantieerde zich nadrukkelijk van de gebeurtenissen in Munster ‘Von der ordentlicher ortnungk helt er hoichlich und vill, wan sy irhe ampt recht brouchen un uiswarten [uitoefenen]’ en hij verwerpt polygamie ‘Sagt , die ehe sy under allen mynsschen gerecht und guett, have ouch nie anders geleirnt.’ Van de leer van David Joris ‘helt er nielt van; haitt innen nie geseheen.’ Maar hij hield ook afstand van Menno Simons – ‘Haitt Symon Mennis buecher gelesen, doch

er helt von dem Nuwen Testament'. Hij vatte als de kern van zijn religieuze overtuiging samen dat de kinderdoop geen basis had in de Schrift en er pas later door mensen aan werd toegevoegd. De mens moet eerst geleerd worden Christus te leren kennen en pas dan kan hij gedoopt worden. Biecht en de sacramenten 'kan hem niet schelen', behalve dat er brood wordt uitgedeeld, maar het is brood en blijft brood.⁵⁵ Deze korte geloofsverklaring van Theunis was in een notendop de agenda van de dopers aan de Nederrijn, die kennelijk leek aan te sluiten bij de opvattingen van Menno Simons en Dirk Philips.⁵⁶

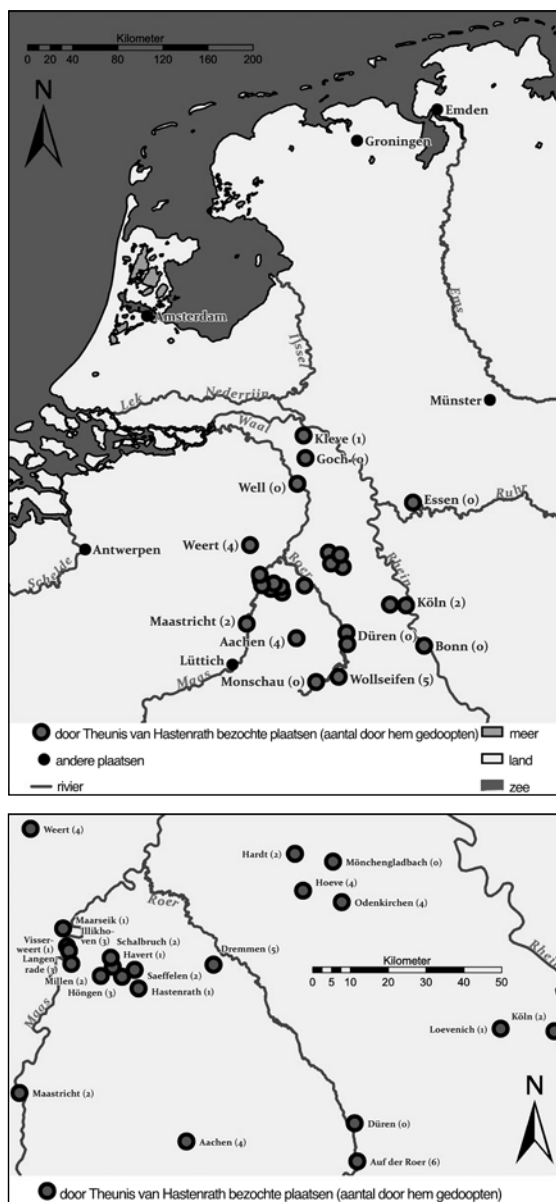
Theunis van Hastenrath werd op 2 juli 1550 verhoord door de visitatie-commissie van het hertogdom Jülich in Gangelt bij Höngen. Pastoors uit Linnich en het nabijgelegen Körrenzig en Tetz 'onderhandelden' twee dagen tevergeefs met hem. De schout rapporteerde 'dass Thoenis nicht überzeugt [...], in Gewahrsam genommen wurde [januari 1551], 157 Tage eingesessen habe [...] mit dem Feuer bestraft wurde [30 Juni 1551]'.⁵⁷ In de marge van de *Bekentenis* staat: 'Es hait khein bericht verholffen, sonder sine meynongen halsturich [koppig] unnd beharlich [vasthoudend] verblüffen'.⁵⁸ Er was blijkbaar naar een manier gezocht om executie, of in ieder geval de volle zwaarte ervan, te voorkomen. Maar de gevangene bleef volhardend.

DE REISROUTE VAN THEUNIS VAN HASTENRATH

Uit de *Bekentenis* van Theunis van Hastenrath blijkt dat hij vooral actief was als dopers bisschop in het gebied tussen Maas en Rijn, dat grotendeels toebehoorde aan het hertogdom Jülich (Kaart 1). Van de 28 plaatsen die hij noemde bezocht te hebben, lagen er 21 in een gebied met een straal van 30 km. en een omtrek van ongeveer 260 km. (Kaart 2).⁵⁹

Deze reisroutekaart kan ook worden geïnterpreteerd als een grafische weergave van de lokale omgeving van Theunis van Hastenrath of als een 'egonetwerk'.⁶⁰ Het blijkt dat dit gebied overeenkomt met het hierboven beschreven 'oude agitatieveld'. De overige zeven genoemde plaatsen kunnen worden onderverdeeld in twee overige netwerken. In de eerste plaats het netwerk langs de Roer in de Eifel met Düren, Auf der Roer, dan Monschau en Wollseifen.⁶¹ 'Sein predigtampt haff he uff denn veenenn thusschen den bergen in busschenn und hegghenn gefuert'.⁶² Aangenomen mag worden dat er hier ook contacten zijn gelegd met lokale leiders, zoals de predikant Pauwels Snyder en vooral met de 'hoofdleraar' Zylis Jacobs, de houtskoolbrander (gest. rond 1565).⁶³ Ten

HET DOPERDOM AAN DE NEDERRIJN NA MUNSTER



Kaart (+detail) met de plaatsen genoemd in de 'Bekentenis' van Theunis van Hastenrath en het aantal door hem aldaar gedoopten.

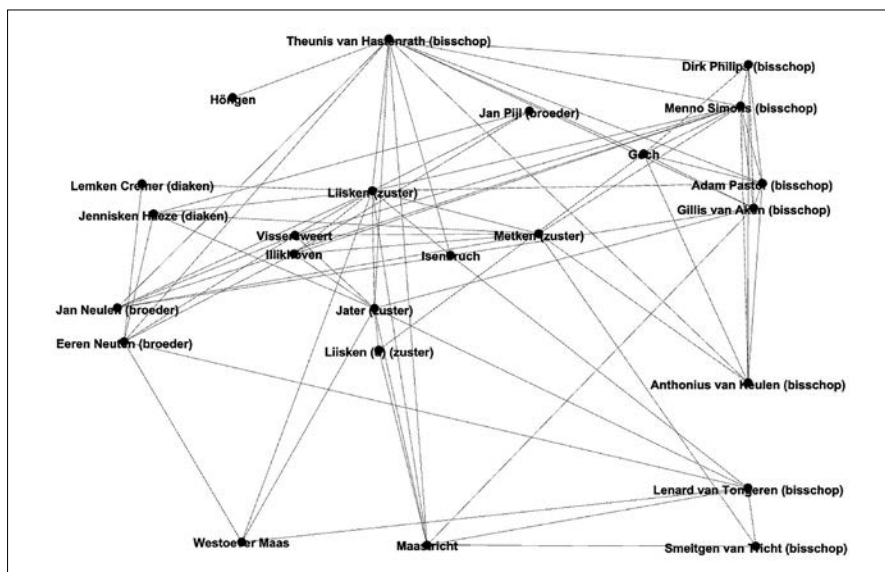
slotte is er ook het persoonlijke netwerk met de andere bisschoppen zoals in Goch in 1547. Theunis van Hastenrath was actief in Odenkirchen in 1550 na – of misschien zelfs vóór – het vertrek van Adam Pastor naar Well, een plaats die ook door Hastenrath werd bezocht.⁶⁴ Deze connectie met Adam Pastor zou de aanwezigheid van Hastenrath in Goch kunnen verklaren, waardoor er meer gewicht aan de positie van de bisschoppen uit de Nederrijn kon worden gegeven.⁶⁵ Het verblijf van Theunis in Kleef, Essen, Keulen en Bonn was waarschijnlijk bedoeld om collega-bisschoppen en andere doperse leiders te ontmoeten, maar het had waarschijnlijk ook een tweede doel, namelijk het uitdragen van het doperdom onder de bevolking en het oproepen tot bekering.

De *Bekentenis* van Theunis van Hastenrath geeft per plaats die hij bezocht aan of, en zo ja, hoeveel mensen hij heeft (her-)doopt – een lange dooplijst van 60 namen en nog eens 23 gevluchte gedoopten (zie kaarten 1 en 2). Er zijn nauwelijks voorbeelden van een dopers bekentenis waarin namen van voormannen en gedoopten worden gegeven.⁶⁶ Verwacht zou worden dat de *Bekentenis* is ontstaan na marteling, maar daar is geen spoor van gevonden, ook niet bij de andere ondervraagden. Theunis lijkt zijn gevangenschap met opzet niet te hebben ontlopen door voor de visitatiecommissie te verschijnen. Dacht hij dat dit de manier was waarop degenen die hij noemde konden ontsnappen, of was het martelaarschap een direct gevolg van zijn geloof? Dit zelfopgelegde martelaarschap komt bij de andere bisschoppen die in Goch aanwezig waren niet voor.

Het Hof van Gelre schreef op 13 augustus aan de hertog van Jülich (en Kleef) dat twee vrouwen in gevangenschap hadden verteld dat:

Thöniss van Hazenroede [Hastenrath] uit Jülich, woont in het Ambt Born of omgeving, het hoofd was van de dopers en [...] ongeveer vijf jaar geleden in Vissereweert doopte, dat verschillende conventikels samenkwamen [...] en dat in Illikhoven een man genaamd Lemken woont [...] die ook een doper is en degene die hun bijeenkomsten organiseert en leidt en waarschijnlijk diaken wordt genoemd.⁶⁷

Dit memorandum was gebaseerd op de ondervragingen van vijf gevangenen uit het Jülichse ambt Monfort. Lijske en Jater, de twee vrouwen die in opdracht van de rechtbank door de griffiers naar Arnhem waren overgebracht, weigerden hardnekkig hun dopers geloof op te geven en werden daarom tot de brandstapel veroordeeld. Deze verslaggeving wordt aangevuld met een protocol van de ondervraging uit het jaar 1547 van een martelares genaamd Metken. Ze behoorde tot hetzelfde netwerk als Lijske en Jater.



Gevisualiseerd netwerk van Theunis van Hastenrath.

De grafische weergave van dit netwerk laat duidelijk zien dat de doperse ‘zusters’ Lijske, Jater, evenals haar dochter Lijske, maar ook Metken en de ‘broeders’ Jan Neulen, Eeren Neuten en Jan Pijl deel uitmaakten van een translokaal dopers netwerk, dat zich uitstreckte vanaf de westkant van de Maas in het huidige België tot het noordoostelijke deel van het hertogdom Jülich in het huidige Nederlands Limburg tot over de tegenwoordige Duitse grens. Dit kleine netwerk van sociale relaties te midden van lokale diakenen was verbonden met wijdverspreide lokale en regionale netwerken van rondtrekkende doperse bisschoppen.⁶⁸ Ze waren met elkaar verbonden door persoonlijke kennissen, professionele en/of familierelaties alsook door periodiek wisselende, zo niet vaste, ontmoetingsplaatsen.

Het korte verslag van het verhoor in 1550 waarop deze grafiek is gebaseerd, luidt als volgt- Lijske, oorspronkelijk afkomstig van de westelijke oever bij Maastricht, werd omstreeks 1545 gedoopt door Theunis van Hastenrath in het huis van Jan Neulen in aanwezigheid van Metken en (de plaatselijke diaken) Lemke. Lijske had Gillis van Aken (twee of drie keer) en Adam Pastor horen prediken. Toen Menno Simons in het huis van Lemke verbleef, hoorde ze zijn preek in een weiland tegenover het huis van – de plaatselijke diaken –

Jenniskens Haeses. Ze had nog nooit een andere doopbijeenkomst bijgewoond dan die van haar broer Jan Pijl in het huis van Jenniskens.⁶⁹

Metken had drie jaar eerder al verklaard dat ze de doopbijeenkomst van Lijskes had bijgewoond. Ze was in 1515 bij Vissersweert geboren en na een preek van Smeitgen werd zij in 1535 door hem gedoopt. Ze hoorde Menno Simons in 1545 ongeveer een uur uitleg geven, maar was eerder onderwezen door Anthonis [van Keulen] – ‘Welcke somtyden quam tot hueren huysse om huer te leeren, des nur meer dan drye Jaeren geleden is, ende een heeft hem in twee Jaeren nyet gesien.’⁷⁰

Jater, ook afkomstig van de westelijke oever, woonde sinds 1547 in de buurt van Illikhoven. Nadat ze verschillende keren was afgewezen, werd ze uiteindelijk in Maastricht gedoopt door Lenart van Tongeren; in hetzelfde huis had ze ook een ontmoeting met Gillis van Aken bijgewoond en was aanwezig toen 13 tot 14 mensen werden gedoopt. Ze hoorde Theunis van Hastenrath toe in het huis van Jenniskens. De *Acta Adolphi Clarenbach* die bij haar was gevonden, werd achtergelaten in het huis van haar zus in [Maas] Tricht door een man die haar zoon had meegenomen naar het oosten. Haar kinderen brachten het boek mee, waarmee ze hen leerde lezen. Ze kende geen boeken van Menno Simons. De dochter, die ook Lijske heette en twaalf tot dertien jaar oud was, was eveneens gearresteerd, maar was niet herdoopt.⁷¹

Jan Neulen ontkende herdoopt te zijn. Hij woonde ooit in Vissersweert en woont nu in de buurt. De pastoor van zijn parochie kan bevestigen dat hij de afgelopen vier jaar met Pasen heeft gebiecht. Hij geeft toe dat Theunis van Hastenrath in zijn huis heeft gepreekt en dat hij hem ook elders had horen preken. Hij was echter niet in zijn huis toen Lijske er gedoopt werd. In 1544-1545 zag hij Gillis van Aken en sprak met hem, maar hoorde hem niet preken. Hij had wel gehoord dat Menno Simons in een weiland had gepreekt, maar was zelf niet bij de preek geweest. De volgende ochtend bracht hij hem tegen betaling met zijn boot naar Roermond.⁷² Uiteindelijk werd zijn huis verbeurd verklaard, omdat hij dopers in zijn huis had ondergebracht, maar niemand wilde het kopen.⁷³

Vijf of zes jaar geleden (1544/45) was Eeren Neut vijf, zes of zeven keer naar verschillende plekken op de westelijke oever van de Maas gegaan om nachtpreken te horen van Lenart van Tongeren. In Vissersweert woonde hij tegenover Lemke, die later verhuisde. Hij is de afgelopen vier of vijf jaar niet bij een (doperse) preek geweest en heeft niets van doen met de dopers of een sekte wat de pastoor kan bevestigen.⁷⁴

Deze micro-analyse van enkele doperse ‘zusters’ en ‘broeders’ die op de een of andere manier met elkaar verbonden waren en die religieuze ban-

den hadden in de Vissersweert, wijst op een verwevenheid van doperse bisschoppen uit de Nederrijn met hun volgelingen in het Maasdal sinds 1535. Jan Smeitgen, het smidje, was de lokale bisschop en woonde tot ca. 1535 in Maastricht.⁷⁵ Smeitgen was herdoopt door Henrik Rol, die in de jaren 1530 een prominente rol speelde in de overgang van sacramentarisme naar doperdom in het hier beschreven gebied. De positie van Smeitgen was blijkbaar na 1535 overgenomen door Lenart van Tongeren toen Smeitgen naar Antwerpen was gegaan.⁷⁶ Beiden verbonden de westelijke oever van de Maas met het noordoostelijke deel van het hertogdom Jülich, waarna Theunis van Hastenrath rond 1545 tot bisschop werd gekozen. In deze microkosmos van de vijf gevangenen worden ook de vier bisschoppen uit de Nederrijn die in 1547 in Goch waren, teruggevonden.⁷⁷

Het patroon van rondreizende doperse bisschoppen is kenmerkend voor de bloeitijd van het doperdom aan de Nederrijn. Gillis van Aken kwam uit deze streek, hij was hier priester en (pre-)Munsters predikant. Hij missioneerde rond 1545 als dopers bisschop in Vlaanderen en pendelde tussen verschillende doperse centra, met name de metropolen Antwerpen en Amsterdam.⁷⁸ Adam Pastor, ooit priester in het Emsland, missioneerde in Opper-Gelre en in het hertogdom Kleef waardoor hij een naaste collega van Theunis van Hastenrath was in overlappende, aangrenzende gebieden. Antonis van Keulen was sinds 1533 in de regio bekend als reizend predikant. In de jaren 1550 leefde hij onder de bescherming van een adellijke familie in het ambt Wasenberg.⁷⁹ In tegenstelling tot Adam Pastor lijkt hij na de breuk met Menno Simons en Dirk Philips in 1550 niet actief te zijn gebleven in zijn eigen kring van volgelingen.⁸⁰

Daarnaast komt de ondersteunende rol van de twee plaatselijke diakenen Lemke en Jenniken naar voren. Ze herbergen bijeenkomsten en huisvesten de doperse bisschoppen op hun reis langs hun geloofsvolk.⁸¹ Theunis van Hastenrath noemde nog twee andere diakenen, Jengen int Isenbroich en Steven vonn Saifflenn die de taak hebben van 'uffseicht uff die armen, den mitzudeilen'.⁸² In de Vissersweerd was een doperse gemeenschap ontstaan die een knooppunt vormde van doperse netwerken en hun bisschoppen. Een strikte organisatiestructuur is echter niet aan te wijzen.

Uit de bronnen blijkt ook dat Lijske, Jater en Metken op ondubbelzinnige wijze vasthielden aan hun geloof en onverschrokken de doodstraf tegemoet zien tegen de wil van hun ondervragers. In deze doperse 'topografie' kunnen Jan Neulen en Eeren Neuten worden gezien als voorbeelden van compromissen sluitende nicodemieten die deden alsof ze tot de meerderheidsreligie be-

hoorden in plaats dat ze gekarakteriseerd kunnen worden als kennissen met een zwakke binding tot het doperdom.⁸³ Interessant is dat hun verwijzing naar de plaatselijke priester (als alibi?) erop zou kunnen wijzen dat afwijkend (dopers) gedrag in de lokale context voor de hogere autoriteiten werd verzwegen.

Bronvermelding van activiteiten van Menno Simons aan de Nederrijn is zeldzaam.⁸⁴ Hij reisde naar Vissersweert, waar hij verbleef in het huis van diaken Lemke en preekte in een weiland tegenover Jenniskens Haeses huis.⁸⁵ ‘Menno Symons ist im Fisschweirtt geweest vur funff jairenn (1545)’, vertelde Theunis van Hastenrath.⁸⁶ Meteen daarna, zoals reeds gemeld, reisde Menno Simons per boot over de Maas naar Roermond. In de geschiedschrijving is deze fragmentarische informatie zo geïnterpreteerd als zou Menno in de Vissersweert een doperse gemeente hebben gesticht en de geschiedschrijving vertelt dan dat hij daar enige tijd heeft gewoond.⁸⁷ Vaker wordt verwezen naar zijn verblijf in het prinsbisdom Keulen van 1544 tot 1546 tijdens de poging tot hervormingen onder Hermann von Wied, maar afgezien van dit korte bezoek aan Vissersweert is er geen verdere feitelijk getuigenis van zijn activiteiten aan de Nederrijn. Eveneens zijn er nauwelijks werkelijke aanwijzingen dat ‘Het bekentenis van dopers in Kempen’ (ca. 1555) door Thönis von Jüchen van Sasserath en Michiel Oistwart de ‘geest van Menno’ volgde; het zijn slechts gissingen gebaseerd op de veronderstelling dat Menno rond 1544 in Kempen zou hebben gedoopt.⁸⁸ Ook Menno’s christologie was in zijn tijd niet uniek.⁸⁹ Het is duidelijk dat deze geloofsopvatting een eigen melchioristische traditie had onder de dopers aan de Nederrijn, zoals Adam Pastor in zijn ‘Onderscheytboeck’ laat zien.⁹⁰ Er is geen enkel spoor van Thönis von Jüchen uit het nabijgelegen Sasserath, waardoor het misschien niet eens een vergissing van Karl Koop blijkt te zijn door Thönis von Jüchen te verwisselen met Theunis van Hasenrath. Mogelijk heeft de plaatselijke schrijver per ongeluk Sasserath opgeschreven, de naam van een dorp dicht bij Kempen, in plaats van het verder weg gelegen Hastenrath.⁹¹

Hoe dan ook, het dopers netwerk van Vissersweert wordt in de bronnen vooral geassocieerd met opeenvolgende regionale doperse bisschoppen en diakenen die waren beïnvloed door de Wassenberger predikanten, met name Hendrik Rol, die melchioritisch-munsterse ideeën had overgenomen en verspreid. Het doperse gedachtengoed van Dirk Philips en Menno Simons in het noorden daarentegen kwam weliswaar ook van Melchior Hoffman, maar werd doorgegeven door Trypmaker en Jan Matthijs en overgebracht door Obbe Philips.

De bekentenis van Jater draagt een nieuw gezichtspunt aan. Ze vertelt haar kinderen te hebben leren lezen uit de *Acta Adolphi Clarenbach*.⁹² Theunis van Hastenrath bekende dat hij boeken van Menno Simons had gelezen, andere boeken worden niet genoemd, alleen het Nieuwe Testament. Echter, het feit dat het werk van Adolf Clarenbach (1497-1529) aanwezig was onder deze dopers, wijst op verweving met vroege tendensen van sacramentarisme en eigenheid van het doperdom aan de Nederrijn.⁹³

Als de gegevens over de reisroute van Theunis Hastenrath uit zijn *Bekentenis* worden gecombineerd met de informatie uit de netwerkanalyse, wordt het overduidelijk dat Theunis van Hastenrath na 1545 de doperse bisschop was die deze regionale netwerken op religieus gebied samenbracht. Hoewel het bronnenmateriaal schaars is en de netwerkanalyse slechts betrekking heeft op het microniveau van een paar mensen, is het waarneembaar dat tussen 1545 en 1550 geen enkele ander dopers bisschop in dit gebied meer sporen van netwerken door reizen en ‘bekeringen’ heeft achtergelaten dan Theunis van Hastenrath.⁹⁴ Daarnaast wordt de wisselwerking tussen de doperse centra in Jülich en het naburige Maastricht duidelijk. Geen van de bovengenoemde gevangenen stelde zich overigens voor te behoren tot een ‘mennoniete’ gemeenschap, zoals later is gemodelleerd.

EPILOOG

De ontwikkeling van Hastenrath van een pre-munsters sacramentariër tot een dopers bisschop lijkt op een vergelijkbare ontwikkelingsgang van zijn bisschoppencollega's aan de Nederrijn, zoals Adam Pastors en Gillis van Aken.⁹⁵ De *Bekentenis* van Theunis van Hastenrath beschrijft de periode van 1530-1545 als een periode van bezinning en ontkent betrokkenheid bij het doperse Münster en Menno Simons. De aanwezigheid van Theunis van Hastenrath op de bijeenkomst in Goch kan hoogstwaarschijnlijk worden verklaard als ondersteuning van zijn Nederrijnse collega Adam Pastor. De breuk tussen Adam Pastor en de bisschoppen uit het noorden, met Antonius van Keulen en Theunis van Hastenrath in Pastors kielzog, is de oorzaak van een verdere zelfstandige ontwikkeling van het doperdom aan de Nederrijn. Kenmerk daarvan was een minder strikte interpretatie van de voorwaarden tot ‘heiliging’ van doperse gemeenten, waar zeker ook culturele en persoonlijke verschillen aan ten grondslag hebben gelegen.⁹⁶

Na zijn dood werd Teunis' rol in zijn thuisland, Opper-Gelre en het noordwesten van Jülich, overgenomen door een van zijn diakenen, Lemke, die zich verder verbond met het doperse netwerk van Heinrich Krufft rondom Keulen en dat op de Eifel rond Zylis Jacobs. Menno Simons kreeg in 1556 bezoek van Lemke en Zylis in Wüstenfelde (Sleeswijk-Holstein); er was een levendige schriftelijke uitwisseling tussen het noorden en het zuiden in de jaren 1555 en 1557, maar er kwam geen verdere overeenstemming over mijding binnen huwelijk, de aangescherpte banpraktijk en de melchioritische christologie. Dit werd bevestigd op de conferentie in Straatsburg in 1557, waar vijftig doperse leiders van de Eifel tot Moravië bijeenkwamen. Uiteindelijk werden Lemke en Zylis in 1559 door Menno Simons, Dirk Philips en Leenhardt Bouwens (1515-1582) in de ban gedaan.⁹⁷ Deze kwestie was de aanleiding voor Menno's laatste schrijven in 1560, waarmee de definitieve breuk werd bezegeld.

De visitatierapporten van het hertogdom Jülich uit 1550 en 1559/60 en uit Keulen in 1569 brengen doperse gemeenschappen in de Jülichse ambten, Born, Millen, Heinsberg, Gangelt, Linnich, Gladbach en Kaster, en in verschillende gebieden in de Eifel aan het licht.⁹⁸ In de jaren 1560 stagneerde de ontwikkeling van het doperdom in het gebied tussen Maas en Rijn. De toegenomen vervolging zal ongetwijfeld een rol hebben gespeeld, evenals de mogelijke concurrentie waaraan de dopers werden blootgesteld vanuit de groeiende calvinistische gemeenschappen in het Rijnland.⁹⁹ Door de mobiliteit en flexibiliteit van hun netwerken overleefden de dopers echter deze repressieve omgeving.¹⁰⁰ Martin Rothkegel laat zien dat sommige dopers aan de Nederrijn zich eind jaren 1550 met de 'Zwitserse broeders' verbonden. Net als de overige 'Hoogduitse' groepen aan de Nederrijn begonnen de 'Zwitserse broeders' zich in de loop van de zeventiende eeuw als 'Mennonieten' te identificeren.¹⁰¹

Samenvattend blijkt dat het netwerk rond Theunis van Hastenrath in het 'oude agitatieveld' met zijn rol als reizende bisschop langs de Roer het doperdom aan de Nederrijn in de jaren tussen 1540 en 1550 uit veelzijdiger en meer polyfone groepen heeft bestaan, die andere leiders volgden dan alleen Menno Simons. Deze 'doperse bewegingen' bleken een veelvoud van onafhankelijke, zelf organiserende lokale 'verbanden' of microkosmosen te zijn, die door (boven-)regionale doperse bisschoppen met elkaar verbonden waren. Het resultaat was een geografische en theologische versnippering van het Nederlands/Duitse doperdom met pogingen tot samenwerking in plaats van een verenigd geheel rond Menno Simons, dat zich pas later in verschillende groepen zou opsplitsen.

Hoe dan ook is de deelname van Theunis van Hastenrath aan de bijeenkomst van de doperse bisschoppen in Goch in 1547 onomstreden, wat aan toont dat hij op enig moment opgenomen was in de kring rond Menno Simons. Dit roept verdere vragen op over het ‘verbeelde’ concept van ‘Mennonieten’ en de vorming en ontwikkeling van mennonitisme in de periode 1540-1555. Het lijkt dat dit proces, zeker wat de doperse netwerken aan de Nederrijn betreft, naar de uitkomst van de negentiende en twintigste eeuw werd toegeschreven.

NOTEN

1 Een iets beknoptere versie van dit artikel ‘Das nachmünsterische Taufertum am Niederrhein. Theunis van Hastenrath’ werd opgenomen in de *Mennonitische Geschichtsblätter* [hierna: *MGB*] 78 (2021), 103-126.

2 Theo Brok, ‘Het “Onderscheytboeck” van Adam Pastor. De reputatie van “eyn principiell doper” naast Menno Simons en Dirk Philips’, in: *Doopsgezinde Bijdragen* [hierna: *DB*] 45 (2019), 141-164, 155. Heinrich Forsthoff stelt dat Adam Pastor de initiatiefnemer was die ‘... in 1547 de leiders verzamelde voor een formele wederdopersynode’. Heinrich Forsthoff, *Rheinische Kirchen Geschichte*, dl. 1, *Die Reformation am Niederrhein* (Essen, 1929), 340.

3 ‘Successio Anabaptistica, Dat Is Babel der Dopers, doer V. P. [Simon Walraven] (Coloniae, 1603)’, in: Samuel Cramer en Frederik Pijper (red.), *Bibliotheca Reformatorica Neerlandica* [hierna: *BRN*] (’s-Gravenhage, 1903-1914), dl. 7 (1910), 15-87, 50vv.

4 Piet Visser benadrukt dat Menno met succes de vorming van gemeenten heeft bevorderd door nieuwe regionale leiders aan te stellen. Piet Visser, ‘Mennonites and Doopsgezinden in the Netherlands, 1535-1700’, in: John D. Roth en James M. Stayer (red.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism* (Leiden, 2007), 299-345, 305. Samme Zijlstra stelt dat Menno en Dirk hun werkzaamheden als oudsten niet meer alleen konden vervullen en daarom omstreeks 1542 een aantal mede-oudsten aanwezen om hun werk in bepaalde regio’s te verlichten, zie *Om de ware gemeente en de oude gronden, Geschiedenis van de dopersen in de Nederlanden 1531-1675* (Hilversum, 2000), 179.

5 Willem J. Kühler, *Geschiedenis der Nederlandsche Doopsgezinden in de Zestiende Eeuw* (Haarlem, 1932), 287. Theunis komt ook niet voor op de lijst van doperse bisschoppen uit 1714 over de periode 1535-1702, zie Karel Vos, ‘De copia der oudsten en dooplijsten van de Harde Vriezen uit de 16^e en 17^e eeuw’, in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* [hierna: *NAKG*] 11 (1914), 342-350, 343.

6 Karel Vos, ‘Adam Pastor’, in: *DB* 49 (1909), 104-126, Bijlage III ‘Bekentenis van Teunis van Hastenrath’, 120-126 [hierna: *Bekentenis*], 120.

7 ‘Thoenis, Thoenis son van Hastenraid ist ein widderteuffer und leuft achter lande und deuft, aber die fraue Tryn wont zu Hastenraid sold ouch widderteuft sin, kumpt ouch in geine kirchen noch entfenk das h. sacrament, derglichen ire kinder, so bi inen wonen; spotten derjenigen, so in die kirch gain.’ Otto Redlich, *Jülich- Bergische Kirchenpolitik am Ausgang des Mittelalters un in der Reformationszeit*, dl. 2, 1 ‘Jülich (1533-1589)’, (Bonn, 1911), 497.

8 Het gebruik van de term ‘netwerk’ is beperkt tot het benoemen van sociale relaties van een dopers bisschop, hier Theunis van Hastenrath, met zijn geloofsgenoten en is niet bedoeld als een formele (kwantitatieve) analyse van de onderlinge afhankelijkheid van deze relaties.

- 9 Cf. Violet Soen, e.a., 'How to do Transregional History. A Concept, Method and Tool for Early Modern Border Research', in: *Journal of Early Modern History* 21 (2017), 1-22.
- 10 Rothkegels term 'Sammlungsbewegung' geeft aan dat plaatselijke doperse groepen en individuen deel gingen uitmaken van een groeiende ondergrondse kerk, een bovenlokaal denominationeel netwerk onder leiding van predikanten en ouderlingen die periodiek bijeenkwamen voor regionale conferenties en generale synodes – 'Die Austerlitzer Brüder oder Bundgenossen – Pilgram Marpecks Gemeinde in Mähren', in: Anselm Schubert e.a. (red.), *Grenzen des Täuferstums/ Boundaries of Anabaptism, Neue Forschungen* (Göttingen, 2009), 232-270, 239, 257.
- 11 Mathilde Monge, *Des communautés mouvants. Les 'sociétés des frères chrétiens' en Rhénanie du Nord, Juliers, Berg, Cologne vers 1530-1694* (Genève 2015). Op basis van de getuigenissen van zeventigf dissidenten die op dezelfde dag in 1565 in Keulen werden gearresteerd, schetst de auteur de manieren waarop deze 'christelijke broeders' onderling banden kweken en een 'doperse' ruimte in Keulen tot stand brengen – een relationeel fenomeen dat de elasticiteit van deze kleine gemeenschappen benadrukt. Na verloop van tijd werden ze zich bewust van hun eigen identiteit en pasten ze in een groter netwerk van dopers. In dit artikel wordt verwezen naar het uitgebreidere proefschrift (Université Paris 1 Panthéon Sorbonne; Georg-August Universität Göttingen, 2011).
- 12 De 'meest recente' geschiedschrijving van het doperdom in de thuisregio van Theunis van Hastenrath is Karl Rembert, *Die 'Wiedertäufer' im Herzogtum Jülich. Studien zur Geschichte der Reformation, besonders am Niederrhein* (Berlin, 1899). J.F. Gerhard Goeters, 'Die Rolle des Täuferstums in der Reformationsgeschichte des Niederrheins', in: *Rheinische Vierteljahrsblätter* 24 (1959), 217-236 is sinds Remberts onderzoek het 'standaardwerk' over het doperdom aan de Nederrijn. Willem Bax, *Het Protestantisme in het bisdom Luik en vooral te Maastricht 1505-1557* ('s-Gravenhage, 1937) en Rembert leunen op Jos Habets, *De Wederdoopers te Maastricht* (Roermond, 1877). Ernst Crous, 'Auf Menno's Spuren am Niederrhein', in: *Der Mennonit* 9 (1956), 155, 170-171 is schatplichtig aan Rembert en Bax.
- 13 Cf. Jac Geurts en J. Kuys, 'Kerkelijke en godsdienstige verhoudingen in Gelre vóór en ná 1543', in: Frank Keverling Buisman e.a. (red.), *Verdrag en tractaat van Venlo – herdenkingsbundel, 1543-1993* (Hilversum, 1993), 171-199, 175.
- 14 Aart Noordzij, 'Zelfstandigheid en integratie. Gelre, de Nederrijn en de Nederlanden in de zestiende eeuw', in: Mario Damen en Louis Sicking (eds.), *Bourgondië voorbij – de Nederlanden 1250-1650* (Hilversum, 2010), 43-55, 47vv.
- 15 In de loop van de 16e eeuw komt de naam 'wederdoper' of 'doper' voor in juridische documenten en protocollen van de Gereformeerde Synodes, maar nooit de naam 'mennonieten'. Dat gebeurde pas aan het einde van de zestiende eeuw, cf. Rembert, *Wiedertäufer*, 416 n. 2.
- 16 Sigrun Haude verzet zich tegen de strikte definitie van 'wederdoper' van Goeters en op basis van nieuw onderzoek volgt zij Rembert om de Wasserberger predikanten erin op te nemen. Sigrun Haude, *In the Shadow of 'Savage Wolves' – Anabaptist Münster and the German Reformation during the 1530s* (Boston/Leiden, 2000), 77-78.
- 17 Goeters, 'Die Rolle des Täuferstums', 221vv. Stefan Ehrenpreis 'Die Obrigkeit, die Konfessionen und die Täufer im Herzogtum Berg 1535-1700', in: Burckhard Dietz en Stephan Ehrenpreis (eds.), *Drei Konfessionen in einer Region, Beiträge zur Geschichte der Konfessionalisierung im Herzogtum Berg vom 16. bis zum 18. Jahrhundert* (Bonn, 1999), 113-152. Cf. Ralf Klötzer, 'Verfolgt, geduldet, anerkannt. Von Täufers zu Mennoniten am Niederrhein und die Geschichte der Mennoniten in Krefeld zum Ende der oranischen Zeit (ca. 1530 -1702)', in: Wolfgang Froese (ed.), *Sie kamen als Fremde. Die Mennoniten in Krefeld von den Anfängen bis zur Gegenwart* (Krefeld, 1995), 13-60 en Wilhelm Janssen, 'Kleve-Mark-Jülich-Berg-Ravensberg 1400-1600', in: *Land im Mittelpunkt der Mächte. Die Herzogtümer Jülich Kleve Berg* (Kleve, 1984), 17-40 zijn voor de jaren 1530-1550 afhankelijk van Rembert, maar vooral van Goeters.
- 18 Ehrenpreis' stelling dat het merendeel van de gearresteerde leraren en predikers van de do-

pers, zoals Menno Simons, Dirk Philipps of David Joris tot 1550 uit Nederland kwam, moet bevestigd worden omdat alle doperse bisschoppen en diakenen in de Nederrijn in de jaren 1540-1550 van niet-Nederlandse afkomst waren, zie 'Die Obrigkeit, die Konfessionen und die Täufer im Herzogtum Berg', 115.

19 Cf. Monge, *Des communautés mouvants*, 243, vooral n. 63.

20 Rembert, *Wiedertäufer*, 16 n. 1, volgde de negentiende-eeuwse constructie van de middeleeuwse (Waldenzer) herkomst van het doperdom en ontkende iedere invloed van Melchior Hoffman.

21 Cf. Rainer Kobe, *Täuferische Konfessionskultur in der Frühen Neuzeit: Mennoniten am Niederrhein (Krefeld) und Hutterische Brüder in Mähren und Ungarn* (Bonn, 2014), 39. Piet Visser, 'Die Krefelder Mennoniten im Rahmen der niederländischen Mennonitengeschichte', in: *MGB* 63 (2008), 9-33, 15-16, en Wolfgang Löhr, 'Mennoniten in Mönchengladbach', in: *MGB* 57 (2000), 89-98, 90.

22 Redlich, *Jülich-Bergische Kirchenpolitik*, 497, n. 2.

23 Zie n. 6.

24 Karel Vos, *Menno Simons 1496-1561. Zijn leven en werken en zijne reformatorische denkbeelden* (Leiden, 1914).

25 Laurens Knappert, 'Levensbericht van Karel Vos', in: *Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde* (1927) 35-62, 47.

26 Jan ten Doornkaat Koolman, *Dirk Philips. Vriend en medewerker van Menno Simons (1504-1568)* (Haarlem, 1964), 28-29.

27 Verwijzend naar de Martelarenspiegel, 98 (zie n. 30) en Max Goebel, *Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westphälischen Evangelischen Kirche* (Koblenz, 1849), dl. 1, 121 [212], zie Rembert, *Wiedertäufer*, 421.

28 Bax, *Protestantisme*, 'Confessie van den Dooperschen martelaar Thönis van Hastenrath', 406-410, 410.

29 Bax, *Protestantisme*, 306.

30 Tieleman J. van Braght, *Het Bloedigh Tooneel of Martelaers Spiegel der Doopsesinde of Weereloose Christenen* (Amsterdam, 1685; herdruk, Dieren, 1984), 97v [register foutief 47] en 100r [register foutief 00].

31 [Hans de Ries], *Historie der martelaren ofte waerachtighe getuygen Jesu Christi* (Haarlem, 1615), 101.

32 [Pieter Jansz. Twisck], *Historie der warachtighe getuygen Jesu Christi* (Hoorn, 1617), 82, 839.

33 Josse Bout, *'t Merg van de Historien der Martelaren* (Haarlem, 1699), 149.

34 Van Braght, *Martelarenspiegel*, 98. Er wordt ook verwezen naar de (her-)doop van Peter Bruynen (gest. 1551) door Theunis, zie *Martelarenspiegel*, 128-130.

35 Cf. Sarah Covington, 'Paratextual Strategies in Thielemans van Braght's "Martyrs' Mirror"', in: *Book History* 9 (2006), 1-29, 4, 8. Cf. David L. Weaver-Zercher, *Martyr Mirror: A Social History* (Baltimore, 2016), 46.

36 Karel Vos, 'Martelaars uit Gelderland (1550)', in: *NAKG* 10 (1913), 252-268.

37 'Confessie ende belyden ...by Metken', in: Rijksarchief Brussel. Papiers d'Etat et de l'Audience, carton 1648; zie Bax, *Protestantisme*, 398-401.

38 Krahn, *Dutch Anabaptism*, 183vv.

39 Rembert, *Wiedertäufer*, 374 n. 1.

40 Arnoud-Jan A. Bijsterveld, *Laverend tussen kerk en wereld. De pastoors in Noord-Brabant 1400-1570* (Amsterdam, 1993), 28. Jac H.J. Geurts, 'Onsere stad in sulken gedranghe' Maastricht tussen Brabant en het Rijk 1500-1560 (Nijmegen, 1993), 145.

41 Cf. A.J. Munsters, 'De kerkelijk-politieke conflictsituatie in het Gulik-Luikse kerkdistrict sinds de vijftiende eeuw', in: *'Van der Nyersen upwaert'. Een bundel opstellen over Limburgse ge-*

schiedenis aangeboden aan drs. M.K.J. Smeets bij zijn afscheid als rijksarchivaris in Limburg (Maastricht, 1981), 69-85, 73.

42 Heribert Smolinsky, 'Kirche in Jülich-Kleve-Berg. Das Beispiel einer landesherrlichen Kirchenreform anhand der Kirchenordnungen', in: *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 84 (1989), 104-119, 104-106. Redlich, *Kirchenpolitik*, dl. 1, 259-278, nr. 249.

43 'Acten der Kirchenvisitation in den Landen Jülich und Ravensberg im Jahre 1533', in: Carl A. Cornelius, *Geschichte des Münsterischen Aufruhrs*, dl. 1 (Leipzig, 1855), 216-248, met betrekking tot de doop 243.

44 Flüchter, *Der Zölibat zwischen Devianz und Norm*, 135. Cf. Jan Trapman, 'Le rôle des "sacramentaires" des origines de la Réforme jusqu'en 1530 aux Pays-Bas', in: *NAKG* 63 (1983), 1-24, 21vv. Franz Petri, 'Maß und Bedeutung der reformatorischen Strömungen in den niederländischen Maaslanden im 16. Jahrhundert', in: Martin Greschat en J.F.G. Goeters (ed.) *Reformation und Humanismus. Robert Stupperich zum 65. Geburtstag* (Witten, 1969), 212-224, 214-216. In Susteren waren de visiteurs drie traktaten tegengekomen die de Wassenbergerse bekendheid met de leer van Melchior Hoffman en Campanus aantoonde, zie Otto R. Redlich, *Staat und Kirche am Niederrhein zur Reformationszeit* (Leipzig, 1938), 39-40.

45 *Bekentenis*, 126.

46 Rembert, *Wiedertäufer*, 191 n. 2.

47 Redlich, *Kirchenpolitik*, 259.

48 Rembert, *Wiedertäufer*, 217. De rol van de Wassenberger predikant Johann Kloppeis (gest. 1535) wordt onderschat, zie J.F. Gerhard Goeters, 'Die Stadt Köln und, die Prozesse und Hinrichtung von Peter Fliesteden und Adolf Clarenbach', in: J.F. Gerhard Goeters e.a. (eds.), *Bekenner und Zeugen. Zum Gedenken an den 450. Todestag der Märtyrer Adolf Clarenbach und Peter Fliesteden* (Düsseldorf, 1979), 11-27, 26.

49 Franklin H. Littell, *The Anabaptists View of the Church. A Study in the Origins of Sectarian Protestantism*, (Boston, 1958), 78, n. 118; Hendrik W. Meihuizen, 'The Concept of Restitution in the Anabaptism of Northwestern Europe', in: *The Mennonite Quarterly Review* [hierna: *MQR*] 44 (1970), 141-158, 152.

50 Ludwig Keller, *Geschichte der Wiedertäufer und ihres Reichs zu Münster* (Münster, 1880), 301. Habets, *Wederdoopers*, 71. Cf. Walther Wolff, 'Beiträge zu einer Reformationsgeschichte der Stadt Aachen', in: dl. 3, *Theologische Arbeiten aus dem Rheinischen wissenschaftlichen Prediger-Verband* 7 (1905), 68-103, 82-83. De Wassenberger predikant Hendrik Tongeren preekte in Mottencops kringen.

51 Over Rol, Smeitgen, en Lenart van Tongeren, zie de 'Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online' [hierna: *GAMEO*]: 'Henric Rol', 'Jan Smeitgen', en 'Lenart van Ysenbroeck'.

52 Rembert, *Wiedertäufer*, 381.

53 Hans H.Th. Stiasny, *Die strafrechtliche Verfolgung der Täufer in den freien Reichsstadt Köln 1529 bis 1618* (Münster, 1962), 6-7.

54 Karl-Heinz Kirchhoff, 'Die Täufer im Münsterland. Verbreitung und Verfolgung des Täuferiums im Stift Münster 1533-1550', in: *Westfälische Zeitschrift* 113 (1963), 1-109, 2.

55 *Bekentenis*, 124-125.

56 De samenwerking tussen Pastor en Menno Simons lijkt vooral te zijn voortgekomen uit hun gezamenlijk verzet tegen het Davidjorisme, Brok, 'Het "Onderscheytboeck" van Adam Pastor', 148-149.

57 Redlich, *Kirchenpolitik*, Amt Millen (Stat Gangelt), 496-497, vooral n. 2.

58 Bax, *Protestantisme*, 309.

59 In het hertogdom Jülich: Ambt Born (Illikhoven en Lagenrade), Ambt Düren (Düren en Auf der Roer), Ambt Kaster (Lövenich), Ambt Millen (Hastenrath, Havert, Höngen, Millen,

Saeffelen en Schalbruch), Ambt Heinsberg (Dremmen). In het Opperkwartier van het Hertogdom Gelre: Ambt Grevenbroich (Hardt en Hoeve) en Odenkirchen, Visserseweert en Weert. In het Prinsbisdom Luik: Maaseik en Maastricht (dubbel gezag van de Prins-bisschop van Luik en de hertog van Brabant (Karel V)). In het Prinsbisdom Aken, de stad Aken en de vrije stad Keulen. Deze overzichts- en detailkaart zijn samengeteld door Jan-Eike Rossius, student fysische geografie aan de Universiteit van Utrecht.

60 Een representatie van de persoonlijke 'ego-netwerken' van de bisschoppen die elkaar in 1547 in Goch ontmoetten, zou een goed overzicht geven van de (trans-)lokale en overlappende doperse bewegingen in de jaren 1540-1550 in Nederland/Noord-Duitsland.

61 Hermann Hinsen, 'Das Amt Wollseifen (Land Überraehr). Eine Enklave der Grafschaft Schleiden im Herzogtum Jülich,' *Jahrbuch des Kreises Euskirchen* 2003, 24-34.

62 *Bekentenis*, 123, verwijzend naar het coulisselandschap van het 'Hohes Venn', een plateau tussen Duitsland en België.

63 Ernst Crous, 'Anabaptism in Schleiden-in-the-Eifel', in: *MQR*, 34 (1960), 188-191. Walter Scheibler, 'Die Wiedertäufer im Monschauer Land', in: *Geschichte der Evangelischen Gemeinde Monschau 1520-1939* (Aachen 1939), 15-33. Josef Janssen, 'Wiedertäufer im Montjoier Land', in: *Der Eremit am Hohen Venn* 6 (1930/31), 5-12.

64 Ekkehard Krumme, *Evangelische gemeente Odenkirchen 1532-1982* (Mönchengladbach, 1982), 29.

65 Theo Brok: 'Adam Pastor (ca. 1500-ca. 1565). A Post-Münster Anabaptist Bishop in the Borderlands between the Netherlands and Germany', in: *Church History and Religious Culture* 101 (2021), 175-193, 191.

66 Peter Bruynen die op 21 oktober 1581 werd geëxecuteerd, omdat hij op de dijk bij Austruweel een kruis en heiligenbeelden had stuk geslagen, was ook door Theunis van Hastenrath gedoopt, Vos, 'De doopsgezinden te Antwerpen in de zestiende eeuw', in: *Bulletin de la Commission royale d'histoire. Académie royale de Belgique* 84 (1919), 311-390, 364. Zie ook n. 34.

67 Vos, 'Martelaars', 263-264. Vos spelt 'Liske'.

68 De onderlinge relaties van deze deelnemers tonen algemene netwerken van dopers aan, terwijl de kaart van de reisroute van Theunis de lokale context of het 'ego-netwerk' laat zien, cf. Mathilde Monge, 'Überleben durch Vernetzung. Die täuferischen Gruppen in Köln und am Niederrhein im 16. Jahrhundert', in: *Grenzen des Täufertums / Boundaries of Anabaptism*, 226.

69 Vos, 'Martelaars', 255-257 (eerste verhoor, 21 juli 1550), 263 (tweede verhoor, 24 juli 1550).

70 Verhoor in Valkenburg [Visserseweert was een leengoed van het graafschap Valkenburg], 28 augustus 1547, Bax, *Protestantisme*, 398-399. Vos beschouwt Anthonis identiek aan Antonius van Keulen, *Menno Simons*, 91-94.

71 Vos, 'Martelaars', 258-261 (eerste verhoor, 21 juli 1550), 261-262 (tweede verhoor, 24 juli 1550).

72 Vos, 'Martelaars', 264-266, 'Ondervraging en bekentenis', in Montfort, 10 November 1549.

73 Van Veen, *PSHAL*, 312, n. 5.

74 Vos, 'Martelaars', 266-267, 'Bekentenis', in Montfort, 1550.

75 Smeitgen '...wuerdt in honre secten busschop genent.' [1535], Habets, *Wederdoopers*, 168. Cf. Léon Ernest Halkin and Lemaire Fernand, 'Un procès d'anabaptistes à Limbourg en 1536', in: *Bulletin de la Commission royale d'histoire. Académie royale de Belgique*, dl. 121, 1956, 1-24, 6-7. Voolstra vermoedt dat Smeitgen de auteur zou kunnen zijn van een boekje over de melchioristische menswordingsleer dat een belangrijke rol zou kunnen hebben gespeeld bij de overdracht ervan aan het doperdom, zie S. Voolstra, *Het woord is vlees geworden. De Melchioristisch-Menniste incarnatieleer* (Kampen, 1982), 139-148.

76 Cf. Bax, *Protestantisme*, 73vv.

- 77 Uit de onderzochte bronnen blijkt niet dat Dirk Philips in de Nederrijn werkzaam is geweest; anders Jan ten Doornkaat Koolman, die echter geen overtuigend bewijs levert voor de veronderstelling dat Dirk Philips destijds in het land van Kleef zou hebben gewoond zie Koolman, *Dirk Philips*, 27-28.
- 78 Karel Vos, 'Gillis van Aken', in: *De Tijdspiegel* 62 (1905), 355-371.
- 79 Volgens de visitatieprotocollen in het Ambt Bruggen van 17 juni 1533 preekte 'Herr' Anthonius in Bracht, Cornelius, *Geschichte*, 227. Cf. Vos, *Menno Simons*, 91-94.
- 80 Jan ten Doornkaat Koolman, 'Een onbekende brief van Dirk Philips', in: *NAKG* 43 (1960), 15-21, 17.
- 81 Over Lemke, zie *GAMEO*. Lemke werd in 1533 in Maastricht gearresteerd vanwege 'conversacie in synen huysen gehalten te hebben met luyden, die met deser Luyterssen ende andere quaden secten besmet ende befaemt syn', en weigerde de eed af te leggen; Habets, *Wederdooopers*, 67-68. Volgens Jater was Jennicken Haese ten tijde van de verhoren gearresteerd en had herroepen, zie Vos, 'Martelaars', 259.
- 82 *Bekentenis*, 124. Bax identificeert Steven van Saeffelen in navolging van Rembert als Jan Stevens/Jan van Hasselt, die als dopers diaken Gillis van Aken ondersteunde in Amsterdam en in Antwerpen; Bax, *Protestantisme*, 308.
- 83 Cf. Andreas Pietsch, 'Messbesuch für Anfänger und Fortgeschrittene Zur Ambiguität der konfessionellen Zugehörigkeit', in: Andreas Pietsch and Barbara Stollberg-Rilinger (eds.), *Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit* (Gütersloh, 2013), 238-266, 241. Päivi Räisänen-Schröder met verwijzing naar John S. Oyer, 'Nicodemites among Württemberg Anabaptists', in: *MQR* 71 (1997), 487-514, stelt het traditionele begrip van wederdopers als 'standvastig tot op het punt van martelaarschap' ter discussie. Päivi Räisänen-Schröder, 'Appeal and Survival of Anabaptism in Early Modern Germany', in: Raisa Maria Toivo & Sari Katajala-Peltomaa (eds.) *Lived Religion and the Long Reformation in Northern Europe c. 1300-1700* (Leiden, 2016), 104-127, 118, 125.
- 84 Otto Knottnerus, 'Menno als tijdverschijnsel', in: *DB* 22 (1996), 79-118, 105vv. Rembert, *Wiedertäufer*, 415 n. 1.
- 85 Vos, 'Martelaars uit Gelderland'. De titel van dit artikel toont het verhalende perspectief van martelaren. De gevangenen uit Visserweert en omstreken werden door de Drost van Montfoort gearresteerd en vervolgens door de rechtbank in Gelre veroordeeld.
- 86 *Bekentenis*, 125.
- 87 Bax, *Protestantisme*, 325.
- 88 Tegenover J.F. Gerhard Goeters, 'Das älteste rheinische Taufbekenntnis', in: Cornelius J. Dyck (red.) *A legacy of faith: the heritage of Menno Simons. A sixtieth anniversary tribute to Cornelius Krahn*. (Newton, 1962), 197-212, 210. Rainer Kobe benadrukt in het bijzonder een ontwikkelingsgang van het Rijnlandse doperdom van het 'Kempense Bekentenis' via het 'Bekentenis van Thomas von Imbroich' van 1558 naar het 'Concept van Keulen' van 1591. Rainer Kobe, 'Die "Confessio" des Thomas von Imbroich, niederrheinisch/kölnischer Täufer und Märtyrer (1558)', in: Peter Opitz (ed.), *The Myth of the Reformation* (Göttingen, 2013), 276-298, 292. In 2016 wijzigt hij dit standpunt en formuleert een afhankelijkheid van de gedachten van Menno Simons met een zekere onafhankelijkheid van de Nederrijn ten opzichte van het Nederlandse doperdom. Rainer Kobe, 'Die Glaubens-Articul in den Concept von Cölln den 1 May, Ao 1591. Eine Danziger Handschrift aus dem 17. Jahrhundert', in: *MGB* 73 (2016), 41-60, 45. Jamy Pitts stelt dat het 'Kempense Bekentenis' een eenheidsdocument is tussen volgelingen van Menno en Zwitserse en Zuid-Duitse dopers die naar de Nederrijn waren gemigreerd. Jamy Pitts, 'Historical Anabaptist-Mennonite Pneumatology – A Review of Confessional, Catechetical, and Devotional Materials, 1525-1963', in: *The Conrad Grebel Review*, 36 (2018), 24-53, 35, n. 45.
- 89 De opeenvolging van deze gebeurtenissen lijkt de suggestie van Hans-Jürgen Goertz te be-

vestigen dat het de polemische discussie met Adam Pastor was, waardoor Menno's melchioritische christologie een belangrijk geloofsbeginzel van het mennonitisme in de jaren 1550 werd, zie 'Der fremde Menno Simons', in: Irvin B. Horst (red.), *The Dutch dissenters. A critical companion to their history and ideas* (Leiden, 1986), 160-176, 172.

90 Theo Brok, 'Adam Pastor's Vnderscheit/Onderscheet. The Reputation of an Anabaptist Bishop Alongside Menno Simons and Dirk Philips', in: *MQR* 94 (2020), 207-232, 225-226. Zie verder n. 72.

91 Karl Koop identificeert deze Thönis met Theunis van Hastenrath. Karl Koop, 'Worldly Preachers and True Shepherds-Anticlericalism and Pastoral Identity among Anabaptists Of the Lower Rhine', in: *MQR* 76 (2002), 399-412, 407.

92 *Alle Acta Adolphi Clarenbach – Was Adolphus Clarenbach im landt von Berge, ehe dann er zu Cöln gefangen, deß Euangeliums halben von seinen widersechern begegnet vnnd zugestanden sei*, er zijn vijf uitgaven in het Duits verschenen tussen 1527 en 1531; in Noord-Nederland is dit werk niet of nauwelijks verspreid en is er geen exemplaar bewaard gebleven.

93 Volgens Eberhard Teufel zijn in Clarenbachs geschriften doperse ideeën onmiskenbaar, 'Clarenbach, Adolf', in: *Neue Deutsche Biographie*, dl. 3 (1957), 261vv. Voor de verbinding tussen Clarenbach en Johan Kloppeis zie: *GAMEO* 'Kloppeis, Johann (d. 1535)' en n. 48.

94 Theunis had blijkbaar ook banden met de adellijke familie Stöcken (met Gertgen von Stöcken) in Breberen, bij Höngen, Mathias Schoenen, 'Erste Anfänge der Reformation und das Täufer-tum', in: *Evangelisch in Übach-Palenberg, Gemeindebrief der Evangelischen Kirchengemeinde Übach-Palenberg*, December 2017-Februari 2018, 12-15, 15.

95 Brok, 'Het "Onderscheytboeck" van Adam Pastor', 148; Vos, 'Gillis van Aken', 358.

96 'Copie wt eenen brief die Sielis ende Lemmeken met de Overlandsche broederen anno 1557 aen Menno Symons ghesonden hebben, wesende het antwoord op sekere schriftelicke bescheyt, dat Menno aen haer ghesonden hadde', opgenomen in: Jacob G. de Hoop Scheffer, 'Opmerkingen en mededeelingen betreffende Menno Simons. VIII', in: *DB* (1894), 10-70, 47-53.

97 'Successio Anabaptistica', *BRN* 7, 56.

98 Rembert, *Wiedertäufer*, 425-446.

99 Peter J.A. Nissen, 'Franciscus Agricola (ca. 1540-1621) en de dopers te Sittard en omgeving', in: *Historisch Jaarboek voor het land van Zwentibold*, 9 (1988), 32-53, 33.

100 Räisänen, *Appeal*, 120.

101 Zie n. 10 en Rothkegels bijdrage in dit nummer.

Typography first?

Over de rol van frakturtypes in familistische drukken aan de hand van Hiëls *Verklaeringhe der Openbaeringhe Johannis* (1639)

ANDREAS PIETSCH

Vijftig jaar geleden verscheen János Bruckners *Biographical catalogue of seventeenth-century German books published in Holland*.¹ Daarin nam Bruckner de grote invloed van Noord-Nederlandse drukkers en drukwerken op een Duitstalig publiek onder de loep. Zijn nauwkeurige, formele beschrijvingen van de gedrukte werken, aangevuld met enkele afbeeldingen, onderscheiden zijn werk nog tot vandaag. Bovendien is Bruckner er voor het eerst in geslaagd een aantal van deze meestal clandestiene drukken nauwkeuriger te determineren en de drukkers ervan te achterhalen. Bruckners methodische aanzetten zijn vaak overgenomen en worden heden ten dage uitgebreid door de grote, meestal nationale bibliografieën zoals de *Short Title Catalogue Netherlands* (STCN) of de *Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des 17. Jahrhunderts* (VD17).

Bruckners *Catalogue*, die uit zijn belangstelling voor de theosoof Jacob Böhme (1575-1624) en diens beschermheer Abraham von Franckenberg (1593-1652) is voortgekomen, leest op vele plaatsen als een ‘who is who’ van de religieuze dissenters. Het is dan ook niet verwonderlijk dat men daarin ook de zeer succesvolle nieuwe laat zeventiende-eeuwse heruitgave vindt van de Nederlandse mysticus Hendrik Jansen van Barrefelt, alias Hiël (overleden in 1594).² Zowel Hiël als Hendrick Niclaes, een koopman uit Emden die vanaf ongeveer 1550 onder zijn initialen HN publiceerde, kunnen oorspronkelijk worden gesitueerd in de context van de zogenaamde confessionalisering: een proces dat in mainstream-kerken in de tweede helft van de zestiende eeuw plaatsvond en deze kerken zowel op het gebied van de leer als van de kerkelijke organisatie een vaste vorm gaf. De invloed van zowel Hiël als Hendrick Niclaes oversteeg de Nederlanden en het noordwestelijke gebied van het Heilige Roomse Rijk.

Terwijl zich rond Niclaes, die als profeet optrad, een echte groepering schijnt te hebben gevormd, die als *Familia Caritatis* of ‘Huis der Liefde’ be-

kend werd, verspreidden de teksten van HN en Hiël zich evenwel veel verder.³ Vanaf het begin werden ze ook gelezen buiten de beperkte kring van de persoonlijke aanhangers van de twee auteurs. Hun geschriften trekken een indrukwekkend spoor door de drukgeschiedenis tot in de negentiende eeuw.⁴ Inhoudelijk kunnen de verwijzingen naar Böhme en het succes van deze teksten in de context van het opkomende piëtisme makkelijk aangetoond worden. Beide familistische auteurs positioneren zich op dubbelzinnige wijze in het confessionele landschap. Ware religiositeit is volgens hen de ‘gehoorzaamheid van liefde’ (*oboedientia caritatis*) en is gericht op verinnerlijking. Vooral de receptie van Hiël, alias Barrefelt, in de zeventiende eeuw als mystiek auteur is verassend dynamisch.⁵ Toch blijven veel boekhistorische vragen over de clandestiene drukken van de twee familistische auteurs Niclaes en Barrefelt nog steeds onopgelost.⁶ De herdruk van Hiëls commentaar op de Apocalyps uit 1639 kan dienen als voorbeeld hoe Bruckners werk kan worden aangevuld. Zo is een belangrijke vraag welke rol het materiële aspect van de uitgave heeft gespeeld, met name hoe lay-out en lettertypes op cruciale wijze de receptie hebben gestuurd. Nadat Barrefelt in 1573 met zijn vroegere mentor Niclaes had gebroken, bracht hij op het eind van de zestiende eeuw zijn eigen werken uit. Hij gebruikte daarvoor niet alleen hetzelfde netwerk van drukkers, maar plaatste zich ook typografisch in dezelfde traditie als Niclaes met zijn drukken.⁷

In deze bijdrage identificeer ik voor het eerst Hiëls *Verklaeringhe der Openbaeringhe Johannis* (1639).⁸ Deze boekhistorische classificatie is niet alleen voor dit werk van belang, maar biedt ook inzicht in de marketing en de receptie van Hiëls geschriften in de eerste helft van de zeventiende eeuw. Daarbij werp ik nieuw licht op de rol die het gebruik van typografie speelt. Aan de hand van de receptie in de Duitstalige wereld rond 1650 laat ik zien dat het gebruik van Duitse letters een belangrijke functie had bij het overwinnen van schijnbare taalgrenzen. Ik sluit dit artikel af met methodologische overwegingen hoe de analyse van typografie bestaand onderzoek kan aanvullen en verrijken.

OVER DE VERHOUDING TUSSEN HIËL EN BÖHME ROND 1700

Op het eerste zicht lijkt Jakob Böhme de deur voor receptie van de Familisten in het Duitse taalgebied te hebben geopend. Nederland lijkt daarbij een centrale rol te hebben gespeeld. Immers, nadat Böhmes complete editie in 1682

in grote oplage in Amsterdam was verschenen,⁹ lijkt de belangstelling voor mystieke en theosofische teksten aanzienlijk te zijn gegroeid, niet in de laatste plaats gestimuleerd door Amsterdamse drukkers en boekhandelaren die ook specifiek voor de Duitstalige markt produceerden.¹⁰ Zo werden in 1686 de verzamelde mystieke geschriften van Bartholomaeus Sclei gepubliceerd, een tijdgenoot en metgezel van Böhme.¹¹ Tussen 1687 en 1690 verscheen vervolgens in twaalf delen het volledige werk van de hierboven genoemde mysticus Hendrik Jansen van Barrefelt, die speciaal in het Hoogduits waren vertaald.¹² De Amsterdamse boekhandelaar Jacob Claus, die als religieus vluchteling uit Straatsburg naar Holland was gekomen, maakte zowel in 1687 als in 1690 gebruik van het nog jonge genre van de krantenadvertentie om potentiële lezers op de nieuwe uitgave opmerkzaam te maken.¹³ De vertaler van Hiëls teksten vergeleek Hiël in zijn voorwoord bovendien expliciet met Jacob Böhme.¹⁴ Blijkbaar moest de aandacht van Duitse Böhme-lezers op de geschriften van de Nederlandse mysticus Hiël gevestigd worden.

Een vergelijkbaar beeld vinden we in compendia en naslagwerken van tijdgenoten uit het kamp van het zich radicaliserende Duitse piëtisme. Zij beoogden een nieuwe canon van stichtelijke literatuur op te stellen. Gottfried Arnolds *Historie der kerken en ketteren [...] tot aan het jaar 1688 (Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie)* is het prominentste voorbeeld hiervan.¹⁵ Zoals bekend gebruikte Arnold zijn overzicht van de hele kerkgeschiedenis om de vermeende ketteren en dissidenten vrij te pleiten van de aantijging van ongelooft en om een nieuw panopticum van de ware gelovigen op te stellen. Arnold verwees op verschillende plaatsen in zijn 'Hermeting van de ware orthodoxie' naar de Nederlander Hiël en raadde zijn onpartijdige aanhangers de mystiek van Hiël van harte aan. Naast een uitvoerige beschrijving van Hiëls geschriften, biedt Arnold in het aanhangsel van het vierde deel van zijn *Kettergeschiedenis* een directe vergelijking tussen Böhme en Hiël. Deze ontleende Arnold aan de Franse dissident Pierre Poiret (1646-1719).¹⁶ Poiret leefde als metgezel van de mystica Anthoinette Bourignon in ballingschap in Nederland. Gelijktijdig met Arnold schreef hij een geschiedenis van de mystiek, die korte tijd later zowel in het Frans als in het Duits verscheen.¹⁷ Zoals deze twee korte voorbeelden aantonen, bestond er dus rond 1700 een duidelijke waardering van Hiël en de theosoof Jacob Böhme was een soort referentiepunt.

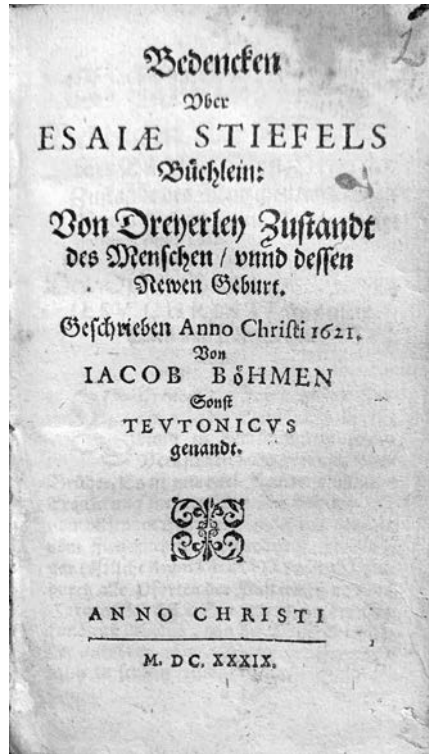
Böhme als voedingsbodem voor oudere Nederlandse teksten is nauwelijks verrassend. Als men van het microniveau van de casestudie overschakelt op een meso- of macroniveau, sluiten de bevindingen bovendien wonder-

wel aan op de gangbare historische verhalen en de bekende verklaringspatronen. Deze luiden ongeveer als volgt: rond 1700 werden ook in Duitsland in kringen van radicaliserende piëtisten steeds meer dissidente teksten gereciepieerd. Vooral in Amsterdam werden geschriften die afweken van de orthodoxie uitgegeven en doorgesluisd naar een geïnteresseerd Duits publiek. Ook de schrijver Hiël wordt zo een toonbeeld van de invloed van confessioneel ambigue geschriften in het Heilige Roomse Rijk. Deze geschriften oefenden al invloed uit in de multi-confessionele Nederlandse Republiek, maar vonden na de jaren van confessionalisering dus ook hun weg naar het Duitse Rijk.¹⁸ De volgende casestudie gaat op deze visie nader in.

HIËLS VERKLAERINGHE DER OPENBAERINGHE JOHANNIS, 1639

Zonder twijfel was de nieuwe meerdelige Hoogduitse uitgave van Hiëls geschriften die tegen het einde van de zeventiende eeuw verscheen, veruit de meest succesvolle uitgave van Hiëls geschriften. Deze uitgave veroorzaakte in spiritualistische lezerskringen een ware Hiël-*boom*. Voordien waren echter al enkele herdrukken van de eerste edities uit de late zestiende eeuw verschenen, waaronder bijvoorbeeld Hiëls *Verklaeringhe der Openbaeringhe Johannis* in 1639. Over de *Wirkungsgeschichte* van dit werk kan veel worden gezegd, maar hier concentreren we ons op het boekhistorische aspect van deze uitgave.¹⁹ De publicatiegeschiedenis van dit werk is in het duister gehuld: de titelpagina vermeldt drukker noch drukplaats. Wel staat op de titelpagina als jaar van uitgave 1639 en Hiël als auteur.²⁰ In tegenstelling tot de latere Hoogduitse nieuwe editie uit 1687/90, wordt de tekst van Hiël in 1639 opnieuw in een Nederlands dialect aangeboden. Deze en andere Nederlandstalige edities uit het begin van de zeventiende eeuw zijn een duidelijke indicatie voor de doorlopende receptie van Hiëls geschriften in het Nederlandse taalgebied.²¹ Het lijkt dan ook waarschijnlijk dat Hiël pas tegen het einde van de zeventiende eeuw door middel van de nieuwe Hoogduitse editie ook het Duitstalige gebied bereikte.

Helaas biedt de druk uit het jaar 1639 weinig verdere aanknopingspunten voor een preciezere classificatie. Zo ontbreekt in deze editie bijvoorbeeld een paratekst van de bewerker of uitgever. In dit geval biedt Bruckners naslagwerk voor dissidente literatuur geen soelaas, omdat Bruckner zich tot Duitstalige werken beperkt. Het is dan ook niet verwonderlijk dat er tot nu toe geen nauwkeurigere classificatie van deze druk is gekomen. De moeiza-



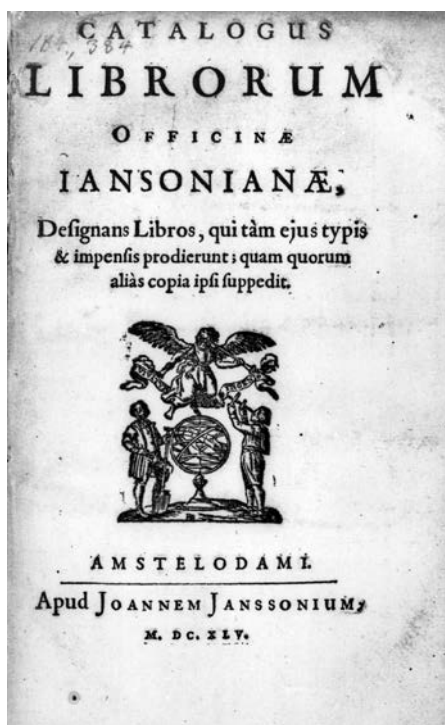
Titelpagina van Hiëls *Oopenbaeringhe* en Böhmes *Bedencken*, beide uit 1639.

me weg van een typografische vergelijking met andere gedrukte werken uit die tijd is vaak tot mislukken gedoemd. Bovendien biedt Hiëls *Verklaeringhe* hiervoor slechts weinig aanwijzingen: alleen het gebruikte Fraktur type is opmerkelijk.²² In plaats van een drukkersvignet biedt de titelpagina slechts een eenvoudig decoratief element, dat bij veel drukkers voorkomt. Vergelijkbare drukken van Nederlandstalige werken zijn niet bekend.

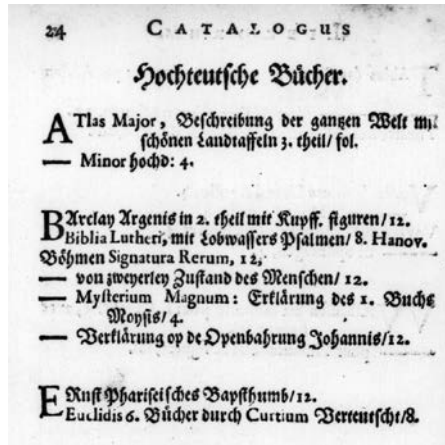
Als we echter de typografische vormgeving van Hiëls *Verklaeringhe* uit het jaar 1639 volgen, dan kunnen we nog wel een hele reeks andere drukken vinden die met dezelfde typografische parameters werden uitgegeven: al deze drukken stammen uit dezelfde periode, zijn alle uitgegeven in duodecimo, gebruiken dezelfde Fraktur-types en hebben zelfs hetzelfde decoratieve element op de titelpagina. Derhalve zou men kunnen spreken van een soort reeks, temeer daar er niet alleen formele maar ook duidelijke inhoudelijke

overeenkomsten zijn. Net zoals al bij Hiël het geval was, gaat het ook bij de andere drukken om mystiek-spiritualistische stichtelijke en onderwijzende geschriften. Naast een reeks geschriften van Jacob Böhme vinden we hier bijvoorbeeld ook de eerder genoemde Bartholomaeus Sclei.²³ Met andere woorden, de vaak vastgestelde verwantschap tussen de mystieke teksten van Hiël, Böhme en Sclei, die wij voor het eind van de jaren 1680 kunnen vaststellen, vindt men ook al een halve eeuw eerder op vergelijkbare wijze terug.

Als uitgever voor de nu gevonden reeks Duitstalige teksten identificeerde Bruckner al de Amsterdamse drukker Johannes Janssonius.²⁴ Janssonius staat bekend als één van de grote Nederlandse drukkers van zijn tijd. Hij is vooral bekend door het drukken van landkaarten en atlassen; tot zijn uitgebreide fonds behoorden echter ook religieuze geschriften en niet in het minst, zoals dit kleine aantal toont, dissidente geschriften. De resultaten van ons typogra-



Titelpagina van de catalogus van boeken van Johannes Janssonius (Amsterdam, 1645).



Hiëls *Openbaeringhe* in de lijst van Hochteutsche Bücher van Janssonius (Amsterdam, 1645).

fisch onderzoek laten zich nog verder uitbreiden. Janssonius gebruikte alle beschikbare middelen van de vroegmoderne reclame om de verspreiding van zijn uitgaven te promoten. Zo liet Janssonius op gezette tijden catalogi en verkooplijsten drukken om zijn aanbod onder de aandacht te brengen. Hoewel hij vermeed zijn drukkersvignet te gebruiken of zijn naam te vermelden op de titelpagina's van deze drukken, kunnen ook de clandestien uitgegeven drukken wel degelijk worden teruggevonden in zijn verkooplijsten. Dit is op zichzelf al interessant, omdat het aantoonst dat, althans in een stad als Amsterdam, het een publiek geheim was wie achter een dergelijke clandestiene publicatie zat.²⁵

Bovendien is ook de plaats van Hiëls *Verklaeringhe der Openbaeringhe Johannis*, zoals die te vinden is in de catalogus van Janssonius uit 1645, betekenisvol. Zoals algemeen bekend ordenen vroegmoderne inventarissen en verkooplijsten de aan te kondigen gedrukte werken in de regel grofweg op twee manieren, namelijk op onderwerp en taal. In het geval van Hiëls commentaar op de Apocalyps vallen onmiddellijk twee dingen op: Hiëls tekst wordt vreemd genoeg ingedeeld bij de Hoogduitse geschriften en de titel wordt 'verduits't tot *Verklärung op de Openbarung Johannis*.²⁶ Nog opvallender is echter het tweede punt. Hoewel de titelpagina duidelijk de auteur Hiël noemt, wordt het werk hier aan Jacob Böhme toegeschreven.

Hoe kan men dit verklaren? Er moet iets aan de hand zijn dat op het eerste gezicht gemakkelijk over het hoofd wordt gezien. Strikt genomen gaat het bij deze druk bijna om een typografische *faux pas*: tot in de zeventiende eeuw werden Nederlandse drukken weliswaar ook in een gotisch schrift gezet, maar niet in de Fraktur of Schwabacher. De Fraktur was kenmerkend voor Duitstalige teksten. Een duidelijk voorbeeld biedt de Nederlandse vertaling van Böhmes werken. De Duitse letters van het Duitse origineel worden in de vertaling ingeruild voor de Textura of voor de Antiqua. Dit waren letters die in de loop van de zeventiende eeuw steeds gebruikelijker werden voor Nederlandstalige drukken.²⁷ Wanneer dus rond 1640 een Nederlandse tekst in Fraktur werd gezet, was dit een overduidelijke typografische markering die tijdgenoten niet kon ontgaan.

Was het gebruik van de Fraktur op zich de reden het Nederlandstalige geschrift van Hiël op te nemen onder de ‘Hochteutsche Bücher’ die in Fraktur zijn gezet, hoewel er onmiddellijk daarna een aparte, ook typografisch onderscheiden rubriek met ‘Nederduytsche Boecken’ begint?²⁸ Misschien was dat het geval. Het is echter waarschijnlijker dat deze typografische vondst duidelijk maakt dat de tekst thuis hoort in een bepaalde teksttraditie. Ook de eerste drukken van Hiëls geschriften tegen het einde van de zestiende eeuw waren al in Fraktur en Schwabacher gezet. Hiël richtte zich hier zeker op zijn vroegere voorbeeld Hendrik Niclaes.²⁹ Niclaes was afkomstig uit het Duits-Nederlandse grensgebied en gebruikte voor zijn geschriften een literaire taal die zich taalkundig situeerde tussen het Nederlands en het Nederduits.³⁰ Hoewel Hendrik Jansen van Barrefelt geboren was in Barneveld bij Amersfoort en duidelijker in een Nederlands dialect schreef, bracht ook hij het grootste deel van zijn latere actieve leven door in de rijksstad Keulen.³¹

Zowel Niclaes als Hiël gaven de voorkeur aan Duitse lettertypes voor het drukken van hun geschriften. Ze richtten zich op een Duits publiek. In het onderzoek is van Niclaes bekend dat hij kosten noch moeite heeft gespaard om in Keulen Duitse lettertypes aan te schaffen om in 1555 zijn hoofdwerk *Den Spiegel der Gerechtheit* bij Christophel Plantijn en later andere werken bij Augustijn van Hasselt op passende wijze te laten drukken.³² Barrefelt gebruikte diezelfde drukkers, Plantijn en Augustijn van Hasselt, om later zijn eigen geschriften te publiceren. Strikt genomen waren de geschriften van Hiël dus helemaal niet zozeer een latere export van de Nederlandse mystiek naar het Heilig Roomse Rijk, maar was Hiël veeleer van meet af aan een Duits-Nederlandse grensganger – waarbij men zich nog nader zou moeten afvragen

hoe groot de verschillen tussen deze twee aan elkaar grenzende cultuurgebieden eigenlijk waren.

Nu moet echter nog steeds het tweede punt worden opgehelderd: waarom werd de tekst van Hiël in de fondscatalogus van Janssonius toegeschreven aan de auteur Jacob Böhme? Natuurlijk zou men dit eenvoudig kunnen afdoen als een onoplettendheid. Dergelijk promotiemateriaal werd deels zeer snel en allesbehalve bibliografisch nauwkeurig samengesteld. Echter, Bruckner wees al op een gelijksoortig geval. Het anonieme traktaat *Gewinn und Verlust* (*Winst en verlies*), dat eigenlijk van de Silezische mysticus Johannes Beer afkomstig was en in dezelfde drukserie verscheen, werd in een fondscatalogus uit 1640 eveneens onder de geschriften van Böhme vermeld.³³

Deze tweede vondst van een onjuiste toeschrijving aan Jacob Böhme als auteur doet vermoeden dat het hier wellicht niet alleen om een bibliografische slordigheid ging. Veeleer was de naam Böhme rond 1640 blijkbaar al zozeer als ‘merk’ ingeburgerd dat men hoopte op deze manier ook andere geschriften – waaronder Beer en Hiël – op de markt te kunnen brengen. Strikt genomen kan men hier zelfs spreken van een dubbele ‘branding’: enerzijds via de auteursnaam Böhme, anderzijds via de typografische vormgeving van de druk.

DUITSE RECEPTIE VAN HIËLS COMMENTAAR OP DE APOCALYPS ROND 1650

Men kan tegenwerpen dat een drukker als Janssonius in zijn fondscatalogus wel kon wensen dat Hiël ook in Duitstalige landen zou worden gelezen maar dat deze wens niet in vervulling hoefde te gaan. Echter, alleen al een vluchtige blik op de Duitse bibliotheek- en veilingcatalogi van de zeventiende eeuw leert ons dat Hiëls *Verklaeringhe* van 1639 wel degelijk prominent vertegenwoordigd was in Duitse verzamelingen, vooral wanneer ook geschriften van Böhme verzameld werden.³⁴ In de volgende stap laat ik zien dat Janssonius’ inschatting helemaal niet zo verkeerd was.

In het verre Zürich verzamelde rond 1650 de wiskundige en theoloog Michael Zingg (1599-1676), die tegelijk ook een predikantenambt bekleedde niet ver van Zürich, namelijk op grote schaal mystiek-spiritualistische teksten.³⁵ Hij stelde zorgvuldig handgeschreven convoluten samen waarin hij afschriften en uittreksels van mystieke teksten verzamelde. Er zijn zes van dergelijke handgeschreven convoluten bewaard gebleven, die Zingg bovendien van een uitgebreide index heeft voorzien om de intertekstuele samenhang van zijn verzameling toegankelijk te maken. Ook deze handboeken worden

gedomineerd door teksten van Jacob Böhme; niet minder dan twee van zijn zes delen bevatten Böhmes geschriften. In Zinggs verzameling van mystieke teksten bevindt zich echter ook Hiëls commentaar op de Apocalyps.³⁶

Opmerkelijk is dat de Zwitser Zingg blijkbaar geen grote problemen had om deze tekst in het Nederlands te lezen, ook al vertaalde hij hem voor zijn verzameling in het Hoogduits. Men kan de precieze tussenstadia van de receptie – hoe en langs welke weg Zingg kennis had genomen van Hiëls commentaar op de Apocalyps – niet meer in detail achterhalen. Maar zoals Kaspar Bütikofer heeft kunnen aantonen voor de afschriften van de gereciperde Böhme-teksten, gaat het ook hier gedeeltelijk om (terug-)vertalingen uit het Nederlands.³⁷ Voor een terugvertaling zijn twee argumenten. Ten eerste waren vele geschriften van Böhme dertig jaar vóór de volledige uitgave van 1682 alleen in het Nederlands in druk voorhanden. Ten tweede vertonen deze vertalingen enkele opvallende eigenaardigheden in vergelijking met het Duitse origineel, die ook in het werk van Zingg zijn terug te vinden.

Zinggs dissidente gedachten bleven niet lang onopgemerkt, en hij haalde zich de argwaan van de geestelijkheid van Zürich op de hals. In 1661 leidde dit tot een huiszoeking, waarbij verdachte geschriften in beslag werden genomen. Zingg had echter voorzorgsmaatregelen getroffen en zijn kostbare convoluten van mystieke geschriften tijdig in bewaring gegeven bij een kennis, de koopman Heinrich Roemer (1628-1697).³⁸ Deze Roemer is geen onbekende voor onderzoekers naar piëtisme en dissidentie. Hij behoorde samen met zijn neef Johann Heinrich Locher (1648-1718) tot één van de sleutelfiguren in de spiritualistische kringen van Zürich en wordt beschouwd als een wegbereider van het Zwitserse piëtisme.³⁹ In de daaropvolgende jaren kreeg de jongere Locher daarbij de taak om de verspreiding van dissidente teksten en drukken in Duitstalig Zwitserland te organiseren.⁴⁰ Toen Lochers bibliotheek (of liever zijn voorraad dissidente literatuur) tegen het einde van de zeventiende eeuw door de autoriteiten in beslag werd genomen in het kader van de zogenaamde Piëtismestrijd, werden in de desbetreffende akten de ‘gebruikelijke verdachten’ genoemd: natuurlijk veel boeken van Böhme, maar ook van Joris, Nicolaes, Sclei en Hiël.⁴¹ Verscheidene personen uit de omgeving van Locher hebben in verhoorprotocollen toegegeven geld te hebben geschonken, niet alleen om dergelijke boeken te kopen, maar ook om de productie ervan überhaupt mogelijk te maken.⁴² En zo is de cirkel rond. Uit een recente vondst weten we, dat Locher pochte dat hij in 1686 speciaal in opdracht van zijn oom Roemer naar Holland was gereisd om daar de Hoogduitse vertaling van Hiëls werken in gang te zetten.⁴³ Wanneer in het voorwoord van de nieu-

we uitgave van 1687 melding wordt gemaakt van de plotselinge toevloed van geld die deze uitgave mogelijk maakte, weten we nu dat dit geld waarschijnlijk afkomstig was van Roemer uit Zürich.⁴⁴

Dit voorbeeld laat eens te meer de wijdvertakte en uitgebreide netwerken van dissidente lezers zien die de achtergrond vormden van de vroegmoderne boekproductie. Maar het toont vooral aan dat de nieuwe Hoogduitse uitgave van 1687/90 niet het begin markeert van de Duitse receptie van Hiëls geschriften. Het is veeleer een hoogtepunt waarvan de vroegere fasen niet op-hielden bij vermeende taalgrenzen. Uit de korte aantekening over de reis van Locher blijkt bovendien dat Holland natuurlijk een immense rol speelde in de productie van dissidente literatuur, maar dat in 1687 de eerste tien delen van Hiëls geschriften volledig in het Heilige Roomse Rijk werden gedrukt en alleen de laatste twee delen van 1690 in Amsterdam. Ook hier behoeft het gangbare beeld bijstelling: er was geenszins sprake van eenrichtingsverkeer van het liberale Holland naar het restrictieve Heilige Roomse Rijk. Dissidente lectuur reisde beide kanten op. Ook in het Heilige Roomse Rijk zien we bij een gering succes van de boekcensuur veel gevallen van productie en versprei-ding van dissidente literatuur.⁴⁵

CONCLUSIE

Bruckner heeft methodologisch gezien een weg gebaad die ook in het geval van Hiëls *Verklaeringhe* op beslissende wijze heeft bijgedragen aan de identi-ficatie. Vijftig jaar later is het echter nodig zijn onderzoek aan te vullen, bij-voorbeeld met gegevens over de verschillende drukplaatsen voor de nieuwe editie van 1687/90. De casestudie van Hiëls *Verklaeringhe* (1639) illustreert ook dat het bij de *branding* van gedrukte werken niet alleen draaide om het spelen met mogelijke auteurs-toewijzingen. Even belangrijk was het effect van de typografische vormgeving van de drukken, die op een breder niveau de verschillende mystieke teksten met elkaar verbond. Ik zou daarom willen pleiten voor een sterkere methodische integratie van dergelijke formele (ty-pografische) criteria in de studie van de vroegmoderne druk- en publicatie-geschiedenis.

De plaatsbepaling en classificatie van de vroegmoderne boekcultuur staat nog grotendeels in de kinderschoenen, ondanks grote nationale inspannin-gen zoals de *Short Title Catalogue Netherlands* (STCN) of de *Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des 17. Jahrhunderts* (VD17).

Dit is niet in de laatste plaats te danken aan de nog steeds zeer vitale nationale onderzoekstradities. Veelzeggend is dat Hiëls *Verklaeringhe* (1639) niet in de VD17 voorkomt, al was het maar omdat zij als een ‘Nederlandse’ tekst wordt beschouwd.⁴⁶ Zo heeft ook Bruckner haar niet in zijn register opgenomen, omdat ook hij de Duitse taal tot het afbakeningscriterium had verklaard.

Zoals echter uit het voorbeeld blijkt, worden daardoor contexten kunstmatig van elkaar gescheiden. Door deze kunstmatige scheiding worden gegevens gemist. Vanuit het Scandinavische bibliotheekwezen heeft Jürgen Beyer gepleit voor een sterkere integratie van Noord-Europese drukwerken in de VD17. Zijn pleidooi moet worden aangevuld: ook de overdracht van Duitse en Nederlandse drukken uit de zeventiende eeuw hield nauwelijks op bij landsgrenzen en slechts in beperkte mate bij taalgrenzen. Natuurlijk zijn er reeds lang pogingen ondernomen om deze nationale beperkingen te overwinnen. Een voorbeeld hiervan is de *Universal Short Title Catalogue*, opgestart door Andrew Pettegree. Hoe correct deze benadering ook is, zij is tegelijkertijd gevoelig voor fouten door de omvang van de taak om alle vroegmoderne drukken over alle nationale grenzen heen samen te stellen.

Hoe kan een dergelijk project tot een hanteerbare omvang worden gebracht zonder te stranden op de zojuist beschreven nationale en taalkundige beperkingen? Mijns inziens zou het helpen sterker te letten op formele criteria zoals lettertypes of lay-out. Stelt u zich maar eens voor dat Bruckner niet de Duitse taal maar het gebruik van Fraktur tot criterium van zijn catalogus had gemaakt. Met andere woorden, hier valt nog veel mee te doen, maar er blijft nog meer te ontdekken.

NOTEN

1 J. Bruckner, *A bibliographical catalogue of seventeenth-century German books published in Holland* (Den Haag/Parijs, 1971). Ik dank A. den Hollander en M. van Veen voor hun uitnodiging in het *Amsterdam Centre for the History and Heritage of Protestantism*, die mij in staat stelde de volgende opmerkingen over de originelen te verifiëren.

2 J. Bruckner, *A bibliographical catalogue*, nr. 552-559, 584.

3 Cf. ter inleiding A. Hamilton, *The Family of Love* (Cambridge, 1981); met betrekking tot recent onderzoek naar confessionalisering A. Pietsch, ‘Messbesuch für Anfänger und Fortgeschrittene. Zur Ambiguität der konfessionellen Zugehörigkeit’, in: A. Pietsch & B. Stollberg-Rilinger, *Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit* (Gütersloh, 2013), 238-266.

4 A. Hamilton, *The Family of Love I: Hendrik Niclaes* (Baden-Baden/Bouxwiller, 2003) en A. Hamilton, *The Family of Love II: Hiël (Hendrik Jansen van Barrefelt)* (Baden-Baden/Bouxwiller, 2013).

- 5 Cf. A. Hamilton, 'Hiël and the Hiëlists. The Doctrine and Followers of Hendrik Jansen van Barrefelt', in: *Quaerendo* 7 (1977), 243-286; A. Hamilton, 'From Familism to Pietism. The Fortunes of Pieter van der Borch's Biblical illustrations and Hiël's commentaries from 1584 to 1717', in: *Quaerendo* 11 (1981), 271-301; A. Pietsch, 'Expanding the boundaries of Orthodoxy? Friedrich Breckling and the 1687/90 German Edition of Hiel's Works', in: *Church History and Religious Culture* 98 (2018), 91-110.
- 6 Cf. Hamilton, *The Family of Love II: Hiël*, 8.
- 7 Cf. H. de la Fontaine Verwey, 'De geschriften van Hendrik Niclaes. Prolegomena eener bibliografie', in: *Het Boek* 26 (1940-42), 161-211, en vooral het werk van P. Valkema Blouw, heruitgegeven in: P. Dijstelberge & A.R.A. Croiset van Uchelen (red.), *Dutch Typography in the Sixteenth Century. The Collected Works of Paul Valkema Blouw* (Leiden, 2013).
- 8 *Verklaeringhe der Openbaeringhe Johannis; wt dem Visioenschen-gesichte, in het waere Wesen Iesv Christi*. Alles deur Hiel het eenwesighe Leven Godts. [...] In't Jaer onses Heeren 1639; Cf. Hamilton, *The Family of Love II: Hiël*, nr. 9b.
- 9 Cf. Bruckner, *A bibliographical catalogue*, nr. 513; F. A. Janssen, 'Die erste Ausgabe von Böhm's gesammelten Werken 1682', in: Th. Harmsen (red.), *Jacob Böhm's Weg in die Welt* (Amsterdam, 2007), 249-254; over de belangrijke vroege verspreiding in handschrift: L. Penman, 'The First Appearance of Jacob Bohme's Work in Print', in: *Notes And Queries* 57 (2010), 419-421. Specifiek over de netwerken van boekproductie M. Zuber, *Spiritual alchemy from the age of Jacob Boehme to Mary Anne Atwood, 1600-1900* (Diss. Amsterdam, 2017).
- 10 Naast Bruckner wordt voor het belang van de Nederlandse boekhandel verwezen naar: C. Berkvens-Stevelinck e.a. (red.), *Le magasin de l'univers. The Dutch Republic as the Centre of the European Book Trade* (Leiden, 1992); A. Pettegree & A. der Weduwen, *The bookshop of the World. Making and trading in the Dutch Golden Age* (Yale, 2019).
- 11 Cf. Bruckner, *A bibliographical catalogue*, nr. 548.
- 12 Cf. Hamilton, *The Family of Love II: Hiël*, nr. 1c, 2c, 4c, 5b, 6d, 7d, 9e, 10b, 11f, 12g, 13d, 14c.
- 13 Amsterdamse Saturdaegse Courant (20-09-1687): 'By hem zijn mede te bekomen 5 boeken van Hiel, op nieuw in 't Hoogduytisch herdruckt'; cf. ook Amsterdamse Dingsdaegse Courant (08-08-1690). Over de betekenis van vroegmoderne boekreclame in kranten zie A. der Weduwen & A. Pettegree, *The Dutch Republic and The Birth of Modern Advertising* (Leiden, 2019).
- 14 Hiël, *Erster Theil der christlichen geheimen Episteln oder Send-Briefffen* (1687), het voorwoord van de vertaler aan de lezer spreekt van 'de grootse heraut Jacob Böhm' (fol. A4); Ook de vertaler verzwijgt zorgvuldig zijn naam, men kan echter zijn initialen herkennen in de ondertekening 'Liebreiche Freund', waarachter Loth Fischer uit Regensburg schuilgaat, die in Utrecht woonde, zie daartoe Pietsch, 'Expanding the boundaries of Orthodoxy?', 106.
- 15 Daarnaast was er bijvoorbeeld ook Johann Henrich Reitz en zijn bijdrage over Hiël in zijn invloedrijke *Historie der Wiedergeborenen*, zie daarover H.-J. Schrader, *Literaturproduktion und Büchermarkt des radikalen Pietismus* (Göttingen, 1989).
- 16 G. Arnold, *Kirchen- und Ketzerhistorie* (Leipzig, 1699/1700, 4 dln.), IV (Additamenta), 6-13.
- 17 Cf. M. Chevallier, 'Marjolaine: Pierre Poirer et la mystique', in: D. Meyer & U. Sträter (red.): *Zur Rezeption mystischer Traditionen im Protestantismus des 16. bis 19. Jahrhunderts* (Keulen, 2002), 177-201. De Duitse uitgave werd eveneens door Arnold bezorgd.
- 18 Dat deze late Duitse receptie van Hiëls geschriften niet in de laatste plaats de verdienste is van Arnold, heb ik elders uitvoeriger besproken, zie A. Pietsch, 'Expanding the boundaries of Orthodoxy?'.
- 19 Hamilton, *The Family of Love II: Hiël*, 125. Over het Amsterdams exemplaar (UBA, Sign.:

- OK 86-21) cf. P. Visser, ‘“Blasphemous and pernicious”. The role of printers and booksellers in the spread of dissent religious and philosophical ideas in the Netherlands in the second half of the seventeenth century’, in: *Quaerendo* 26 (1996), 303-326, in het bijzonder 309 n. 20.
- 20 Illustratie van de titelpagina in Hamilton, *The Family of Love II: Hiël*, 126.
- 21 Cf. R. Lambour: ‘Het boekenbezit van Amsterdamse doopsgezinden uit de Gouden Eeuw’, in: *Doopsgezinde Bijdragen* 40 (2014), 135-160. Belangrijk is dat Lambours bevindingen ook kunnen worden doorgetrokken naar familistische geschriften.
- 22 In de Fraktur zijn sommige hoofdletters (zoals ‘E’, ‘L’, ‘T’) duidelijk gebaseerd op Schwabacher-letters. Interessant is dat Augustijn van Hasselt al een soortgelijk lettertype gebruikte in de 1592 editie van *Een geestelike Reyse eens Jongelincs* die aan hem is toegeschreven (Hamilton, *The Family of Love II: Hiël*, nr. 11a). Cf. Valkema Blouw, in: *Dutch Typography*, 169 Afb. 9.
- 23 Cf. Bruckner, *A bibliographical catalogue*, nr. 69, 83, 84 en 88. Cf. ook het exemplaar in de Bayerische Staatsbibliothek München, Sign: Asc. 5231, waarin enkele van deze drukken waren samengebonden. De eerste tekst in deze bundel is het traktaat Henry Whitfield, *Ermunter Dich* (Amsterdam, 1638), dat identiek van type is en waar Janssonius expliciet op de titelpagina wordt genoemd (VD 17: 12:105157X).
- 24 Cf. Bruckner, *A bibliographical catalogue*, nr. 83.
- 25 Kennelijk maakte Janssonius een onderscheid tussen Amsterdam en zijn andere verkooppunten in Danzig of Kopenhagen, waar deze uitgaven in zijn speciale catalogi veel minder vaak worden vermeld.
- 26 *Catalogus Librorum Officinae Iansonianae* (Amsterdam, 1645), 24.
- 27 Cf. Bijvoorbeeld J. Böhme, *Den eersten trap tot de bekeeringe* (Amsterdam, 1635).
- 28 *Catalogus Librorum Officinae Iansonianae* (1645), 27.
- 29 Dat Nicolaes zich opnieuw heel sterk op David Joris inspireerde, blijkt ook reeds uit het feit dat hij zijn eerste uitgaven bij D. van den Borne in Deventer liet drukken, cf. hierover Valkema Blouw, in: *Dutch Typography*, 250.
- 30 G. de Smet, ‘Hendrik Nicolaes. Ein vergessener niederdeutscher Dichter. Die Sprache seiner Comoedia und die sogenannte ostniederländische Literatursprache’, in: F. Debus & J. Hartig (red.), *Sprachwissenschaft* (Neumünster, 1976), 389-402.
- 31 Cf. Hamilton, *The Family of Love II: Hiël*, 14-26.
- 32 A. Hamilton (ed.), *Cronica* (Leiden, 1987), 47. Ouder onderzoek betwijfelt vanwege de ‘Teutoonse’ druk aan de toeschrijving dat Nicolaes’ hoofdwerk bij Plantijn gedrukt kon zijn, zie hierover Valkema Blouw, in: *Dutch Typography*, 53-81, met name 59.
- 33 Bruckner, *A bibliographical catalogue*, nr. 83. Cf. *Catalogvs. Librorum. Quae Venalis Exstat In Officina Ioannis Ianssonii* (Amsterdam, 1640), fol. XI verso. De auteur staat niet op het titelblad vermeld, maar kan in de tekst herkend worden door de initialen I[ohannes] B[eer] S[ilesius].
- 34 Plaatsvervangend kan de bibliotheekcatalogus van de hofbibliotheek van Sulzbach worden genoemd, Cf. G. van Gemert, ‘Der niederländische Bestand’, in: *Morgen-Grantz* 19 (2009), 393-449, 422, en de veilingcatalogus van het radicale piëtistenechtpaar Petersen: *Bibliotheca Peterse-niana* (Berlijn, 1731), 37.
- 35 Cf. K. Bütikofer, ‘Michael Zingg (1599-1676): Ein Wegbereiter des Zürcher Pietismus?’, in: *Pietismus und Neuzeit* 39 (2013), 117-149.
- 36 Cf. Zürich Zentralbibliothek, Ms Car I 257-263; de passages uit Hiëls *Verklaeringhe* bevinden zich in Ms Car I 259, 531-569.
- 37 Cf. K. Bütikofer, ‘Eine nonkonformistische Bibliothek des 17. Jahrhunderts. Klandestine Literatur am Vorabend des Pietismus’, in: *Zwingliana* 43 (2016), 335-385.
- 38 Idem, 341.
- 39 Cf. U. B. Leu, ‘Chilisten und mystische Spiritualisten des 17. Jahrhunderts in Zürich’, in:

J.J. Seidel (red.), *Gegen den Strom: Der radikale Pietismus im schweizerischen und internationalen Beziehungsfeld* (Zürich, 2012), 39-77; C. Scheidegger, 'Religiöse Strömungen in Zürich zur Zeit Scheuchzers: Von den Nonkonformisten des 17. Jahrhunderts zur pietistischen Bewegung', in: U.B. Leu (red.), *Natura Sacra: Der Frühaufklärer Johann Jakob Scheuchzer (1672-1733)* (Zug, 2012), 3-30; K. Bütikofer, Johann Heinrich Römer (1628-1697): 'Zwischen dem Spiritualismus des 17. Jahrhunderts und frühem Pietismus', in: *Pietismus und Neuzeit* 42 (2016), 116-147.

40 Cf. K. Bütikofer, *Der frühe Zürcher Pietismus (1689-1721). Der soziale Hintergrund und die Denk- und Lebenswelten im Spiegel der Bibliothek Johann Heinrich Lochers (1648-1718)* (Göttingen, 2009).

41 De lijsten werden uitgegeven in Bütikofer, *Der frühe Zürcher Pietismus*, 523-531, voor Hiël in het bijzonder 527 en 529.

42 Zo reeds vermeld in S. Guldin, *Kurtze Apologie oder Schutz-Schrifft der unschuldig verdächtig-gemachten und verworffenen Pietisten zu Bern in der Schweiz* (Philadelphia, 1718), 7. Cf. ook Bütikofer, *Der frühe Zürcher Pietismus*, 143; R. Dellsperger, *Die Anfänge des Pietismus in Bern* (Göttingen, 1984), 127.

43 Zürich Zentralbibliothek, Ms W 140, fol. 65r; geciteerd door Bütikofer, 'Johann Heinrich Römer', 129: 'A° 1686[.] de 2ten Augusti verreiste HL [= Heinrich Locher] von Zürich, den 26ten zu Utrecht den 30 zu Amsterdam angelanget. Dem LF [=Loth Fischer] zu Utrecht wurden [auf] Ordre HR rthl [=Reichthaler] 100 – bezahlt. Die sind zur ausfertigung Hiels Büchern verwendet worden, von welchen die ungeferliche Helfte A° 1687 in Teütschland, übrige A° 1690 zu Amsterdam getrukt worden.'

44 Cf. Hiël, *Erster Theil der christlichen geheimen Episteln oder Send-Briefffen* (1687), Vorbericht des Übersetzers an den Leser, Bl. A2v.

45 Enkele Duitse migranten die uit drukkersfamilies afkomstig waren hebben mogelijk hun relaties in het Heilig Roomse Rijk gebruikt; Cf. over de veelvuldige cultuurtransfer bijvoorbeeld J. Müller, 'Later Generation Migrants as Agents of Cultural Transfer', in: R. van Leeuwen & R. Roding (red.), *Masters of Mobility: Cultural Exchange between the Netherlands and the German Lands in the long 17th Century* (RKD Series 18, 2020).

46 Cf. J. Beyer, 'How complete are the German national biographies for the sixteenth and seventeenth centuries (VD16 and VD17)?', in: M. Walsby & G. Kemp (red.), *The book triumphant. Print in transition in the sixteenth and seventeenth centuries* (Leiden, 2011), 57-77.

Kunst en heterodoxie in de Nederlandse Verlichting

Arnold Houbraken, de Vlaamse doopsgezinden en
godsdienstige diversiteit in zijn *Groote Schouburgh der
Nederlantsche Konstschilders en Schilderessen*
(1718-1721)

NINA SCHROEDER

INLEIDING

De driedelige schildersbiografie *De Groote Schouburgh der Nederlantsche Konstschilders en Schilderessen* die tussen 1718 en 1721 verscheen, is het *magnum opus* van schilder en kunsttheoreticus Arnold Houbraken (1660-1719).¹ Dit omvangrijke werk functioneert nog altijd als een belangrijke bron voor onze kennis over Nederlandse schilders, hun oeuvre en netwerken. Tot voor kort kregen Houbraken en zijn studie eigenlijk vrijwel uitsluitend aandacht van kunsthistorici, doch gaandeweg is men ook het belang gaan inzien van Houbraken voor het onderzoek naar de intellectuele geschiedenis van de Verlichting in de Republiek.

Zo bevat de *Groote Schouburgh* passages uit Houbrakens eigen – zij het anoniem verschenen – theologisch heterodoxe geschriften uit de jaren 1712 en 1713.² Bovendien biedt Houbraken biografieën van een keur aan schilders, waaronder nogal wat dissenters, non-conformisten en mensen die tot de toenmalige kerkelijke minderheden behoorden. Aldus heeft hij verhalen bijeengebracht over het wedervaren van vroegmoderne kunstenaars met marginalisering en tolerantie. Bovendien biedt zijn interpretatie daarvan enig inzicht in zijn eigen kijk op godsdienst en kunst. Niet enkel de historische bijzonderheden, maar ook hoe deze worden weergegeven, accentueren in welk breder verband de sociaalreligieuze mores in de loop van de tijd zijn veranderd.

In zowel het kunsthistorische onderzoek als dat naar de intellectuele ontwikkeling van Houbrakens kunst- en religieuze opvattingen in al zijn geschriften die tussen 1700 en zijn dood in 1719 uitkwamen – twee embleem-

bundels, twee traktaten en zijn *Groote Schouburgh*³ – heeft zich dat tot dusver voornamelijk geconcentreerd op de laatste paar jaar van zijn leven. Daarin was veel meer aandacht voor de trammelant die zijn traktaten aan het begin van de achttiende eeuw in gereformeerde kringen teweegbrachten, dan voor zijn eerdere doen en laten, toen hij doopsgezind was. Deze vroege doperse periode mag niet over het hoofd worden gezien, omdat die Houbrakens eerste ervaring met het kerkelijk anders-zijn vertegenwoordigt. Door hieraan in dit artikel aandacht te besteden, wordt er tevens vanuit socio-cultureel en theologisch perspectief een pleidooi gevoerd voor uitvoerig onderzoek naar de doopsgezinde betrokkenheid bij de schone kunsten.⁴

Houbrakens keuze om allerlei religieus afwijkende levensbijzonderheden over de schilders te verschaffen, alsmede zijn neiging om uit andere bronnen te citeren dan de overige kunstbiografieschrijvers uit zijn tijd doen,⁵ maken zijn *Groote Schouburgh* tot een verdienstelijke bron van onderzoek naar zowel Houbrakens eigen heterodoxie, als de religieuze verscheidenheid in de Lage Landen en de Nederlandse Republiek. Bovendien biedt de *Groote Schouburgh* een goede gelegenheid om op een andere manier zicht te krijgen op hoe het religieus anders-zijn werkte, dan wel gestalte kreeg binnen maatschappelijke sectoren die geheel afweken van de kringen rond bekende predikanten, academische professionals, theologen, en religieuze hervormers. Juist vanwege hun brede spectrum qua levensstijl en ervaring, variërend van praktisch ingestelde hard werkende handwerkslieden tot mensen die zich een status van geleerde dames en heren aanmeten, vormen schilders zo'n belangwekkende groep om nader op in te gaan.

Het nu volgende is een onderzoek naar Houbrakens leven en positie als onconventioneel christen, en waarin zijn *Groote Schouburgh* gebruikt wordt om kunstenaars in kaart te brengen die buiten het raamwerk van de gereformeerde 'mainstream' vielen. Houbraken blijkt goed ingewijd te zijn in het werk van tal van dissidente en onorthodoxe denkers uit de vroege Verlichting; evenmin is het overdreven ook hemzelf daartoe te rekenen: hij weeft niet alleen hun stemmen doorheen zijn *Groote Schouburgh*, maar voegt daar ook zijn eigen geluid aan toe met terloopse theoretische opmerkingen over kunst, theologie en geschiedenis. Aldus was de *Groote Schouburgh* bestemd voor een breed (geschoold) publiek, en nog steeds fungeert het als een fundamentele bron voor de Nederlandse kunstgeschiedenis.

DE ONORTHODOXE HOUBRAKEN IN DE KUNST- EN CULTUURGESCHIEDENIS

Houbrakens geschriften

Als we Houbrakens levensweg volgen, die begon met het deel uitmaken van een doperse minderheid, en uit zou monden in zijn onorthodoxe lidmaatschap van de publieke kerk, dan blijkt dat zijn theologische inzichten nogal buiten het geijkte stramien van de gereformeerde norm vielen. Als jong volwassene maakte hij nog deel uit van de Vlaams doopsgezinde gemeente in Dordrecht, waarschijnlijk tenminste tot zijn huwelijk in 1685. Hij dompelde zich onder in de ideeën van nogal wat religieus tegendraadse schrijvers, terwijl hij ook door het collegiantisme geïnspireerd werd. Veel later pas, zo rond 1712, wekte Houbraken de nieuwsgierigheid van de buitenwacht toen hij zich de woede van de gereformeerde orthodoxie op de hals haalde met zijn anoniem uitgebrachte *Philaléthes Brieven* en het vrijwel gelijktijdige vervolg daarvan, *De Gemeene Leidingen Tot Den Godsdienst afgebroken*. *Philaléthes Brieven* verschenen het jaar daarop nog onder een aangepaste titel.⁶ Deze twee geschriften stelden allerlei onderwerpen aan de orde over kunst, theologie en de Oudheid waarvoor hij een rationele geloofsbenadering bepleitte, die zijn affiniteit met tal van spraakmakende auteurs uit de Nederlandse Verlichting ten toon spreidde, die niets moesten hebben van bijgeloof, en het bestaan van engelen en duivels.⁷

Hoewel Houbrakens werk niet in de ban werd gedaan, schopten zijn *Philaléthes Brieven* al heel snel tegen het zere been van de autoriteiten der gereformeerde kerk.⁸ Jonathan Israel heeft aangetoond dat de *Brieven* in juli 1712 behandeld werden op de Zuid-Hollandse synode te Schoonhoven.⁹ Een jaar later, in augustus, werd het werk ook op de Gelderse synode van Zutphen aan de schandpaal genageld. Daar werd als een van de meest aanstootgevendste kenmerken van de *Brieven* aangemerkt Houbrakens verdediging van de Zwolse predikant en filosoof, Frederik van Leenhof (1647-1715), wiens spinozistische boek, *Hemel op Aarden* (1703), zoveel ergernis teweeg had gebracht.¹⁰ Zelf werd Houbraken in 1713 ook nog op het matje geroepen van de gereformeerde kerkenraad, waar het boek 'verfoeyt' werd, 'als vervult met godlose stellingen'. Pas na diverse, zij het vergeefse beraadslagingen in dit gremium, toen Houbraken inmiddels voor een kort tripje naar Engeland was vertrokken, zou de storm over de *Brieven* gaan liggen.¹¹ Feit was dat Houbrakens anonieme geschrift gebrandmerkt was als ketters, terwijl hij al heel snel als de schrijver ervan was ontmaskerd.¹² Rond deze tijd produceerde Houbra-

ken ook nog de literaire embleembundel *Stichtelyke Zinnebeelden*, die hij echter wegens zijn dood nimmer voltooid zou zien, maar die in 1723 postuum gepubliceerd zou worden.¹³

De *Groote Schouburgh*, voltooid tijdens Houbrakens laatste levensjaren, is een driedelige set kunstenaarsbiografieën in de traditie van de beroemde schilderlevens van Plinius, Vasari, en bovenal van de Haarlemse immigrant uit de Zuidelijke Nederlanden, de menniste Karel van Mander (1548-1606). Diens *Schilder-Boeck* uit 1604, niet alleen bijzonderheden over het leven van kunstenaars uit Italië en de Lage Landen bevattend, maar ook nog een vertaling van Ovidius, vormde een naslagwerk voor kunstenaars. Na Houbrakens overlijden zouden de weduwe en zoon het derde deel uitgeven. Houbraken ontleent nogal wat gegevens aan het werk van bijna eigentijdse biografen en kunstbeschouwers, zoals Joachim Sandrart (1606-1688), Cornelis de Bie (1627-1715), Roger de Piles (1635-1709) en zijn laatste leermeester, Samuel van Hoogstraten (1627-1678). Echter meer dan de helft van de schilders die hij opneemt in zijn *Groote Schouburgh* zijn nieuw, en dus gebaseerd op eigen kennis en onderzoek.¹⁴ Houbraken begint waar Van Mander was opgehouden door de levensbeschrijvingen te voltooien van schilders die bij het verschijnen van het *Schilder-Boeck* nog actief waren, terwijl enkele biografieën zijn toegevoegd die Van Mander ten onrechte over het hoofd had gezien. Dan vervolgt Houbraken met de zeventiende-eeuwse schilders tot aan zijn eigen tijd toe.

Nieuwe aandacht voor Houbraken

Het onderzoek naar Houbraken in het kader van de intellectuele ontwikkelingen tijdens de Verlichting is pas sinds een paar jaar goed op gang gekomen, wat ten dele vertraagd werd omdat er maar geen verbinding tot stand kwam tussen de onderzoeksvragen van achtereenvolgens de kunst- en de ideeëngeschiedenis.¹⁵ Houbrakens positie als dissident en als anonymus van theoretische verhandelingen waren in de moderne kunsthistorische literatuur al lang en breed bekend sinds de fundamentele studie over Houbraken uit 1893 door Cornelis Hofstede de Groot. Echter Hofstede de Groot vond de inhoud daarvan van vrijwel geen belang te zijn voor het kunsthistorisch onderzoek, met gevolg dat deze geringschatting van Houbrakens theologische zijpaden in zijn *Groote Schouburgh* zo lang in zwang bleef bij het gros van de latere kunstvorsers.¹⁶ Het was kunsthistoricus Michiel Roscam Abbing die in 1994 weer oog kreeg voor Houbrakens onorthodoxe opvattingen, wat in 2000 wel

een meest grondig vervolg zou krijgen in het Engels, dankzij Horns uitvoerige analyse van de *Groote Schouburgh*, waarop nog zijn onderzoek volgde over Houbraken als representant van het deïstisch classicisme.¹⁷

Daarentegen is Houbraken recentelijk pas in de kijker gekomen van het ideeën- en kerkhistorisch onderzoek van Jonathan Israel die in 2001 even stilstond bij *Philaléthès Brieven*, die hij echter toeschreef aan Willem Goeree (1635-1711).¹⁸ Zo rond 2006 evenwel, toen Israel meer kennis had verkregen van de jongste kunsthistorische literatuur en documentatie, schreef hij – stilzwijgend – de *Brieven* aan Houbraken toe en behandelde hij hem als een vertegenwoordiger van de ‘Radicale Verlichting’.¹⁹ Overigens is er onder vakgenoten nogal wat discussie gaande over Israels concept van de radicale Verlichting: aanvankelijk was hij zeer geporteerd van het rationalisme in het heterodoxe denken van de vroege Verlichting, als opstap naar secularisatie en atheïsme, maar later (ook in een eigen geschrift hier en daar) werden daar vraagtekens bij gezet, dan wel afgezwakt ten faveure van vaak diep religieuze, zij het onorthodoxe impulsen in werk uit de vroeg radicale Verlichting, dat geschreven was door mensen die afkomstig waren uit dissidente kring en kerkelijke minderheden.²⁰ Terwijl het laatste woord over deze kwestie nog niet gesproken is, gaat men er inmiddels in de kunst- en kerkgeschiedenis van uit – zij het vaak langs andere historiografische en methodologische wegen – dat Houbrakens werk hem rechtstreeks in de eigentijdse hoek van onorthodoxe, controversiële schrijvers der Verlichting plaatst. Vooral Horn heeft aangetoond dat niet enkel zijn theologische/theoretische werk, maar ook Houbrakens *Groote Schouburgh* bestudeerd dient te worden omwille van het belang voor het verlichte denken. Horn noemt de *Groote Schouburgh* dan ook een ‘monument to the non-conformist Early Enlightenment in the Netherlands’.²¹

Tot dusver vormen de negen bladzijden met Hendrik Horns verdienstelijke beoordeling van de rol van godsdienst in zijn tweedelige werk over de *Groote Schouburgh* het enige onderzoek naar het religieuze thema in Houbrakens kunstenaarslevens.²² Enkele van Horns belangrijkste onderzoeksresultaten over godsdienst zullen in dit artikel worden overgenomen, terwijl andere worden aangevuld en verbeterd. In het nu volgende wordt vooral gekeken hoe Houbraken heterodoxe kunstenaars over het voetlicht brengt, en hoe hij het wel en wee van schilders uit religieuze minderheden behandelt. Na bespreking van Houbrakens achtergrond, met name zijn nauwelijks nog in kaart gebrachte doopsgezinde jaren te Dordrecht, wordt nagegaan hoe hij in de *Groote Schouburgh* met het doperdom omgaat, met inbegrip van diverse

dopers die hij persoonlijk kende. Daarna strekt het onderzoek zich uit naar hoe Houbraken andere non-conformistische christenen in de kunst in zijn vertoog incorporeert en weergeeft. In deze mêlee van schilderslevens worden hier en daar Houbrakens eigen geloofsopvattingen en theologisch non-conformistische neigingen ook naar boven gehaald: soms blijkend uit zijn eigen terloopse theoretische opmerkingen, soms gemarkeerd door uitspraken die hij van andere dwarse denkers aanhaalt, dan weer deel uitmakend van anekdotes over kunst en godsdienst die hij geschikt achtte voor zijn *Groote Schouburgh*.

HOUBRAKENS JONGE JAREN IN DORDRECHT: HET VLAAMS-DOOPSGEZINDE MILIEU

In de tijd van de reformatie was Dordrecht van meet af aan een bolwerk van de gereformeerde theologie, uitmondend in de Dordtse Synode (1618-1619) waar de machtsstrijd tussen de gereformeerde orthodoxie en het remonstrantisme beslecht werd. Echter, daarvoor al waren er dopers in Dordrecht, met name de Vlaams-doopsgezinden, in wier kringen de jonge Houbraken zijn jeugd zou doorbrengen.²³

De Vlaams-doopsgezinde gemeente van Dordrecht was niet alleen een bastion van mennist theologisch conservatisme, maar bood tegelijk ook een onderkomen voor tal van innovatieve schilders, schrijvers en denkers. Daartoe behoorden bijvoorbeeld de schrijver van de bekende martelaarsspiegel, leraar Tieleman Jansz van Braght (1625-1664) en de stadshistoricus Matthijs Balen (1611-1691), wiens kleinkind later bij Houbraken in de leer zou gaan.²⁴ Bovendien telde de gemeente nogal wat schilders en schrijvers uit de Van Hoogstraten familie, waaronder Houbrakens leermeester Samuel van Hoogstraten (1627-1678) die zelf in de leer was geweest bij Rembrandt. Van Hoogstraten was, na tal van andere waarschuwingen voor wangedrag, waaronder het dragen van een degen, in 1656 wegens zogenaamde buitentrouw in de ban gedaan omdat hij met een niet doopsgezinde vrouw was getrouwd.²⁵ Houbraken zou tijdens zijn leven met tal van kunstzinnige telgen uit de Van Hoogstratenfamilie samenwerken.²⁶ Daarnaast moet Houbraken zijn geloofs- en schilderbroeder Willem Beurs (1656-1700) goed gekend hebben, die vrijwel even oud was. Beurs was in 1676 ook bij de Vlamingen gedoopt,²⁷ en was tegelijkertijd met Houbraken een leerling van de Utrechtse schilder Willem van Drielenburg geweest.²⁸ Al deze mensen passeren de re-

vue in de *Groote Schouburgh*, waardoor zij tevens zicht bieden op Houbrakens doopsgezinde milieu.

Als zoon van een lakenstopper, een soort kleermaker, zat er voor Houbraken niet een uitvoerig conventioneel scholingstraject in, maar leren lezen en godsdienstonderwijs maakten deel uit van het opvoedingstraject van de Dordtse dopers, waar vooral Bijbelkennis door catechisatie belangrijk werd gevonden. Bovendien bood de menniste gemeenschap, zelfs als minderheid, goede netwerken om aan de slag te komen. Deze sociaal-religieuze bijzonderheid was destijds algemeen bekend. Zo schreef de anonieme auteur van het tegen Houbraken gerichte lange spotdicht *Lyris* – Jan van Hoogstraten vermoedelijk, die zijn gram haalde wegens een publiek uitgevochten, stuk gelopen samenwerkingsproject met Houbraken voor een geïllustreerd dichtwerk, *Kruisheld, of het Leven van den grooten Apostel Paulus* (1712) – het volgende:

Aan syne opvoeding heeft noit magt, of hulp ontbroken, Want Menno Symons Kerk daar over aangesproken Beval het wigt [= kind], zoo groot van hope en Poëzy, En Schilderkunst, het oog van zyn Diakony.²⁹

Theologisch conservatisme kenmerkte de Dordtse doopsgezindheid, net zoals dat bij de belijdenisgetrouwe zonnisten het geval zou zijn, toen het menniste landschap van de Republiek met een verscheidenheid aan doperse denominaties drastisch herkaveld zou worden.³⁰ Dopers Dordrecht had lange tijd invloed op de menniste ontwikkelingen: hier kwam in 1632 de ‘Confessie van Dordrecht’ tot stand die de Oude en Jonge Vlamingen op één lijn zou brengen, resulterend in wat men de ‘Vereenigde Vlaamsche Gemeente’ ging noemen.³¹

Later zou Tieleman Jansz van Braght, leraar van de Dordtse gemeente van 1648 tot aan zijn dood in 1664, toen Houbraken nog maar een kleuter was, zich landelijk manifesteren als gezaghebbend figuur die het dopers confessionnalisme en het theologisch conservatisme ferm verdedigde. Tijdens de ‘Lammerenkrijgh’ was hij de voorzitter van de zogenaamde Leidse synode van juni 1660, waar de vloer werd aangeveegd met de luchthartiger omgang met de belijdenissen door de roerganger van het Amsterdamse collegiantisme en leraar van de gemeente ‘by ’t Lam’, de medicus Galenus Abrahamsz de Haan (1622-1706).³² Toen Van Braght zijn belangrijke martelaarsboek publiceerde, *Het Bloedigh Tooneel der Doops-Gesinde en Weerloose Christenen* (1660), nam hij daarin drie oudere geloofsbelijdenissen op, waaronder de Dordtse confessie – een polemisch statement van dopers confessionnalisme.³³

Het is kortom duidelijk dat ten tijde van Houbrakens jonge jaren zijn gemeente confessioneel georiënteerd was. Het ligt tevens voor de hand dat Houbrakens theologische opvoeding gevormd was door Van Braghts opvattingen in diens populaire catechisatieboek voor doopsgezinde jongeren, de *Schoole der Zedelijke Deught Geopent voor Kinderen der Christenen* (1657).³⁴ Juist in deze tijd verschoof de verantwoordelijkheid voor het godsdienstonderwijs in de doperse beginselen van de ouders naar de kerk. In de tweede helft van de zeventiende eeuw, zo vanaf de jaren 1675, werd het meer en meer gebruikelijk dat doopsgezinde jongeren de catechisatielessen in hun vermaning volgden. Niet duidelijk is of er toen ook al aan bijscholing voor aankomelingen werd gedaan ter voorbereiding op de volwassendoop.³⁵ In zijn beschrijving van Samuel van Hoogstraten's leven lijkt Houbraken te verwijzen naar deelname aan een dergelijk klasje:

'T gebeurde (wyl ik in dien tyd mede op een Kerkkollegie of 't Zamenkomst ging) dat ik het onderwerp, dat den naastkomenden Zondag stont verhandelt te worden, op een papiertje geschreven, door onvoorzichtigheit op het plankje van myn Ezel geleit had, in stee van het elders te bergen. Myn Meester kreeg het in de hand en las den inhoud welke aldus was: *Of Adams zaak een gebeurlyke zaak was; dan of God die voorwist*. Hy lei het weer neer; maar eer hy van my weg ging zeide hy: *Toen ik jong was deed ik ook zoo, en dacht, het is tydverdryf; maar toen ik wyzer wierd, ondervond ik dat het tyd verkwist was*.³⁶

Tegen de tijd dat Houbraken in de leer kwam bij Van Hoogstraten, was deze al een jaar of tien door de doopsgezinde gemeente verbannen, terwijl Houbraken er een paar jaar later als volwassene gedoopt zou worden. Deze tijdslijn onderbouwt de veronderstelling dat de anekdote verwijst naar de vragen die gesteld werden in de catechisatiebijeenkomsten van de Dordtse gemeente, waaraan Van Hoogstraten ooit ook had deelgenomen. Overigens vermeldt Houbraken niets over het dopers theologische antwoord over de vrije wil, wat de gereformeerde orthodoxie die de predestinatie voorstond, als strijdig met haar leer zou hebben afgewezen. Ook in Houbrakens andere geschriften blijkt nergens dat hij enige waarde hechtte aan de predestinatie.³⁷ Zo schrijft hij in *Philalèthes Brieven*: 'En dus besluit ik, zo den mensch geen volstrekten vrye wil heeft, hoe dat het te begrypen is dat hy zondigen kan?'³⁸

Op 30 juni 1680 werd Houbraken op twintigjarige leeftijd gedoopt door Seger Dircksz de Pot die sedert 1675 leraar van de gemeente was.³⁹ Het is niet duidelijk wanneer precies hij met de gemeente gebroken heeft, maar het

heeft er alle schijn van dat zich dat rond 3 juli 1685 zal hebben voltrokken, toen hij met de niet doopsgezinde Sara Sasbout Souburgh in het huwelijk trad, dochter van de stadschirurgijn. De Dordtse mennisten bleven toen nog strikt vasthouden aan de ban voor onder andere de buitentrouw, wat ook in de Dordtse belijdenis was vastgelegd.⁴⁰ Echter nergens in de bronnen is een aanwijzing gevonden voor Houbrakens verbanning wegens buitentrouw, wat erop zou kunnen duiden dat hijzelf al besloten had van verder lidmaatschap af te zien. Horn heeft misschien gelijk als hij stelt dat er in doopsgezinde kring bezwaar ontstond tegen Houbrakens huwelijksvoornemen; echter evenmin ondenkbaar is dat ook aan gereformeerde zijde, evenzeer gekant tegen gemengde huwelijken, er gedoe was ontstaan. Zo werd op 13 mei 1685 de huwelijksaankondiging van het stel geregistreerd: niet in de gereformeerde kerk van Dordrecht, woonplaats van beiden, maar, 'op attestatie van Dordrecht' in die van Alblasserdam, wat curieus is. Bovendien werd er gewoonlijk drie weken na de aankondiging getrouwd, maar in het geval van Sara en Arnold werd het huwelijk pas na zeven weken, op 3 juli, in Alblasserdam voltrokken.⁴¹ Van Houbrakens overgang als (nieuw) lidmaat naar de gereformeerde kerk van Dordrecht is ook geen schriftelijk bewijs gevonden, doch alle tien kinderen van het echtpaar zouden er wel gedoopt worden.⁴² De gereformeerde ergernis over Houbrakens latere schrifturen, en dan met name het onderzoek dat hem in 1713 onder de tucht stelde van het Amsterdamse consistorie, wijst erop dat hij ergens daarvóór daadwerkelijk lidmaat van die kerk geworden was.⁴³

Het zou kunnen dat Houbraken sedert zijn min of meer geruisloze vertrek uit de doopsgezinde gemeente rond 1685 zo'n twintig jaar lang als een soort stillestaander, of beter in calvinistisch jargon: 'liefhebber', in gereformeerde kringen te Dordrecht betrokken was.⁴⁴ Dat hij voor 1685 (nog) niet goed ingewijd was in het gereformeerde milieu van zijn dagen, blijkt uit de biografie van schilder Abraham Staphorst in de *Groote Schouburgh*, waar hij diens vader omschrijft als 'een yverig deugzaam en godvrugtig Leeraar, die menigte van jaren de Gereformeerde Kerk te Dordrecht met leer en voorbeeld heeft gesticht'.⁴⁵ Echter diens vader heette niet Johannes, zoals Houbraken stelt, maar Casparus Staphorstius (1594/95-1679), die eerst in Edam had gestaan en daarna tot zijn emeritaat in 1672 in Dordrecht zou voorgaan.⁴⁶ Ervan uitgaande dat Houbraken tot 1685 nog tot het menniste smaldeel behoorde, dan kon Staphorstius dus nooit zijn voorganger zijn geweest, hoewel hij wel van horen zeggen op de hoogte kan zijn gekomen van 's mans recente overlijden. Houbraken zou later omgang blijven houden met geestverwanten in

minder stijfzinnige kringen dan zijn voormalige menniste gemeente. Bovendien zal blijken dat na zijn dood doopsgezinden en collegianten nog steeds een rol speelden in het uitgeven van Houbrakens werk, en zo de blijvende interesse in hem levend hielden.

HOUBRAKENS WEERGAVE VAN DOOPSGEZINDEN
IN DE *GROOTE SCHOUBURGH*-VERHALEN

Dordtse mennisten

Hoewel Houbraken zijn menniste milieu in Dordrecht heeft verlaten, komen toch tal van mensen, hun geschriften en verhalen uit die doperse tijd in de *Groote Schouburgh* terecht. Hij was zeer wel op de hoogte van werk van de twee in zijn gemeente zeer gewaardeerde geschiedschrijvers. Zo citeert hij ten behoeve van de Dordtse schilder en martelaar Jan Woutersz van Cuyck (ca. 1540-1572) zowel Van Braghts martelaarsspiegel als de stadgeschiedenis van Dordrecht uit 1677 door Matthijs Jansz Balen, die op zijn beurt ook Van Braght aanhaalt.⁴⁷ Afgaande op Van Braght, Balen en Houbraken was Jan Woutersz een Dordtse schilder en glasgraveur, die in 1572, tezamen met Adriaentje Jans uit Molenaarsgraaf, in Dordrecht op de brandstapel werd omgebracht. Alle drie vermelden zij het lokaal beruchte verhaal dat de Dordtse opperschout, Jan Boudewijnsz van Drenckwaert, de gevangen Woutersz opdracht had gegeven hem als koning Salomo te portretteren op diens schilderij over Salomons oordeel (I Kon. 3:26).⁴⁸ Op basis van de paginering die Houbraken in de verwijzing naar Van Braght opgeeft, '590 en 628', zou je nog kunnen denken dat hij zowel Van Braghts eerste druk van 1660 als de geïllustreerde tweede druk van 1685 gekend moet hebben, maar dat is hier niet het geval geweest, omdat deze opgave rechtstreeks, zij het incorrect, uit van Balen overgenomen is.⁴⁹

Houbraken schrijft ook over het Dordtse gemeentelid Dirk van Hoogstraten (1596-1640) – zilversmid, schilder en de vader van Houbrakens leermeester Samuel – die uit een katholieke streek in Duitsland was gevlucht, omdat de eerder doodzieke Dirk het slikken van een hostie tijdens de hem toegediende laatste communie tegen zijn geweten vond ingaan.⁵⁰ Ook van belang is de biografie van Dirck Raphaëlsz Camphuysen (1586-1627), die verderop ter sprake komt.

Verder verschafft Houbraken als enige de levensbeschrijving van tijdgenoot Willem Beurs. Hij releveert Beurs' eenvoudige afkomst als zoon van

een schoenlapper, diens vaardigheid als landschapsschilder, later als portrettist en diens verhuizing naar Amsterdam.⁵¹ Hij beschrijft vervolgens de rol van de schilder als leermeester van jongeren voor wie hij een schildershandboek schreef, waaruit Houbraken zelfs een hele pagina overneemt over het schilderen van knollen op stillevens. Houbraken vergist zich echter als hij met enig leedvermaak rept over diens verhuizing naar ‘Grol’, terwijl Beurs zich in werkelijkheid in de hanzestad Zwolle vestigde.⁵² Deze vergissing duidt erop dat beiden elkaar uit het oog verloren na Beurs’ vertrek.

Lammisten en collegianten

Na 1709 verhuisde Houbraken naar Amsterdam, waar eerder al, zoals hij in de *Gemeene Leidingen tot de Godsdienst* (1712) verklaart, zijn geest was aan-gescherpt dankzij pittige debatten: ‘Hier toe wierd ik aangezet door Broederen Collegianten, met welker eenigen ik verkeerde [...] te Amsterdam en Rotterdam: daar ik meenigen woordenkamp bywoonde.’⁵³ Via deze netwerken was Houbraken vermoedelijk in aanraking gekomen met Galenus Abrahamsz – weliswaar zo’n drie jaar voor zijn verhuizing naar Amsterdam overleden – leider van zowel de doopsgezinde lammisten als de collegianten, in wiens kringen hij tal van andere lammisten zal zijn tegengekomen, die ook deelnamen aan de vrijspreekcolleges.⁵⁴ Tal van lammisten en collegianten worden in de *Groote Schouburgh* beschreven of aangehaald.

Tot zijn kennissenkring behoorde de lammistisch doopsgezinde schrijfster Gezine Brit (1669?-1747) die gedichten bijdroeg aan zijn postuum verschenen embleembundel *Stichtelyke Zinnebeelden* (1723). Eerder had Houbraken zijn oud-leerling Jacob Zeeus (1686-1718) gevraagd om dichtwerk voor de bundel te schrijven, maar diens ontijdige dood verhinderde dat, met gevolg dat hij een beroep op Brit deed, die de 57 emblemata en het beschrijvend proza van tienregelige gedichten voorzag.⁵⁵ Zoals de titel al aangeeft, zijn de emblemata moraliserend van aard en bevatten zelfs neostoïcijnse thema’s.⁵⁶

Brit schreef veel gezangen voor doopsgezinde liedboeken, waaronder nogal wat stichtelijke poëzie over hoe belangrijk het is kinderen een christelijke opvoeding te geven; ook vertaalde zij werk uit het Latijn en Engels. In 1696 dichtte zij een lang pastoraal lofdicht, *Koridon*, over de ‘Papiere Sny-konst’ van de alomtebewonderde knipkunstenares van lammistisch doopsgezinde huize, Joanna Koerten (1650-1715).⁵⁷ Houbraken haalt dat herdersdicht in zijn geheel aan in de zeer uitvoerige levensbeschrijving van de beroemde schaarkunstenares Joanna Koerten in de *Groote Schouburgh*, een eerbetoon

aan beide doopsgezinde vrouwen. Brits gedicht staat in het bijzonder stil bij Koertens snijkunstportret van Galenus Abrahamsz, wat verpakt is in een vet allegorisch aangezette lof.⁵⁸ Houbraken die het hele gedicht van voetnoten heeft voorzien, had meteen het zinnebeeldige ‘wijze Waarmond’ goed begrepen, door die te identificeren met ‘Galenus Abrahamz, der Mennoniten Leeraar en M[edisch]. Doctor’. Hierachter gaat niet alleen een woordspelletje schuil dat uit Brits bewondering voor waarheid verkondiger Galenus voortkomt, maar vermoedelijk tevens naar Warmond verwijst, waar het collegiantisme was ontstaan.⁵⁹

Houbraken behandelt in de *Groote Schouburgh* schrijvers of schilders nooit expliciet als collegiant of lammist, al rept hij wel over bijeenkomsten van collegianten in de biografie van de doopsgezinde Jan van Nickelen (1655/56-1721). Van Nickelen was gedoopt bij de verenigde Vlamingen en Waterlanders in Amsterdam (Lam en Toren). Aanvankelijk was hij door zijn vader Isaak van Nickelen (1632/33-1703), een Waterlands lidmaat uit Haarlem, in de schilderkunst opgeleid.⁶⁰ Isaak is door Houbraken niet apart beschreven, maar in het lemma over zoon Jan deelt hij wel mee dat de vader ‘een fraay Kerschilder was op de wyze van van Vliet’, wat correct is: deze dooper was gespecialiseerd in het schilderen van gereformeerd witgekalkte kerkinterieurs.⁶¹ Houbraken staat stil bij de uitstekende opvoeding die Jan van Nickelen genoot en merkt op dat de jonge schilder zich schoolde ‘in den Bybel en gronden van den Godsdienst’ door zijn dagelijkse omgang ‘in de oeffeningplaatsen, en met zulke menschen die men onder de Mennoniten of Socyns gezinden Disputanten noemt, waar door zyn verstant meer en meer gescherpt wert’ – de enige verwijzing in de *Groote Schouburgh* naar het socinianisme. Gelet op zijn eigen banden met doperdom en collegiantisme is het opmerkelijk dat Houbraken qua terminologie niet specifiek is.⁶² Toch hoeft dat, zoals nog zal blijken, ook weer niet te verbazen: in veel beschrijvingen in de *Groote Schouburgh* overheerst de tendens om aparte vermelding van de religieuze ligging der kunstenaars te vermijden.

ANDERE DOOPSGEZINDEN IN DE GROOTE SCHOUBURGH: OBSERVATIES OVER TERMINOLOGIE

Tal van andere doopsgezinden bemensen het podium van Houbrakens *Groote Schouburgh*. De Amsterdamse uitvinder en schilder van stadsgezichten, Jan van der Heyden (1637-1712) en leden van de Haarlemse Van der Vinne fa-

milie waren niet enkel in de kunst actief, maar ook als diaken nauw betrokken bij het wel en wee van hun doopsgezinde gemeenten. Houbraken beschrijft hun succesvolle carrières, evenals die van menig andere doopsgezinde kunstenaar, zonder ook maar hun religieuze achtergrond te noemen.⁶³ Aan de andere kant zijn de doperse connecties cruciaal in de verhalen over David Joris (1501-1556) en Michiel van Mierevelt (1566-1641), die hierna aan de orde komen, alsmede in de levensbeschrijving van de zeer succesvolle Rembrandt-leerling, Govert Flinck (1615-1660). Houbraken verhaalt hoe de jonge Flinck graag schilder wilde worden, waar echter zijn streng menniste ouders op tegen waren.⁶⁴ Pas toen schilder en kunsthandelaar Lambert Jacobsz, Waterlands ‘Mennonist, of Doopsgezind Leeraar’ uit Leeuwarden tijdens een rondreis een preek gaf in Kleve, raakten de ouders zodanig onder de indruk van de man, dat zij hun zoon toestemming gaven om bij Jacobsz in de leer te gaan.⁶⁵ Houbraken vertelt dat Flinck in Leeuwarden een kamer deelde met de jonge schilder Jacob Adriaensz Bakker (ook van doopsgezinde huize,⁶⁶ hoewel Houbraken daarover niet rept), en dat zodra de twee de kunst onder de knie hadden, zij samen naar Amsterdam togen. Houbraken merkt daarbij op dat Flinck spoedig opdrachten verwierf bij vermogende verwanten van hem en vervolgens besloot om een jaar bij Rembrandt in de leer te gaan. Dat Flincks Amsterdamse familie bij de Waterlanders kerkte, komt nergens ter sprake, noch dat Rembrandts kunsthandelaar de Waterlands doopsgezinde Hendrik Uylenburgh was, die ook connecties had met Lambert Jacobsz.⁶⁷

Horn had al goed gezien dat Houbraken elke verwijzing naar het geloof van de schilders – hetzij gereformeerd, rooms-katholiek, remonstrants, of wat ook – vermeed, tenzij het narratief zulks vereiste.⁶⁸ Dit punt kan zelfs nog worden aangescherpt: in diverse verhalen, zelfs waar een voorval beschreven wordt waarin geloof wèl een issue is, wordt de religieuze ligging van de schilders vaak achterwege gelaten, of blijkt deze hooguit impliciet uit de verhaalde omstandigheden. Neem bijvoorbeeld Dirk van Hoogstraten die, zoals hierboven al bleek, zeker geen katholiek was; desalniettemin laat Houbraken onvermeld dat hij een doper was. De geloofsovertuiging van martelaar Jan Woutersz van Cuyck kan enkel dankzij de voetnoot worden afgeleid uit de verwijzing naar Van Braghts martelaarsspiegel als bron; evenmin is de doperse gezindheid van Jan van Nickelen expliciet vermeld, terwijl Houbraken ook niet ingaat op de geloofsovergang van Govert Flinck.⁶⁹ Dit zijn slechts een paar voorbeelden van talloos andere, wat duidelijk maakt dat Houbraken veel meer op de kunst gericht is, evenals, zoals Horn vaststelde, op het gedoe dat religieuze spanning en tolerantie nog al eens teweeg brengen, dan dat

hij apologetisch en polemisch partij kiest voor welke denominatie dan ook.⁷⁰

Hoewel Houbraken gepokt en gemazeld was in de doperse traditie, deed hij geen moeite de menniste diversiteit naar naam of toenaam politiek correct te onderscheiden, door in zijn woordkeuze, zoals gebruikelijk was, de meer vrijzinnige groeperingen als 'doopsgezinden' te betitelen en het meer conservatieve en confessionele deel als 'mennoniet' of 'mennist'.⁷¹ Hij hanteert deze termen in zijn werk tamelijk lukraak door elkaar.⁷² Een goed voorbeeld daarvan is zijn aanduiding van Galenus Abrahamsz als 'der Mennoniten Leeraar', terwijl de lammisten van Amsterdam en elders in het land zich bij voorkeur 'doopsgezind' noemden.

Ondanks dat Houbraken de benamingen mennoniet en doopsgezind willekeurig gebruikt, is hij wel nauwkeurig in die zin dat de aldus aangeduide schilders daadwerkelijk ook menniste of doopsgezinde lidmaten waren.⁷³ Zoals hierna nog bij David Joris zal blijken, is hij bovendien heel kieskeurig in het gebruik van de term 'Wederdooperen', wat hij enkel toepast op de roemruchte Münsterse dopers. Hij zondert daarbij de doopsgezinden en mennonieten af van het roerige doperdom uit die beginjaren, wat geheel in lijn is met het toenmalige spraakgebruik, waarvan een hele stoet doperse schrijvers, zoals Van Braght of Hermannus Schijn (1662-1727), zich in hun zeventiende- en achttiende-eeuwse apologieën, polemieken en geschiedenisboeken steeds bedienden om de vreedzame mennonieten nadrukkelijk gescheiden te houden van de revolutionaire wederdopers.⁷⁴

NORMALISERING VAN HETERODOXIE IN DE *GROOTE SCHOUBURGH*: HOUBRAKENS BRONGEBRUIK

Hoewel de *Groote Schouburgh* inmiddels een conventioneel kunsthistorisch naslagwerk is geworden,⁷⁵ bevat het werk tal van bronnen die destijds verre van normaal werden gevonden – met inbegrip van stukken uit Houbrakens eigen eerder verschenen omstreden geschriften. Zo brengt Houbraken bijvoorbeeld een oprecht eerbetoon aan Balthasar Bekker (1634-1698) die met zijn geruchtmakende *Betoverde Weereld* (1691-1693) de Nederlandse Republiek bevrijdde van bijgeloof en heksenwaan. Dit staat in een lange voetnoot over tovenarij in de biografie van Jan Hakkart waarin diens belevenissen in het Zwitserse bergland beschreven worden, toen bergbewoners hem oppakten, omdat zij vreesden dat zijn schetsen magische tekens waren.⁷⁶ In de biografieën van Augustinus Terwesten en Job en Gerard Berkheyden haalt hij

het werk van de Spaanse jezuïet Baltasar Gracià aan, *El Criticón* (in de Nederlandse vertaling uit 1701, de *Ordeelaar*, van Mattheaue Smallegange), een boek waarvoor de schrijver bestraft was met verbanning.⁷⁷ Bovendien haalt Houbraken de eigenzinnige kunsttheoreticus en boekhandelaar Willem Goeree aan, die verderop nog ter sprake komt.

Het zijn niet enkel de religieus afwijkende of onorthodoxe bronnen als zodanig, maar ook de manier waarop hij ze zo schijnbaar achteloos aanhaalt en gebruikt, wat van belang is om Houbraken te doorgronden als dwarsdenker en representant van de heterodoxe Verlichting. Herhaaldelijk gebruikt Houbraken zonder aanzien des persoons en door elkaar zowel algemeen erkende kunsttheoretici, biografen en historici, als schrijvers die destijds als zeer omstreden te boek stonden. Aldus incorporeert en normaliseert hij geruisloos hun opvattingen. Door mensen als Bekker, Gracià en Goeree aan te halen, riep hij ongetwijfeld bij een orthodox deel van zijn vroeg achttiende-eeuwse leespubliek ongenoegen op. Tegelijkertijd, zo lijkt het, dacht of hoopte hij in deze tijd toen het verlichte denken steeds meer ingeburgerd raakte, dat het hanteren van zowel deze omstreden werken als het aanhalen van passages uit zijn eigen anonieme traktaten het gros van zijn lezers niet eens deerde – misschien zelfs wel nieuwsgierig maakte.

Overigens, uiteindelijk heeft het controversiële brongebruik in de *Groote Schouburgh*, zowel toen als later, weinig weerstand opgeroepen: het boek bleef eeuw in eeuw uit in de belangstelling staan, alhoewel de publieke aandacht en het wetenschappelijk oordeel varieerden wegens twijfels over de historische betrouwbaarheid.⁷⁸ Na Houbrakens dood bleef de *Groote Schouburgh* nog goed verkopen, wat een broodschrijver als Jacob Campo Weyerman (1677-1747) er zelfs toe bracht om het werk te plagieren, zij het zonder de lange theoretische uitweidingen, terwijl er in 1753 een herdruk van de *Groote Schouburgh* zou worden uitgebracht.⁷⁹

Het is niet gewaagd te stellen dat het hele corpus van Houbraken-titels in de loop van de achttiende eeuw in de belangstelling is blijven staan en gaandeweg meer waardering kreeg. Zijn embleembundel *Stichtelyke Zinnebeelden* zou pas in 1723 postuum op de markt worden gebracht door de Amsterdamse uitgever Willem Barents. In 1729 verschenen *Philalèthes Brieven* en de *Ge-meene Leidingen* opnieuw op de markt – nu onder Houbrakens eigen naam.⁸⁰ Datzelfde jaar bezorgde de doopsgezind collegiantische uitgever Isaak Tirion een titeluitgave van het emblemataboek. Hoewel een titeluitgave – de overgebleven restoplage van de eerste druk is daarbij enkel van een nieuw titelblad voorzien – een slecht debiet van de oorspronkelijke oplage impliceert, valt Ti-

rions overname van het uitgeversrestant en de heruitgave met een opgepimpt voorkantje ook te beschouwen als het aanboren van een nieuw koperspubliek, waar hij kennelijk winst van verwachtte. Bovendien zou in 1767 een echte tweede druk uitkomen bij de erfgenamen van de doopsgezinde Frans Houttuyn.⁸¹ Naast de interesse van het grote publiek voor de *Groote Schouburgh* bleef men tot ver in de achttiende eeuw in doopsgezinde, collegiantische kringen, en waar dan ook, sowieso belang hechten aan Houbraken en Brit.

MINDERHEDEN EN HET RELIGIEUS ANDERS ZIJN IN DE
GROOTE SCHOUBURGH

David Joris en andere artistieke non-conformisten uit de zestiende eeuw

Net zo als Karel van Mander voor hem had gedaan, biedt ook Houbraken op basis van zeer uiteenlopende observaties een overzicht van de sociaalhistorische veranderingen in zijn drie delen met kunstenaarsbiografieën. Zijn relaas over de vroege zestiende eeuw bevat bijzonderheden over de antiklerikale hervorming in de Nederlanden en over de Tachtigjarige Oorlog tussen het rooms-katholieke Habsburgse rijk en de geleidelijk aan protestants wordende provincies der Vrije Nederlanden. Van meet af aan wordt men in de levensbeschrijvingen het niet te missen leidmotief van het tolerantiethema gewaar, temeer daar Houbraken dat eerste deel begint met het leven van Erasmus die, tot Houbrakens vreugde, zo af en toe ook kunst produceerde.⁸² Vervolgens buigt Houbraken zich over de spiritualist David Joris die wel hetzij de meest beruchte, hetzij de beroemdste dissident is wiens leven in de *Groote Schouburgh* beschreven is.⁸³

Joris die zijn loopbaan in de zestiende eeuw als glasschilder was begonnen, ontwikkelde zich tot een antiklerikale sacramentariër en sloot zich vervolgens bij de doperse beweging aan, waarbij hij zich gaandeweg tot spiritualist ontwikkelde. Tegen het einde van de dertiger jaren ontstond er een scheiding van geesten tussen de aanhang van Menno Simons en David Joris.⁸⁴ Toen de *Groote Schouburgh* geschreven werd, waren er al verschillende biografieën van Joris in omloop, maar Houbraken steunde uitsluitend op de stadsbeschrijving van Delft door Dirck Evertsz van Bleyswijck (1667). Houbraken schijft gedetailleerd over Joris' begintijd in de dopers menniste kring, en deelt het volgende mee:

Hy was geboren te Delf: maar in wat jaar is my tot nu toe onbekend; alleenlyk wordbesloten, dat hy een Delvenaar was, uit de predikingen der zesentwintig Apostelen, die van den Koning der Wederdooperen waren uitgezonden, welke onder andere nieuwe verzinzen den Volken verkondigden, dat 'er zederd Kristus, vier Propheten waren opgestaan: twee valsche, te weten de *Paus van Rom*, en *Martyn Luther*, en twee waarachtige, namelyk *Jan van Leyden*, en *David van Delf*. Deze was (voor den tyd dat hy door Obbe Philips tot Bisschop over de Doopsgezinden tot Delf gesteld werd) een konstig Glasschilder van zyn beroep; waar van noch zommige overblyfselen te Delf, in 't jaar 1667. te zien waren.⁸⁵

Hij legt uit dat Joris welbespraakt was, ondanks het feit dat hij als 'Speelmans zoon' (een straatmuzikant, soms ook toneelspeler) geen taal- en retorica-onderwijs had genoten – een detail over een medekunstenaar en dissident, dat Houbraken, evenmin in de klassieke letteren opgeleid, zal hebben aangesproken.⁸⁶ Houbraken beschrijft Joris' opmerkelijk 'langen gekrulden geelen baard', waaraan men hem drie jaar na zijn begrafenis nog herkende toen zijn lijk opgegraven werd om hem postuum alsnog als ketter te verbranden. Ook heeft Houbraken het over twee plakkaats die tegen Joris werden uitgebracht en vertelt hij over de arrestatie van zijn moeder die wegens haar herdoop onthoofd werd.⁸⁷ Hij behandelt Joris' verhuizing naar Bazel in 1544, waar deze tot zijn dood in 1556 zijn leven sleet onder de schuilnaam 'Jan van Broek', en constateert ten slotte dat 'Liefhebbers t'zyner gedachtenisse' nog steeds tekeningen van hem bewaren, waarvan hij er vier beschrijft in de collectie van de Dordtse schilder Jacob Moelaert (1649-1732). Het ziet ernaar uit dat hij het werk van Joris kende, want hij stelt zondermeer vast dat diens stijl lijkt op die van de Renaissance kunstenaar Lucas van Leyden.⁸⁸ De laatste regel van het Joris-lemma beschrijft Joris' portret dat in de *Groote Schouburgh* is afgebeeld:

Zyn beeltenis kan men zien in de Plaat a. nevens die van Erasmus, waar onder aan de byvoegzelen der Konstgereetschappen zich een masker omwoelt van een slang ('t geen ten Zinnebeeld van zyn levenswyze strekt) doet zien.⁸⁹

Op de prent met dat portret, gegraveerd door Houbrakens zoon Jacobus Houbraken (1698-1780), is Joris afgebeeld tezamen met Erasmus en Jan Snellinck. Terwijl de afbeeldingen van de laatste twee gebaseerd zijn op die uit de verzameling gegraveerde portretten naar schilderijen van Anthony van Dyck in de *Icones Principum Virorum Doctorum* (1645), gaat het Joris-portret terug op een verdwenen afbeelding door Jan Cornelisz van 't Woud



Jacobus Houbraken: Portretten van Jan Snellinck (boven), David Joris (links) en Desiderius Erasmus [eerste staat in 1718]; gravure uit: Arnold Houbraken, *De Grootte Schouburgh* (Amsterdam, voor de auteur, 1718), deel I, plaat A [Deze afbeelding is een detail uit een latere staat van de prent] (Rijksmuseum, Amsterdam).

(overleden 1615).⁹⁰ Aan de voet van het portretovaal liggen een palet en penselen, een schilder-kistje en een boek, terwijl in de linkerhoek een glunderend masker op een slang staat.

De beeldtraditie van slang en masker roepen op voorhand nogal negatieve connotaties op;⁹¹ toch biedt de iconografie van dit zinnebeeld ook mogelijkheden voor gunstiger interpretaties. Zoals elke schilder kende Houbraken de beroemde *Iconologia* van de Italiaan Cesare Ripa.⁹² In dit geïllustreerde handboek over de betekenissen en symboliek van emblemen, waarvan in 1644 een herdruk in Nederlandse vertaling was verschenen, wordt ‘*Imitatione*. Navolginge, Nabootsing’ gepersonifieerd door een vrouw die in haar rechterhand een bundeltje schilderskwasten vasthoudt, en in haar linker een ‘momaensicht’, terwijl aan haar voeten een aap zit, wat als geheel staat voor de nabootsing van de kleuren en beeltenissen die de natuur en de kunst voortbrengen.⁹³ In de context van het Joris-portret past die betekenis van *imitatio* uitstekend bij zowel Joris’ werk als kunstenaar, als bij zijn dubbelleven als vluchteling. Maar dan is er nog de slang. In de Bijbelse beeldtaal heeft de slang vaak een negatieve betekenis, zij het niet uitsluitend. In Matteüs 10:16 spoort Jezus zijn discipelen aan: ‘Wees dus scherpzinnig als een slang, maar behoud de onschuld van een duif.’⁹⁴ In Ripa’s *Iconologia* is wellicht de meest acceptabele verklaring te vinden in het beeld van ‘*Intelligenza*, Kennisse, Verstand’, voorgesteld als een vrouw die in haar rechter hand een hemelglobe vasthoudt en in de linker een slang.⁹⁵ Hier heeft de slang de betekenis van aardse geleerdheid en wijsheid:

Want om hooge en swaere dingen te verstaen, is’t noodigh, datmen eerst, als de Slange, op der aerde kruype, en met ons verstand de beginselen van de aerdsche dingen leere verstaen, die niet soo volkomen zijn als de Hemelsche.⁹⁶

De tamelijk neutraal, gunstig manier waarop Joris’ doen en laten in de *Groote Schouburgh* is beschreven staat in opvallend contrast met het negatieve beeld van Joris wat door Van Bleyswijck, de enige door Houbraken genoemde bron voor deze biographie, gegeven is.⁹⁷

Naar de achttiende eeuw toe, zoals door Gary Waite is aangetoond, heeft in kringen van doopsgezinden, collegianten en andere non-conformisten uit de Verlichting de receptie van David Joris’ werk een aanzienlijke verschuiving ondergaan. Terwijl in de zestiende eeuw het orthodoxe deel van Menno Simons’ anhang zich tegen de davidjoristen afzette, en onderwijl die beweging in de loop van de tijd gaandeweg uiteen zou vallen, zouden verschillende



‘Imitatione. Navolginge, Nabootsinge’, anonieme houtsnede uit: Cesare Ripa / Dirck Pietersz Pers (vert.), *Iconologia, of Uytbeeldingen des Verstands* (Amsterdam, Dirck Pietersz Pers, 1644), 350 (Universiteitsbibliotheek Vrije Universiteit Amsterdam, sign. XII.00083.-).

doperse richtingen in de zeventiende eeuw, met name de meer vrijzinnige doopsgezinden, geleidelijk aan de spiritualistische benadering van Joris gaan waarderen. De Waterlands doopsgezinde leider Hans de Ries (1553-1638) bijvoorbeeld, omarmde het spiritualisme in theologie en Bijbelexegese, en zelfs in conservatieve kringen dook Joris’ werk op: zo nam Pieter Jansz Twisck (1565-1636), oudste van de Oude Friezen, in enkele van zijn geschriften fragmenten van Joris over, zij het zonder de bron te vermelden.⁹⁸ Overigens is Houbraken zelf niet erg helder over hoe hij tegen Joris aankeek, maar misschien deed hij dat wel met opzet met zo’n dwarsligger die lange tijd zeer omstreden was en in diverse behoudende kringen nog steeds negatieve associaties oproep.

In de levensbeschrijving van Otto van Veen (1556-1629) onderzoekt Houbraken de veranderingen die zich in de schilderspraktijk voordeden als gevolg

van de troebelen tussen het rooms-katholieke Zuiden en het protestantse Noorden halverwege de zestiende eeuw en later. Zo legt hij uit dat Van Veen leefde in een tijd:

waarin de Kloosterlingen bedeeft stonden te kyken, als beducht voor een algemeen verval van den Roomschen stoel door de predikingen van Johan Kalvyn, Martyn Luther en anderen meer, waar door de gemoederen van 't gemeen tegens elkander in bitterheit en twist aangroeyden.⁹⁹

Hij vervolgt met een citaat uit wat hij noemt Willem Goeree's *Waereltlyke veranderingen*; daaruit gebruikt Houbraken een passage over het leven van de Brugse schilder Markus Geeraards, die teruggaat op het *Schilder-boeck* van Van Mander en waar gemeld wordt dat Geeraards 'geheel buiten eenig werk was, wegens de nieuwe predikationen, die de Konst geheel in stilstant bracht'.¹⁰⁰ Houbraken zegt daarbij: 'Want de Papery raakte in Nederland zoo zeer aan 't slapbakken [= in de versukkeling geraken], dat zelfs de Schilders en Beelthouwers begonnen van slegte neringe te klagen.' Hoewel Geeraards erin slaagde nog een illustratieklus te vinden, besluit Houbraken met de mededeling dat diens tijdgenoten 'de donkere wolken van twist, die de Konst drukten' wisten te ontkomen door 'elders [= in de Noordelijke Nederlanden vermoedelijk] adem te doen scheppen'.¹⁰¹

Van Manders ooggetuigenverslag van dit tijdperk dat hij via zijn *Schilder-boeck* in 1604 op de markt bracht, getuigt van deze belangrijke en zelf ondergane sociaal religieuze ommekeer. Meer dan een eeuw later laten Houbrakens verhalen, zoals de bovenstaande die hij uit derde hand overnam van een kunstbeschouwer die het zelf had ervaren, het aanhoudende debat zien over de impact van de godsdienstige omwenteling op de Nederlandse kunstwereld. Houbraken legt niet enkel nadruk op de migratie van schilders uit het katholieke, Habsburgse Zuiden naar het gereformeerde Noorden (aldus de toppositie van de Noord-Nederlandse kunst markerend), maar ook op de verschuivingen in de patronagetraditie als gevolg van het protestantse geloof (van de kerk naar de particuliere woning).

Binnen het in brede halen geschetste kader van het protestants-katholieke conflict behandelt Houbraken ook de schilder van hofportretten, Michiel van Mierevelt, die actief was in deze spannende tijden van geloofsverandering, maar die wegens de grote vraag naar zijn werk nooit voor zijn leven hoefde te vrezen, hoewel hij van ketterij verdacht zou kunnen worden. Houbraken verwijst hiervoor naar Van Manders weergave van dit zeer bekende voorbeeld en citeert dan vervolgens de versie die Joachim von Sandrart geeft in diens

Teutsche Academie, waar meer specifiek vermeld wordt dat Van Mierevelt aan het rooms-katholieke hof van de Oostenrijkse aartshertog Albert VII speciale toestemming had verkregen ‘om zyn Mennonisten Godsdienst die toenmaals naau vervolgt werd, onverhindert te mogen beleven’.¹⁰² Aan de andere kant laat het verhaal van Jan Woutersz van Cuyk – twee lemmata verderop – zien, die wegens ketterij werd omgebracht, dat marktwaarde en artistiek talent niet altijd genoeg waren om een dissident van de dood te vrijwaren.

De lange zeventiende eeuw

Wanneer Houbraken de zeventiende eeuw behandelt, benadrukt hij – hetzij door het benoemen, hetzij door het ongenoemd laten van de godsdienstige thema’s – de pragmatische omgang van de meeste schilders met religieuze tolerantie op de Nederlandse kunstmarkt. Zoals Houbraken evenwel in tal van biografieën ook laat zien, gebeurde het nogal eens dat Nederlandse schilders in den vreemde in tal van avonturen en hachelijke situaties terechtkwamen als gevolg van hun afwijkende godsdienstige opvattingen, of simpelweg door ongelukkige miscommunicatie, getuige de eerder verhaalde pech van Hakkart.

Enkele schilders die naar het buitenland vertrokken om er te studeren en opdrachten te verwerven in het zonniger klimaat van Frankrijk, Spanje en Italië liepen nogal eens tegen moeilijkheden aan in streken met katholieke overheden.¹⁰³ Dit soort verhalen duikt nogal vaak op in de biografieën van de zogenaamde ‘Bentvogels’, Nederlandse schilders die in Rome werkten. Zo staat in het levensverhaal van Willem van Inghen dat de groep Nederlanders door de katholieke autoriteiten aan de tand werd gevoeld op verdenking van ketterij wegens wederdoop.¹⁰⁴ Niet duidelijk is of de overheidsdienaren werkelijk vreesden met echte anabaptisten te maken te hebben; de misvatting kan ook veroorzaakt zijn door het Bentvogelgebruik om nieuwe leden te voorzien van een pseudoniem of bijnaam – een gewoonte die Houbraken in zijn *Groote Schouburgh* nogal eens met ‘doop’ en ‘dopen’ aanduidt.¹⁰⁵

In de biografie van Horatius Paulyn (ca. 1644-na 1682) gaat Houbraken in op de omstandigheid dat de schilder juist wegens zijn ongebruikelijke godsdienstige gevoelens op reis gaat, wat nogal in contrast staat met Houbrakens anekdotes over de Bentvogels die juist omwille van de kunst naar het buitenland gingen maar, ongewild, in lastige situaties belandden. Houbraken vertelt dat Paulyn ‘vertrok onder het gezelschap van Jan Rote (die van een optocht naar ’t Heilig Lant maalde [= raaskalde]) mee, eerst naar Engellant, en van daar naar Hamburg, om aanhang te werven.’ De onderneming mislukte echter,

niet alleen wegens tegenslag, maar ook ‘aangezien de Leidsman van die Heilige legerbende, onderwege zynde, bevond dat hy zig in de uitcyfferinge der Prophetische tydrekeninge, hondert Jaren vergist had. Dus elk met hangende wiken weder naar zyn oude hok keerde’.¹⁰⁶ Rieke van Leeuwen heeft onlangs vastgesteld dat deze Jan Rote niemand minder was dan de chiliastische profeet en prediker Johannes Rothé, of Jan Rothe (1628-1702), heer van Oud-Wulven en Wayen, en nazaat van een voornaam Nederlands geslacht van patriciërs.¹⁰⁷

Sedert de Dordtse Synode van 1618-1619 mondden in de Republiek de slepende Bestandstwisten tussen de gereformeerde orthodoxie van Gomarus en de aanhang van Arminius uit in de verbanning van de remonstrantse predikanten. Dit conflict komt verschillende keren in de *Groote Schouburgh* aan de orde. Soms komen deze bijzonderheden meer terloops voorbij, slechts om een kunstenaar even nader te karakteriseren. Zo vertelt Houbraken over de in Leiden woonachtige Jan Lievens dat deze in zijn atelier kennelijk zo geconcentreerd aan het werk was, dat hij het grote rumoer tussen remonstranten en anderen buiten op straat niet eens opmerkte, zelfs niet toen het zo uit de hand liep dat de burgemeesters schutters lieten opdraven om de rellen de kop in te drukken.¹⁰⁸ Daarentegen vormt het anti-remonstrantse Synodebesluit een allesbepalende kwestie in de beschrijving van het leven van Dirck Raphaëlsz Camphuysen (1586-1627) die in een doopsgezind gezin opgegroeid was, in Leiden theologie had gestudeerd, Arminiaans gezind predikant werd, maar zich nooit als lid bij de remonstranten aansloot. Spoedig werd hij een beroemd stichtelijk dichter, wiens liederen zeer in de smaak vielen bij remonstranten, doopsgezinden en collegianten.¹⁰⁹

Houbraken nam voor deze biografie veel bijzonderheden over uit de 1699 editie van *Het Leven Van Dirk Rafelsz. Kamphuizen*, die door de Amsterdamse uitgever Jan Rieuwertsz II (actief tussen 1682 en 1722) op de markt was gebracht.¹¹⁰ Houbraken omschrijft Camphuysens moeder als ‘berugt [= bekend] om haar zonderling [= uitzonderlijk] godvrugtig leven onder de Doopsgezinden,’ daarbij opmerkend dat haar vader, Hans Jansz van Maeseyck, een koopman uit Gorkum, om zijn geloof was onthoofd – hier schrijft Houbraken welhaast letterlijk zijn bron uit 1699 na, hoewel hij achterwege laat dat hij door katholieken vermoord werd.¹¹¹ Dan komt hij met het verhaal dat Camphuysen, inmiddels remonstrants predikend, op een dag in zijn ‘Boekvertrek’ zat, toen er ‘met groot geweld’ een grote uil naar binnen vloog en op zijn ‘Schryflessenaar’ neerstreek. Camphuysen schrok zo, dat hij de uil greep en ombracht, waarna hij het beest aan zijn vrouw liet zien. Volgens Houbraken vreesde zij:

dat dit niets goeds beduidde, maar een voorteecken was (zeit de Schryver) dat de Kerk-Uilen¹¹² hem plagen zouden, gelyk na weynige dagen gebeurde dat 'er een verbodschrift wiert afgekondigt, waar in Kamphuizen en alle die van zyn gevoelen waren niet alleen den Predikstoel, maar ook het leeraren in huizen, schuren ook in 't open Velt, op verbeurte van lyf en goed verboden werd.¹¹³

De toestand rond de remonstranten was kennelijk zo gespannen dat de Waterlandse leraar en schilder Lambert Jacobsz uit Leeuwarden aan Camphuysen, die naar Friesland was gevlucht, voorstelde tijdelijk een ander beroep uit te oefenen (wat hij evenwel niet direct opvolgde). Zelfs zijn moeder in Dordrecht die 'hem met schroom eenen nacht herbergde', vreesde voor gedonder, 'aangezien het in dien tyd zoo gevaarlyk was een Remonstrant, als een gedrocht in huis te nemen'.¹¹⁴

In het Camphuysen-relaas schroomt Houbraken niet om nog eens stil te staan bij de uitwassen der beeldenstorm van 1566 door de calvinistische geuzen aan de schandpaal te nagelen, maar trekt dat ook door naar enkele streng gereformeerde opvattingen in later tijden. In dit verband ontkomt Houbraken er ook niet aan het 'Straf-Rym' *Idolelenchus* tegen het licht te houden, een nogal heetgebakerd pleidooi tegen de kunst van de hand van Johannes Evertsz Geesteranus, waarvan Camphuysen dan wel niet de schrijver was geweest, maar wel de vertaler (uit het Latijn).¹¹⁵ Houbraken ergert zich aan het calvinistische 'hard-line' iconoclasmestandpunt dat tegen kunst en verbeelding als manifestatie van afgodendienst in stelling wordt gebracht, wat het uitgangspunt van Geesteranus' gedicht is. Om zijn betoog kracht bij te zetten, laat Houbraken eerst heel tactisch de Nederlandse geschiedenis links liggen, maar laat in plaats daarvan de praktijk in de Oudheid ten tijde van de Romeinse keizer Julius de revue passeren. Hij vraagt zich af wie er schuldig zijn aan de verering van de standbeelden van Jupiter, Mars, Mercurius en anderen? Dan switcht hij naar 'zeker Beeldsnyder, die een Kristus Beeltje van Palmenhout gemaakt had.' Toen de kunstenaar ziek was geworden, hield een priester datzelfde beeldje bezwerend voor hem omhoog, doch de zieke man vertoonde geen enkel spoor van aanbidding, wat de priester shockeerde. Desgevraagd antwoordde de kunstenaar: 'Zouw ik dat niet kennen, dat ik zelf gemaakt heb van Palmhout?'¹¹⁶ Houbraken wil hiermee zeggen dat het niet de kunstenaar, maar de gezagsdragers in kerk en staat zijn, in dit geval 'de Keizer ... die door Schandelyke Eerzucht' gedreven 'zyn onderdanen met geweld dwong voor de zelve te stuipen [= buigen, door de knieën gaan]'.¹¹⁷ Houbraken beweert dan ook dat kunst als zodanig niet het probleem is, maar

dat misbruik van kunst altijd op de loer ligt. Hij besluit dan ook ironisch dat Geesteranus net zo goed tegen wijn had kunnen waarschuwen, waarvan, hoewel er op zich niets mis mee is, ook nogal eens misbruik wordt gemaakt. Om de pointe van zijn betoog goed samen te vatten, geeft hij een tweeregelig gedichtje:

Die Beeltenissen maakt door verf, van hout, of steen,
Maakt die ook Goden? neen: maar die hun stort gebeën.¹¹⁸

Hij eindigt zijn verdediging van de kunst met een toepasselijk wijn-distichon uit de dichtbundel *Wetsteen der Vernuftten* (1644) van Jan de Brune (de Jonge) (1616-1646), een dichter die zich in zijn werk, net als Houbraken, bezig hield met zaken als theologie, filosofie, kunst en de Klassieke Oudheid:

De schult uzelve geef als gy iets doet beschonken.
De Wyn en doet het niet, maar die hem heeft gedronken.¹¹⁹

Waar en zodra hij de kwestie van het beelden maken aan de orde stelt, kiest Houbraken altijd de kant van de kunst en de kunstenaars, ook al behoorde hij zelf tot geloofstradities (doopsgezind en gereformeerd) die allebei wars waren van het gebruik van beeldtaal, afbeeldingen en enigerlei vorm van decoratie in hun kerken en vermaningen. Dus doende volgt hij het voetspoor van Karel van Mander die in zijn *Schilder-Boeck* van 1604 eveneens in niets en niemand ontziende bewoordingen afrekende met de zestiende-eeuwse beeldenstormers.¹²⁰

In zijn levensbeschrijvingen zet Houbraken zich af tegen kortzichtig bijgeloof, terwijl hij sympathie koestert voor mensen die slachtoffer waren van geloofsvervolging. Door zich primair te richten op zowel de kunst als op de problematiek van intolerantie, probeert hij doorgaans protestanten of katholieken niet neer te zetten als 'vervolgers'.¹²¹ Evenmin zal hij de religieuze ligging van kunstenaars tot ketterij bestempelen.¹²² Toch ontkomt hij er niet aan om scepsis te uiten over godsdienstige verschijnselen die hij irrationeel vindt.¹²³ Hij wijst zo af en toe ook op gevallen waar extreme vroomheid leidde tot verminderde of zelfs opgedroogde productiviteit. Zo vermoedt Houbraken bijvoorbeeld dat er weinig stukken meer van de getalenteerde Rembrandt-leerling Arendt de Gelder (1645-1727) te verwachten zijn, sinds de schilder 'al een geruimen tyd doorbrengt met ter kerk te gaan, en vrinden te bezoeken'.¹²⁴

Twee keer stuit hij op wat hij betitelt als 'dweepery' met sociale afzondering wegens diepe vroomheid tot gevolg. Tegen het einde van een lange com-

plimenteuze biografie van polyglot en hobby-kunstenares Anna Maria van Schurman (1607-1678) stelt Houbraken vast dat ‘zy eensplots’ haar kunst en geleerdheid opgaf toen:

zy onder voorwending van den nederigen Jezus in eenvoud te willen dienen, tot de Labadeesche dweepery verviel; die haar ook van Uitregt, en hare vrinden aftrok naar Altena, daar een samenlevinge van eensgevoelende opgeregt werd.¹²⁵

Hij behandelt ook de vruchtbare graveur Jan Luyken (1649-1712), de bevindelijk doopsgezinde collegiant die de 1685-druk van de *Martelaers Spiegel* illustreerde, maar helemaal zou opgaan in de populaire mystiek. Houbraken legt uit dat Luyken het werk opzoog van de Duitse alchemistische mysticus Jakob Böhme (1575-1624) en de Franse profetes Antoinette Bourignon (1616-1680), en daarom met bijna niemand omgang had die niet ‘aan der zelve dweeperyen vast waren’.¹²⁶ Hij beschrijft hoe Luykens teruggetrokken bestaan zo ver ging dat hij en ‘zyn oude Meid’ nauwelijks nog rond konden komen.

Gezien Houbrakens eigen zin voor het onorthodoxe en zijn vereenzelving met onconventionele types, komt zijn soms kritische, dan weer schertsende toon eerder voort uit leedvermaak over de onpraktische gevolgen van dweperige vroomheid (zeker wanneer dit de kunstenaarsloopbaan beperkte), dan dat hij een hekel heeft aan heterodoxie of gelovigheid als zodanig – echter, vooraleer hieromtrent nadere conclusies getrokken kunnen worden, zal er meer onderzoek naar Houbrakens theologische geschriften nodig zijn.¹²⁷ Eerder had Horn al vastgesteld dat Houbraken het in zijn *Philalèthes Brieven* oneens is met de theologie van Antoinette Bourignon;¹²⁸ en dat zal mede zijn kritiek op Luykens voorkeuren kunnen verklaren. De eveneens in afzondering levende schilder van landschappen, bloemen, distels en kruiden, Nicolaas de Vree (1645-1702), is ook geportretteerd als iemand ‘die met niemand verkeering hield, als met Jan Luiken, die met hem het gevoelen van J. Bhoem [= Böhme] aanhing’.¹²⁹ In De Vree’s korte levensbeschrijving wordt echter nergens aan dweperij gerefereerd.

Net zoals de zestiende-eeuwse spelers op het toneel van de *Schouwburgh* geplaatst werden, met martelaren, dissidenten en religieuze hervormers, zo leveren de biografieën van de zeventiende-eeuwse schilders in hun totaliteit het beeld op van het toenmalige bonte kerkelijke en religieuze landschap, zoals de visie van één waarnemer dat aan ons voorspiegelt. Soms maakt Houbraken, om aldus de religieuze diversiteit te belichten, expliciet melding van de

rol die een kunstenaar in het kerkbestuur speelt. Zo benoemt hij bijvoorbeeld het gereformeerde ouderlingschap van zowel Aart Jansz Druyvesteyn (1577-1627) als Albert Cuyp (1620-1691).¹³⁰ Daarnaast staat dan de sprankelende bespreking van de bloemstillevens van de jezuïet Daniel Seghers (1590-1661), waarin Houbraken verslag doet van een bezoek aan een kapel in een Brabantse kerk die met Seghers' werk versierd is.¹³¹ Weer andere verhalen verhelderen geloofspraktijken (kort, dan wel uitvoerig) aan de hand van voorvallen die zich in het alledaagse leven van de schilders voordeden. Zelfs biografieën waarin geen enkele geloofskwestie aan de orde komt – en die zijn in de meerderheid – zijn desalniettemin veelzeggend. Wanneer geloof geen issue is, dan viel er kennelijk niets te melden over carrière of achtergrond bij gebrek aan lokale verhalen of documentatie over kerkelijk gedoe – waren die er wel geweest, en hadden geloofstoestanden een schildersleven gemarkeerd, dan had Houbraken natuurlijk nooit geschroomd om deze gebeurtenissen in zijn relaas op te nemen. Dit openstaan voor religieuze pluriformiteit, wat een positieve uitwerking had op de succesvolle samenwerking van mensen van uiteenlopende denominaties, is met recht als een bijzonder aspect van het succes van de zeventiende-eeuwse kunstmarkt in de Republiek beschouwd, en deze karakteristiek straalt ook van de bladzijden af op de lezers van de *Groote Schouburgh*.¹³²

CONCLUSIE

Houbraken schetst in zijn *Groote Schouburgh*, gefilterd door zijn eigen interpretatieve kijk op de zaak, een beeld van het gevarieerde geloofslandschap zoals zich dat uit de levens van de vroegmoderne schilders van de Lage Landen voordeed. Terwijl biografieën als die van David Joris of Jan Woutersz van Cuyck gekleurd zijn door betreurenswaardige geloofsverschillen, maar die van Otto van Veen en Dirck Raphaëlsz Camphuysen scherp commentaar geven op de plek die de kunst inneemt in relatie tot religie en geloofsverandering, wijzen de vele verhalen die niets te melden hebben over godsdienst juist op het fenomeen dat geloofsverschillen er voor kunstenaars feitelijk niet toe deden om opdrachten binnen te halen of carrière te maken. De levensbeschrijvingen van de *Groote Schouburgh* verrijken niet alleen ons inzicht in Houbrakens visie op religieuze diversiteit en veranderingen gedurende de zestiende tot de achttiende eeuw. Tegelijkertijd bieden lemmata over tijdgenoten ook zicht op Houbrakens eigen levensverhaal als niet doorsnee chris-

ten, juist omdat hij zoveel bijzonderheden weet te verhalen over mensen uit zijn directe omgeving en eigen netwerk. Of het nou een citaat is uit de *Martelaers Spiegel* dan wel van Van Mander, zij het via het werk van Goeree, wat Houbraken in zijn *Groote Schouburgh* allemaal heeft vastgelegd, levert ons niet alleen een glimp op van de man als schilder, lezer, biograaf en kunstbeschouwer, maar ook als een oorspronkelijke, onorthodoxe representant van de Verlichting.

(Vertaling: Piet Visser)

NOTEN

- 1 Arnold Houbraken, *De Groote Schouburgh der Nederlantsche Konstschilders en Schilderessen* (Amsterdam, voor den Autheur, 1718-1721; 2^e dr. Den Haag, J. Swart, C. Boucque en M. Gailard, 1753), 3 dln. Dit is een vertaling van het Engelse artikel dat oorspronkelijk verschenen is in: Michael Driedger, Gary K. Waite, Francesco Quatrini & Nina Schroeder (eds.), *Spiritualism in Early Modern Europe* (Leiden, 2021 – *Church History and Religious Culture* 101/2-3), 324-356.
- 2 Hendrik J. Horn, *The Golden Age Revisited. Arnold Houbraken's Great Theatre of Netherlandish Painters and Painteresses* (Doornspijk, 2000), 2 dln., I, 50-54.
- 3 Anders dan zijn latere theologische en historische werk, diende zijn eerste publicatie als lesboek voor kunstenaars. Dat was een van een proza-inleiding voorzien prentenboek met 60 allegorische voorstellingen, getiteld: *Toneel van Sinnebeelden, Geopent Tot Dienst van Schilders, Beeltbouders etc.* (Dordrecht, voor de auteur & Nicolaes de Vries/Amsterdam, Jacobus Moelaerd, 1700), 3 dln. Er zijn meerdere versies in omloop met enkele inhoudelijke varianten, hoewel de STCN slechts één editie beschrijft. Horn (2000) I, 35 en II, 719, n. 2-130 tot 2-132. Daarnaast maakte Houbraken ook illustraties voor zo'n twintigtal uitgaven van anderen.
- 4 Herhaaldelijk is er in de literatuur al op deze ommissie gewezen, recentelijk nog door Magdalena Redekop, *Making Believe. Questions about Mennonites and Art* (Winnipeg, 2020), xxvii, 263-264.
- 5 Biografen als Joachim von Sandrart, Florent le Comte en Roger de Piles hanteerden doorgaans geen bronvermeldingen. Cornelis Hofstede de Groot, *Arnold Houbraken und seine 'Groote Schouburgh' kritisch beleuchtet* (Den Haag, 1893), 48; Peter Hecht, 'Browsing in Houbraken. Developing a Fancy for an Underestimated Author', in: *Simiolus* 24 (1996), 259-274, met name 261; Horn (2000) I, 116, en II, 750, n. 3-150 tot n. 3-151.
- 6 [Houbraken], *Philalèthes Brieven, Verhandelende verscheide Schriftuurlyke, Natuur- en Oudheidkundige nutte Aanmerkingen: Beneffens een Aanhangel Van eenige opgehelderde plaatzen der H. Schrift* (Amsterdam, Pieter Boeteman [1712]), waarvan, opnieuw anoniem, een titeluitgave in 1713 uitkwam: *Verzameling van Uitgelezene Keurstoffen; Handelende over den Godsdienst, Natuur- Schilder- Teken- Oudheid- Redeneer- en Dichtkunde* (Amsterdam, Johannes Oosterwyk & Hendrik van de Gaete, 1713). In 1729 kwam er een echte herdruk van uit bij Hendrik Versteeg in Den Haag, nu onder Houbrakens naam. Nog in 1712 had Houbraken een polemisch vervolg op de markt gebracht, getiteld: *De Gemeene Leidingen Tot Den Godsdienst afgebroken, en weder opgebouwt op vasten grondt, door een Redenvoeringe ... Dienende tot een Vervolg van Philalèthes Brieven* (Amsterdam, voor de auteur & Gerard onder de Linden, 1712).
- 7 Horn (2000) I, 38-39. Zie voorts Jonathan Israel, 'Popularizing Radical Ideas in the Dutch

Art World of the Early Eighteenth Century: Willem Goeree (1635-1711) and Arnold Houbraken (1660-1719)', in: Joke Spaans & Jetze Touber (red.), *From Confessional Churches to Polite Piety in the Dutch Republic* (Leiden, 2019), 270-291, met name 284. Houbraken wordt daarin beschouwd in de context van dwarsdenkers als Spinoza, Koerbagh, Bekker, Van Leenhof, Gulinckx, Vossius, Van Dale, Wittichius, Wolsgryn, Van Balen, Bayle, Hobbes en de machiavellistische jezuïet Baltasar Gracián.

8 De brieven die aan onbekenden geadresseerd zijn, waren waarschijnlijk echt bestaande teksten die voor uitgave gereed gemaakt werden. Het merendeel is gericht aan ene 'Eusebius', waarachter vermoedelijk Houbrakens leerling Jacob Zeeus (1686-1718) schuilging. Horn (2000) I, 47-48.

9 Hoewel hij het werk dan nog toeschrijft aan Goeree, weten we dankzij Israel dat de auteur de spot drijft 'met het geloof in engelen en geesten, en ... vraagtekens [zet] bij het goddelijk auteurschap van de Schrift, ... de Drie-eenheid ontkent en ... in navolging van Beverland, de zondeval terug [brengt] tot een allegorie van seksuele begeerte'. Jonathan I. Israel, *Radical Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750* (Oxford, 2001), 432-433; in het Nederlands vertaald als *Radicale Verlichting. Hoe radicale Nederlandse denkers het gezicht van onze cultuur voorgoed veranderden* (Franeker, 2005), 466.

10 Israel (2005), 441-469, met name 466.

11 David de Witt heeft de archivalische bronnen boven water gehaald met de discussies over Houbraken in de Amsterdamse kerkenraad. Zie hiervoor Horn (2000) I, 59-60 en II, 729, n. 2-271 met de transcripties van de kerkenraadsnotulen van juni t/m september 1713.

12 Dat hij de auteur ervan was, bleek al uit het anonieme satirische, 'Boertend Heldendigt' *Lyris* (ca. 1713-1714), dat waarschijnlijk van de hand was van Jan van Hoogstraten (zie hierna). In de *Groote Schouburgh* bevestigde Houbraken onomwonden dat hij de schrijver van *Philalèthes Brieven* was. Zijn vriend die ook biografieën van kunstenaars schreef, Johan van Gool (1685-1763), beschrijft Houbrakens auteurschap ook en, zoals eerder al vermeld, werd het traktaat onder zijn naam herdrukt. Zie Johan van Gool, *De Nieuwe Schouburg Der Nederlantsche Kunstschilders En Schilderessen* ('s-Gravenhage, voor de auteur, 1750-1751), 2 dln., I, 131-147, met name 145; Horn (2000) I, 145 en II, 729, n. 2-270.

13 Arnold Houbraken en Gezine Brit, *Stichtelyke Zinnebeelden Gepast op Deugden en Ondedugden, In LVII Tafereelen Vertoont door A. Houbraken, En verrykt met de Bygedichten van Juffr. Gezine Brit* (Amsterdam, Willem Barents, 1723), waarvan in 1729 een titeluitgave verscheen bij Isaak Tirion te Amsterdam, en in 1767 een tweede druk bij de erfgenamen van de Amsterdamse Frans Houuttuyn, 1767. Dichteres Brit komt hierna nog aan de orde.

14 Dedalo Carasso, 'Houbrakens *Groote Schouburgh*. Enkele beschouwingen over de invloed van de *Groote Schouburgh* op ons beeld van de Noordnederlandse schilderkunst in de Gouden Eeuw', in: *Theoretische Geschiedenis* 26 (1996), 330-343, met name 333-334. Zie tevens Horn (2000), I, 84.

15 Zie voor dit facet van de receptiegeschiedenis Horn (2000) I, 621-634.

16 Zie hierover Hendrik J. Horn, 'Deistic classicism in Arnold Houbraken's *Life of Rembrandt*', in: Michiel Roscam Abbing (red.), *Rembrandt 2006. Essays* (Leiden, 2006), 251-266, met name 262.

17 Michiel Roscam Abbing, 'Houbrakens onbeholpen kritiek op de Rembrandt-ets "De zondeval" (B 28)', in: *De Kroniek van het Rembrandthuis* 2 (1994), 14-25; Idem, *Rembrandt toont zijn kunst. Bijdragen over Rembrandtdocumenten uit de periode 1648-1756* (Leiden, 1999), 129-150; Horn (2000), passim, in het bijzonder I, 40-68. De eerste volledige Engelse vertaling van de *Groote Schouburgh* door Horn, en door Rieke van Leeuwen op te nemen in de database, staat eerstdaags te verschijnen in de reeks *RKD Studies*.

18 Israel (2001), 432-433, c.q. Israel (2005), 466.

19 Jonathan Israel, *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752* (Oxford, 2006), 428-429; in het Nederlands vertaald als: *Verlichting onder vuur. Filosofie, moderniteit en emancipatie, 1670-1752* (Franeker, 2010). Zie ook Jonathan Israel, 'Spinozistic Popular Radicalism in the Dutch Art World of the Later Golden Age', in: Hanno Brand (red.), *De tienduizend dingen. Feestbundel voor Reinier Salverda* (Leeuwarden, 2013), 129-144; and Israel (2019), 270-291.

20 Zie bijvoorbeeld het commentaar op Israel door Doug Shantz, die een sterk stimulerend effect van het Piëtisme bepleit, alsmede een 'vital, radical Christianity' in de vroege Verlichting signaleert. Douglas H. Shantz, 'Religion and Spinoza in Jonathan Israel's Interpretation of the Enlightenment', in: August den Hollander e.a. (red.), *Religious Minorities and Cultural Diversity in the Dutch Republic. Studies Presented to Piet Visser on the Occasion of his 65th Birthday* (Leiden/Boston, 2014), 208-221, citaat op 221. Zie voor verder historiografisch commentaar: Annelien de Dijn, 'The Politics of Enlightenment. From Peter Gay to Jonathan Israel', in: *The Historical Journal* 55 (2012), 785-805.

21 Horn (2000) I, 291. Zie voor meer bijzonderheden over de betekenis van doopsgezinden in de Nederlandse Verlichting: Michael Driedger, 'Aufklärung', in: Hans-Jürgen Goertz (red.), *Mennonitisches Lexikon Online* (2010-2020), *MennLex V* (<https://www.mennlex.de/doku.php?id=top:aufklaerung>).

22 Horn (2000) I, 283-291.

23 In 1566 hadden de Dordtse autoriteiten nog kunnen voorkomen dat het calvinistisch gepeupel zich te buiten zou gaan aan beeldenstormerij, zoals elders. In 1574 en in 1578 werden er, na Emden (1571), de eerste Noord-Nederlandse synodes gehouden. Zie Herman J. Selderhuis (red.), *Handboek Nederlandse Kerkgeschiedenis* (Kampen, 2006), 291, 313-314, 336 en passim. Doperse activiteiten waren er al vanaf 1535, zo rond 1560 was er daadwerkelijk sprake van gemeentevorming, dankzij de doopactiviteiten van Lenaert Bouwensz, terwijl tot 1572 zo'n veertien Dordtse martelaren te boek zijn gesteld. Gaandeweg zouden zich doperse vluchtelingen uit de Zuidelijke Nederlanden in de stad vestigen. Zie T. Alberda-van der Zijpp, '“It bleatemanneboek”. Dordtenaren in de Martelaarspiegel van Tieleman van Braght', in: *Doopsgezinde Bijdragen* [hierna: *DB*] 23 (1997), 49-59, met name 57; Karel Vos & Nanne van der Zijpp, 'Dordrecht (Zuid-Holland, Netherlands)', in: *Global Mennonite Encyclopedia Online* [hierna: *GAMEO*].

24 Zie voor de gelijknamige kleinzoon (1684-1766): Pieter A. Scheen, 'Balén, Matthijs', in: *Lexicon Nederlandse Beeldende Kunstenaars, 1750-1880* ('s-Gravenhage, 1981), 47. Zie voor Van Braght: Alberda-van der Zijpp (1997), 49-55. Een goed overzicht van het doopsgezind literaire leven in de Merwestad biedt G.B. Thissen, 'Geletterde doopsgezinden in Dordrecht in de zeventiende eeuw', in: *DB* 23 (1997), 31-48.

25 Michiel Roscam Abbing & Peter Thissen, *De schilder en schrijver Samuel van Hoogstraten 1627-1678. Eigentijdse bronnen en oeuvre van gesigneerde schilderijen* (Leiden, 1993), 50, nr. 43.

26 Dat betrof de Rotterdamse boekverkoper, dichter, vertaler en schilder François van Hoogstraten (1632-1696; broer van Samuel), en diens zonen Jan en David. De oudste was David van Hoogstraten (1658-1724), een alom gerespecteerde dichter, vertaler, classicus en conrector van de Latijnse school te Amsterdam; Jan van Hoogstraten (1662-1736) was een man van twaalf ambachten, een veelbesproken roddelaar en satirisch dichter. Beide zonen hadden de doopsgezinde kerk verlaten; van vader François is, op basis van zijn uitgaven, wel verondersteld dat hij rooms-katholiek zou zijn geworden, maar aantoonbaar is dat niet. Wel bleef dit drietal zich bewegen in (kritische en collegiantische) doopsgezinde netwerken. Peter Thissen, *Werk, netwerk en letterwerk van de familie Van Hoogstraten in de zeventiende eeuw* (Amsterdam, 1994), passim.

27 De doopaantekening uit 1676 is te vinden in het Regionaal Archief Dordrecht: 11 *Doop-, trouw- en begraaftboeken van Dordrecht*, inv.nr. 78, 89.

- 28 Houbraken zegt dat hij in 1669 bij Van Drielenburg werkte; zie *Groote Schouburgh* I, 130-131. Andere bronnen beweren dat zulks had plaats gevonden in 1672; zie Horn (2000) I, 19-20.
- 29 [Jan van Hoogstraten? Joan de Haes?], *Lyris Opperr Rym- en Schilderbaaz Nieuw opgestane Brievenschryver, En nu Volmaakt Zwartekonstschraper aan 't Y. Boertend Heldendigt* (Abdera, Kornelis Setters [= Breda: Cornelis Tessers], [ca. 1713-1714]), 5. Uit het vervolg blijkt, 5-6, hoe de gemeente hem bij zijn opleiding hielp: ' 't Kleyn hoopje [= vaak gebruikte aanduiding van een doperse gemeenschap] kon doen zien, hoe zeer hy in 't gemoed / Verplicht is, die aldus voor Niet is opgevoed.' Maar toen het hem beter ging, 'Betoonde Lyris [= Houbraken], toen hy misende 't gemak / Van langer onderhoud, die Broederen gaf de zak / Voor hem te laag gezet, om 't hoeft om hoog te steken.' Zie Horn (2000) I, 18-19 en 42-46; zie ook Elly Groenenboom-Draai, *De Rotterdamse Woolreus. De Rotterdamsche Hermes (1720-'21) van Jacob Campo Weyerman: Cultuurhistorische verkenningen in een achttiende-eeuwse periodiek* (Amsterdam, 1994), 212-214. Tijdgenoot Weyerman beschouwde de zeer omstrede Jan van Hoogstraten als de auteur van *Lyris*. Daarvoor pleit ook het nauwelijks verhullende impressum van de marginale Bredaase uitgever Tessers, van wie maar vier titels bekend zijn, dat ook voorkomt op het ongedateerde komische toneelstukje van Van Hoogstraten, *De Verliefde Kók; Kluchtig Blyspel*.
- 30 Dat grote schisma, vaak de *Lammerenkrijgh* genoemd, was halverwege de zeventiende eeuw in Amsterdam begonnen. Zie H.W. Meihuizen, *Galenus Abrahamsz, 1622-1706. Strijder voor een onbeperkte verdraagzaamheid en verdediger van het Doperse spiritualisme* (Haarlem, 1954), 54-98; Samme Zijlstra, *Om de ware gemeente en de oude gronden. Geschiedenis van de dopersen in de Nederlanden 1531-1675* (Hilversum & Leeuwarden, 2000), 402-429, en Michael D. Driedger, *Obedient Heretics. Mennonite Identities in Lutheran Hamburg and Altona during the Confessional Age* (Aldershot etc., 2002), 49-74.
- 31 Zijlstra (2000), 395-396; I.B. Horst, S. Voolstra, J. Brüsewitz e.a., *Confessie van Dordrecht 1632* (Amsterdam, 1982 – Doperse stemmen 5), 7-16.
- 32 Zie voor Van Braght: H. Westra & Nanne van der Zijpp, 'Braght, Tieleman Jansz van (1625-1664)', in: *GAMEO*; zie voor de 'Leidse synode', een spottende benaming uit de mond van Van Braghts tegenstanders: Meihuizen (1954), 69-76. Zie voor Galenus Abrahamsz' multi-talent als kerk- en collegiantenleider niet enkel Meihuizen (1954), maar ook Andrew Fix, *Prophecy and Reason. The Dutch Collegiants in the Early Enlightenment* (Princeton, 1991), 84-112; en Francesco Quatrini, 'Adam Boreel and Galenus Abrahamsz. Against Constraint of Consciences: Seventeenth-Century Dissenters in Favor of Religious Toleration', in: *History of European Ideas* 44 (2018), 1127-1140, met name 1134-1136 en 1138-1139.
- 33 Zie Driedger (2002), 55-56; David L. Weaver Zecher, *Martyrs Mirror. A Social History* (Baltimore, 2016), passim, in het bijzonder 74-78.
- 34 Van Braghts catechisatieboek, samengesteld met het oog op het godsdienstige onderwijs door de ouders thuis (zie hierna), was zeer populair: er zijn tot 1824 maar liefst twintig drukken van verschenen. Zie Alfred Rudolf van Wijk, *Plicht tot leren & plichten leren. Een onderzoek naar de ontwikkeling van de doperse geloofsopvoeding in de Lage Landen (ca. 1540-1811), aan de hand van de in druk verschenen geloofspedagogische geschriften* (Kampen, 2007), 2 dln., I, 96-100; II, 51-58, nrs. B1.19.1 t/m B1.19.20. Opmerkelijk is dat Van Wijk in de bibliografie van deel II twintig drukken beschrijft, terwijl hij in de hoofdtekst tot tweemaal toe (I, 96 en 99) rept van achttien.
- 35 De shift van huis- naar kerkonderwijs vond vanaf 1655 voor het eerst plaats in Utrecht, waar toen de catechisatie aan weeskinderen nadrukkelijk voor rekening van de dienaarschap kwam. Grote stadsgemeenten als Amsterdam en Rotterdam gingen hiertoe over in respectievelijk 1673 en 1675, andere gemeenten volgden in de decennia daarna. Het kerkelijk catechisatieonderwijs vond in Rotterdam plaats gedurende de wintermaanden op de zondagmiddag tussen de twee pre-

ken in, om twee uur. Tot 1680 namen daaraan ook volwassenen deel, maar door de grote toeloop beperkte men zich sindsdien tot een 'Kinder-college'. Van Wijk (2007) I, 110-117.

36 Houbraken, *Groote Schouburgh*, II, 164.

37 Zie bijvoorbeeld de belijdenispunten 2 ('Van de Val des Menschen') en 3 ('Van de wederoprehting des menschen') van de *Confessie van Dordrecht 1632*, in de teksteditie van Horst e.a. (1982), 40-41. Ook in Van Braghts catechisatieboek wordt er niet over gerept – zie de inhoudsanalyse van Alfred R. van Wijk, '“Op dat ghy namaels meught eeuwich leven...”'. Bibliografische en catechetische analyse van een hervonden vragenboek', in: Ruth Winsemius e.a. (red.), *Balanceren op de smalle weg. Opstellen aangeboden aan Kees van Duin, Alle Hoekema en Sjouke Voolstra bij hun afscheid van het Doopsgezind Seminarium* (Zoetermeer, 2002), 460-480, m.n. 469-477.

38 [Houbraken], *Philaléthes Brieven* ([1712]), 20. Zie ook Horn (2000) I, 50. Maar toch, ondanks de vrije wil, gelooft Houbraken wel degelijk in Gods voorzienigheid en alwetendheid: 'Maar ziet eens wat kwade gevolgen het nasleept, de voorzienigheid te loochenen ...', idem, 36-38 (met dank aan Piet Visser).

39 Jan Leendert Dalen, 'Arnoldus Houbraken', in: *Nieuwe Rotterdamse Courant* (26-07-1933), 2, in de tweede en derde kolom; Horn (2000) I, 17 en II, 711, n. 2-44. Seger Dircksz was op 3 mei 1675 tot leraar verkozen (met dank aan Ruud Lambour).

40 Zie punt 12 ('Van den Echten often Houwelijken staet') in de *Confessie van Dordrecht 1632*, in: Horst e.a. (1982), 49-50; Zijlstra (2000), 395.

41 Een week later, op 20 mei 1685, werd de huwelijksaantekening in het trouwboek van de gereformeerde kerk van Dordrecht vastgelegd. Horn (2000) I, 31, en II, 717-718, n. 112. Zie ook J.J.F. Lots, 'De familie Houbraken uit Dordrecht en haar voorgelacht', *Ons Voorgeslacht. Maandblad van de Hollandse Vereniging voor Genealogie* 65 (oktober 2010), 499-507, m.n. 504. Nog merkwaardiger is dit Alblasserdamse huwelijk als men bedenkt dat rond die tijd Houbraken, 'more of a Coccejan than a Mennonite' zoals Horn (2000), 30, nogal speculatief beweert, al in contact stond met de Dordtse coccejaanse predikant Salomon van Til, die daar in 1683 was be-roepen (niet al vanaf 1666, zoals Horn, 28, abusievelijk vermeldt). In Alblasserdam preekte toen de verder onbekende Johannes Velse, die in augustus 1685 naar Woerden zou vertrekken; zie de database van *Dominees.nl* (op: Alblasserdam HG).

42 Zie J. Frederiks, 'Arnold Houbraken en zijne kinderen', in: *Obreen* 6 (1884-1887), 332-337; Lots (2010), 499-507. Niet ondenkbaar is dat Houbraken, net als Vondel destijds vóór diens overgang naar de Rooms-katholieke Kerk, zich een tijd lang als 'stillestaander' afzijdig van het kerkelijk gebeuren heeft gehouden. Bovendien kwam het veel vaker voor dat vrouwen zelfstandig lidmaat van de gereformeerde kerk waren, ook bij een huwelijk: de 'mannen konden menist of katholiek zijn, maar statistisch is het waarschijnlijker dat zij liefhebber waren en niet wensten toe te treden tot de avondmaalsgemeenschap'. W. Bergsma, *Tussen Gideonsbende en publieke kerk. Een studie over het gereformeerde protestantisme in Friesland, 1580-1650* (Hilversum & Leeuwarden, 1999), 337.

43 Horn (2000) I, 59 en II, 729, n. 2-270; Ruud Lambour, 'Het doopsgezinde milieu van Michiel van Musscher (1645-1705) en van andere schilders in zeventiende-eeuws Amsterdam: een revisie en ontdekking', *DB* 38 (2012), 223-258, met name 236. Alleen lidmaten vielen onder de tucht van de gereformeerde kerkenraad, anderen niet.

44 Zie voor de betekenis van het gereformeerde begrip 'liefhebber': A.Th. van Deursen, *Bavienen en Slijkgeuzen. Kerk en kerkvolk ten tijde van Maurits en Oldenbarnevelt* (Assen, 1975), 128-130, en de aanvulling daarop van Bergsma (1999), 185-186: 'De liefhebbers vormden een diffuse groep van mensen die wel ter kerke gingen, hun kinderen lieten dopen, maar geen lidmaat konden, wilden of durfden worden.'

45 Houbraken, *Groote Schouburgh* II, 344-345.

- 46 A. Bredius, 'De Schilder Abraham Staphorst', in: *Oud-Holland* 55 (1938), 87-92, met name 87-88; zie de database van *Dominiees.nl* (op: Dordrecht HG).
- 47 Houbraken, *Groote Schouburgh* I, 51, vermeldt als voetnoot: 'Zie Matt. Balens beschrijvinge van Dordrecht 841. en 't Bloedig Tooneel der Doopsgezinden, 590. en 628'.
- 48 Nanne van der Zijpp, 'Jan Woutersz van Cuyck (d. 1572)', in: *GAMEO*. Sinds de ontdekking in de negentiende eeuw van een rond schilderijtje, een zgn. tondo, met het Salomons oordeel erop, is dat, mede op basis van dit verhaal, toegeschreven aan Woutersz. Zie G.H. Veth, 'Aanteekeningen omtrent eenige Dordrechtsche schilders', in: *Oud Holland* 7 (1889), 298-311, met name 307. Het origineel is vermoedelijk verloren gegaan: recent technisch onderzoek in het Dordrechts Museum doet vermoeden dat de tondo waarschijnlijk van de vroege zeventiende, niet van de zestiende eeuw dateert (schriftelijke mededeling van de conservator van het Dordrechts Museum, Sander Paarlberg, d.d. 15-10-2020).
- 49 Matthijs Jansz Balen, *Beschryvinge Der Stad Dordrecht ...* (Dordrecht, Simon onder de Linde, 1677), 841 heeft als bronopgave: 'Zie ook *Het Bloedig Toneel der Doops-gezinde, fol. 590. 618. &c.*', waaruit direct blijkt dat het paginanummer 628 bij Houbraken een zetfout is voor 618. Hoe dat ook zij, Balen verwijzing betreft uiteraard enkel de eerste druk van Van Braghts werk, getiteld: *Het Bloedigh Tooneel der Doopsgezinde* (Dordrecht, Jacobus Savery & Jacob Braat, 1660), waar zowel op 590 als op 617 (onderaan)-618 en verder (er volgen tot en met 652 nog elf brieven en een geloofsbelijdenis van Jan Woutersz) dit verhaal verteld wordt. In de tweede druk van Van Braght met de Luyken-illustraties, *Het Bloedig Tooneel, Of Martelaers Spiegel Der Doops-gezinde* (Amsterdam, J. van der Deyster e.a., 1685), komt Jan Woutersz' geschiedenis voor op 566-600. Het verhaal over Salomo en de opperschout is bijkens Balen en Van Braght afkomstig van de Dordtse medicus Johan van Beverwijck, in diens *Begin van Hollant in Dordrecht* (Dordrecht, Jasper Goris, 1640).
- 50 *Groote Schouburgh* I, 160-161; Horn (2000) I, 239-240, 286.
- 51 *Groote Schouburgh* III, 354-356. Beurs werd later remonstrants; zijn kinderen werden gedoopt door de bekende predikant en schrijver Gerard Brandt. Robert-Jan te Rijdt, 'Willem Beurs (Dordrecht 1656-tussen 1694 en 1713)', in: *Delineavit et Sculptit* 45 (2019), 63-69, met name 65-66.
- 52 In 1687 vestigde hij zich in Zwolle. 'Grol' zou ook een zetfout voor 'Swol' kunnen zijn, ware het niet dat Houbraken opzettelijk twee allusies op die plaats maakt: 'grolachtig' en 'handelt hy van de knollen, (een woord dat in rymen heel wel sluit op grollen)'; *Groote Schouburgh* III, 355. Met 'Grol' werd Groenlo bedoeld, in de Achterhoek, waarvan een buurtschap 'Zwolle' heette – Houbraken had dus de klok horen luiden, zonder te weten waar de klepel hangt. Beurs schrijft zelf over zijn verhuizing naar Zwolle in zijn handboek, *De Groote Waereld in 't klein geschildert, Of Schilderagtig Tafereel van 's Weerelds schilderyen. Kortelyk vervat in Ses Boeken. Verklarende de Hoofverwen, haare verscheide mengelingen in Oly, en der zelve gebruik* (Amsterdam, Johannes & Gillis Janssonius van Waesberge, 1692), *2r en *4r.
- 53 [Houbraken], *De Gemeene Leidingen*, **1r; zie ook Horn (2000) I, 41 en II, 721, n. 2-166.
- 54 Fix (1991), 84-112.
- 55 W.R.D. van Oostrum, 'Brit, Gesine (1669?-1747)', in: *Resources* (2014), op de site: *resources.huygens.knaw.nl*; Klaas van der Hoek e.a. (red.), 'Gezine Brit', in: *Gedoopt: Vijf eeuwen doopsgezinden in Nederland* (Oostzaan, 2011) (op niet gepagineerde kaart in verzamelmap).
- 56 Horn (2000) I, 68-70.
- 57 Brit was in 1688 gedoopt in de gemeente van Lam en Toren, maar zou op latere leeftijd trouwen met de tien jaar jongere zonnist Jacob van Gaveren. Bij uiteenlopende gelegenheden werkte zij samen met andere doperse dichters en schrijvers, zoals de lammist Adriaan Spinniker (1676-1754) en de bekende zonnistische leraar Hermannus Schijn (1662-1727). Van Oostrum (2014); Van der Hoek e.a. (2011).

- 58 Zie voor Koertens oeuvre Joke & Jan Peter Verhave, 'Joanna Koerten en haar Schaar van bewonderaars. Ter gelegenheid van haar 300^{ste} sterfjaar', in: *DB* 42 (2016), 147-180.
- 59 *Groote Schouburgh* III, 297-305, met name 302. Overigens had de personificatie 'Waarmond' in de pamfletliteratuur van die dagen ook ironische connotaties.
- 60 Zie voor het lidmaatschap van Jan en Isaak: Lambour (2012), 235-236 en 251, n. 24, res 237 en 252, n. 33.
- 61 *Groote Schouburgh* III, 265. Hoewel aldaar niet vermeld, was Jans dochter Jacoba Maria van Nickelen (ca. 1690-1749) een succesvolle schilderes van stillevens. Jans zoon Rymer van Nickelen (ca. 1690-na 1740) was hofschilder.
- 62 Door hun tegenstanders, zoals conservatieve mennisten en gereformeerden, werden lammisten en collegianten vaak misprijzend voor 'socinianen' versleten; de beschuldiging van antitrinitarisme (de 'sociniaanse sieckte', de 'Poolse pest') in polemieken had altijd tot doel de opposenten als ketters en atheïsten weg te zetten. Piet Visser, 'De haat-liefde relatie tussen doperdom en socinianisme in de doperse historiografie', in: *Socinianisme in de Nederlanden*, special van *DB* 30 (2004), 249-264, m.n. 254-255.
- 63 Zie de op archiefonderzoek gebaseerde bijzonderheden van tientallen doopsgezinde schilders in Lambour (2012), passim; aldaar 235 en 250, n. 19 over Van der Heyden en Vincent Laurens van der Vinne.
- 64 Deze afwijzing van kunst kwam destijds wel voor bij doopsgezinden/mennonieten elders in Europa, maar ze was vrijwel non-existent in de Lage Landen, met inbegrip van de Nederlandstalige doperse stadsgemeenten in de Duitse grensgebieden (Kleve, Goch en Krefeld, ook Emden en Hamburg/Altona). Vrijwel geen enkele doopsgezinde stroming – de strenge Groninger Oude Vlamingen wellicht uitgezonderd – koesterde bezwaren tegen het kunstenaarschap of tegen kunst als wanddecoratie.
- 65 *Groote Schouburgh* I, 17-27, met name 19-20.
- 66 Idem, en Lambour (2012), 235 en 250, n. 19.
- 67 Zie Friso Lammertse & Jaap van der Veen, *Uylenburgh & Zoon. Kunst en commercie van Rembrandt tot De Lairese, 1625-1675* (Zwolle & Amsterdam, 2006), 45 en passim.
- 68 Horn (2000) I, 285.
- 69 Hoewel Flink opgroeide in een dopers gezin, onderging hij de volwassendoop bij de remonstranten. Zie Lambour (2012), 237-238, en 253, n. 39.
- 70 Horn (2000) I, 285.
- 71 Zie Piet Visser, 'Mennonites and Doopsgezinden in the Netherlands, 1535-1700', in: John D. Roth & James M. Stayer (red.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521-1700* (Leiden, 2007 – *Brill's Companions to the Christian Tradition* 6), 299-347, met name 299-300.
- 72 Bij de aanduiding van andere geloven is hij selectiever en hanteert hij meer consistente benamingen, zoals (meestal) de 'Roomsche Kerk', 'Gereformeerde Kerk', of 'Remonstranten'. Mogelijk verraadt Houbrakens hybride hantering van *mennonist* en *doopsgezind* ook nog zijn Vlaamsdoopsgezinde achtergrond. Het is opvallend dat enkele voormannen uit deze kring rond de eeuwwisseling, wanneer de benaming *mennoniet/mennist* al duidelijk op haar retour is, dit 'dubbeldopers' gebruik ook hanteren. Zie bijvoorbeeld de volgende boektitels: Douwe Feddriks van Molqueren, *Der Mennonisten Leere. Of Onderwysinge voor de Doopsgezinde Christenheit* (Amsterdam, J. van Nieuweveen, [1698?]), en Hermannus Schijn, *Korte Historie der Protestante Christenen, die men Mennoniten of Doopsgezinden noemt* (Amsterdam, J. Borstius, 1711).
- 73 Horn gebruikt ten onrechte soms de termen 'Mennonite' en 'Baptist' (letterlijk weliswaar 'doper' betekend, maar kerkhistorisch onjuist) door elkaar, wat wel vaker gebeurt in slordige vertalingen in het Engels. Zie Horn (2000) I, 283, 403.
- 74 Zie voor David Joris hierna n. 85. De overtuiging dat er geen enkele verbinding was tussen

het Münsterse doperdom en dat van Menno Simons zou tot halverwege de negentiende eeuw ‘communis opinio’ blijven. Sterker nog: men was zelfs de mening toegedaan dat het vreedzame mennisme rechtstreeks terugging op de laatmiddeleeuwse hervormingsbeweging van de waldenzen. Zie over dit paradigma van de waldenzen-mythe: Zijlstra (2000), 14-21.

75 Bart Cornelis, ‘Arnold Houbraken’s *Groote Schouburgh* and the Canon of 17th-Century Dutch Painting’, in: *Simiolus* 26 (1998), 144-161.

76 *Groote Schouburgh* III, 46-50, met name 47.

77 *Groote schouburgh* III, 267-282, met name 276-277 (over Augustinus Terwesten), en III, 189-199, met name 192 en 193 (over Job en Gerard Berkheyden).

78 Zie voor de waarderingsgeschiedenis Horn (2000) I, 616-694.

79 Zie voor het plagiaat van Weyerman *idem* I, 616-620 en 171.

80 Zie boven n. 6.

81 Houbraken & Gezine Brit, *Stichtelyke Zinnebeelden, Gepast op Deugden en Ondeugden, In LVII Tafereelen Vertoond ... met de Bygedichten van Juffrouw Gezine Brit. Tweede Druk. Vermeerderd met eenige Nagelaten Gedichten van dezelfde Juffrouw* (Amsterdam, Erven van Houttuyn, 1767). Met dank aan Piet Visser die mij hierop attendeerde. Zie eerder n. 13.

82 *Groote Schouburgh* I, 17-19; Horn (2000) I, 92 en 283.

83 Zie voor de meest recente literatuur over David Joris: Gary K. Waite, ‘The Case of David Joris’, in: Driedger e.a. (red.) (2021), 263-285. In dit verband is het verbazingwekkend dat Houbraken geen biografie wijdde aan Dirck Volckertsz Coornhert (1522-1590). Diens leven was wel opgenomen door De Bie en Sandrart, maar geen van beiden besteedt aandacht aan zijn geloofs-overtuiging. Van Mander memoreert Coornhert een paar maal als ‘plaetsnyder’, zij het slechts terloops in de levens van Heemskerck en Goltzius, maar staat evenmin stil bij diens geloofsopvattingen. Coornhert was een voorvechter van religieuze tolerantie en een tegenstander van het ombrengen van mensen die als ketters waren veroordeeld.

84 Gerhard Hein & Gary K. Waite, ‘David Joris (ca. 1501-1556)’, in: *GAMEO*. Anders dan de meeste artikelen in *GAMEO* bevat dit artikel een substantiële recente aanvulling die in de gedrukte versie van de *Mennonite Encyclopedia* II, 17-19, ontbreekt.

85 *Groote Schouburgh* I, 21. In de verwijzing naar de Münsterse koning Jan van Leiden is het de enige keer dat Houbraken rept van ‘Wederdooperen’. Dirck Evertsz van Bleyswijk, *Beschryvinge der stadt Delft...* (Delft, Arnold Bon, 1667).

86 *Groote Schouburgh* I, 21-22.

87 *Idem* I, 21-22.

88 *Idem*, I, 22. Houbraken schrijft ‘Jan van Broek’ terwijl Van Bleyswijk, nauwkeuriger, geeft ‘Jonckheer Johan van Brugge’. Zie: *Beschryvinge der stadt Delft*, 764.

89 *Idem*, I, 22.

90 Zie voor een verwant schilderij in het Rijksmuseum en een gegraveerde afbeelding van Joris die Christoffel van Sichem (1546-1624) maakte voor zijn reeks *Affbeeldinge der Voorneemste Hoofdt Ketteren* (1607/1608): R.E.O. Ekkart, ‘Jan Cornelisz. van ’t Woudt als portretschilder’, in: *Oud Holland* 103 (1989), 223-242, met name 227 en 232; Nina Schroeder, *Heretics and Martyrs: Picturing Early Anabaptism in Visual Culture of the Dutch Republic* (Ph.D. diss., Queen’s University, London, Ont., 2018), 247-249. Willem Goeree gaf in 1677 een nieuwe druk uit van Van Sichems ketterreeks waarin David Joris ook voorkomt.

91 In veel vroegmoderne bronnen hebben slangen wel een negatieve bekentis (ook elders in Ripa). Ook het masker (mom-aensicht) heeft nogal wat negatieve connotaties. Zie hiervoor ook het embleem dat Houbraken zelf heeft ontworpen in de *Stichtelyke Zinnebeelden*, nr. LII: ‘Bedrog, en Valsheit’ (219-224).

92 Elders in de *Groote Schouburgh* II, 208, verwijst Houbraken naar Ripa.

- 93 Cesare Ripa, *Iconologia, of uytbeeldingen des Verstands*, vertaald door Dirck Pietersz Pers (Amsterdam, Dirck Pietersz Pers, 1644), 350. Zie ook diezelfde betekenis van het ‘momaensicht’ in de allegorie van de Schilderkunst, *ibid.*, 452-453.
- 94 Een positieve verklaring, zij het minder logisch, biedt ook de slang als *ouroboros*, wat staat voor de (cyclische) eeuwigheid, voor vernieuwing of wedergeboorte. Echter de slang bij het Jorisportret bijt zich niet in zijn staart, maar ligt plat opgerold op de grond.
- 95 In de Nederlandse editie van de *Iconologia* is dit lemma niet van een illustratie voorzien, wat ook elders in het boek niet altijd het geval is.
- 96 Ripa/Pers (1644), 254.
- 97 In hoeverre Houbraken kennis had van Joris’ geschriften, is niet duidelijk – dat zou nader onderzoek behoeven. Van Bleyswijck heeft David Joris zeer negatief afgeschilderd als de meest verschrikkelijke ketter. Hij schrijft: ‘eene die niet en meriteert genoemd te werden, ten sij dat het geschiede tot een af-keer en schrick der nakomelingen. Dese is DAVID JORISZ, dien vermaerden Hooft-ketter, zynde geweest een konstig Glasschilder/ van sijn Ambacht ...’ Zie: Dirck Evertsz van Bleyswijck, *Beschryvinge der stad Delft...* (Delft, Arnold Bon, 1667), 761-768, m.n. 762-763; zie ook: *idem*, 404-405.
- 98 Gary K. Waite, ‘Martyrs and Nicodemites Both? Spiritualistic and Rationalistic Currents within the Dutch Anabaptist Tradition – David Joris, Sebastian Castellio, and Pieter Jansz Twisck (1535-1648)’, in: Barbara Mahlmann-Bauer (red.), *Sebastian Castellio (1515-1563) – Dissidentz und Toleranz* (Göttingen, 2018), 423-457, met name 424; *idem*, ‘Pieter Jansz Twisck on David Joris: A Conservative Mennonite and an Unconventional Spiritualist’, in: *Mennonite Quarterly Review* 91 (2017), 371-402.
- 99 *Groote Schouburgh* I, 41.
- 100 *Idem* I, 41-42. Zie voorts: Willem Goeree, *De Kerklyke en Weereldlyke Historien* (Amsterdam, Gerardus & Jacobus Borstius, 1705), 609.
- 101 *Groote Schouburgh* I, 42.
- 102 *Idem* I, 47; Joachim von Sandrart, *Teutsche Academie der Edlen Bau- Bild- und Mahlerey-Künste*, 3 vols. (Nuremberg, Jacob von Sandrart & Frankfurt, Matthaeus Merian & Johann-Philipp Miltenberger, 1675) II.3, 302; Anita Jansen, ‘Michiel van Mierevelt, Prins der Schilders (1566-1641)’, in: Anita Jansen (eindred.), *De portretfabriek van Michiel van Mierevelt (1566-1641)* (Delft, 2011), 25-39, met name 43.
- 103 Zie de voorbeelden in Horn (2000) I, 283-291 en *passim*.
- 104 *Groote Schouburgh* III, 316. In dit geval hadden kwade tongen achterdocht gevoed bij de kardinaal-inquisiteur, ‘als of dusdanige byeenkomsten der Nederlanders strekten tot het voortkweken van een vreemde wyze van Godsdienst strydig met de Roomsche Kerk, ook dat zy door een wyze van wederdoop velen tot die gemeenschap inlyfden.’
- 105 Zie bijvoorbeeld: *idem* III, 218, 271 en 322; overigens in het overzicht van Bentvogels op 101-103 betitelt Houbraken het omdopen telkens als ‘gebentnaamt’. ‘Doop/dopen’ betekent ook gewoon: een naam geven aan een persoon (of een schip e.d.). Zie WNT ‘Doopen’, l. 2904, sub 4 en 5.
- 106 *Groote Schouburgh* III, 186-187; Horn (2000) I, 291.
- 107 Rothe voorspelde dat Amsterdam na veel geweld en strijd zich als het Nieuwe Jeruzalem zou manifesteren waar het duizendjarig rijk gevestigd zou worden. Zie het nog te verschijnen artikel van Rieke van Leeuwen, ‘Op drift door het Rampjaar. Migratiebewegingen van Noord-Nederlandse kunstenaars 1672-1679’, in: *Oud Holland*.
- 108 *Groote Schouburgh* I, 297. Hij verwijst hier naar de ‘beschryver van Leiden’, waarmee Jan Orlers bedoeld zal zijn. Zie ook het stuk over Drielenburgs vader, *idem* II, 150-151.
- 109 Riet Schenkeveld-van der Dussen, *Een platina liedboek uit de Gouden Eeuw. Dirck Raphaels-*

zoon *Camphuysen, Doopsgezind en Remonstrant* (Amsterdam, 2013), 9-69.

110 *Groote Schouburgh* I, 126. Deze druk van het *Leven*, met een inleidend gedicht door de doopsgezinde Petrus Rabus (1660-1702), was voor het eerst in Rotterdam verschenen in 1683. Men neemt aan dat de tekst teruggaat op een handschrift van de doperse collegiant Barend Joosten Stol (1631-1713). Jan Rieuwertsz II, zoon en opvolger van zijn gelijknamige vader, was ook doopsgezind. Overigens werd Rieuwertsz II wegens de uitgave van Camphuysens *Theologische Werken* samen met diens *Leven* beschuldigd van plagiaat en winstbejag door de Amsterdamse uitgevers en geloofsgenoten, de weduwe van Pieter Arentsz en schoonzoon Cornelis van der Sys, die datzelfde jaar beide titels (in één band) ook hadden uitgebracht (met dank aan Piet Visser, persoonlijke correspondentie, september, 2021). In 1723 bracht de eveneens doopsgezinde Marten Schagen nog een vierde druk uit. Zie voor Stol als biograaf Schenkeveld-van der Dussen (2013), 11 en 135.

111 *Groote Schouburgh* I, 123-124; Rabus (1699), 14. Hans Jansz van Maeseyck (Hans Janss van Maeseyck) was niet doopsgezind maar gereformeerd (een 'Geus'). Zie: Jacob Marcus, *Sententien en Indagingen van den Hertog van Alba ...* (Amsterdam, Hendrik Vieroort, 1735), res 329-334, en 326-329. Zie ook: R. Fruin, 'De Gorcumsche martelaren', in: *De Gids* 29 (1865), 293-336, m.n. 315.

112 Uilen, nachtdieren, werden destijds vaak als een symbool van het kwaad of de blindheid beschouwd. Op diverse spotprenten op de Synode van Dordrecht werd de uil op deze manier iconografisch weergegeven.

113 *Groote Schouburgh* I, 125.

114 Idem I, 126.

115 Horn (2000) I, 285. Zie tevens Rabus (1699), 30. Horn vergist zich door Geesteranus als 'the Calvinist fanatic' te betitelen: Geesteranus was een sociniaan en collegiant en, evenals Camphuysen met wie hij in Norden bevriend raakte, wegens zijn arminiaanse sympathieën in ongenade gevallen. Zie: 'Geesteranus (Geisteranus), Johannes Evertsz (1586-1622)', *BLGNP* II, 210-211. Vlak voor zijn dood zou Camphuysen aan zijn uitgever en vriend Jacob Aertsz Colom hebben toevertrouwd 'dat hij alwat hart ontrent dit sijn gevoelen [tegen de kunst] gevert hadde, derhalven noyt begeerde de Beeldenstraf etc [de door hem vertaalde *Idolelenchus*] neven sijne wercken in druck uytgegeven soude werden'. Desalniettemin heeft Colom, een eigengereid type, niet geschroomd om het gedicht in zijn uitgave van de Camphuysens *Strichtelyke Rymen* op te nemen! Zie: L.A. Rademaker, *Didericus Camphuysen. Zijn leven en werken* (Gouda, 1898), 128.

116 *Groote Schouburgh* I, 127.

117 Idem I, 127.

118 Idem I, 127.

119 Idem I, 128.

120 Van Mander noemt de iconoclasten het *ontsinnighe ghemeen*, en hij gruwt van hun *woest onverstandt, snoode handen en onverstandighen yver*. Zie: Charles Ford, 'Iconoclasm, the Commodity, and the Art of Painting', in: Stacy Boldrick & Richard Clay (red.), *Iconoclasm: Contested Objects, Contested Terms* (Abingdon, 2007), 75-92.

121 Horn (2000) I, 283-296.

122 Het woord 'kettters' komt slechts één keer in het boek voor. Zie het verhaal van Bartram de Fourchier: daar betuigt Houbraken zijn instemming met de opdrachten die paus Urbanus VIII verstrekt, maar hij heeft bedenkingen over enkele Spanjaarden die over de Nederlandse reizigers rondbazuinen dat zij kettters zouden zijn. *Groote Schouburgh* III, 339.

123 Horn (2000) I, 283-296.

124 *Groote Schouburgh* III, 208; Horn (2000), I, 288. De Gelder was ook afkomstig van Dordrecht en was in de leer bij Van Hoogstraten geweest. De Gelder en Houbraken kenden elkaar,

zoals blijkt uit hun discussie over hoe men het best de kruisiging zou dienen weer te geven; zie hierover Horn (2000), I, 425-428; Hecht (1996), 263-274.

125 *Groote Schouburgh* I, 315. De labadisten waren volgelingen van de uit Frankrijk afkomstige rooms-katholieke priester die gereformeerd predikant werd, Jean de Labadie (1610-1674), die een afgezonderde leef- en woongemeenschap stichtte, aanvankelijk in Amsterdam, later uitwijkend naar Duitsland, waaronder Altona bij Hamburg, waarna de gemeenschap neerstreek te Wieuwerd in Friesland. Die werd gekenmerkt door mystieke ascese, gelijkheid van man en vrouw, en samenleven in gemeenschap van goederen. Zie: Mirjam de Baar, e.a. (red.), *Anna Maria van Schurman (1607-1678). Een uitzonderlijk geleerde vrouw* (Zutphen, 1992).

126 *Groote Schouburgh* III, 255. Houbraken rept niet over Luykens lidmaatschap van de Amsterdamse gemeente van Lam en Toren, nadat hij in 1678 te Beverwijk de collegiantische doop door onderdompeling had ontvangen; zie: Piet Visser, 'De pelgrimage van Jan Luyken door de doopsgezinde Boekenwereld', in: *DB* 25 (1999), 167-195, m.n. 172-173. Zie voorts: Ferdinand van Ingen, *Böhme und Böhmiſten in den Niederlanden im 17. Jahrhundert* (Bonn, 1984), en Mirjam de Baar, 'Ik moet spreken'. *Het spiritueel leiderschap van Antoinette Bourignon (1616-1680)* (Zutphen, 2004).

127 Horns visie op Houbrakens houding jegens geïnstitutionaliseerd geloof varieert nogal, maar in het algemeen lijkt hij de mening toegedaan dat Houbraken er niet alleen een 'benign indifference to religious observance of any kind' op nahoudt, maar ook weinig op heeft met het instituut kerk en overdreven vroomheid. Horn (2000) I, 290 en passim.

128 Zie voor Houbrakens oordeel over Bourignon: *Philalèthes Brieven* (1712) IV en V, 27-38, met name 27, en Horn (2000) I, 50, 62, en II, 725, n. 2-224, 2-225 en 731, n. 2-280. De Baar (2004) was niet op de hoogte van Houbrakens kritiek op Bourignon.

129 *Groote Schouburgh* III, 318.

130 Idem I, 61 en 249.

131 Idem I, 140-141. Overigens komt de jezuïet en pseudo-alchemist Giuseppe Francesco Borri, tijdelijk naar Amsterdam gevlucht, ook opdraven: *Groote Schouburgh* II, 286-287; Horn (2000) I, 287.

132 Zie voor hoe pragmatisch schilders en opdrachtgevers van uiteenlopende religieuze snit met elkaar omgingen: Volker Manuth, 'Denomination and Iconography. The Choice of Subject Matter in the Biblical Painting of the Rembrandt Circle', in: *Simiolus* 22/4 (1993-1994), 235-252.

De Groninger versie van de doperse doorbraak

Een onderzoek naar veranderingen in de doopsgezinde
gemeenten op het Groninger platteland in de periode
1800-1860

BERT DOP

DE DOOPSGEZINDE GESCHIEDSCHRIJVING ALS VERTREKpunt

Het tijdvak tussen het eind van de achttiende eeuw en het midden van de negentiende eeuw was voor de Nederlandse doopsgezinden een periode van grote veranderingen. In dat kader wordt in de doopsgezinde geschiedschrijving een viertal ontwikkelingen genoemd. In de eerste plaats wordt gewezen op de al in de tweede helft van de achttiende eeuw ingezette sterkere maatschappelijke participatie van de Nederlandse doopsgezinden. Onder velen van hen was er sympathie voor de patriottenbeweging. Ook kwam hun grote sociale bewogenheid tot uiting in de deelname aan tal van humanitaire genootschappen en verenigingen. Daarbij valt vooral de doopsgezinde betrokkenheid bij de oprichting en het werk van de 'Maatschappij tot Nut van 't Algemeen' op. Zo constateert Kuipers, dat 'de grens tussen de doopsgezinde gemeenten en de verschillende departementen van 't Nut [vaak] vloeiende' was.¹ Dit proces van maatschappelijke participatie werd nog eens versneld, toen de Bataafse Republiek werd uitgeroepen en de achtergestelde positie van doopsgezinden – naast die van andere dissenters als rooms-katholieken, lutheranen en remonstranten – ten opzichte van de heersende gereformeerde religie werd opgeheven. Politieke en bestuurlijke ambten kwamen ook beschikbaar voor doopsgezinden en velen onder hen maakten van de nu geboden mogelijkheden op dat terrein gebruik.

De tweede ontwikkeling betreft de veranderde identiteit van de doopsgezinden in religieuze zin. In de eerste helft van de negentiende eeuw waren de Nederlandse dopers algemeen-christelijke burgers geworden, die zich nog maar op twee punten van hun medeprotestanten van met name de dominante richting binnen de Nederlandse Hervormde Kerk onderscheidden. Het eer-

ste kenmerk betrof de weigering een eed te zweren, het tweede de volwassendoop, maar nu wel, zoals Sjouke Voolstra schrijft, ‘increasingly as a sign of taking on the responsibility for a better world which begins with every individual, rather than as a mark of a total break with the sinful world and the adoption of a new manner of communal existence, distinct and separate from the world’.²

In de derde plaats kwam een belangrijke ontwikkeling op gang met de oprichting in 1811 van de ‘Algemeene Doopsgezinde Sociëteit’ (ADS). De doopsgezinde kweekschool, die tot dan bekostigd was door de Amsterdamse doopsgezinde gemeente ‘bij ’t Lam’, kwam vanaf dat moment onder de hoede van de ADS en richtte zich daarmee op de opleiding van predikanten voor alle Nederlandse doopsgezinde gemeenten. Daarnaast voorzag de ADS in de financiële ondersteuning van minder draagkrachtige gemeenten, die niet in staat waren een behoorlijke salariëring van de predikant te betalen. Van der Zijpp stelt dat de ADS en de kweekschool van eminente betekenis zijn geweest voor de eenheid van de Nederlandse doopsgezinden; hun waarde kan moeilijk worden overschat.³ Verder wordt in dit verband gewezen op de grote betekenis van Samuel Muller, hoogleraar aan de doopsgezinde kweekschool van 1827 tot 1856, maar ook al in 1811 nauw betrokken bij de oprichting van de ADS. Annelies Verbeek kenschetst hem ‘als een kerkbouwer die de doopsgezinde “sekte” tot een respectabel kerkgenootschap heeft omgevormd: een keurige professionele organisatie met haar eigen instituties’.⁴

De vierde en laatste ontwikkeling betreft de groei van het aantal doopsgezinden vanaf 1809. In de achttiende eeuw was dat aantal in ons land enorm teruggelopen. Sjouke Voolstra wijst erop, dat een aantal factoren die dat mede bewerkstelligd hadden, inmiddels weggefallen waren, zoals het verbod om te trouwen met niet-doopsgezinden (buitentrouw) en de overgang van veel doopsgezinden naar de gereformeerde kerk, enerzijds omdat de prediking daar hen meer aansprak, anderzijds omdat zij daardoor toegang kregen tot functies in het openbaar bestuur. Daardoor waren er geen wezenlijke belemmeringen meer voor een voorspoedige ontwikkeling van de broederschap en haar verdere integratie in de samenleving.⁵ Het aantal doopsgezinden (zielen) groeide van 30.885 (1,41% van de gehele bevolking) in 1809 naar 42.227 (1,23%) in 1859 en 57.789 (1,13%) in 1899. Deze groei kwam, zo stelt Van der Zijpp, niet zozeer voort uit de doopsgezinde gezinnen als wel van elders. Dat gold met name in de tweede helft van de eeuw, toen veel vrijzinnig hervormden naar de doopsgezinden overgingen als reactie op het confessioneel-orthodoxe klimaat in nogal wat hervormde gemeenten.⁶



Samuel Muller. Hij speelde een hoofdrol in de doperse doorbraak (DG bibl: Pr. K 1085).

Het beeld dat uit de doopsgezinde geschiedschrijving oprijst, is een landelijk beeld. Hoewel zonder twijfel de oprichting van de ADS tot een grotere eenheid onder de Nederlandse doopsgezinde heeft geleid, blijft het hier gaan om een geloofsgemeenschap die geen kerkelijk gezag boven de gemeenten kent en waarin de gemeenten dan ook hun eigen koers volgen. Voor een vollediger beeld van de hiervoor geschetste veranderingen, met alle nuances die daarbij horen, is het noodzakelijk onderzoek te doen naar het veranderingsproces in de afzonderlijke gemeenten. Om daaraan een bijdrage te leveren ben ik op zoek gegaan naar een aantal gemeenten die niet alleen een eenheid vormen in geografische zin, maar ook onderling goed vergelijkbaar zijn. Omdat ik mij al eens verdiept had in de geschiedenis van Sappemeer in deze periode,⁷ viel mijn keuze op de doopsgezinde gemeenten op het Groninger

platteland. In 1800 waren er veertien gemeenten, waarvan er drie vacant waren. In 1816 verenigden deze drie gemeenten zich tot de nieuwe gemeente Mensingeweer, waardoor er nog twaalf overbleven. Mijn onderzoek richt zich op deze twaalf gemeenten, in alfabetische volgorde: Den Horn, Hui- zinge en Westeremden, Leermens en Loppersum, Mensingeweer, Midwol- da, Beerta en Meeden, Noordbroek-Nieuw Scheemda, Noordhorn (tot 1839 Humsterland geheten), Pieterzijl, Sappemeer, Uithuizen, Veendam-Wilder- vank en Zijldijk.

ONDERZOEKSVRAGEN

De doopsgezinden omvormen tot een respectabel kerkgenootschap, met predikanten die waren opgeleid aan de Amsterdamse kweekschool, en met leden die in de plaatselijke samenleving aanzien en gezag hadden, hoe verliep dat proces in de doopsgezinde gemeenten? Dat is in mijn onderzoek de hoofdvraag. En daaruit vloeien weer andere vragen voort, zoals die naar de maatschappelijke participatie, waarbij het niet alleen gaat om het bekleden van overheidsambten, maar ook om het deelnemen in departementen van de ‘Maatschappij tot Nut van ’t Algemeen’ en andere genootschappen, met name leesgezelschappen. Hoe ging dat in de twaalf gemeenten op het Groninger platteland?

Een volgende vraag is die naar de betekenis die de oprichting van de ADS voor de Groninger plattelandsgemeenten heeft gehad. Slechts één gemeente had in 1811 een aan de Amsterdamse kweekschool opgeleide predikant, de andere elf volgden in de 45 jaar daarna. Hoe voltrok zich de overgang van liefde- en lekenpredikers naar predikanten op het Groninger platteland? Welke factoren hebben een rol gespeeld in dat proces? Wat heeft daarin bevorderend gewerkt en wat juist remmend? En zijn er daarbij parallelle ontwikkelingen te signaleren of juist uiteenlopende, en, zo ja, wat zijn dan de oorzaken van die verschillen?

De ADS voorzag niet alleen in de opleiding van leraren voor de doopsgezinde gemeenten, maar ondersteunde tevens de minder draagkrachtige gemeenten financieel, zodat deze in staat waren een aan de kweekschool opgeleide le- raar te beroepen en te bekostigen. Ook op dat punt zijn er onderzoeksvragen. Welke doopsgezinde gemeenten op het Groninger platteland werden zo on- dersteund? Welk beleid voerde de ADS daarbij? Welke eisen werden gesteld aan gesubsidieerde gemeenten? Slaagde de ADS op deze wijze erin iedere

doopsgezinde gemeente van een gestudeerde leraar te voorzien? In dat kader is het ook van belang onderzoek te doen naar de financiële draagkracht van de gemeenten en van de leden. Een vraag die hiermee samenhangt, is die naar de verhouding tussen kerk, in dit geval de doopsgezinde geloofsgemeenschap, en staat en de veranderingen daarin. Dit spitst zich vooral toe op de discussie over het al of niet vragen van geldelijke steun van het rijk voor het leraarstraktement of voor de bouw van een nieuwe kerk. Bij deze kwestie was in feite de onafhankelijkheid van het doopsgezinde kerkgenootschap in het geding.

Een van de in de literatuur beschreven ontwikkelingen betreft de veranderingen in het godsdienstig klimaat en de theologische opvattingen onder de Nederlandse doopsgezinden. Wat leert een onderzoek naar de ontwikkelingen in de twaalf Groninger plattelandsgemeenten ons daarover? Van deze twaalf behoorden verscheidene oorspronkelijk tot de stroming van de strenge Groninger Oude Vlamingen, een stroming waarin de afzijdigheid van de wereld nog heel lang gepraktiseerd werd. De vraag die vervolgens opkomt is, of de religieuze opvattingen die hier eens leefden, nog doorwerkten in het ontwikkelingsproces dat ook deze gemeenten in de periode 1800-1860 hebben ondergaan. Waren er leden die zich afkeerden van de verlichte denkbeelden van een groot deel van het Nederlandse doperdom en zich juist aangetrokken voelden tot de meer piëtistische stroming die zich onder de hervormden steeds sterker begon te roeren? Met andere woorden: welke aantrekkingskracht oefenden de christelijk afgescheidenen op mensen uit doopsgezinde kring uit?

Tenslotte zijn er vragen over de getalsmatige aspecten. Landelijk zien we een toename van het aantal doopsgezinden in de negentiende eeuw. Welk beeld laten de provincie Groningen en de twaalf plattelandsgemeenten zien?

Maatschappelijke betrokkenheid

Ook op het Groninger platteland grepen doopsgezinden de mogelijkheid om overheidsfuncties te bekleden, die de Bataafse Republiek hen bood, aan. Zowel op provinciaal als op plaatselijk niveau namen zij zitting in vertegenwoordigende lichamen. Eén ging zelfs een bestuurlijke rol op landelijk niveau vervullen: Pieter Simons Toens uit Hoogezand werd in 1797 voor het district 'de Veencolonie' tot representant van het volk van Nederland in de Tweede Nationale Vergadering van de Bataafse Republiek gekozen en in 1798 tot lid van de Tweede Kamer van het 'Vertegenwoordigend Lichaam des Bataafschen Volks'. Tijdens de inlijving bij Frankrijk (1810-1813) hadden vijf

burgerlijke gemeenten op het Groninger platteland een doopsgezinde maire. Alle vijf bleven zij hun functie ook vervullen na de komst van het Koninkrijk der Nederlanden, nu als schout. Later hadden in de door mij onderzochte periode nog drie burgerlijke gemeenten een doopsgezinde burgemeester. Ook in andere functies binnen het gemeentebestuur, als assessor (later wethouder genoemd) of als raadslid, vinden we tal van mennisten actief. In de onderzochte periode participeerden in tien van de twaalf doopsgezinde gemeenten gemeenteleden in het burgerlijk gemeentebestuur. Daarbij ging het vaak om leden die ook een functie in de kerkenraad hebben bekleed.

Vanaf 1800 worden op het Groninger platteland verscheidene departementen van de ‘Maatschappij tot Nut van ’t Algemeen’ opgericht. Uiteindelijk vinden we in het ‘werkgebied’ van alle twaalf doopsgezinde gemeenten departementen van het Nut met doopsgezinden onder hun leden. Geregeld zien we ook hier weer hetzelfde verschijnsel als bij de participatie in het gemeentebestuur: dezelfde personen die actief waren in deze ‘wereldlijke’ instituties, speelden een vooraanstaande rol in de doopsgezinde gemeente. Wel zien we tussen de doopsgezinde gemeenten en ook tussen de Nutsdepartementen grote getalsmatige verschillen waar het gaat om de doopsgezinde participatie daarin. In dit opzicht spant het departement ‘Sapmeer en omliggende Dorpen’ duidelijk de kroon: in het eerste decennium van de negentiende eeuw was nagenoeg de helft van het aantal leden doopsgezind. Opvallend is eveneens de vooraanstaande rol die tal van doopsgezinde leraren in de Nutsdepartementen hebben gespeeld. Tien van de leraren in de periode 1800-1860 waren als oprichter, (vice-)president of (vice-)voorzitter, corresponderend secretaris of anderszins als bestuurslid van een departement actief.

Van het honderdtal leesgezelschappen dat de provincie Groningen omstreeks 1830 telde, heb ik maar van zes – het gezelschap ‘Zooveele meesters, zooveel leerlingen’, dat eigenlijk geen leesgezelschap was,⁸ meegerekend – het archief kunnen terugvinden. Onder de leden van vijf van deze zes gezelschappen treffen we, net als in de Nutsdepartementen, tal van doopsgezinden aan.

Gevolgen van de oprichting van de ADS

De doopsgezinden op het Groninger platteland die zich in de plaatselijke besturen, de Nutsdepartementen en de leesgezelschappen lieten horen, hadden meestal ook in hun doopsgezinde gemeente een zware stem in het kapittel. Het maatschappelijk aanzien dat zij hadden verworven, zou, zo vonden ve-

len onder hen, ook hun kerkgenootschap moeten uitstralen.⁹ En op dat punt vonden zij in de in 1811 opgerichte ADS een belangrijke en invloedrijke medestander. De jonge sociëteit bood mensen en middelen om dat doel te bereiken: aan de kweekschool opgeleide leraren en subsidiegeld om gemeenten in staat te stellen een gestudeerde leraar te betalen. De ADS bevorderde zo langs twee wegen de aanstelling van gestudeerde leraren, ook op het Groninger platteland.

Alleen de gemeente Midwolda, Beerta en Meeden had in 1811 een aan de kweekschool opgeleide leraar. In een periode van 45 jaar volgden ook de andere gemeenten op het Groninger platteland: als eerste Pieterzijl in 1815, terwijl Zijldijk in 1856 de hekkensluiter was. In tien van de twaalf gemeenten verliep de ontwikkeling van (onbezoldigde) liefdeprediker naar gestudeerde predikant via de tussenfase van een bezoldigde ongestudeerde leraar (lekenprediker). Zoals ik al aangaf, is deze ontwikkeling sterk beïnvloed door de maatschappelijke emancipatie van de toonaangevende leden van de gemeenten. Landbouwers waren daarbij in de meerderheid. Behalve in Sappemeer was het merendeel van de personen die in de periode 1800-1860 een functie in de kerkenraad vervulden en daarmee de toon zetten in hun gemeente, boer. In Den Horn en Zijldijk was zelfs meer dan 90% landbouwer. In een aantal gemeenten liepen de processen van maatschappelijke emancipatie en van overgang naar een gestudeerde leraar nagenoeg synchroon.

De Groninger plattelandsgemeenten hebben in ruime mate gebruik gemaakt van de subsidiemogelijkheden die de ADS bood om noodlijdende gemeenten in staat te stellen een predikant te bekostigen. Elf van de twaalf gemeenten op het Groninger platteland hebben in de periode 1811-1860 kortere of langere tijd subsidie van de ADS in dat kader ontvangen. Alleen Midwolda, Beerta en Meeden heeft het in die tijd zonder subsidie kunnen doen. In 1860 stonden, waar het ging om subsidiëring door de ADS, ook Den Horn, Sappemeer en Zijldijk weer op eigen benen. In de periode 1811-1860 is in totaal een bedrag van f57.292,50 naar de Groninger gemeenten gegaan. Er waren zelfs jaren, zoals 1844 en 1845, waarin het aandeel van deze gemeenten in het totale subsidiebedrag van de ADS dertien tot vijftien procent bedroeg. Vastgesteld kan worden, dat de wijze waarop de *Commissie ter uitdeeling* van de ADS de subsidieregeling toepaste, het beroepen van gestudeerde leraren tegen een redelijk traktement sterk heeft gestimuleerd, maar de gemeenten op het Groninger platteland ook in staat heeft gesteld van de regeling een ruimer gebruik te maken dan hun financiële draagkracht rechtvaardigde. Als het ging om bijdragen aan het leraarstraktement, was er be-

slit sprake van schrapigheid: men probeerde het deel dat de gemeente zelf moest opbrengen, zo klein mogelijk te houden. Een aantal gemeenten stelde zelfs in de jaarlijkse subsidieaanvraag hun financiële situatie slechter voor dan deze (zoals blijkt uit de eigen boeken) in werkelijkheid was, waardoor bij de waarheidsgetrouwheid van hun opgaven grote vraagtekens kunnen worden gezet. Wellicht heeft het feit, dat de doopsgezinde kerkenraden op het Groninger platteland in grote mate bestonden uit boeren die door zuinigheid en vlijt tot welstand waren gekomen, bijgedragen aan het zuinige financiële beheer van de gemeenten. Opvallend in dit verband is ook dat de meerderheid van de doopsgezinde plattelandsgemeenten er geen probleem van maakte om voor hun leraar een rijkstoelage aan te vragen. Bij de ADS riep dit naar deze gemeenten toe evenmin bezwaren op. Het waren alleen Sappemeer (na het overlijden van haar leraar Foeke Wigles Gorter), Leermens en Loppersum, Uithuizen en Zijldijk die van deze ondersteuning van rijkswege afzagen.

Verder zien we, dat ook de in 1825 opgerichte ‘Sociëteit der Doopsgezinde Gemeenten in de Provincie Groningen’ bij de overgang naar gestudeerde leraren een stimulerende rol heeft gespeeld. Zij bekommerde zich geregeld om een vacante gemeente, niet alleen door het laten vervullen van preekbeurten, maar ook door via een consulent te adviseren over de wijze van vervulling van de vacature.

De grote verschillen die we zien in het veranderingsproces van de twaalf gemeenten betreffen vooral het tempo waarin de overgang naar gestudeerde leraren heeft plaatsgevonden. Voor een deel zijn die verschillen veroorzaakt door specifieke omstandigheden in de afzonderlijke gemeenten. Maar naast de al genoemde algemene factoren die het veranderingsproces bevorderd hebben, waren er ook dergelijke factoren die het proces vertraagden. In de eerste plaats konden de beperkte financiële mogelijkheden van een gemeente een vertragende rol spelen. Weliswaar waren er subsidiemogelijkheden van de kant van de ADS en van het rijk, maar met deze bijdragen kon nooit een volledig traktement bekostigd worden. Ook de gemeente zelf moest diep in de buidel tasten. Daarnaast zien we in veel gemeenten, dat men moest uitzien naar een passende pastorie voor de predikant. Vaak sprongen in zo’n geval gemeenten elders in het land bij met geldelijke bijdragen, maar ook voor de betreffende gemeente resteerde nog een flinke kostenpost. Alvorens tot het beroepen van een gestudeerde leraar te kunnen overgaan moest dus eerst financieel het een en ander geregeld worden.

Ook het beperkte aantal proponenten dat jaarlijks van de kweekschool kwam belemmerde de aanstelling van een gestudeerde voorganger. Geregeld

was sprake van een tekort aan proponenten. Bovendien bleek een aantal Groninger gemeenten in zo'n situatie niet erg in trek. De proponenten gaven voorkeur aan een beroep van elders en de vacante Groninger gemeente moest nog weer een jaar wachten op een nieuwe lichting proponenten. Verder waren er onder de proponenten die wel het beroep van een Groninger gemeente aanvaardden verscheidene die na korte tijd naar elders vertrokken, waardoor de betrokken gemeente genoodzaakt was weer een beroepingsprocedure te starten met alle hobbels van dien. Voor een gestage opbouw van de gemeente werkte een dergelijke discontinuïteit uiteraard niet bevorderlijk. De oorzaken van de geringe populariteit van Groninger plattelandsgemeenten onder met name de proponenten moeten enerzijds bij die gemeenten, anderzijds bij de proponenten gezocht worden. Het ging vaak om uitgestrekte gemeenten, waar de leden ver uit elkaar woonden. Het bezoeken van die leden was in de eerste helft van de negentiende eeuw, met de toen bestaande verbindingen, een tamelijk moeizame bezigheid. Ook werd in een kleine plattelandsgemeente veel van de leraar verwacht: niet alleen voorgaan in de zondagse diensten, catechisatie en huisbezoek, maar vaak was hij ook nog voorzitter en secretaris van de kerkenraad. Er lag hier duidelijk meer op zijn bordje dan bijvoorbeeld in een iets grotere stedelijke gemeente, waar fabrikanten en kooplieden in de kerkenraad domineerden. Verder zijn er aanwijzingen, dat bepaalde gemeenten op het Groninger platteland 'lastig' waren. Zo had een proponent die door Mensingeweer werd beroepen, het over 'de gesteldheid der gemeente waarvan niet alle leden gelykelyk met hartelyke belangstelling in en levendig verlangen naar het woord des levens schynen bezielde te zyn'.¹⁰ Maar los van dat alles bleken ook de zich aandienende proponenten zelf een Groninger plattelandsgemeente niet bovenaan hun lijstje hebben staan. Zo schreef de leraar van Zaandam-Oost Sjoerd Ebeles Wieling, in zijn Zaanse tijd ook bestuurder van de ADS, in 1823:

Daar is groot verschil tusschen leeraars en leeraars [...]. Daar zijn leeraren om den broode, die het heilig ambt enkel als kostwinning waarnemen. Daar zijn leeraren, die door veel praat en grappen in de gezelschappen zoeken te behagen. Daar zijn leeraren, die gaarne lekker en gemakkelijk leven. Daar zijn leeraren, die met kunde en gaven zoeken te schitteren, om lof bij de menschen te hebben. Dit alles is niet het regte. De leeraar moet geheel voor zijn vak leven en op alle mogelijke wijze tot nut der gemeente willen zijn.¹¹

De gemeente waaraan hij deze ontboezeming toevertrouwde, Midwolda, Beerta en Meeden, moest het volgens hem hebben van die laatste categorie. En dat zal ook voor andere gemeenten op het Groninger platteland gegolden hebben. Van de kweekschool kwamen blijkbaar onvoldoende proponenten die zich met hart en ziel en voor langere tijd aan een plattelandsgemeente wilden verbinden. Ook onder bestuurders van de ADS werd dat wel onderkend. Zo deed in de algemene vergadering van de ADS van 1828 de Rotterdamse predikant Nicolaas Messchaert een concreet voorstel, dat dit probleem moest oplossen. Hij stelde voor, dat de ADS faciliteiten ging bieden om geschikte jonge personen door gestudeerde leraren binnen de doopsgezinde gemeenschap tot 'Landpredikers' te laten opleiden. In dezelfde vergadering werd besloten een commissie in te stellen die het voorstel van Messchaert nader moest bekijken. Het resultaat van het werk van deze commissie was, dat de ADS zich in de algemene vergadering van 1830 uitsprak voor een strak vasthouden aan uitsluitend de wetenschappelijke opleiding aan de kweekschool voor leraren in de doopsgezinde gemeenten en het voorstel van Messchaert diep in een la verdween. Het gevolg was dan ook, dat er regelmatig een tekort aan proponenten bleef bestaan, waarvan vooral plattelandsgemeenten de dupe waren. Het was Samuel Muller, toen pas kort hoogleraar aan de kweekschool, die zich sterk heeft ingespannen om het voorstel van Messchaert van tafel te krijgen. Hij, die, zoals blijkt uit zijn levensloop, zelf weinig op had met het werken onder boeren, zag zijn ideaal van een gerespecteerd kerkgenootschap door Messchaerts voorstel in gevaar gebracht worden.¹²

Godsdienstig klimaat en theologische opvattingen

Wat betreft het godsdienstig klimaat en de theologische opvattingen, laten de Groninger plattelandsgemeenten de volgende ontwikkeling zien. Onder de leraren hier vinden we het gehele scala van theologische richtingen binnen het Nederlandse doperdom van de eerste helft van de negentiende eeuw, dat we in de literatuur tegenkomen, terug. Dat varieerde van het 'oud-liberalisme' via de middenkoers van Samuel Muller tot een meer rechtzinnige bevindeijkheid die zich bij één van de predikanten in Mensingeweer openbaarde. Al moet bij dit laatste worden aangetekend, dat deze opvattingen grote weerstand opriepen bij zijn gemeente. Tevens vond de in de hervormde kerk ontstane 'Groninger richting' weerklank onder doopsgezinde predikanten op het Groninger platteland. Ook in deze contreien zien we dat de doopsgezinden algemeen-christelijke burgers werden, die zich alleen nog van andere protes-

tanten onderscheidden door de volwassenendoop en de weigering de eed af te leggen. Het aan het eind van de achttiende eeuw in kringen van de Groninger Oude Vlamingen nog beleden weerloosheidsbeginsel verdween uit beeld. De contacten tussen doopsgezinden en hervormden werden nauwer.

Er is veel geschreven over de aantrekkingskracht die de na 1834 ontstane christelijk afgescheiden gemeenten op de meer bevindelijke doopsgezinden hebben gehad.¹³ De cijfers van de volkstelling in 1859 kunnen, wanneer er in vergelijking met de volkstellingen van 1809 en 1849 sprake is van een relatieve teruggang van het aantal doopsgezinden, gepaard gaande met een groei van het aantal christelijk afgescheidenen, een indicatie zijn voor de overgang van doopsgezinden naar de afgescheidenen. Bij acht van de twaalf doopsgezinde gemeenten op het Groninger platteland doet die indicatie zich voor. Bij vijf van deze acht heb ik in de door mij geraadpleegde bronnen evenwel niet of nauwelijks namen van doopsgezinden of personen van doopsgezinde afkomst die zich bij de christelijk afgescheidenen hebben aangesloten, aangetroffen. Hier was er tussen beide verschijnselen – groei van het aantal christelijk afgescheidenen en afname van het aantal doopsgezinden – blijkbaar niet of nauwelijks een verband. Bij drie gemeenten (Den Horn, Sappemeer en Zijldijk) komen we een groter aantal namen tegen. Maar alleen van Den Horn kunnen we zeggen, dat in de door mij onderzochte periode een, in verhouding tot het aantal zielen dat de gemeente telde, groot aantal doopsgezinden overging naar de christelijk afgescheidenen.

Getalsmatige ontwikkeling

Op dit punt zien we op het Groninger platteland een duidelijke afwijking van het landelijke beeld. Groeide landelijk het aantal doopsgezinden (zielen) van 30.885 in 1809 naar 42.227 in 1859 en 57.789 in 1899, in de provincie Groningen (stad én platteland) waren die cijfers respectievelijk 3.859, 4.901 en 4.550. Landelijk een groei met 37% in 1859 en 87% in 1899, in Groningen een toename met 27% in 1859 en maar 17% in 1899. Voor alleen het Groninger platteland vallen die cijfers nog slechter uit: 3.381 doopsgezinden in 1809, 4.086 in 1859 en 3.141 in 1899, oftewel een toename in 1859 met 21%, maar in 1899 een teruggang met 7%. Als we ons concentreren op de ledentallen van de gemeenten, kunnen we vaststellen, dat bij elf van de twaalf Groninger plattelandsgemeenten vanaf het begin van de negentiende eeuw tot 1860 een groei is te zien, maar ook dat een aantal van deze gemeenten werd geconfronteerd met omstandigheden die op die groei een remmende



De in 1846-1847 gebouwde doopsgezinde kerk van Sappemeer. Deze kerk staat model voor de dooperse doorbraak: met de kerk en het in 1855 gebouwde Lohmanorgel daarin liet de doopsgezinde gemeente zich zien en horen in de plaatselijke samenleving (foto: Bert Dop).

werking hadden. Bovendien zien we dat gemeenten zochten naar mogelijkheden om niet-gedoopten betrokken te houden bij de gemeente en dat zij manieren vonden om hen volwaardig deel te laten uitmaken van de gemeente (stemgerechtigde ‘deelgenoten in de contributies tot het fonds voor het tractement’, ‘geattacheerden’, ‘contribuabelen’). De geringe groei van het aantal zielen vormde geen beletsel om voortvarend aan de verdere opbouw van de gemeenten te werken. Daarvan getuigt ook het grote aantal nieuwe kerken dat in onderzochte de Groninger plattelandsgemeenten in de periode 1811-1868 werd gebouwd: in totaal twaalf.

Familiekerk én domineeskerk

Hoewel er in de negentiende eeuw geen sprake meer was van een verbod op buitentrouw, dat wil zeggen een verbod om met andere personen dan uit de eigen denominatie te huwen, en ook in de gemeenten op het Groninger platteland het aantal gemengde huwelijken toenam, vinden we in de doopsgezinde gemeenten hier in de door mij onderzochte periode nog wel het karakter van familiekerk terug. Dat karakter komt onder andere tot uiting in het fenomeen dat in deze gemeenten vaak leden uit dezelfde families een bestuurdersrol vervulden als diaken, kerkvoogd, afgevaardigde naar de sociëteitsvergadering of in een andere functie als lid van de kerkenraad. Ook zien we in tal van gemeenten het verschijnsel dat kerkenraadsleden in de periode 1800-1860 vaak nakomelingen waren van mannen die al in de achttiende eeuw een belangrijke rol in de gemeente vervulden, vaak als liefdeprediker. Daarmee werd dus een familietraditie voortgezet.

Maar behalve familiekerk werd de doopsgezinde geloofsgemeenschap ook steeds meer een domineeskerk. Allereerst vloeide dat voort uit de sterkere positie die de kweekschool vanaf 1811 innam: naarmate deze meer proponenten, die in het land als predikant aan het werk gingen, afleverde, ontstond er binnen de broederschap een steeds grotere groep van personen die met elkaar hun opleiding en een opleidingstijd in Amsterdam gemeen hadden, nog tal van onderlinge contacten onderhielden en elk binnen hun gemeente een spilfunctie vervulden. De prominentere rol die de leraren gingen vervullen, vinden wij ook terug in de plek die zij binnen de Groninger sociëteit innamen. Niet alleen de gemeenten waren lid, maar ook de leraren. In de vergaderingen had iedere gemeente twee afgevaardigden met elk één stem, maar elke leraar had ook één stem. De sleutelposities in de sociëteit (van voorzitter en scriba) werden door leraren vervuld. Ook noem ik in dit verband de oprich-

ting in 1848 van een vereniging van leraren bij de doopsgezinde gemeenten in de provincie Groningen. In de kleinere plattelandsgemeenten vervulde de predikant in nog sterkere mate dan elders het geval was een spilfunctie. Vaak was hij voorzitter en secretaris van de kerkenraad en de drijvende kracht achter vernieuwingen in de gemeente. Ook komt het karakter van domineeskerk tot uiting in de informele netwerken die zich vormen. Predikanten die vanuit hun verleden banden hadden met gemeenten op het Groninger platteland en inmiddels vanuit hun nieuwe standplaats bestuurders van de ADS waren, vormden zo'n informeel netwerk, dat voor de Groninger gemeenten een interessante ingang naar het bestuur en de commissies van de ADS bood.

De predikanten waren, zo leert de geschiedenis op het Groninger platteland ons, duidelijk meer extern gericht dan hun kerkenraadsleden. Zij waren eerder bereid om over de grenzen van hun gemeenten te kijken en bijvoorbeeld de Groninger sociëteit meer bevoegdheden te geven, ook al had dat financiële consequenties voor de gemeenten. Juist op dat punt zien we vanuit de gemeenten zelf een zekere tegenbeweging ontstaan: de predikanten hadden weliswaar een prominenter positie gekregen, maar als het ging om financiële zaken bleef het primaat bij de andere kerkenraadsleden liggen.

CONCLUSIE

Ook op het Groninger platteland zien we bij de doopsgezinden en hun gemeenten in de eerste helft van de negentiende eeuw eenzelfde ontwikkeling als we kennen uit de doopsgezinde geschiedschrijving. Geconcludeerd kan dan ook worden, dat de doperse doorbraak in de eerste helft van de negentiende eeuw aan de doopsgezinden op het Groninger platteland niet is voorbijgegaan: zij veroverden als leden van een respectabel kerkgenootschap een vooraanstaande plaats in de lokale samenleving. Dat wil echter niet zeggen, dat de ontwikkeling op het Groninger platteland volledig identiek is aan het beeld dat de doopsgezinde geschiedschrijving schetst. Er zijn verschillen te constateren, soms kleine, maar soms ook wat grotere. En verder komen uit mijn onderzoek aspecten naar voren die in de geschiedschrijving nog niet belicht waren.

Het meest opmerkelijke verschil zien we, waar het gaat om de getalsmatige ontwikkeling: in de periode 1800-1860 blijft de groei van het aantal doopsgezinden (zielen) in de provincie Groningen, en vooral op het Groninger platteland, achter bij de landelijke groei. Een verschil dat nog groter is, als

we de gehele negentiende eeuw in beschouwing nemen. Mogelijke oorzaken van de terugloop tussen 1809 en 1899 zijn: de overgang van doopsgezinden naar de christelijk afgescheidenen, de toename van het aantal gemengde huwelijken en de problemen die Groninger plattelandsgemeenten hadden met het aantrekken en vasthouden van predikanten. Zeker waar het gaat om de periode 1860-1900, is om hierover stilliger uitspraken te kunnen doen nader onderzoek nodig.

Van der Zijpp schrijft, dat het aanvankelijke enthousiasme onder doopsgezinden ten tijde van de Bataafse Republiek om zitting te nemen in het openbaar bestuur, ook op plaatselijk niveau, bij de komst van het Koninkrijk der Nederlanden verdwenen was en dat pas na 1850 weer doopsgezinden in overheidsdienst traden.¹⁴ Zoals mijn bevindingen laten zien, doet dat voor het Groninger platteland zeker geen opgeld: hier participeerden ook vóór 1850 doopsgezinden volop in het plaatselijk openbaar bestuur.

Over de vraag of er nu wel of niet regelmatig een tekort aan nieuwe proponenten was – Groninger plattelandsgemeenten werden wel geregeld met dit tekort geconfronteerd – worden in de literatuur verschillende, soms tegenstrijdige uitspraken gedaan.¹⁵ Uit mijn onderzoek komt naar voren, dat het tekort aan proponenten, en in het bijzonder proponenten met belangstelling voor een plattelandsgemeente, er eigenlijk al vanaf 1811 is geweest. Behalve met het probleem van een geregeld tekort aan proponenten, had een aantal gemeenten op het Groninger platteland te kampen met een snelle wisseling van predikanten. Een en ander leidde ertoe, dat deze gemeenten geregeld gedurende langere tijd vacant bleven, waardoor zij in hun groei en bloei sterk belemmerd werden.

Een ander beeld dat we in de doopsgezinde geschiedschrijving vinden en dat afwijkt van de bevindingen uit mijn onderzoek, is dat van de kweekschoolstudent als ‘enigszins uit de klei getrokken’ en doorgaans behorende ‘tot de onbeschaafde stand’.¹⁶ Van de lange stoet van proponenten die we in de onderzochte periode in de Groninger plattelandsgemeenten zien voorbijtrekken, passen velen meer in een ander beeld dat Muller in 1850 schetste: dat van zonen ‘uit de meer deftige standen der maatschappij’.¹⁷

In de literatuur wordt gesteld, dat de doopsgezinden financiële steun van de overheid, principieel afwezen. Dat is wel het standpunt dat de ADS op papier verwoordde.¹⁸ In de praktijk van alledag was er, zoals blijkt uit mijn onderzoek, sprake van een ambivalente houding op dit punt. Tal van gemeenten op het Groninger platteland vroegen een rijkstoelage voor de leraar aan en aanvaardden de bemoeienis van de regering die dat met zich meebracht.

Ook voor de bouw van een nieuwe kerk werd geregeld financiële steun van de overheid gevraagd. En de ADS? Zij betreurde dit, maar de aanvraag van een rijkstoelage voor de predikant was voor haar geen reden de betreffende gemeente subsidie te weigeren. Dit pragmatisme ging zelfs zo ver, dat Samuel Muller in 1831 een Groninger gemeente namens de *Commissie ter uitdeeling* adviseerde de toegezegde rijkstoelage gewoon te aanvaarden.

In mijn onderzoek komen enkele onderwerpen naar voren die in de literatuur geen of slechts weinig aandacht hebben gekregen. Dat geldt allereerst voor de dominante rol die de financiën speelden in de ontwikkeling die de doopsgezinde gemeenten doormaakten. Verder wordt in de literatuur gewezen op de ontwikkeling in de richting van een domineeskerk, zonder de doopsgezinde geloofsgemeenschap in de negentiende eeuw al als zodanig te kwalificeren.¹⁹ Mijn onderzoek leert, dat, voor wat betreft het Groninger platteland, die kwalificatie zeker wel op haar plaats is. Onmiskenbaar kregen de gemeenten daar dat karakter, zeker als we kijken naar de rol die de predikant binnen de gemeente ging vervullen.

Tenslotte noem ik het nog altijd aanwezige karakter van familiekerk. Niet meer zoals in de tijd dat een verbod bestond op buitentrouw, maar nu in de vorm van een binnen bepaalde families van generatie op generatie overgedragen traditie om de gemeente te dienen, aanvankelijk vaak als liefdeprediker, later als diaken of kerkvoogd.

Al met al kunnen we concluderen, dat er zeker gesproken kan worden van een ‘Groninger versie van de doperse doorbraak’, die het beeld dat de doopsgezinde geschiedschrijving ons tot nu toe bood, toch weer anders inkleurt.

Een publicatie van de resultaten van dit onderzoek in boekvorm wordt momenteel voorbereid.

NOTEN

1 W.H. Kuipers, ‘In de wereld, maar niet van de wereld. De wisselwerking tussen de doopsgezinden en de hen omringende wereld’, in: S. Groenveld e.a. (red.), *Wederdopers, menisten, doopsgezinden in Nederland 1530-1980* (Zutphen, 1993), 236.

2 S. Voolstra, ‘“The hymn to freedom”: The redefinition of Dutch Mennonite identity in the Restoration and Romantic period (ca. 1810-1850)’, in: A. Hamilton e.a. (red.), *From Martyr to Muppy. A Historical Introduction to Cultural Assimilation Processes of a Religious Minority in the Netherlands: the Mennonites* (Amsterdam, 1994), 201.

3 N. van der Zijpp, *Geschiedenis der Doopsgezinden in Nederland* (Amsterdam, 1980; herdruk van 1952), 192.

- 4 A. Verbeek, 'Menniste Paus'. *Samuel Muller (1785-1875) en zijn netwerken* (Hilversum, 2005), 335.
- 5 Voolstra, 'The hymn to freedom', 194.
- 6 Van der Zijpp, *Geschiedenis der Doopsgezinden*, 194.
- 7 Zie: B. Dop en P. Visser (red.), *Ernstige godsvrucht en gezond verstand. Een selectie uit de dagboeken van Foeke Wigles Gorter (1756-1836), leraar van de doopsgezinden in Sappemeer* (Hilversum, 2010) (*Manuscripta Mennonitica* V).
- 8 Groninger Archieven (GA) rangschikt dit genootschap onder de leesgezelschappen, maar in feite was het veel meer gericht op intellectuele ontwikkeling door verhandelingen van leden over onderwerpen die vanuit het gezelschap zelf – in de vorm van schriftelijke vragen – waren aangedragen. Aanvankelijk bestond het genootschap alleen uit boeren en boerenzonen, later traden ook schoolmeesters en artsen toe; GA, toegangsnr. 462.
- 9 Dat dit ook onder de spraakmakende Groninger doopsgezinden een breed gedragen opvatting was, blijkt bijv. uit de brief van het bestuur van de Groninger Doopsgezinde Sociëteit aan de gemeente Huizinge en Westeremden van 20 december 1832, waarin dit bestuur het belang benadrukte van 'kundige en waardige Leeraars voor onze Gemeenten [...] ten einde daardoor de waardigheid van onze Broederschap tusschen andere gezindten te handhaven'; GA, toegangsnr. 971, inv.nr. 24.
- 10 Isaac de Stoppelaar Blijdesteijn in een brief van 1 oktober 1838; GA, toegangsnr. 777, inv.nr. 150.
- 11 Brief van 5 oktober 1823; GA, toegangsnr. 970, inv.nr. 169.
- 12 Hierover ook: B. Dop, 'Aandacht voor de doodgevone doopsgezinde dorpsdominee. Over een mislukte poging om beter in de behoeften van kleine plattelandsgemeenten te voorzien', in: *Doopsgezinde Bijdragen* [hierna: *DB*] 38 (2012), 89-110.
- 13 G.A. Wumkes, *De Gereformeerde kerk in de Ommelanden tussen Eems en Lauwers (1595-1796)* (Groningen, 1904), 41; K. Vos, 'Groninger Oude Vlamingen', in: *Groningen, tijdschrift voor de volkstaal, volksleven enz. van de provincie Groningen*, jg. 1916 afl. 3, 78; J.S. van Weerden, *Spanningen en conflicten. Verkenningen rondom de Afscheiding van 1834* (Groningen, 1967), 94; J.S. van Weerden, *Marne-memories* (Leens, z.j.), 51; J. Wesseling, *De Afscheiding van 1834 in Groningerland*, 3 dln. (Groningen, z.j. [1973-1978]) I, 58; A.J. Rasker, *De Nederlands Hervormde Kerk vanaf 1795. Geschiedenis, theologische ontwikkelingen en de verhouding tot haar zusterkerken in de negentiende en twintigste eeuw* (Kampen, 2004), 56; O.J. de Jong, 'De nieuwe tijd: kerkgeschiedenis', in: W.J. Formsma e.a. (red.), *Historie van Groningen, Stad en Land* (Groningen, 1981), 385; P. van den Burg, 'Van Groninger Oude Vlamingen en de Afscheiding in Ulrum en Houwerzijl', in: *DB* 10 (1984), 106-112.
- 14 Van der Zijpp, *Geschiedenis der Doopsgezinden*, 209.
- 15 Zie bijv. S. Muller, 'Geschiedenis van het Onderwijs in de Theologie bij de Nederlandsche Doopsgezinden', in: *Jaarboekje voor de Doopsgezinde Gemeenten in de Nederlanden over de jaren 1840-1850* (Amsterdam, 1850), 175, en S. Voolstra, 'Ter bevordering van de predikdienst. Doel en inrichting van het doopsgezind godgeleerd onderwijs rondom 1850 – een schets', in: A. Voolstra e.a. (red.), *Beeldenstormer uit beweging. Verzamelde opstellen van Sjouke Voolstra* (Hilversum, 2005), 181.
- 16 J.M. Welcker, 'Een eeuw Doopsgezinde kweekschool, 1811-1914', in: *DB* 11 (1985), 72.
- 17 Muller, 'Geschiedenis van het Onderwijs in de Theologie', 175.
- 18 *Verslag wegens den staat der Algemeene Doopsgezinde Sociëteit, in Holland, voor den jare 1815* (Amsterdam, 1815), 24.
- 19 Zie C.F. Brüsewitz en J. Brüsewitz, 'Sociëteiten en seminarie. Organisatie en onderwijs', in: S. Groenveld e.a. (red.), *Wederdopers, menisten, doopsgezinden in Nederland 1530-1980* (Zutphen, 1993), 98.

‘Vader! Als ik u zoo nog noemen mag’

Dirk Huizinga (1840-1903) op het
Doopsgezind Seminarie 1857-1862*

ANTON VAN DER LEM

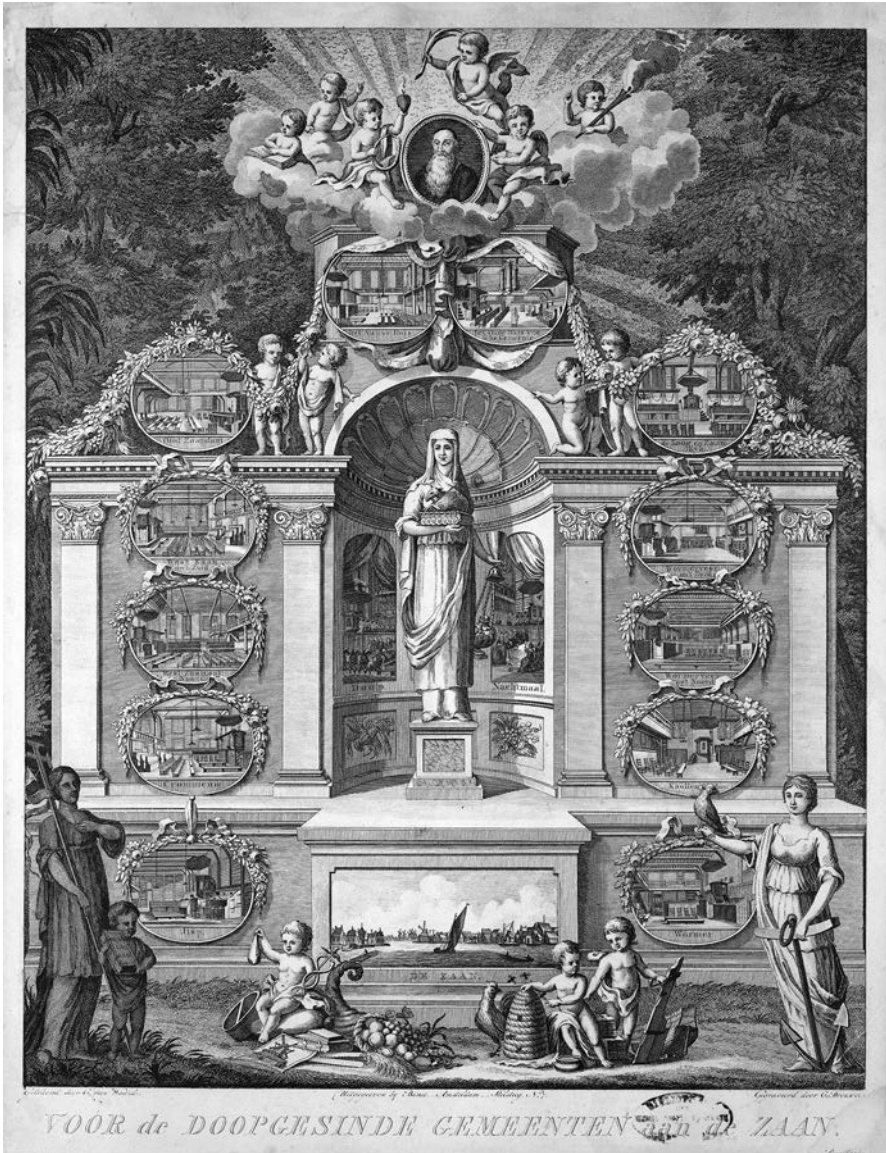
INLEIDING

Van hoeveel studenten aan het Doopsgezind Seminarie is de correspondentie met het thuisfront bewaard gebleven? We mogen toch verwachten dat de jongelieden, die voor het eerst langdurig van huis waren en alleen in de vakantie weer naar huis gingen, tussentijds hun ouders of verzorgers op de hoogte hielden. De antwoorden die ze kregen zal hen de moed hebben gegeven om vol te houden en wijze raad hebben bevat om niet aan de verleidingen van de grote stad toe te geven. Het is me niet bekend of en hoe vaak zulke brieven van studenten aan het Doopsgezind Seminarie zijn gepubliceerd. Als voorbeeld geef ik hier de brieven van een jonge student Dirk Huizinga (1840-1903), die uiteindelijk niet voor het ambt van predikant koos, maar een maand voor zijn eindexamen zijn studie opgaf.

Over dit grote debacle waren we ingelicht door het dagboek van zijn vader Jakob Huizinga (1809-1894) die doorgaans minutieus ieders denken en daden bijhield, van zichzelf en al zijn kinderen.¹ Van grote aanvullende waarde zijn nu de brieven die Dirk aan zijn vader heeft gestuurd, maar liefst 232, waarvan een kleine honderd uit zijn Seminarietijd.² Het leek mij goed om de verhouding tussen vader en zoon nog eens in het licht te vatten, nu met hoor en wederhoor van beide kanten: de brieven van Dirk en het dagboek van Jakob – de brieven van Jakob aan Dirk zijn niet teruggevonden.³

Voorgeslacht en jeugd

De provincie Groningen was als het ware de natuurlijke habitat van de Huizinga's, een geslacht van doopsgezinde predikanten. De familie herleidde haar oorsprong tot de stamhoeve Melkema in de vlek Huizinge, vlakbij Middelstum. Het woord epicentrum zou hier vandaag de dag een wrange betekenis hebben, want uitgerekend in Huizinge is de zwaarste aardbeving tot nu toe gere-

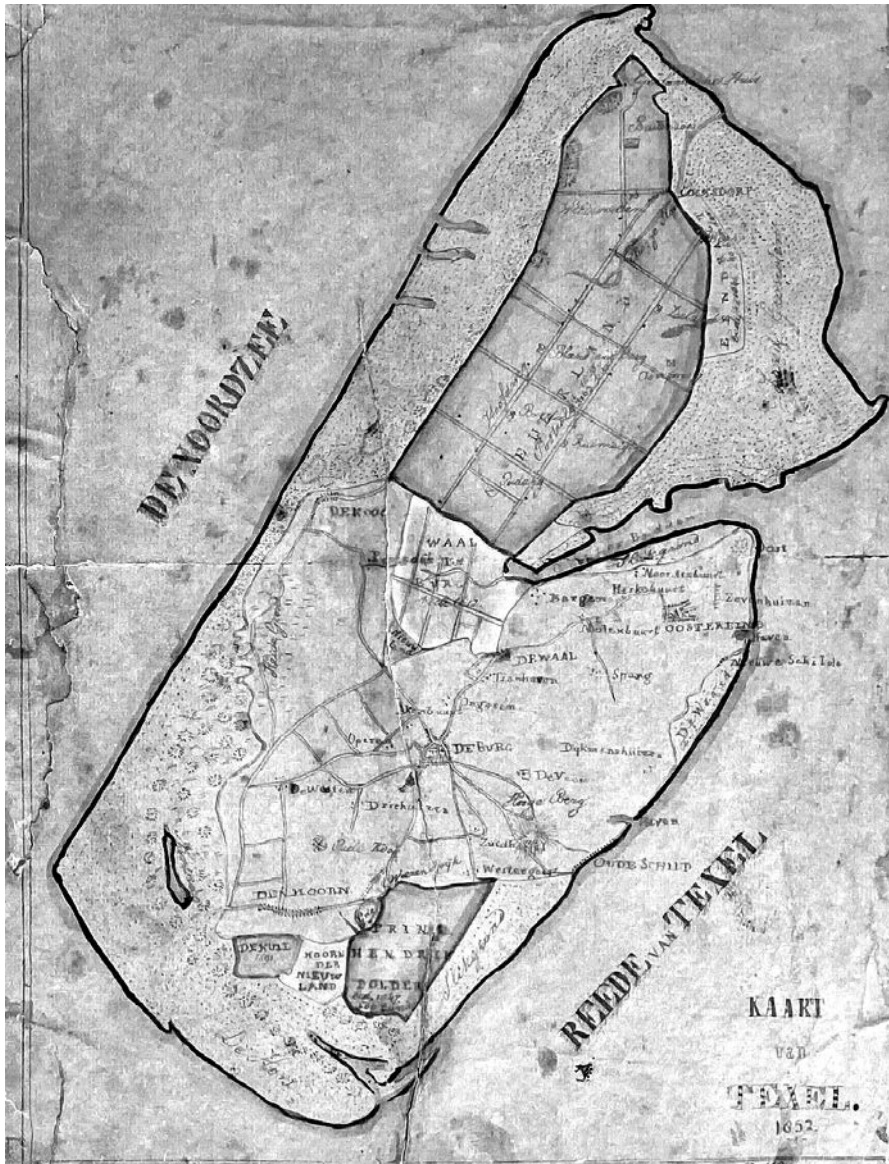


‘Voor de Doopsgezinde Gemeenten aan de Zaan’. Gravure van C. Brouwer naar C. van Waard, eind achttiende eeuw (Amsterdam, UB, Doopsgezinde Collecties, Pr. G 180).

gistreerd als gevolg van de aardgaswinning in Groningen. De voormalige hoeve wordt nu gestut door zware boomstammen in afwachting van betere tijden.

Al sinds het midden van de zestiende eeuw behoorde de familie tot de volgelingen van Menno Simons, die allen tijdens de religieuze bijeenkomsten als ‘leraar’, ‘vermaner’ of lekenprediker het woord mochten voeren. In de loop van de achttiende eeuw zien we bij de doopsgezinden een professionalisering van het predikambt en werden predikanten opgeleid binnen de Amsterdamse doopsgezinde gemeente (1735-1811), totdat in 1811 de Algemene Doopsgezinde Sociëteit deze taak op zich nam.⁴ De eerste predikant Huizinga die in Amsterdam zijn opleiding kreeg was een eerdere Dirk Huizinga, die leefde van 1772 tot 1843. Als predikant stond hij op verschillende plaatsen in de provincie Groningen en daarna in het Duitse Norden (Ost-Friesland) (1802 tot 1809). Het doperdom kon dus werken over de grenzen van politiek en taal heen. In Norden zag zijn oudste zoon Jakob (1809-1894) het levenslicht. Het moet een hele stap geweest zijn voor het gezin toen Dirk een beroep aannam uit Westzaan in het westen van Nederland.⁵

Zoon Jakob trad in zijn voetsporen, studeerde te Amsterdam en aanvaardde als eerste standplaats het bescheiden Knollendam.⁶ Hoewel de doopsgezinden in de Zaanstreek zo talrijk zijn als lammetjes in de lentewei kon Jakob er geen geschikte vrouw vinden. Met zijn benoeming in het Groningse Den Horn, gemeente Aduard, in 1835 keerde hij als het ware in *patria*, het echte vaderland der Huizinga’s terug. Een beroep uit Zutphen, wat toch een bevordering zou zijn geweest, heeft Jakob in 1838 afgeslagen, waarschijnlijk vooral omdat het hem in Groningen beviel, misschien bovendien omdat de gemeente te Zutphen als ‘vrijzinnig’ gold.⁷ Op ’t Hoogezand vond Jakob zijn doopsgezinde bruid in Alida Meihuizen (1817-1851), een dochter van een houthandelaar. Hun verlovingsdag, 12 april 1838, gold voortaan als de dag van hun heilig verbond, bevestigd op de huwelijksdag 21 augustus, haar 21^e verjaardag. Hun oudste zoon, die op zijn beurt weer Dirk heette, is nog geboren in Aduard op 16 oktober 1840. Daarna nam Jakob een beroep aan uit Den Burg, op Texel. Hier kregen Alida en Jakob nog vijf kinderen, maar bij de geboorte van het zevende lieten moeder en kind het leven in het kraambed.⁸ Voor Jakob was dit een onbeschrijfelijk verdriet en hij hertrouwde nooit. Hoe zijn vrouw Alida het gewenst zou hebben stond voortaan voorop in zijn leven en in de opvoeding van hun kinderen.⁹ Het derde deel van zijn dagboek, waarin hij de smartelijke gebeurtenissen optekende, reserveerde hij voortaan voor zijn ‘gesprekken’ met zijn overleden vrouw en met God. Voor de dagelijkse gebeurtenissen en verplichtingen begon hij een vierde deel, dat het derde deel dus



Dirk Huizinga, Kaart van Texel, getekend december 1851 (Oudeschild, Texel, Museum Kaap Skil. Met dank aan conservator Alec Ewing).

overlapt.¹⁰ Naast zijn werk als doopsgezind predikant was Jakob een actief lid van de Maatschappij tot Nut van het Algemeen en de oprichter van een bond tot geheelonthouding – dit gezien het grote alcoholmisbruik op Texel. Daarnaast sublimeerde Jakob zijn energie en verlangens in het samenstellen en publiceren van drie uiterst nauwkeurige genealogieën van de doopsgezinde geslachten waartoe hij behoorde: niet alleen die van Huizinga en Meihuizen, maar ook die van zijn moeder, Trijntje Jurjensdr. Coolman (1774-1852).¹¹

Dirk bleek al op jeugdige leeftijd een energiek en getalenteerd knaapje. Toen hij elf jaar was tekende hij op verzoek van een notaris een kaart van Texel. Jakob was op al zijn kinderen gesteld, voor wie hij vader en moeder tegelijk moest zijn. Groot was zijn vrees dat na zijn lieve vrouw ook zijn dierbare oudste zoon hem ontnomen zou worden.

Ik vrees, ik vrees dat ik die lieveling ook nog eenmaal zal moeten missen. Ach ik zou hem zoo noode missen, maar juist daarom te meer vrees ik het, dat Gods weg met mij zoodanig zijn zal. Ik kan mij onuitsprekelijk in hem verheugen. Welligt moet deze vreugde tot droefheid worden. Welligt moet die vreugde eerst nog hooger klimmen opdat mijne nederstorting in droefenis en rouw, opdat mijne verbrijzeling te volkomener zij!

De herinneringen aan de moeder werden door de vader en door de kinderen zelf voortdurend levend gehouden. Bijvoorbeeld op 21 augustus 1852, de eerste verjaardag van Alida sinds haar overlijden: ‘Dertien jaren lang was mij toch Augustus mijne grootste feestmaand, de 21^e van die maand mijn grootste feestdag geweest’. Vader schreide die dag aan tafel, waarop Sina vroeg waarom? Daarop antwoordde Dirk, zelf huilende, dat het de verjaardag van hun overleden moeder was. Als laatste voorbeeld van vele – op 12 april 1853, hun verlovingsdag – noteerde Jakob voor zichzelf in zijn dagboek: ‘Het is de gedenk-dag van ons plegtig, heilig verbond, lieve vrouw, altijd de mijne, ofschoon gij aan mijn oog zijt onttrokken, ofschoon uw stof reeds sedert 17 maanden in de groeve der verteering nederdaalde.’ De herinnering aan de moeder overheerste het dagboek zodanig dat we ons kunnen afvragen of Jakob hiermee zijn kinderen niet te veel heeft belast. In het dagboek van persoonlijke aantekeningen betreffende zijn vrouw – dus deel III – meldde Jakob op 15 december 1853:

Uwe deugden beginnen zich meer en meer in hem [Dirk] af te spiegelen. Met aandoening merk ik het menigmaal op. Uwe ijverige werkzaamheid, uwe getrouwe naauwgezette tijdsbesteding, uwe onvermoeide pligtsbe-trachting heeft hij geheel en al. Maar ook een zeer groot deel van Uwe vroomte liefde.



De grafsteen op het kerkhof te Den Burg voor de echtgenote en de eerste dochter van Jakob Huizinga. In hetzelfde graf ligt ook Jacoba Huizinga-Tonkens, eerste echtgenote van Dirk Huizinga. Na haar overlijden heeft Jakob een nieuwe steen laten maken. Overigens staat als het geboortejaar van Jacoba abusievelijk op de steen: 1811, waar dit 1841 moet zijn. Met dank aan Anneloes Visman en Maarten 't Hart (DG Den Burg).

Dirk zorgde goed voor zijn broertjes en zusjes, was altijd bereid een klusje op te knappen, zag zonder morren af van een toneelvoorstelling als dat financieel niet kon. En toen Dirk een lekkerbek bleek, was hij nog zo knap om zichzelf beperkingen op te leggen:

Ook in zijn spijsgebruik heeft hij zich een tijd lang vrijwillig en standvastig vele onthoudingen opgelegd, tot aller verwondering daar het steeds bleek hoe graag hij was naar alle spijzen, maar hoogstwaarschijnlijk gedreven door het gevoel van plicht om zich aan onthouding te gewennen ook in het belang der spaarzaamheid.

Hoe vrijwillig is dit geweest? Was de uitnodiging zich in te houden niet al te dwingend door vader opgelegd? Jakob ging er prat op dat hij door zijn zuinige levensstijl nooit schulden had hoeven te maken.

Vooropleiding van Dirk

Hoe uitgebreid het dagboek van Jakob vaak was, over het onderwijs van zijn kinderen geeft hij niet veel bijzonderheden. Vergeefs zocht ik in het dagboek naar het moment waarop Dirk te kennen gaf dat hij in zijn vaders voetsporen wilde treden en eveneens predikant wilde worden. Of werd dat als een vanzelfsprekendheid gezien, mede omdat er voor een andere opleiding geen geld beschikbaar was. De wens om predikant te worden bracht de nodige eisen van vooropleiding met zich mee, terwijl er op Texel geen secundair onderwijs was.

Vanaf 3 januari 1854 hield Jakob zijn beide oudste kinderen, Dirk en Grietje thuis om hen zelf onderricht te geven. Hun onderwijzer, Monsieur Verberne, zag het met vertrouwen tegemoet en bood zijn verdere hulp aan.¹² Hij hoopt dat er iets van Dirks ‘geest van werkzaamheid’ in zijn ‘Franse school’ mocht achterblijven. Later die maand krijgen we een zeldzaam inkijkje in het thuisonderwijs:

Ik ben vandaag met Dirk aan de *Aeneis van Vergilius* begonnen. Hij heeft nu de schriftelijke vertaling van *Nepos*, die hij in Augustus l.l. begon, voltooid. Hij werkt steeds door met onvermoeide vlijt. (Dagboek IV, 11 januari 1854).

Vanaf april meldde Jakob dat Dirk bovendien wekelijks les kreeg bij dominee Lodeesen, voor wie als jong predikant de dopers van Den Hoorn (ook op Texel) sinds 1854 zijn eerste gemeente vormden.¹³ Voor wie het klassieke curriculum wilde volgen was kennis van het Latijn uiteraard aanbevolen, zeker als predikant. Lodeesen had schik in de jongen, wenste geen betaling en het ging ruim een jaar goed totdat hij een beroep aannam naar Knollendam. Op bezoek bij de Huizinga’s in januari 1855 adviseerde hij om Dirk eens ergens een jaar in een stad te doen, ‘bepaaldelijk om zijne smaak en schoonheidsgevoel meer te ontwikkelen en te vormen’. Het leek Lodeesen geen goed idee om Dirk bij de grootouders van zijn moederskant in Hoogezand in huis te doen, maar dat was toch de beste oplossing tegen de laagste prijs. Intussen onderwees Jakob zijn zoon zowel in het Latijn als in het Grieks, waarmee Dirk zich snel vertrouwd maakte. Op 30 mei 1855 was zijn laatste les bij Lodeesen, die hij verraste met een afscheidsbrief in het Latijn.

Vier dagen later, op 3 juni, de verjaardag van vader Jakob was deze zeer ingenomen met een verjaardagsbrief die door Dirk in het Grieks geschreven was! Weer drie dagen later is Jakob in Amsterdam om eens het advies te vragen van zijn oude leermeester, Samuel Muller (1785-1875), wel de ‘paus’

van de doopsgezinden van zijn tijd genoemd, op het Doopsgezind Seminarium in Amsterdam. Hij en na hem ook prof. Van Gilse¹⁴ hadden dezelfde mening als Lodeesen: een tussenjaar – niet om de bloemetjes buiten te zetten, maar om je juist cultureel te ontwikkelen – was zeer aan te raden. Zij beoordeelden het eveneens dat Jakob om financiële redenen zijn zoon in Hoogezand moest uitbesteden. Toen Jakob echter vroeg welke stad en opleiding zij anders zouden aanraden, hadden ze geen suggesties. In de zomervakantie bracht Jakob zijn zoon Dirk naar Hoogezand, waar hij in huis kwam bij zijn grootouders. Zijn zus Grietje was daar al en vermoedelijk is hij daarom bij hen gekomen. Te Hoogezand kwam hij op de kostschool van de onderwijzer Luppó Dikema (1816-1893), zonder dat daarvan bijzonderheden zijn overgeleverd. Onder hem ontwikkelde de school zich tot een bloeiend instituut, dat vele leerlingen klaarstoomde voor de maatschappij of het vervolgonderwijs.¹⁵ Kennelijk kreeg Dirk in de kost in Groningen eindelijk eens goed te eten, want toen hij de volgende zomer op Texel terugkeerde, herkende Jakob hem in eerste instantie niet: ‘Wij allen zeer verblijd. Ik zag eerst bijkans niet dat het Dirk was’ (dagboek IV, zondag 20 juli 1856).

Op vrijdag 15 augustus 1856 bracht Jakob opnieuw een bezoek aan professor Muller, nu samen met Dirk. Muller adviseerde om Dirk niet in Hoogezand te laten vanwege het (Groningse) taalgebruik daar – dominee Blaupot ten Cate immers was door zijn zwaar Groningse accent niet te volgen geweest door zijn gemeente in Zaandam-Oost.¹⁶ Hij ried aan dat Dirk zich voor zijn eindexamen gymnasium zou inschrijven aan het Stedelijk Gymnasium van Zutphen. Dirk zou dan in de kost kunnen bij de doperse dominee Bodisco aldaar.¹⁷ Vol vertrouwen herhaalde Jakob Huizinga de suggestie van zijn leermeester:

Hij meende dat ik het doen moest niettegenstaande alle bezwaren, al moest ik er zelfs het geld voor opnemen. Dirk zou daar alles ontvangen wat nog aan zijne vorming ontbrak, en daardoor in staat worden gesteld om de man te worden die mij later die opofferingen ruim kon vergoeden, 't was dan ook maar voor één jaar. Hij kon 't volgend jaar zeer zeker student worden en dan welligt of een alumnaat krijgen of een toelage van het land daarmede gelijkstaande.

Het is maar goed dat dominee niet in de toekomst kon zien... De eerste drie weken van september was Dirk ziek en lusteloos. Wees dat op geestelijke tegenzin? Keek hij tegen een jaar in Zutphen op, of tegen de hele studie? Eind september vertrok hij naar Zutphen, waar hij zich eigenhandig op 1 okto-

Calendij Septembus 1856
 nomine sedere

192 Joost Adriaan Ardesch van Hamel
 ex pago BARNVELD.

193 Pieter Anton Ramaer. Zutpha-
 niensis . —

194 Reunier Willem Tadmā
 Zutphanensis . —

195 Willem Alexander Brill. Zutphanensis
 sed. —

196 Michael Boonvelderijm Hierts
 ex pago Esj.

197 Dirk Huizinga ~~ex~~ ex pago Aduard.

198 Johan. Frederik Willem Beenen.

199 Adriaanus Hendrikus Philips
 Haganus.

200 Charles Albert van Hym. Hornanus.

Eigenhandige inschrijving van Dirk Huizinga als leerling van de eindexamenklas aan het Stedelijk Gymnasium van Zutphen. De datum van 1 september is die van de eerste inschrijving; Dirk Huizinga ex pago [= uit het dorp] Aduard (Zutphen, Regionaal Archief, inv.nr. 0177; Met dank aan Etienne van den Homberg).

ber 1856 inschreef voor de eindexamenklas van het gymnasium Midden april 1857 kwam Jakob op bezoek in Zutphen, waar rector Matthes zich lovend over Dirk uitliet, hij

roemde zeer op Dirk als zeer scherpzinnig, met een voortreffelijk geheugen begaafd en groote vlijt. [...] Hij was geschikt om voor de wetenschap veel te praesteeën als hij zoo voortging. Hij verwachtte alle goeds van hem, ook om zijne zedigheid. Of hij echter geschikt zou zijn als kanselredenaar om zijne stem, daarover kon hij niets bepalen. Hij sprak doorgaans zeer zacht, al te zacht. Hij moest zijne stem nog veel oefenen. (Dagboek IV, 16 april 1857).

Op 15 juli 1857 slaagde Dirk *magna cum laude* – met grote lof – voor zijn gymnasiumdiploma.¹⁸ Daarna was er nog een hobbel te nemen: het verwerven van een studiebeurs voor het Doopsgezind Seminarium, het zogeheten alumniaat. Dat werd toegekend na een vergelijkend examen van verschillende kandidaten. Het examen vond plaats op 30 september en op 1 oktober werd de uitslag bekend: Dirk kreeg het alumniaat toegekend. Zowel in Zutphen als in Amsterdam bleek bij de examens Dirks talent voor wiskunde. Waarom niet daarin verdergegaan? Die vraag kwam niet aan de orde omdat er geen financiële ondersteuning voor bestond. Dirk was aangewezen op een studie aan het Doopsgezind Seminarie omdat het de enige optie was – zou dit een succes worden, of werd het de kroniek van een aangekondigde mislukking?

Dirks brieven

De eerste bewaard gebleven brief dateert van 11 november 1857 en is geschreven uit Westzaan. Daar woonde Dirks oom Jurriaan Huizinga (1815-1891), een jongere broer van zijn vader, houthandelaar en eigenaar van houtzaagmolen De Witte Troffel.¹⁹ Als je op eigen benen wilt staan, kan het een ergernis worden wanneer een oom het als zijn taak beschouwt om een controlerende functie op je uit te oefenen en onverwacht voor je neus te staan. De verhouding tussen Dirk en zijn oom was plichtmatig en ongemakkelijk: de oom had belangstelling voor handel en bedrijf, Dirk voor wetenschap en letteren.

In de brieven is onvermijdelijk veel sprake van de dagelijkse beslommeringen: het al dan niet voorspoedig reizen tussen Texel en Amsterdam, de wekelijkse verzending van zijn was en andere benodigdheden, het wel en wee van vader Jakob en Dirks broers en zussen. En onvermijdelijk: over geld, dat al-

tijd weer sneller op bleek dan gedacht. Onze aandacht daarentegen gaat meer uit naar Dirks uitlatingen en meningen over de eigenlijke studie: de hoogleraren en hun colleges, zijn contacten met zijn medestudenten en zijn vorderingen. Wanneer zijn vader geen predikant was geweest, zou Dirk heel wat meer woorden nodig gehad hebben om hem alles uit te leggen.

Als Dirk op het Seminarie begint is een jaar eerder het bewind van de conservatieve Samuel Muller – meer gevreesd dan geliefd – achter de rug, al kon Muller nog geducht van zich laten horen. De vereniging van alle gemeenten in de Algemene Doopsgezinde Sociëteit – met behoud van de eigen inzichten en onafhankelijkheid – en grote namen als van Mullers opvolgers Sytze B. Hoekstra (1822-1898) en J.G. de Hoop Scheffer (1819-1893) bolsterden het zelfrespect van de doopsgezinden. De reguliere vakken voor een opleiding theologie volgden de studenten aan het Athenaeum Illustre van Amsterdam, terwijl de specifiek doopsgezinde richting aan het eigen Seminarie werd onderwezen.

1857/1858 – Ontgroening en eerste jaar

De eerste zorg van Dirk betrof het laten maken van een nette broek, want zonder zwarte broek – nog liever een zwart pak – kon hij toch niet bij professor Van Gilse thuis zijn opwachting maken. Hij was enigszins bezorgd dat men de aankomende studenten bij de ontgroening dronken wilde voeren – netjes schreef hij in het Latijn: ‘ebrius’ – maar van die dwang bleek gelukkig geen sprake. De financiële bijdrage aan het ontgroeningsfeest bedroeg maar liefst twintig gulden! Op de feestavond van Etebon, de eigen studentenvereniging van het Seminarie liet hij zich toch te veel meeslepen en was hij er de volgende dag misselijk van.²⁰

Zoals de meeste medestudenten werd hij lid van het algemene genootschap *Arti et Amicitiae*, omdat daar immers alle tijdschriften lagen die ertoe deden. Dirk was wat jaloers op het boekenbezit van medestudent J. Dijserinck,²¹ want die ‘heeft een bibliotheek, zooals menig predikant wenschen zou te hebben, voornamelijk over Literatuur en Theologie’. Strekend was een uitnodiging om lid te worden van L.O.S.: Litteris Orientalibus Sacrum.

Het is een Oostersch dispuutgezelschap, er zijn nu maar vier leden in, maar er zijn er drie bij gevraagd: Hulshoff,²² Nieuwenhuis, de zoon van den Prof.,²³ student aan het Athenaeum en ik. Het is eigenlijk een eer, die mij niet toekomt want v. Stocking en Weydmann zijn bepaald veel knap-

per in het Hebreeuwsch dan ik.²⁴ De vergaderingen zijn om de veertien dagen, dan wordt er een Hoofdstuk gelezen, eene Verhandeling gehouden over Oostersche geschiedenis of literatuur, en Hebreeuwsche antiquiteiten behandeld.

In zijn mededeling klinkt een zekere reserve door betreffende zijn eigen kunnen en belangstelling. Dirk trok veel op met medestudent Dirk Pekelharing – zij aten samen goed bij Schwab in de Warmoesstraat.²⁵ Dirks aanstekelijke beschrijving van de dagschotel laat al meteen zien dat hij ver van de karige dis op Texel het er eens flink van nam:

Een goede biefstuk met een schoteltje aardappels op mijn geliefkoosde manier klaargemaakt, met boter en azijn gebakken, en een homp brood van een handbreed dik, met eenige kruiderij erin dat ik ook zeer lekker vind, en dan betaalt men voor dat alles: bier, biefstuk, aardappels en brood, de somma van tien stuivers.

Het was nog maar half november, en Dirk nog maar ruim een maand in Amsterdam, of het geld was alweer op, terwijl hij naar eigen zeggen toch geen buitensporige uitgaven deed. Maar ja, als je regelmatig biefstuk eet... Eind november bleek hij verrukt van een tentoonstelling van Oudheden in *Arti* en hij drong er bij zijn vader op aan die te komen bezoeken:

Ook curiositeiten zijn er: het metselaarswambuis waarin Hugo de Groot ontvlugt is, met een copy van notarieele acte van echtheid erbij, het harnas van Heemskerk, waarin hij gesneuveld is, het horologie dat van der Werf van de stad Leyden gekregen heeft, de zegelring van Luther, knipsels van Anna Schuurman, enz. Men kan er zonder zich te vervelen, zeer wel een dag doorbrengen.²⁶

Dan heeft hij een vergadering van L.O.S. gehad, even aangenaam als die van Etebon. De bijeenkomsten waren om beurten bij de leden aan huis en begonnen om 18.00 uur met het *Io vivat*. Zowel het lezen als spreken was verplicht in het Latijn. Om tien uur wandelden de deelnemers een uurtje, waarna ze een broodje namen, met een glas wijn: 'Wij hebben toen tot een uur genoegeijk zitten praten.' Met het *Gaudeamus* besloten zij hun bijeenkomst. Dirk werd zelfs voor een derde vereniging uitgenodigd:

Ik ben ook gevraagd in het Leesgezelschap Scientiam Assequimur Legendo [wij volgen de wetenschap door te lezen], maar dat heb ik nog niet aangenomen. Het kost zeven gld. per jaar, en men leest dan de Gids,

Letteroefeningen, Kunst- en Letterbode, Godgel [eerde] Bijdragen, Waarheid in Liefde; Licht, Liefde, Leven; Mennonitische Blätter, en nog eenige andere tijdschriften, buitendien de belangrijkste brochures, die uitkomen.

Hij heeft deze uitnodiging waarschijnlijk niet aangenomen want in latere brieven is hiervan geen sprake meer. Zijn laatste briefje van voor Kerstmis dateert van 17 december.

Na de kerstvakantie terug in Amsterdam berichtte hij zijn vader op 9 februari 1858 dat oom Jurriaan ‘er zeer gevoelig over [was] dat ik nog niet te Westzaan geweest was’. Bijzonder is hier zijn vermelding van het ‘dagboek schrijven’, want van een dagboek van Dirks hand is tot op heden niets teruggevonden. Verder trof Dirk in Amsterdam een oude bekende van Texel, namelijk David Lodeesen.²⁷ Deze wilde zich meer in het Engels oefenen en Dirk was bereid daarbij te helpen, zoals hij zelf door Lodeesen geholpen was met het Latijn: samen lazen ze de *Essays* van Macaulay.²⁸ In dezelfde brief maakte hij melding van een fikse botsing in de Amsterdamse doopsgezinde gemeente:

Zondag 14 dagen [geleden] heeft Ds. v.d. Goot²⁹ gepreekt over de woorden: ‘Deze rede is hard, wie kan ze hooren?’ In die preek is hij rond voor zijne gevoelens uitgekomen, en heeft op de preekstoel letterlijk of ten minste omtrent zoo gesproken: vloek over de leeraars die slechts prediken om mooie redevoeringen te doen hooren, vloek over mij zelve, als ik zoo doe en niet spreek zooals ik denk, en al mogen dan de geleerden (terwijl hij op de professorenbank wees) de hoofden bij elkander steken en lagchen en spotten, daaraan mag ik mij niet storen, enz. Toen hij nu na de preek in de consistoriekamer kwam hebben Prof. Muller en Van Gilse en de beide andere Dominés hem daarover geweldig uitgeveegd, en zoo luid en heftig dat de menschen die uit de kerk kwamen voor de deur van de kamer staan bleven. Alleen Prof. Hoekstra hield zich stil. Na dien tijd heeft hij nog niet weer gepreekt.

Hoekstra heeft in toenemende mate een goede pers bij Dirk: ‘Prof. Hoekstra heeft onlangs een zeer mooie preek gehouden over wedergeboorte’.³⁰ Aan het einde van zijn brief vroeg hij zich argeloos af of hij wel af en toe een glas punch mocht drinken? Dat wekte kennelijk vaders afkeuring op, want in Dirks brief van 8 maart 1858 schoot hij uit zijn slof tegen zijn vader:

Ik kan onmogelijk hier een menigte pathetische uitroepingen neerschrijven, dat ik UE waarlijk toch heel hartelijk liefheb. Beste Vader, geloof het toch, bid ik u, het grieft mij zoo, het doet mij zeer dat u nog zulke gedachten van mij heeft, misschien ben ik wel zoo, dat ik mij niet uit met

schoone, hartelijke schijnwoorden, maar ik wil liever gelijken op dien zoon uit de gelijkenis, die eerst zeide: ik wil niet, maar het daarna toch deed,³¹ en ik bid God dat Hij mij kracht geve om U niet met mooije woorden, maar met daden bewijzen van mijn liefde te geven.

Wat het gebruik van sterke drank betreft was zijn vader voor geheelonthouding, maar dat standpunt deelde Dirk niet: 'ik kan het niet helpen dat mijn enthousiasme voor die zaak niet zoo groot is als het uwe'. En ook in ander opzicht ging het niet goed: het boterde niet tussen hem en zijn oom in Westzaan:

Mijn kwartaal van het alumniaat is op. Oom Juriaan heeft mij bijna wanhopig gemaakt door verwijtingen, zoodat ik het op de lippen had om te zeggen: waarom studeer ik dan als ik het niet kan? Maar ik heb het gelukkig niet gezegd.

In zijn brief van 30 april leek Dirk een beetje op dreef te komen met zijn studie:

Met mijn werk gaat het tegenwoordig beter dan het in de eerste dagen na de vacantie ging, toen had ik er volstrekt geen lust in en heb dan ook buiten het collegiewerk weinig uitgevoerd, maar nu begin ik langzamerhand er mee op streek te komen, het wordt dan ook wel tijd, als ik voor de vacantie iets goeds afdoen wil. Onlangs heb ik mijn oude rector Matthes uit Zutphen hier op straat even gesproken.

De wrevel jegens oom Juriaan werkte nog even door want in zijn brief schamperde Dirk op de doopsgezinden in Westzaan, die maar geen nieuwe predikant wisten te vinden en die nu eens leerden inzien dat Westzaan 'niet als een paradijs' hoefde te worden beschouwd. Verder had hij in Buiksloot een lezing bijgewoond van Simon Gorter voor de Maatschappij tot het Nut van het Algemeen.³² Dat was een positieve ervaring en hij overwoog zich als lid te laten voordragen, want: 'Het schijnt dat dat departement zoowat een school voor ons is om in het openbaar te spreken, ten minste sedert een twintig jaar zijn velen van de Doopsgezinde studenten daar lid geweest.'

De brieven uit de rest van dit eerste studiejaar vermelden nauwelijks bijzonderheden over zijn studie. Tamelijk lauw deelde hij op 17 mei alleen nog mee: 'Mijn specimen begint al tamelijk te vorderen; ik hoop het deze maand klaar te krijgen. Het examen is geloof ik den 19^e Junij'. Daarnaast leek er maar geen einde te komen aan de pokkenepidemie die het Seminarie teisterde. Al met al verraden de brieven niets of weinig van een enthousiast aankomend theoloog.

1858/1859 – Wisselende stemmingen

Voor het nieuwe studiejaar begon leek Dirk in zijn element te zijn toen hij nog in de provincie Groningen was. Op 1 september verbleef hij bij zijn oom S.K. de Waard, huisarts te Grijpskerk, voor wie hij zich verdienstelijk maakte door recepten in te boeken.³³ Op 6 september berichtte hij uit Hoogezand dat hij dominee Uitterdijk had bezocht, heel plezierig.³⁴ Dit bezoek had Dirk nog een bijzonder inzicht opgeleverd: ‘ik heb gemerkt dat de studenten van dien tijd even goed en nog meer hekel aan Smoel [= Samuel Muller] hadden als de tegenwoordige studenten’. Is hij dan op 22 september eenmaal in Westzaan, dan toont hij zich gepikeerd omdat de curatoren de studenten naar Amsterdam hadden laten komen ‘om dingen die ze net zo goed per post hadden kunnen versturen’. Betreffende de inhoud van het programma van de tweedejaars deelde hij mee: ‘De collegies die ik nu dit jaar moet houden zijn: Latijn, Grieksch, Antiquiteiten (Hebr.), Hebreeuwsch lezen, Physica en Stijl. Syrisch hebben Pekelharing en ik er uit liefhebberij bijgenomen.’

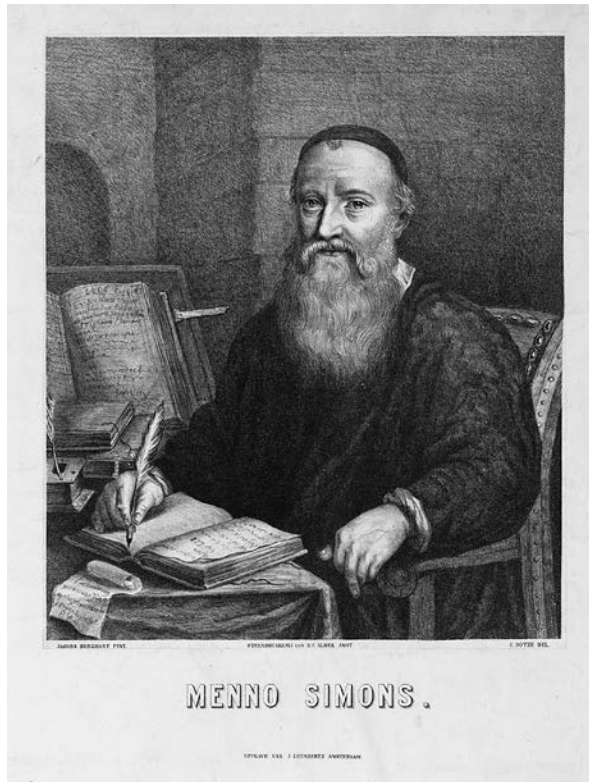
Toen ze die avond weer moesten opdraven om een oratie aan te horen, bleek dat niets anders te zijn dan ‘verwelkoming en aansporing’, zonde van de (reis-)tijd dus. Zijn verjaardag op 16 oktober, hij werd toen 18, was weer een moment van bezinning voor vader en zoon. Een dag later antwoordde Dirk:

Hartelijk dank ik UE voor uwe wensch, die ik zooveel in mij is zal trachten te beantwoorden, door mij altijd te gedragen, U en mijne lieve moeder waardig. Dat God mij daartoe kracht schenke, bid ik en hoop ik.

Het gebeurde slechts een enkele maal dat ‘God’ in een brief van Dirk voorkwam. Hij lijkt nu meer animo voor de studie te hebben:

Ook zijn de collegies over het algemeen plezieriger dan vroeger. Boot³⁵ is natuurlijk over het algemeen droog en vervelend als altijd; maar antiquiteiten en physica houd ik met genoegen. [...] Physica bij Matthes is ook aangenaam om de proeven die hij doet, berekeningen, enz., die erbij te pas komen, vind ik voor mij, hoewel ze noodig zijn, minder aantrekkelijk.³⁶ In ’t Syrisch heb ik plezier, omdat het nieuw voor mij is; zoodat ik over ’t algemeen met meer genoegen collegie houd dan verleden jaar.

In dezelfde brief deelde Dirk bovendien mee: ‘Gisteren heb ik voor ’t eerst bij Ds. Loosjes³⁷ catechisatie gehouden’. Dit was kennelijk bedoeld ter voorbereiding op zijn doop. Zou men niet verwachten dat bij zo’n jonge beroepskeuze voor een verantwoordelijk ambt als doopsgezind predikant de aspirant



Menno Simons. Litho door C. Hotze gedrukt door B.C, Al-
bek voor Leendertz (Dg. Bibl. Pr. A 116).

niet zelf eerst maar eens zijn belijdenis zou hebben geschreven en gedaan? En zelf gedoopt zou zijn voordat hij met zijn studie aan het Seminarie begon? Dat bleek niet het geval. Was het zo'n vanzelfsprekendheid dat alles zich volgens de kalender zou voltrekken? De doop van Dirk zou plaatsvinden op zondag 17 februari 1861 in Den Burg als een van de dertig dopelingen die door zijn vader gedoopt werden. Bijzondere aandacht of ontroering hierbij is noch in de brieven noch in het dagboek terug te vinden. Het leek bij wijze van spreken niet meer dan een hamerstuk: 'waaronder Dirk', schreef Jakob in zijn dagboek. Het kan natuurlijk ook zijn dat dominee Jakob zijn zoon Dirk niet wilde voortrekken of wilde onderscheiden van de andere dopelingen. Hoe heeft de belijdenis van Dirk eruitgezien? Hiermede liepen we even op ons betoog vooruit.³⁸

Op 3 november 1858 meldde Dirk dat hij zich op aansporen van oom Jurriaan had laten fotograferen, maar met het resultaat was hij niet tevreden: ‘het portretje is tamelijk leelijk geworden’. Zijn brief van 2 december geeft ons letterlijk een inkijkje in de doopsgezinde pastorie van Den Burg. De Amsterdamse doopsgezinde uitgever Leendertz³⁹ had portretten op de markt gebracht van Hoekstra en van Menno Simons: ‘Dat van Hoekstra lijkt wel, maar toch niet zooals een goed portret doen moet, en dat van Menno Simons is een zeer ruwe, leelijke afdruk van dat achtkante dat bij ons in het zijkamertje hangt.’

In de laatste brief van het kalenderjaar bekent Dirk, 13 december 1858: ‘ik heb wel te veel uitgegeven, schoon ik niet weet wat, maar ik houd er niet van om zulke dingen in brieven af te handelen, ik doe dat veel liever mondeling’. Ongetwijfeld zal er in de kerstvakantie een pittig gesprek tussen vader en zoon hebben plaatsgehad. Al op 5 januari is Dirk weer in Amsterdam. Zijn leedvermaak over de doopsgezinde gemeente in Westzaan duurt voort:

Te Westzaan is Ten Bruggencate beroepen.⁴⁰ Hij heeft bedankt en is naar Noordbroek gegaan waar hij ook beroepen was. De Westzaners zullen zich wel niet kunnen begrijpen hoe iemand voor een plaats van f1.200 kan bedanken en een van f900 aannemen. Zij zullen nu wel langzamerhand van hun trots genezen.

Dirks mislukte foto bleek in de etalage van de fotograaf te hangen, waarop hij naar binnen stapte om deze te laten weghalen. Tenslotte: ‘Het is nu Donderdag middag, ik weet niets bijzonders meer, en wat mij zelf aangaat kan ik u zeggen dat ik zeer wel [ben] en dat ik nog vast van plan ben om al mijn voornemens vol te houden.’ Toen Dirk met Kerstmis weer thuis was, nam vader Jakob de gelegenheid te baat om weer eens dringend op hem in te spreken:

Wij hadden aanleiding tot ernstig onderhoud. Zeer verheugde ik mij in ons samenzijn en bijzonder in de driefoudige belofte die hij daags voor zijn vertrek 2 Jan. mij gaf (zuinig beheer en naaukeurige aanteekening van zijn gelden, geenerlei sterke drank en daardoor oefening in zelfstandigheid, en geenerlei achterhoudendheid voor mij) (Dagboek, 5 februari 1859).

Mooie, gerechtvaardigde doperse wensen en eisen, maar kon dominee werkelijk niet op de gedachte komen dat hij de lat mogelijk te hoog legde? Voor een student in een werelds vak misschien wel, maar niet voor een rechtgeaard aankomend theoloog van doperse huize.

Op 25 januari 1859 bevestigde Dirk het algemene oordeel over Samuel Muller met de qualificatie: ‘onbeschrijfelijk knorrig en lastig’. Dirk blijkt dan met plezier druk bezig te zijn met het Hebreeuws en het Syrisch. Het samenwerken met Pekelharing gaat prima: ‘Pekelharing en ik hebben Vrijdag het ongehoorde feit bedreven van om zes uur ’s morgens op te staan en te gaan werken en het is ons zeer goed bevallen, zoodat wij dat wel eens weer hopen te doen’. Deze opmerking is zo uitzonderlijk dat het bij deze ene keer gebleven lijkt te zijn. Een andere goede daad van Dirk was er een van abnegatie: hij was weer eens naar oom Jurriaan in Westzaan geweest. Oom hield er een merkwaardige opvatting op na wat betreft de doopsgezinde predikanten:

Oom had een zeer vernuftige vergelijking van de jongens (alias: de proponenten) met de meesterknechts: tegenwoordig was er schaarsheid van volk, nu konden de meesterknechts zeggen: zoo en zoo wil ik het hebben of ik ga naar een ander toe; en de bazen moesten dan maar naar hun pijpen dansen; dat deden de jongens tegenwoordig ook, zei Oom. Overigens krachtige en geldige bewijzen dat het domineesvolkje eigenlijk doorgaans maar zoowat schorrimorri was, alles zeer stichtelijk en aangenaam om te hooren voor iemand [lees: Dirk zelf] die zich voorbereidt om naderhand ook een van dat volkje te zijn. En als dan die iemand zulke redeneringen niet bijzonder aangenaam vindende, niet dikwijls te Westzaan komt, wordt hij uitgeveegd en uitgemaakt voor koud, liefdeloos, onverschillig, ondankebaar en dergelijke lieve naampjes meer. Oom en Tante laten u groeten.

De onderwerpen die Dirk koos voor de presentaties in zijn gezelschappen zijn toch verrassend: ‘Mijn verhandeling over de Mormonen is op Etebon goed ontvangen, ik ben nu bezig met een voor LOS over de Zigeuners’. Dat zijn dus geen onderwerpen uit de eigen doperse of christelijke geschiedenis, maar twee gemeenschappen die daar ver buiten stonden.

Op woensdag 2 februari 1859 volgde een mopperbrief. Dirk had in winters Amsterdam zijn overschoenen vergeten aan te trekken: ‘en ik dan, door de onafzienbare modder en slijk van de straten van Amsterdam wadende bemerk dat mijn eigenlijke schoenen niet op alle plaatsen waterwerend zijn’. Bovendien kreeg hij nog een dwangbevel om een rekening te betalen. Het ergerde hem dat de bursalen van het Seminarie hun boeken verplicht bij de boekhandel van Frederik Muller⁴¹ moesten aanschaffen:

Het is jammer voor ons dat er die verordening bij het alumniaat is om bij Muller boeken te nemen; want ik krijg zelden of nooit een boek ter inzage. Bovendien is hij tegen ons vrij lomp, omdat hij wel weet dat ik en verschei-

dene anderen voor niet meer dan 80 gulden bij hem nemen, en het overige liever aan een anderen boekverkooper gunnen die het meer nodig heeft.

Met Pekelharing was hij wel bij professor Hoekstra geweest om een broodje te eten, maar die broodjes werden begeleid door ‘nietsbeduidende praatjes’, zij het dat er kennelijk wel serieus over het boek Job was gesproken. Op 22 februari berichtte Dirk:

Morgen is er soirée bij den baas van alle jongelui van de twee eerste jaren en enkele theologen, ik dus ook; mijn ziele smacht er niet bijzonder naar, want er gaat een booze roep van ’s bazen partijen, als zijnde dezelve nogal vervelend.

Hij is dan wel van plan wat meer werk van zijn studie te maken dan het voorgaande jaar, maar de motivatie klinkt niet erg als die van een inhoudelijk gemotiveerd theologisch student: ‘anders heb ik het in die warme dagen veel te druk’. Gelukkig is iedereen geslaagd voor het ‘peremtoir’ examen. Is het geen voorteken als Dirk drie dagen later meedeelt: ‘naar Matthes die met een stoommachine bezig was’? Dan zouden vader en zoon zich toch hebben kunnen afvragen of de exacte wetenschappen niet meer belangstelling bij Dirk opriepen dan de theologie? Geruststellend lijkt Dirks opmerking ‘met de financiën vrij goed’, maar of dit waar was?

Op 10 maart brengt Dirk de kwestie ter sprake of zijn keuze voor een alumnaat van het Seminarie wel de juiste is geweest:

Ik heb daar gister gezien dat het eigenlijk beter zou geweest zijn als ik geen alumnaat gekregen had maar evenals Pekelharing *f*800 stil[?], want Gorter die evenzoo het heeft als Pekelharing krijgt alle jaren zijn *f*200 als predikantszoon van ’t land. Hij doet dat zonder zich iets aan de curatoren te storen, als u er niet met Hoekstra over gesproken had, had ik dat ook wel kunnen doen, ofschoon ik altijd meer afhankelijk ben als alumnus, dan die beide anderen.

Als onderwerp voor zijn ‘specimen’, een soort scriptie, stelde Dirk aan professor P.J. Veth⁴² voor: de ‘afgoderij bij de Israeliten, Baälsdienst’. Opnieuw dus een voorkeur voor om zo te zeggen een afwijking van het ware geloof. Veth vond het onderwerp voor Dirk te lastig en ried hem de ‘kalverdienst’ als onderwerp te nemen.

Zijn laatste brief van het academiejaar dateert al van 25 mei 1859. Behalve de mededeling dat Van Gilse die ochtend heel onverwacht was gestorven,



Foto van Dirk Huizinga 1859 als student aan het Doopsgezind Seminarie (Leiden, UB, BPL 3729: 11).

schreef Dirk: 'Ik ben tegenwoordig zeer wel behalve dat [ik] weer last heb van de warmte; en loom en lusteloos ben en weer verlang om uit Amsterdam vandaan te komen'. Vermoedelijk uit juni is bijgaande foto – inderdaad wel drukkend om in zo'n geklede jas naar buiten te moeten gaan.

1859/1860 – Bevorderd tot theoloogant of hoe het vroegere geloof wegsmolt

De vorderingen van Dirk Huizinga waren kennelijk toch zo goed dat hij samen met drie medestudenten tot 'theoloogant' was bevorderd, om zo te zeggen *bachelor* in de theologie. Op 5 oktober van zijn derde studiejaar kon hij zijn vader het goede nieuws meedelen, terwijl andere studenten onder druk werden gezet om hun studie niet voort te zetten:

‘VADER! ALS IK U ZOO NOG NOEMEN MAG’

Woensdagavond zouden wij den duw ontvangen. Maar die avond was een dies irae van de zijde der geweldigen. U moet hier echter liever niet van spreken want het behoeft niet meer verbreid te worden als het reeds is. Sijbouts, v. Stocking en Langewis hebben den raad gekregen om maar heen te gaan, zij konden wel blijven als zij wilden, maar men voorspelde hun veel zwaarigheden. Zij blijven echter alle drie.⁴³

Meer dan een week na zijn verjaardag bedankte Dirk pas op 26 oktober voor de gebruikelijke felicitatiebrief: ‘Ik ben zeer wel. Ik dank u allen hartelijk voor uwe wenschen op mijn verjaardag, terwijl ik al het mijne hoop te doen om ze niet te beschamen’. Predikant Loosjes had kritiek op Dirk gehad, ‘omdat ik zijn catechisatie minachtte, enz.’ Nu begint Dirk een zelfbewuster toon aan te slaan:

Nu moet u u echter om die kwaadheid van hem volstrekt niet ongerust maken, hij is een zeer eierzuchtig ventje en meent nu in zijn eer gekrenkt te zijn doordat ik getoond heb zijn catechisatie te verachten, zooals hij meende [...] Als curator kan hij mij ook niets doen want ik zal dit jaar goed collegie hengsten, dat ook wel kan, want de collegies bevallen mij allen best, behalve een, Veth zijn O.T. exegeze, dat is vervelend en bovendien nog wel Latijn, het eenigste Latijnsche collegie dat wij nog hebben. Moll’s beide collegies over algemeene en vaderlandsche kerkhistorie zijn zeer plezierig en boeyend.⁴⁴ Evenzoo de drie van Hoekstra.

De laatste brief van dit kalenderjaar dateert van 13 december 1859, waarin o.a.:

Van morgen heb ik een mooie verhandeling gehoord van Scholten over ’t materialisme, die hij deed in de Koninklijke Academie van Wetenschappen, in ’t Trippenhuis.⁴⁵ Hoekstra heeft gister gepreikt over: Gij zijt het zout der aarde, enz.

Is het niet alsof de lezing over het materialisme nader tot Dirk staat dan de preek over het bijbelse onderwerp? Verder meldde hij dat de oude Samuel Muller na ziekte weer langzaam was opgeknapt, *De Gids* had gelezen ‘en over stijl en inhoud gebromd als vanouds. Dat is bij hem al een zeer goed teeken’.

Dirks eerste brief uit 1860 laat zien hoe weinig broederlijk de hoogleraren soms met elkaar omgingen:

Scheffers oratie is nu voor de derde maal uitgesteld, want zijn kind ligt doodelijk ziek, aan een hersenontsteking, geloof ik. ‘Ach, heeft Smoel ge-

zegd, dat schijnt een moeyelijke verlossing te zijn met Meneer Scheffers oratie'. Het zal hem misschien wel eenigszins plezier doen dat dat aanvankelijk niet zoo heel mooi gaat, want Scheffer is geen lieveling van hem.

Aan David Lodeesen, inmiddels conservator aan de bibliotheek van het Athenaeum, blijkt ook de zorg voor de bibliotheek van het Seminarium te zijn toevertrouwd:

Lodeesen is eindelijk toch bibliothecaris aan onze bibliotheek geworden, hoewel met moeite, want Sepp⁴⁶ en van der Goot hebben hem op allerlei manieren tegengewerkt, om verschillende nietige ongegronde redenen, onder anderen: dat Lodeesen de jongelui ongeloovig zou maken; en ook: dat het een slechten indruk zou maken als men vernam dat de Amsterdamsche gemeente voor afgetreden domines nog wel een postje had, dat dat een slecht voorbeeld zou geven. Evenals of iemand als domine zou bedanken om hier bibliothecaris te worden, dat toch ook waarlijk zult een schitterend baantje niet is!

Met de brief van 27 januari 1860 stuurde Dirk zijn 'bewijs voor de militie': zolang hij studeerde genoot hij vrijstelling van de militaire dienstplicht. Inmiddels heeft dan De Hoop Scheffer in het Latijn zijn oratie gehouden over de hand der voorzienigheid in de geschiedenis der oude doopsgezinden.⁴⁷ Dirk vond het meer een onderwerp voor een verhandeling 'op een of ander Nut, maar volstrekt niet voor een professorale oratie'.

Dat is weliswaar parmantig over een van zijn hoogleraren gezegd – toch realiseerde hij zich zijn eigen tekortschieten maar al te goed. Zo op 2 februari 1860:

Ik dank u voor het toegezondene en ook voor de preeken. Ik heb het gaarne en verzoek u om mij die vaak te doen toekomen, dan kan ik wat beter voet bij stuk houden want anders raak ik er wel eens af en dan brengt zoo'n preek mij er wel weer op. Ik sta echter nog zoo heel vast niet, en ben nog niet aan 't werk zooals ik wel moest en drink ook nog te vaak bier of breng mijn avond met rondloopen en praten zoek. [...] 't Is maar de zorg om geen nieuwe beeren meer te maken en daar zal ik dan ook wel op passen.

Over de collegestof laat hij zich in dezelfde brief kritisch uit:

De collegies van Scheffer vallen maar in 't geheel niet mee. Zijn prolegomena van exegese zijn geheel en al een catechisatie uit het derde boekje van

Prins, zonder eenige wetenschappelijkheid.⁴⁸ Ook alles op een stichtelijke, preekachtige toon, evenals zijne kritieken op de preëken. [...] Hoekstra behandelt zijn theologie geheel als een medicus, b.v. zijn medicina doet als wetenschap en dat doet Scheffer niet.

Zijn eigen lectuur beviel hem beter: niet alleen met Pekelharing maar ook met Gerard A. Hulshoff las hij gezamenlijk *Zielkunde* van Taco Roorda.⁴⁹ In zijn brief van 20 februari 1860 had hij de moed zichzelf en zijn vader het volgende te bekennen:

Wat mijn innerlijk betreft is het tegenwoordig nog niet goed met mij gesteld, ik ben in een bijzondere gemoedstoestand, waarin echter het gevoel van ontevredenheid met mij zelf den boventoon heeft. Ik ben nu tot de bewustheid gekomen dat niet enkel de een of andere zijde, maar mijn gansche innerlijk zijn anders is als het zijn moet; dat ik niet alleen dit of dat gebrek moet uitroeyen maar zelf geheel anders worden, dat de gansche rigting van mijn denken en doen veranderen moet. Sommige oogenblikken en tijden heb ik dan ook van zelfbeknorring en zelfbestrafing maar op andere tijden heeft de lichtzinnige jonge natuur weer de bovenhand. Soms vliegt mij een wild vrolijk lied door mijn geest en soms heb [lees: denk] ik ellendig mensch, wie zal mij verlosschen. [...]

Wanneer nu mijn geest, het goddelijke in mij, hoe weinig dat dan ook is (want ik geloof dat dat nooit geheel en al uit een mensch verdwijnt) zich niet door 't zinnelijke laat beheerschen, en daartoe heeft de arme strijder nog zooveel hulp noodig. Hij gaat zijn weg zoo met vallen en opstaan, (als het nog maar altijd opstaan was!), maar hij blijft ook dikwijls voor een tijd liggen als hij opstaan moest; hij heeft nog zoo weinig kracht. [...] En ook als het in het binnenste zoo oproerig is gaat het werken niet zoo goed. Collegiehouden, ja, dat gaat, maar om zelf voor zichzelf, onafhankelijk van anderen verder te komen, dat is moeyelijk. En tegenover zulke dingen staan, 't is praktisch misschien dwaas van mij, geldelijke dingen bij mij achter; maar ik heb meer spijt van mijn verkwiste tijd dan van mijn verkwiste geld. En toch ben ik soms bang of er onder de begeerte om verder te komen ook een klein duiveltje van eerezucht schuilt (want ik ben eerezuchtig, dat weet ik) en dan zou ik liever mijn gansche leven lang een stommeling willen blijven dan het daarom doen. [...]

Ik vind het dwaas en onverstandig van mij om te zeggen zoo als ik toen gedaan heb dat de theologie voor een theologant geheel hetzelfde was wat de medicijnen voor een medicus zijn. Beschouwt u dus dat als niet geschreven want door dat te zeggen zou ik het religieus gevoel miskennen en dat zou onverstandig zijn.

Na zoveel zelfbetwijfeling volgt nog een compliment voor Hoekstra: ‘altijd zeer mooi, als wij hem hier niet hadden dan zou het er slecht uitzien’. Dirks goede oog voor de verhoudingen aan het Seminarie blijkt ook uit zijn brief van 11 maart, als hij schrijft over het uitblijven van een predikant voor de Amsterdamse doopsgezinde gemeente:

Het schijnt daaraan te liggen dat de menschen zich niet in zulk een troebel water als het hier is durven wagen. Hoekstra's ideeën winnen meer en meer veld in de gemeente, terwijl van der Goot even orthodox blijft als vroeger. En toch zijn Hoekstra en van der Goot zelf de beste vrienden ter wereld.

Verwarmend is zijn oordeel in dezelfde brief over de kerkhistoricus Moll:

Moll heeft tot algemeene blijdschap der jongelui voor de beroeping naar Leyden bedankt, schoon hij een zware strijd heeft gehad om ertoe te besluiten. Ik heb nog nooit zulk een gemoedelijk professor gezien als hij. Een week voor den tijd gaf hij geen collegie, ging niet uit, maar vastte en bad om de goede keus te doen. Ook op zijn collegies zal hij altijd zijn best doen om op het hart te werken en het christelijke in het een of ander feit of boek te doen uitkomen. Hij is juist een man om tegenover Hoekstra te staan en om wat die verwoest weer in een andere vorm op te bouwen, terwijl hij tevens volstrekt niet orthodox, ja zelfs van Scholtens richting is.

Op 14 maart 1860 lijkt de frequentie van schrijven wat toe te nemen. De Hoop Scheffer had een ontwerp-preek nagekeken ‘met een vrij goede kritiek. Morgen hoop ik te preeken’. Voor het Kerkhistorisch Gezelschap van Moll had Dirk een voordracht voorbereid over de Stedingers.⁵⁰ Dirk hoopte dat dit ook als ‘specimen’ kon dienen, zodat hij twee vliegen in één klap kon slaan.

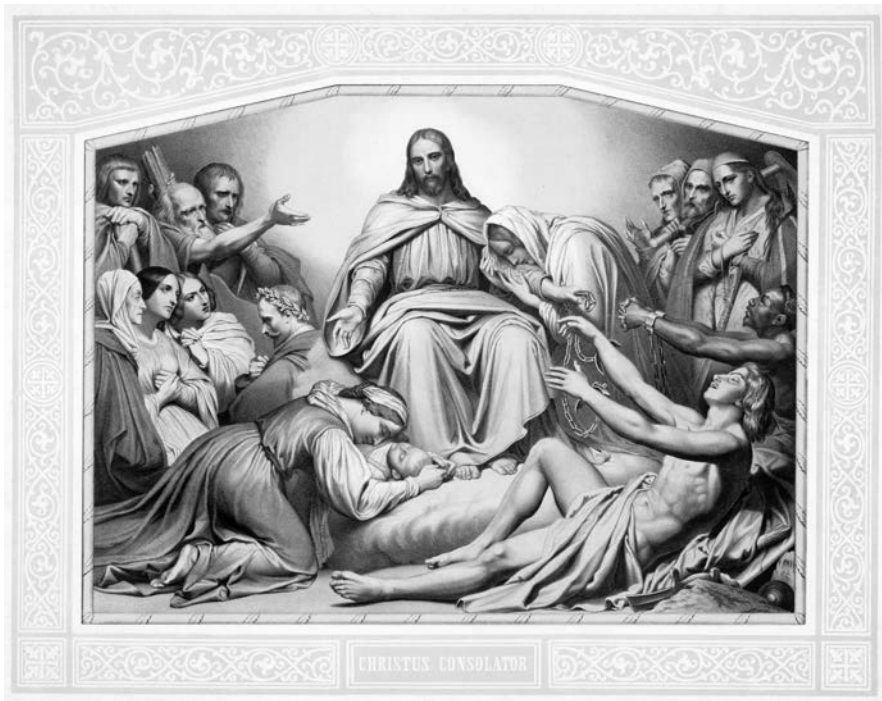
Op 21 maart kon Dirk meedelen dat hij met het ontvangen geld een deel van zijn schulden had betaald. Onmiddellijk daarop liet hij een scherp oordeel vallen over Hoekstra die gepreekt had over dingen die beter binnen de collegiekamer hadden kunnen blijven en die vermoedelijk ook dominee Jakob Huizinga ontstemd zullen hebben:

Hoekstra [...] heeft weer eens uitstekend gepreekt over ‘het is volbragt’ en dingen gezegd die misschien wel wat te vrij waren om ze nu reeds van den preekstoel te zeggen, dat de wonderen bij Christus’ dood slechts verheven symbolen waren en de groote waarheden des Christendoms, enz. dingen die hij op de Collegiekamer heel goed kan zeggen maar tot de gemeente misschien minder goed. Over ’t geheel was het doel van zijn

‘VADER! ALS IK U ZOO NOG NOEMEN MAG’

gansche preek om Christus volkomen als mensch voor te stellen. Van der Goot die ’s morgens in een lijnregt tegenovergestelde geest gepreekt had zat naast den preekstoel. Het is heerlijk om tegenwoordig bij Hoekstra collegie te houden vooral zijn religionsphilosophie, maar ook bijna treurig te zien hoe geheel en al de vorige denkbeelden en illusiën en het vroegere geloof wegsmelt als sneeuw voor de zon. Wij hebben het tegenwoordig over het Godsbegrip en hij is bezig allerduidelijkst te bewijzen hoe er geen een Godsbegrip houdbaar is; wat hij dan naderhand nog in de plaats geeft weet ik niet.

De zware kost werd af en toe afgewisseld door vrijmoedige spotternij, zoals deze laconieke opmerking van bibliothecaris Looodeesen: ‘Hij vroeg mij onder anderen ook nieuws van Texel. Toen ik hem zeide dat er veel menschen sterven, antwoordde hij terstond: o zoo, dus geen Texelaars.’ Daaraan kon Dirk nog een goed bericht vastknopen: ‘Ik ben onlangs op een zeer plezierige ma-



Ary Scheffer, ‘Christus Consolator’. Litho naar het schilderij van Christus als vertrooster dat Dirk zo bewonderde (Stadsarchief Amsterdam 010097000417).

nier redacteur van den almanak geworden, met algemeene stemmen', maar in latere brieven komt dit niet terug.

Als Dirk op 2 juni zijn vader gelukwens met dienst 51^e verjaardag, voegt hij er wat ontactisch aan toe: 'Dan wordt men haast als een oud man beschouwd!' Dat heb je eenmaal als je zelf nog negentien bent. Toch verzekerde hij zijn vader van de wens van de kinderen 'om u lief te hebben en door u geleid te worden op de baan van 't goede, want zij hebben dat geleide nog zoo noodig!' Zal vader niet teleurgesteld zijn geweest in deze neutrale wens, die niet overeenkomt met wat Jakob van een aankomend doopsgezind predikant zou hebben verwacht?

Verrassend is dan Dirks enthousiasme over zijn bezoek aan de schilderijen-collectie Fodor, mogelijk gemaakt door Pekelharing:

Er waren zeer veel mooie stukken, maar het allerschoonste was de Christus Consolator van Ary Scheffer.⁵¹ Iemand die dat niet gezien heeft kan er zich geen denkbeeld van vormen. Ik geloof dat die schilderij meer kan uitwerken dan misschien twintig stichtelijke boeken. Het motto is: ik ben gekomen om te troosten gebrokenen van harte en den gevangenen vrijheid te verkondigen, uit Lucas IX geloof ik. Een moeder die haar kind verloren heeft, een maagd, een vrouw, een grijze, een banneling, een zelfmoordenaar, enz. zoeken allen troost en sterkte bij den eenen Christus. Men zou urenlang voor die schilderij kunnen staan en er nog niet genoeg van hebben.

Lijkt het niet alsof voor Dirk het sociale aspect volledig opweegt tegen het religieuze?

1860/1861 – Als terloops gedoopt

Voor Dirk als lekkerbek had het nieuwe academiejaar een smakelijk begin. Onderweg in Den Helder viel hij bij dominee Dekker met zijn neus in de boter doordat hij een stuk hertenbout te eten kreeg: 'Het smaakte uitstekend' (25 september 1860). Over de lesstof was hij beknopt: 'Veth geeft geschiedenis van Israel, Scheffer oude en nieuwe exegese en Hoekstra in plaats van religionsphilosophie, methodologie'. Op 12 oktober kwam hij met een aanvulling van de college-uren. Veel negatiefs bevat die brief over De Hoop Scheffer: 'Behalve dat exegese reeds op zichzelf vervelend is, maakt hij het door zijn gerekte, zalvende, catechisatie-achtige voordragt nog vervelender'. In vergelijking met Moll schoot volgens Dirk ook De Hoop Scheffer te kort.

Van P.J. Veth zouden ze op dinsdag, woensdag, donderdag en vrijdag om acht uur ’s morgens geschiedenis van Israel krijgen. ‘ ’t is tenminste één goed ding dat hij het in ’t Hollandsch doet’. Het geld van het alumniaat geeft hem weer lucht.

Op 6 november kon Dirk berichten dat alle proponenten beroepen waren in een doopsgezinde gemeente. Johannes Hoekstra had een beroep te Huizinge gekregen, waar de stamhoeve Melkema voor de Huizinga’s gold als de bakermat voor het geslacht.⁵² Prof. van der Hoeven, hoogleraar rechten aan het Athenaeum, gaf publieke voordrachten over bespiegelende wijsbegeerte.⁵³ Die hadden Dirks belangstelling gewekt: ‘Hij is zeker de consequentste speculatieve filosoof en laat zich zoo ver voeren dat hij tot de stelling komt dat er niets bestaat dan ’t bewustzijn van den mensch’. Dirk had kennis gemaakt met De Gavere, een van de lectoren van ’t Nut:⁵⁴ ‘Hij is zeer knap in zijn vak, natuurphilosophie, maar natuurlijk zooals de meeste van die lui, een roode materialist’. Een maand later, op 3 december, moest hij zijn vader verzekeren niet ongerust te hoeven zijn over zijn omgang met De Gavere. Om zijn andere opvattingen hoefde De Gavere daarom nog geen immoralist te zijn. Van hem kwam Dirk ‘veel aan de weet van chemie en physica’.

Opnieuw had een predikant – tot irritatie van de kerkenraad – bedankt voor een beroep naar Amsterdam, dit keer de heer Schuiling.⁵⁵ Dirk had er geen problemen mee: ‘Maar ’t is heel goed dat zij hier eens wat lange neuzen krijgen, anders wordt Amsterdam het Rome van ’t Mennistendom’. Dirk zelf schatte zijn vriend Pekelharing hoog in, maar ‘dien willen zij niet hebben omdat hij modern theoloog is’. Mogelijk wilde men geen modern theoloog om een tegenwicht te bieden tegen Hoekstra, die zich steeds nadrukkelijk als een man van de moderne richting manifesteerde: ‘Hoekstra heeft gisteravond een magnifieke preek gehouden waarin hij zich ronduit en letterlijk als modern theoloog verklaarde en de moderne theologie in ’t licht heeft gesteld’.

Tenslotte was Dirk akkoord gegaan met zijn benoeming tot lid van Moll’s Vereniging tot beoefening van Vaderlandsche Kerkhistorie. De bijeenkomsten vonden plaats bij prof. Moll thuis. Ieder moest op zijn beurt een verhandeling presenteren die na goedkeuring gepubliceerd zou worden in de kalender die Moll uitgaf. De jaarlijkse contributie was weliswaar f5, maar door de publicatie haalde je die er ook weer uit. ‘Er zijn thans wel enkele drooge vervelende lui in, maar het is bij Moll, en daarom heb ik het ook maar aan genomen’.

Door de langdurige ijsgang was het al ver in februari voordat Dirk weer op het Seminarie terugkeerde. Op 23 februari berichtte hij zijn vader dat Hoek-

stra ‘knorrig’ op hem was, omdat men in de winter wel kon nagaan dat er ijs zou kunnen liggen. Ook de curatoren hadden geklaagd. Hij dankt zijn vader voor diens stimulerende woorden: ‘ik dank u voor de hartelijke opwekking in uw briefje en hoop mij daarnaar te gedragen, als strijder in Christus om het Godsrijk ook in mij een gestalte te doen erlangen’. Ter herinnering: dit is dus dezelfde kerstvakantie waarin Dirk was gedoopt. Niet de ijsgang, maar de doop zou hier een argument voor zijn latere komst kunnen zijn geweest. Waarom heeft Dirk dat niet vermeld? Of zou bij de voortdurende vorst omgekeerd vader Jakob zijn zoon niet hebben gemaand om zich nu te laten dopen?

Op 3 mei liet Dirk zijn vader weten opnieuw een preek naar De Hoop Scheffer gestuurd te hebben over Markus 10: 48b:



Foto's van Dirk Huizinga 1861 als student aan het Doopsgezind Seminarie (Leiden, UB, BPL 3729: 11).

geheel allegorie en vergeestelijking (de eenige manier waarop ik over zoo’n wonder zou willen preeken), en die heb ik teruggekregen, met bericht dat zulk allegoriseren niet mogt op homiletisch gebied. ’t Was een verderfelijke weg. De bijbel moet ons te heilig zijn voor zulke spelingen van ’t vernuft, etc. etc. Ik heb hem daarop een gestuurd over 1 Cor. 4: 20, zonder allegorie, en wacht daarop nog steeds antwoord.

Een laatste brief van 6 juli is geadresseerd aan zijn vader in Westzaan, maar bevat geen bijzondere opmerkingen. Uit het kalenderjaar 1861 zijn wel twee foto’s van Dirk bewaard gebleven, die twee nogal verschillende voorstellingen geven.

1861/1862 – Het laatste jaar: de breuk met het Seminarie

Op 3 oktober 1861 bericht Dirk weer voor het eerst naar zijn vader, het jaar dat de bekroning van zijn studie moet brengen en waarna hij als predikant zich zal kunnen laten beroepen. Hij stelt al een nieuw optreden in het vooruitzicht: ‘Ik preek Maandag’. Waarschijnlijk is dit de preek geweest, waarvan een beoordeling door De Hoop Scheffer bewaard is gebleven.⁵⁶ Op of rond 16 oktober heeft hij weer de brieven voor zijn verjaardag gekregen, waarop hij pas op 27 oktober reageert:

Zij hebben mij versterkt en een riem onder ’t hart [sic] gestoken om met frisschen moed weer voort te gaan op de niet altijd even plezierige levensbaan. Moedig vooruit, in geest en in waarheid, met het motto van Ulrich von Hutten: frisch, frei, fröhlich, fromm! Amen.

In ieder geval was hij positief over een privatissimum bij Hoekstra op zaterdagavonden, ‘vooral over christologie en triniteit’. Hij bedelde om wat geld voor het vieren van het eerste lustrum van het Theologisch Gezelschap TEA, waarbij hij de toespraak moest houden.⁵⁷ Intussen heeft hij al te Aalsmeer gepreekt en moest hij nu naar Nieuwendam (thans Amsterdam-Noord). Voorts stond ook zijn eindschrijft op het programma, deftig dissertatie geheten:⁵⁸

Voordat ik nu een nieuwe preek maak, zal ik maar eerst mijn dissertatie een stuk heen brengen. Ik heb de pastoraalbrieven maar laten varen en zal nu maar nemen: Victor en de Romeinsche gemeente van zijn tijd, 180-200. Ik vind dat wel een mooi onderwerp, omdat in dien tijd vooral de eerste ontwikkeling van het katholicisme te Rome valt, en daarbij komen allerlei gelijktijdige verschijnselen ter sprake; het montanisme, de paschastrijd, de opkomst der hiërarchie, etc. Ik had er eerst nog over gedacht om het

systeem van Scotus Erigena te behandelen, maar bij nader kennismaking heb ik gemerkt dat zulk een hoog filosofisch systeem voor mij wel wat moeyelijk was, te meer omdat een naauwkeurige kennis van Aristoteles en 't Neo-platonisme vereischt wordt, om Erigena goed te verklaren, en daartoe zou wel een jaar van voorloopige studie noodig zijn.

Amice!

het gnost. gesneden heb ik uw preek gelezen en nagezien. Hij duikt voor een eerste lezing is re al zeer goed gesneden. De wonderingen die ik hier en daar gemaakt heb betreffen enkel maken den stijl (omdat dat en aan 't begin een periode) meer meest de overgangen van het een deel tot het andere, waarin ge - 't is geen wonder! - de nodige gevoeligheid nog mist. Voorts heb ik u hier meer geknuld van het gnost. en te aan uw preek het karakter van verhandeling zoeken te ontneemen en te meer tot een trouwen gemaakt. De evangelische ten - in een preek over 't v.t. niet altijd gemakkelijk aan te slaan - ontbrak hier en daar. De toon van de nysheid (citaten uit de spraken) maakt het deel wel wat meer redig lang. Doch dit alles zijn kleinigheden - ze zullen, hoop ik, geen medelijken invloed hebben op de lust en ijver, die ik te by uw vroeders voorkeuring van het toewijden.

N. 8 des. 61.

ACAD. LUGD. BAT. BIBL.

De Hoop Scheffer

Commentaar van Jakob de Hoop Scheffer op de ingeleverde preek van Dirk, gedateerd 8 oktober 1861.

Zoals wel vaker vermeldde hij in zijn brief een aantal benoeringen, waarbij zonen doorgaans in het ambt werden bevestigd door hun vader – hield hij er al rekening mee dat dit ook voor hem zou mogen gebeuren? In een brief geschreven kort voor zondag 15 december, beantwoord door vader Jakob op 16 en 17 december, berichtte Dirk die dag in de Noorder-Vermaning van Westzaan te moeten preken. Beleefdheidshalve zou hij dan bij oom Jurriaan op bezoek moeten gaan of er zelfs een nachtje kunnen logeren. Dat trok hem helemaal niet aan, want ze konden niet met elkaar overweg. Oom was volgens Dirk te somber:

Hij weet verschrikkelijk veel van landbouw en praat er eeuwig en erfelijk over, ik weet er niets van; ik mag graag praten over wetenschap of literatuur of zoo iets, daar weet hij weer niets van, kortom wij hebben een geheel verschillende levenskring. [...] Dat hij toevallig mijn oom is, daarom kan ik even goed een hekel aan hem hebben. Van de familie etc. op 't Hoogezeand houd ik veel, maar niet omdat 't ooms of tantes zijn, maar alleen omdat ik het prettige plezierige lui vind, waartoe ik mij voel aangetrokken.

Daar kwam nog bij dat Dirk op zijn hoede was voor tantes en grootmoeders die graag hun neven en kleinzonen aan dames koppelen wilden. Hij ging voort met zijn dissertatie, en o ja, zo tegen het einde van het jaar zat hij weer krap bij kas.

Vader Jakob was niet te beroerd om bij zijn antwoord een bankbriefje van zestig gulden te doen, maar hij had wel aanstoot genomen aan Dirks woorden over oom Jurriaan. Om niet als een jaar eerder door het ijs op Texel vast te zitten bleef Dirk in de kerstvakantie in Amsterdam. Op kerstdag antwoordde hij zijn vader dat deze gelijk had en dat hij zijn kritiek op oom Jurriaan beter mondeling had kunnen zeggen dan zwart op wit op te schrijven. Hij herriep zijn ‘in drift geschreven woorden’, maar vervolgde nog lang niet bedaard: ‘het gaan naar Westzaan en het verblijf daar is voor mij altijd hoogst onaangenaam, ik verknijp mij daar en verveel mij daar zoolang ik er ben’. Om zo twee hele bladzijden daarover verder te gaan! Het zat diep, heel diep.

Ver van de kerstgezelligheid viel het leven van dag tot dag natuurlijk niet mee:

Wij hebben het hier in de vakantie tamelijk goed, voor zoover men het in een betrekkelijke eenzaamheid goed heeft. Want al mijn kennissen zijn haast weg. [...]

Oosterbaan⁵⁹ en ik hebben een geregeld programma voor ons beiden gemaakt en dat gaat heel goed. 's Morgens werken wij tot één uur, komen dan om beurten bij elkander en werken zamen Hebreeuwsch, gaan dan om 3 uur naar den een of ander toe, vervolgens eten, na 't eten wat wandelen of een partijtje biljart of zoo iets, en dan om zes uur, half zeven naar huis, en dan weer aan 't werk. Als men zoo geregeld een uur of wat per dag werkt kan men heel wat uitvoeren. Ik begin nu ook schik te krijgen in mijn dissertatie, ik heb er nu een goed kijkje op, maar het is nogal een heele pluk werk.

Intussen is door de kerkenraad van Amsterdam nog steeds niet voorzien in de vacature en overwogen Ballot⁶⁰ te beroepen. Dirk is daar negatief over.

De brief van nieuwjaarsdag 1 januari 1862 is het moment om vooruit te blikken op de grote gebeurtenis, al lijkt Dirk een slag om de arm te houden en nog niet helemaal zeker van zijn zaak te zijn:

Er is een gewigtig jaar voor mij aangebroken, een jaar dat mij misschien zal vestigen in een sociale positie om daar te werken de werken des geestes voor zooveel in mij is. U en mij zelven wensch ik daarmee geluk, dat het voor u moge zijn een jaar van onvermengd geluk, voor zoover dat hier te vinden is, en dat gelijk het einde van 1861 althans in één opzigt aangenamer is dan het einde van 1860 toen wij aan het ziekbed van onze lieve Grietje⁶¹ zaten, dat zoo ook het einde van 1862 u en ons allen het einde moge zijn van een nog gelukkiger jaar. Dat zij zoo!

Naar aanleiding van het vertrek van Craandijk⁶² van Borne naar Rotterdam deed Dirk de suggestie: 'Het zou wel aardig zijn als Borne nu voor ons openkwam'. Hij hield dus nog altijd de mogelijkheid open om zelf als predikant aan te treden. Of was dit een zet in de blijvende misleiding van zijn vader? Het beroep op Ballot in Amsterdam was ook bij de hoogleraren in verkeerde aarde gevallen: 'De drie professoren zijn eer alle drie even kwaad om dat zij hier zoo'n onbeduidend theoloog beroepen hebben'.

Een week later heerst er opnieuw kou in de lucht tussen Dirk en zijn vader, al is nu niet duidelijk waarom. Kennelijk speurde Jakob toch onraad, al kon hij nog niet vatten wat er aan de hand was. Op 8 januari schreef Dirk:

Het spijt mij zeer dat het denkbeeld u kwelt alsof er tusschen ons een verkeerde gemoedsstemming zou bestaan. Moet ik dit nog altijd aan die ongelukkige uitdrukking toeschrijven die wij vroeger reeds besproken hebben, dan verzoek ik u daarvoor nogmaals om vergeving; waarlijk dat meende ik zoo niet.

Hij bleef zich voorbereiden op het peremptoir examen en zette met Oosterbaan de oefening van het Hebreeuws voort. Met zijn eindschrijftie leek het goed te gaan: ‘ik ben met mijn dissertatie omtrent klaar, zoodat er nog mooi tijd voor praepareren overblijft’.

Van de brief van 28 januari 1862 kennen we de datum uitsluitend door de aantekening van vader Jakob. Is het toeval dat Dirk nu slordiger wordt in het niet vermelden van plaats en datum? Hij beleefde nog altijd plezier aan het privatissimum op zaterdagavonden bij Hoekstra en ook een serenade was in de smaak gevallen:

De Serenade is hier onlangs uitstekend afgeloopen. Wij troffen zeer goed weer, en de professoren waar wij kwamen schonken ook zeer goed. Scheffer b.v. heeft alleen buitenshuis een anker wijn verschonken. Overal was de receptie uitstekend.

Op 17 februari kon Dirk melden dat hij en medestudent Sybouts geslaagd waren voor het peremptoir examen, ‘maar Pekelharing en Oosterbaan hebben die vervloekte curatoren laten zitten, vlak tegen den raad van de professoren in die ons alle vier er door wilden laten’. Een demonstratie sloot hij niet uit. En dan barst het grote leed eindelijk los:

En nu ik u dit eenigzins verblijdende heb geschreven, moet ik u iets treurigs, iets vreeslijks mededeelen, iets dat ik drie jaren lang u niet heb durven en willen zeggen. Ik heb u drie jaar lang gezegd dat ik geen schulden had, maar ik heb u bedrogen, schandelijk bedrogen, ik heb wel schulden, misschien wel ten bedrage van f1.000. En nu gij dit weet, wat zal ik nu doen? Zal ik u vragen het mij voor te schieten? Maar wat kunt gij mij nu nog verder vertrouwen, mij die in de verste verte niet meer verdienen uw zoon te heten? Neen vader (als ik u zoo nog noemen mag) straf mij, zeg mij: laat uw kwaad op uw eigen hoofd neerkomen, zend mij dat geld niet en laat mij de wijde wereld ingaan om door zelf te lijden het lijden te boeten dat ik u heb aangedaan. Handel zoo met mij, die straf zal ik gelaten dragen want ik weet dat ik het verdiend heb. En nu weet gij het, dat is het wat ons zoo lang van elkander vervreemd heeft. Maar nu durf ik ook niet verder aan u schrijven want ik weet niet of ik wel mag, of gij nog wel schrift van mij wilt zien. Doch ik bid u (dit is misschien de laatste gunst die ik van u verzoek) laat mij niet lang in onzekerheid, hoe het nu zijn zal of gij mij nog wilt dulden voor zoo lang als ik u nog ten laste zijn zal, of dat ik als niemands zoon de wereld moet ingaan. D.H.

Meer dan ontzetting bij Jakob. De doperse oprechtheid en eerlijkheid hadden al die jaren bij Dirk ontbroken. De doperse eenvoud en matigheid waren ver te zoeken. Jakob hield het hoofd koel – het leek ‘slechts’ een financiële kwestie, die door adequaat ingrijpen verholpen kon worden. Maar was het schuldbesef van Dirk wel oprecht? Zinspeelde hij niet te direct op het bijbelwoord betreffende de verloren zoon – Lukas 15: 11-16 – in de hoop of zelfs de verwachting dat zijn vader als predikant zich zou gedragen als de vader die het gemeste kalf liet slachten? Waar er op Texel gemeste kalveren waren, niet in de doopsgezinde pastorie van Den Burg. Zonder plaats en datum, maar blijkens het poststempel Amsterdam, 21 februari, schreef Dirk:

Vader, ik dank u dat gij mij nog veroorlooft u vader te noemen dat gij den onwaardigen niet verre van u stoot, die u willens en wetens op het harte heeft getreden, die uw harte heeft getreden, die uw liefde van 20 jaren lang met zwarte ondank heeft vergolden, die waarlijk niet eens verdiende uw huurling te zijn, laat staan uw zoon!⁶³ En zal ik nu bij die onverdiende liefde nog spreken van [...] ement⁶⁴ om een goed zoon te zijn? Ik mag, ik durf dat niet, het zou bijna klinken als spot, als bittere parodie, het zou een voornemen zijn, dat bij u voorstellingen zou opwekken van zoovele geschonden beloften, van zoovele teleurgestelde verwachtingen, dat u zou spreken van jarenlang bedrog, van jarenlange ondankbaarheid. Wat het zal zijn, de toekomst zal het leeren, in alle geval zal het bewustzijn van uwe waarlijk te groote liefde de zwakken, litzinnigen jongeling sterken.

En nu moet ik de lijst doen volgen, die u mijn misdrijf zal doen kennen, die uwen regtmatigen toorn moet en zal opwekken, maar het moet en zal gebeuren.

Ziedaar de vreeschelike lijst, nu weet gij alles, en nu gij alles weet, vader straf mij want ik heb het verdiend! O mijn leven gaf ik als dat niet gebeurd was, als ik nooit een brief van u had ontvangen als de vorige, als ik nog als kind schuldeloos vertrouwend tot u kon opzien! Maar 't is gebeurd en ik ongelukkige sta diep schuldig voor mijn zwaar beleedigde vader! Maar o God laat mij niet verpletterd worden onder den last van zonde en schuld, laat mij opstaan met kracht als een man en strijden voor de overwinning! God, wien ik zoek, maar van wien ik nog zoo ver ben, geef mij kracht, geef mij moed!

De brief is niet door Dirk ondertekend, maar schrijven kon hij! Zijn harts-tocht zou in een eigentijdse roman niet misstaan hebben. Op 3 maart 1862 moest Dirk melden dat het door Jakob toegestuurde geld niet was aangekomen, want Jakob had verzuimd het aangetekend te verzenden! Nieuwe

Wen kunnen, die neuen regtmäßigen Form nach zu sein
 maar het moet en zal gebeuren.
 Hospes = f116, 56 $\frac{1}{2}$. Boeken = f60.50 van 't vorige jaar, f92.16 van
 dit jaar. Tigaretten = f13.50. Tijen = f80.57 van dit jaar, f65.50 van 't
 vorige jaar. heden en putten = f17.-, Sociëit = f91.30., eten = f332.60.
 kleren = f17. van 't vorige jaar, 131.50 van dit jaar. bin = f33.45, bin.
 en dispenst-geschied = f19.70, photograph - f6.- = f1077.34 $\frac{1}{2}$!
 Zoudaan u verspreiden tijt, nu moet hij alles, en nu hij alles moet.

Lijst van schulden.

spijtbetuigingen volgden. Dirks hospes drong aan op betaling en ook andere schuldeisers vielen hem lastig. ‘Maar dat zijn doornen van den boom die ik zelf geplant heb, ik had moeten bedenken wat vrucht er zou ontspruiten uit zulk een zaad’. Blijkens het dagboek van Jakob ging het om een bedrag van f160. Op 6 maart is Jakob dan in Amsterdam bij hem:

Hij was zwaar verkouden en lag nog te bed. Hoog ernstige gesprekken. Hij verzekert mij: ik zal u niet teleurstellen, en wil elke brief van die verzekering laten getuigen. [...] Gedurig vernieuwde ernstige gesprekken met Dirk. Hij beklagt zich dat hij te jong student is geworden.

Dat de ondersteuning van Dirk voor Jakob een financiële aderlating betekent, blijkt uit de notitie in het dagboek dat enkele gemeenteleden in Den Burg hem f160 hebben geschonken (aantekening 14 maart). Op 17 maart 1862 berichtte Dirk: ‘De rekeningen zijn nu alle betaald, op de beide wijnkoopers na, dat mij dit veel heeft opgeligt behoef ik u niet te zeggen. Het is mij nu ook veel ruimer om ’t hart nu ik met u over alles heb gesproken.’

Op 29 maart blijkt er weinig te gebeuren: ‘het is alle dagen hetzelfde’, al zou hij een week later de kwartaalbetaling van zijn beurs ontvangen. Wel dankte hij zijn vader voor de nieuwe vermaningen: ‘Zij hebben mij opnieuw versterkt en zijn mij ten spoorslag geweest op den goeden weg, die soms wel wat moeyelijk is, maar toch zoo niet of hij is nog wel begaanbaar’.

Op 8 april schreef hij door een chirurgijn geholpen te zijn aan een gezwel op zijn been. Het was nogal pijnlijk en hij moest enkele dagen blijven liggen. Een week later had hij er nog last van, maar hij kreeg voldoende aanloop, o.a. van Pekelharing, die in stad was gebleven om hem gezelschap te houden, de goeierd. Op 19 april, daags voor Pasen, wachtte Jakob tevergeefs op de komst van Dirk, die pas op 23 april aankwam. Het dagboek merkte geen bijzonderheden op en op 28 april was Dirk terug in Amsterdam. Op 1 mei liet hij weten dat de ene wijnkoper nog *f*80 van hem tegoed had, maar dat hij deze binnen veertien dagen zou betalen. Als dan ook de andere betaald zal zijn, ‘zullen eindelijk de laatste gevolgen van die onaangename geschiedenis uit de weg geruimd zijn’. Hij had zich nog verdiept in het nieuwe boekje van Hoekstra, dat al in de courant was aangekondigd: ‘Het is een zeer mooi boek, maar vol diepzinnige geleerdheid’, dus niet echt iets voor Dirks belangstelling.⁶⁵

Op 5 mei berichtte hij dat De Hoop Scheffer een van zijn preken had nagekeken, het was ‘een vrij goede kritiek, alleen was het niet genoeg uit een stuk’. Een (verre) neef Huizinga die predikant was in West-Graftdijk wilde hem twee preekbeurten ‘aansmeeren’, nl. te Nieuwendam (18 mei) en West-Graftdijk (25 mei).⁶⁶ Vervolgens dateert van 19 mei de laatste brief van Dirk uit zijn seminarietijd. Hij voelde zich die dag ‘heel wel’, ondanks de warmte, zijn been was helemaal genezen en hij hield zich met een vijfde preek bezig, over Joh. XI 40 of 41, dat valt uit zijn handschrift niet op te maken. Over vijf weken zullen ze examen hebben. Hoekstra heeft het ze gemakkelijk gemaakt door op te geven wat hij in zijn recente boekje behandelde: de ontwikkeling van de zedelijke idee in de geschiedenis. Anders lag het bij dogmatiek: ‘Voor dogmatiek krijgen wij misschien de messiaansche verwachtingen en profetieën, dat is minder gemakkelijk want daarbij komt zeer veel en zeer accurate exegese’.

Vlucht en verzoening

Heeft Dirk nog op 25 mei zijn invalbeurt in West-Graftdijk vervuld? Heeft hij daar gezien in welke eenvoudige verhoudingen zijn neef zijn gemeente diende? En heeft hij toen misschien gedacht: dat nooit? Zo’n Huizinga wil ik niet worden? Op donderdag 5 juni kreeg Jakob in Den Burg onverwacht bezoek van dominee J.G. Frerichs,⁶⁷ zijn confrater uit Den Hoorn, die hem tactvol op de hoogte bracht van het slechte nieuws:

Langzamerhand deelt hij mij mede dat het met Dirk *niet* goed gaat, eindelijk: dat hij l.l. maandag uit Amsterdam vertrokken is en aan prof. Scheffer vanuit Bonn geschreven heeft dat hij zijn betrekking tot de Algemeene Doopsgezinde Sociëteit *opheft*. Ik verneem dit met ontzetting. Hij laat mij den brief lezen dien hij van Pekelharing dezen morgen ontving. [...] Dirk had gedaan wat een ander welligt slechts uit een gebrek aan *moed* had nagelaten. Hij verborg mij niet dat hij reeds eenigen tijd zorg voor Dirk gehad had. In de paaschvacantie had hij veel met hem gesproken, en blijk gegeven dat hij geheel in de strikken des twijfels was verward, ja hij had zelfs gezegd *Religie is illusie*. [...] Ach bij Dirk ontbrak al te veel ernstig Godsdienstig gevoel, hij verkeerde te veel in gezelschap dat hem niet voegde in bierhuizen en salons. Hij werkte te weinig aan zijne taak.

Na een vrijwel slapeloze nacht kon dominee Jakob zijn gevoelens niet meer de baas en barstte hij aan het ontbijt in huilen uit, tot ontsteltenis van de kinderen en andere huisgenoten. Een dag later reisde hij naar Amsterdam, waar hij Dirks studiegenoot Pekelharing bezocht:

Ik las daar den brief dien hij [Dirk] aan hem geschreven had, die mij deed ijzen, vooral bij de mededeeling dat hij een geslepen dolk had meegenomen. Ik ging nu naar Dirks kamer. Vele mededeelingen van Jufvr. Schalekamp omtrent Dirks verbazende geldverspillingen, vooral aan de actrice Lacy Muller, aan wie steeds allerlei kostbare presenten van portwijn, bier, China's appels, kostbaarheden werden toegezonden, van drukke partijen waarop zeer veel wijn werd gedronken. Het scheen of Dirk altijd alles voor anderen ten beste had.

Elders heb ik beschreven hoe Jakob zijn zoon wist te achterhalen en zij tot een begin van verzoening kwamen.⁶⁸ Dirk was welkom bij oom Sytze de Waard in Grijpskerk, met wie hij het zo goed kon vinden. Daar bereidde hij zich voor op de studie van de medicijnen en op 7 november 1862 schreef hij zich in als student aan de Groningse universiteit.⁶⁹ Dirk ging in de stad op kamers wonen en legde zich toe op de studie met een ijver die hij in Amsterdam nooit had gekend. Uit deze periode, van 1 januari 1863 tot en met de 9 december 1872, zijn meer dan 130 brieven bewaard gebleven, maar hier is geen ruimte om daaruit uitvoerig te citeren en bovendien betreffen deze nauwelijks meer de geschiedenis van de doopsgezinden.

Van een christelijke eensgezindheid met zijn vader was geen sprake meer. Toen Jakob daar eens naar informeerde, hield Dirk hem op een afstand:

U hebt wel eens geschreven om iets van mijn geestelijk leven te weten, maar daar valt al niet veel van te zeggen. Vooreerst zijn mijn gedachten meestal bij mijn werk en de enkele malen dat zij eens een uitstapje maken op metaphysisch gebied dan beschouw ik die dingen toch meestal sceptisch of materialistisch of hoe u 't noemen wilt, en zulke beschouwingen zouden voor u niet heel plezierig zijn, daarom zal ik ze u liever sparen (27 april 1864).

Met andere woorden: vader had de verloren zoon lijfelijk hervonden, maar geestelijk niet. Zoals in zoveel gevallen was de reddende engel een vrouw: Jakob Tonkens, een van de dochters van degene bij wie Dirk in huis woonde. Hij noemde haar Koosje en vatte een grote liefde voor haar op. Zo wrevelig en plichtmatig de brieven uit Amsterdam konden zijn, zo geestig en gemakkelijk waren nu de brieven over Koosje:

Om u nu verder te informeren moet ik u zeggen dat zij niets heeft en dat vind ik heel best want ik heb haar veel te lief om niet alles zelf voor haar te willen verdienen. Alleen heeft zij eenige juweeltjes die wij niet in een brandkast hoeven op te sluiten, b.v. een gouden hartje, een verstandig hoofdje en een allerliefst gezichtje.



Envelop van Dirks brief aan Mr. Stewart (the Richest) te New York (Origineel: Duitsland, Dr. Albert Louis Collectie).

‘VADER! ALS IK U ZOO NOG NOEMEN MAG’

Dirks bedelbrief

Met instemming van beide families engageerden Dirk en Koosje zich, al zou een huwelijk vóór het afstuderen van Dirk financieel ongemakkelijk zijn. Toen heeft Dirk opnieuw iets voor zijn vader verzwegen. Op 24 januari 1865 heeft hij namelijk een bedelbrief geschreven aan een Amerikaans miljonair. Deze brief is bewaard gebleven, niet door Dirks curieuze actie, laat staan door zijn beroemdheid, maar omdat de envelop nu geldt als een bijzonder specimen van frankering in het trans-Atlantisch postverkeer van toen.⁷⁰ Het handschrift en de inhoud zijn onmiskenbaar niemand anders dan van degene die we nu wel onze Dirk Huizinga mogen noemen. Vertaald luidt de brief:⁷¹

Geachte heer,

Onlangs las ik in een krant dat u de rijkste man ter wereld bent, met een geschat wekelijks inkomen, waarvan ik de precieze hoogte vergeten ben. Nu moet u weten dat ik fysiologie studeer, maar mijn financiële omstandigheden laten mij niet toe dat ik mij volledig aan de studie kan wijden. Bovendien ben ik verloofd met een heel aardig meisje, maar dezelfde omstandigheden beletten ons om nu al te trouwen. Daarom ben ik zo vrij mij tot u te richten met een verzoek om financiële ondersteuning, zo groot of klein als u wilt (laten we zeggen 50.000 dollar), om het ons mogelijk te maken een huishouden op te zetten en elkaar en onszelf gelukkig te maken.

Met een snel antwoord, positief of negatief, zult u mij zeer verplichten.

Hoogachtend

D. Huizinga

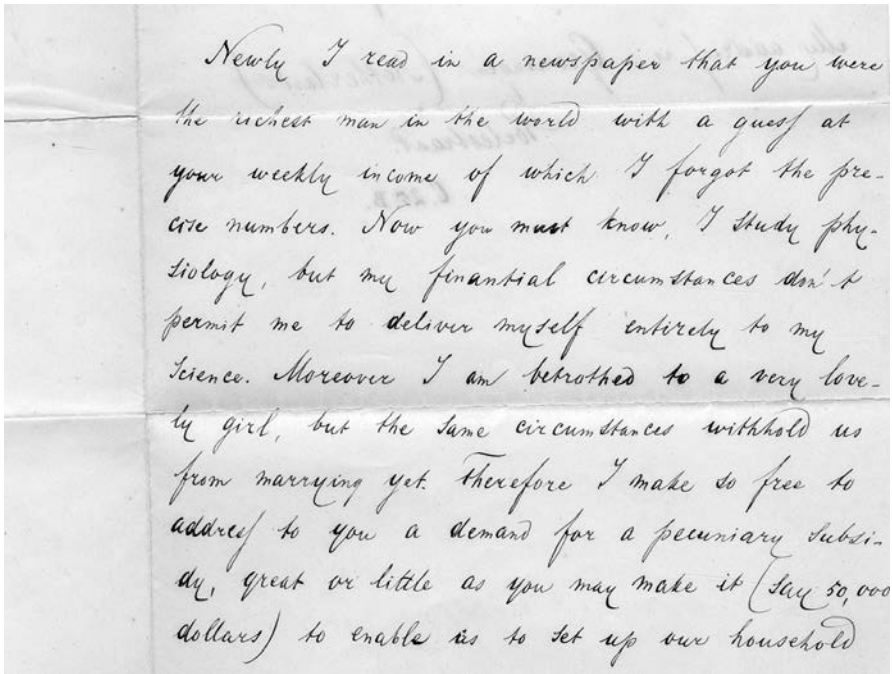
Kandidaat in de medicijnen

Mijn adres is: Groningen (Nederland)

Poelestraat C.25.B.’

Een interessant poststuk in omgekeerde richting is niet teruggevonden. Van een bijzondere verbetering in Dirks financiële positie is geen sprake geweest, dus hij zal met zijn actie geen geluk hebben gehad. Zijn geluk vond hij in zijn huwelijk met Koosje. Als vanzelf ging het ook maatschappelijk steeds beter met Dirk en hij eindigde zelfs als hoogleraar in de fysiologie aan de Groningse universiteit.

Bij herhaling moest Jakob zijn zoon Dirk financieel blijven ondersteunen: zowel bij diens huwelijk als bij de verhuizing naar een grotere woning. Of Dirk nog op een aalmoes mocht rekenen voor het huishouden? (4 november 1866) Toen Dirk besloot tot een ‘zeer aangename verandering in zijn werk’, namelijk door het afstoten van een onderwijsverplichting, verzocht hij zijn



Newly I read in a newspaper that you were
the richest man in the world with a guess at
your weekly income of which I forgot the pre-
cise numbers. Now you must know, I study phy-
siology, but my financial circumstances don't
permit me to deliver myself entirely to my
science. Moreover I am betrothed to a very love-
ly girl, but the same circumstances withhold us
from marrying yet. Therefore I make so free to
address to you a demand for a pecuniary subsi-
dy, great or little as you may make it (say 50,000
dollars) to enable us to set up our household

Fragment van Dirks bedelbrief (Origineel: Duitsland, Dr. Albert Louis Collectie).

vader of hij zijn schuld bij deze nog eens mocht verhogen en deze het verschil in inkomen wilde bijpassen! (15 februari 1867) Twee maanden later was het smeken om een 'subsidie' voor het drukken van Dirks dissertatie (10 april). Er leek geen einde aan te komen.

Wel dacht Dirk met zijn vader mee hoe het moest met de opleiding van zijn beide jongere broers. Samuel werd uiteindelijk docent aan het middelbaar onderwijs in Leeuwarden. Gelukkig hield deze zoon zijn uitgaven onder controle. Helaas leek de jongste zoon, Menno, als twee druppels wijn op Dirk. Menno studeerde voor officier van gezondheid in Amsterdam en kon net zomin als zijn broer de verleidingen van de grote stad weerstaan.⁷² In mei 1870 bleek Menno een schuld van f1000 te hebben en door schuldeisers te worden achtervolgd. Dirk gaf aan wel te willen helpen, maar financieel niet te kunnen. Hij presteerde het zelfs om daar laconiek op te laten volgen:

‘VADER! ALS IK U ZOO NOG NOEMEN MAG’

U zult u toch hoop ik, de onaangenaamheden met Menno niet al te sterk aantrekken? Er zijn wel meer onaangename zaken te recht gekomen; het kwade ten goede geschikt. De voorbeelden zijn niet ver te zoeken.

Als er dan toch in 1871 voor Samuel ondersteuning nodig is, in verband met gezinsuitbreiding, geeft Dirk op 1 januari van dat jaar weer niet thuis:

Het spijt mij dat ik door u geen rente te betalen, de indirecte oorzaak ben, dat u Sam niet kunt helpen; maar ik zie waarlijk geen kans om dat vooralsnog te doen. Intusschen uitstel is geen afstel, we zullen het nog wel eens beter krijgen.



Foto van dominee Jakob Huizinga met zijn kinderen en behuwd kinderen ter gelegenheid van zijn tachtigste verjaardag. Van rechts naar links (cursief waar nodig de roepnaam): Dirk Huizinga (1840-1903); Hermanna (*‘Manna’*) Margaretha Huizinga-De Cock (1847-1910), (tweede) echtgenote van Dirk; Sina Koekebakker-Huizinga (1848-1901); Hendrik Koekebakker (1847-1890), echtgenoot van Sina; Jakob Huizinga (1809-1894); Jurriaan *Menno* Huizinga (1850-1913); Guurtje Huizinga-Koekebakker (1850-1906), echtgenote van Menno; *Katrina* Abella Huizinga (1846-1900), oudste dochter van Jakob (ongetrouwd); *Samuel* Peter Huizinga (1844-1899); Martina Mechtelina *Dolfina* Huizinga-Wentink (1842-1917), echtgenote van Samuel. (Leiden, UB, BPL 3729: 11).

Zelf worden Koosje en Dirk de ouders van twee jongens. De eerste, uiteraard Jakob genoemd, werd geboren op 31 mei 1870 en Dirk is even dol op hem als op Koosje. Alle brieven gaan over dit parmantige kereltje, bijgenaamd 'prins Pik'(!). Tweeëneenhalf jaar later volgde er weer een jongen, naar de vader van Koosje Johan genoemd. In de zomer van 1874 beleeft het klein gezinnetje, logerend op Texel, een groot drama. Op 16 juli 1874 overlijdt totaal onverwacht de lieve Jakoba. Hartverscheurende taferelen. Jakoba wordt bijgezet in het graf van Aaltje Huizinga-Meihuizen. Vader Jakob en zoon Dirk herbeleven nu het drama van weleer.

In de daaropvolgende jaren, als er niet meer wordt gecorrespondeerd omdat vader Jakob vanaf augustus 1879 zelf in Groningen is komen wonen, klaagt vader in zijn dagboek over de copieuze diners bij Dirk thuis en de dure cadeaus voor de kinderen. Maar de schuld is vergeten. Hoe na het overlijden van Jakob de erfenis tussen de vijf overblijvende kinderen is verdeeld? Hadden Dirk en Menno al niet hun erfenis er voor een belangrijk deel doorgejaagd? Als de kinderen in vijf gelijke delen hebben geërfd, hebben broer Samuel en de zussen Katrina en Sina alle reden gehad zich tekort gedaan te voelen. Wat zij ongetwijfeld met broederlijke en zusterlijke liefde de snoodaards hebben vergeven. Of niet? Op het familieportret ter gelegenheid van zijn tachtigste verjaardag toont vader Jakob een strak gezicht. Geestelijke eenheid met zijn zonen was er niet meer. Toen Samuel in 1870 naar Leeuwarden verhuisde en zijn vader hem nog vroeg of hij een attestatie wilde om zich in Leeuwarden bij de doopsgezinde gemeente aan te sluiten, sloeg Samuel dat af. Vol teleurstelling over zijn zonen Dirk, Samuel en Menno schreef Jakob in zijn dagboek:

Wel doet het mij innig leed dat mijne zoons zich in mijn geloof aan God niet gelukkig kunnen gevoelen, dat wij alzoo geene ware geestelijke gemeenschap hebben (Dagboek, 27 augustus 1870).

Want wat baat het de mens als hij de wereld wint, maar schade lijdt aan zijn ziel?

NOTEN

* Hartelijk dank aan Adriaan Plak voor zijn steun bij het onderzoek naar gegevens en afbeeldingen.

1 Amsterdam Stadsarchief, Archief Doopsgezinde Gemeente Amsterdam, toegangsnr. 565.C, nrs. 492 I-XV, voortaan afgekort als Dagboek. I: 30 aug. 1834-21 aug. 1841; II: 1 jan. 1846-29

sept. 1851; III: 31 okt. 1851-12 april 1856; IV: 29 febr. 1852-31 dec. 1859; V: 29 febr. 1860-4 dec. 1865; VI: 1 jan. 1866-5 juli 1872; VII: 1 aug. 1872-31 dec. 1875; VIII: 1 jan. 1876-5 nov. 1879; IX: 7 nov. 1879-17 nov. 1881; X: 17 nov. 1881-22 mei 1884; XI: 22 mei 1884-3 aug. 1886; XII: 3 aug. 1886-11 febr. 1889; XIII: 11 febr. 1889-6 dec. 1890; XIV: 18 dec. 1890-31 dec. 1891; XV: 1 jan. 1892-13 nov. 1893. Zie ook W.E. Krul, *Historicus tegen de tijd. Opstellen over leven en werk van J. Huizinga* (Groningen, 1990), hoofdstuk 1; Anton van der Lem, *Johan Huizinga: Leven en werk in beelden en documenten* (Amsterdam, 1993), 2-23.

2 Dirk kreeg op zijn beurt een oudste zoon Jakob (1870-1948). Na het overlijden van diens dochter Maerle Huizinga (1911-2012) zijn vele familiebescheiden door haar dochter Barbara de Calonne-Spruijtenburg aan de Universiteitsbibliotheek Leiden geschonken (BPL 3473). De brieven van zoon Dirk aan vader Jakob hebben als signatuur BPL 3473 2. Om zo min mogelijk noten te maken heb ik de data van de brieven in de hoofdtekst vermeld.

3 Verg. Anton van der Lem, ed., Johan Huizinga, *Mijn weg tot de historie & Gebeden* (Nijmegen, 2016), 116, n. 16.

4 J.M. Welcker, ‘Een eeuw doopsgezinde kweekschool, 1811-1914’, in: *Doopsgezinde Bijdragen* [hierna: *DB*] 11 (1985), 44-86; idem, ‘De doopsgezinde kweekschool tot 1940’, in: *DB* 14 (1988), 11-53.

5 Dirk was beroepen door de in zijn tijd ‘friese’ gemeente van de Zuidervermaning (www.zuidervermaning.nl), door haar strengheid te onderscheiden van de ‘waterlandse’ gemeente aan het Noordeinde, thans J.J. Allanstraat 463 en in gebruik bij de Gereformeerde Kerken. Zie: Jan van der Male, *Doopsgezind in Westzaan. De geschiedenis van de Waterlands Doopsgezinde gemeente en de Fries Doopsgezinde gemeente te Westzaan* (Westzaan, [eigen beheer], 2020). Na het samengaan van alle gemeenten in de Algemene Doopsgezinde Sociëteit deden de verschillen niet meer ter zake.

6 Anton van der Lem, ‘Onder predikanten. Een notitieschriftje van Jakob Huizinga, doopsgezind predikant in West-Knollendam 1831-1834’, in: *DB* 27 (2001), 239-275.

7 Annelies Verbeek, ‘Menniste Paus’: *Samuel Muller (1785-1875) en zijn netwerken* (Hilversum, 2005), 210, n. 21.

8 Grietje (5 februari 1842), Samuel (24 september 1844), Katrina (6 juli 1846), Sina (17 maart 1848) en Menno (11 januari 1850). Zie ook afb. 13.

9 Krul, *Historicus tegen de tijd*, 27.

10 Zie de opgave in n. 1. Na het overlijden van Jakob Huizinga in 1894 was er nog een dagboek-deel betreffende de eerste periode van zijn leven: 1826 tot en met 1845, om zo te zeggen het nul-deel. Dit kwam eerst in handen van Alida Huizinga (1872-1942), oudste dochter van zijn zoon Samuel en vervolgens van haar zuster Catharina Reinders-Huizinga (1876-1962) in Delft. Daarop vererfde het in de vrouwelijke lijn via Elisabeth Senf-Reinders en Catharina Boot-Senf. De laatste schonk het aan de Doopsgezinde Gemeente op 3 juni 2009 t.g.v. de tweehonderdste geboortedag van Jakob Huizinga. Pas onlangs is, mede op mijn verzoek voor deze publicatie, dit nul-deel beschikbaar gesteld. Bij het ter perse gaan van mijn artikel restte mij geen tijd meer na te gaan wat de verschillen zijn tussen dit deel 0 en deel I. Omdat beide delen elkaar overlappen verdient het aanbeveling telkens het deelnummer te vermelden bij citaten om verwarring te voorkomen. Amsterdam Stadsarchief, Archief Doopsgezinde Gemeente Amsterdam, toegangsnr. 565.C, inv.nr. 5000.

11 J. Huizinga, *Stamboek of geslachtsregister der nakomelingen van Derk Pieters en Katrina Tomas, gewoonnd hebbende te Huizinge op de landhoeve Melkema. Opgemaakt van het jaar 1555 tot en met 1883* (Groningen, 1883); *Stamboek of geslachtsregister der nakomelingen van Samuel Peter (Meihuizen) en Barbara Fry van Gontenschwyl (Aargau, Zwitserland), omvattende de jaren (1671) 1714 tot en met 1889* (Groningen, 1890); *Stamboek of geslachtsregister der nakomelingen van Fiepke Foppes en Diever Olferts (?) in het jaar 1655 gewoonnd hebbende te Meeden in het Oldampt, provincie Groningen: opge-*

maakt van 1655 tot 1887 (Groningen, 1887). Nota bene: Jakob gebruikte geen verbindings-s in *geslachtsregister*. In de Nederlandse bibliotheken is deze s overal toegevoegd. Zijn naam staat niet op de titelpagina's maar hij ondertekende wel de inleidingen met J. Huizinga.

12 Pieter [Willems] Verberne (1807-1881), 'instituteur', dat wil zeggen schoolhouder van de particuliere Franse school te Den Burg, waar een twintigtal leerlingen tegen vrij hoog lesgeld onderwijs kregen in de gebruikelijke schoolvakken, evenals in Frans, Duits en Engels. Men betaalde per vak.

13 David Lodeesen (1829-1908), doopsgezind predikant te Den Hoorn 1854-1855, Knollendam 1855-1856, Broek op Langedijk 1865-1868, Hindeloopen/Molkwerum & Koudum 1868-1873, Emmerich 1873-1883. Op eigen verzoek ontslagen in Knollendam was hij enkele jaren werkzaam als conservator van de Athenaeum-bibliotheek in Amsterdam en waarnemend bibliothecaris van het Doopsgezind Seminarie. Hij probeerde ook nog als fabrikant stenen voor zijn brood te vervaardigen, maar keerde na die mislukking als predikant terug. Zie voor hem het *Biografisch woordenboek voor de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme* 4 (Kampen, 1998), 317-318 (S.B.J. Silverberg).

14 Jan van Gilse (1810-1859), doopsgezind predikant te Koog-Zaandijk 1834, te Amsterdam 1837 en in 1849 benoemd tot hoogleraar aan het Doopsgezind Seminarie.

15 Luppo Dikema promoveerde in 1859 in Groningen op het proefschrift *Dissertatio historica De pace Cimonica* (Groningen, 1859) en werd 1862 benoemd tot rector van het gymnasium in Winschoten. Zie voor hem: *Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek* (10 dln., Leiden etc., 1911-1937) I, kol. 717-718.

16 Steven Blaupot ten Cate (1807-1884), doopsgezind predikant te Akkrum 1830-1839, te Zaandam-Oost 1839-1848, waarna hij voor een politieke loopbaan koos, maar in de Tweede Kamer niet beter verstaanbaar was.

17 Jacob Bodisco (1808-1872), doopsgezind predikant te Zijpe Noord 1836-1840, Noordbroek/Nieuw Scheemda 1840-1849 en Zutphen 1849-1872.

18 Hendrik Justus Matthes (1806-1878) had als veelzijdig rector van het gymnasium te Zutphen deze school landelijk een goede naam gegeven, mede door leerlingen in huis te nemen. De diploma's waren toentertijd in het Latijn en met de hand geschreven. Het diploma van Dirk: Leiden, UB, BPL 3729.

19 Zie www.molendatabase.org, nr. 3237. Hij bezat de molen vanaf 1840 en deed deze van de hand toen hij niet meer rendeerde in 1868. De molen lag in het Westzanerveld ten oosten van het Zuideinde 200. Van der Male, *Doopsgezind in Westzaan*, 77.

20 Zie over E.T.E.B.O.N. (Eigen Tabak En Bollen Om Niet) in de tijd van Dirk Huizinga: Eduard Visser, *God, het woord en de tering. Leven en werk van Simon Gorter (1838-1871)* [...] (Hilversum, 2017), 45-51 en Welcker, 'Een eeuw doopsgezinde kweekschool', 76-77.

21 Johannes Dijserinck (1835-1912), doopsgezind predikant te Den Helder 1861-1879, Vlissingen 1879-1884, Rotterdam 1884-1901.

22 Gerard Adam Hulshoff (1836-1901), bijgenaamd Ai, doopsgezind predikant te West-Knollendam 1864-1890, Enkhuizen/Medemblik 1890-1901. Zeven brieven van Dirk aan hem in Leiden, UB, BPL 3728.

23 Ferdinand Jacobus Domela Nieuwenhuis (1808-1869), hoogleraar theologie 1845-1869 en J. Domela Nieuwenhuis (1836-1924).

24 Pieter Jacobus Stocking (1838-1864), student theologie aan het Athenaeum; Ernst Weydmann (1837-1903), hulppredikant te Krefeld 1864-1866, predikant aldaar 1866-1903.

25 Dirk Pekelharing (1839-1908), doopsgezind predikant in Surhuisterveen 1865-1908.

26 Een catalogus van deze tentoonstelling heb ik niet kunnen traceren.

27 Zie n. 13.

28 Thomas B. Macaulay (1800-1859), vermaard Brits historicus en conservatief historicus.

- 29 Pieter van der Goot (1816-1877), benoemd tot doopsgezind predikant te Wormer en Jisp 1841, te Rotterdam 1842, te Amsterdam 1852.
- 30 Sytze Hoekstra, *Wedergeboorte. Leerrede over Johannes III, 1-9* (Amsterdam, 1858)
- 31 Gelijkenis van de twee zonen, Mattheüs 21: 28-32. Met dank aan Arnoud Visser.
- 32 Simon Gorter (1838-1871), doopsgezind predikant te Aalsmeer 1861-1863, te Wormerveer 1863-1869. Mede om gezondheidsredenen bedankte hij voor het predikambt en werd hij hoofd-redacteur van het *Nieuws van den dag*. Hij stierf op jonge leeftijd aan de tbc. Eduard Visser, *God, het woord en de tering. Leven en werk van Simon Gorter (1838-1871)* [...] (Hilversum, 2017).
- 33 Sytze K. de Waard (1821-1911), was geboren in Waarden, ten zuiden van Grijpskerk. Hij schreef zich in als student in de medicijnen te Groningen op 7 november 1839 en promoveerde er op 21 december 1844 op het gebruik van fosfor bij narcose. Dat hij arts was deed niets af aan zijn doperse gezindheid. Hij was kerkvoogd in zijn gemeente en publiceerde nog *Aanteekeningen uit de geschiedenis van doopsgezinden in 't Westerkwartier, provincie Groningen, in 't algemeen en uit de geschiedenis van de doopsgezinde gemeente Pieterzijl-Grijpskerk in 't bijzonder* (Groningen, 1901). Hij was op 9 maart 1848 getrouwd met Sina Meihuizen (1827-1900), een zuster van Aaltje Meihuizen, de moeder van Dirk. Deze S.K. de Waard is niet te verwarren met twee gelijknamige doopsgezinde predikanten.
- 34 Nanninga Uiterdijk (1809-1880), doopsgezind predikant te Gorredijk 1834-1844, Den Horn 1844-1879.
- 35 Johannes Cornelius Gerardus Boot (1811-1901), hoogleraar geschiedenis, welsprekendheid, poëtica, oudheden en Latijnse en Griekse taal- en letterkunde aan het Athenaeum 1851-1870.
- 36 Carel Johannes Matthes (1811-1882), hoogleraar wis- en natuurkunde aan het Athenaeum 1847-1882. Omdat de meeste predikanten plattelandsgemeenten te bedienen kregen behoorde ook de landhuishoudkunde tot het curriculum. De ADS bezat mede daarom een grote collectie wetenschappelijke instrumenten.
- 37 Adriaan Loosjes (1828-1902), doopsgezind predikant te Rottevalle 1852-1853, Akkrum 1853-1854, Amsterdam 1854-1893.
- 38 Zoon Samuel (1844-1899) moet zijn gedoopt, maar onbekend is wanneer. Van dochter Katrina (1846-1900) is geen doopdatum teruggevonden. Dochter Sina (1848-1901) is gedoopt op 24 februari 1867. Zij trouwde met Hendrik Koekebakker (1847-1890), doopsgezind predikant en zette daarmee de familietraditie voort. Zoon Menno (1850-1913) was al het huis uit toen de jaarlijkse doopdatum naderde en hij heeft zich waarschijnlijk zo aan de doop onttrokken. Met dank aan de heer Maarten 't Hart, DG Den Burg. Voor zover mij bekend zijn er geen belijdenissen van de kinderen teruggevonden. Vgl. Anton van der Lem, 'De doopsgezinde Jan Romein (1893-1914). Bronnen betreffende zijn religieuze achtergrond en belijdenis', in: *DB* 19 (1993), 149-174.
- 39 Jan Leendertz (1828-1898), doopsgezind boekhandelaar en uitgever te Amsterdam 1856-1894.
- 40 Bernardus ten Bruggencate (1839-1903), doopsgezind predikant te Baard 1863-1874, Noordbroek/Nieuw Scheemda 1874-1900.
- 41 Frederik Muller (1817-1881), boekhandelaar te Amsterdam. Zie voor hem: Marja Keyser, J.F. Heijbroek e.a. (red.), *Frederik Muller (1817-1881). Leven en werken* (Zutphen, 1996); Chris Schriks, *Frederik Muller: baanbreker in de wereld van het boek 1817-1881* (Zutphen, 2016).
- 42 Pieter Johannes Veth (1814-1895) hoogleraar aan het Amsterdamse Athenaeum in de oosterse talen, Hebreeuwse oudheden en uitlegkunde van het Oude Testament 1843-1864.
- 43 H. Sijbouts Dz stond in 1859 ingeschreven als student theologie aan het Athenaeum; Jan Langewis (1835-1914) eveneens, maar dan in 1860. Zij hebben hun studie gestaakt.
- 44 Willem Moll (1812-1879) theoloog en kerkhistoricus, sinds 1846 hoogleraar in de kerkgeschiedenis, exegese en dogmatiek aan het Athenaeum te Amsterdam. Hij bedankte voor Leiden

gezien de grote onderwijslast, maar maakte weer een grote kans toen men hem gedeeltelijk daarvan wenste te verlichten. Hij werd zelfs benoemd bij Koninklijk Besluit van 20 februari 1860, maar dit werd op 22 juni weer ingetrokken. Zie: *Album scholasticum Academiae Lugduno-Batavae MDLXXV-MCMXL* (Leiden, 1941), 107.

45 Johannes Henricus Scholten (1811-1885), hoogleraar in de theologie te Leiden 1843-1881, grondlegger van de moderne theologie in Nederland, die met zijn voordrachten en publicaties een breed publiek trok.

46 Christiaan Sepp (1820-1890) had gestudeerd aan het Doopsgezind Seminarie en het Athenaeum en behoorde dus tot de eigen kweek. Hij stond als predikant in Westzaan-Zuid 1843-1848, Zaandam-Oost 1848-1854 en Leiden 1854-1882. Hij verwierf bekendheid door zijn talrijke publicaties en overzichtswerken over de kerkgeschiedenis van Nederland. Sinds 1852 was hij bestuurder van de Algemene Doopsgezinde Sociëteit en een der curatoren van het Seminarie.

47 J.G. de Hoop Scheffer, *De providentia divina Teleiobaptistas Neerlandicos ab exitio vindicante* (Amsterdam, 1860), vertaald als *De Doopsgezinde Broederschap in Nederland voor vervloeiing en ondergang bewaard* (Amsterdam, 1861).

48 Johannes Jacobus Prins (1814-1891), hoogleraar theologie te Leiden 1855-1885, *Kortschets der catechetiek ten gebruike bij de akademische lessen* (Leiden, 1861).

49 Taco Roorda (1801-1874), hoogleraar aan het Athenaeum, *Zielkunde of beschouwing van den mensch als bezielde wezen* (Leeuwarden, 1849).

50 Friese boeren in het meest oostelijke van de Friese Zeelanden hadden door hun ontginningen aan weerszijden van de Wezer een zekere onafhankelijkheid en welvaart weten te verwerven. Dit wekte in het begin van de dertiende eeuw de na-ijver op van de aartsbisschop van Bremen. Hij verklaarde hen tot ketters en riep op tot een kruistocht die weerklink vond tot in Holland, Brabant en Gelderland. In 1234 delfden de Stedingers het onderspit.

51 Ary Scheffer (1795-1858), Nederlands schilder die in Parijs carrière maakte als society-schilder.

52 Johannes Hoekstra (1836-1908), doopsgezind predikant te Huizinge-Westeremden 1861-1863, te Middelstum 1863-1874, te Wolvega 1874-1879. Hij was geen zoon van Sytze Hoekstra.

53 Martinus des Amorie van der Hoeven (1824-1868), sinds 1848 hoogleraar Romeins en hedendaags recht aan het Athenaeum te Amsterdam.

54 Cornelis de Gavere (1833-1883) promoveerde in 1864 in Groningen op een onderwerp uit de zoölogie.

55 Klaas Roelofs Schuiling (1831-1907), doopsgezind predikant te Oldeboorn, die ook al eens te Wormerveer had bedankt.

56 Amice! Met groot genoegen heb ik Uw preëk gelezen en nagezien. Mij dunkt voor een eersteling is ze al zeer goed geslaagd. De veranderingen die ik hier en daar gemaakt heb betroffen enkele malen den stijl (vooral dat *en* aan 't begin eener periode) maar meest de overgangen van het eene deel tot het andere, waarin ge – 't is geen wonder! – de nodige gevatheid nog mist. Voorts heb ik door meer gebruik van het *gij* en *U* aan Uw preëk het karakter van verhandeling zoeken te ontnemen en ze meer tot een *toespraak* gemaakt. De evangelische toon – in een preek over 't O[u]de T[estament] niet altijd gemakkelijk aan te slaan – ontbrak hier en daar. De tirade over de wijsheid (citaat uit de Spreuken) maakt dat deel ook wel wat onevenredig lang. Doch dit alles zijn kleinigheden en ze zullen, hoop ik, geen nadeeligen invloed hebben op de lust en ijver, dien ik U bij Uw verdere voorbereiding van harte toewensch. A., [?] 8 okt. 1861. – tt [totus tuus] de Hoop Scheffer.

57 Hiervan heb ik niets naders gevonden.

58 Sinds 1856 was het niet meer verplicht de dissertatie in het Latijn te schrijven. Welcker, 'Een eeuw doopsgezinde kweekschool', 65.

- 59 Jacob Oosterbaan (1834-1872), doopsgezind predikant te Pieterzijl 1860-1866, te Midwolda 1866-1871.
- 60 Anthonie Ballot (1836-1871), doopsgezind predikant te Westzaan-Zuid 1860-1864, te Hengelo 1864-1871.
- 61 Grietje Huizinga, het tweede kind en de eerste dochter van Jakob Huizinga en Alida Meihuizen was geboren op 5 februari 1842 en overleed op 3 februari 1861, net geen negentien jaar oud (zie ook afb. p. 194).
- 62 Jacobus Craandijk (1834-1912), doopsgezind predikant te Borne 1859-1862, Haarlem 1862-1864 en Rotterdam 1884-1900. Hij verwierf nationale bekendheid met zijn boeken over wandeltochten door Nederland.
- 63 Lukas 15:17, 19.
- 64 Onleesbaar door een gaatje in het papier.
- 65 Sytze Hoekstra, *De ontwikkeling van de zedelijke idee in de geschiedenis: een hoofdstuk uit de zedeeler: met eene bijlage over de zondeloosheid of volmaakte regt-vaardigheid van Jezus* (Amsterdam, 1862).
- 66 Doewe Siewerts Huizinga (1820-1907), doopsgezind predikant in Den Hoorn 1849-1853, in West- en Oostgraftdijk 1853-1868 en op Wieringen 1868-1878. Zie voor hem het *Stamboek*: IX, 20, 4.
- 67 Geert Elias Frerichs (1836-1906), doopsgezind predikant te Den Hoorn (Texel) 1861-1863, Warns 1863-1878, Nes (Ameland 1878-1884), Oudebildtzijl 1884-1890 en Borne 1890-1901.
- 68 Anton van der Lem, *Johan Huizinga*, 3-4.
- 69 *Album Studiosorum Academiae Groninganae* (Groningen, 1915), kol. 327: 7 november 1862: Dirk Huizinga, Aduard (geboorteplaats), medicijnen.
- 70 Deze envelop is nu door de frankering en goede conditie inmiddels een bij filatelisten gezocht voorbeeld van transatlantische correspondentie uit deze tijd. Geadresseerd: New York / United States / Mr. Stewart. (the Richest). De enveloppe is voorzien van zes postzegels van de uitgave Nederland 1864, één van vijf cent en vijf van tien cent. De zegels zijn afgestempeld met het op dit moment daarvoor voorgeschreven stempel ‘Franco in kastje’. Daarnaast in rood afgedrukt een rond vertrekstempel Groningen 25/1/65 5-10 [uur]. Rechts in het adres een klein rood transitstempel ‘London / EC / JA 30 / 65 / PAID’ en daaroverheen een aankomststempel in zwart ‘New York Am[erican] PKT [Packet] / 5 / FEB / 17 [uur]’. In rood krijt midden op de omslag de portaanduiding ‘10’, weergevend het te verrekenen transitporto van Londen naar New York van 10 Pence. Rechts naast de zegels een rood stempel ‘16 cents’, aangevend het totale nog door de ontvanger te betalen port. Het tarief voor de (verplichte) frankering vooraf in Nederland naar de Verenigde Staten bedroeg van 1 oktober 1864 tot 1 september 1866 55 cent per 15 gram. Tot de invoering van een Algemene Postvereniging in 1875 moesten allerlei details over dit soort internationale correspondentie zorgvuldig worden geadmistreerd voor latere onderlinge verrekening tussen landen. De brief is vervoerd met de ‘City of Dublin’ van de Inman Line Packet, een Amerikaanse lijndienst. De brief vertrok uit Queensland op 1 februari 1865 en kwam op 17 februari aan in New York (Origineel: Duitsland, Dr. Albert Louis Collectie).
- 71 Deze speld in een niet doorzochte hooiberg dank ik aan Jan Vellekoop, oud-collega uit de UB Leiden, tevens kenner van de wereld van de filatelie.
- 72 Hij werd arts te Harlingen 1874-1890, inspecteur van het Geneeskundig Staatstoezicht in (de provincie) Groningen 1890, idem 1893 in Zuid-Holland en was eerste directeur van de Gemeentelijke Geneeskundige en Gezondheidsdienst te Amsterdam 1901-1912. Zie voor hem Han Israëls, Annet Mooij, *Aan de Achtergracht: honderd jaar GG&GD in Amsterdam* (Amsterdam, 2001) (zie personenregister).

Het zuiver Nederlandsch karakter

Jakob Gijsbert de Hoop Scheffer (1819-1893)

tussen wetenschappelijke professie en nationaal orangistisch sentiment

ALEX NOORD

Nationalisme vierde in de negentiende eeuw hoogtij. Kunst en wetenschap waren belangrijke instrumenten om de natie vorm te geven. Mythevorming werd daarbij niet geschuwd. Belangrijker nog dan de historische waarheid was een goed gebracht verhaal dat een krachtig beroep deed op de lezers en de natievorming stimuleerde. Literatoren, dichters en historici stelden grote helden als Cornelis Tromp de zeeheld of Laurens Janszoon Coster de uitvinder van de boekdrukkunst hun lezers ten voorbeeld. Op deze wijze werd het natiegevoel in de negentiende eeuw krachtig bevorderd. Er werd geput uit een roemrijk verleden vol helden, grootse daden en rijke geschiedenissen. In feite was natievorming een vorm van toe-eigening van het verleden.¹ Het heden werd vanuit het verleden verklaard en bevestigd.²

Doopsgezinden leverden in de negentiende eeuw een belangrijke bijdrage aan het ontluikend nationalisme. Hun eigen emancipatieproces was voltooid en zij konden zonder beperkingen als volwaardige burgers meedoen aan het openbare leven. Zij participeerden in debatten en genootschappen die het natiebesef aanwakkerden. Ook hielpen zij mee een nieuw nationaal verhaal te construeren. Vaderlandsliefde werd door doopsgezinden met overtuiging beleden. Zij werkten mee aan het creëren van een nationale geschiedenis die de Nederlandse identiteit moest schragen.³

In deze bijdrage staat Jakob Gijsbert de Hoop Scheffer centraal, hij was sinds 1859 hoogleraar van het Doopsgezind Seminarium. De Hoop Scheffer was een van de vooraanstaande doopsgezinden die uitgesproken opvattingen had over de Nederlandse identiteit en over de historische verankering ervan. In dit artikel ga ik in op de verschillende aspecten van zijn leven. Zo leverde hij een niet te onderschatten bijdrage aan de doopsgezinde geschiedschrijving, was hij decennialang een van de leidende figuren binnen de Nederlandse doopsgezinde wereld en had hij een groot netwerk. De Hoop Scheffer hielp van harte mee een nationale identiteit te ontwikkelen en te ver-

dedigen. Hij propageerde goed burgerschap en beschouwde dat als een typisch Nederlandse deugd. Voor het Huis van Oranje zag hij een bijzondere taak weggelegd. In dit artikel schets ik eerst het leven en werk van Jakob de Hoop Scheffer. De nadruk ligt op De Hoop Scheffer als historicus en op het historisch belang van zijn werk. Vervolgens sta ik stil bij de aanbidding van *Het Vaderlandsch Album* aan de jonge koningin Emma. Eén van de bijdragen in dit album was van de hand van Jakob de Hoop Scheffer. Hij behoorde tot het selecte gezelschap dat de gelegenheid kreeg mee te werken aan een verzamelboek dat Nederland moest introduceren en verheerlijken bij de nieuwe koningin. Deze bijdrage aan dit album stond niet op zichzelf. Het maakte deel uit van de ontwikkeling van nationaal gevoel waaraan De Hoop Scheffer van harte heeft meegewerkt. Bij de ontplooiing van de Nederlandse identiteit zag hij een speciale rol weggelegd voor burgers. De Hoop Scheffer schetste een ideaalbeeld van burgers die eendrachtig samenwerkten om de Nederlandse vrijheid te verdedigen. Hij beschouwde dit ware burgerschap als een belangrijk onderdeel van de Nederlandse volksaard. Het was deze burgerzin die De Hoop Scheffer ook in zijn persoonlijk leven nastreefde. Persoon en werk vielen wat dat betreft samen zoals tijdgenoten van De Hoop Scheffer reeds opmerkten.

DE HOOP SCHEFFER ALS HISTORICUS

Jakob de Hoop Scheffer drukte een belangrijk stempel op de ontwikkeling van de Nederlandse doopsgezinden in de tweede helft van de negentiende eeuw. Hij diende de doopsgezinde gemeenschap als predikant, hoogleraar, kerkhistoricus en bestuurder. Hij was een belangrijk netwerker en lid van talloze genootschappen en cultureel-historische instellingen. De Hoop Scheffer maakte zich sterk voor de ontsluiting van archieven. Hij archiveerde zelfstandig het archief van de Verenigde Doopsgezinde Gemeente Amsterdam en bracht het geheel samen in een *Inventaris der Archiefstukken*. Onvermoeibaar schreef hij artikelen voor de *Doopsgezinde Bijdragen* waarvan hij 23 jaar lang helemaal alleen de redactie voerde.⁴ Hij was de eerste die nauwgezet wetenschappelijk onderzoek deed naar het leven en de leer van Menno Simons.⁵ Een algehele geschiedenis van de Nederlandse doopsgezinden schreef hij evenwel niet.⁶ Wel schreef hij een tweedelig werk onder de titel *Geschiedenis der Kerkhervorming in Nederland* dat handelde tot het jaar 1531.⁷

De verdiensten van professor De Hoop Scheffer zijn talrijk, niet in de laat-

ste plaats op het gebied van (kerk-)historisch onderzoek en ontsluiting van archieven. Hij had de tijd mee. In de tweede helft van de negentiende eeuw begon een proces van verwetenschappelijking en professionalisering van de Nederlandse geschiedbeoefening. De universiteiten werden tot centra van historische wetenschap.⁸ De interesse in bronnenstudie en archiefonderzoek raakte in een stroomversnelling.⁹ Dat betekende dat geschiedschrijving zich langzaam maar zeker losmaakte van dogmatische vooronderstellingen en kerkelijke instituties. Zo beschouwd werd historiebeoefening vrijer en onafhankelijker. Dat gold ook voor de Nederlandse kerkgeschiedenis. Het ging niet meer in eerste instantie om het al dan niet aantonen van de juistheid van bepaalde theologische opvattingen, maar om een ‘grondige kennis en beoefening der Geschiedenis van het Christendom’. De dogmatische partijstrijd werd opgeheven. Het moest gaan om vrij en onafhankelijk wetenschappelijk onderzoek.¹⁰

Deze neutrale geschiedbeoefening was overigens nog steeds onderverdeeld in verschillende deelgeschiedenissen.¹¹ Samen vormden zij één nationale vaderlandse geschiedenis. Zo hadden katholieken, doopsgezinden en remonstranten en anderen voornamelijk interesse in het eigen verleden en bestudeerden zij primair de historische ontwikkeling van hun eigen geloofsgroepering. Wel ontstond er steeds meer besef dat historische voortgang zich altijd in een onderlinge samenhang afspeelde en kwam er meer interesse voor dwarsverbanden en interdisciplinariteit. Hierdoor werden kerkelijke denominaties bevrijd uit hun isolement en in een breder kader met elkaar verbonden.¹² Het grotere geheel van kerk en vaderland kwam voorop te staan. Kerkgeschiedenis, hoe particulier ook, was immers vooral *vaderlandse* geschiedenis.¹³

Voor de geschiedbeoefening heeft De Hoop Scheffer zich in het bijzonder ingezet en dan met name voor het ontsluiten van archieven. ‘Het veld is ruim, de arbeid groot’.¹⁴ Hij was zich er steeds van bewust dat er nog veel te vinden was aan archiefstukken en bronnen. ‘Allerwege staan de archiefkamers open’, zo schreef hij, ‘wij verdrinken in de bronnen’, wat eens en vooral nodig was waren auteurs die hun bevindingen kort en krachtig konden mededelen ‘zonder den lezer te noodzaken den langen togt [in de archieven] nog eens af te leggen’.¹⁵ De Hoop Scheffer verloor daarbij de actualiteit niet uit het oog. Historische wetenschap moest van waarde zijn voor de eigen tijd en de gemeenschap iets leren:

Gelukkig wie [...] de gave bezit, niet alleen om de geschiedenis zóó voor te stellen, dat ze boeit, maar ook haar leven en gloed bij te zetten door de actualiteit van hare raadgevingen bij den tegenwoordigen toestand der kerk.¹⁶

Met deze opvatting toonde De Hoop Scheffer zich een ware negentiende-eeuwer. Geschiedbeoefening stond in deze eeuw niet alleen in dienst van de natie, óók betekende geschiedschrijving het programmatisch herschrijven van de geschiedenis in het licht van de actualiteit.¹⁷ Een treffend voorbeeld van deze 'programmatische herschrijving van de geschiedenis' kan worden gevonden in een artikel dat Jakob de Hoop Scheffer schreef ten behoeve van *Het Vaderlandsch Album*. Deze uitgave was een prestigieus geschenk aan de nieuwe koningin Emma bij haar eerste bezoek aan de hoofdstad Amsterdam. De nationale identiteit werd met trots gepresenteerd en de Nederlandse geschiedenis werd herschreven in het kader van de actualiteit.

Het Vaderlandsch Album

Op 22 april 1879 vond in de Troonzaal van het Koninklijk Paleis in Amsterdam een feestelijke bijeenkomst plaats. Aan koningin Emma, pasgetrouwd met koning Willem III, werd *Het Vaderlandsch Album*¹⁸ aangeboden. Het album bevatte 434 bijdragen van wetenschappers, literatoren en kunstbeoefenaars die met hun bijdrage aan de nieuwe koningin wilden 'toon en wat haar nieuwe Vaderland was en is, wat het kon en kan volbrengen, welke groote werken en belangrijke voorwerpen van kunst en wetenschap [...] het bezit'.¹⁹ Als op één moment in de negentiende eeuw de *fine fleur* van de natie zich presenteerde dan was het wel op deze 22^e april, een dag waarop ten overstaan van het koninklijk paar met trots de Nederlandse natie werd geëerd.

De aanbieders pakten dan ook groots uit. De bijdragen, onder andere geschriften, gedichten, gravures en foto's, waren samengebracht in negen portefeuilles die werden gepresenteerd in een prachtige kunstkast met een geheel Nederlands karakter. Op de kroonlijst waren de wapens van Nederland en Waldeck (het huis waaruit koningin Emma voortkwam) aangebracht, op de hoeken prijken busten van historische grootheden als Rembrandt, Vondel, Boerhaave, Sweelinck, Jacob van Campen en Christiaan Huygens. Zinnebeelden van kunst en wetenschap versierden de deuren; bloemen, ranken en vogels complementeerden het geheel.²⁰

Voor het geschenk aan de nieuwe koningin waren kosten noch moeite gespaard. Degenen die aan het album hadden meegewerkt hoopten dat deze

welkomstgroet door de koningin beschouwd zou worden als ‘een bewijs van eerbiedige genegenheid van velen’ en dat daarmee de ‘eer en glorie van Nederland’ mocht groeien en blijvend voortbestaan.²¹ Het geschenk was één nationalistische lofzang op de grootheid van Nederland. Geschiedenis en natievorming gingen in de negentiende eeuw dan ook steeds samen op. Nationaal bewustzijn werd versterkt door een beroep te doen op historische wortels. De historie werd een expressiemiddel van nationalistische gevoelens.²²

Doopsgezinden op Dillenburg

Jakob de Hoop Scheffer was een van de uitverkorenen om aan het album mee te werken en zo Nederland te verheerlijken. Hij combineerde in zijn bijdrage wetenschappelijke degelijkheid met een nationaal en orangistisch sentiment. ‘Het Huis Oranje-Nassau en de Doopsgezinden’ was de titel van het artikel dat Jakob de Hoop Scheffer voor *Het Vaderlandsch Album* schreef.²³ De Hoop Scheffer bracht in het artikel, dat hij overigens al eerder had gepubliceerd, de eeuwenlange band tussen het Huis van Oranje en de doopsgezinden voor het voetlicht.²⁴ Hij verhaalde hoe in 1572 een tweetal doopsgezinden, te weten Jakob Frederiks en Dirk Jans Corstenbosch, het stamslot van de Nassau’s, Dillenburg, bezocht om daar te overleggen met prins Willem van Oranje over hoe zij hem konden helpen in zijn strijd tegen de Spaanse overheersing.²⁵

De toon van het artikel was warm en emotioneel. De tekst ging diep in op het gevoelsleven van Willem van Oranje met de bedoeling de lezer te raken en innige gevoelens op te wekken en zo een verbinding tot stand te brengen in de tijd. Het ging erom dat de lezer zich kon identificeren met de gebeurtenissen. Zo werd de radeloosheid van de prins scherp aangezet, bijvoorbeeld waar het zijn geldzorgen betrof: ‘Zwaar woog deze zorg den prins op ’t hart’.²⁶ Het aanbod van de doopsgezinden om hem financieel te ondersteunen zal ‘den edelen vorst’ dan ook ‘in ’t hart gegrepen, zijn wankelmoedigheid beschaamd, zijn hoop verlevendigd hebben!’²⁷ Deze heftige gevoelston was rond 1880 in de geschiedschrijving in opkomst.²⁸ De Hoop Scheffer maakte van deze stijl gebruik om nationale gevoelens te wekken, het burgerbewustzijn te vergroten en als zedelijke les. Zo werd wetenschap vermengd met emotie, met als doel een warm gevoel van collectieve binding – nationaliteit – te bezorgen.

Eenmaal thuisgekomen, zo vervolgde De Hoop Scheffer het verhaal, hielden de doopsgezinden een geldinzameling ten behoeve van de prins in nood.

Later in het jaar 1572 kon aan Willem van Oranje een geldbedrag van f1060 overhandigd worden, dat door verdrukte doopsgezinden ('telkens weer door verbeurdverklaring hunner bezittingen in armoede gedompeld')²⁹ werd ingezameld 'om het gemeyne vaderland van de tyrannie der vreemdelingen te bevryden'.³⁰ Doopsgezinden steunden prins Willem van Oranje overigens niet alleen geldelijk, hun inzet was breder. Het werd door Jakob de Hoop Scheffer met enige nadruk vermeld:

Trouwens, de Doopsgezinden toonden die 'affectie' niet alleen door geldelijke offers. Mochten ze al geen wapenen dragen, toch stonden ze voor-aan op de gevaarlijkste posten en waren oververnuftig in 't uitdenken van allerlei middelen, om den vijand afbreuk te doen.³¹

Doopsgezinden werden door De Hoop Scheffer beschreven als voorbeeldige, trouwe Hollandse burgers die in Willem van Oranje een medestander zagen in hun strijd voor vrijheid in het geloof. Waar in de zestiende eeuw talrijke doopers leden onder vervolging en werden gedood, liet de prins steeds opnieuw zien hoe hij de geloofsovertuiging van doopsgezinden eerbiedigde. Zo deden, aldus De Hoop Scheffer, ook zijn opvolgers Maurits, Frederik Hendrik en koning-stadhouder Willem III. Het was een aloud doopsgezind motief om de Oranjes te steunen: stonden zij de eeuwen door niet steeds weer borg voor onderdrukte geloofsgenoten? Oranje was een garantie voor de vrijheid van geloof en garandeerde de veiligheid van doopsgezinden.³²

'De hooge bescherming van 't huis Oranje-Nassau'

De Hoop Scheffer herhaalde een bekend thema: Nederlandse doopsgezinden waren en zijn veilig onder de beschutting van een Oranjevorst. Volgens De Hoop Scheffer was het dan ook volkomen vanzelfsprekend geweest dat doopsgezinden in groten getale hadden meegedaan aan de festiviteiten die plaatsvonden in het jaar 1872, het jaar waarin de gebeurtenissen uit 1572 werden herdacht toen de eerste twaalf steden zich aansloten bij de opstand tegen Spanje en een eerste Vrije Statenvergadering hielden. 'Was er ook wel ééne Doopsgezinde gemeente hier te lande die niet instemde met dien lof?', zo vroeg De Hoop Scheffer zich retorisch af.³³ Doopsgezinden waren trouwe burgers, dankbaar voor de aan hun geschonken vrijheid. Het werd door De Hoop Scheffer samengevat in een drieslag: 'Hebt de broederschap lief, vreest God, eert den koning'.³⁴ Er was dan ook reden genoeg om dankbaar te zijn. In de negentiende eeuw bereikte de invloed van doopsgezinden een

hoogtepunt. Niet langer stonden doopsgezinden aan de zijlijn. Zij mochten nu voluit meedoen met het landsbestuur en bekleedden vooraanstaande posities. De eeuwenlange achterstelling was verdwenen. De Hoop Scheffer zag in deze ontwikkelingen de hand van het Oranjehuis. Dat had de doopsgezinden begunstigd en beschermd:

't Vertrouwen des Konings roept nog heden veler hunner tot de belangrijkste ambten en bedieningen. Zijne mildheid verzekert hun de hoogste eereplaatsen op 't gebied van den staat, den handel, de wetenschap en de kunst [...] dat zij hier te lande, hoewel niet meer dan een tachtigste deel van de geheele bevolking uitmakende, toch tot vollen wasdom en tot volle ontwikkeling gekomen zijn, oude vooroordelen en vroegere bekrompenheid leerden afleggen en, in elken kring opgenomen, aan het leven van den Staat krachtig deel kunnen nemen, – de Nederlandse Doopsgezinden hebben het allermeest te danken aan de hooge bescherming van 't huis Oranje-Nassau.³⁵

De Hoop Scheffer zong dus de lof over het Oranjehuis en de vrijheid die door de Oranjes geschonken was aan de doopsgezinden. Eindelijk mochten doopsgezinden meedoen in het publieke domein en konden zij na eeuwenlange achterstelling belangrijke posities in het land innemen. Hoe klein het kerkgenootschap in getal ook was, het telde voorgoed mee. In de woorden van De Hoop Scheffer klonk trots door: voor de natie, voor de Oranjes, voor doopsgezinden. En meer in het algemeen: voor alles wat bereikt werd in wetenschap, handel en kunst. Zo werkte hij welbewust mee aan een versterking van het vaderlands gevoel.

Zijn artikel in *Het Vaderlandsch Album* stond niet op zichzelf: De Hoop Scheffer ondersteunde van harte de pogingen het natiebesef te versterken. Liefde voor de broederschap, Godsvrucht en eerbied voor de koning en de natie, het was dit drievoudig snoer dat voor De Hoop Scheffer een onverbreekelijke eenheid vormde.

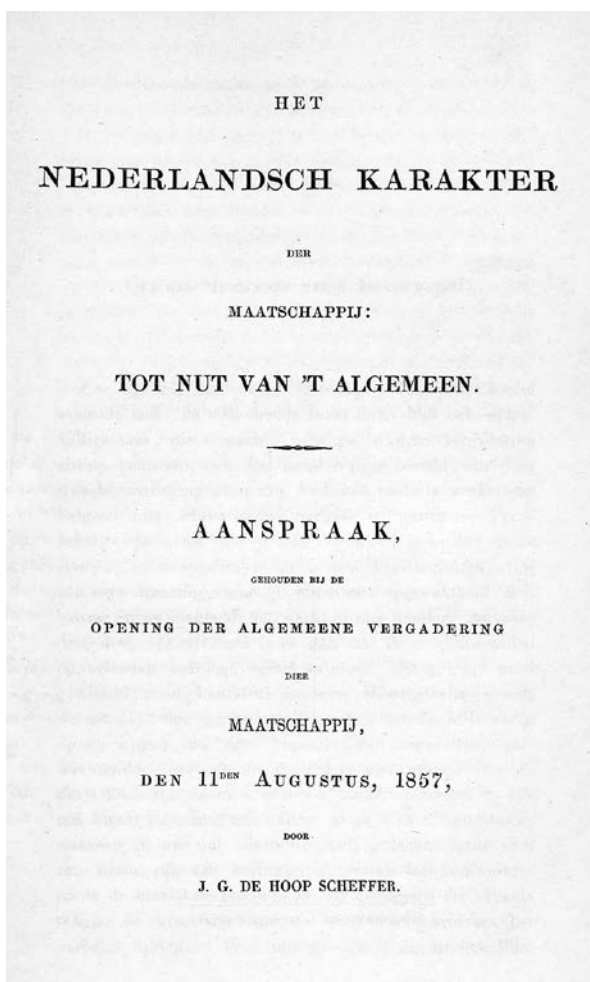
NETWERKER EN GENOOTSCHAPSMAN

Het meewerken van De Hoop Scheffer aan *het Vaderlandsch Album* zegt iets over het netwerk dat hij had. Hij verkeerde in de hoogste kringen. Hij was lid van talloze genootschappen en had als bestuurder een vooraanstaande plaats in de samenleving. De lijst van genootschappen waarmee hij zich verbonden

wist was lang. De Koninklijke Akademie voor Beeldende Kunsten te Amsterdam, het Historisch Genootschap in Utrecht, Het Zeeuws Genootschap, de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde in Leiden – het is slechts een greep uit het indrukwekkende overzicht van instellingen waaraan hij in zijn leven verbonden is geweest. Daarnaast correspondeerde hij met talloze wetenschappers, literatoren en dominees in binnen- en buitenland.³⁶ De Hoop Scheffer is dan ook bij uitstek een representant van de negentiende-eeuwse liberale burgerstand. Deze burgers ontmoetten elkaar in genootschappen waarin ze zich onder gelijkgestemden wisten.³⁷ Het was de ‘gouden tijd der gezelligheid’. Welgestelde, mannelijke burgers troffen elkaar in verenigingsverband. Zij kwamen samen om in een ‘beschaafde samenspraak’ te discussiëren over de ideale inrichting van de maatschappij of om kennis te delen.³⁸ Genootschappen kwamen in verschillende soorten van vergadering bij elkaar, gemeenschappelijk element was dat leden de gelegenheid kregen om hun kennis te delen (al dan niet aan de hand van een meegebracht voorwerp) en hun mede-genootschapsleden te onderwijzen. Er lag een sterke nadruk op het gesproken woord en op de orale cultuur. Er moest ‘leerzaam vermaak’ geboden worden met een ‘sterk retorische toonzetting’. Dat maakte de voordrachten die de leden hielden tegelijkertijd vluchtig; weinig voordrachten zijn bewaard gebleven.³⁹

De genootschappen boden evenwel meer dan enkel ‘gezellige geschiedenis’. Zij waren ook identiteitsvormende instanties en speelden een rol in de ontwikkeling van vaderlandsliefde en natievorming. Van een tweetal genootschappen (waarvan ook De Hoop Scheffer lid was) – het Zeeuws Genootschap en het Historisch Genootschap – is bekend dat zij de leuze ‘God, Vaderland en Oranje’ hoog in het vaandel hadden staan. Dit waren dan ook bij uitstek (orthodox-)protestantse verenigingen die zich solidair verklaarden met de door koning Willem III gesteunde Aprilbeweging tegen het herstel van de bisschoppelijke hiërarchie in 1853.⁴⁰ Vooral vanuit de stad Utrecht – waar de nieuw aan te stellen aartsbisschop zou komen te zetelen en waar het Historisch Genootschap zetelde – klonk luid protest.⁴¹

Belangrijk werk deed De Hoop Scheffer voor de Maatschappij tot Nut van ’t Algemeen, kortweg ‘het Nut’ genoemd. Deze organisatie ontstond in 1784 en richtte zich op beschavingsactiviteit naar buiten. ‘het Nut’ was derhalve niet enkel op de eigen leden gericht, maar werkte onder bredere lagen van de bevolking. In principe was iedere burger welkom die meende aan de beschavingsarbeid te kunnen bijdragen. Er vond geen ballotage plaats, voorwaarde was alleen dat leden het lidmaatschapsgeld konden betalen.⁴² Binnen



Het Nederlandsch Karakter (DG. Bibl. DDC).

‘het Nut’ was De Hoop Scheffer niet alleen hoofdbestuurder, ook verzorgde hij ruim 25 jaar lang de uitgave van de *Volksalmanak* van de vereniging.⁴³

Op 11 augustus 1857 opende voorzitter Jakob de Hoop Scheffer de algemene vergadering van de Maatschappij tot Nut van 't Algemeen met een toespraak onder de titel *Het Nederlandsch Karakter der Maatschappij: tot Nut van 't Algemeen*.⁴⁴ In deze rede liet De Hoop Scheffer zich van zijn meest

nationalistische kant zien en voerde hij een krachtig pleidooi voor de Nederlandse burgerklasse die zich eendrachtig vrij maakte en zo de aanzet gaf tot de stichting van een ‘echt nationaal’ vaderland. De Hoop Scheffer schetste een kras beeld van de ideale Nederlander, nationale helden werden ten voorbeeld gesteld, eendrachtige samenwerking werd gepromoot. Het was een sterk ontwikkelde vrijheidszin die de Nederlanders de eeuwen door samenbond, aldus De Hoop Scheffer.

‘De zeldzame mate van orde en stiptheid’

Deze toespraak stond niet op zichzelf. Anthony Winkler Prins wees in zijn *Levensbericht* bij het overlijden van Jakob de Hoop Scheffer nadrukkelijk op deze toespraak.⁴⁵ Winkler Prins zag in deze lezing het karakter en de diepste overtuigingen van De Hoop Scheffer weerspiegeld. Voorzichtig en degelijk, eerlijk en geordend, zo was aldus Winkler Prins het karakter van Jakob de Hoop Scheffer en zo trad hij de maatschappij en de mensen die op zijn pad kwamen tegemoet. Op eenzelfde wijze zag De Hoop Scheffer de maatschappij het liefst georganiseerd: overzichtelijk, geordend en toegewijd. Hij leefde, zo stelde Winkler Prins, in zijn persoonlijk leven de burgerlijke idealen voor die hij zo graag belichaamd zag in de natuurlijke gesteldheid van de Nederlander.

Anthony Winkler Prins kende De Hoop Scheffer goed; hij was een oude bekende van hem. Samen met D. Harting en J.J.L. ten Kate stonden zij in 1842 aan de wieg van het satirische literaire tijdschrift *Braga* dat onder meer de spot dreef met dominee-dichters.⁴⁶ De jaren veertig van de negentiende eeuw was sowieso een periode waarin De Hoop Scheffer ook breder literaire aspiraties had. In 1843 namelijk spande De Hoop Scheffer zich met een vijftal andere vrienden (waaronder Matthias de Vries en Jan Tideman) in voor de oprichting van de Vereeniging ter Bevordering van Nederlandsche Letterkunde. De Vereeniging pleitte voor erkenning van de oudere Nederlandse letterkunde waarvan ze vonden dat die vergeten was geraakt en te weinig gewaardeerd werd. Zo brachten zij onder andere een editie Van Maerlant's *Dboec van den houte* uit en publiceerden zij een uitgave van de *Roman van Walewijn*. De Vereeniging was een vroeg voorbeeld van wetenschappelijke samenwerking: een team van editeurs werkte samen aan de totstandkoming van kritische tekstedities.⁴⁷

Terug naar het levensbericht waarin Winkler Prins al nadrukkelijk De Hoop Scheffers toespraak *Het Nederlandsch Karakter* vermeldde. Winkler Prins zag

daarin ‘de zeldzame mate van orde en stiptheid’ die De Hoop Scheffer als mens kenmerkte weerspiegeld. ‘Zijne voorzichtigheid was eerlijkheid, was de vrees voor al wat niet degelijk is, niet echt en zuiver’. Winkler Prins zag daarin een parallel met hoe De Hoop Scheffer *Het Nederlandsch Karakter der Maatschappij tot Nut van ’t Algemeen* beschreef. Of zoals Winkler Prins stelde:

Daarin getuigt hij, dat bezadigdheid, zucht tot orde en eerbied voor el-
kanders meeningen grondtrekken zijn van het echt Nederlandsch volkska-
rakter, dat de Maatschappij haren oorsprong ontleent aan de burgerstand
[...] daarbij wijzende op mannen als Vondel, Rembrandt en de Ruyter. [...] Volharding in de heilige taak u betrouwd; volharding in den strijd tegen
al wat dáárbuiten ons tegenstaat [...] volharding niet roemend op eigen
kracht, maar dankbaar aan God voor de kracht u verleend.⁴⁸

Deze schildering van De Hoop Scheffer door Winkler Prins zal zonder twijfel enigszins aangezet en geflatteerd zijn. Feit bleef dat De Hoop Scheffer geen man was van grote hoogten of diepe diepten. Hij was gelukkig met een gelijkmatig, huiselijk leven. Ergens de held van de dag zijn of de schare in ver-voering brengen, het was niet aan hem besteed zoals predikant Jeronimo de Vries in een ander in memoriam over zijn leermeester opmerkte.⁴⁹

De negentiende eeuw was hoe dan ook de eeuw waarin huiselijkheid zich verdergaand ontwikkelde en als deugd werd beschouwd.⁵⁰ Tevreden werd de eigen huiselijke haard gekoesterd. Al was huiselijkheid ook een burgerlijk ideaal: het sloeg op de maatschappij waaraan iedere Nederlander *deel had* en waarvoor een ieder verantwoordelijkheid droeg. De maatschappij was in feite één huisgezin waaraan alle Nederlanders *deel hadden*.⁵¹ Samen moest je de samenleving vormgeven en dragen, ieder naar eigen kunnen en verantwoordelijkheden.

‘Waar ons vaderland is, dáár is het ons goed’

In het geschrift *Het Nederlandsch Karakter* gaf De Hoop Scheffer iets van zijn diepste overtuigingen prijs. Hij betoonde zich een overtuigd nationalist, samengevat in de woorden die hij direct bij het begin van zijn rede in de mond nam: ‘Waar ons vaderland is, dáár is het ons goed’.⁵²

Enigszins precair was overigens een speciaal woord dat De Hoop Scheffer betrekkelijk in het begin van zijn toespraak richtte tot Samuel Muller (1785-1875). De Hoop Scheffer noemde Muller een ‘waardig Oud-Hoofdbestuurder’⁵³ van ‘het Nut’ en hij preeks hoe hij al eerder hetzelfde thema had opgenomen in een rede uitgegeven onder de titel *De Maatschappij: tot Nut van ’t*



Portret in houtgravure door Johannes Walter bij de necrologie van Jeronimo de Vries in: *Eigen Haard* (1904), 25 (DG bibl. DDC).

Algemeen, eene Nederlandsche Stichting.⁵⁴ Van oud-seminariumhoogleraar en ‘menniste paus’ Muller is namelijk bekend dat hij een uitgesproken hekel had aan De Hoop Scheffer. Toen De Hoop Scheffer in 1849 in een ochtenddienst intrede had gedaan als predikant in de Amsterdamse gemeente, had Muller ‘verzuimd’ in de middagdienst te bidden voor de nieuwe predikant. Tussen de twee kwam het nooit meer goed. Later ondersteunde Muller de benoeming van De Hoop Scheffer tot hoogleraar niet. Muller was voor de aanstelling van de in zijn ogen beter gekwalificeerde D. Harting.⁵⁵

Wat is volgens de Hoop Scheffer nu zo Nederlands aan een vereniging als ‘het Nut’? Dat had alles te maken met de burgerklasse die in Nederland zo krachtig ontwikkeld was. ‘Ik beweer, dat in Nederland alleen of bijna alleen

te die tijd zulk eene vereeniging met zoodanig doel onder *burgers* ontstaan kon'.⁵⁶ Het waren de *burgers* die de Maatschappij hadden gesticht. Burgers zoals alleen Nederland die kende, zo anders dan het feodale Duitsland en Frankrijk waar adel en geestelijkheid de dienst uitmaakten. De Hoop Scheffer zag wat dat betreft lange lijnen in de Nederlandse geschiedenis. De burgerij had al een belangrijk aandeel gehad in de Hoekse en Kabeljauwse twisten, hij wees op het belang van Jacob van Maerlant als volksdichter en op de rederij- kers die in Nederland het literaire leven ontwikkelden. Het waren de burgers die Nederland hadden gevormd, georganiseerd en uitgedacht:

Burgers alleen, en geene anderen dan zij, die tot zulke genootschappen zich vereenigden, ze overal voorstonden, ze krachtig in stand hielden. [...] Echt nationaal reken ik die wijze van samenwerking, dien gezelligen om- gang in hunne kamers, dien ijver om zich door 't beoefenen van dicht- en letterkunde te beschaven.⁵⁷

Volgens De Hoop Scheffer was er een rechte lijn aan te wijzen tussen Hol- landse instellingen als de rederijderskamers uit vroegere tijden en de bijeen- komsten in negentiende-eeuwse genootschappen en sociëteiten. Steeds op- nieuw ging het daarin om het vermeerderen van beschaafde kennis in de 'gezellige kring' van gelijkgestemden. Het was een nationaal kenmerk van de Nederlandse burger, aldus De Hoop Scheffer, de eeuwen door. Burgers had- den de Nederlandse natie groot gemaakt. Saamhorig werkten zij samen en hadden zij de samenleving geordend en gestalte gegeven in verenigingen en genootschappen. Zij brachten het beste in de natie naar boven. Want ze wa- ren van één ding overtuigd: waar het vaderland was, daar was het hun goed.

BURGERLIJK VRIJHEIDSTREVEN

Maar er was, volgens De Hoop Scheffer, meer dan dat. De burger zocht ook vrijheid en streed tegen vreemde overheersing. De Nederlandse vrijheidstrijd tegen Spanje werd in de herinnering geroepen, wederom een kenmerk van de kracht van de burgerij:

Die burgerstand eischte tegenover het geweld der overheersching vrijheid en regt, vrijheid van denken en vrijheid van handelen; die burgerij schaarde zich om den edelen vorst, wien ze afgodisch vereerde, omdat hij voor haar het ideaal was van den Nederlandschen burger.⁵⁸

De burgers verzamelden zich in hun vrijheidsstrijd tegen de Spaanse overheersing rondom Willem van Oranje ('den edelen vorst') in wie zij hun eigen ideaalbeeld herkenden. De toon van de toespraak werd geëxalteerd. Steeds breder trok De Hoop Scheffer de lijnen en steeds meer kwam hij uit bij de eigen tijd, de negentiende eeuw, en het genootschapsleven van zijn dagen.

En nu, de inrigting onzer Maatschappij, ons bestuur, onze algemeene vergadering. 'Is het waarheid', zegt ge misschien, 'dat ook hierin het kenmerkend en oorspronkelijk Nederlandsche te zien is', dan volgt er uit, dat 'wij Nederlanders met hart en ziel *republikeinen* zijn!' Toegestemd. 'Maar ... *republikeinen*!' [...] Wat de Nederlander is in zijn denkwijze ten aanzien van het staatkundige, hij pleegt het gematigd, zeer gematigd te wezen.⁵⁹

De Hoop Scheffer sprak hier allerminst een voorkeur uit voor een republikeinse staatsvorm. Wél benadrukte hij de verbinding van de Nederlandse burger met de publieke zaak, de *res publica*. Het is zoals eerder gesteld werd. De Nederlandse huiselijkheid en gezelligheid gingen niet voorbij aan het publieke belang. Burgers werden niet moe verantwoordelijkheid voor het grotere geheel – de algemene zaak – te dragen. Huiselijke deugden die door verenigingen als 'het Nut' werden gepropageerd moesten niet beperkt blijven tot de eigen besloten kring. Uiteindelijk ging het om het domein van de nationale politiek en de staat, dáár moesten wezenlijke veranderingen tot stand worden gebracht. In het publieke belang dus.⁶⁰

De Hoop Scheffer benoemde aansluitend nog een aantal grondtrekken van het Nederlandse volkskarakter. Hij noemde 'ijver voor vrijheid en onafhankelijkheid'⁶¹ (en waarschuwde daarbij: als die maar niet in een miskennis van de vrijheid van anderen ontaardt) en hij wees op het belang van verdraagzaamheid. 'Dat wij met elkander gaan op dien weg, hand aan hand, als broeders, elkander verdragende, steunende, liefhebbende, afkeerig van alle partijzucht, hetzij op godsdienstig, hetzij op staatkundig gebied'.⁶² Daarom: 'Aan het werk, één van geest, één van zin. [...] Eendragt maakt magt',⁶³ zoals het voorgeslacht leerde. Vrijheid en verdraagzaamheid, waren volgens De Hoop Scheffer echt Nederlandse karaktertrekken. Zij hadden Nederland ver gebracht. Dat De Hoop Scheffer hierbij ook zal hebben gedacht aan de positie van doopsgezinden lijkt evident. Waren niet juist doopsgezinden de eeuwen door afhankelijk geweest van de verdraagzaamheid van anderen en hadden niet juist zij in de negentiende eeuw geprofiteerd van de aan hen geschonken vrijheid?

Constructie Nederlandse identiteit

De nationalistische toespraak die De Hoop Scheffer in 1857 in de jaarlijkse algemene vergadering van 'het Nut' hield, schetste het ideaalbeeld van de Nederlandse burger. Die was vasthoudend en trouw, maar tegelijkertijd verdraagzaam en vol vrijheidszin. De samenwerking en onderlinge afstemming hadden de Nederlandse burger ver gebracht, partijzucht was hem vreemd. Toegewijd behartigde hij het algemeen belang. De Hoop Scheffer koesterde dit ideaalbeeld voor de burgerlijke samenleving en voor zichzelf. Eerlijk, geordend en toegewijd, zo zag De Hoop Scheffer de Nederlandse burger het liefst. Eendrachtig strijdend voor vrijheid en verdraagzaamheid. Het waren niet toevallig dit soort van burgerdeugden die De Hoop Scheffer ook in zijn persoonlijk leven huldigde.

De redevoering van De Hoop Scheffer liet echter ook breder iets zien van hoe in Nederland gedacht werd in de tweede helft van de negentiende eeuw. Vaderlandsliefde en geschiedenis gingen, zoals reeds werd gesteld, in deze eeuw hand in hand. Studie van de geschiedenis diende het vaderland.⁶⁴ Geschiedenis moest gebeurtenissen uit het verleden verhalen. Uit het verleden konden vervolgens religieuze en morele lessen getrokken worden voor het heden, het goede en het kwade kwamen aan het licht.⁶⁵ Een belangrijke rol in de verheerlijking van het nationale verleden was weggelegd voor een aantal helden. Zij stonden symbool voor de volksaard van het land en zij belichaamden nationale deugden, zoals (burger-)moed, eenvoud, verdraagzaamheid, vrijheidszin en godsvrucht. Aan de hand van belevenissen van deze helden, zoals bijvoorbeeld Willem van Oranje, de Leidse burgemeester Van der Werff en Johan van Oldenbarnevelt werd een nationale identiteit geconstrueerd.⁶⁶

Het construeren van een Nederlandse identiteit was precies wat De Hoop Scheffer in zijn toespraak *Het Nederlandsch Karakter* deed. Het was door Winkler Prins reeds opgemerkt. 'Zucht tot orde en eerbied voor elkanders meeningen',⁶⁷ behoorde niet alleen tot de aard van De Hoop Scheffer zelf, hij zag daarin ook belangrijke grondtrekken van het Nederlandse volkskarakter. De oorsprong van de Maatschappij tot Nut van 't Algemeen ontleende hij aan de burgerstand. Grote mannen waren uit die burgerstand voortgekomen en hadden Nederland ver gebracht. Zelfs de staatsvorm had burgertrekken: een Nederlandse republiek onder een stadhouderlijk bewind. De Hoop Scheffer voelde zich thuis in deze vaste regelmaat en ordening van de dingen. Hij ambieerde geen grote beweging, de eigen huiselijke kring en de 'gezellige omgang' met gelijkgestemden in genootschappen en verenigingen was hem meer dan genoeg. Orde en regelmaat, het was de grondtoon van De Hoop Scheffers leven. Hij zag daarvan ook breder het belang: een zekere gelijkma-

tigheid was ideaal voor de inrichting van een samenleving. Ieder moest daaraan op eigen wijze bijdragen en verantwoordelijkheid nemen.

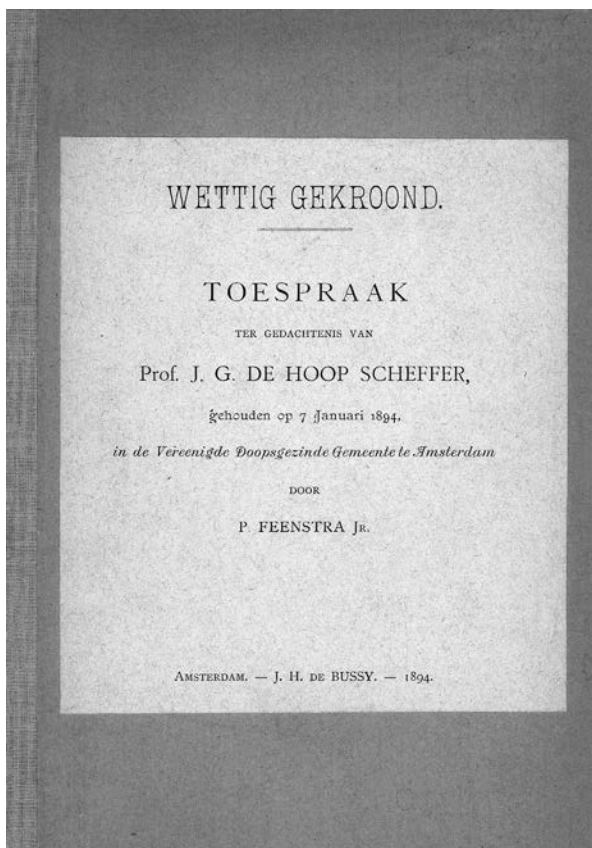
Rust en verdraagzaamheid. Dat gold óók voor de Nederlandse staatsvorm die in de negentiende eeuw ontstond: het Koninkrijk der Nederlanden. Of zoals De Hoop Scheffer stelde:

Liet het volk een nieuwen heerscher zich opdringen? was het zuivere gemeenebest niet aller wensch, aller leuze? Echt Nederlandsch dan die regeringsvorm [...] haar bestuur, hare wetten, hare algemeene vergadering.⁶⁸

Het koningschap maakte volgens De Hoop Scheffer evenzeer deel uit van ‘het *echt nationaal*, het zuiver *Nederlandsch* karakter, dat ze heeft’.⁶⁹ Met de Oranjes kon de gehele natie zich op een positieve wijze identificeren. Een breder idee van ‘goed burgerschap’ werd erdoor versterkt.⁷⁰ Nooit eerder werden er meer koningsliederen gecomponeerd dan onder koning Willem III. Provinciebezoeken en Oranjefeesten (in 1863 bijvoorbeeld ter gelegenheid van de vijftigste verjaardag van ‘Nederlands Herrijzenis’) deden het koningschap van Willem III veel goed.⁷¹ Vaak trad de doopsgezinde Matthias de Vries, hoogleraar te Leiden, als feestredenaar op wanneer er iets te herdenken viel. Hij bracht de toehoorders met zijn ongeëvenaarde redevoeringen in een ‘echt vaderlandsche stemming’. Het was een kenmerk van de burgerlijke negentiende-eeuwse samenleving: emotie gepaard aan nationale trots.⁷²

Wettig gekroond

‘Zijn leven was veelszins een gekroond leven’,⁷³ met deze woorden herdacht de predikant van de doopsgezinde gemeente te Amsterdam de op Oudejaarsdag 1893 overleden J.G. de Hoop Scheffer in de kerkdienst die voorafging aan de uitvaart. ‘Niet minder met voorspoed gezegend voorwaar was zijns levens arbeid’.⁷⁴ De toespraak ging ruim in op de vele goede kanten die het leven van de overledene had gekend. Zoals gebruikelijk was in die tijd werd – ook wanneer er bijvoorbeeld in genootschappen overledenen werden herdacht – nogal eens teruggegrepen op de deugdcatalogus.⁷⁵ Zo ook bij de uitvaart van De Hoop Scheffer. Hij was ‘een goed echtgenoot en vader; een nuttig burger; een verdienstelijk geleerde geweest’.⁷⁶ De Hoop Scheffer leefde volgens Feenstra ‘sober, matig en ingetogen [...] voor vriendschap en gezelligen kout geopend, voor ’t rumoer der ijdele wereld gesloten’.⁷⁷ Zijn leven droeg de kronen van braafheid, goedheid en vroomheid.⁷⁸ Hij was ‘een die gestreden heeft volgens alle wetten en regelen van het kampspel des christelijken levens’.⁷⁹



Uitgave van Feenstra's toespraak van 7 januari 1894 (DG bibl. DDC).

Een vernieuwer was De Hoop Scheffer in zijn leven zeker niet geweest. Veeleer was hij een sobere, stugge werker die deed wat zijn hand vond om te doen. Hij was een netwerker en genootschapsman, een wetenschapper en een organisator. Hij was een uitgesproken exponent van de negentiende-eeuwse burgerlijke samenleving waar verhoudingen precies waren vastgelegd en de standenmaatschappij nog lange tijd bleef bestaan.

Het is de vraag in hoeverre De Hoop Scheffer oog heeft gehad voor de grote veranderingen die tijdens zijn leven inzetten. In technologisch opzicht ging Nederland een nieuwe fase in. Sociale kwesties speelden op: de slechte

leefomstandigheden van velen, de roep om algemeen kiesrecht.⁸⁰ Na 1870 veranderde het politieke landschap. Op verschillende fronten was Nederland in beweging: op het gebied van de kunst, de politiek, de economie en sociale verhoudingen. Nederland ontwikkelde zich in de richting van een moderne samenleving.⁸¹ Jakob de Hoop Scheffer lijkt toch meer een representant gebleven van een verburgerlijkt christendom dat zocht naar nationale verbinding. Hij beoogde een vreedzame en innige religiositeit die op een sobere, huiselijke wijze gestalte kreeg. Niet in het grote gebaar, maar wel in de ‘gezellige omgang’ met gelijkgestemden. Hij ging op zoek naar een nationale identiteit, naar datgene wat samenbond en probeerde uit het verleden een Nederlands ‘volkskarakter’ te destilleren. Volksopvoeding was voor hem van belang naast herijking van de traditie. Zo probeerde hij uit het verleden lessen te leren met actualiteitswaarde voor de eigen tijd.⁸² Vaderlandsliefde kan bij hem wellicht het beste getypeerd worden als betrokken, integer burgerschap. Voor het verband in een samenleving was het uitdrukkelijk van belang dat betrokken burgers elkaar herkenden en samenwerkten.⁸³ Het is de grondtoon die aangetroffen kan worden in De Hoop Scheffers lezing uit 1857 *Het Nederlandsch Karakter*. In die zin was De Hoop Scheffer iemand van de oude stempel.

‘Vele nooit geraadpleegde werken’

Hiermee is niet alles gezegd. Want De Hoop Scheffer was wel degelijk innoverend als het ging om geschiedbeoefening. Hij heeft meegewerkt aan de verwetenschappelijking en de professionalisering van het historisch vakgebied. Hoewel nationalisme en geschiedbeoefening in de negentiende eeuw stevig met elkaar verbonden waren, vond na 1860 gaandeweg de overgang plaats van het vertellen van literaire verhalen naar wetenschappelijke geschiedschrijving.⁸⁴ Geschiedenis ging gebruik maken van wetenschappelijke methoden en bronnenstudie. Archieven werden geopend en bestudeerd en brachten nieuwe inzichten. Het vak geschiedenis werd vrijer en onafhankelijker. In de kerkgeschiedenis ging het niet meer om het verdedigen van dogmatische waarheden. Geschiedenis ging ontwikkelingen bestuderen en vroeg zich af hoe historische lijnen liepen.⁸⁵ Het historisch bewustzijn groeide. Het verleden liet historische processen zien, het beeld van geschiedenis werd dynamischer. Het verleden werd niet meer gezien als een geheel van voltooid gebeurtenissen, nieuwe samenhangen werden zichtbaar.⁸⁶

Van deze professionalisering van de historische wetenschap was De Hoop Scheffer een representant. Hij werd niet moe zijn vondsten en bevindingen

te delen, bijvoorbeeld in de *Doopsgezinde Bijdragen* waarvoor hij meer dan vijftig artikelen schreef. Hij verzorgde bovendien de inventarisatie van het archief van de Vereenigde Doopsgezinde Gemeente te Amsterdam.⁸⁷ ‘Allerwege staan de archiefkamers open [...] de nacht der geheimhouding ligt achter ons’,⁸⁸ zo kon de Hoop Scheffer enthousiast schrijven. Hij bracht aan het licht en maakte openbaar. Hij wilde de bredere beweging in de geschiedenis op het spoor komen. Het is de reden waarom hij nooit een algemene geschiedenis van de Nederlandse doopsgezinden heeft geschreven. Er was nog te veel onbekend, er viel in zijn ogen nog zoveel te ontdekken. Er waren ‘nog vele nooit geraadpleegde werken, vele eertijds onbekende bescheiden, vele schriftelijke aantekeningen en nu eerst teruggevonden staatstukken’,⁸⁹ zo schreef de Hoop Scheffer in het voorwoord bij de Nederlandse vertaling van zijn oratie. Het toonde hoezeer hij zocht naar nieuwe kennis en die op deugdelijke wijze wetenschappelijk trachtte te verwerken.

TUSSEN WETENSCHAP EN NATIONAAL EN ORANGISTISCH SENTIMENT

Het is nog niet zo eenvoudig Jakob de Hoop Scheffer en zijn verdiensten in een aantal woorden samen te vatten. Hij was een professioneel historicus die prijs stelde op degelijke wetenschap en bronnenstudie én hij was een typische representant van een verburgerlijkt negentiende-eeuws liberaal doperdom. Hij was een genootschapsman, een netwerker, een man die hield van huiselijke gezelligheid. Hij werkte hard, leefde sober en bezag de wereld met name vanuit zijn studeerkamer. Of zoals hij door Winkler Prins werd gekenschetst: ‘Intusschen bezorgden hem zijne huis- en studeerkamer het reinste en hoogste genot’.⁹⁰ De Hoop Scheffer maakte in zijn leven en werk twee belangrijke overgangen mee. Allereerst de revisie in de opvatting over geschiedenis. Geschiedbeoefening ontwikkelde zich tot een ongebonden, vrije wetenschap. Daarnaast waren er de maatschappelijke veranderingen in zijn tijd. De wereld – zeker na pakweg 1870 – ontwikkelde zich in een reusachtig tempo. Nederland was op weg om een moderne samenleving te worden. De Hoop Scheffer lijkt in dit alles vooral een man te zijn geweest die zocht naar orde en overzicht. Dit vond hij in een overkoepelende nationale geschiedenis van betrokken burgers die in eendrachtige samenwerking het land opbouwden en gestalte gaven. Hij sloot op dit punt aan bij een oplevend orangisme en nationaal gevoel onder Willem III.⁹¹ De Hoop Scheffer zag een belangrijke functie voor de burger, die de eeuwen door de Nederlandse samenleving had

geschraagd. Nationalisme en geschiedenis gingen bij De Hoop Scheffer te zamen, hij was daarin niet wezenlijk anders dan andere negentiende-eeuwers. Vaderlandsgevoel betekende voor De Hoop Scheffer betrokken, integer burgerschap. Het Huis van Oranje had in zijn geschiedopvatting een bijzondere plaats. Het waren de Oranjes geweest die stredden voor (godsdienst-)vrijheid en zich keerden tegen vervolging. Het was reden genoeg voor de doopsgezinde De Hoop Scheffer om nu ook koning Willem III te eren. Oranje zorgde voor de door De Hoop Scheffer zo gewenste rust en stabiliteit in het land, en bovendien: hij zorgde ervoor dat doopsgezinden in de negentiende eeuw goed bedeed werden in de banencarrousel. Wat dat betreft gebruikte hij een aloud doopsgezind motief om de Oranjes te steunen: doopsgezinden hadden het allermeeest te danken aan de hoge bescherming van het Huis van Oranje.

NOTEN

- 1 Marita Mathijssen, *Historiezucht. De obsessie met het verleden in de negentiende eeuw* (Nijmegen 2013), 65, 124.
- 2 Idem, 55.
- 3 Alex Noord, 'Proeven van vaderlandsche trouw en onversaagden heldenmoed. Matthijs Siegenbeek als re-brander van de Nederlandse natie', in: *DB* 46 (2020), 281-305, aldaar 283.
- 4 Zie over Jakob de Hoop Scheffer: A. Winkler Prins, *Levensbericht van J.G. de Hoop Scheffer* (Leiden, 1894); P. Feenstra jr., *Wettig gekroond. Toespraak ter gedachtenis van Prof. J.G. de Hoop Scheffer, gehouden op 7 januari 1894, in de Verenigde Doopsgezinde Gemeente te Amsterdam* (Amsterdam, 1894); S.B.J. Zilverberg, 'Jakob Gijsbert de Hoop Scheffer', in: *Biografisch Lexicon voor de Geschiedenis van het Nederlandse Protestantisme I* (Kampen, 1978) 91-92; P. Visser, 'Jakob de Hoop Scheffer (1819-1893). Toonbeeld van stille doperse diplomatie en dadendrang', in: E.M. Lavooij-Janzen, *Indexen op de Inventaris der Archiefstukken berustende bij de Vereenigde Doopsgezinde Gemeente te Amsterdam opgemaakt door Dr. J. G. de Hoop Scheffer (Amsterdam 1883-1884)* (Hilversum, 2004); P. Visser, 'Jakob Gijsbert de Hoop Scheffer (1819-1893)', in: *DB* 35/36 (2010), 168-170.
- 5 Walter Klaassen, 'Menno Simons Research 1837-1937, 1986-1990', in: Gerald R. Brunk, *Menno Simons: a Reappraisal. Essays in Honor of Irvin B. Horst on the 450th Anniversary of the Fundamentboek* (Harrisonburg, 1992), 181-197, aldaar 183.
- 6 Tot teleurstelling van S. Cramer, de opvolger van De Hoop Scheffer aan het Doopsgezind Seminarium. Zie S. Cramer, 'Bij Prof. Scheffer's laatste arbeid voor de bijdragen', in: *DB* 34 (1894), 1-9, aldaar 3.
- 7 J.G. de Hoop Scheffer, *Geschiedenis der Kerkbervorming in Nederland van haar ontstaan tot 1531* (Amsterdam, 1873).
- 8 Jo Tollebeek, *De toga van Fruin. Denken over geschiedenis in Nederland sinds 1860* (Amsterdam, 1990), 5-6.
- 9 L.J. Dorsman en E. Jonker, *Anderhalve eeuw geschiedenis. (Nederlands) Historisch Genootschap 1845-1995* ('s-Gravenhage, 1995), 12.
- 10 Arie L. Molendijk, 'Een hoogstbelangrijke wetenschap'. *De beoefening van de kerkgeschiedenis in Nederland in de negentiende eeuw* (Groningen, 2000), 13, 23 en 25.

- 11 Pieter Huistra, *Bouwmeesters, zedenmeesters. Geschiedbeoefening in Nederland tussen 1830 en 1870* (Nijmegen, 2019), 115.
- 12 J. Spaans, 'Zeventiende-eeuwse kerkgeschiedenis en interdisciplinariteit', in: *De Zeventiende Eeuw* 14 (1998), 206-217, aldaar 210.
- 13 Molendijk, 'Een hoogstbelangrijke wetenschap', 23-26.
- 14 Jakob Gijsbert de Hoop Scheffer, 'De studie der vaderlandsche kerkhistorie', in: *De Gids* 29 (1865), 201-213, aldaar 212.
- 15 Idem, 210.
- 16 Idem, 212.
- 17 Nick van Sas, 'De Republiek voorbij. Over de transitie van republicanisme naar liberalisme', in: Frans Grijzenhout, Nick van Sas en Wyger Velema (red.), *Het Bataafse experiment* (Nijmegen, 2013), 65-100, aldaar 98.
- 18 *Het Vaderlandsch Album, ter welkomstgroet van H.M. de Koningin der Nederlanden, te Amsterdam, op den 22sten April 1879, aangeboden.* (Amsterdam, 1879).
- 19 Idem, 4.
- 20 Idem, 5.
- 21 Idem, 4.
- 22 Mathijssen, *Historiezucht*, 59.
- 23 Bij navraag bleek het origineel niet meer te traceren in het Koninklijk Huisarchief. In manuscript bevindt het artikel zich in het familiearchief De Hoop Scheffer (in beheer bij M. Groenewald-Froger te Amsterdam). Ik ben haar zeer erkentelijk voor het ter beschikking stellen van dit stuk.
- 24 J.G. de Hoop Scheffer, 'Het gedenkjaar 1872. I. Het einde der vervolging', in: *DB* (1873), 1-12.
- 25 Zie voor een korte schets van deze gebeurtenissen N. van der Zijpp, *Geschiedenis der doopsgezinden in Nederland* (Arnhem, 1952) 146 en S. Zijlstra, *Om de ware gemeente en de oude gronden. Geschiedenis van de dopers in de Nederlanden 1531-1675* (Hilversum, 2000), 478.
- 26 J.G. de Hoop Scheffer, 'Het gedenkjaar 1872. I. Het einde der vervolging. II. Op 't punt van ondergang. III. De vergelding der offers', in: *DB* (1873), 1-12, 54-72, 159-175, aldaar 3.
- 27 Idem, 4.
- 28 Remieg Aerts, *De letterheren. Liberale cultuur in de negentiende eeuw: het tijdschrift De Gids* (Amsterdam, 1997), 396.
- 29 De Hoop Scheffer, 'Het gedenkjaar 1572', 8.
- 30 Idem, 9.
- 31 Idem, 172.
- 32 Alex Noord, 'De veel hoogere verheffing van het Huis van Oranje in ons herboren Vaderland. Doopsgezinden op de bres voor vorst, vaderland en vrijheid in de Franse tijd en in de vroege negentiende eeuw', in: *DB* 42 (2016), 83-111, aldaar 84.
- 33 De Hoop Scheffer, 'Het gedenkjaar 1572', 1.
- 34 Idem, 174.
- 35 De Hoop Scheffer, 'Het Huis Oranje-Nassau en de Doopsgezinden' (familiearchief De Hoop Scheffer).
- 36 Zie voor een overzicht: Visser, Jakob Gijsbert de Hoop Scheffer, 15.
- 37 Huistra, *Bouwmeesters*, 74.
- 38 Boudien de Vries, 'Een eeuw vol gezelligheid. Verenigingsleven in Nederland, 1800-1900', in: *Documentatieblad voor de Nederlandse Kerkgeschiedenis na 1800* 63 (2005), 16-29, aldaar 16-19.
- 39 Huistra, *Bouwmeesters*, 79-80.
- 40 Idem, 76.
- 41 Dik van der Meulen, *Koning Willem III 1817-1890* (Amsterdam, 2013), 271-273.

- 42 De Vries, 'Een eeuw vol gezelligheid', 20.
- 43 Visser, Jakob de Hoop Scheffer, 15.
- 44 J.G. de Hoop Scheffer, *Het Nederlandsch Karakter der Maatschappij: tot Nut van 't Algemeen. Aanspraak gehouden bij de opening der algemeene vergadering dier maatschappij, den 11den augustus 1857* (s.l., 1857).
- 45 A. Winkler Prins, *Levensbericht van J.G. de Hoop Scheffer* (Leiden, 1894).
- 46 P. Visser, 'Anthony Winkler Prins', in: *DB* 35/36 (2010), 166-167.
- 47 Mathijssen, *Historiezucht*, 227-232.
- 48 Winkler Prins, *Levensbericht*, 22-28.
- 49 Visser, 'Jakob de Hoop Scheffer', 40.
- 50 Zie over negentiende-eeuwse huiselijkheid: Remieg Aerts, 'Het ingetogen vaderland: huiselijkheid, maatschappelijke orde en publieke ruimte', in: Ido de Haan, Paul den Hoed en Henk te Velde, *Een nieuwe staat. Het begin van het Koninkrijk der Nederlanden* (Amsterdam, 2013) 251-273, aldaar 260-266.
- 51 Henk te Velde, 'Herenstijl en burgerzin. Nederlandse burgerlijke cultuur in de negentiende eeuw', in: Remieg Aerts en Henk te Velde, *De stijl van de burger. Over Nederlandse burgerlijke cultuur vanaf de middeleeuwen* (Kampen, 1998), 157-185, aldaar 161-162.
- 52 De Hoop Scheffer, *Het Nederlandsch Karakter*, 7.
- 53 Idem, 8.
- 54 Samuël Muller, *De Maatschappij: tot Nut van 't Algemeen, eene Nederlandsche Stichting, re-devoering, uitgesproken ter opening van de jaarlijksche algemeene vergadering* (s.n., 1830).
- 55 Annelies Verbeek, 'Menniste Paus' Samuel Muller (1785-1875) en zijn netwerken (Hilversum, 2005), 126-127.
- 56 De Hoop Scheffer, *Het Nederlandsch Karakter*, 11.
- 57 Idem, 14.
- 58 Idem, 15.
- 59 Idem, 19.
- 60 Te Velde, 'Herenstijl en burgerzin', 162.
- 61 De Hoop Scheffer, *Het Nederlandsch Karakter*, 22.
- 62 Idem, 25.
- 63 Idem, 29.
- 64 Dorsman en Jonker, *Anderhalve eeuw*, 5-6.
- 65 Huistra, *Bouwmeesters*, 221.
- 66 Lotte Jensen, *De verheerlijking van het verleden. Helden, literatuur en natievorming in de negentiende eeuw* (Nijmegen, 2008), 210-211.
- 67 Winkler Prins, *Levensbericht*, 27.
- 68 De Hoop Scheffer, *Het Nederlandsch Karakter*, 19.
- 69 Idem, 7.
- 70 Anne Petterson, 'En toch viert men feest!!' Amsterdam en de zeventigste verjaardag van koning Willem III', in: Henk te Velde en Donald Haks, *Oranje onder. Populair orangisme van Willem van Oranje tot nu* (Amsterdam, 2014), 177-196, aldaar 189-191.
- 71 Van der Meulen, *Koning Willem III*, 13, 376, 379.
- 72 Te Velde, 'Herenstijl en burgerzin', 175-177.
- 73 P. Feenstra jr., *Wettig gekroond. Toespraak ter gedachtenis van Prof. J.G. de Hoop Scheffer, gehouden op 7 Januari 1894, in de Vereenigde Doopsgezinde Gemeente te Amsterdam* (Amsterdam, 1894), 7.
- 74 Idem, 8.
- 75 Huistra, *Bouwmeesters*, 78.
- 76 Feenstra, *Wettig gekroond*, 23.

- 77 Idem, 20.
- 78 Idem, 11, 12, 14.
- 79 Idem, 19.
- 80 Rick Honings en Lotte Jensen, *Romantici en Revolutionairen. Literatuur en schrijverschap in Nederland in de 18^{de} en 19^{de} eeuw* (Amsterdam, 2019), 251-253.
- 81 Henk te Velde, 'Van grondwet tot grondwet. Oefenen met parlement, partij en schaalvergroting, 1848-1917', in: Remieg Aerts, Herman de Liagre Böhl, Piet de Rooy, Henk te Velde, *Land van kleine gebaren. Een politieke geschiedenis van Nederland 1780-2012* (Amsterdam, 2013), 109-194, aldaar 133 en 159.
- 82 Joris van Eijnatten en Fred van Lieburg, *Nederlandse religiegeschiedenis* (Hilversum, 2005), 260-261.
- 83 Joep Leerssen, *Nationalisme* (Amsterdam, 2015), 26 en 47.
- 84 Tollebeek, *De toga van Fruin*, 5-7.
- 85 Dorsman en Jonker, *Anderhalve eeuw*, 2-3.
- 86 Auke van der Woud, *De Bataafse hut. Denken over het oudste Nederland (1750-1850)* (Amsterdam, 1998), 154-155.
- 87 Visser, 'Jakob Gijsbert de Hoop Scheffer', 168.
- 88 De Hoop Scheffer, 'De studie der vaderlandsche kerkhistorie', 210.
- 89 J.G. de Hoop Scheffer, *De Doopsgezinde Broederschap in Nederland, voor vervloeiing en ondergang bewaard* (Amsterdam, 1861) voorberigt.
- 90 Winkler Prins, *Levensbericht*, 31.
- 91 Te Velde, 'Van grondwet', 161-162.

‘Herman Bakels, van Bijbelvriend naar Bijbelverguizer’

MARIUS ROMIJN

Het is dit jaar precies 150 jaar geleden dat op Texel in het predikantengezin van de doopsgezinde Pieter Simon Bakels en Fokeltje Breugeman hun zoon Herman ter wereld kwam. Herman zou in de voetsporen van zijn vader treden; niet alleen in het ambt, maar ook in zijn opvattingen over het geloof en in het ‘Modernisme’. Maar in tegenstelling tot zijn vader bracht hij zijn opvattingen over de Bijbel op originele wijze in populair geworden geschriften naar buiten. Dat hij daarbij evolueerde en tenslotte zich afzonderde, verguisd en vergeten werd, kwam enerzijds door zijn karakter, wat niet los te zien is van een waarschijnlijke geestelijke stoornis, en anderzijds door het te ver afdwalen van de hoofdstroom van het vrijzinnig christendom. Herman Bakels behoort nu tot de ‘vergeten figuren’ die het verdienen opnieuw even voor het voetlicht te verschijnen. Zijn opvattingen, hoe radicaal soms verwoord, maakten in zijn tijd de discussies los over de Bijbel, zijn inhoud en zijn waarde. Dat hij uiteindelijk aangeklaagd werd door alle 28 Amsterdamse hervormde predikanten wegens Godslastering, waarbij zijn boekje in beslag genomen werd, toont aan dat hij tot aan de tweede wereldoorlog de gemoederen van gelovig Nederland wist te beroeren.

Herman Bakels (1871-1952) behoorde grotendeels tot de tweede generatie van het Modernisme, de vrijzinnig-protestantse stroming die met name vanuit de theologische faculteit te Leiden werd gepropageerd. Deze stroming is later wel aangeduid als een ‘Tweede Hervorming’, die aanhang kreeg vanaf 1850. De eerste generatie had gedacht, de protestantse kerk en de samenleving te zullen hernemen; daarbij zou het christendom moderniseren: oude opvattingen, beeldentaal en rituelen zouden vervallen ter wille van een ondogmatisch godsdienstig gemeenschapsleven. Bovendien zou het Godsrijk sneller komen, de orthodoxie zou het afleggen. Deze ‘voorhoede’ was eerst succesvol maar werd geen massabeweging. Het modernisme wordt daarbij sociologisch wel opgevat als een ‘vertoog-gemeenschap’, waarbij details van de geloofsopvatting weinig reden tot strijd vormden. Ook wordt gesteld dat vanaf rond 1860, toen er heel wat moderne predikanten actief

waren, felle orthodoxe weerstand ontstond.¹ Dit onderscheid bleef bestaan tot na 1960.

Bakels werd vanaf zijn jeugd via zijn vader sterk beïnvloed door het Modernisme. Pieter Simon Bakels (1844-1921) was namelijk doopsgezind predikant en een overtuigd aanhanger van het modernisme.² De zoon sloot zich hierbij aan, met name door het omarmen van de historische Bijbelkritiek. Ook was Jezus voor hem een mens, dus beslist niet goddelijk. Toch waren er aan zijn ‘moderne’ geloof drie ‘orthodoxe randen’: (a) Theïstisch geloof, (b) na de dood belandt de ziel van mensen (en eventueel van hogere dieren) in een onstoffelijk hiernamaals, waar je de zin van ‘aards lijden’ zult begrijpen en blikken kunt werpen op de aardse samenleving, en (c) tot aan het eind van zijn schrijverschap (in 1948) het afwijzen van symbolische Bijbeluitleg.³

Zoals werd aangegeven, vormden details van de geloofsopvatting binnen het Modernisme weinig reden tot strijd. Er was dan ook ruimte voor Bakels’ positie met die orthodoxe randen, zij het dat zijn afwijzen van symbolische Bijbeluitleg recensenten tot protest kon brengen.

INLEIDING

In de *Doopsgezinde Bijdragen* 1997 en *Het biografisch Lexicon* schetst Jacob van Sluis een eenzijdig beeld van Bakels en de Bijbel door het uitsluitend citeren van diens heftige kritiek daarop.⁴ Ook geeft hij een vrijwel volledige bibliografie, waaraan alleen Bakels’ eerste brochure, over onsterfelijkheid, ontbreekt.⁵ Van Sluis laat echter achterwege dat Bakels in de Bijbel ook parels en diamanten vond.⁶ Na mijn eerdere artikel in dit blad over Bakels’ meest geruchtmakende artikel in het studentenblad *Propria Cures*,⁷ richt ik mij nu op de ontwikkeling van Bakels’ visie op de Bijbel gedurende zijn leven, waarbij ik mij laat leiden door de volgende vier vragen:

(a) Hoe is te verklaren dat hij zich als predikant zeer vrijzinnig opstelde, maar in zijn *Nieuwe Testament* en *Bijbels Woordenboek* ruimte bood aan zowel vrijzinnige als gematigd orthodoxe opvattingen? (b) Zijn er redenen aan te geven voor zijn toenemend kritische Bijbelvisie, waarin vanaf 1920 de afwijzing van de Bijbel ging domineren? (c) In beide aangehaalde biografische publicaties door Van Sluis komt Bakels over als een nogal onverklaarbare figuur; is de achtergrond daarvan te benoemen? (d) Hoe werd hij een ‘bekende Nederlander’ en welke ontwikkeling deed zich daarin voor?

Om de stof beperkt te houden, worden vooral Bakels’ ‘spannende’ Bijbelvermeldingen aangehaald. Bakels schreef honderden kolom-artikelen, waaruit hij alles van belang in zijn boeken overnam; ook daarin zijn er veel overlappingen, wat noopt tot beperking.

De eerste vier delen van dit artikel beslaan Bakels’ levensloop in hoofdlijnen. Eerst over zijn jonge jaren; dat behandelt vooral de belevenissen die verwijzen naar wat voor figuur hij werd: ‘gevoelig voor mystiek’, ‘haantje de voorste’ en ‘met rijke schrijf-fantasie’. Daarbij kort over het ouderlijk gezin, de armoede daarin en de omgang daarmee. Het tweede deel betreft zijn studietijd. Daarin blijkt meer over zijn karakter, ontwikkelde hij zich tot schrijver en komen uitingen voor over de Bijbel. Het volgende deel, over zijn predikantsperiode, bespreekt dat hij in een periode van neergang voor de vrijzinnigheid, als predikant toch redelijk succesvol was en als schrijver een nationale bekendheid werd. In het deel betreffende zijn langdurige emeritaat blijkt hij aanvankelijk zeer productief als schrijver, maar wordt hij in diverse opzichten uiterst kritisch en komt steeds meer aan de zijlijn.

Het vijfde deel beschrijft, aan de hand van niet eerder beschreven egodocumenten, Bakels’ persoonlijkheid.⁸ Als afsluiting volgen er *Conclusies*, met nieuwe inzichten tegenover wat eerder over hem was gepubliceerd.

1871-1890 – Geboorte en jeugd: Texel en Haarlem

Herman werd geboren op Texel. Van zijn vader had hij ‘de grote neus en godsdienstredeneerlust’. Van moeder: ‘schrijf lust met de neiging er een tikje bij te doen’.⁹ Vanwege de lage predikantstraktementen was het gezin onbemiddeld. Daarmee werd verstandig omgegaan; zo begon zwemles van de kinderen ‘droog’ op de pianokruk door vader. Moeder leerde dat je een dubbeltje pas kon uitgeven wanneer je het had.¹⁰ Vader had veel technisch-natuurwetenschappelijke interesse; hij twijfelde langdurig of hij niet beter ingenieur had kunnen worden dan modern predikant.¹¹

Hermans mystieke ervaringen bleken al toen hij rond zes jaar oud op weg was naar school in De Waal. Achter de Vermaning was een tuintje, de zon scheen en het was stil; hij rook de lente; en zag het klein kruiskruid. Hij was buiten ruimte en tijd, en voelde God. Daarover wist hij weinig, maar iemand moest toch alles gemaakt hebben.¹² Aan zijn kritische vriend A.H. de Hartog schreef hij echter in 1920, bij het uitleggen van godsdienstzaken, de mystiek ter wille van de duidelijkheid buiten beschouwing te moeten laten.¹³

De technische interesse van vader kwam ook bij Herman tot uiting, bij

het aankopen van een 'stormfok'. Nadat omstreeks 1885 een zeilschip op Texel was gestrand, hield een notaris de openbare verkoping van aangespoeld scheepsmateriaal. Herman had zijn zinnen hierop gezet, om daarmee met broer Reinier en vriendjes een zeilbootje te bouwen. Bij het afmijnen van die stormfok hield hij zijn eerste openbare toespraak: 'één woord'. Er ontstond even verwarring of dit geldig was, maar de burgemeester wierp zich op als borg. Op een zondagmiddag daarna waren ze bij een meertje aan het werk, toen de vader te paard langs kwam. Zijn zoons gaf hij een standje *in het Frans*: 'ze maakten hun zondagse kleren vuil'.¹⁴ Tegelijk gaf hij advies om in het primitieve bootje van wat oude planken, zakjes zand te leggen als ballast, om de stabiliteit te vergroten. Dit werkte: ze konden een stukje zeilen en benutten dit enkele jaren lang!¹⁵

Op Texel was geen gymnasium; Herman bezocht na de lagere school het Stedelijk Gymnasium te Haarlem; door de week logeerde hij bij zijn Oma en elk weekeinde was hij op Texel. Wekelijks schreef hij een flinke brief aan zijn ouders, wat hielp om zijn schrijven te ontwikkelen. Hij volgde in die jaren de catechisatie bij de Haarlemse ds. Jeronimo de Vries. Daarover verscheen achteraf een forse aanklacht in zijn *Bouquetje polemieek*.¹⁶ De Vries was zeer modern en zou nooit iets hebben gezegd over zijn *eigen* geloof. In het moderne blad *De hervorming* publiceerde Herman een correctie: De Vries had wél over dit onderwerp gesproken, echter in een periode waarin Herman elders verbleef.¹⁷ Over het vrijzinnige geloof van De Vries schreef hij na diens dood in 1915 ook wel meer ontspannen-kritisch.¹⁸

1890-1895 – Studietijd: Amsterdam vanuit Koog aan de Zaan

Herman Bakels studeerde aan de Universiteit van Amsterdam (met hervormden en luthersen) en aan het Doopsgezind Seminarium. Daarnaast was hij actief in het Amsterdams Studenten Corps (ASC) hoewel hij bij zijn ouders woonde in Koog aan de Zaan. Zijn eerste publicatie, in *PC* 1891, werd gevolgd door ca. dertig artikelen, deels over geloofszaken, maar ook 'studentikoos'. Hij werd redacteur van de *Amsterdamse Studenten Almanak* (1894 praeses redactie en praeses 'ASC-bestuur faculteit theologie').¹⁹ Tot slot was hij redacteur van *PC* (1894-1895).²⁰

In 1894 verscheen als toevoeging aan een mededeling over de oprichting van een Amsterdamse studenten-geheelonthoudersvereniging, een 'Ontboezeming'.²¹ Daarin wurgde, vertrapte en bespuwde Bakels de 'drankduivel'. Medeoprichter Kat protesteerde in het volgende nummer van *PC* tegen deze

‘bombast’, die hij ongeschikt achtte als propagandamiddel voor geheelonthouding.²² Hierin bleek voor het eerst dat Bakels soms in zijn gedachten de aansluiting bij de realiteit miste.

In deze periode viel Hermans verloving met Cornelia Crok; daarover is nergens een mededeling te vinden, alleen indirect in zijn romantisch verhaal onder pseudoniem in de ASC-almanak. Ze wordt daarin ‘Cor’ genoemd en sterft aan een kortdurende ziekte. Hij mag daarover niet treuren want haar ziel is in het Hierna gelukkiger dan hij deze had kunnen maken en zijn plaats bij haar is reeds bereid.²³ In *PC* kwam hierop uiterst kritisch commentaar.²⁴ Deze visie op het Hierna hield verband met een keerpunt in Hermans geloof. Aan zijn docent praktische theologie, prof. Samuel Cramer, had hij in een gesprek bekend, hierover nog onzeker te zijn. Cramer leende hem een boekje uit van de Duitse natuurfilosoof Fechner, dat Herman meteen overtuigde. In zijn eerste, kleine brochure legde hij dit uit.²⁵ ‘Voor onze geboorte legt ons lichaam organen aan zoals longen, die we pas erna nodig hebben. Zo moeten we ons na de geboorte geestelijke organen verwerven die we in het Hierna nodig hebben. Daar zullen we de hindernissen inhalen die ons hier schadden.’ Deze brochure stuurde hij naar de leden van het doopsgezinde dispuut Etebon. Dit is te zien als een van de orthodoxe randen aan Bakels’ moderne geloof.

In deze jaren citeerde hij zo nu en dan uit de Bijbel. Daarnaast verdedigde hij zijn God-geloof, vooral tegenover uiterst kritische *PC*-artikelen van de studenten Tideman en Naber over gelovigheid. De student rechten Piet Tideman gaf in een groot artikel een spottende beschrijving van ‘god de heer op inspectiereis’.²⁶ Hierop kwamen vier reacties, waaronder een van Bakels, die door Tideman ook werden bespot.²⁷ Hierop volgde een tweede ronde waarin Bakels zijn kritiek bleef verdedigen.²⁸ De student natuurkunde H.A. Naber schreef een uiterst ingewikkeld antigodsdienstig stuk: ‘Laissez faire’.²⁹ Bakels reageerde hierop in een p.s. bij zijn stukje in een debat met de student Van Hille over kerkbezoek.³⁰ In volgende nummers liep de discussie door, over ‘enormiteiten die in de theologie geduld zouden worden’, zonder oplossing. Vanaf 1893 schreef Bakels ook over zijn geloof in het doopsgezinde weekblad: *De Zondagsbode*.

Zijn wonderlijke tweede brochure *Voor mijne vrienden...* ontstond vanuit grondige bestudering van het hoofdwerk *De leer der Hervormde Kerk* door J.H. Scholten, een grondlegger van het Nederlandse modernisme.³¹ Deze bevat meer dan zeventig verwijzingen naar Oude en Nieuwe Testament. Een vriend van zijn vader, ook predikant, meende dat Herman gek was geworden,

de doopsgezinde predikant Jesse van Zaandam uitte sympathie maar noemde de tekst ook ‘onrijp’.³² Op veel plaatsen lijkt zijn zelfverzekerdheid te groot, zoals bij de dertig stellingen aan het eind, waarvan de eerste luidt:

Als een predikant predikt, dan spreekt niet de heer A. of B., maar de priester Gods. Al is hij een jongeling van 20 jaren, of een zwak, slecht, valsch mensch – indien hij *De Waarheid spreekt, hij is op dat tijdstip een priester Gods.*

Onder het pseudoniem P.M.V. verscheen zijn ‘Kerstpreek’ in *PC*, over wie aarde en hemel gemaakt heeft, hoe wij weten dat God dit deed, hoe wij iets van Hem weten en wie ons dit alles heeft verklaard. Aan de hand van een dertiental Bijbelcitaten is dit uitgewerkt.³³

Bakels behaalde in september 1895 zijn proponentsexamen, tweede deel, met een ‘dissertatie’ over de doperse martelaren in de zestiende eeuw. Zijn onderzoeksvraag was: ‘Waarom hebben de doopsgezinde martelaren voor 1550 zich laten martelen?’ Hij baseerde zich op de *Martelaarsspiegel* van Van Braght (tweede druk, blz. 1-100). De conclusie: ‘Ze waren groot van karakter; hun koelbloedigheid en doodsverachting bleken uit het doorstaan van onmenselijke straffen in de gevangenissen’.³⁴ Hiermee werd hij beroepbaar als doopsgezind predikant.

*1896-1916 – Predikantsperiode:
twee decennia in drie gemeenten, met onderbrekingen*

Bakels’ eerste standplaats, Warns (1896-1901), was ervóór vacant. Hij richtte er een zondagsschool op. Zijn huwelijk met Cornelia Crok vond plaats in 1898 te Koog aan de Zaan; ze kwam uit een welvarende Zaanse koopmansfamilie en haar ouders waren al overleden, dus zijn financiële krapte was voorbij. Hun zoon Pieter werd hier geboren in 1898 en hun dochter Maria in 1900; de tweede dochter Susanna te Haarlem in 1910.

Hij bleef schrijven. Een man die weinig kerkdiensten bezocht was kritisch over ‘predikanten die van God spreken alsof ze in de Hemel waren opgeklommen’. Bakels’ antwoord ging uit van Jes. 40: 25-26a, waarin je kennis over God krijgt vanuit de schepping. In zijn uitvoerige uitleg haalt Bakels ook Jezus aan, die God ‘uw vader’ noemde. De volgorde van zijn voorbeelden was ontleend ‘aan eene leerrede van ds. A. Carlier’.³⁵

In de Voorrede van zijn brochure uit 1898 tot de orthodoxen in en rond Warns, gebaseerd op twee lijdenspreken, schrijft hij dat de orthodoxe leer op

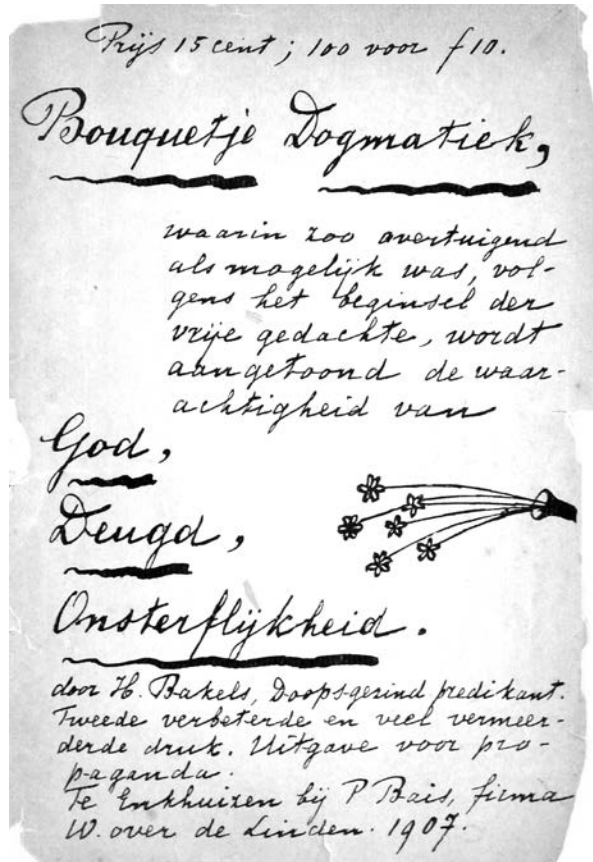
menig punt ons verstand noch ons gemoed bevredigt. Die leer kan dus aan God niet welgevallig zijn en de mensen niet gelukkig maken. Verderop staat dat men Jezus op verkeerde wijze kan vereren door hem voor een God aan te zien: ‘Jezus een God te noemen, is dat geen Godslastering?’³⁶ Zulke uitalingen lijken ongeschikt om orthodoxen tot vrijzinnigheid te brengen. In 1899 verscheen zijn brochure *Het paradijs*.³⁷ De schrijver van Genesis zocht het geluk in het verleden, maar Jezus leerde dat het vóór ons ligt, in het Koninkrijk. Bakels’ verwachting was gericht op het onstoffelijke Hierna, als volmaakte paradijstoestand. Hier blijkt één van zijn ‘orthodoxe randen’.

In zijn tweede gemeente, Enkhuizen (1901-1907) trof Bakels veel meer andere kerkgenootschappen. Ook hier kreeg hij aanvaringen met orthodox-hervormden, onder meer door polemieken in kranten. In april 1902 schreef Bakels in *De Hervorming* dat hij aan orthodoxe jongelieden wel de moderne *Bijbel voor jongelieden* van Oort en Hooykaas uitleende, waartoe hij hen in de avond aan huis ontving.³⁸ In mei 1904 raakt hij gedurende vier maanden overspannen, het grootste deel hiervan verblijft hij in een sanatorium in Thüringen.³⁹ Zulke episoden zouden meer voorkomen: in 1907 nam hij abrupt afscheid van Enkhuizen en vertrok het gezin naar Haarlem wegens zijn ‘overspannenheid’. Pas in 1908 aanvaardde hij weer een predikantsplaats.

Zijn eerste boek kwam uit in 1906: *Bouquetje dogmatiek*.⁴⁰ Volgens het Voorwoord bestemd ‘voor de twijfelaars en buitenstaanders’. Daarin ging het indirect over de Bijbel, zoals in de dialoog: ‘De atomen in tweespraak’. Deze oer-deeltjes, die hier konden denken en spreken, waren aanwezig geweest bij de kruisiging van Jezus. Deze uitgave werd een keerpunt in Bakels’ leven; hij was op slag een bekende Nederlander; het verkoopsucces kwam pas naderhand.

Een lezer zond hem de spotgoedkope antigodsdienstige brochure *Dominee, pastoor of rabbi?* van De Dageraad toe.⁴¹ Dit bracht Bakels tot het besef dat zijn fraai uitgegeven boekje naar verhouding kostbaar was en dat hij met een volksuitgave veel meer lezers zou bereiken. In 1907 kwam zijn flink uitgebreide en veel goedkopere tweede druk uit. De tienvoudige oplage was na enkele maanden uitverkocht, zodat in hetzelfde jaar al een derde druk uitkwam!

Hierover verschenen zeer veel recensies, veelal kritisch-lovend. Een bijzondere reactie kwam vanuit de vrijdenkersvereniging ‘De Dageraad’: de brochure *Snuijjes*.⁴² Deze bevat vijf gesprekken tussen vraagsteller Piet en uitlegger Jan, een vorm die Bakels ook benutte. De conclusie was dat de godsdienst voor de mensen nodig is geweest, maar nu haar tijd heeft gehad. Men kan



Bouquetje dogmatick, 2^e druk, 1907 (door Bakels vervaardigd om de 'volksuitgave' goedkoop te houden).

de overtuiging der godsdienstigen respecteren, en hen van het goed recht der denkbeelden van De Dageraad trachten te overtuigen, zonder hen uit te schelden. Nadat Bakels hun publicatievorm had overgenomen was hij voor hen een succesvolle tegenstander geworden.

In St.-Annaparochie werkte Bakels als predikant van 1908-1909 en in 1911-1916. Deze kleine, weinig problematische gemeente in Het Bildt, een streek in Friesland, had grotendeels inwoners van Hollandse afkomst. Bakels had ruim tijd om te schrijven aan boeken en tijdschriften; zijn schrijverschap bereikte dan ook een hoogtepunt.



Snuifjes, reactie van ‘De Dageraad’ op *Bouquetje dogmatiek* (UvA, foto: Pieter Kuiper).

Zijn intrepreek over Marc. 1:38b benoemde ‘het doel van predikantschap’: in kleinheid navolgen van Jezus in Galilea. Boeddha wees Bakels vanwege diens wereldontvluchting van de hand; Mohammed werd vanwege diens gebruik van het zwaard aan de kant geschoven. Bakels wilde prediker, pastor en godsdienstleraar zijn, en ook betrokken bij sociaal-politiek leven. De gemeenteleden werden benaderd als brengers van licht en warmte. De orthodoxie verspreide echter licht ‘door het onheldere glas van verouderde opvattingen’.⁴³ De zondagsschool bloeide er op, in oktober 1913 waren er 165 leerlingen, wat hem boven het hoofd dreigde te groeien.⁴⁴ Bij het zondagschool-kerstfeest in 1912 was de kerkruimte overvol, zodat in 1913 politietoezicht werd gevraagd en verkregen. Dit leidde tot boosheid bij mensen aan wie de toegang werd geweigerd.⁴⁵

Bakels’ vertaling van het *Nieuwe Testament* verscheen in 1908, met als bijzonderheden: (1) Aansluiting bij de tekst van de Statenvertaling in de bekendste stukken. (2) Aansluiting bij het Engelse *Marked Testament* (volledige

uitgave met bloemlezing-aspect). (3) Van de uitleggingen valt op dat die zowel vrijzinnigen als gematigd rechtzinnigen kunnen aanspreken. Hierbij is invloed van Leo Simons denkbaar, de directeur van uitgeverij De Wereldbibliotheek, die buitenkerkelijk was.⁴⁶ Hij kan erop hebben aangedrongen dat deze uitgave niet slechts één soort gelovigen zou aanspreken.

Veel recensenten oordeelden positief; de grootste uitzondering daarop vormt een brochure met 24 bladzijden tekst door L. Casemier, emeritus-predikant van de Gereformeerde Kerken.⁴⁷ Die komt via veel argumenten tot de conclusie dat Bakels' uitgave een onbetrouwbare gids is voor leken; Casemier blijft bij zijn motto uit Lev. 25:22b: 'Gij zult het oude eten'. In de Bijbel is dat een voedselgebod voor het sabbatsjaar, maar hij verabsoluteert het tot een eeuwigdurend gebod om ook maar iets aan de Bijbeluitleg te veranderen, waarmee het Modernisme wordt veroordeeld als ketterij.

In Bakels' voordracht: 'De zekerheid van Gods bestaan' werden de 'tegenbewijzen' van ongelovigen en godloochenaars als 'ongerijmd' afgewezen. Eigen gewaarwordingen en de Schepping leverden positieve bewijzen. Een zelfbewuste Wereldmacht schiep de mens, de hele Schepping is doordrongen van Gods geest. Dit werd een kleine brochure.⁴⁸

In *De Hervorming* uitte Bakels stevige kritiek op de al genoemde *Bijbel voor jongelieden* van Oort en Hooykaas:⁴⁹ 'Jezus werd er te slap uitgebeeld!'. Daarop volgde discussie over: 'Wat is er historisch in de Evangelies?'

In 1909 kwam *Bouquetje polemieek* uit. De bevriende socialistische hervormde predikant S.K. Bakker begon zijn recensie met: 'De titel en elke bladzijde roepen luid: "Ik ben van Bakels, een wonderlijke kerel"'.⁵⁰ Het eerste, zeer uitgebreide hoofdstuk betreft Weyncken Claes uit Monnickendam, als ketterse verbrand in 1527. Van Braght betitelt haar in de *Martelarenspiegel* als doperse, maar ze wordt beter getypeerd als een sacramentiste. Die beweging had aanhang in de Nederlanden vóórdat vanaf 1530 het doperdom daarin doordrong.⁵¹ In dit *Bouquetje* komt ook een open brief aan Koningin Wilhelmina voor, waarin Bakels uiteenzette 'dat Emma en Wilhelmina niet orthodox waren'.⁵²

Over de Bijbel is er een originele benadering in hoofdstuk 42:

De Bijbel is als een portemonnee: met geld en kladpapiertjes. Ter wille van het geld gooi je hem niet weg om die kladjes, maar orthodoxen zeggen, de hele Bijbel te zullen verwerpen indien ze er één onwaar woord in zouden aantreffen... in theorie!⁵³

Domela Nieuwenhuis, die in 1879 zijn predikantsambt had neergelegd, publiceerde in 1919 een brochure met Bijbelkritiek. De formuleringen stonden niet ver af van Bakels’ schrijfwijze hierover. De portemonnee uit *Bouquetje dogmatiek* werd hierin zesmaal op geestige wijze aangehaald.⁵⁴

Bakels’ talrijke nevenactiviteiten, waaronder secretaris-penningmeester van het Noord-Friesch Openluchtsamenkomst-comité somde hij op in *De Hervorming*.⁵⁵ Dat comité hield in september 1911 een bijeenkomst in Ferwerd met 800-900 mensen. Er waren drie voordrachten en kopermuziek, waarbij deze keer flink werd meegezongen. Het vooraf gehuurde ruime terrein was na orthodoxe aandrang opgezegd, waarop de betrokken organisator zijn eigen kleinere terrein inzette. Door ruimtegebrek kon de pauze om te colporteren niet doorgaan. Bakels beoordeelde in zijn verslag de bijeenkomst als succesvol.⁵⁶

Tussen oktober 1909 en mei 1911 was er opnieuw sprake van ‘overspannenheid’. Toch bleef Bakels schrijven, te beginnen met kortdurende kolommen. In januari 1911 begon zijn eerste kolom: ‘Godsdienst en wijsbegeerte’ in het nieuwe tijdschrift *Hollandsche revue* met de cryptische ondertitel *relatief neutraal weekblad*. Daarin kwamen ook Bijbelse onderwerpen aan de orde, zoals in een serie over ‘Internationale ideeën in Oude en Nieuwe Testament’. Tijdens zijn studie had hij nog geleerd dat Israël als ‘afgesloten gebied’ nauwelijks contact had met andere culturen, de Bijbel zou dus vrijwel geheel door God geïnspireerd zijn. Inmiddels was bekend dat er veel (handels)contacten waren, en dat in de Bijbel dingen zijn overgenomen uit omliggende culturen. Voorbeelden zijn: de Tien geboden, het Zondvloedverhaal, en de twaalfjarige Jezus in de Tempel. In 1913 schreef Bakels hierin over de verrassend modern aandoende Bijbelkritiek van Jezuiten in Duitsland en Italië, waarover ook in Nederland katholieke boekjes verschenen.⁵⁷ Dit katholieke modernisme was beëindigd in 1910 door de ‘modernisteneed’, ingesteld door Pius X. Naderhand beschreef hij dit uitvoerig in *De bloeiende vlierstruik*.⁵⁸

In maart 1916 gaf Bakels bericht dat hij opnieuw ‘overspannen’ was; hij zou zijn ambt definitief neerleggen per 1 oktober en hoopte dat spoedig een opvolger zou worden gevonden.⁵⁹

1916-1952 – Emeritaatsperiode

Na zijn vroege emeritaat bleef Bakels publiceren, hij kon meer reizen maken, waaronder naar Griekenland en Palestina en kon, ongebonden, allerlei religieuze en aanverwante bijeenkomsten bezoeken. Zijn vrouw stierf in 1924,

waarna hij in 1935 hertrouwde met Adriana van Geijtenbeek, die hij kende vanuit Enkhuizen; zij is overleden in 1949.

In 1917 verscheen *Beknopt Bijbelsch woordenboek*, bij de Wereldbibliotheek. Van deze informatieve uitgave volgden twee herdrukken. Evenals in zijn *Nieuwe Testament* uit 1908 lijken de toelichtingen zowel voor vrijzinnigen als gematigd rechtzinnigen acceptabel. Bakels kon nog steeds worden getypeerd als Bijbelvriend. Dit veranderde in de polemische boeken daarna, waarin het nodige over de Bijbel, zoals *Leekeboek over Godsdienst* (1919), *Wij ketters* (1920), *Spaansche pepertjes* (1922), *Prikkeldraad* (1927) en *De bloeiende vlierstruik* (1928).⁶⁰

Over boeiende Bijbelkritiek in de eerste eeuwen van het christendom schreef hij in *De Hervorming* en nam dit over in *De bloeiende vlierstruik*.⁶¹ Het betreft de Clementijnse homilieën, in 1902 door prof. Meyboom uitgegeven. Vermoedelijk waren die ontstaan omstreeks 200. Er is sprake van ‘leugenachtige dingen’ en ‘lasterlijke pericopen’ in het Oude Testament opgenomen *met goede bedoelingen*, God zou zo de Bijbellezers beproeven: liepen ze erin of begrepen ze dat dit leugens waren? Een voorbeeld is Ex. 12 waar Mozes in Gods opdracht de Israëlieten aanraadt om geleende gouden en zilveren sieraden van Egyptenaren mee te nemen op de vlucht. Een andere verklaring was: ‘De duivel had fouten ingebracht’.

In 1917 begon Bakels’ meest langdurige kolom, onder de titel ‘Voor iedereen’; deze liep door gedurende twaalf jaar, in een vrijzinnig protestants blad dat vanwege fusies tweemaal van naam veranderde: *Westfriesse Kerkbode – Kerk en Volk – Algemeen Weekblad voor Vrijzinnig Godsdienstigen*. Hij beëindigde dit in 1928; inmiddels was hij tegenstander geworden van kerkbezoek. Toch verschenen er nog enkele afleveringen tot in 1930. Hierin staan ook Bijbelse onderwerpen, zoals in aflevering 28 en 29: ‘Heeft Jezus werkelijk bestaan?’ In deel 38 bracht Bakels een andere Drie-eenheid;⁶² aflevering 84 ging over ‘de Jongste dag’, de delen 118-120 over Jezus in de Talmoed, waarop uiteraard kritiek kwam van joodse zijde. In deel 147 bekritiseerde hij het villen van de offerdieren; Jezus lijden was het onderwerp in de delen 155-156; in aflevering 224 noemde Bakels het ‘Onze Vader’ joods.

In 1923 bekritiseerde de -wetenschappelijk actieve- hervormde predikant Proost Bakels’ boek *Nieuwtestamentische apocriefen* als onvoldoende wetenschappelijk.⁶³ Dat viel in verkeerde aarde. Bakels reageerde ermee dat voor in deel I duidelijk staat: ‘Ik ken de éénige die weet hoevéél het nu volgende boekwerk te kort schiet’. Bakels’ weerwoord werd door *De Hervorming* geweigerd, waarop hij het publiceerde in zijn kolom.⁶⁴

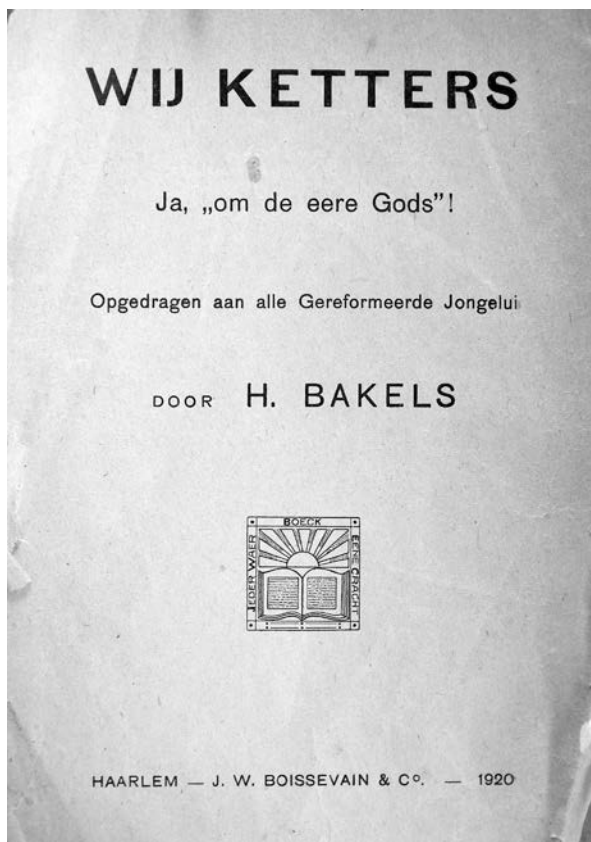
In een advertentie in de *Haagsche post* beloofde hij daarop een buitensporige subsidie voor het uitbrengen van een wetenschappelijke editie van dit boek.⁶⁵ Bovendien vermeldde hij daarin: ‘dat hij met iets dat zich “christelijk” noemt (hoe dan ook uit- of aangekleed), niets meer te maken wilde hebben’. Een consequentie daaruit trok hij in 1948, toen hij definitief zijn lidmaatschap opzegde van de Doopsgezinde Gemeente Haarlem.⁶⁶

Een heel ander karakter had zijn brochure *Roomsch bakken en braden*, uitgebracht door de Evangelische Maatschappij.⁶⁷ De hoofdreden was ergernis over een charmeoffensief van de Dominicanen, die voorlichtingsbijeenkomsten over het katholicisme organiseerden in grotere plaatsen. Bakels beschreef kort hun rol als inquisiteurs tijdens de ketterprocessen in hervormingstijd. Zij hadden hiervoor nooit hun verontschuldiging gepubliceerd. Hij had zich in al deze thematiek verdiept via zijn afstudeerscriptie voor het proponentsexamen. De Evangelische Maatschappij organiseerde bovendien ‘contra-bijeenkomsten’. Deze brochure werd door heel wat recensenten als ‘redelijk’ beoordeeld. Zo vermeldde de Haarlemse Kerkbode: ‘Titel en afbeelding voorop doen vrezen voor een hatelijke inhoud, maar de tekst is gematigd’.⁶⁸ Er waren, niet onbegrijpelijk, ook heel wat afbrekende beoordelingen. Bakels had gedurende korte tijd de illusie dat er vertalingen van *Bouquetje Dogmatiek* in Duits en Engels zouden uitkomen, waarmee zijn invloed tot in de Verenigde Staten zou kunnen doordringen.⁶⁹ Zover kwam het niet, maar van deze brochure is in 1927 een Zuid-Afrikaanse vertaling uitgekomen als *Roomse bak en braai*.⁷⁰

Bakels als ‘Bijbelverguizer’

Van die polemische serie springt *Wij kettters. Ja, ‘om de eere Gods!’* (1920) eruit als het meest tegendraads; het is door recensenten ook het sterkst afgekeurd. Van der Vlies noemt Bakels nu: *Bijbelverguizer*.⁷¹ Volgens een bericht in *De Socialistische Gids* waren de meeste exemplaren van *Wij kettters* verkocht via de boekhandel van de SDAP, in een tijd waarin het merendeel van de socialisten anti-kerkelijk was.

Uit de Voorrede van *Wij kettters*: ‘Waarom deze bitterheid?’ Bakels wil – zo schrijft hij – de huidige vormen van christendom doden, echter uit liefde. De mensen weten niet van God en Hierna. Hij zet daar zijn ‘orthodoxe randen’ betreffende theïstisch geloof en het Hierna tegenover. De godsdienst zit vol God-onwaardige ideeën. De Bijbel is het slechtste kompas. Het oude moet worden afgebroken omwille van de eere Gods. Zelf zal hij dit dan vanuit de eeuwigheid aanschouwen.⁷²



Titelpagina *Wij Ketters*.

Enkele recensenten: 'Een werk van Bakels is altijd sympathiek. Hij zegt bij veel overdrevens en eenzijdigs, veel ware en rake dingen, met niets ontziende openhartigheid en eerbiedwekkende oprechtheid. Toch viel dit boek tegen. Dikwijls is hij zijn tijd vooruit, maar nu is hij achter; soms een halve eeuw, dan een hele.'⁷³ J. Wuite: 'Onze vriend Bakels is een eigenaardig auteur, die het aan geestige invallen en goede bedoelingen niet ontbreekt, maar wel aan een zekere rem, die hem weerhoudt alles neer te pennen wat er in zijn schuimende geest opkomt. Dit bleek al eerder; we hoopten op een zuiveringsproces. In dit boek is de droesem nog dikker.'⁷⁴

In vergelijking met de toelichtingen in zijn *Nieuwe Testament* (1908) en zijn *Bijbelsch Woordenboek* (1917) is Bakels’ *Wij Ketters* nogal rechtlijnig. Stokpaardjes worden vaak herhaald (in de recensies werd dit niet opgemerkt), zoals: De wijze en dwaze meisjes in Matt. 25.⁷⁵ In zijn *Nieuwe Testament* relativeerde hij de zwaarte van een ‘veroordeling’ door Jezus via de opmerking dat de schrijvers hem beschouwden als de straks met de wolken des hemels terugkerende wereldrechter; ze legden hem de daarbij passende woorden in de mond. In 1920 is er geen sprake meer van relativering. In Openbaring 19 zit de triomferende Christus op een wit paard; uit zijn mond gaat een scherp zwaard, waarmee alle ongelovigen worden uitgeroeid. Eerder zag Bakels het Nieuwe Testament als een bibliotheekje van 27 boekjes; nu is het één boek, met Openbaring als ‘de clou’. In zijn *Nieuwe Testament* wees hij op de tegenstelling tussen de lijdende Christus in de Evangeliën en de triomferende in Openbaring, zonder dit als één vertelling te presenteren, zoals hier.⁷⁶ Uit het Oude Testament: ‘IJzer kon drijven op water’ nadat Elisa een tak afsneed en in het water wierp, dit volgens 2 Kon. 6.

Als ‘Toegift’ heten de laatste drie hoofdstukken opbouwend. Volgens hoofdstuk 35, dat is opgedragen aan mr. P. Tideman, die in beider studietijd Bakels’ tegenstander was geweest, wordt: ‘Makrokosmisch denken’ geïntroduceerd, waarin de mens een kosmos in het klein is, dus ook hij kan scheppen. Overal is orde, tot in de anatomie van een boomblad.

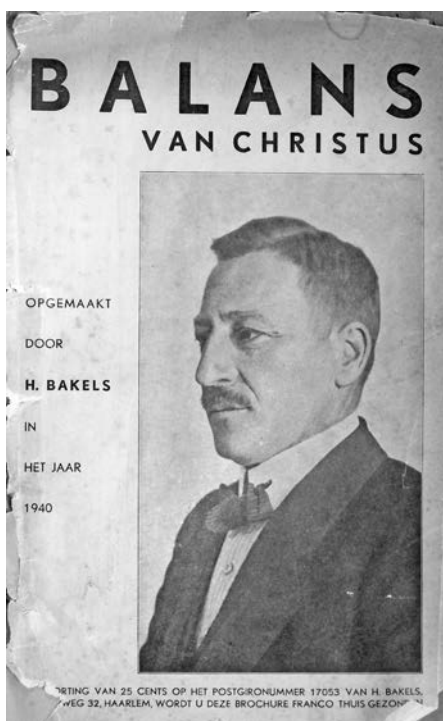
Hoofdstuk 36 met de titel: ‘Een ordenend iets impregneert alles’, stelt de vraag ‘of er toch iets is’. Dit idee moet je rust geven. Dan begint hoofdstuk 37 met: ‘Er is geen God. Er is niks’, en loopt erop uit dat dit ‘de ware leer is’, tenzij deze hele redenering **niet** waar is.

Een postscriptum werpt de vraag op of vrijzinnigen het oude (orthodoxe) geloof moeten ontzien. Alle toenmalige katholieke en orthodoxe belijdenissen zien de vrijzinnigen als ‘verdoemelingen’. Hetzelfde geldt in Joh. 8:24. De vraag wordt dus ontkennend beantwoord.⁷⁷

Als ‘troost’ bericht Bakels dat hij uit de kopij de ergste hoofdstukken schrapte, waarna zijn vrouw er nog enkele liet vervallen. Het boek is dus: ‘Tot tweemaal toe verslapt grog’.⁷⁸ Kenmerkend is dat in *Wij ketters* geen poging wordt ondernomen om verzoenende delen aan te geven in Oude en Nieuwe Testament, die er toch ook zijn.

Bakels’ opstelling in het afwijzen van de bestaande kerken ten gunste van een algemene vrijzinnige wereldkerk, past bij de karakterisering ‘Bijbelverguizer’. Tegen het kerkbezoek verscheen in 1935 zijn brochure *Menschenpla-*

gerij.⁷⁹ Dit beeld werd versterkt door zijn in 1940 uitgebrachte *Balans van Christus*.⁸⁰ In de dertiger jaren viel het Bakels op dat veel vrijzinnige predikanten Jezus als ‘zondeloos’ zagen. Vanaf maart 1935 ontstond hierover een debat in de *Zondagsbode*, waaraan hij ging meedoen. Dit bracht hem ertoe de sympathieke en onsympathieke aspecten van ‘Christus’ in het Nieuwe Testament als credit- en debetposten te gaan noteren. Het waren er 125 tegenover 403: het afgekeurde overheerste. Zijn vrouw verzocht hem, dit niet te publiceren, ‘om veel gekibbel te ontgaan’. In najaar 1939 luisterden ze naar de VPRO-radio, toen nog vrijzinnig-protestants. Ze hoorden over ‘Christus als middelaar’ en werden zo boos dat hij de *Balans van Christus* ging publiceren. Hij had deze brochure geschreven ‘om God te eren’. Hij vond geen uitgever hiertoe bereid, dus liet hij drieduizend stuks drukken voor uitgave in eigen beheer. Aan de hand van het adresboek Van Alphen, met alle predi-



Balans van Christus met portret van Bakels op omslag.

kanten in Nederland, liet hij het de drukker naar al die adressen sturen, beginnend in januari 1940.

Op 2 februari kwamen rechercheurs bij hem thuis met een aanklacht wegens godslastering, van uiteindelijk alle 28 Amsterdamse hervormde predikanten (allen orthodox). Bij de drukker was de voorraad in beslag genomen. Aan de doopsgezinde predikanten was de publicatie nog niet verstuurd.

In de *NRC* schreef predikant Dorenbos uit Rotterdam dat deze *Balans* hier en daar grof van taal was, maar dat de wet alleen ‘smalende Godslastering’ strafbaar stelt, wat deze aanklacht zwak maakt. Waarom door Amsterdam geen contra-brochure uitgebracht?⁸¹

In juni kreeg Bakels bericht van de officier van justitie dat van vervolging werd afgezien.⁸² Mogelijk heeft meegespeeld dat Nederland inmiddels bezet was en men andere zorgen kende. De in beslag genomen brochures kwamen echter niet terug.

Inmiddels had Bakels het boekje *Godslastering?* uitgebracht, waarin hij de voorgeschiedenis van de *Balans* weergaf, daarna het uitgeven ervan en de vervolging beschreef.⁸³ Daarop volgde een verzachte weergave van de inhoud van de *Balans*. Nu vond hij wel een uitgever. Uit de vele recensies enkele zinnen van de Hervormde predikant Meyer, een kennis van Bakels,⁸⁴

Zijn hartstocht was: aantonen dat God bestaat en dat vrijzinnigen niet ‘een soort van tamme idioten’ zijn. De hartstocht van Bakels werd daarna: onhoudbaarheid van de orthodoxe christologie. Dat werd een manie. Zie onder andere *De bloeiende vlierstruik* en *Prikkeldraad*, en ad absurdum *Balans van Christus*. Doe alle scherpe en grillige uitingen, buitensporige meningen en vreemde invallen weg, en je houdt de innig gelovige, naar God dorstende Bakels over, die fijngevoelig is, en schreit om de huichelarij, de schijn en het onnatuurlijke van velen die zich Christen noemen.’

Over Bakels’ persoonlijkheid

Bakels heeft in zijn werkzame periode in doopsgezinde gemeenten enige keren zijn werk moeten staken door wat destijds werd beargumenteerd met ‘overspannenheid’. Daarnaast zijn van hem allerlei opmerkelijke reacties op uitlatingen van anderen vermeld, evenals zijn zeer gekleurde uitspraken. Hij onderkende zijn nerveuze aanleg, waarover hij de op spiritistische wijze opgedraafde Jeruzalemse tempelslachter Zacharia in de mond legt: ‘U, mijnheer Bakels, die wat overspannen zijt, en een zenuwstelsel hebt dat uiterst gevoelig is voor prikkels, heb ik zomaar bij dag en waken, hierheen kunnen trekken.’⁸⁵

Hij geeft ook verwijzingen naar zijn ‘nervositeit’: ‘Van zijn moeder had hij de schrijflust en de neiging om er een tikje bij te doen’.⁸⁶ Zijn vroege emeritaat verklaarde hij in verschillende situaties vanuit een wisselende *enige oorzaak*: zijn probleem om boeiende preken te houden, het huisbezoek, zijn vrouw werd te veel belast en waarschijnlijk de ware reden... ‘wegens voortdurende arbeidsongeschiktheid’.⁸⁷

Van zijn recensenten zijn er eigentijdse verklaringen zoals: ‘*Bakels kan de guit in hemzelf niet de baas worden*’, en: ‘*lospennigheid*’.⁸⁸ Hij trok in 1948 twee manuscripten terug bij uitgever Strengolt, ‘wegens zielsziekte’.⁸⁹ Het laatste bezoek door broer Reinier was in een verpleeghuis te Loosduinen, waar hij zijn laatste maanden verbleef. Herman mompelde: ‘O, God’ en keerde zich naar de muur – Einde bezoek.⁹⁰ Die eigentijdse verklaring voor Bakels’ gedrag kan het best gekenschetst worden vanuit de beschrijving die hij geeft van zijn contact met psychiater Winkler, die concludeerde: ‘U hebt tekort aan remmend vermogen’.⁹¹ Dit zou tegenwoordig hoogstwaarschijnlijk als de psychische aandoening: ‘bipolaire stoornis’ worden aangeduid. Symptomen die bij Bakels voorkwamen: Het normale gedrag wordt afgewisseld met perioden van (hypo-)manie, in een opwelling stevige uitspraken doen, of juist depressiviteit. Manie kwam bij hem zelden voor, wel hypomanie, waarbij de aansluiting met de realiteit grotendeels intact bleef. Opname in een (psychiatrisch) ziekenhuis was bij hem een zeldzaamheid.

CONCLUSIE

Op de vraag in de inleiding, naar de verklaring van Bakels’ ruimte voor vrijzinnige en gematigd orthodoxe opvattingen in zijn *Nieuwe Testament* en *Bijbels woordenboek* kan het voor de hand liggende antwoord worden gegeven dat de buitenkerkelijke directeur Simons van uitgeverij ‘Wereldbibliotheek’ hierop heeft aangedrongen om de kans op een behoorlijke afzet te vergroten. Ook de genoemde ‘orthodoxe randen’ van zijn vrijzinnigheid zouden een groter lezerspubliek kunnen aanboren.

Bakels’ steeds meer kritisch wordende Bijbelvisie is echter inhoudelijk te verklaren vanuit zijn persoonlijkheid. Zoals aangegeven, is er in zijn werk aanvankelijk een theïstisch persoonlijk geloof, met een onstoffelijk Hiernamaals waar je de zin van aards lijden zult begrijpen en blikken kunt werpen op de aardse samenleving. Hieruit is ook te begrijpen dat hij vooral tijdens zijn latere schrijverschap symbolische Bijbeluitleg afwees.

Dat Bakels op Van Sluis overkwam als ‘onverklaarbaar’ is daaruit te verstaan dat deze biografie niet de gelegenheid heeft gehad om zich intensief in Bakels’ persoonlijkheid te verdiepen. Het vereist zowel veel tijd als enige kennis van psychiatrie om alle egodocumenten in Bakels’ boeken en 88 archiefschriften te beoordelen.

Zijn algemene bekendheid ontstond door het uitkomen van zijn eerste boek in 1906. De informatieve boeken zoals het *Nieuwe Testament* en het *Bijbelsch woordenboek* toonden dat hij meer in zijn mars had dan polemieken. In zijn emeritaatsperiode kreeg kritische polemieken in toenemende mate de overhand. Na zijn dood raakte hij in de vergetelheid.⁹²

Herman Bakels had zich ontwikkeld van Bijbelvriend tot Bijbelverguizer en zijn bekendheid was veranderd in beruchtheid.

NOTEN

1 T.E.M. Krijger, *A second reformation? Liberal Protestantism in Dutch religious, social and political life* (Diss. Groningen, 2017), 202.

2 ‘R.S. Bakels’ in: F.B. Bakels, *Vier eeuwen Bakels* (Bussum, 1994) [hierna: *Vier eeuwen Bakels*], 39.

3 Zie de Voorrede van Meyboom in Bakels *Nieuwe Testament*: Bakels noemt historisch wat Meyboom figuurlijk opvat. H. Bakels, *Het Nieuwe Testament voor leken leesbaar gemaakt* [hierna: NT] (Amsterdam, 1908), vii. Vgl. J.J. Bleeker, die Bakels’ Bijbelopvatting ‘feitelijk door en door orthodox’ noemde in zijn recensie van Bakels’ *Leekeboek over godsdienst*, in: *De Hervorming* 19-7-1919, en Bakels’ spottende stukje ‘Ds Symbolicus’, in: *Spaansche pepertjes* (Amsterdam, 1922) [hierna SP], hoofdstuk 48. In een manuscript uit 1948 peinsde Bakels hierover en bedacht dat hij nu kon erkennen dat symbolische verklaring zinvol kan zijn. Bakels-archief, doos BAK MS2, onderdeel 555.

4 J. van Sluis, ‘Herman Bakels (1871-1952) en het godsbewijs vanuit de theepot’, in: *Doopsgezinde Bijdragen* [hierna: DB] 23 (1997), 125-32, en *Biografisch Lexicon voor de geschiedenis van het Nederlands protestantisme V* (2001), 29-30.

5 [H. Bakels], *De leer van Fechner* (eigen uitgave, 1893) [hierna: *Fechner*].

6 SP, 23; H. Bakels, *Het godsdienstschip. hoe het reilt en zeilt* (Amsterdam, 1948) [hierna: *Het Godsdienstschip*], 124.

7 M. Romijn, ‘“De steengroeve” van Herman Bakels als anticiperende parabel’, in: DB 37 (2011), 257-78, met verwijzing naar: Esuriens. Genaamd De Bittere. ‘De steengroeve’, in: *Propria Cures* [hierna: PC], 6 (1894-1895), 211-213.

8 J. van Sluis, e-mailbericht 10-11-2008, verwijzend naar zijn twee genoemde publicaties, met aantekening: ‘in haast’.

9 H. Bakels, *De groote begoocheling* (Amsterdam, 1924), 7. Vertaling/bewerking van Friedrich Delitzsch, *Die Grosse Täuschung* (Stuttgart, 1920-1921).

10 *Vier eeuwen Bakels*, 43 en 45.

11 Zie diverse verwijzingen in het dagboek van J. Huizinga. Op internet onder: ‘Het dagboek van Samuel Huizinga. irenemaas.nl’. Vanaf 1880 had P.S. Bakels de nevenfunctie van schoolopzie-

ner in het arrondissement Texel, waaronder destijds ook Vlieland en Terschelling vielen.

12 *Het Godsdienstschip*, 102-104.

13 *SP*, 227.

14 Frans opdat de vriendjes het niet zouden verstaan.

15 *Vier eeuwen Bakels*, 45-46.

16 H. Bakels, *Bouquetje polemiëk: te weten: godsdienstige, theologische en kerkelijke opstellen en opstelletjes* [hierna: *Bouquetje polemiëk*], ('s-Gravenhage, 1909), 120-121.

17 H. Bakels, 'Om recht te doen', in: *De Hervorming*, 19-12-1909.

18 *SP*, 223.

19 *Amsterdamsche studenten-Almanak* 64 (1894), 122-123.

20 L. Ligtenberg & B. Polak, *Een geschiedenis van Propria Cures (1890-1990)* (Amsterdam, 1990), 363.

21 [H. Bakels], 'Particuliere ontboezeming', in: *PC* 6 (1894), 106.

22 J. Kat Wzn, 'Geheel onthouders', in: *PC* 6 (1894), 121-122.

23 Jobiculus [H. Bakels], 'Geluk', in: *Amsterdamsche studenten-Almanak* 64 (1894), 179-194.

24 Redactioneel, 'De Almanak van 1894. Het mengelwerk', in: *PC* 5, 14 (1894), 194.

25 *Fechner*, zie n. 5.

26 Luldipul en Eugenius Naakt (pseudoniemen van P. Tideman), 'Theologie', in: *PC* 4 (1893), 165-168.

27 P. Tideman, 'Theologie', in: *PC* 4 (1893), 812-814, waarin de reacties zijn opgenomen.

28 P.T. [Tideman], 'Theologie', in: *PC* 4 (1893), 815-817, waarin weer de reacties zijn opgenomen.

29 H.A. Naber, 'Laisser-faire', in: *PC* 5 (1893), 59-60 en 87-90.

30 H. Bakels, 'Aan de heer G.W.E. van Hille', in: *PC* 5 (1893), 95-96.

31 P.M.V.[ersteeg & H. Bakels], *Voor mijne vrienden die de waarheid liefhebben* (Gouda, 1895).

32 H. Bakels, *Prikkeldraad* (Huis ter Heide, 1927), 158-159.

33 P.M.V. [H. Bakels], 'Kerstmis', in: *PC* 6 (1894), 146-147.

34 De originelen zijn door de docenten in bewaring genomen en niet meer beschikbaar. In Bakels' archief is echter een verkort afschrift aanwezig: Archiefdoos MS2-5. Zie ook: *Verslag wegens den staat der Algemeene Doopsgezinde Sociëteit in Holland voor den jare 1895* (Amsterdam, 1896), 14.

35 'H.B. te W.' [Bakels], 'Bij wien te vergelijken? (uit eene leerrede)', in: *De Zondagsbode* 10 (1897) [hierna: *Zondagsbode*], 109-110 en 113-114.

36 H. Bakels, *Voor de menschen die zich orthodox noemen, in Warns en omstreken* (Gouda, 1898), 3 en 21.

37 Deze was uitgegeven door de Vereeniging tot verspreiding van zuivere godsdienstige denkbeelden in Friesland's Z.W.-Hoek, met als adres Gouda (destijds de uitgeverij van Bakels' brochures). Duidelijk een product van Hermans fantasie.

38 H. Oort, I. Hooykaas en A. Kuenen, *De Bijbel voor jongelieden* (Harlingen, 1871-1878) 8 dln. + Register.

39 'Bericht aan de leden van de doopsgezinde gemeente Enkhuizen', dd. 23-05-1904, in: Bakels-archief, schrift VI, no 141.

40 Herman Bakels, *Bouquetje dogmatiek, gepresenteerd aan de materialisten, de fatalisten, de atheïsten, de pantheïsten, de oud-modernen* (Enkhuizen, 1906). De tweede tot en met de vijfde druk verschenen bij dezelfde uitgever onder de gewijzigde titel: *Bouquetje dogmatiek: waarin zoo overtuigend als mogelijk was volgens het beginsel der vrije gedachte, wordt aangetoond de waarachtigheid van God, deugd en onsterfelijkheid* (Enkhuizen, 1907-24).

41 [J.G. ten Bokkel], *Dominee, pastoor of rabbi? Populaire kritiek* (Amsterdam, 1890).

- 42 Jan van der Zee [C.H. Kettner]. *Snuifjes, door de Afid. Amsterdam van de Vereeniging ‘De Dageraad’ aangeboden aan ds. Bakels en zijn geestverwanten. Gesprekken over God, deugd en onsterfelijkheid* (Baarn, 1909).
- 43 L. Reinders in: *Zondagsbode*, 12-7-1908.
- 44 H. Bakels, ‘Commentaarstuk’, in: *De Wekker* (vrijzinnig blad voor noordwest Friesland), oktober 1913.
- 45 [H. Bakels], ‘Deel 1, Bericht Kerstfeest Zondagsschool Sint-Annaparochie’, in: *Zondagsbode*, 4-1-1914.
- 46 H. Bakels, *Wij Ketters, Ja „om de eere Gods“! opgedragen aan alle Gereformeerde jongelui* (Haarlem, 1920) [hierna: *Wij Ketters*], 159. L. Simons noemde zichzelf ‘ongelovig’ in: *De Hervorming*, 1-2-1919.
- 47 O. Casemier, *Gij zult het oude eten (Lev. 25: 22b). Critische opmerkingen over ‘Het Nieuwe Testament, voor leeken leesbaar gemaakt’ door H. Bakels* (Leek, 1916).
- 48 H. Bakels, *Het bestaan eener bewuste Godheid overtuigend aangetoond* (Temsche, 1909).
- 49 H. Bakels in: *De Hervorming*, 28-3-1909.
- 50 S.K. Bakker, ‘Het nieuwe boek van Bakels’, in: *De Blijde Wereld* 8, no. 13 (1910).
- 51 Zie K. Vos, ‘Gansfort, Johan Wessel’, in: *Mennonite Encyclopedia* II, (Scottsdale, Newton en Hillsboro, 1972) [hierna: *ME*], 438 en N. van der Zijpp, ‘Weynken Claes’, in: *ME* IV, 938-939.
- 52 *Bouquetje polemiëk*, 95.
- 53 *Bouquetje polemiëk*, 168-169.
- 54 F. Domela Nieuwenhuis, *Een galerij van Bijbelsche personen (Ter leering en navolging voorgelouden)*, (Amsterdam, 1919). Bakels nam dit zonder kritiek op in zijn archiefschrift XLIV onder nr. 1621. Het lijkt aannemelijk dat hij hiertegen geen bezwaar had.
- 55 *De Hervorming*, 26-08-1911.
- 56 *De Hervorming*, 23-09-1911.
- 57 H. Bakels, ‘Godsdienst en wijsbegeerte’, in: *De nieuwe Revue*, 01-04-1911 en zes volgende afleveringen.
- 58 H. Bakels, *De Bloeiende vlierstruik* [hierna: *BV*] (Huis ter Heide, 1928), 30-57.
- 59 [H. Bakels], ‘Bericht uit St.-Annaparochie’, in: *Zondagsbode*, 19-3-1916.
- 60 In een commentaar op *Spaansche pepertjes* schreef zijn kritische vriend Bleeker: ‘Het opbouwende element is er wel, het afbrekende overheerst’, in: *Weekblad voor vrijzinnig hervormden*, 23-6-1922.
- 61 H. Bakels in: *De Hervorming*, 23-6-1917; ook in: *BV*, 24-8.
- 62 Aansluitend bij kerkvader Athanasius achtte hij een almachtige God niet te rijmen met een vrije wil van de mens. De Godheid was dus het Al-wezen, waarin wereld en mensheid zijn besloten. Het Centraal-bewustzijn is de Vader. Al wat in de schepselen omgaat aan kracht-wil-rede is de Zoon. Die is van de Vader uitgegaan door een zekere Energie, die we ‘Heilige Geest’ kunnen noemen. H. Bakels, ‘Drie-eenheid’ (‘Voor iedereen’ 38), in: *Westfriese Kerkbode*, 5-7-1918.
- 63 K.F. Proost in: *De Hervorming*, 7-4-1923.
- 64 H. Bakels, ‘Nooit wil ik weer bezadigd zijn’ (‘Voor iedereen’ 180), in: *Westfriese Kerkbode*, 12-5-1923.
- 65 H. Bakels in: *Haagsche Post*, 28-4-1923. Hij beloofde een subsidie van f10.000 (zijn honorarium voor dit boek bedroeg f1.200).
- 66 Mondelinge mededeling mevr. M. Gravendeel, Doopsgezinde bibliotheek en archief, Haarlem.
- 67 H. Bakels, *Roomsch bakken en braden. Een gemoedelijk woord, ook voor de menschen onder mijne Roomsche landgenooten* (Haarlem, 1924). De Evangelische maatschappij was opgericht in 1853 voor antikatholieke propaganda en ontwikkelde zich tot een vereniging om het protestantisme zuiver te houden.

- 68 R.B. in: *De Kerkbode* (Haarlem), 13-12-1924.
- 69 H. Bakels, 'De komende godsdienst-vorm, of Kerkelijke perspectieven, II', in: *De Hervorming*, 3-8-1918.
- 70 Boekaankondiging in: *De Protestant*, 20-7-1927.
- 71 T.A. v.d. Vlies, vrijzinnig predikant, Poortugaal, 'Ingezonden', in: *Westfriesche Kerkbode*, 16-7-1920.
- 72 Al eerder was er sprake van het stichten van een 'algemene vrijzinnige wereldkerk' die niet alleen christenen zou omvatten; enerzijds was Bakels korte tijd betrokken bij een oprichtingspoging, anderzijds zou God deze Wereldkerk tot stand brengen, vermoedelijk over enkele eeuwen.
- 73 'T.', 'Voor de leestafel, *Wij Ketters*', in: 's-Gravenhaagse Kerkbode, 1-10-1920.
- 74 *Zondagsbode*, 28-11-1920.
- 75 *Wij Ketters*, 3, 20 en 59.
- 76 *Wij Ketters*, 26, 61, 79, 90, 98 en 99.
- 77 *Wij Ketters*, 179.
- 78 *Wij Ketters*, 180.
- 79 Herman Bakels, *Menschenplagerij (waarmee dan de kèrkgang bedoeld is)* (Amersfoort, 1935).
- 80 H. Bakels, *De balans van Christus* (Haarlem, 1940).
- 81 Ds. Dorenbos, Rotterdam, 'Een godslasterlijk geschrift?', in: *NRC*, 5-2-1940.
- 82 *NRC*, 8-6-1940.
- 83 H. Bakels, *Godslastering? Een boek waarin verteld wordt de geschiedenis en de beteekenis van de brochure 'Balans van Christus' ... over hetgeen de genoemde brochure wilde bereiken* (Den Haag, 1940).
- 84 J.J. Meyer, recensie 'Godslastering?', in: *Het Vaderland*, 22-7-1941.
- 85 *SP*, 25-32.
- 86 Zie n. 9.
- 87 In *De Zondagsbode* 15-1-1905 uit Bakels zich positief over huisbezoek, maar meldt: 'Zijn vrouw klaagt dat ze zo vaak alleen is' – In het NW-Friese vrijzinnige blad *De Wakker* dec. 1913 meldde hij: 'In de doopsgezinde kerk' staat dat er in december zeven kerkdiensten zijn. 'Mijn arm ziek hoofd zou barsten van de zeven redevoeringen.' Zijn vader neemt er vier over. Sinds november 1913 is hij overspannen. Hij heeft de opzet van zijn preken veranderd. In *De Zondagsbode* 24-10-1915, verscheen zijn stukje: 'Huisbezoek... onmogelijk'. Hierin meldt hij dat hij zich met het huisbezoek voor de vierde keer heeft overspannen, zodat hij een tijdje uit zijn gemeente moet om zijn evenwicht te herwinnen.
- 88 *De blijde wereld*, 28-11-1914 en 10-2-1911.
- 89 Briefwisseling met uitgever Strengtholt in 1948, Bakels-archief doos MS 2-5.
- 90 *Vier eeuwen Bakels*, 60.
- 91 In zijn kolom 'Voor iedereen' no. 225, in: *Kerk en Volk*, 14-2-1925 en in: *Het Godsdienst-schip*, 103, meldt Bakels 'dat hij nu eenmaal is behept met een tekort aan remmend vermogen, zoals prof. Winkler hem eens meedeelde, en dat hij niet van zijn vader maar van zijn moeder heeft geërfd.' Over zijn moeder is bekend dat ze hypernervuus en een 'practical joker' was (Suze Sigal-Bakels in: *Vier eeuwen Bakels*, 48-51).
- 92 Dit werd bevestigd in het voorwoord van: A.G. Hoekema en P. Post (red.), *Frits Kuiper (1898-1974). Doopsgezind theoloog* (Hilversum, 2016), 7. Kuiper heet daarin 'de meest markante doopsgezinde theoloog in de twintigste eeuw'. Bakels was minstens even markant, getuige zijn kolommen en boeken, en de aanklacht die volgde op zijn *Balans van Christus* in 1940.

Recensies

Wiebe Bergsma†, geredigeerd en ingeleid door Klaas van Berkel, Hans Cools en Hans Mol, m.m.v. Lydia Janssen, *Gelovigen, dominees en geleerden. Opstellen over Friese en Nederlandse geschiedenis in de vroegmoderne tijd* (Hilversum, Verloren, 2019), 330 p. ISBN 978-90-8704-796-2.

Deze bundel met verspreide geschriften beoogt – naast een erbetoon aan een te jong gestorven historicus – vooral een aantal bijdragen bij elkaar te brengen die nog eens laten zien dat deze onderzoeker naar de religieuze pluriformiteit in Friesland, Groningen en Drenthe in de zestiende en zeventiende eeuw heel wat te vertellen had. Wiebe Bergsma (1955-2015) was van 1984 tot 2013 – als eerste niet doopsgezinde – redacteur van de *Doopsgezinde Bijdragen*, waarin hij een tiental artikelen en vele boekbesprekingen en ‘besprekingsartikelen’ heeft geschreven. Van deze 29 jaren waren de laatste tien, twaalf jaren een knipperlichtrelatie op afstand, zoals Piet Visser dat in de *DB* 42 (2016) zo treffend omschreef. Sinds 1985 was Wiebe ‘histoarikus foar de Nije Tiid’ bij de Fryske Akademy, die deze bundel heeft doen ontstaan. Na een inleiding met een uitvoerige levensschets volgen – naar thema gerubricceerd in drie delen – zijn tien ‘beste stukken’ die uit zijn lange lijst van publicaties zijn geselecteerd. Het eerste deel ‘Politiek en religie’ opent met een overzichtsartikel over ‘Kerk, staat en volk in de zeventiende-eeuwse Nederlandse Republiek’ (1995), dat een uitkomst was van een ‘onderzoeksproject’ van een aantal ‘ambitieuze jonge historici’ die wilden uitvinden waarom de zeventiende-eeuwse republiek zo succesvol was geweest. Bergsma karakteriseert de religieuze diversiteit (calvinisten, katholieken, doopers en veel ‘twijfelaars’) als door pragmatische en traditie-gebonden overwegingen bepaald. Daarnaast vond een langzaam calviniseringsproces plaats, waardoor zonder politieke steun van – weliswaar veelhoofdige en gedecentraliseerde – overheden de Gereformeerde Kerk niet zo’n dominante positie verkregen zou hebben. Daarna volgen drie biografische schetsen van ‘spreekbuizen’ van weifelaars. ‘Schwenckfeld in de Nederlanden. Agge van Albada (ca. 1525-1587)’, was zijn enige Engelstalige publicatie (1986) die werd vertaald. Dit artikel vloeiende voort uit zijn proefschrift over Agge van Albada, waarmee hij naam maakte als kenner van radicale stromingen binnen de zestiende-eeuwse hervormingsbewegingen, een reputatie die hij overigens weinig heeft uitgebuit. De Friese jurist en diplomaat Van Albada raakte door contacten met Coornhert beïnvloed door het spiritualisme van de Silezische spiritualist

Casper Schwenckfeld (1489-1561). Van Albada stelde als mede-deelnemer aan de mislukte vredesonderhandelingen van de Staten-Generaal met Spanje (1579) stukken op waarin de religieuze verdraagzaamheid werd benadrukt o.a. door veelvuldig uit werken van Castellio (1515-1563) te citeren. Het ontbreken van religiedwang in de Republiek die volgens Bergsma mede aan Van Albada toe te schrijven is, zou 'leitmotif' blijven in bijna al zijn werk. Zowel in ' "Godt alleen mach die ziele dooden". Dirk Volckertszoon Coornhert en de godsdienstpolitiek' (1989) als in 'Balthasar Bekker als predikant: dienaar en doctor' (1996) worden gevestigde beelden ter discussie gesteld. Coornhert (1522-1590) wordt als naïef getypeerd, omdat zijn ideaal van verdraagzaamheid door gebrek aan politiek inzicht geen realiteitszin vertoond zou hebben. Bespeuren we hier toch een voorkeur voor de 'twijfelaars' anders dan Coornhert, die de 'moederkerk' wel vaarwel zegden? De 'bestseller' *De betoverde wereld* uit 1691 van Balthasar Bekker (1634-1698) waarin deze zich keerde tegen de idee als zou de duivel bezit kunnen nemen van de mens en tegen geloof in toverij en hekserij, maakt Bekker tot een woordvoerder en voorloper van de Verlichting. Bergsma schets dit boek echter ook als een proeve van een meer moderne tekstuitleg van de bijbel, waardoor Bekker in conflict kwam met de kerkelijke overheden; hij werd uitgesloten van het Avondmaal en afgezet als predikant. Ondertussen was hij een pastoraal bewogen dominee in woord en geschrift die rationalisme wilde verbinden met oprechte vroomheid. Door de nadruk die Bekker legde op de verandering van de levensstijl van de gereformeerden is hij vaker ingedeeld bij de 'Nadere Reformatie' en het piëtisme, maar Bergsma ziet meer verwantschap met een algemener streven naar vroomheid dat in veel stromingen van het Christendom in de zeventiende-eeuw te herkennen is.

In het tweede deel 'Lekengelovigen, gereformeerde pioniers' staat de religieuze voorstellingswereld van tijdgenoten in de zestiende- en zeventiende centraal. Drie biografische getinte artikelen die alle gebaseerd zijn op egodocumenten waaruit een weloverwogen keuze voor het calvinisme blijkt, maar die ook de verstrengeling tussen christendom, volksgeloof en ongeloof zichtbaar maken. In 'Zestiende-eeuwse godsdienstige pluriformiteit. Overwegingen naar aanleiding van Abel Eppens' (1984) wordt uit het dagboek van een eigengeërfde boer uit de Ommelanden die gevlucht was naar Emden de godsdienstige onverschilligheid, geloof in tovenarij en hekserij, astrologie en occultisme in de zestiende eeuw geschetst. De 'heterodoxe pluriformiteit', maar eigenlijk de verdeeldheid, blijkt uit het dagboek door de beschrijving van de invloed van de 'niet-kerkelijken', zoals spiritualisten (beïnvloed door Schwenckfeld) en dopers (vooral davidjoristen). Bergsma legt in dit artikel – met uitzondering van de calvinisten – geen verband tussen aan de ene kant de 'indifferentie' tot de kerk en aan de andere kant de het aanbod van 'zingeving' door 'dissenters'. Door het tellen van de lidmaten van de Gereformeerde Kerk in archieven van de kerkenraad van 1601 tot 1815 komt Bergsma in 'Een dorp op Het Bildt. Gereformeerden in St. Annaparochie in de zeventiende eeuw' (1996) tot de conclusie dat deze lange tijd een

minderheidskerk is gebleven. In al die jaren overtrof het aantal vrouwen de mannen als lidmaat en vele dorpelingen behoorden niet tot een kerkgenootschap. Dit geeft een exemplarisch beeld voor Friesland. Uit het archiefmateriaal blijkt ook dat de kerkenraad zich vooral bezig hield met ‘zondige’ lidmaten en zich in haar eigen verslaglegging afzijdig hield van de grote groep doopsgezinden en de Roomse ‘schuil’ kerk. Uit het dagboek van een ‘Bildtboer’, Dirck Jansz., blijkt dat deze pas op latere leeftijd – na de dood van zijn eerste vrouw Sw [lees: Siu] – lid werd van de Gereformeerde Kerk, en als welgesteld boer/belangrijk persoon in de dorpsgemeenschap toetrad tot de kerkenraad. Uit het dagboek blijkt ook grote mildheid tegenover de dorpsgenoten die geen deel uitmaakten van de Gereformeerde Kerk. Met name door zijn kennis van archieven geeft Bergsma een levensecht beeld van de ontwikkeling van de Reformatie: de drie biografische studies naar boeren zoals Abel Eppens en Dirck Jansz. en de militair Willem Lodewijk laten zien wat mensen ten diepste drijft en hoe er houvast werd gezocht in ‘het’ nieuwe geloof.

In de periode dat de artikelen over Friese en Groningse ‘calvinisten’ verschijnen werkt hij meer dan tien jaren aan zijn ‘grote’ boek *Tussen Gideonsbende en publieke kerk. Een studie over het gereformeerd protestantisme in Friesland (1580-1650)* (1999), dat de Friese tegenhanger van zijn grote voorbeeld *Bavianen en slijkgeuzen* (1974) van A.Th. van Deursen moest zijn. Als bijlage is in de bundel een briefje uit 1998 opgenomen waarin Van Deursen hem er een nieuwe pocket versie van opstuurt, omdat Bergsma’s oude exemplaar volgeschreven is met strepen en aantekeningen. Bergsma ziet voor Friesland in hoofdlijn dezelfde patronen van calvinisering als Van Deursen die schetst voor Holland, met het verschil dat in Friesland de ‘liefhebbers’ van de Gereformeerde Kerk er niet langzamerhand allemaal lid van worden. Van Deursen complimenteert in dezelfde brief Bergsma voor zijn ruim tachtig pagina’s Willem Lodewijk waar ‘nauwelijks een kwaad woord [over] te vertellen valt’. Deze studie zou moeten uitgroeien tot een boek dat niet is afgekomen. ‘Willem Lodewijk en het Leeuwarder hofleven’ (1998) beschrijft met veel persoonlijke details hoe de graaf van Nassau zijn hof inrichtte als school voor jonge militairen en ontmoetingsplaats voor geleerden (vestingsbouwkundigen, predikanten en historici) met maar één doel: uitblinken in de oorlog tegen Spanje. In Drenthe werd de kerk door stadhouder graaf Willem Lodewijk van boven- en van buitenaf in het kader van de regionale militair-politieke ontwikkelingen gereformeerd. Hij kon daarbij echter wel rekenen op de medewerking van een aantal overtuigde staatsgezinde, gereformeerde Drenten. Dat Drenthe misschien wel het duidelijkste voorbeeld in de Republiek is van de Reformatie van bovenaf, werkte Bergsma verder uit in *Zij preekten voor doven. De Reformatie in Drenthe*, Assen 2002.

Het derde deel van de bundel bestaat uit drie artikelen waarin Bergsma ‘In gesprek met geleerden’ gaat. De eerste twee ‘Suffridus Petrus als landshistoriëschrijver’ (1994) en ‘Een geleerde en zijn tuin. Over de vriendschap tussen Lubbertus en Vulcanius’ (2004) zijn voorbeelden van een poging om de bestaande beeldvorming

te herzien. Suffridus Paetrus (1527-1597) werd door Ubbo Emmius (1547-1625) neergezet als fabeltjes verteller, omdat hij Friese middeleeuwse bronnen gebruikte om continuïteit in de geschiedenis van Friesland aan te tonen. Bergsma laat zien dat door het verzamelen van oude bronnen Paetrus meer is geweest dan een ‘fabulator’; door zijn werk zijn juist veel gegevens bewaard gebleven, wat een ‘eerherstel’ waard is. De vriendschap tussen de hoogleraren Lubbertus (1555-1625) in Franeker, een polemische calvinist met een ‘twistzieke’ reputatie en Vulcanius (1538-1614) in Leiden, een ‘drankzuchtig’, ‘religieus indifferentist’, laat zien dat scherpe religieuze tegenstellingen in de correspondentie vervagen vanwege hun ‘utilitaire’ vriendschap, waaronder het elkaar steunen in geldelijk gewin (ook voor hun studenten), het klagen over uitgevers en hun gezamenlijke afkeer van jezuïeten.

De laatste bijdrage ‘Gepredestineerde kolen en dieven. Naar aanleiding van Van Deursens *Bavianen en slijkgeuzen*’ (2014) is ook het laatste artikel dat Wiebe Bergsma heeft geschreven, waarin hij o.a. de huidige voorzitter van de redactie van *Doopsgezinde Bijdragen* dankt voor haar kritiek op de eerdere versies, wat een voorbeeld is van de vele redactionele ondersteuning van collega (kerk-)historici die Wiebe sinds het midden van de jaren negentig van de vorige eeuw kreeg. De aanleiding daartoe was persoonlijke sores die in de ‘Inleiding’ (te?) uitgebreid worden behandeld. *Bavianen en Slijkgeuzen* is een studie uit 1974. Het boek behandelt de religieuze en politieke twisten tussen remonstranten en contraremonstranten tussen 1609 en 1619. Van Deursen schetst aan de hand van uitgebreid bronnenonderzoek (waaronder notulen van verschillende kerkenraden) een gedetailleerd en levendig beeld van ‘kerk en kerkvolk ten tijde van Maurits en Oldenbarnevelt.’ In november 2010 verscheen bij uitgeverij van Wijnen nog een geïllustreerde vierde druk van deze klassieker. Bergsma wil dit ‘meesterwerk’ veertig jaar na dato voorzien van wat ‘kritische kruimeltjes.’ Van Deursen gaat voorbij aan wat er voordien al over zijn onderwerp is geschreven en geeft een vrij statisch beeld van gereformeerd protestantisme waarmee hij de veelvormigheid ervan over het hoofd ziet. Deze twee kritiekpunten zijn tevens de oorzaak dat Van Deursen te weinig oog heeft gehad voor de continuïteit van de ‘publieke kerk’ met de middeleeuwen. Het beeld dat wordt geschilderd over het religieuze leven in de Republiek wordt al te veel gestempeld door de Gereformeerde Kerk; Bergsma citeert: ‘kerkelijk bronnenmateriaal suggereert vaak meer standvastigheid en invloed dan aanvankelijk aanwezig was’. Van Deursens typering van het Nederlandse doperdom als ‘beuzelachtig’ wordt als een ‘onhistorische, normatief-theologische’ uitspraak afgedaan met de conclusie dat de geschiedenis van het doperdom leerzaam zou kunnen zijn voor een beter begrip van de gereformeerden zelf; Bergsma ten voeten uit! De bundel sluit af met een lijst van de 43 illustraties en een index.

Theo Brok

Mark Jantzen & John D. Thiesen (red.), *European Mennonites and the Holocaust* (Toronto, University of Toronto Press, 2020), xiv 337 p. ISBN 978-104875-2554-5.

TER INLEIDING

‘Heute, nachdem der Nationalsozialismus von allen als eine Schreckensherrschaft erkannt worden ist und als eine schwere Schuld in die deutsche Geschichte eingegangen ist, kann man es schwer verstehen, daß wir ihn damals hundertprozentig positiv bewertet haben. Wenn Millionen in Deutschland Hitler zugejubelt haben, die gewiß nicht alle Verbrechernaturen waren, so gab es auch in Rußland eine politische Situation, die eine positive Einstellung zum Nationalsozialismus zeitigen konnte.’ Dit is een citaat uit een artikel van de menniste oud-onderwijzeres Anna Sudermann (1892-1982), ‘Die Rußlandmennoniten und der Nationalsozialismus (Ein spätes Bekenntnis)’, dat zij op 76-jarige leeftijd publiceerde in *Der Bote* 46 van 2 juli 1969, op p. 5-6. *Der Bote* was een Duitstalig tijdschrift dat in 1924 in Canada was opricht door en voor immigranten uit Rusland, maar dat vanaf 1933 veel ruimte bood aan ‘namhaften Autoren’ om propaganda te maken voor ‘völkische Ideen und Nazi-Deutschland’. Een van die ‘foute types’ was Walter Quiring (1893-1983) – zijn doopnaam Jakob verwierp hij wegens de associaties met het Joodse volk – een tot Duitser genaturaliseerde Rus, die voor WO-II regelmatig in Zuid- en Midden-Amerika verbleef om onder zijn Mennonietenbroeders en -zusters Hitlers zaak te bepleiten. Tijdens de oorlog werkte hij in Litouwen voor de Waffen-SS; van 1952-1971 verbleef hij in Canada, waarna hij naar Duitsland terugkeerde. Tot zijn dood bleef de man volharden in zijn verwerpelijke ideologie: ‘Fehler der Vergangenheit wollte er nicht einsehen’ (zie over hem: *MennLex* V). In het Duitsland van vlak na de oorlog viel zo’n verloren dwaas niet echt uit de toon – het gros van zijn mennonitische landgenoten hadden in Hitler immers ook een Messias gezien. Hoe de Menno-goegemeente met zo’n verstokte fascist omging, vermeldt het *MennLex*-lemma niet!

Hoe dat ook zij, het artikel van Anna Sudermann was destijds in 1969 het eerste in dit gremium dat repte over schuld en boete van de ‘Rußlandmennoniten’. Weliswaar behandelt zij uitvoerig de eerder doorstane wreedheden onder Stalin, ter verklaring van de ‘faux pas’ dat haar volk de Wehrmacht in 1941 als bevrijders had verwelkomd. Maar waar tot dan toe gezwegen werd, vond zij het hoog tijd dit ‘spätes Bekenntnis’ op schrift te stellen: een waagstuk dat niet onweersproken bleef! Sudermanns verhaal staat te lezen in de bundel van de betreurde Marion Kobelt-Goch & Astrid von Schlachta (red.), *Mennoniten in de NS-Zeit. Stimmen, Lebenssituationen, Erfahrungen* (Bolanden-Weierhof, MGV, 2017), 358-370, die het resultaat is van het gelijknamige congres uit september 2015 dat de Mennonitische Geschichtsverein in Münster organiseerde.

Het is opmerkelijk, maar niet verwonderlijk dat pas zo'n zeventig jaar na de Tweede Oorlog in de westelijke hemisferen van het mondiale doperdom, eindelijk, uitvoerig werd stilgestaan bij de rol en houding van mennonieten in Duitsland, Polen, Rusland/Oekraïne, Noord- en Zuid-Amerika, alsmede de doopsgezinden in Nederland. Zo organiseerde Bethel College in North Newton, Kansas, in maart 2018 een congres over 'Mennonites and the Holocaust', waarvan iets meer dan de helft van de uitgewerkte lezingen in het hier te bespreken boek gebundeld zijn. Een jaar eerder, maart 2017, hield de 'Verein für Geschichte und Kultur der Mennoniten in Paraguay' een congres over dit thema onder de titel: 'Die völkische Bewegung und der Nationalsozialismus bei den Mennoniten in Paraguay'. Deze had vooral in de kolonie Fernheim grote gevolgen gehad, als gevolg van de Nazi-propaganda van o.a. Fritz Klier; later werd er door Simon Wiesenthal jacht gemaakt op Joseph Mengele, terwijl ook de gevluchte Nederlandse doopsgezinden met nare Nazismetten, Jacob Luitjens en diens zwager Johan Sjouke Postma, onderdak hadden gevonden. De lezingen werden opgenomen in het *Jahrbuch* van de Paraguayaanse vereniging 18 (2017), waaruit vier artikelen werden gepubliceerd in *The Mennonite Quarterly Review* 92/2 (April 2018). Doch eerder al verscheen het onder gastredacteurschap van Alle G. Hoekema samengestelde themanummer van *Doopsgezinde Bijdragen* 41 (2015), getiteld: *Doopsgezinden tijdens de Tweede Wereldoorlog*, waaraan de door de DHK in mei 2014 te Wageningen georganiseerde voorjaarsbijeenkomst 'Doopsgezind Nederland & WO-II' was voorafgegaan. Je zou dus kunnen denken dat in Nederland de aftrap werd gegeven voor deze verlate doperse zelfreflectie op een cruciale episode van onze recente geschiedenis, maar schijn bedriegt.

Net als elders in de westerse wereld was gedurende de decennia vlak na WO-II de behoefte om rekenschap af te leggen voor de 'foute' houding van (meestal) broeders-in-bruinhemd niet opportuun: Europa lag in puin. Grote vluchtelingenstromen van ontheemde berooiden mensen uit het oosten (waaronder mennonieten o.a. uit Oekraïne, Rusland en Polen) moesten o.a. door MCC opgevangen worden. Ontnuchterde Duitsers worstelden zich een jammerlijke weg doorheen de 'Trümmerhaufen' en hoopten op ooit weer een normaal leven, wellicht zelfs een 'Wirtschaftswunder'. Bij gebrek aan centraal vrij-kerkelijk gezag – een smoes met wrange bijsmaak, cynische huichelachtigheid welhaast – zwegen alle 'officiële' mennonieten- en doopsgezindeninstanties in alle toonaarden (zie ook de inleiding van Alle Hoekema in *DB* 41, 8-9). De eerste generatie bleef dodelijk stil: de blik moest vooruit: 'was einmal war, war einmal'. 'Wir haben es auch nicht gewußt', meenden de Duitse mennonieten meewarig. In het zuiden van Rusland – later vooral als nieuwe 'settlers' in Noord-Amerika en Paraguay – verzuchtte men: 'wir hatten schon so viel gelitten während der Stalinzeiten – die Wehrmachtstruppen die im Spätsommer 1941 unsere Dörfer einnahmen, begrüßte man als volksdeutsche Rettungsendel'. Omdat de Germaanse grootstatelijke droom van Hitler in Rusland op een bloederig fiasco was uitgelopen, en ontheemding en vlucht voor het Rode Leger nog restten, leek zo een cirkel van

eeuwig mennonitisch martelaarschap in diaspora weer rond, zo wilde men, tegen de achtergrond van zes miljoen vermoorde Joden, Sinti en Roma, de latere generaties doen geloven. Misplaatst mennonitisch zelfbeklag? Een menniste leugen? Een schaamteloze mennonitische mythe?

Illustratief voor dit niet willen terugblikken-in-gêne – in Paraguay werd tot ver in de tachtiger jaren er van alles aan gedaan om te zwijgen – is wel het boek dat C. Henry Smith (1875-1948), een bekende doopsgezinde historicus van Bluffton College (OH), aan het begin van de oorlog publiceerde: *The Story of the Mennonites* (Berne, IN, 1941). Als eerste waarschuwde hij daarin reeds voor het dwaze pad dat zijn Duitstalige geloofsgenoten in Europa opgingen, door de weerloosheid prijs te geven en zich zo onvoorwaardelijk aan de staat, dat wil zeggen: de totalitaire staat van het Naziregime, uit te leveren. Hij hield zijn lezers voor: zal de wind die deze ‘German Mennonites’ zaaien niet als storm door hun kinderen moeten worden geoogst, die ondertussen tot ‘promoters of the Nazi ideology’ worden gemaakt (p. 345)? Achteraf gezien was dit wel de meest klemmende retorische vraag uit de moderne doperse historie, die Smith toen al aan zijn stokdove Duitse broeders en zusters voorlegde! Echter, na Smiths dood bezorgde Cornelius Krahn (1902-1990) in 1950 de herziene derde druk van de *The Story of the Mennonites*. Krahn was historicus en bibliothecaris van Bethel College (KS), die ook het Nederlandse doperdom bestudeerde en na WO-II, naast andere Amerikaanse aasgieren, hier voor een appel en ei de oude boekenmarkt afstroopte om kistenvol zeldzame mennonitica naar de V.S. te verschepen. Welnu, onder Krahns redigerende hand werd Smiths vermaning over de desastreuze mennonitische Naziliefde botweg ‘ausradiert’: op zulk moralistisch gezever zat zijns inziens niemand meer te wachten!

Het was de destijds rebels jonge, maar thans nog immer actieve historische grootmeester der radicale reformatie, Hans-Jürgen Goertz (*1937), die Krahns opportunistische wegkijkerij in *Der Mennonit* van 1965 aan de kaak stelde. En Goertz wierp nog meer knuppels in het hoenderhok. In 1974 shockeerde hij het kleinburgerlijk zwijgende doperse ‘Nachkriegsdeutschland’ met zijn schurende artikel in de *Mennonitische Geschichtsblätter* 26 (p. 61-90) over hoe het Duitse mennonietendom in 1933 reeds enthousiast het nieuwe tijdperk van Hitler en de NSDAP omarmde. Voor datzelfde nummer van de *Geschichtsblätter* (p. 91-102) schreef Frank H. Epp een bijdrage over de Canadese mennonieten en het ‘Dritte Reich’, dat gebaseerd was op zijn nooit gepubliceerde dissertatie, *An Analysis of Germanism and National Socialism ... of Canadian ... Mennonites* (University of Minnesota, 1965). In Nederland zouden Lies Brussee-van der Zee (1985) en Gerlof Homan (1995) pionierswerk verrichten, later gevolgd door met name Alle G. Hoekema, wiens werk hierna nog aan bod komt.

Zonder twijfel zijn de twee redacteuren van de hier te bespreken bundel *European Mennonites and the Holocaust*, Mark Jantzen en John D. Thiessen (beiden aan Bethel College, KS, verbonden), de grote specialisten op dit terrein in onze tijd, tezamen met de schier onvermoeibare Benjamin W. Goossen, oprichter van het blog *Anabaptist Historians* en auteur van *Chosen Nation: Mennonites and Germany in a Global Era* (Princeton, 2017), van wie geen artikel is opgenomen, hoewel hij een bijdrage aan het congres leverde. Dat geldt evenzeer voor het ontbreken van zeven andere congresbijdragen, onder wie die van oud NIOD-onderzoeker David Barnouw over de beul van Roden, Jacob Luitjens en diens zwager ds. Postma (een verhaal dat alsnog een plek zou verdienen in de *DB*). Overigens zijn op *YouTube* vrijwel alle congresbijdragen nog te volgen via een doorklik in het congresprogramma op <https://mla.bethelks.edu/MennosandHolocaust/>.

In de inleiding van *Mennonites and the Holocaust*, getiteld ‘Neighbours, Killers, Enablers, Witnesses: The Many Roles of Mennonites in the Holocaust’, wordt het thema uitvoerig en verhelderend toegelicht qua doelstelling, definitie, methodologieën en beperkingen daarvan. Handig te weten is bijvoorbeeld dat van de ruim 75.000 mennonieten in Russisch Oekraïne er – tot hun vreugde – vanaf de zomer van 1941 zo’n 35.000 onder Duitse bezetting terecht kwamen; in Duitsland (inclusief Danzig en de sedert 1918 tot het Duitse Rijk behorende Poolse gebieden) waren er zo’n 17.000 mennonieten. Het gros van beide Duitstalige gebieden, zou zich, om uiteenlopende redenen, achter het Nazisme scharen (Goossen heeft op zijn blog *Anabaptist Historians* van 07-10-2021 aangetoond dat de doperse stem uit Danzig en omgeving de NSDAP in 1933 aan de verkiezingswinst had geholpen)! Nederland telde in 1940, toen de bezetting begon, zo’n 44.000 doopsgezinden, waarvan er vermoedelijk hooguit zo’n vijf procent de fascistische mist is ingegaan. Hoe de Franse en Zwitserse mennonieten zich gedroegen, is in de bundel buiten beschouwing gebleven. Feit is dat in al deze landen mennonieten en doopsgezinden ooit samenleefden met Joden, wier wrede lot alle verschrikkingen der moderne geschiedenis zou tarten.

De bundel begint met een hoofdstuk uit het nooit voltooide boek van Gerhard Rempel (1930-2014), *Dove und Swastika. Russian Mennonites under Nazi Occupation*, over de betrokkenheid van mennonitische broeders bij de massamoord op Joden in Trawniki, waaronder ene Jacob Reimer, die ook hielp bij de ontruiming van de getto’s in Czestochowa en Lublin in 1942 en Warschau in 1943. Nog gruwelijker is het verhaal van Heinrich Wiens, lid van het 12^e Mordkommando van de SS die in het zuiden van de Oekraïne in september 1942 leiding gaf aan het vergassen van zo’n 800 tot 1.000 Joden, om zo onder meer het stadje Pyatigorsk ‘Judenrein’ te maken. Even later herhaalde dit proces zich in Kislodovsk, waar 1.800 Joden op transport werden gesteld, nadat al hun bezittingen in beslag waren genomen. Telkens werden

daarvan vijftig Joden in de vergassingsvrachtwagen geladen, die vervolgens om een veld nabij een fabriek in Mineralnye Vody reed, waarna andere gevangenen de ontzielde lading in een massagraf moesten gooien. Later zouden de Russen hier meer dan 6.000 lijken opgraven.

De volgende drie hoofdstukken, van achtereenvolgens James Lichti, Imanuel Baumann en Arnold Neufeld-Fast, gaan de diepte in naar het hoe en waarom van de congenialiteit tussen Hitlers Nazisme en het mennonietendom, waarbij vooral de tijd vóór de oorlog centraal staat. Voor de Duitsers verhield hun (nieuwe) concept van de doperse Freikirche zich het beste met Hitlers kerk-staat opvatting. Baumann constateert onder de Duits-doperse middenklassen een dominantie van raciaal denken, waardoor zij zich, super-Ariërs, nauw verwant voelden met de Duitse volksgemeenschap. Ook vanuit theologisch gezichtspunt, het thema van Neufeld-Fast, werd de uitsluiting van de Joden verdedigd. Zowel in Duitsland als in de bezette Oekraïne achtten de ‘Deutsch-völkische’ en ‘Blut-und-Boden’ mennonieten zich verreweg superieur aan de Slavische Oekraïners, de bolsjewieken en de Joden. De Nederlandse situatie nog even buiten beschouwing latend, behandelt Colin Neufeldt in hoofdstuk 6 hoe mennonieten in het Poolse Deutsch Wymyschle met de Nazi’s samenwerkten om zich Joodse bezittingen toe te eigen, hen te verdrijven en om te brengen. Het waren niet enkel gevoelens van anticomunisme, maar ook antisemitisme, afgunst en de geboden straffeloosheid die de mennonieten, met name de leden van de Mennonite Brethren Church, aangrepen om zich vrijwillig op de ‘Deutsche Volksliste’ te laten registreren, wat allerlei voordelen bood, zoals betere carrièrekansen. Dmytro Myeshkove (hoofdstuk 7) behandelt het mennonietendom in de Oekraïne waar tal van mensen collaboreerden met de Duitsers, met name in het Molotschna-gebied, in administratieve functies zoals burgemeesters, districtshoofden, leraren, vertalers, en dergelijke, maar ook als gruwelijke daders met bloed aan hun handen, waaronder de eerder genoemde Hauptsturmführer Heinrich Wiens, en SS Scharführer Rudolf Federau. Deze intrigant maakte het op de Krim zelfs in Duitse ogen te bont toen hij willekeurig ‘vijanden’ uitschakelde, vrouwen verkrachtte, geld achterover drukte en valse rapporten opstelde, zodat hem de kogel restte. Aileen Friesen (hoofdstuk 8) behandelt de aan de andere zijde van de Dnjepr liggende mennonietenkolonie Choritz en hoofdstad Zaporizhzia, waar de zaken nauwelijks anders lagen dan in de Molotschna. Heinrich Wiebe kwam op de troon als burgemeester van Zaporizhzia, wiens gemeentelijke budget zeer profiteerde van de confiscatie van Joodse bezittingen. Ook moet hij, zeker administratief, hebben meegewerkt aan de massamoord op 3.000 lokale Joden in maart, april 1942, ‘der Judenaktion’, die door menige mennoniet werd toegejuicht. Slechts één, zij het niet goed gedocumenteerd verhaal, weet Friesen boven water te halen van een mennonitisch echtpaar dat zich om een Joods kind bekommerde.

In de laatste drie hoofdstukken komen kwesties als gerechtigheid, vergelding, herinnering en verantwoording aan de orde in de naoorlogse tijd. Erika Weidemann

(hoofdstuk 10), behandelt de getuigenissen van twee doperse vrouwen uit Chortitza met Nazibloed aan hun handen: Franziska Reimers, ooit een spion voor Sovjets, en later medewerkster van Einsatzkommando C dat tienduizenden Joden vermoordde, en Adina Epp die lerares werd in het door de Duitsers bezette Polen, en zich als een Arische hielentikker gedroeg. Na de oorlog konden zij zich dankzij de op instigatie van MCC door doopsgezinden verstrekte Menno-passen als opgejaagde vluchtelingen een Nederlandse identiteit aanmeten, om uiteindelijk in Canada te belanden. Hoe opportunistisch wil je het hebben: de ooit tot Sovjetburger gedwongen staatloze Godsrijkbewoners, de mennonieten uit de Oekraïne, beschouwden zich sinds 1939 als raszuivere etnische Duitsers, maar zodra dat hinder opleverde om visa voor Noord-Amerika te verkrijgen, ging men na de oorlog als etnisch religieuze ‘Dutch Mennonites’ door het leven. In hoofdstuk 11 bespreekt Hans Werner hoe aan de hand van herinneringsliteratuur mennonieten uit de voormalige Sovjetunie de verschrikkingen uit de oorlogstijd structuur en betekenis gaven. Hij ontdekt patronen en strategieën met behulp waarvan niet geschroomd werd om hun persoonlijke ervaring met de stalinistische vervolgingen gelijk te stellen aan de vernietiging van de Joden. Aldus werd een ontlastende en dus verontschuldigende versie van het verleden gereconstrueerd. Steven Schroeder, wiens grootouders Joodse dwangarbeiders uit het concentratiekamp Stutthof nabij Danzig op hun boerderij lieten werken, gaat mede aan de hand van interviews met nog levende verwanten in Duitsland en Canada na hoe men destijds in Polen het Nazisme omarmde, en hoe men nadien ontwijkingsstrategieën ontwikkelde om zich van de gruweldaden van Hitler te distantiëren. Ook hier werd het verhullende ‘frame’ opgetrokken van slachtofferschap en lotsverbondenheid met de Joden.

De twee Nederlandse bijdragen zijn min of meer ‘Fremdkörper’ in dit indrukwekkend openhartig vertelde, doch naargeestige narratief over zoveel kritiekloze blindheid, stuitend zelfbedrog, en ongegeneerd opportunisme der Duitse en ‘Dutch-German-Russian Mennonites’, dat hoofdzakelijk verbazing, ongeloof en misselijkmakende afschuw te weeg brengt. Pieter Post plaatst in hoofdstuk 5 de twee zeer uiteenlopende levens naast elkaar van predikanten Cornelis B. Hylkema, een NSB-propagandist, en Frits Kuiper, de socialistische pacifist en verzetsman. Lezers van ons jaarboek hebben Posts relaas eerder al kunnen lezen in *DB* 45 (2019), 275-289, met als inleiding daarop een samenvatting en karakteristiek van het congres van Bethel College. Het artikel van Alle G. Hoekema (hoofdstuk 9) over ‘Dutch Mennonites and Yad Vashem Recognition’, is het enige in de bundel, waar de door zoveel mennonitisch Moffendom murw geslagen lezer – voorverwarmd door het verhaal van Pieter Post over eigenheimer Frits Kuiper – met moreel genoegen (wat natuurlijk een on-academisch criterium is) eindelijk eens goed nieuws onder ogen krijgt. Een eerste aanzet gaf Hoekema al in de WO-II special van *DB* 41 (2015), 401-402, waar in hij de namen van 48 Nederlandse doopsgezinden vermeldt (overwegend echtparen), die van de Israëliëse overheid wegens het redden van Joden tijdens WO-II de Yad

Vashem onderscheiding kregen als ‘Righteous among the Nations’. Hoekema bespreekt het wel en wee van Geesje Nieuwenhuis-Brusé uit Haarlem, de familie Roostee-Roeper uit Arnhem, het predikantengezin van ds. Alexander (San) Hubertus van Drooge die deel uitmaakte van het verzet in standplaats Makkum. Deze deed vergeefs een beroep op zijn Joodse oud-directeur van het gymnasium in Deventer, dr. Louis Hillesum, om bij hen in Makkum onder te duiken, wat deze afwees, voornamelijk omdat hun (later beroemd geworden) dochter Etty haar werk voor de Joodsche Raad niet wenste prijs te geven. Zij en haar hele familie zouden Auschwitz niet overleven. De vierde ‘case study’ betreft het indrukwekkende verhaal van de Zaandamse Geertje Pel-Groot, die zich ten koste van haar eigen bijbels geïnspireerde leven dat in Ravensbrück eindigde, bekommerde om baby Marion Swaab. Al deze mensen vonden het niet nodig, zo besluit Hoekema, hun daden van naastenliefde aan de grote klok te hangen – een mooi statement van doopsgezinde bescheidenheid in deze context van mennonitische wreedaardigheid en principeloze blindheid. Een bescheidenheid die ook de auteur kenmerkt, want in plaats van deze ‘onzichtbare’ doopsgezinden over het Noord-Amerikaanse voetlicht te brengen, had hij met evenveel recht het relaas over de ouders van de Haarlemse Hannie Schaft kunnen vertellen, of dat van de ‘financier van het verzet’, Walraven van Hall – verzetshelden die schier al een Hollywoodstatus verworven hebben.

Jammer is – hoewel Hoekema het in een voetnoot verantwoordt – dat beide Nederlandse auteurs nog steeds de historisch bijzondere identiteit van de Nederlandse doopsgezindheid zo makkelijk opofferen aan de suprematie van het doperse, missionaire Noord-Amerikanisme: al sinds de vroege Verlichting van de late zeventiende eeuw zijn de doopsgezinden van Nederland bewust geen ‘mennonieten/Mennoniten/Mennonites’ meer – net zoals remonstranten geen PKN-ers, laat staan Hersteld Hervormden willen zijn. Deze treurige recente geschiedenis rondom de Tweede Wereldoorlog zou aan dit verschil tussen doopsgezinden en mennonieten – de goeden niet te na gesproken – zelfs nog wel enig argument kunnen toevoegen! Ondanks dat Cornelius Krahn zulks in de vijftiger jaren verfoeide, waarschuwde C. Henry Smith in 1941 nog terecht dat ‘Menno Simons, no doubt, would find himself ill at ease, today, among his namesakes in Germany were he to return to his familiar haunts around the Baltic; in fact he would find himself, in all likelihood, in a concentration camp.’ En de ergste Moffen-menno’s zou hij vermoedelijk in de ban hebben gedaan!

Piet Visser

Alle G. Hoekema & Gabe G. Hoekema, *Hardship, Resistance, Collaboration. Essays on Dutch Mennonites during World War II and Its Aftermath* (Elkhart, Institute of Mennonite Studies, 2021), xiv 216 p. ISBN 978-0-936273-57-0.

Waar het eerder nogal verheimelijkte verleden van duizenden broeders en zusters ten tijde van de Tweede Wereldoorlog thans in de jongste doperse historiografie – terecht – zo uitvoerig en openhartig aan de orde wordt gesteld op basis van internationaal archief- en egodocumentenonderzoek (zie het beknopte overzicht daarvan in de inleiding tot de bespreking van de congresbundel *European Mennonites and the Holocaust*), is het ook toe te juichen dat tal van detailstudies op dit terrein, die de laatste jaren door Alle G. Hoekema met grote regelmaat elders werden gepubliceerd, thans in samenhang gebundeld zijn in de reeks *Occasional Papers*, nr. 28, van het Amerikaanse Institute of Mennonite Studies te Elkart, IN. Omdat Hoekema vindt dat zijn bijdragen veelal gaan over ‘rather positive aspects of the behavior and attitude of Dutch Mennonites during this pitch-black period’, was het noodzakelijk ook de andere kant van de medaille te laten zien, ‘to make clear that a minority of Dutch Mennonites ... had chosen the side of the Germans’. Derhalve heeft ook zijn broer – de familierelatie wordt nergens vermeld – Gabe G. Hoekema een aandeel in dit boek.

Het met 36 foto’s geïllustreerde boek telt zeven hoofdstukken. Het eerste hoofdstuk, een inleiding, is grotendeels gebaseerd op Hoekema’s bijdrage tot de Duitse congresbundel van Kobelt-Groch en Von Schlachta die in 2017 het licht zag (p. 173-184), aangevuld met stukken uit zijn inleiding tot de WO-II special van *Doopsgezinde Bijdragen* 41 (2015). Hij beschrijft daarin de halfslachtige houding van doopsgezind Nederland, die al bleek bij het Amsterdamse wereldcongres van 1936, waar de clash tussen de ‘begeisterte’ *Blut-und-Boden* Duitsers en het rechtlijnige antimilitarisme van Frits Kuipers en zijn Gemeentedag-aanhang nauwelijks nog gesust kon worden door de bestuurlijke mantel-der-liefde van de ADS. Het ADS-bestuur, aanvankelijk gehandicapt door haar NSB secretaris Sepp, gaf wel instructies aan gemeenten, maar of die op respons konden rekenen, is niet bekend. Het gemeenteleven stond en viel vooral met de stilte of de moed der predikanten en individuele lidmaten, al moest men op zijn/haar hoede zijn voor verraders onder het gehoor. Hoe groot de sympathie voor Duitsers en/of de NSB was, valt moeilijk te zeggen. Wel kent Hoekema enkele namen van jonge mannen die aan het Oostfront stierven, twee burgemeesters-in-oorlogstijd, maar aangenomen mag worden – is mijn conclusie – dat verhoudingsgewijs het aantal ‘foute’ doopsgezinden niet groter zal zijn geweest dan dat van andere gezindten, communisten en gereformeerden wellicht uitgezonderd. Zeker zo’n 25 doopsgezinde predikanten waren bij het verzet betrokken, maar ‘I certainly do not want to give the impression that almost all Dutch Mennonites were brave and courageous people. Many of them just tried to survive’(p. 13). Terecht wijst Hoekema op de bijzondere rol van de Haagse diplomaat Theodoor van der Vlugt die behalve voor Nederlandse krijgsgevangen in de bres sprong, ook contact onder-

hield met de regering in Londen en met het in 1944 opgerichte College van Vertrouwensmannen, dat de terugkeer van koningin Wilhelmina voorbereidde. Daarin hadden ook zitting de doopsgezinden Lambertus Neher en Rudolph P. Cleveringa, de Leidse rechtsgeleerde die op 26 november 1940 zijn beroemde protestrede hield tegen het ontslag van Joodse academici. Deze rede die in 2015 uitgeroepen werd tot ‘Beste speech van Nederland’, moffelt de soms al te bescheiden Hoekema weg in het kleinste lettertype van een voetnoot! Dat Cleveringa doopsgezind was, wist ik niet – in het Duitse origineel van dit hoofdstuk (p. 182, noot 20) werd daarover nog niet gerept.

Hoofdstuk 2 vertelt het verhaal over een groep Joodse vluchtelingkinderen uit Duitsland en Oostenrijk. Eerder was dat al, zij het in wat andere vorm, gepubliceerd in de *Mennonite Quarterly Review* 87/2 (2013). Zij maakten deel uit van de omvangrijke ‘Kindertransporte’ die na de Reichskristallnacht in het najaar van 1938 o.a. dankzij het Quaker International Center, de Schwedische Israelmission te Wenen en de Berlijnse predikant Heinrich Grüber het leven redden van zo’n 10.000 Joodse kinderen. Zo’n veertig daarvan werden vanaf maart 1939 ondergebracht in het broederschapshuis Fredeshiem bij Steenwijk, waar de predikanten Lenie Leignes Bakhoven en Hannie van der Slooten zich over hen ontfermden. Uiteindelijk zouden zo’n zes kinderen de Shoah niet overleven. Hoofdstuk 3 betreft een case-study over de doopsgezinde gemeente Alkmaar ten tijde van de oorlog, waarop Frits Kuiper nogal zijn stempel zou drukken. Dit artikel verscheen eerder in het WO-II nummer van *DB* 41 (2015), 67-101; daarin werd gebruik gemaakt van onderzoek en interviews van de alomtgeprezen, aimabele historische Alkmaar-sneuper, wijlen VU-geograaf Thomas Roep. Hoofdstuk 4 betreft het eerder in *DB* 34 (2008), 105-126, verschenen artikel over het ‘Oorlogsdagboek van een Haagse predikantsvrouw’, een omvangrijk en bewogen egodocument van 820 pagina’s, geschreven door Arnolda Johanna Geertruid Sannes (1877-1968), echtgenote van dominee Menno Huizinga (1876-1959).

Hoofdstuk 5 is een drastisch ingekorte versie van Gabe Hoekema’s omvangrijke artikel uit WO-II-special van *DB* 41 (2015), 183-246. Illustratief voor de inkorting is de reductie van de vijfregelige titel, die begint met: ‘Idealisten en baasjes met oogkleppen’, tot het kernachtige opschrift ‘Pro-Nazi Pastors’, terwijl het aantal voetnoten van 163 is teruggebracht tot 80! Het oorspronkelijke artikel bevat het Nazi-/NSB-verleden van achtereenvolgens de predikanten Cornelis Bonne Hylkema, Gerrit Hofstede, Robijn Kuipers, Alidus Anne Sepp en Johan Sjouke Postma, doch in de aangepaste versie is dominee Hofstede te ‘licht’ bevonden voor de Engelstalige canon. Dat wordt als volgt verantwoord (p. 107): ‘Since Hofstede had been a member of the N.S.B. during a few prewar years only and after the war no negative witnesses came forward against him, we will not discuss his attitude here, even though he played a modest role as a speaker at early N.S.B. rallies, and continued to cherish his pro-German sympathies.’ Met name die laatste opmerking over deze baantjesjager

doet de wenkbrauwen toch enigszins fronsen, ook al werd hij na de oorlog niet veroordeeld, hoewel hij wel zijn actief en passief stemrecht verloor. Weegt voor een doopsgezind historicus en pastoor dan enig moreel oordeel in zo'n ingreep niet mee? En is dit dan zo'n geval van 'shades of grey' die sedert de tachtiger jaren als reactie op Lou de Jongs 'goed of fout' doctrine volgden, waaraan Alle Hoekema eerder refereert (p. 20)? Fonds Oosterbaan had er vast nog wel een paar honderd dollars extra subsidie tegen aan willen gooien als Hofstede nog zo'n zes, zeven bladzijden méér had gekost! Met hoofdstuk 6, 'Dutch Mennonites and Yad Vashem' is eerder al kennis gemaakt in het elders besproken boek van Jantzen en Thiessen, *European Mennonites and the Holocaust*, 250-268.

Het is tot slot, ook om meer context te bieden aan het vrijheid tartende bezettingsverhaal van (doopsgezind) Nederland, een goed idee geweest om in het laatste hoofdstuk 7 de naoorlogse koloniale en militaire afgang van ons botte landje langs de gordel van Waddendrek en ogenstrooizand aan de orde te stellen. Hiervoor werd Alle Hoekema's artikel vertaald: 'Doopsgezinden en gewetensbezwaarde Indië-gangers', voorkomend in: Marleen van den Berge & George Harinck (red.), *Voor de geest en het moreel van de troepen. De kerken en de Indonesische kwestie, 1945-1949* (2018). Het is het tamelijk onbekende relaas over slechts enkele moedige principiële pacifisten in een doopsgezind kerkelijke omgeving die in grote meerderheid achter de koloniale politiek van Nederland stond, inclusief haar gewelddadige 'politie acties' in de opstandige gordel van smaragd. Van dienstweigeraars, onder de hoede van de in 1946 opgerichte Doopsgezinde Vredesgroep, werd na de moeizame erkenning van hun gewetensbezwaren het leven zuur gemaakt in de beruchte tewerkstellingskampen van Lauwerspolder en vooral Vledder. Terecht veel aandacht is er voor het Vredesbureau van Paula Thijssen, T.O. Hylkema en de onvermoeibare Cor Inja. In de rest van doopsgezind Nederland werd dit dwarse volk op z'n best met meewarigheid aangekeken. Het gros van de doopsgezinde jongens vervulde in de turbulente tropen gewoon zijn militaire dienstplicht onder generaal Simon Spoor: de Doopsgezinde Jongeren Bond beschikte over een lijst met meer dan tweehonderd soldaten naar wie een briefje of kaartje kon worden gestuurd. De ADS werkte onder aanvoering van broeder C.P. van Eeghen er van harte aan mee dat de troepen ginds over menniste legerpredikanten konden beschikken. Voor eigentijdse doopsgezinden die er vaak van uitgaan dat de doopsgezinde broederschap al sinds Menno's heugenis een vredeskerk is, zijn dit wellicht ontnuchterende en derhalve des te lezenswaardiger feiten.

Dit boek is een zeer belangrijke bijdrage tot het moderne onderzoek naar de allesbehalve ongecompliceerde WO-II geschiedenis van het mondiale doperdom. Alle Hoekema's gedegen research bewijst dat Nederland, hoewel *grosso modo* even burgerlijk braaf als de rest van ons bezette land, op persoonlijk niveau vaak zeer weerbaar was, en daarin derhalve een tamelijk unieke plaats opeist. En over weerbaarheid gesproken: het had niet misstaan om tegenover die vier (neen, vijf) 'Pro Nazi-Pastors' (op een totaal van 108 dienstdoende predikanten in 1942) minstens veertig namen

op een rij te zetten van doopsgezinde voormannen en -vrouwen die zich op de een of andere wijze actief om het lot van de Joden hebben bekommerd. Deze waren in een mum van tijd op te vissen uit het geweldige overzicht dat G.C. Hovingh van het Historisch Documentatiecentrum van de VU (HDC) heeft samengesteld: ‘Overzicht van [519] Predikanten die Joden hielpen’ (versie VII, 15 augustus 2019; als pdf op: <https://www.hdc.vu.nl/nl/Images/>) een url die ik in de bibliografie mis (cf. p. 201-202). Een korte epiloog, waarin het naoorlogse Nederland wordt geschetst, en daarbinnen de seculariserende, gestaag afkalvende broederschap in ruimer Europees en mondiaal perspectief wordt geplaatst, sluit het boek af. Daarin stelt Hoekema, nu meer herder dan historicus, de lezer nog wat zingevingsvragen. Hoewel geheel buiten het bestek van dit boek vallend, is de meest prangende vraag die ik graag beantwoord zag: wie schrijft eens de geschiedenis van het doopsgezinde verzoeningsproces – was dat er überhaupt? – met ‘foute’ lidmaten uit dit belaste tijdperk, inclusief dat met de nogal massaal ontspoorde Duitstalige broeder- en zusterschappen elders in de wereld? Het eeuwige adagium van ‘stillen in den lande’, dat doopsgezinden met graagte hanteren, heeft in dezen, zo vrees ik, nogal een cynische bijmaak! Hoe dat ook zij, met recht staat op de achterflap in de reclametekst van Mark Jantzen te lezen: ‘This volume provides a useful model for reclaiming both the good and the bad in a church’s history as part of developing a path forward in reconciliation and in truth.’

Piet Visser

Ellen Deitzelzweig Senior, Guido Abuys (red.), *Zoiets kun je enkel begrijpen als je het meemaakt* (Dagboek 1943-1945), (Assen, In Bockvorm Uitgevers, 2020), 222 p. ISBN 978-94-93164-04-8.

Dagboeken zijn kostbare egodocumenten en dat geldt à fortiori voor dagboeken uit de Tweede Wereldoorlog. Tot nog toe kende ik slechts enkele dagboeken van doopsgezinden uit deze oorlogsjaren; die zijn geen van alle gepubliceerd. Dit dagboek van Ellen Deitzelzweig Senior (1907-1997) is om twee redenen heel bijzonder. Het is allereerst fraai en zorgvuldig uitgegeven. Maar bovendien: het is een dagboek dat in Westerbork, Theresienstadt en Zwitserland is geschreven door een jonge Joodse vrouw, die in elk geval vóór 1 januari 1941 lid (naar ik aanneem) geworden is van de Doopsgezinde Gemeente in Den Haag. Dat lijkt, aldus de inleiding door Guido Abuys (conservator van het Herinneringscentrum Westerbork) ‘een keuze uit overtuiging’ te zijn geweest (p. 13); het dagboek geeft op vele plaatsen blijk van die overtuiging onder de moeilijke omstandigheden waarin ze verkeert.

Ellen Deitzelzweig Senior was afkomstig uit een Joodse familie met wortels in Curaçao, Colombia en Duitsland. In 1934 kwam ze in Nederland, eerst als verpleegster-

in-opleiding in de Joodse psychiatrische inrichting ‘Het Apeldoornsche Bosch’ en vanaf 1937 in Den Haag. Daar moet ze, wellicht via degene tot wie ze zich in dit dagboek richt, kennis gemaakt hebben met de doopsgezinde gemeente. Na het uitbreken van de oorlog zette deze gemeente zich zeer in voor het lot van Joodse leden en sympathisanten, ook toen in 1942 de Duitse bezetter begon met het gevangen nemen en deporteren van Joodse burgers. Op een concept-lijst in het Haagse archief, gedateerd 28 augustus 1942, staan de namen van zestien – later tot twintig aangevuld – Joodse leden en catechisanten; de lijst was bedoeld om hen te vrijwaren van deportatie en vernietiging. Aan gevangenschap kon, ondanks alle fraaie belofte van een *Sperre*, helaas vrijwel niemand ontsnappen. Gelukkig kon een aantal ontkomen aan vernietigingskampen. Joodse christenen kwamen nogal eens in Theresienstadt terecht. Dat gaf een iets grotere kans op overleven.

De drie schriftjes met het dagboek van Ellen Senior kwamen na haar dood in een verpleeghuis in Lelystad uiteindelijk terecht in het Herinneringscentrum Westerbork, samen met allerlei andere documenten die ze in een koffertje had bewaard. Het dagboek heeft de vorm van fictieve brieven aan een mede-verpleegster Tonny Wormgoor, met wie ze zowel in het ‘Apeldoornsche Bosch’ als in ziekenhuis de Zuidwal had samengewerkt. In dat opzicht lijkt het op het dagboek van Arnolda Huizinga-Sannes, al weten we niet of ze elkaar in Den Haag ooit ontmoet hebben. Het beschrijft op een persoonlijke en sobere manier het leven in Westerbork en Theresienstadt, waar ze als verpleegster ingezet werd. De lezer krijgt veel te horen over de moeilijke omstandigheden waarin artsen en verpleegkundigen daar hun werk deden. De spanningen, die in Westerbork gevoeld werden in de aanloop naar de afschuwelijke dinsdagen als mensen (ook haar eigen medewerkers) op transport gestuurd werden, komen keer op keer terug. Maar daarnaast beschrijft ze ook de blijdschap om pakjes die ze ontving of brieven, zolang dat kon en gaat ze bijna opgewekt in op kleine positieve voorvallen en ontmoetingen. Af en toe bezoekt ze Nederlandstalige bijbelstudies en kerkdiensten, mogelijk onder leiding van de Joodse predikant Max Enker (p. 73). Opvallend is, dat ze weinig contact lijkt te hebben met Duits-Joodse christenen, terwijl ze toch zelf een Duitse achtergrond had. En helaas wordt ook geen van de anderen op de lijst, die A.J.Th. van der Vlugt en ds. Albert Keuter hadden samengesteld, genoemd.

Onverwacht moest ze op 4 september 1944 met het zevende en laatste transport naar Theresienstadt, samen met onder meer een groep ‘Barnevelders’ en ‘gedoopten’. In het dagboek maakt ze duidelijk, hoezeer het vervuilde leven daar voor haar een schok was, evenals de dreiging van transporten naar Auschwitz. Bovendien kon ze in Theresienstadt eerst niet als verpleegster aan het werk, maar werd ze tewerkgesteld in een micafabriek (‘Glimmer’) voor het Duitse leger. Met kerst kon ze een kerkdienst bijwonen: ‘Ik was steenkoud en de dienst zeer matig’, maar, ‘Ik ben innerlijk gelukkig rustig en sterk en vol goed vertrouwen’ (p. 147). Dat vertrouwen blijkt eigenlijk op vele plaatsen in het dagboek. Opnieuw onverwacht kwam ze op

6 februari 1945 in een uitwisselingstransport naar Zwitserland terecht, door Himmler opgezet in een vergeefse poging sympathie van de geallieerden te krijgen. Twaalfhonderd Joodse gevangenen (die soms via leugens hadden moeten aangeven niet tot de intelligentsia te behoren) werden geselecteerd. Vierhonderd van hen kwamen uit Nederland; Voor alle zekerheid vulde Ellen Senior als geboorteplaats Den Haag in plaats van Hamburg in (p. 168). In de trein naar Basel: ‘...er werd zojuist meegedeeld dat onze ster eraf mag’ (p. 156). Het derde deeltje van haar dagboek beschrijft het overweldigende gevoel van vrijheid in Zwitserland tot 20 augustus 1945. In of bij Zürich woont ze onder meer een kerkdienst bij van de doopsgezinde ds. Jacobus ten Doornkaat Koolman (‘Ken je de naam? Ik niet’, vraagt ze aan Tonny Wormgoor). ‘Zijn preek was heel goed’. Van Ten Doornkaat Koolman kreeg ze al meteen het eerste naoorlogse mededelingenblad van de gemeente in Den Haag in handen; op dezelfde pagina van het dagboek (p. 213) worden, eveneens in een verminkte vorm, de namen genoemd van de predikanten Meihuizen en Hylkema. ‘Ds. K. [is] jammer genoeg nog niet terug’. Albert Keuter zou, zoals we weten, helaas niet meer terugkeren uit Bergen-Belsen.

Dit bijzondere dagboek is een mooi en sterk document geworden. Wel had ik meer willen horen over de geadresseerde, ‘Tonny’, die - blijkt uit enkele terloopse opmerkingen - doopsgezind geweest moet zijn. In het algemeen wordt noch in de inleiding noch in voetnoten veel aandacht geschonken aan de gelovige overtuiging van de schrijfster, terwijl die haar juist overeind hield. Noch over ds. Max Enker, noch over ds. J.C. Hoekendijk in Zwitserland krijgen we veel te horen; de laatste werd na de oorlog zendingsconsul in Jakarta en later hoogleraar in Utrecht en New York. Lukte het Ellen Deitelzweig Senior om in haar latere leven trouw te blijven aan haar christelijke overtuiging? Sommige anderen, zoals Enker, raakten naderhand teleurgesteld in de kerk en keerden terug tot hun Joodse wortels. Anderzijds: slechts eenmaal refereert het dagboek aan een Joodse feestdag en de schrijfster maakt eigenlijk nergens melding van haar Joodse achtergrond. Hier en op enkele andere punten zou nader archiefonderzoek wenselijk zijn.

Alle G. Hoekema

Mathilde Monge & Natalia Muchnik, *L'Europe des diasporas. XVI^e-XVIII^e siècle* (Paris, Presses Universitaires de France, 2019), 550 p. ISBN: 978-2-13-079844-6.

In de *Doopsgezinde Bijdragen* 43 (2017) werd stil gestaan bij Mathilde Monges baanbrekende studie over dopers in Keulen. Deze auteur brengt nu met Natalia Muchnik, die gespecialiseerd is in de geschiedenis van Sefardische Joden, een overzichtswerk uit over massale migraties in de zestiende-achttiende eeuw op het Europese continent. Het onderzoek neemt de ‘religieuze vluchteling’ als gemeenschap-

pelijke factor, ook al waren de redenen om te vertrekken natuurlijk niet altijd alleen religieus. De drieënzeventig pagina's tellende bibliografie toont aan dat dit onderwerp uitvoerig voor verschillende verspreide groepen (de diaspora's) is onderzocht, maar niet eerder in een vergelijkend historisch perspectief. De onderzochte diaspora's van de Joods-Iberisch Sefarden (1492, 1496-1497), Hugenoten (1685-1700), Moren (1609-1614), Britse katholieken (Jacobieten: 1688-1689), Mennonieten (vanaf zestiende eeuw), Moravische Broeders, Quakers en Armeniërs zijn meestal ontstaan door een 'triggergebeurtenis', zoals geloofsvervolging die als een trauma wordt beschouwd en de kern van een gedeelde herinneringsgeschiedenis in de diaspora wordt. Het verbindend 'collectieve geheugen' dat in ballingschap een gemeenschappelijke identiteit geeft, onderscheidt hen van hun gastgemeenschappen. Het gevoel een lotsgemeenschap te zijn, is een verschil met de meeste hedendaagse diaspora's.

In het eerste hoofdstuk wordt ingegaan op het begrippenkader waaronder de religieuze factor en de keuze voor het perspectief van 'de lange duur'. De hoofdstukken twee tot en met vier behandelen de grote lijnen van de internationale migratiestromen en de onderlinge verbanden. Hoofdstuk vijf en zes laten de diversiteit en plaatselijke verschillen zien en in de hoofdstukken zeven tot en met negen wordt naar het microniveau van de sociale verbanden gekeken. Van de ruim zeshonderd besproken titels heeft minder dan 6% betrekking op de geschiedenis van 'doperse' diaspora's. Het grootste deel van de voorstudies waarop het boek is gebaseerd, komt voort uit onderzoek naar Joodse migraties. Opvallend is daarnaast de indrukwekkende lijst van onderzoek naar de geschiedenis van de hugenoten, waarbij de auteurs voor de zestiende en de zeventiende eeuw veel parallellen zien met de 'mennonieten'; aan de ene kant verrassend, maar aan de andere kant ook weer niet, omdat het vergelijkingsmateriaal vooral betrekking heeft op de Nederlanden en een paar Duitse steden. Het migratieverhaal van de dopers – in het boek dus 'mennonieten' en soms 'anabaptisten' – is in grote lijnen bekend, maar zelden vergeleken met dat van andere groepen van religieuze vluchtelingen. Monge en Muchnik laten vooral zien dat analytische detailstudies naar de diverse migratiestromen binnen het doperdom spaarzaam zijn wat dus uitnodigt tot verder onderzoek.

Een van de overeenkomsten tussen al deze diaspora's – ook voor het doperdom aanvankelijk zeer herkenbaar – is de gehechtheid aan hun (land van) herkomst, gedeeltelijk gecompenseerd door de gehechtheid aan het gastland; zelfs zichtbaar in architectuur, geloof en taal, zoals het gebruik van allerlei vormen van Duits in sommige doperse diaspora's in Amerika. Een ander sterk element is het belang van het behouden van de eschatologische en messiaanse religieuze dimensie, die het christendom, het jodendom en de islam gemeen hebben. Voor het doperdom wordt dit vrij uitvoerig beschreven aan de hand van de functie van de *Martelarenspiegel* door de eeuwen heen bij diverse doperse groepen. Wezenlijk zijn de sociale banden. Huwelijkspraktijken zijn een fundamentele kwestie, zowel voor het behouden van de samenhang van de groep ondanks de spreiding, als voor het onderhouden van net-

werken. Het voortbestaan van de gemeenschap is nauw verbonden met economische mogelijkheden. In Danzig heeft men in de zeventiende en achttiende eeuw steeds afgewogen of het huwelijk van een 'dopers' meisje met een 'Lutherse' jongen ten goede kwam aan de sociale stratificatie of een 'gevaar' was voor de gemeenschapsvorming.

Het boek onderzoekt daarom woonplaatsen, steden en havens, landelijke districten, maar ook straten en getto's waarin allerlei netwerken werden gestructureerd, verder ontwikkeld en verspreid. Deze omstandigheden verschillen aanzienlijk naar gelang de plaatsen, de omringende bevolking en de politieke en economische situatie. Politieke autoriteiten spelen ook een cruciale rol in de vormen die diaspora's aannemen, via vervolging in de landen van herkomst of het asiel dat zij bieden aan verspreide minderheden. De opvangsvoorwaarden verschillen sterk van plaats tot plaats, al was het maar omdat de macht van de vorsten niet homogeen is op hun grondgebied en botst met lokale privileges, met name die van stedelijke autoriteiten. De lokale schaal is dus een beslissend kader voor het begrijpen van de ontwikkelingen. Deze sociale, economische, culturele en religieuze diversiteit wordt echter vaak vergeten, omdat in de diaspora het verhaal de neiging heeft om individuen te reduceren tot het enkel behoren tot de groep met zijn eigen gemeenschappelijke kenmerken.

De relaties die diasporische gemeenschappen onderhouden zijn in de eerste plaats relaties tussen individuen: huwelijksbanden, brieven schrijven, commerciële uitwisselingen activeren of het reactiveren van relaties, ook op internationaal niveau en meestal geïnstitutionaliseerd door de leiders van de gemeenschappen. De religieuze staf, predikanten, rabbijnen of priesters, die circuleren tussen woonplaatsen worden ook ingeschakeld om lokale conflicten op te lossen. Velen gaan hechte relaties aan met omringende samenlevingen, zonder de gemeenschapsbanden te verbreken. Vaak kunnen leden van deze religieuze minderheden in de diaspora de burgerrechten van hun woonplaats verwerven, of lid worden van verschillende instellingen (zoals broederschappen en gemeenteraden). Er is dus een spanning tussen integratie en het onderhouden van gemeenschapsbanden.

Voor het doperdom worden al deze elementen op zo'n 86 pagina's door het hele boek door besproken o.a. aan de hand van de familiegeschiedenis van Gerrit Roossen (1612-1711), dopers van het eerste begin uit de Maasvallei, deel uitmakend van de kring rond Menno Simons in Sleeswijk-Holstein, dan via Lübeck naar Hamburg-Altona en daar als kooplieden rijk geworden. Gerrit had contacten met (de behoudende Zonnisten in) Nederland, maar ook met de doperse migranten in en rondom Danzig. Een tweede doperse lijn die het boek af en toe doorkruist is de ontwikkelingsgeschiedenis van de Amish, de volgelingen van Jacob Amman, voortgekomen uit een schisma van Zwitserse dopers in 1693 en in het begin van de achttiende eeuw naar Pennsylvania vertrokken, in de index opgenomen onder 'mennonites'. De lijn van de van oorsprong Nederlandse en Duitse dopers die vanuit Danzig en de Vistula Delta laat in de achttiende eeuw naar de Oekraïne en Rusland trokken en vandaar

naar Amerika wordt wel aangestipt, maar minder uitgewerkt, wat deels te verklaren is door de afbakening van het onderzoek tot het Europese vasteland.

Voor ieder van de besproken groepen geldt dat de sporen van de overgebleven diaspora's een lange geschiedenis kennen met zeer verschillende achtergronden onder invloed van de evolutie van lokale en internationale en sociaaleconomische omstandigheden, assimilatieprocessen, het uiteengevallen van gemeenschappen en verbroken transnationale banden. Ook hier kent de geschiedenis van het doperdom diverse voorbeelden van.

Het kaartje over de doperse migratiestromen dat uit de Mennonite Encyclopedia uit 1953 komt, sluit niet echt aan op het vertelde verhaal. Zo is de Vlaams doperse diaspora in de noordelijke Nederlanden niet ingetekend, terwijl dat toch een van de eerste doperse migratiestromen is. Dit neemt niet weg dat het besproken werk een Engelse vertaling verdient, waardoor deze kundige studie voor een groter lezerspubliek toegankelijk wordt.

Theo Brok

Francesco Quatrini, *Adam Boreel (1602-1665): A Collegiant's Attempt to Reform Christianity* (Leiden/Boston, Brill, 2021 – Brill's Series in Church History and Religious Culture, vol. 81), viii 423 p. ISBN 978-90-04-42000-7.

Laat ik meteen met de deur in huis vallen. Het moderne onderzoek naar de effecten van het dissidente denken dat op de immer vergeefs dichtgetimmerde orthodoxie der dogma's – altijd de dood in de pot – tracht in te beuken en te slopen, ten einde, weliswaar moeizaam verandering en vernieuwing teweeg te brengen, hier en elders in Europa, is dankzij Francesco Quatrini's intellectuele biografie van Adam Boreel een prachtig boek rijker geworden, dat getuigt van een indrukwekkende bronnen- en contextkennis, scherpe analyse en grote overtuigingskracht die echter de (zelf-)relativering niet schuwt.

Hoezeer de religieuze en filosofische voorhoedes van Europa, inclusief de Republiek, met spitsbroeders als Bacon, Descartes, Hobbes, Locke, Leibnitz, Boyle en superman Spinoza de radicale Verlichting in vuur en vlam zouden zetten, weten we vooral dankzij het uitdagende pionierswerk van Jonathan Israel. Ondanks, maar ook dankzij de misken en maren die Israel opgeroepen heeft (zie p. 4, noot 15), is er sindsdien hard gewerkt om het lastige landschap van de kritische, dissidente geest verder te verkennen en rijkere context te geven. Quatrini somt de resultaten van al dat intrigerende onderzoek op in twee voetnoten die vijf-zesde van pagina 7 in beslag nemen. Tegelijkertijd constateert hij dat hierin, naast autonome types als Coornhert, Camphuysen, Van den Enden, Serrarius, Comenius, de gebroeders Koerbagh, Bekker en anderen, het buiten de calvinistisch gekleurde bastions van academische en

kerkelijke instituties en elites om opererende beweging van het Nederlandse collegiantisme als luis in de pels een belangrijke plek opeist. Desalniettemin resteert er toch 'a continuing reluctance to acknowledge fully how much the movement prepared the ground for the major rethinking of religion, society, and political organization.' (p. 8). Het collegiantisme waarin ook veel doopsgezinden een vrijhaven vonden, kennen we vooral dankzij de studies van Van Slee (1895), de Pool Kolakowski (1965/ in het Frans vertaald in 1987) en vooral Andrew Fix' *Prophecy and Reason* (1991). Meihuizen had in 1954 al een biografie geschreven over een collegiant-bij-uitstek, de doopsgezinde voorman Galenus Abrahamsz, maar dat werk werd meer ingegeven door modern meniste vrijzinnigheid dan historische precisie. Dè man van het Amsterdamse collegiantisme van het eerste uur, vóór Galenus Abrahamsz, was echter de 'gereformeerde chiliast en hebraïst Adam Boreel, net als Galenus Zeeuw van geboorte. Al in 1911 had de Duitser Walter Schneider een biografie aan hem gewijd, en in recenter tijd hebben Van der Wall en Illiffe enkele facetten van zijn leven en werk nader bestudeerd, maar nu, 34 jaar na Van der Walls terloopse vaststelling: 'een goede biografie over Boreel ontbreekt' (*Petrus Serrarius*, p. 660, noot 33 – verschijnt daar ooit nog een fraaie handelseditie van?), is er dan eindelijk dit belangwekkende boek.

Adam Boreel, zoon van een burgemeester te Middelburg, studeerde theologie, Grieks en Hebreeuws in Leiden en wellicht ook in Oxford, maar zou wegens zijn 'afwijkende' opvattingen over de zichtbare kerk nooit de preekstoel beklimmen. Tijdelijk in Engeland zou hij contacten onderhouden met de omstreden rozenkruiser Philip Ziegler en de dissident intellectuele Hartlibkring. In Nederland beijverde hij zich om de Joden tot het christendom te bekeren, werkte daartoe samen met de Middelburgse rabbi Jacob Judah Leon en bezorgde een geocaliseerde Hebreeuwse uitgave van de *Mishna*. Om het Joodse bekeringsproces te faciliteren schreef hij zijn hoofdwerk, een handboek over de grondregels van het christendom, *Ad Legem et at Testimonium* (1645), dat anoniem op de markt kwam en onmiddellijk op de calvinistische korrel werd genomen. In de *Ad Legem* betoont hij zich een spiritualist door te betogen dat de mens geloven kan dankzij directe toegang tot het Woord van God, zonder menselijke interpretatie of tussenkomst. Waar dat evangelie niet zuiver verkondigd wordt, is het zaak alle gepreek der publieke kerken te vermijden. Enkel zonder dogma, zonder catechismus of confessie, kan de persoonlijke vroomheid gevoed worden in particuliere bijeenkomsten van gelijkstemde, vrije geesten, waar tolerantie heerst en het vrije woord zegeviert. Zo ontstond er in Amsterdam vanaf 1646 een college van 'borelisten', vermoedelijk mede opgericht door de remonstrant Daniël de Breen (op z'n minst ook een biografie waardig) en waaraan ook doopsgezinden deelnamen, zoals Michiel Comans en Cornelis Moorman, in wiens huis men bijeenkwam. Toen Boreel in 1655 nog eens, voor vijf jaar, naar Engeland zou verkassen, zou Galenus Abrahamsz zijn leidende positie in het Amsterdamse college overnemen. Hoewel hij zijn 63-jarige leven lang intellectueel zeer actief is geweest, is Boreels gedrukte output niet erg groot te noemen. Bij leven verscheen

er slechts één boek in druk, *Ad Legem* (1645), alsmede de door hem, samen met Leon bewerkte editie van de *Mishna* (1646), vier polemische plano's (1647 en 1648) en het pamfletje *Ad Samuelem Maresium* (1662), waarvan één in het Nederlands. Postuum werd er het nodige nog in druk bezorgd tussen 1666 en 1693, waaronder diens *Scripta Adami Boreli Posthuma* (1683) en *'t Evangely volgens Mattheus* (1693), dat door de doopsgezinde lammist W.J. Homma voor druk werd gereed gemaakt. In de *Scripta Posthuma* komen twee liederen voor in het Nederlands, waarvan er één in 1664 opgenomen werd in het Waterlandse liedboek *'t Groot-Achter-hofken*, dus tijdens Boreels leven nog. Tot slot zijn er nog drie handschriften bewaard van Boreel, twee afschriften door John Dury en een autograaf.

Het boek bestaat uit twee delen van elk vijf hoofdstukken: het eerste deel over Boreels leven, het tweede betreft een analyse van zijn werk en denken. Het eerste hoofdstuk behandelt op basis van schaarse bronnen de periode 1602-1627, zijn jeugd en universiteitsjaren betreffend, waarin ook – nieuw – zijn eerste verblijf in Engeland in de jaren 1625/26 aan de orde komt. Het tweede hoofdstuk bestrijkt de periode 1628-1638, toen Boreel zich voor een tweede keer te Leiden als student liet registreren. Hoofdstuk drie gaat over de jaren 1639-1654 waarin zijn connecties met de Joodse geleerden Leon en Menasseh ben Israel (die duizendpoot verdient ook eens een heus boek) en hun gemeenschappelijke ambitieuze project van de *Mishna*-uitgave behandeld worden. Opmerkelijk is dat de uitgave die in 1646 in een gigantische oplage van 4.000 exemplaren bij Ben Israel zou uitkomen, met f2.200 gefinancierd werd door een consortium van vier doopsgezinde kooplieden, onder wie Arent Dircksz Bosch en Ameldonck Leeuw, wat echter commercieel op een totale mislukking zou uitlopen! Verder komt zijn *Ad Legem* (1645) ter sprake, mogelijk uitgegeven door de doopsgezinde eigenheimer en Spinoza-vriend Jan Rieuwertsz, en de felle reacties daarop van de gereformeerde theologen Samuel Maresius en Johannes Hoornbeeck. Het slot van dit hoofdstuk is belangrijk omdat Quatrini daarin de begingeschiedenis van het Amsterdamse college, in 1646 opgericht door Van Breen en Boreel, zoals deze tot dusver was weergegeven door o.a. Meihuizen en Fix, kritisch tegen het licht houdt. Boreels vermeende alchemistische begeherten zijn niet vast komen te staan – Galenus was daar wel zeer bedreven in – alhoewel hij met de lenzenslijperij, ook een 'fashion of the day', zich behoorlijk in de schulden had gewerkt. Hoofdstuk vier over de periode 1655-1665 tot slot focust op zijn tweede verblijf in Engeland, Londen met name, waar hij opnieuw belangrijke contacten met de geleerdenkring rond Samuel Hartlib aanging, waaronder Henry Oldenburg, Robert Boyle en Walter Strickland. Intrigerend is zijn niet geheel duidelijke betrokkenheid bij Menasseh ben Israels onderneming om Oliver Cromwell te bewegen weer Joden tot Engeland toe te laten, wat ondanks de Whitehall Conference van 1655 mislukte. Het was Oldenburg die Boreel aanzette *Jesus Nazarenus Legislator* te schrijven, waaraan Boreel in Londen omstreeks 1657 begon, doch wat hij nimmer zou voltooiën. Dat gold eveneens voor zijn Spaans-Portugese vertaling van de *Mishna*, eveneens

van belang om de Joden tot het christendom te bekeren, wat in Boreels ogen vooraf diende te gaan aan de algehele reformatie van de eigentijdse kerk. Zelfs kennis van de koran was daartoe noodzakelijk, zo vond men in de Hartlibkring. Is het toeval dat in dit dissident universele kerkklimaat rond diezelfde tijd, in 1658, de doopsgezinde Jan Hendricksz Glazemaker zijn Nederlandse vertaling van *Mohammets Alkoran* bij Jan Rieuwertsz liet uitkomen? Verreweg het grootste deel van dit hoofdstuk is gewijd aan het Amsterdamse collegiantisme en de belangrijke rol van Galenus Abrahamsz daarin sedert Boreels vertrek naar Engeland. Hoofdstuk vijf zet Boreels gedrukte en handschriftelijke output op een rij, wat hiervoor al is opgesomd.

Het tweede deel van het boek bespreekt in eveneens vijf hoofdstukken Boreels geschriften en opvattingen. Hoofdstuk zes, waarin ook de grondslagen van het collegiantisme aan de orde komen, richt zich op de algemene christelijke gemeente van de *cultum conniventiae*, de ‘onzichtbare’ kerk zonder belijdenisgeschriften en menselijke tussenkomst. Quatrini betreft daarbij de visies van oudere spiritualisten als Franck, Schwenckfeld, David Joris, Coornhert en Camphuysen. Het volgende hoofdstuk zeven zoomt in op het belang van Gods Woord voor deze algemene christenheid, op de *libertas prophetandi*: het door de collegianten gepraktiseerde vrije woord en de ongebonden, godsdienstige tolerantie en gewetensvrijheid. In hoofdstuk acht staat de analyse van *Jesus Nazarenius Legislator* centraal. Voor Boreel was de crux aan te tonen dat de christelijke leerstukken rationeel beargumenteerd waren, zodat elk weldenkend mens: scepticus, atheïst, of welke andere gelovige dan ook, overtuigd kon worden om tot het christendom bekeerd te worden. Lastiger is het onderwerp van het negende hoofdstuk waarin, mede met behulp van de ideeën van Castelli, Coornhert en Grotius, nagegaan wordt in hoeverre Boreel Christus niet alleen als wetgever van de gelovige mens, maar ook als civiel, staatkundig wetgever wenste te beschouwen. ‘It is difficult to establish’, zegt Quatrini concluderend, ‘whether or not Boreel believes Christ is the divine legislator all people must accept ... or whether this applies also to the political sphere’ (p. 340). Terecht haalt Quatrini de actuele context erbij aan: in Engeland was de restauratie van de Stuartmonarchie door de terugkeer van Karel II al weer begonnen, terwijl in de Republiek de ‘vrije jongens’ van het collegiantisme opliepen tegen het overheidsplakkaat uit 1653 tegen het socinianisme, terwijl de kleine kerkelijke minderheden van remonstranten en doopsgezinden een mouw moesten zien te passen aan de ‘staatskerkelijke’ honger der gereformeerden sedert de Haagse Conferentie van 1651. Het tiende hoofdstuk analyseert tenslotte Boreels mystieke schrifturen, waarin Boreel, nauwelijks anders dan voorlopers als de perfectistische Coornhert en David Joris, of tijdgenoten als Serrarius en Boreels vriend Galenus Abrahamsz een drietrapsraket hanteert voor de spirituele eenwording van de mens met God: de natuurlijke rede, gevolgd door kennis van de Schrift, met de innerlijke bevinding als ultimum.

Ondanks alle vreugde over dit met ‘Entdeckungsfreude’ geschreven boek struikel ik slechts over één dingetje: de iets te christelijke index, waarin trefwoorden als *Jews*

en *Judaism*, of *Islam* en *Muslims*, ontbreken – en dat in onze ‘woke’ tijden, te meer ook nog, omdat vrouwen (uitgezonderd die dierbare Marta) in deze studie vrijwel geen rol spelen: Boreel (lhbtq+-er?) bleef ongehuwd! Natuurlijk is dat gekomma-neuk van een ‘altmodische’ boekenman: wie de e-book versie leest (stukken goedko-per ook), traceert die onvindbaren in no-time. Hoe dat ook zij, mij past groot respect voor de belezenheid, taalvaardigheid en acribie waarmee deze Italiaanse nieuwkomer op de academisch complexe markt van de Radicale Reformatie, de Radicale Verlich-ting, en het daar doorheen meanderende bonte spiritualisme, bevolkt met originele denkers en authentieke eigenheimers, deze reuzenklus heeft voltooid. Dankzij deze kloke studie over het doen en denken van Adam Boreel is er – voor het eerst – een belangrijke internationale dimensie aan dat typisch Nederlandse vrijdenkersfeno-meen van het collegiantisme toegevoegd. En of, hoe en in welke mate Spinoza zich daarin rondgewenteld heeft – die vraag vormde in 2013 ooit de aanleiding tot dit boek (zie de ‘Preface’, p. ix) – zal mij vooralsnog een zorg zijn.

Piet Visser

Sigit Heru Sukoco & Lawrence M. Yoder, *The Way of the Gospel in the World of Java. A History of the Muria Javanese Mennonite Church* (Goshen, IN., Institute of the Study of Global Anabaptism, 2020), 498 p. ISBN 978-0-913859-09-4.

Over de Javaanse doopsgezinde broederschap, de *Gereja Injili di Tanah Jawa* (GITJ), zijn al eerder verschillende studies verschenen. Feitelijk was de dissertatie, die Th.E. Jensma onder leiding van W.F. Golterman in 1968 tot stand bracht (*Doopsgezinde Zending in Indonesië*) het eerste wetenschappelijke onderzoek over deze kerk. Jensma bracht vooral de archieven van de Doopsgezinde Zendings Vereniging in kaart. Zijn boek was, evenals artikelen en gebundelde bijdragen van latere auteurs in binnen- en buitenland (waaronder van deze recensent) vooral een *missiologische* studie. Het werk van Sukoco en Yoder is in alle opzichten *kerkgeschiedenis*. Het beschrijft de ontwik-kelingen van deze gemeenschap vanuit het perspectief van de Indonesische christe-nen en de Javaanse cultuur; in hun werk komt dan ook een indrukwekkende reeks met namen van lokale leiders van gemeenten en leidinggevende figuren van de GITJ synode ter sprake. Zowel Sukoco (1950-2019) als Yoder (*1943) hadden al meerde-re publicaties op het gebied van de doopsgezinde geschiedenis in Indonesië op hun naam staan; Lawrence Yoder werkte circa 1971-1981 als docent aan de theologische school STAKWW in Pati, Midden-Java, waar ook het hoofdkwartier van de GITJ is gevestigd. Terzijde: ‘synode’ als aanduiding van het bestuur van de landelijke/regio-nale kerkgemeenschap is een begrip dat de GITJ en de andere Mennonieten kerken in Indonesië overnamen van de Lutherse en Calvinse kerken, zonder dat het begrip een echte kerkrechtelijke of dogmatische lading kreeg.

Het hier gerecenseerde werk is een Engelse vertaling van een oorspronkelijk in de bahasa Indonesia geschreven werk, dat in 2010 verscheen en een semi-officiële status kreeg; het was de vrucht van een jaren tevoren door het GITJ bestuur ingestelde werkgroep ‘history writing’ en werd voorzien van een voorwoord van de toenmalige voorzitter van de GITJ. In de Engelse vertaling van de hand van Lawrence Yoder zijn een aantal storende kleine fouten hersteld; voor het overige is het een vrij letterlijke vertaling, geen bewerking. Omdat de auteurs uitvoerig ingaan op plaatselijke situaties en op allerlei terreinen, waarbinnen deze kerk actief was, vergt deze opzet wel veel van minder goed ingevoerde Engelssprekende lezers. Maar de vertaling kwam keurig op tijd voor de helaas uitgestelde Mennonite World Conference, die in Semarang gehouden zal worden en nu gepland staat voor juli 2022.

Het interessante van het onderhavige werk is, dat het vier ‘founding fathers’ noemt; oudere missiologische literatuur gaat nogal eens uit van Pieter Jansz als de stichter van deze geloofsgemeenschap. Sukoco en Yoder beginnen met drie uitvoerige capita waarin leven en leer van de Javaanse mysticus en evangelist Kiai Ibrahim Tunggul Wulung (ca. 1800-1885) worden beschreven. Tunggul Wulung stichtte in Bondo en enkele andere kustdorpen in het Muriagebied een onafhankelijke Javaans-christelijke gemeenschap. De aandacht voor zijn streven is in recente decennia groeiende, hetgeen onder andere tot uiting komt in de renovatie van zijn druk bezochte graf in Bondo (wat men van die renovatie ook vinden mag!). Na hem worden nog twee andere Javaanse stichters van gemeenten genoemd en dan pas Pieter Jansz, die vanaf 1851 in de buurt van Jepara werkzaam was. Dit alles kan zeker een herijking genoemd worden van de geschiedschrijving van deze kerk; iets soortgelijks valt overigens ook waar te nemen bij de geschiedschrijving van andere (Calvinse, Lutherse, Pentecostale) gemeenschappen in Indonesië. Het spanningsveld tussen de visies van Tunggul Wulung en Jansz heeft doorgewerkt tot de dag van vandaag.

Het tweede grote deel van deze geschiedschrijving behandelt de gloriejaren van de doopsgezinde zending gedurende de periode 1890-1940, toen – in feite rijkelijk laat door de nogal starre houding van de Nederlandse, Russische en Duitse zendelingen – de eerste gemeenten autonomie kregen en de eerste Javaanse predikanten werden geordineerd. Het derde deel gaat over de Japanse bezetting en de moeizame eerste jaren van politieke en kerkelijke onafhankelijkheid. Het vierde en laatste deel van dit boek geeft een opsomming van de latere ontwikkelingen van de GITJ met activiteiten en instituties op het gebied van medische zorg, onderwijs en ontwikkelingssamenwerking, waarbij het Amerikaanse MCC en de Nederlandse (Europese) doopsgezinde zending nauw en soms dominant betrokken waren. Het boek eindigt met de situatie rond 1980; de geschiedenis van de Javaanse broederschap daarna moet nog worden geschreven en het huidige GITJ bestuur is bezig daarvoor een nieuwe werkgroep in het leven te roepen.

Sukoco’s en Yoder’s werk zal in de komende decennia terecht toonaangevend blijven. Toch zijn er wel enkele desiderata en omissies. Opvallend is om te beginnen

het feit, dat slechts twee Indonesische vrouwen worden genoemd: Endang Sampurnawati, echtgenote van Tunggul Wulung, en ds. Esther Susanto Harso-Andries, de eerste vrouwelijke predikant van de GITJ. Toch moeten veel meer vrouwen een rol hebben gespeeld, in lokale gemeenten, in het onderwijs en in de medische zorg (b.v. als vroedvrouw). Hier had het verrichte veldonderzoek dieper kunnen graven. Als onderdeel van het vierde en laatste deel worden voorts wel twaalf pagina's gewijd aan oecumenische relaties, maar ik mis een apart hoofdstuk over de relatie met moslims; alleen de gewelddadige actie tegen de ziekenhuizen in Kelet, Donorojo en Tayu door een moslimgroep genaamd Ansor in maart 1942, wordt uitvoerig vermeld (p. 276-285). Maar er moeten toch ook andere en vaak vriendelijke vormen van contact geweest zijn? Ook de verhouding tot de koloniale overheid en later die van de onafhankelijke republiek had een bredere beschrijving verdiend; dan was de context van deze kerkgeschiedenis beter tot zijn recht gekomen. Zo wordt de naam van president Soekarno slechts tweemaal terloops genoemd, die van Suharto nergens. En alleen op p. 312 vind ik een zijdelingse verwijzing naar de dramatische gebeurtenissen die als G-30-S bekend staan, de coup d'état in oktober 1965, die mogelijk bijna een miljoen mensenlevens gekost heeft. Hoe stonden de leden van deze Javaanse kerk in die diepe crisis, die wel tot een aanwas van vele kerken leidde? Of was dat een materie die nog ál te gevoelig ligt, zoals ook wij Nederlanders nog worstelen met de afhandeling van ons koloniale verleden tussen 1945 en 1949? Was het vermijden van zulke conflictstof misschien de prijs van de semi-officiële status die dit boek verwierf?

Al zulke vragen laten onverlet, dat deze studie uiterst waardevol is als bron voor onze kennis van een van de grootste doperse gemeenschappen in Azië en hopelijk zijn weg naar vele lezers zal vinden.

Alle G. Hoekema

Signalementen

Jan van der Male, *Doopsgezind in Westzaan. De Geschiedenis van de Waterlands Doopsgezinde gemeente en de Fries Doopsgezinde gemeente te Westzaan* (Eigen beheer, 2020).

Jan van der Male schreef een mooi boekje over doopsgezinden in Westzaan. De Zaan kent een rijke doperse geschiedenis en Jan der Male stelt die geschiedenis opnieuw te boek. Zijn werk is deels gebaseerd op bekende literatuur, deels op eigen archiefonderzoek. Het boek is rijk geïllustreerd met foto's en afbeeldingen van dopers erfgoed. In zijn werk behandelt hij aan de hand van verschillende thema's de doperse geschiedenis. Na een algemeen inleidend gedeelte, staat hij stil bij de geschiedenis van de verschillende vermaningen, de gemeenteleden, dominees en pastorieën, kosteren en kosterwoningen, de armenzorg en de muziek. Met zijn boek voegt Van der Male weer een fraai deel toe aan de vele lokale geschiedenissen die al verschenen zijn. Het boek smaakt bovendien naar meer. Het is nu in eigen beheer uitgegeven; het zou de moeite waard zijn het bij een uitgever te doen verschijnen en dan ook aandacht te besteden aan het dopers geloofsgoed en een hoofdstuk te wijden aan wat dopers in Westzaan de eeuwen door geloofd hebben.

Ruud Lambour, 'Rembrandt en het echtpaar Bruyningh-Moutmaker. Het dubbelportret uit 1632/33 in het licht van doopsgezinde bronnen', *Amstelodamum* 3 (2021), 133-144.

Behalve veel nieuwe informatie over het Waterlands-doopsgezinde echtpaar Jan Pietersz Bruyningh en Hillegont Pieters Moutmaker, waaruit onder meer blijkt dat zij doopsgezind gedoopt zijn, maakt Lambour duidelijk dat het dubbelportret van Rembrandt uit 1632/33 vrij zeker niet dit echtpaar verbeeldt. Met zijn database van 810 boedelinventarissen van doopsgezinden en zijn kennis van de kleding uit de vroeg zeventiende eeuw toont hij aan dat de Waterlands-doopsgezinde gemeente weliswaar geen strikte kledingvoorschriften had, maar dat de kleding van de dame en heer op het schilderij in dit doopsgezinde milieu beslist niet acceptabel was. Hoewel het schilderij in kwestie sinds 1990 vermist wordt (gestolen uit een museum in Boston), staat de vraag wie er verbeeld wordt nu weer helemaal open.

DOOPSGEZINDE BIJDRAGEN

nieuwe reeks 47 (2021)

ISBN 9789087049959

Doopsgezinde Historische Kring
Singel 454, 1017 AW Amsterdam
www.dhkonline.nl; redactie@dhkonline.nl

De Doopsgezinde Historische Kring (DHK) stelt zich ten doel

- de bestudering van het doperdom en aanverwante stromingen in de Nederlanden;
- de bezinning op de doperse traditie ten dienste van de kerk- en cultuurhistorie in het algemeen en de Doopsgezinde Broederschap in het bijzonder.

De DHK tracht dit te verwezenlijken door

- het houden van halfjaarlijkse studiebijeenkomsten en/of excursies;
 - het publiceren van het jaarboek *Doopsgezinde Bijdragen*;
- het bevorderen van (lokaal)historische studies en van tekstedities van egodocumenten en andere historisch relevante bronnen;
 - het digitaal beschikbaar stellen van wetenschappelijk verantwoorde databases;
- het uitbreiden van het historisch bronnenbezit ten behoeve van de Doopsgezinde Bibliotheek en het Doopsgezind Documentatiecentrum;
 - het verspreiden van boeken en brochures over doopsgezinde geschiedenis

Leden, donateurs & abonnees

De contributie voor gewone *leden* (individueen) en instanties, zoals doopsgezinde gemeenten en instellingen, is €40,00 per jaar. Zowel leden als donateurs ontvangen het jaarboek *Doopsgezinde Bijdragen* gratis. Contributies dienen overgemaakt te worden op NL 36 INGB 0004 3493 37, t.n.v. de Doopsgezinde Historische Kring. Aanmelding kan geschieden via het bovenstaande postadres of via www.dhkonline.nl

Kopij/manuscripts

Schrijvers van wetenschappelijke artikelen, onderzoeksverslagen en/of recensies op dopers en aanverwant terrein worden van harte uitgenodigd hun bijdragen aan de redactie voor te leggen: redactie@dhkonline.nl. De kopij dient in definitieve, persklare vorm en voorzien van rechtenvrije illustraties te worden ingeleverd (zowel op papier als digitaal) bij de hoofdredacteur.

Raadpleeg voor adressen en de vereiste kopij-instructies: www.dhkonline.nl.

Authors of scholarly articles, research notes and book reviews in the field of Dutch Anabaptism/Mennonitism and related subjects are kindly invited to submit their contributions to the Board of Editors. Manuscript (both in a printed and digital copy) should be sent to the Chief Editor in a final prepress form, including illustrations free of copyright charges. See for further information and style sheet instructions: www.dhkonline.nl.

BIJZONDER DOPERS

Een nieuwe rubriek over dopers erfgoed

HET DOPERS BEGIN

De doperse ontstaansgeschiedenis behoeft revisie. Doperse bisschoppen naast Menno speelden een grotere rol dan de gangbare geschiedschrijving wil doen geloven.

LEVEN NA HET SEMINARIE

In Groningen bracht de intrede van de gestudeerde predikanten grote veranderingen teweeg. Maar niet iedereen was voor een loopbaan als predikant in de wieg gelegd...

Omslagillustratie:

Getekend portret van Samuel Muller, 1851

Vindplaats:

Allard Pierson OTM: Pr. K 1085



9 789087 049959