

Doopsgezinde Bijdragen

nieuwe reeks 30 (2004)

Socinianisme in de Nederlanden



Doopsgezinde Bijdragen
nieuwe reeks nummer 30
Verzameld door
de redactiecommissie van de
Doopsgezinde Historische Kring

W. Bergsma

J.J. Bosma (eindred.)

D. de Clercq

G.A.C. van der Lem

B. Rademaker-Helfferich

A. Verbeek

P. Visser (voorz.)

uitgegeven door de
Doopsgezinde Historische Kring
Singel 452, 1017 AW Amsterdam
www.dhk.doopsgezind.nl

Doopsgezinde Bijdragen

nieuwe reeks nummer 30

Socinianisme in de Nederlanden



Doopsgezinde Historische Kring

Amsterdam

2004

Omslagillustratie:

Portret op snuifdoos, zeventiende eeuw; naar een eerder vervaardigd portret uit ca. 1550.

Vermoedelijk Lelio Socinus, maar mogelijk Faustus Socinus zelf. (Tate Library, Harris Manchester College te Oxford) (Zie voor meer informatie het artikel van Tony André)



CIP-GEGEVENS KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK

Doopsgezinde

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

Nieuwe reeks 1 (1975) – ...

Amsterdam: Doopsgezinde Historische Kring

ISSN 0167-0441

Verschijnt jaarlijks

Bijdragen nr. 30 (2004)

Met lit. opg.

ISBN 90-6550-851-1

Trefw.: doopsgezinden; opstellen/bibliografie

© 2005 Doopsgezinde Historische Kring

Uitgever: Uitgeverij Verloren, Postbus 1741, 1200 BS Hilversum

Eindredactie: J.J. Bosma

Inhoud

	<i>Redactioneel</i>	7
Piet Visser	<i>In memoriam professor dr. Sjouke Voolstra (1942-2004)</i>	13
Aart de Groot	<i>Fausto Sozzini (1539-1604)</i>	37
Mark H. Aalderink	<i>Socinianisme als religie van de rede; de Diatriba de socinianismo van de cartesische theoloog Abraham Heidanus</i>	53
Wiebe Bergsma	<i>Bogermans voorbeeld? De bekeerde sociniaan Jacobus Lautenbach</i>	72
Peter G. Bietenholz	<i>Erasmus en het zeventiende-eeuwse antitrinitarisme; het geval Daniel Zwicker en Daniel de Breen</i>	103
Wiep van Bunge	<i>De bibliotheek van Jacob Ostens: spinozana en sociniana</i>	125
Eric H. Cossee	<i>Meer verschil dan overeenkomst; remonstrantisme en socinianisme vergeleken door Adriaan van Cattenburgh in zijn Specimen controversiarum inter remonstrantes et Socinum (1728)</i>	141
Joris van Eijnatten	<i>Vijf vertogen over ketterij; waarheid, dwaling en de historiografie van het antitrinitarisme, 1650-1800</i>	153
Aart de Groot	<i>Dirk Rafaëlsz Camphuysen en het socinianisme</i>	165
Wim Janse	<i>Gereformeerd antisocinianisme</i>	180
Atilla Kis	<i>Enkele contacten van Transsylvaanse unitariërs met de zeventiende en achttiende- eeuwse Nederlandse samenleving</i>	193
Marius van Leeuwen	<i>Simon Episcopus en het socinianisme</i>	202
Florian Mühlegger	<i>De reactie van Hugo Grotius op het socinianisme</i>	210

Bonny Rademaker-Helfferich	<i>Een verschrikkelijk en gruwelijk kwaad; socinianisme in Deventer; een Deventer pamflettenstrijd van 1669 tot 1671</i>	237
Piet Visser	<i>De haat-liefde relatie tussen doperdom en socinianisme in de doperse historiografie</i>	249
Piet Visser	<i>Op zoek naar collegiantische liederen met sociniaanse trekken in Stapels Lusthof der zielen (1681)</i>	265
Sibbe Jan Visser	<i>Het heldere licht van de waarheid; de briefwisseling tussen Samuel Nearanus en Martinus Ruarus</i>	292

BIJLAGE

Tony André	<i>Socinus' portret op een snuifdoos</i>	313

AUTEURS	317

COLOFON	320

Redactioneel

Nummer 30 van de *Doopsgezinde Bijdragen* is een heel bijzonder nummer, want het is in zijn geheel gewijd aan de geschiedenis van het socinianisme in de Nederlanden, en in die zin is het dus een speciaal- of themanummer, evenals twee eerdere uitgaven die handelden over ‘doopsgezinden en kunst in de zeventiende eeuw’ (nr. 17) en ‘Menno Simons 500’ (nr. 22). Maar voor we op de inhoud van dit nummer ingaan, dienen we eerst stil te staan bij het – geheel onverwachte – tragische overlijden van één van de grondleggers van dit tijdschrift, prof. Dr. Sjouke Voolstra, die nauw betrokken was bij de oprichting van de *Bijdragen* en die sinds die begintijd (dertig jaar geleden) steeds één van de belangrijkste pijlers vormde van de redactie, en fungeerde als een voortdurende stimulator voor het onderzoek naar het doopsgezinde verleden. Niemand had kunnen bevroeden dat het interview met Sjouke Voolstra in ons vorige nummer een soort afscheid met hem zou worden; het was immers slechts bedoeld als blik achter de schermen, als eerbetoon vanwege zijn emeritaat en als gesprek over de drijfveren voor de geschiedbeoefening van deze gelouterde onderzoeker. De werkelijkheid is soms bizarrer en wranger dan men van tevoren kan bedenken, en het zal iedereen duidelijk zijn dat de redactie van de *Bijlagen*, de Doopsgezinde Historische Kring (DHK), alle collega’s, vrienden, bekenden en geliefden van Sjouke Voolstra het uiterst moeilijk hebben met wat hen plotseling overkwam. Dit nummer opent dan ook met een *In memoriam* gewijd aan Sjouke Voolstra, geschreven door zijn collega en vriend Piet Visser, die daarin een intrigerend beeld schetst van Sjouke, als uitermate gedreven, veelzijdige maar soms ook complexe persoon.

Zoals gezegd staat Faustus Socinus (of Fausto Sozzini) en het socinianisme centraal in dit nummer van de *Bijlagen*, want de artikelen die wij hier aantreffen vormen de neerslag van het socinuscongres dat op 5 en 6 november 2004 in Leiden werd gehouden. Dit drukbezochte congres was een gelegenheidssamenwerking tussen de DHK en het Remonstrants Seminarie, en werd georganiseerd ter gelegenheid van de vierhonderdste sterfdag van Faustus Socinus (1539-1604). Socinus, de befaamde of beruchte ‘aartsketter’, en aanstichter van ‘sulcken schrikkelijken ende grouwelijken quaedt’, was – achteraf gezien en gesproken – een intrigerend persoonlijkheid, die opereerde aan de rand van de Reformatie of zelfs aan de rand van het christendom. Zijn van vernieuwing en radicaliteit door-

trokken leer was onder andere gestoeld op echt renaissancistisch gedachtegoed en onderzoek (*ad fontes*), en in haar uitwerking dermate verstrekkend in het toenmalige christelijk Europa, dat zij tot grote beroering leidde – men reageerde soms vol instemming, vaker echter vol afkeer op hem. Socinus' leer gold lange tijd in tal van landen als staatsgevaarlijk (je zou zelfs een parallel kunnen trekken met het 'terroristisch' van dit moment) en veel van het sociniaanse gedachtegoed, de circuits waarin het circuleerde, de debatten en dergelijke speelden zich dan ook af in het ondergrondse, clandestiene domein: een soortement *underground* omgeving. In dit nummer wordt ingegaan op tal van facetten van dit *underground* gebeuren, en het zal niemand verbazen dat de uitkomsten van de verschillende onderzoeken, zowel caleidoscopisch als fragmentarisch zijn. Het gaat immers steeds om brokstukken van wat er – naar alle waarschijnlijkheid – eens geweest is, en wat er soms in feite zelfs niet of nooit had mogen zijn.

Aart de Groot opent de reeks artikelen met een beschouwing over het leven en werk van Fausto Sozzini, en schetst diens intrigerende loopbaan van eenvoudig student rechten in Siena tot *heresiarch*, kettervorst of kettervoorman in centraal Europa. Daarbij wordt ingegaan op het typisch Italiaans renaissancistische milieu waaruit Fausto voortkwam – dat o.a. werd belichaamd door zijn oom Lelio; evenals Fausto een vooraanstaande, maar ook controversiële exegeet en lekentheoloog. Verder komen allerlei latere ontwikkelingen aan de orde: de lotgevallen van de fragiele groep die Sozzini om zich wist te formeren, en allerlei dwarsverbanden – conflicten soms ook – tussen die groep en andere groepen uit de zogenaamde radicale reformatie. Interessant en fascinerend is bovenal hoe het mogelijk was dat een dermate vernieuwend denker steun wist te verwerven bij adellijke groepen, en daardoor relatief ongestoord (hij werd nooit opgepakt, veroordeeld noch verbrand) in een uithoek van het toenmalige Europa zijn gang kon gaan.

In veel van de overige artikelen komen de navolgers van Socinus – Poolse broeders, socinianen en vermeende socinianen – aan de orde, en geschetst wordt wat de *Nachwuchs* was van diens radicale ideeën. Vaak ging het niet zozeer om directe en letterlijke navolgers, maar meer om heimelijke sympathisanten, die zich doorgaans meer door Socinus' ideeën lieten inspireren dan dat zij deze daadwerkelijk overnamen, en hem in de letter volgden. Soms ook ging het om mensen die slechts als medestanders golden, uit een soort verdachtmaking, of vanwege 'overeenkomst in leer'. Er is derhalve sprake van een zeker onderscheid tussen al degenen die op onderdelen dicht bij de ideeën van Socinus in de buurt kwamen, en zij die daarin slechts – om wat voor reden dan ook – geïnteresseerd waren, er mee in verband werden gebracht, en er soms ook daadwerkelijk over discussieerden.

Tot de eerste groep zou men iemand als Dirk Rafaëlsz Camphuysen (1586-1627) kunnen rekenen, maar ook Jacob Ostens (ca.1630-1678) en Jacobus Lau-

tenbach (1537/38-1611) behoorden in zekere zin tot deze categorie van navolgers/ sympathisanten. Camphuysen, de befaamde stichtelijke dichter, was in de meest letterlijke zin een 'stiefkind' van het christendom, die feitelijk zijn hele leven zoekende bleef op religieus terrein (evenals tallozen in zijn tijd), en die zich – zoals Aart de Groot aantoonde – daadwerkelijk door Socinus heeft laten inspireren in zijn worsteling met zaken als hel en de straf voor de zonde. Camphuysens christendom met humanistische trekken doet op een bepaalde manier heel modern aan, en moet – gezien de populariteit van deze dichter – ook de tijdgenoot hebben aangesproken. De doopsgezinde arts Jacob Ostens was een geheel andere persoonlijkheid, die ook op een heel andere wijze in het socinianisme geïnteresseerd was. Wiep van Bunge schetst Ostens als een lekentheoloog met een indrukwekkende collectie sociniaanse en spinozistische boeken; een geleerde vrijdenker kortom. Ostens opereerde evenals Camphuysen op de uiterste linkerflank van het toenmalige religieuze spectrum, waar hij tal van andere vrijdenkers (medestanders van Spinoza en Socinus) kan hebben ontmoet, en zich verder – zij het niet al te succesvol – inzette voor de eenheid in de kerk. Dat ook Jacobus Lautenbach, een hoge rechter en bestuurder in Friesland, een duidelijke liefhebber was van sociniaans gedachtegoed, maakt het artikel van Wiebe Bergsma duidelijk. Toen deze liefhebberij echter aan het licht trad, werd Lautenbach uit zijn ambt ontheven, en restte hem niets anders dan te vluchten naar de toenmalige vrijplaats Ameland, waar op dat moment een uitzonderlijke tolerantie heerste. Lautenbach zou pas vlak voor zijn overlijden – vijf jaar later – naar Leeuwarden terugkeren, waar hij stierf temidden van familie en vrienden en terugkeerde in de schoot van de moederkerk. Zijn geval maakt duidelijk dat hoge bestuurders soms diepgaand sympathiseerden met het nieuwe 'ketterse' gedachtegoed, en dat zij daar soms – mogelijk door protectie van hogerhand, misschien ook simpelweg vanwege hun redelijk onaantastbare positie – jarenlang mee door konden gaan, terwijl zelfs goedingelichte bronnen (uit zelfcensuur?) hierover zwegen. Het was dus hetzij een (verzwegen) publiek geheim, hetzij een goed verborgen deel van het privé-domein. Dat mensen als Daniel Zwicker (1612-1678) en Daniel de Breen (1594-1664) zich op een bepaalde manier door het socinianisme lieten inspireren was een veel minder verborgen zaak, want beide amateur- of lekentheologen publiceerden zonder schroom – lijkt het – enkele omvangrijke werken, waarin antitrinitarische standpunten een belangrijke rol speelden. Peter Bietenholz laat zien dat zowel Zwicker als De Breen veel aan de grote humanist Erasmus te danken hadden, maar dat zij die wel tamelijk eenzijdig benutten, namelijk als *Fundgrube* voor hun eigen exegetische, antitrinitarische exercities. Dat in ieder geval De Breen ook de Erasmusiaanse *prudencia* uitdroeg, is – daarbij – een fraaie bijkomstigheid, maar verder wordt hierdoor duidelijk dat de omgang met, c.q. bestrijding van het antitrinitarisme en socinianisme niet altijd even fel was.

Een geheel andere type 'vermeende' medestanders van Socinus vormden de remonstranten, die lange tijd werden verdacht van socinianisme of op zijn minst van sociniaanse trekken. In een drietal artikelen over Episcopius, Grotius en Van Cattenburgh wordt ingegaan op deze problematiek, en wordt duidelijk gemaakt door welke fijne nuances (of soms duidelijke scheidlijnen) de remonstranten zich van de socinianen onderscheidden. Enigszins terug in de tijd duiken we met het artikel van Marius van Leeuwen, dat inzoomt op de remonstrant Simon Episcopius (1583-1643), en diens verhouding tot het socinianisme. Episcopius ging met grote voorzorg en zeer omzichtig om met het sociniaanse gedachtegoed, en hij kon ook niet anders, aangezien hij door zijn remonstrantse opstelling in geloofszaken überhaupt reeds verdacht was. Al waren er enkele overeenkomsten op theologisch gebied (vrije wil, praktische vroomheid, afkeer van predestinatie), toch overheerste vooral op christologisch en soteriologisch terrein de verschillen tussen Episcopius en Socinus, zo stelt Van Leeuwen vast. Hoe Hugo de Groot (1583-1645) zich verhiel tot het socinianisme wordt uit te doeken gedaan in het uitvoerige artikel van Florian Mühlegger, aan de hand van een tweetal polemische werken van deze veelzijdige auteur. De Groot (of Grotius) raakte als juridisch medewerker van de Staten van Holland en West-Friesland betrokken bij een conflict in 1618, en Mühlegger laat zien dat de polemieken die Grotius ondernam – tegen enkele contraremonstranten – uiteindelijk weinig gunstig voor hem uitpakte. Want alhoewel Grotius duidelijk afstand nam van de voornaamste sociniaanse leerstellingen, toch kwam hij – en met hem de remonstrantse partij zo leek het – steeds meer in drijfzand terecht. En dit niet alleen door de (schijnbaar) ideologische overeenkomsten tussen Grotius en de socinianen, maar ook door de ietwat gebrekkige kennis van Grotius inzake een lastig theologische thema als de verzoening, dat hij nu juist van plan was te verdedigen. Dat ook in latere tijden nog steeds sprake was van verdachtmaking van remonstranten wordt duidelijk uit het artikel van Eric Cossee over Adriaan van Cattenburgh, die nog in 1728 heel secuur en gedegen de verschillen (en soms ook overeenkomsten) tussen de remonstranten en de socinianen op een rij zette. Deze verschillen zouden echter in de loop van de achttiende eeuw steeds minder pregnant worden, zoals dit artikel duidelijk maakt.

De remonstranten werden niet als enigen beticht van socinianisme, ook doopsgezinden werd deze ketterij aangewreven, soms zelfs nog aan het eind van de zeventiende eeuw, wat duidelijk wordt uit het artikel van Bonny Rademaker-Helfferich. Zij gaat in op een pamflettenstrijd in Deventer, die tot doel had om de daar aanwezige doperse groepen aan banden te leggen, en verregaand tegen te werken. Dit artikel maakt duidelijk dat de doopsgezinden in die tijd nog steeds in het nauw konden worden gebracht op doctrinaire gronden, maar dat zij niet langer echt ten val gebracht werden, en bovendien, dat aan het eind van de eeuw de stemming omsloeg (om geheel andere redenen). Het bestrijden van sociniaanse

dwalingen zou niettemin lange tijd een belangrijke activiteit vormen van orthodoxe theologen, en heeft dan ook geleid tot een immense berg polemische geschriften. Wim Janse gaat in op de strekking van deze werken en de achterliggende redenen voor het publiceren ervan, die soms veel praktischer was en minder hoogdravend dan vaak is aangenomen. Hij behandelt verder een polemisch geschrift van Ludwig Crocius (1586-1653), een befaamd theoloog uit Bremen, dat als het ware exemplarisch is voor dit verschijnsel. Crocius had tal van redenen om zich – evenals zijn vakbroeders – te distantiëren van het socinianisme, maar de ironie van het lot was dat ook hijzelf – ondanks zijn uitvoerige polemische arbeid – eens verdacht zou worden van datgene waar hij zich nu juist tegen afzette. Ook Mark Aalderink schetst in zijn artikel hoe een hoogleraar, ditmaal gaat het om Abraham Heidanus (1597-1678), zich verzette tegen het socinianisme, en hij gaat in detail in op de inhoud, structuur en opbouw van diens kritiek. Heidanus, die (evenals Crocius) als vroege cartesiaan ook zelf later onder schot zou komen, ging vooral in op het (vermeende) rationalisme van Socinus en zijn aanhangers, dat hij op filosofische gronden – in de trant van Bacon – bekritiseerde.

In een aantal andere artikelen komt vooral het (internationale) netwerk van het socinianisme aan het bod, want dat al deze 'kettters' konden 'netwerken' is een ding dat zeker is. Sibbe Jan Visser gaat in op een briefwisseling die aan het begin van de zeventiende eeuw tussen de Republiek en Danzig werd gevoerd tussen een remonstrants predikant (Samuel Naeranus, 1582-1641) en een daar woonachtige sociniaanse vakbroeder (Martinus Ruarus, 1587-1657). De een trachtte de ander over te halen om bij hem (in Polen) te komen, zijn ambt daar op te nemen, en aansluiting te zoeken bij de sociniaanse groepen, maar ondanks verscheidene toenaderingen en enige daadwerkelijke reizen en verblijven, zou de remonstrant Naeranus de laatste stap (toetreding) toch niet wagen. Dat er in deze tijd meer werd gereisd om der religie wille, en contacten werden gelegd tussen aanverwante geloofsgroepen wordt duidelijk uit het artikel over unitarische reisstudenten uit Transsylvanië, die naar de Republiek kwamen om theologie te studeren. Attila Kis beschrijft aan de hand van enige brieven tussen Nederland en Hongarije hoe enkele van deze studenten zich – ondanks of juist dankzij hun afwijkende religieuze standpunten – een plaats wisten te verwerven in de Nederlandse samenleving. Hij besteedt daarbij vooral aandacht aan de carrière van Adam Franck, die aanvankelijk nauw betrokken was bij de uitgave van sociniaanse werken, en daardoor in contact kwam met meer progressieve elementen in de Nederlandse samenleving; waardoor hij zich uiteindelijk steeds meer een politieke en diplomatieke functie wist te verwerven, en beslist enige invloed kon doen gelden ten faveure van de Hongaarse zaak. Verder maakt dit artikel duidelijk dat de Nederlandse voorliefde voor progressieve religieuze literatuur (zoals de sociniaanse), niet eeuwigdurend was, en na enkele generaties bijna volledig verdween. Een derde artikel over een sociniaans getint 'netwerk' is dat van Piet Vis-

ser over de liedcultuur van de collegianten. In dit vaak als uitermate vooruitstrevend geschetste interconfessionele religieuze samenwerkingsverband had men eigen liedbundels, die door Piet Visser zijn onderzocht op eventuele sociniaanse trekken. Hoe zijn onderzoek uitvalt, leert men uit zijn uitvoerige artikel, dat echter aantoonde dat de collegianten – zoals te verwachten viel – vele ijzers in het vuur hadden, en zeer beslist niet uit slechts één vaatje taptten.

Hoe de omgang van gelovigen en historici met het socinianisme door de tijd veranderde, komt aan de orde in de artikelen van Piet Visser en van Joris van Eijnatten. De laatstgenoemde maakt in zijn artikel duidelijk hoe de reactie op het sociniaanse kwaad langzaam veranderde in de zeventiende en achttiende eeuw, want niet alleen door de Verlichting, ook al eerder ontstonden er verschillende soorten uitingen (die men discoursen of vertogen kan noemen), en die vaak telkens iets meer begrip en instemming te zien gaven met het doel en de inhoud van Socinus' streven. Van ketter evolueerde deze derhalve tot vervolgte weerloze christen, tot broeder in de heer, of zelfs tot ware christen. Van Eijnatten maakt in zijn artikel duidelijk dat de beoordeling van het socinianisme in ruime mate bepaald werd door de tijdgeest, die vooral in de achttiende eeuw steeds gunstiger voor deze stroming uitpakte, en zich in sommige opzichten (primaat van de ethiek, dogmatische desinteresse) vrijwel analoog leek te ontwikkelen. In het artikel van Piet Visser wordt deze lijn doorgetrokken tot in de negentiende eeuw (en de huidige tijd), en wordt aangegeven waarom juist de doperse geschiedschrijving in het verleden bijzonder geïnteresseerd was in meer radicale, vrijzinnige stromingen – die zij stilaan bewonderden en op een voetstuk plaatsen. Verder wordt in dit artikel ingegaan op de reactie op dit gekleurde geschiedbeeld, en op de consequenties die ook die reactie weer heeft gehad.

Anders dan gebruikelijk bevat dit nummer van de *Bijlagen* geen recensies en signalementen, die de redactie door de aard van dit themanummer, minder goed op hun plaats leken. Wel is er aan het eind van de artikelen als bijlage een korte verklarende schets opgenomen, betreffende de herkomst, de maker, en het onderwerp van het portret dat de omslag siert van dit themanummer. Het gaat om een tekst van een Engelse theoloog en unitariër, die in 1902 het bewuste portret ontdekte en er verslag over deed in een vrij uitvoerig schrijven, dat eveneens enkele mythen bevat (de eik in het woud) over de familie Sozzini in Siena. Om het portret te kunnen duiden en de lezer nog iets meer te laten weten over deze intrigerende familie is de tekst in zijn geheel vertaald en opgenomen. Waarmee we opnieuw zijn beland bij het uitgangspunt van dit themanummer, Fausto Sozzini, de 'aartsketter', en de cirkel zich sluit...

In memoriam prof.dr. Sjouke Voolstra (1942-2004)¹

Professor dr. Sjouke Voolstra – voor ons redacteurs simpelweg: Sjouke – legde ons het zwijgen op. Ongeloof en verbijstering deden leur en sleur van het door-deweekse doen verdoofd verstommen, toen zich sedert de late namiddag van dinsdag 12 oktober 2004 het rampzalige bericht verspreidde van zijn vreselijke verdrinkingsdood. Op dinsdag 19 oktober hielden die gevoelens van verslagenheid de honderden aanwezigen in de ban bij hun rondgang over het gruispad van het kerkhof te Nes, bij Akkrum – metafoor van knarsetandend stil verdriet – waar zijn lichaam werd toevertrouwd aan de aarde van zijn *heitelân* en *memmetaal*, vlakbij de plek waar hij was opgegroeid.

Veel te vroeg hebben wij afscheid moeten nemen van het menniste geweten van de Doopsgezinde Historische Kring (DHK) en de *Doopsgezinde Bijdragen*. Vanaf de oprichting in 1974 zou hij onafgebroken, ruim dertig jaar lang, met grote toewijding, veel plezier en vol humor zijn onvoorwaardelijke *commitment*, zijn grote eruditie, scherpzinnigheid en creativiteit schenken, zowel bestuurlijk als (vooral ook) inhoudelijk aan en de werkgroep (de officiële benaming van het DHK-bestuur) en de redactie van ons jaarboek. Hoezeer ook hij zich in de loop van zijn carrière steeds meer ging ergeren aan bepaalde vormen van ‘menniste middelmaat’ en ‘gemakzuchtig geloof’, nimmer zouden ‘zijn’ DHK en *Bijdragen* daaronder te lijden hebben – integendeel. Het vervulde hem altijd met bescheiden trots te beseffen dat dit *gremium* van de doopsgezinde broederschap, een uniek harmonieus verbond van professionals en liefhebbers, voortdurend het streven

1 De tekst van dit *in memoriam* gaat voor een flink deel terug op de biografische inleiding die ik schreef ter gelegenheid van Sjoukes afscheid als hoogleraar van de Universiteit van Amsterdam en het Doopsgezind Seminarium op 2 november 2002, getiteld ‘Sjouke Voolstra, “de Schrift niet allemans dinck en is”’, in: Lies Brussee-van der Zee et al. (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), 19-27. Tevens is gebruik gemaakt van de herdenkingsrede die ik bij aanvang van het Socinuscongres, waar Sjouke als *keynote address* spreker zou optreden (zie mijn volgende artikel in dit nummer, noot 3), heb uitgesproken en die afgedrukt is in het *Algemeen doopsgezind weekblad*, 6 november 2004, 3. Voor haar medewerking bij het zoeken naar aanvullende bibliografische gegevens, die onder meer een van 1998 daterend *curriculum vitae* van Sjoukes hand opleverde, ben ik Trynke Voolstra-Bottema zeer veel dank verschuldigd.

naar inhoud en kwaliteit vooropstelde. Dat gevoel bleef, hoezeer de koers van zowel de DHK als de *Bijdragen* zich in de loop der tachtiger en negentiger jaren ook zou gaan verleggen van een op de doperse historie geënte pastorale *drive* naar een meer op de doperse cultuurgeschiedenis gerichte, academische aspiratie. Daarin werd hij telkenmale bevestigd door het aanzien waarop de *Bijdragen* kan bogen in wetenschappelijke, kerkhistorische kring, nationaal en internationaal ('de andere protestantse kerken in Nederland kunnen daar een puntje aan zuigen', zo stelde hij menige keer). En daarin werd hij evenzeer bevestigd door de enthousiaste respons van de immer trouwe DHK-achterban tijdens de halfjaarlijkse bijeenkomsten, waarvan hij er – voor zolang ik daarvan getuige ben geweest – nimmer één heeft verzuimd bij te wonen. Hij koesterde dat breed gedragen historische besef van de broederschap. Waarmee niet gezegd zij dat alles wat de DHK regardeerde voor hem 'amen en hosanna' was. Hij kon zich als eindredacteur van de *Bijdragen* mateloos ergeren aan slordig aangeleverde artikelen, wetenschappelijk wrakhout of stilistisch dood struikgewas, terwijl hij als DHK-bestuurder zijn cynisme niet onder vergaderstoelen en busbanken stak over de 'reislust' der overige werkgroepleden: 'Nog even en de DHK moet ook een SGR/ANRV-keurmerk aanvragen!'

Loopbaan van Lege Midden naar Landsmeer

Sjouke Voolstra, op 26 maart 1942 geboren en opgegroeid op een boerderij te Sorremorre, een buurtschap in het Friese 'Lege Midden' nabij Akkrum, bezocht in Heerenveen het Openbaar Lyceum, waaraan hij in 1963 het gymnasiumdiploma behaalde. Zijn vader was een markante boer *mei aventûr yn'e kont*, terwijl zijn te jong gestorven moeder het menniste geweten hooghield. Haar voorbeeld *in religiosis* is bepalend geweest voor Sjoukes inschrijving als student theologie aan de Universiteit van Amsterdam en het Doopsgezind Seminarium, toen nog Kweekschool genoemd. Aan de universiteit studeerde hij in 1971 *cum laude* af, terwijl hij een jaar eerder reeds, in september 1970, als kersverse echtgenoot van Trynke Bottema, zich in Lelystad in het vrijzinnig avontuur stortte als pastor *in spe* van het Vrijzinnig Protestants Contact Centrum in Oostelijk Flevoland, waar diensten gehouden werden in lokaaltjes te Dronten, Lelystad en Harderwijk. Twee jaar later werden deze gelegenheidsruimten verruild voor degelijke vermaningen, toen hij benoemd werd tot predikant van de doopsgezinde gemeenten Goes-Middelburg-Vlissingen, waar hij op 27 augustus 1972 geïnstalleerd werd, met Middelburg als woonplaats. Hier werd in 1973 dochter Gerbrich geboren. Op 18 april 1975 volgde, na de voltooiing van de scriptie over de invloed van de hermeneutiek van Melchior Hoffman op de doperse beweging, de aanstelling tot proponent. In 1978 werd de zwaar calvinistische zeeklei van Walcheren verruild voor de los katholie-

Sjouke Voolstra aan het roer van zijn schip 'Gratia'



ke zandgrond van Brabant doordat hij predikant werd van de toen 50-jarige doopsgezinde gemeente Eindhoven, waar in 1979 dochter Anna werd geboren. Zijn proefschrift, *Het woord is vlees geworden: de melchioritisch-menniste incarnatieleer*, bij de hoogleraren Irvin B. Horst als promotor en Johannes A. Oosterbaan als co-

promotor, verdedigde hij op 2 juli 1982 *cum laude* aan de Universiteit van Amsterdam. Een jaar eerder reeds, op 13 juni 1981, was hij aan het Seminarium parttime aangesteld tot docent christelijke geloofs- en zedenleer. Omdat het reizen bezwaarlijk werd, volgde in oktober 1982 zijn benoeming tot parttime predikant van de Verenigde Doopsgezinde Gemeente Amsterdam aan het Singel, terwijl het gezin Voolstra zich een jaar later in Landsmeer vestigde. Hij werd op 14 april 1984 als opvolger van professor Oosterbaan benoemd tot kerkelijk hoogleraar, waarbij hij tevens tijdelijk tot docent doperdom werd aangesteld ter vervanging van Jaap Jacobszoon die in september 1983 plotseling was overleden. Dientengevolge moest hij op 16 september 1984 alweer afscheid nemen van zijn Amsterdamse gemeente. Zijn inaugurele rede, getiteld *Vrij en volkomen; rechtvaardiging en heiliging in dopers perspectief*, hield hij op 25 maart 1985 aan de Universiteit van Amsterdam. In 1988, toen bij de opvolging van Horst door professor dr. Alastair Hamilton de opdracht van de Anabaptistica-leerstoel aan die universiteit werd gewijzigd, zou de geschiedenis van het Nederlandse doperdom, de Mennonitica, aan Sjouke Voolstra's leeropdracht worden toegevoegd. In 1990 volgde tevens de benoeming tot rector van het Doopsgezind Seminarium, een functie die gelet op en de talloze bestuurlijke en administratieve taken en de verantwoordelijkheid om het theologische en pastorale fundament van de broederschap in de dynamiek van de tijd te schragen en met visie uit te bouwen, een zware wissel trok op onderwijs en onderzoek. Op 1 september 1995 werd het rectoraat overgedragen aan dr. Alle G. Hoekema. In verband met een reorganisatie van het theologisch onderwijs aan de Universiteit van Amsterdam, werd hij in 1998 herbenoemd tot hoogleraar in de geschiedenis en theologie van de doopsgezinden bij de nieuwe Faculteit der Geesteswetenschappen. Als pastor en theoloog zijn carrière begonnen, zou hij deze – ambtshalve althans – als historicus beëindigen. In 2001 werd de deelopdracht christelijke geloofs- en zedenleer overgenomen door de bij hem gepromoveerde Robbert A. Veen. De leeropdracht geschiedenis der doopsgezinden, waarin ik hem met ingang van 2003 ben opgevolgd, zou hij formeel tot 1 maart 2004 aan het Doopsgezind Seminarium blijven vervullen.

Gedurende zijn loopbaan heeft hij zich steeds verantwoordelijk geweten voor het handhaven van de kwaliteit van het doperse doen en denken, en zou hij uit dien hoofde ook tal van nevenfuncties vervullen. Zo heeft hij als bestuurslid – in volstrekt willekeurige volgorde – zitting gehad in de 'Commissie ter uitdeling van de Algemene Doopsgezinde Sociëteit (namens het 'Fonds Amsterdamse vrienden'), de 'Doopsgezinde vredesgroep', de 'Broederschapsvergadering' en de kerkenraad van de doopsgezinde gemeente Den Ilp-Landsmeer; tevens was hij tijdens zijn rectoraat van het Seminarium theologisch adviseur van de 'Broederschapsraad'. Als voorzitter van het 'Fonds Honnoré', de 'Christine stichting' en het 'Fonds Oosterbaan' heeft hij meegewerkt om tal van particuliere initiatieven op individueel, gemeentelijk en nationaal niveau materieel te bevorderen, niet in

de laatste plaats ook projecten van wetenschappelijke aard. Daarnaast heeft hij èn uit liefde voor de (doperse) kerkgeschiedenis èn ambtshalve zijn wetenschappelijke plichten volop waargenomen: als vice-voorzitter van de 'Commissie tot de uitgave van Documenta Anabaptistica Neerlandica' (CUDAN); als mederedacteur van de 'Doopsgezinde documentaire reeks' (publicaties van lokaalhistorische studies) en de serie 'Manuscripta Mennonitica' (tekstedities van egodocumenten), reeksen die beide uitgaan van het Doopsgezind documentatiecentrum van de Doopsgezinde bibliotheek, het belangrijke bruikleen van de Universiteitsbibliotheek van Amsterdam, waarvoor hij als bestuurslid van de 'Stichting tot beheer van de bibliotheek van de Verenigde Doopsgezinde Gemeente Amsterdam' mede verantwoordelijk was; als *consulting editor* van *The Mennonite quarterly review*; en, zoals reeds gemeld, als bestuurslid van de DHK en tevens als (eind-)redacteur van de *Doopsgezinde Bijdragen*.² Maar ook buiten doopsgezind verband heeft de historiografie kunnen profiteren van zijn (bestuurlijke) kennis en vaardigheden. Acht jaar lang (van 1992 tot 2000) is hij voorzitter geweest van de 'Vereniging voor Nederlandse kerkgeschiedenis'. In deze vereniging, waarbij hij sedert de oprichting in 1989 als bestuurslid reeds betrokken was, komen amateurs en professionals van alle gezindten samen, die jaarlijks bijeenkomsten houden en een degelijke bundel over lokale en regionale geschiedenis presenteren. Tijdens zijn voorzitterschap is het kwartaalblad *Kerktijd* uitgegroeid tot een relevant kerkhistorisch podium, sedert 1998 *Tijdschrift voor Nederlandse kerkgeschiedenis* geheten, met uitgebreide bibliografische overzichten en artikelen. Sjouke heeft zich in dit interkerkelijke, historische verband, waarin de 'gemeenschappelijke liefde voor de kerk en haar geschiedenis' centraal staat, als een vis in het water gevoeld; 'de rest is menselijke ambitie of het leveren van academische schijngevechten', zo concludeerde hij in zijn afscheidsrede.³ Dat gold evenzeer voor zijn ruim driejarig lidmaatschap (van 1999 tot 2001) van de redactieraad van het *Jaarboek voor pro-*

2 Na het vertrek van Irvin B. Horst in 1985 heeft Sjouke tot 1988 het voorzitterschap van de redactie van de *Doopsgezinde Bijdragen* (hierna: *DB*) voor zijn rekening genomen, waarin ik hem ben opgevolgd, terwijl Sjouke sindsdien het secretariaat zou waarnemen tot aan de dag van zijn overlijden. Die functiewisseling had te maken met zijn overname van het eindredacteurschap van Dirk Visser met ingang van jaargang 14 (1988), wat hij tot en met jaargang 20 (1994) heeft gehandhaafd (daarbij vanaf 1991 geassisteerd door Trynke Voolstra), waarna Anton van der Lem in die hoedanigheid zou aantreden.

3 Afdrukt onder de titel 'Detege quod fuit' in het *Tijdschrift voor Nederlandse kerkgeschiedenis* 3 (2000), 31-32 (hierna: *TNK*). Kenmerkend voor de stijl en goede smaak die hem eigen waren, schonk Sjouke bij zijn afscheid als VNK-voorzitter zijn opvolger een door hemzelf aangeschafte voorzittershamer die voorzien was van een zilveren plaatje met de inscriptie: 'Detege quod fuit' (leg het verleden bloot), een motto dat hij met een knipoog ontleend had aan het opschrift van het zuidelijke toegangshek tot het kerkhof rond de Sint Pieterskerk in Grou: 'Tege quod fuit' (bedek wat voorbij is).

testantse kerkgeschiedenis, dat de Vrije Universiteit te Amsterdam als thuisbasis heeft.⁴

Belijdend historicus

Zorg voor een dopers doordachte zingeving volgens een bijbelse en menniste maatstaf vormde de rode draad in de loopbaan van deze gewetensvolle en immer naar *commitment* en kwaliteit strevende Fries. Als gelovig mens verliefd op het doperdom⁵ – wat in zijn geval ook betekende: als theoloog en historicus – zou hij zich zijn hele carrière met hart en ziel inzetten voor het kritisch welzijn van en het constructief richting geven aan de smalle weg van de doopsgezinde broederschap in een veranderend Nederland.

In het bijzonder zij hier stil gestaan bij zijn grote affiniteit met en derhalve wezenlijke betekenis voor de doperse historiografie, een tot professie uitgegroeide liefhebberij die voor het eerst echt naar buiten kwam bij de organisatie van een tentoonstelling in 1975 over 450 jaar doperdom in het Rijksarchief te Middelburg, getiteld: *Voortrekkers en stilstaanders; vijftien generaties dopers leven in Zeeland*. Die liefde voor het doperse verleden dat vorm had gegeven aan de identiteit van het menniste heden, en dat als reflectie-instrument kon fungeren voor bezinning op de toekomst, heeft hem bewogen zich in 1974 direct te committeren als medeoprichter van de DHK. Daarbij werd tevens aan het ooit reeds gerenommeerde jaarboek *Doopsgezinde Bijdragen* (vanaf 1861 tot 1919 gepubliceerd in 56 jaargangen) een vitale wedergeboorte geschonken dankzij de 'Nieuwe Reeks', waarvan de eerste jaargang in 1975 verscheen en tot welks redactie Sjouke on-

4 In dat kader onder andere was hij samen met dr. Jasper Vree verantwoordelijk voor de uitgave van het themanummer van *Jaarboek* 8 (2000), getiteld: *Protestants Nederland tussen tijd en eeuwigheid*.

5 Zie hierover het interview dat Bonny Rademaker-Helfferich en ik met Sjouke hielden op 10 september 2003: "Yn petear oer it ferline of ferlenne"; een gesprek met Sjouke Voolstra, in: *DB* 29 (2003). In de rouwdienst op 19 oktober in de vermaning te Akkrum typeerde Alle G. Hoekema hem daarbij aansluitend als volgt: 'Sjouke was verliefd op de kerk, vanwege de consequente houding van de dopers in Menno's tijd. Die verliefdheid heeft hij willen overdragen op anderen, collega's, studenten, gemeenteleden. Dat is de vaste lijn geweest in zijn theologische werk.' Desalniettemin liet hij zijn naasten niet of nauwelijks toe tot zijn persoonlijke geloofsleven: 'Het geloof is *love and structures*', zo stelde Sjouke in een interview met Lydia Penner in het *Algemeen doopsgezind weekblad* van 10 augustus 2002. Hij deelde dat, privé onuitsproken, maar uitgesproken liefdadig, met de gemeente. Of in de herdenkingsbeoordelingen van Alle Hoekema: 'Sjouke hield van de gemeente, zielsveel, omdat geloof niet zonder de structuur van de gemeente kan gedijen [...]. In de gemeenschap, meer dan in zijn individuele leven, beleed hij zijn geloof.'

middellijk was toegetreden.⁶ De oprichters hadden primair een ideologisch, niet *per se* historiografisch doel voor ogen, namelijk om 'de bestudering van de doperse traditie vruchtbaar te maken voor een wat scherpere omlijning van de eigentijdse doopsgezinde identiteit', aldus Sjouke in zijn feestrede ter gelegenheid van het vijfde lustrum van de DHK.⁷ Die doelstelling, een hem kenmerkende *cri de coeur*, impliceerde enerzijds een afrekenen met oude vooronderstellingen en mythes. Met name werd stelling genomen tegen de negentiende-eeuwse liberaal-burgerlijke en anticonfessionele doperse gemeenteopvatting, die nog doorwerkte in het moderne, zij het in de ogen van de oprichters verwaterde mennisme. Daarin werden antidogmatisme, individuele vrijheid en gemeentelijke autonomie verheerlijkt, terwijl enkel nog de volwassendoop en het niet zweren van eden als typisch doperse kenmerken waren overgebleven, wat door Sjouke wel eens spottend getypeerd werd als het Makkumer wandborden-doperdom. Anderzijds moest de bestudering van de oude bronnen en ontwikkelingen juist het pad wijzen naar de bijbeltheologische fundering van de broederschap: de bijbels geïnspireerde geloofsinhoud van zowel het verleden als dus ook van het heden. Het ging hierbij om een kritische herinterpretatie van de doperse traditie, waarvoor de geschiedschrijving als voertuig diende. En voor Sjouke kwam daar nog bij 'de existentiële vraag naar de heilszekerheid', die, dat gaf hij toe, voor de moderne tijd geen of nauwelijks nog relevantie had. Hoewel deze doelstelling tot op de dag van vandaag onveranderd is gebleven, zou daarnaast sedert eind jaren tachtig de historiografie (waarin gaandeweg ook de cultuur, de mentaliteits- en de sociaal-economische geschiedenis betrokken werden) als autonoom wetenschappelijk doel steeds meer op de voorgrond treden. Een ontwikkeling die mede voortkwam uit een bredere, multidisciplinaire inbedding van de kerkgeschiedschrijving *an sich*, en waarin Sjouke weliswaar is meegegaan, maar niet zonder de oorspronkelijke, voor hem principiële uitgangspunten prijs te geven. In het eerder vermelde interview van september 2003 gaf hij toe zich weinig door die ontwikkeling aangesproken te weten:

Omdat ik toch een man van de kerk blijf. Ik vind het nog altijd legitiem dat je echt kerkgeschiedenis in de strikte zin van het woord bedrijft. Ik heb weinig affiniteit met algemene vroomheid of culturele kanten van de godsdienst. En dat bepaalt ook een beetje mijn blik op de wijze waarop men de geschiedenis van godsdienstige fenome-

6 De oprichters, c.q. eerste leden van het op 23 maart 1974 te Amersfoort benoemde DHK-bestuur, waren voorts: I.B. Horst, J.P. Jacobszoon, L.D.G. Knipscheer, K. Kroon (penningmeester), W.H. Kuipers, H.W. Meihuizen, S.L. Verheus (voorzitter) en D. Visser (secretaris). Naast Sjouke hadden verder in de DB-redactie zitting: Jaap P. Jacobszoon, Wim H. Kuipers, Hendrik W. Meihuizen en Dirk Visser (eindredacteur).

7 'Doopsgezinde Historische Kring, 25 jaar van dienstbaarheid', in: DB 26 (2000).

nen beschrijft. Als je dat kritisch wilt doen, heb je een norm nodig. Dat is voor mij een aan de bijbel gebonden geloofsvisie.⁸

Het lijkt geen twijfel dat hij in al zijn historische werk dit paradigmatische uitgangspunt – zijn historiografische belijdenis – consequent heeft gehandhaafd, maar zodanig dat het, net als in zijn privé-geloofsleven, in stilte werd gehanteerd. Voorop stond bij al zijn wetenschappelijk onderzoek een hoge mate van objectiviteit:

Ik heb altijd de kritische functie van de historicus benaderd, in die zin, dat een historicus moet voorkomen dat eigentijdse ideeën worden ingelezen in het verleden. Je moet proberen zo veel mogelijk – voorzover dat mogelijk is – weer te geven wat in die tijd speelde zonder vertekeningen.⁹

Toch laat dat onverlet (ook het besef dat hij als historicus primair theoloog was en bleef,¹⁰ maakte hem tot een unieke vakbeoefenaar) dat hij desalniettemin de historische ontwikkelingen 'toetste' aan die norm van de 'aan de bijbel gebonden geloofsvisie'. Voor Sjouke Voolstra was de geschiedenis een onderdeel van het 'onderweg-zijn' van de kerk. Zo had hij dan ook meer persoonlijke affiniteit met die facetten en figuren uit de doperse geschiedenis waarin en bij wie de bijbelse grondslag hoog in het vaandel stond, zoals Menno, Pieter Jansz Twisk en Samuel Muller, en beginselfaste, belijdenissen koesterende groeperingen als de Zonnisten, de Oude Vlamingen of de Harde Friezen.¹¹ Een door Meihuizen 'hagiografisch' beschreven figuur als Galenus Abrahamsz beschouwde hij dan ook als een soort renegaat die het doperdom op een heilloze koers had gebracht. Waar hij – niet geheel ten onrechte – Meihuizen, maar ook historici als Kühler en Van der Zijpp liberale en vrijzinnige vooringenomenheid verweet, die als *de* norm op het verleden werd losgelaten (met de reconstructie van een ondogmatisch,

8 Rademaker-Helfferich en Visser, "Yn petear oer it ferline of ferlenne", 256. Eerder formuleerde hij dit uitgangspunt aldus: 'De kerk ontleent als *creatura Verbi* uiteindelijk haar bestaansrecht en geschiedenis aan het Woord. Door aan deze waarheid voorbij te gaan, blijft in de beoefening van de kerkgeschiedenis een wezenlijke dimensie onderbelicht, alle wijdse cultuurhistorische perspectieven en noodzakelijke sociaal-historische methoden ten spijt.' Zie: 'Doopsgezinden, opposanten en geestverwanten', in: *DB* 20 (1994), 10.

9 Rademaker-Helfferich en Visser, "Yn petear oer it ferline of ferlenne", 258.

10 'Ik ben immers maar een theoloog met kerkgeschiedenis als hobby. De "ambachtelijkheid" van de echte historici vervult mij steeds weer met diep respect;' 'Deteg quod fuit', in: *TNK* 3 (2000), 31.

11 Zie bijvoorbeeld het slot van zijn antwoord op de vraag in het 'Persoonlijk profiel [van Sjouke Voolstra]', in: *TNK* 4 (2001), 24-25, welk boek er op zijn vakgebied ooit nog eens geschreven zou moeten worden: 'Daarnaast zou ik graag nog wel eens een monografie over Pieter Jans Twisk (1566-1636) willen schrijven, lakenhandelaar, autodidact, veelschrijver en oudste van de Harde Friezen te Hoorn. Omdat hij door de negentiende-eeuwse liberale geschiedschrijving schromelijk te kort is gedaan en eerherstel verdient als exponent van de menniste orthodoxie en als tegenhanger van zijn meer gereformeerd-spiritualistische rivaal Hans de Ries.'

vrijzinnig 'oer-doperdom' als resultante, geënt op het spiritualisme en a-confessionalisme van figuren als Sebastian Franck, Hans Denck, Caspar Schwenckfeld, en de doorwerking daarvan in onder andere de Waterlanders van De Ries en de Lammisten van Galenus Abrahamsz), stelde Sjouke daarvoor zijn belijdend en bijbels uitgangspunt als 'nieuwe norm' in de plaats.¹² En zo, zonder daarin een contradictie te zien, omdat hij elke casus kritisch objectief, grondig en met veel aandacht voor de algemene, reformatorische en maatschappelijke context aanpakte, was toch ook zijn manier van geschiedschrijving desalniettemin normatief bepaald.

Sjouke Voolstra's gehele wetenschappelijke oeuvre getuigt van die *drive* om de kern van geloof en gemeente te putten uit de bijbel, met name uit de historische ontwikkeling van het nieuwtestamentische fundament dat de vroege dopers legden en waarin zij zich als vertegenwoordigers van de *radical Reformation* sterk onderscheidden van de *magisterial Reformation* van lutheranen, zwinglianen en calvinisten. Een eerste blik in zijn bibliografie van wetenschappelijke publicaties, die aan het slot is opgenomen, is reeds voldoende om te beseffen hoe consistent Sjoukes bijdrage tot de doperse historiografie is geweest, waarvoor hij in belangrijke mate de *Doopsgezinde Bijdragen* als publicatiemedium gebruikte, zij het niet uitsluitend. Naast zijn dissertatie over de menswordingleer van Hoffman (1982) behoren tal van artikelen over Menno (in de periode 1987 tot 1997) tot zijn belangrijkste studies.¹³ Deze vormden de basis voor de vier gastcolleges, de zoge-

12 Zie hiervoor onder andere zijn artikel 'Voortdurende beeldenstorm' in: *DB* 15 (1989). Zonder twijfel heeft Sjouke zich hierin mede laten inspireren door de Noord-Amerikaanse *Concern pamphlets movement* uit de vijftiger en zestiger jaren, waaruit de bekende theoloog John Howard Yoder is voortgekomen en waartoe ook zijn promotor Irvin B. Horst behoorde. Zie tevens het interview dat Sjouke hield met Horst onder de veelzeggende titel: 'Wie kerkgeschiedenis schrijft moet weten wat de kerk is', in: *DB* 12-13 (1987). En het lijdt ook geen twijfel dat Sjouke evenzeer tot dit historiografische revisionisme is aangezet door zijn copromotor Oosterbaan die hij zeer bewonderde. Verwezen zij bijvoorbeeld naar diens kritische evaluatie van het werk van Kühler en Meihuizen in: 'Meihuizen en het spiritualisme', in: S.L. Verheus, D. Visser en R. de Zeeuw (red.), *Vooruitzien en terugzien met H.W. Meihuizen* (Amsterdam, 1976), 28-34. Overigens werden in het buitenland ook al vraagtekens gezet bij Kühlers interpretatie van het vroegste doperdom door Deppermann, Packull en Stayer, de voormannen van de sedert 1975 gangbare poligenesetheorie. Zie bijvoorbeeld James Stayer, 'Was Dr. Kuehler's conception of early Dutch Anabaptism historically sound?', in: *The Mennonite quarterly review* 60 (1986), 261-288.

13 Zie onder andere: 'De roerige jaren dertig; het begin van de doperse beweging', in: Groenveld et al. (red.), *Wederdopers, menisten, doopsgezinden* (Zutphen, 1980); 'Free and perfect; justification and sanctification in Anabaptist perspective', in: *Conrad Grebel review* 5 (1987); 'True penitence; the core of Menno Simons' theology', in: *Mennonite quarterly review* 62 (1988); 'Themes in the early theology of Menno Simons', in: Brunk (red.), *Menno Simons; a reappraisal; essays in honour of Irvin B. Horst* (Harrisonburg, 1992); 'Boetvaardigheid buiten de biechtstoel; de transformatie van het sacrament der boete in een evangelisch-doperse boetepraktijk', in: *DB* 19

naamde *Kaufmann-lectures*, die hij in het Menno Simons herdenkingsjaar 1996 verzorgde aan *Bethel College* te North Newton (Kansas, VS) en die in 1997 gebundeld werden onder de titel: *Menno Simons: his image and message*, wat Sjouke zelf ook zijn beste boek vond.¹⁴ De relevantie van de melchioritische incarnatieleer, het onderwerp van zijn proefschrift, dat door eerdere generaties was afgedaan als slechts een curieus relict, heeft hij dankzij een grondige analyse van haar wezenskenmerken van en ontwikkeling in de doperse theologie en ecclesiologie aangetoond. Hetzelfde heeft hij gedaan met fenomenen als spiritualisme, *Gelassenheit* en apocalyptiek, alsmede onder andere de boete- en restitutieleer van Menno, die, christocentrisch en biblicistisch geïnterpreteerd en verdisconteerd, mede aan de basis lagen van de doperse wereldmijding en strenge tuchtpraktijk. De argumenten daarvoor en de profilering daarvan ontleende hij niet enkel aan Menno's geschriften, maar vooral ook door deze te verklaren in het licht van Menno's katholieke achtergrond en de kritiek daarop van onder anderen Erasmus en Luther. Het inzicht dat Menno, die de menswordingleer van Hoffman overnam en als kind van zijn tijd ook een sterke eindtijdverwachting koesterde, daarmee tevens connecties had met de Múnsterse theologie – hoewel hij zich krachtig distantieerde van het Múnsterse experiment – is in dopers historiografisch kader eveneens als zeer verrijkend te betitelen. Een juweeltje van contextueel bronnenonderzoek en tekstanalyse is ook zijn artikel over de Zeeuwse martelaar, Valerius schoolmeester (1991).¹⁵ Tegelijkertijd ontmythologiseerde hij in

(1993); 'The colony of heaven? The Anabaptist aspiration to be a church without spot or wrinkle', in: Visser, *From martyr to muppy* (Amsterdam, 1994); 'Donatus redivivus; Menno Simons' reformatie in theologisch perspectief', in: *DB* 22 (1996); 'Pinksteren in praktijk; apocalyptische lekenprofetie in de doperse hervormingsbeweging', in: *DB* 23 (1997). 'Gelassenheit als kenmerk van de radicaal reformatische vroomheid', in: Hoekema et al. (red.), *De reikwijdte van het geduld* (Zoetermeer, 1999).

14 Ook al drukte hij dat veel bescheidener uit, blijktens het antwoord op de vraag, 'Hoe luidt de titel van uw voornaamste publicatie tot heden?': 'Als voornaamste omvangrijkste inhoudt, dan is dat mijn dissertatie [...] Als voornaamste aardigste impliceert, dan noem ik de uitgave van mijn *Kaufmann-lectures* uit 1996'; 'Persoonlijk profiel [van Sjouke Voolstra]', in: *TNK* 4 (2001), 24. In de vakliteratuur werd dit boek met algemene instemming besproken, waarvoor ik ter illustratie de conclusie van recensent Adolf Ens weergeef, in *The Conrad Grebel review* 16 (1998), 105: 'Among the considerable body of new material published in the wake of "Menno 500", this book has been the most stimulating for me. The interpretative framework provided for understanding Menno's theology encourages a return to his writings – and to those of Erasmus as well, whom Voolstra sees as a quite significant influence on Menno.'

15 'Valerius Schoolmeester (overleden 1569); leven en leer van een menniste hageprediker in Zeeland in de Reformatietijd', in: Wiggers et al. (red.), *Rond de kerk in Zeeland* (Delft, 1991). Van eenzelfde degelijkheid getuigt bijvoorbeeld zijn 'The path to conversion; the controversy between Hans de Ries en Nittert Obbes', in: Klaassen (red.), *Anabaptism revisited* (Scottsdale / Waterloo, 1992), of 'Innerlijk en uiterlijk vertoon van Christus; de verhouding tussen spiritualisme

veel van deze bijdragen de vrijzinnige preoccupaties van de eerder genoemde vroegere generaties historici. Hoe hun visie op het menniste verleden ontstond en zo lang kon standhouden, heeft Sjouke tevens in tal van voornamelijk aan de negentiende eeuw gewijde artikelen uit de doeken gedaan.¹⁶

De laatste jaren deed hij met veel plezier onderzoek naar de in de doperse geschiedschrijving nogal verwaarloosde groeperingen van orthodoxe mennonieten, zoals de Dantziger Oude Vlamingen, waarover hij vlak voor zijn dood nog een belangwekkende inleiding kon voltooien, die bestemd is voor de teksteditie van een 'Memoriaal' over de jaren 1735 tot 1749 van de Haarlemse oudste Eduard Simonsz Toens. De uitgave daarvan heeft hij samen met Mechteld Gravendeel en Willem Stuve voorbereid, en deze staat in mei van dit jaar te verschijnen als derde deel van de reeks *Manuscripta Mennonitica*.¹⁷ Overigens heeft hij ook eerder al tal van bronnen voor uitgave gereed gemaakt, meestal samen met anderen, die deels verschenen in de door de DHK opgezette reeks *Doperse stemmen*. Dat betrof naar het heden hertaalde en voor bespreking door gemeentelieden geschikt gemaakte oud doperse teksten, waarmee, geheel in lijn met de DHK-doelstellingen, de doopsgezinde broederschap een instrumentarium aangereikt werd om in dialoog te treden met de traditie. Aan vier van de zeven in deze reeks verschenen deeltjes is Sjouke Voolstra's naam als inleider en tekstbezorger verbonden.¹⁸

en doperdom toegelicht aan de hand van de reactie van Matthijs Weijer (1521-1560) op een tractaat over de wedergeboorte van Dirk Phillips (1504-1568)', in: Deurloo & Hoekema (red.), *Van masker tot aangezicht* (Baarn, 1997).

16 Zie bijvoorbeeld: 'Voortdurende beeldenstorm; doperse geschiedschrijving en doopsgezinde identiteit', in: *DB* 15 (1989); '"The hymn to freedom"; the redefinition of Dutch Mennonite identity in the Restoration and Romantic period (ca. 1810-1850)', in: Visser, *From martyr to muppy* (Amsterdam, 1994); 'De gulden middenweg voor de vergulde middenstand. Het doopsgezind, godgeleerd onderwijs rond 1850', in: *DB* 27 (2001).

17 Zie tevens 'Huiszoekers of Dantziger Oude Vlamingen', in: *DB* 29 (2003), de tekst van een lezing die hij op 16 november 2002 heeft gegeven tijdens de najaarsbijeenkomst van de DHK te Zwolle.

18 Zo bijvoorbeeld samen met M.A. Krebber, 'Een spel van sinnen van de menswerdinge Christo: een rhetorische bestrijding van Melchior Hoffmans menswordingsleer', in: *DB* 9 (1983); met Jelle Bosma (inleiding) en Ruth Winsemius-Oosterbaan, 'Dat onse beste werken helle en verdoemenis verdienen; een preek van Reinhard Rahusen', in: *DB* 21 (1995); met Alle Hoekema een bundeling van de belangrijkste verspreide geschriften van Oosterbaan onder de titel: *Doordacht geloven* (Zoetermeer, 2000). Hij had een hoofdaandeel in de totstandkoming van *Doperse stemmen* 3 (hierna: *DS*): *Vreemdelingen en bijwoners* (1979); *DS* 5: *Confessie van Dordrecht 1632* (1982); *DS* 6: *Uyt Babel ghevloeden [...] Menno Simons' verlichting, bekering en beroeping* (1986); *DS* 7: *Een gemeente van heiligen; de kenmerken van de ware kerk volgens Menno Simons* (1994). Als de dag van gisteren herinner ik mij nog zijn smalende frustratie over de mislukte verkoop van *DS* 6 tijdens een grote herdenkingsbijeenkomst in een feesttent te Witmarsum. Hoewel wij opti-

Hij moest evenwel met lede ogen aanzien dat hij één zeer omvangrijke tekst-editieklus, de uitgave van de werken van Menno Simons, tot dusver niet heeft weten te realiseren. Na het overlijden van Meihuizen in 1983, die in 1967 een uitgave had bezorgd van de eerste editie van Menno's *Fundament*-boek, kreeg Sjouke diens 'Menno-erfenis' toegeschoven met de bedoeling aan de tekstbezorging van de andere geschriften van Menno voort te werken, welke geacht werden succesievelijk uit te komen in de *Documenta Anabaptistica Neerlandica*-reeks van Brill (DAN).¹⁹ Niet tevreden met Meihuizens werkwijze wat betreft transcriptie en annotatie, maar zich ook realiserend welke bibliografische en editietechnische complicaties een dergelijke wetenschappelijk verantwoorde uitgave met zich meebracht, heeft hij die onderneming, waaraan hij welgemoed begonnen was, mede onder druk van zijn als maar groeiende verplichtingen in Seminarium- en broederschapverband steeds verder voor zich uitgeschoven. In 1994 heeft Sjouke mij erin betrokken en samen zijn we tot een totaal nieuwe opzet gekomen, waaraan we sedertdien tussen onze dagelijkse besognes door, aanvankelijk vol ijver hebben gewerkt.²⁰ Totdat ook wij samen moesten ervaren dat zo'n onderneming niet een bijklusje was voor de immer schaarser wordende weekend- en avond-

mistisch met een doos of vier, vijf, samen met Henk Smit, de penningmeester van de DHK, de Afsluitdijk waren overgestoken naar Menno's *heitelân*, vielen de hapjes en drankjes beter in de smaak dan onze geestelijke waar, waarvan er nog geen tien werden afgezet. Menno's *Uytgangh* werd voor hem een afgang: 'Paarlen voor de zwijnen', zo luchtte hij zijn hart.

19 H.W. Meihuizen (ed.), *Menno Simons: Dat fundament des christelycken leers; opnieuw uitgegeven en van een Engelse inleiding voorzien* (Den Haag, 1967). De uitgave van Menno Simons' volledige werken stond van meet af aan hoog op de prioriteitenlijst van de in 1968 opgerichte 'Commissie tot uitgave van Documenta Anabaptistica Neerlandica'. De verschijning van een eerste vervolgdeel daarvan, te bezorgen door Meihuizen, werd voorzien in de vroege jaren tachtig, waar-toe reeds het DAN-reeksnummer IV werd gereserveerd, wat echter door de dood van Meihuizen, vice-voorzitter van CUDAN, nooit werd gerealiseerd. Zie *CUDAN- Bulletin* 11 (1979), 11, waar reeds melding wordt gemaakt van de ontvangst van Meihuizens 'first part of his manuscript of the *Geschriften van Menno Simons*. [...] CUDAN considers this project to be one of its chief undertakings.' Sjouke werd toen in 1983 in Meihuizens plaats als bestuurslid en tekst-bezorger van Menno door CUDAN binnengehaald. Zie voor de oorspronkelijke opzet: H.W. Meihuizen (†), 'A new edition of Menno Simons' writings', in: I.B. Horst (ed.), *The Dutch dissenters; a critical companion to their history and ideas; with a bibliographical survey of recent research pertaining to the Early Reformation in the Netherlands* (Leiden, 1986) (*Kerkhistorische Bijdragen* XIII), 187-193.

20 Zie daarover mijn 'De *Opera omnia theologica* of de "affecten en voornemens" van Menno's tekstbezorgers', in: *DB* 22 (1996), 119-142. Onomwonden gaf Sjouke toe geen weet te hebben van de wetenschappelijke *ins and outs* van de editietechniek, hoewel hij zich terdege bewust was van de noodzaak daarvan. Hoewel wij beiden verantwoordelijk waren voor de finale tekstredactie volgens een uniforme transcriptiemethode, hadden wij voorts de volgende tekstkritische werkverdeling gemaakt: de theologische en historische annotatie was specifiek Sjoukes taak, terwijl de analytisch-bibliografische en filologische component tot de mijne behoorde.

ren, maar een voltijdse en projectmatige aanpak vereiste. Onderwijl echter kwam de relevantie van zo'n teksteditie voor het Nederlandse taalgebied steeds meer ter discussie te staan.²¹

Hoewel hij zichzelf gaandeweg, weliswaar met enige wroeging, troostte met de gedachte dat er in modern menniste Nederland niemand meer zat te wachten op Menno's gedateerde gedachtegoed, werd hij opnieuw hoopvol en enthousiast over het recent verworven inzicht dat er in Noord-Amerika wel een breed gedragen interesse bleek te bestaan voor een nieuwe Engelse vertaling van Menno's geschriften, die gestoeld zou moeten zijn op de wetenschappelijke editie in het Nederlands.²² Zo zouden alle tijd en energie die eerst hij alleen en later wij samen daarin reeds geïnvesteerd hadden, niet geheel verloren zijn, terwijl hij het absoluut zag zitten om zich daaraan de komende jaren, in een zelf te bepalen tempo en verlost van allerlei broederschapsores, nog met volle inzet te wijden. Het behoeft geen betoog dat de ontstentenis van Sjoukes grote kennis van Menno's denkwereld en theologie thans een zware wissel trekt op de goede voortgang van het meest cruciale, Nederlandse deel van dit nog in de kinderschoenen staande internationale project.

Privé-paradigma en professionele praktijk: respect en reputatie

Sjouke Voolstra's benadering van de doperse geschiedschrijving, waarmee hij zich welbewust plaatste in de traditie van Menno en diens puur op de bijbel, het evangelie, geënte visie over leer en leven van de christelijke gemeenschap in de wereld, en onderweg naar het hemelse heil, onderscheidde hem in essentie niet

21 De werken van Menno Simons waren intussen voor wetenschappelijk gebruik reeds toegankelijker geworden dankzij het door Horst geïnitieerde *The Radical Reformation Microfiche Project: Mennonite and related sources up to 1600* (Zug [thans: Leiden], Inter Documentation Company, 1977). Toen het it-tijdperk zijn intrede deed, werd de vraag ook steeds prangender of simpelweg digitalisering van de oorspronkelijke teksten niet wenselijker c.q. praktischer zou zijn? Toen eind jaren negentig uitgever Brill ook nog te kennen gaf te weinig debiet voor de DAN-reeks te zien, en derhalve ernstig overwoog van continuering af te zien, werd Menno's nog immer *Unvollendete* van de CUDAN-prioriteitenlijst afgevoerd, terwijl het CUDAN-bestuur zichzelf vanaf begin 2000 in een (vrijwel) permanente slaapstand zette. De onverkochte uitgeverstanten van de tot dusver verschenen DAN-delen werden als ramsjpartij aangekocht door de DHK. Desalniettemin kon eind 2002, als deel VIII, de teksteditie van *The forgotten writings of the Mennonite martyrs* verschijnen, bezorgd door Brad S. Gregory.

22 In 2002 heb ik daartoe het initiatief genomen en de medewerking toegezegd gekregen van een keur van wetenschappers uit Noord-Amerika. Bovendien was Sjouke zeer verguld met de toen ook gebleken belangstelling voor deze onderneming in orthodoxe kringen van *Old order* en *New order Amish* en *Mennonites*, die echter principieel niet wenselijk te investeren in het daartoe vereiste wetenschappelijke voorwerk.

van oudere generaties kerkelijk gebonden historici, zoals bijvoorbeeld J.L. Rogier ten aanzien van het katholicisme, of L. Knappert en J. Reitsma in relatie tot het hervormd protestantisme in de Nederlanden. In het licht van het moderne (kerk-)historische metier dat nogal gefocust is op fenomenologische descriptie en analyse van veranderingsprocessen, waarvoor verschillende verklaringsmodellen en -theorieën worden gehanteerd, is Sjoukes bijbelsnormatieve invalshoek welhaast als een anachronisme aan te merken. Dat kenmerkte deze koppige Fries, wars van trends, die ook als historicus te verliefd was op het menniste verleden om daar zo maar onbevangen en academisch afstandelijk mee om te gaan. Een verliefdheid die hij eigenlijk bij elke rechtgeaarde kerkhistoricus veronderstelde:

De beoefening van de kerkgeschiedenis verliest inderdaad haar bestaansrecht, wanneer ze niet meer met liefde gebeurt. Liefde voor de traditie waaruit we voortgekomen zijn. Liefde voor de kerk als voor een zieke moeder.²³

Maar in tegenstelling tot de eerder genoemden bedreef hij geen apologetische geschiedschrijving, noch postuleerde hij een contemporain gekleurd en ideologisch vooringenomen reconstructie van het doperdom à la Kühler en de zijnen, omdat, hoewel theoloog, modern exegetische 'inlegkunde' hem volkomen vreemd was. Het was zijn kritische en contextueel diepgravende benadering van de historische casus die hem tegelijkertijd ook tot een modern en alom zeer gerespecteerd historicus maakte. Deze paradoxale wetenschappelijke combinatie van privé-paradigma en professionele praktijk lijkt symptomatisch te zijn voor de gecompliceerde persoonlijkheid van Sjouke Voolstra, die deels gekenmerkt werd door een welhaast ondoorgrondelijke tegendraadsheid en stugheid en deels door gepassioneerde, soms zelfs sentimentele bevlogenheid. Op zijn vakgebied op en top academicus, intelligent en erudiet, had hij desalniettemin geen hoge pet op van het academische bedrijf. Sjouke was bijvoorbeeld geen enthousiast congresganger, laat staan een universitaire 'party-tijger' of rituele netwerker. Hij voelde zich meer op zijn gemak temidden van geestverwanten en amateurs in de ware zin van het woord, dan onder vakbroeders. *Doch mar gewoon!*

Desalniettemin staat het buiten kijf dat Sjouke Voolstra's revisionisme school heeft gemaakt. Wat Nederland betreft levert het handboek van Samme Zijlstra, ons ook veel te vroeg ontvallen, *Om de ware gemeente en de oude gronden; geschiedenis van de dopers in de Nederlanden 1531-1675* uit 2000 daarvoor het beste bewijs. De hoofdtitel alleen al, maar evenzeer de historiografische inleiding, alsmede de centrale focus op het dopers confessionalisme, verraden terstond Sjoukes souf-fleursrol. Hoezeer zijn studies naar de theologie van Menno en andere aspecten van het vroege doperdom in de Nederlanden appreciërende weerklank hebben

²³ 'Detege quod fuit', in: *TNK* 3 (2002), 31.

gevonden in het internationale Anabaptistica-onderzoek, bewijzen niet alleen zijn artikelen in de op dit terrein relevante tijdschriften als *The Mennonite quarterly review* (1983, 1988) en *The Conrad Grebel review* (1987, 1991), in de *Festschriften* voor C.J. Dyck (1992) en I.B. Horst (1992), of zijn eerder genoemde bundeling van de Kaufmann-lezingen uit 1996, *Menno Simons; his image and message* (1997), maar ook zijn bijdrage over Menno aan het handboek dat door Carter Lindberg is samengesteld, *The Reformation theologians* (2002).²⁴ Volledigheidshalve zij bovendien nog gewezen op de recente 'ontdekking' van Sjoukes historiografische relevantie door de weinig wetenschappelijke aspiraties koesterende, maar desondanks historisch zeer actieve groepering van *Old colony-* en *Kleine Gemeinde-*mennonieten, verenigd in de *Flemish Mennonite historical society inc.* te Steinbach in de Canadese provincie Manitoba. Hoewel deze jongste blijk van appreciatie van zijn werk bij deze meer orthodoxe twijg van de zogenaamde *Dutch-Prussian-Russian branch* bij Sjouke hooguit een glimlachje op zijn gezicht kon toveren, vond hij deze ontwikkeling in zijn hart toch ook wel *hiel aardich*.²⁵

24 Lindberg, hoogleraar aan Boston University, is een veelgelezen auteur en tekstbezorger van academische studieboeken als *The European Reformations* (1st dr., Oxford, UK, 1996) en *The European Reformations sourcebook* (1st dr., Oxford, UK, 2000). In dit verband zij ook nog gewezen op Sjoukes artikel 'La parole corporelle et visible de Dieu' in een door Neil Blough samengestelde bundel, *Jésus-Christ aux marges de la Réforme* (Paris, 1992). Dat Sjoukes onderzoekresultaten op dit terrein niet onopgemerkt zijn gebleven, bewijzen voorts de verwijzingen naar hem – om slechts twee voorbeelden te noemen – in de vooraanstaande handboeken van George Hunston Williams, *The Radical Reformation* (3^e ed., Kirksville, MI, 1992) en C. Arnold Snyder, *Anabaptist history and theology: an introduction* (Kitchener, Ont., 1995), en volgende drukken.

25 Deze geheel door vrijwilligers en liefhebbers gerunde vereniging die tot 2003 'The Hanover Steinbach Historical Society' heette, had aanvankelijk de periode 1874 tot 1910 (de tijd van emigratie naar en vestiging in Canada van de voornamelijk uit de Chortitza-kolonie, Oekraïne, afkomstige mennonieten) als voornaamste aandachtsgebied. Vooral dankzij het historische spitwerk van onder andere Delbert F. Plett, van huis uit advocaat, auteur van talloze boeken over de (familie-)geschiedenis van het Pruisisch-Russische doperdom, en als redacteur van het tijdschrift *Preservings* de stuwende kracht van deze vereniging – helaas lijdend aan een levensbedreigende ziekte – is de weg terug naar de *roots* van deze richting, het Vlaamse doperdom der Lage Landen, herontdekt. Plett onderhield de laatste jaren intensief telefoon- en internet-verkeer met Sjouke en mij ('I really love the revisionist work you guys are doing overthere'), en de reflectie daarvan is zichtbaar in de *Preservings* vanaf nummer 22 (June 2003). In *Preservings* 23 (December 2003), 31-41, heeft Plett een uitvoerige samenvatting gegeven van Sjoukes boek *Menno Simons; his image and message*; tevens vertaalde hij in dat zelfde nummer (pagina 56) het interview met Sjouke in het *Reformatisch dagblad* van 21 november 2002 naar aanleiding van diens afscheid van het Seminarium.

Uitgesproken Fries, gefrustreerd visionair

Dezelfde passie voor het menniste verleden kenmerkte ook de gedrevenheid waarmee hij zijn visie op de doopsgezinde toekomst te berde bracht. Maar anders dan in zijn historische werk riepen zijn talloze pogingen om de doopsgezinde broederschap terug op het spoor te brengen van de Schrift en de daarop gebaseerde fundamenteën van de doperse eigenheid als de enig ware 'smalle weg', naast erkenning en bijval²⁶ toch ook steeds meer weerstand op. In tientallen voordrachten, columns en artikelen – dan weer mild en geduldig, dan weer scherp, cynisch en een enkele keer zelfs 'op de man spelend' – heeft hij zijn broeders en zusters voorggehouden dat de doperse identiteit in een postmoderne tijd, maar ook in oecumenisch verband, enkel gebaat kon zijn met een gemeenschappelijke belijdenis.²⁷ Ongetwijfeld had Sjouke de inspiratie voor dit streven, dit vaak rebelse hameren (want tegen de stroom van een vrijzinnige vrijblijvendheid in), al heel vroeg opgedaan in de reeds eerder genoemde *Concern pamphlets movement*, waaruit ook John Howard Yoder zou voortkomen, wiens theologische inzichten hij evenzeer hooglijk waardeerde. Uitgangspunt van zowel de *Concern*-beweging als Yoder was om de mennist-sectarische en 'benderiaanse' zelfgenoegzaamheid in het naoorlogse Amerika wakker te schudden door niet alleen in dialoog te treden met befaamde Europese theologen als Karl Barth en Emil Brunner, maar tevens door de historische dialoog tussen het (Zwitserse) anabaptisme en de reformatie van Zwingli en de zijnen kritisch tegen het licht te houden. Het is niet overdreven te stellen dat zo consistent Yoder zijn theologie heeft ontwikkeld op basis van zijn onderzoek naar die historische dialoog, Sjouke omgekeerd even zo consistent en coherent zijn historiografische revisionisme ontwikkeld heeft op

26 Ook op dit vlak heeft Sjouke Voolstra wel degelijk school gemaakt. Bij wijze van illustratie geef ik slechts één voorbeeld: 'His insights into the historical development and meaning of the theology of the Reformation and Anabaptist history were invaluable in the course of this investigation. Most of all, his own commitment to the understanding and enhancement of the Dutch Mennonite legacy in the Netherlands and his faithful commitment to Christ has been an example to me even beyond the domain of intellectual pursuits.' Robbert A. Veen, *Obedience to the law of Christ; an inquiry into the function of the Mosaic law in christian ethics from a Mennonite perspective* (Maastricht, 2001), 6; het onder supervisie van Sjouke als promotor verdedigde proefschrift aan de Universiteit van Amsterdam. Zie over Sjoukes betekenis als dopers leidsman ook: Kees van Duin, 'Sjouke is nog niet uitgesproken; verlangen naar een broederschap die relevant is', in: *Algemeen doopsgezind weekblad* 59 (24 december 2004), nr. 52/53, 1 en 7.

27 Wie in dit opzicht Sjouke nader wil leren kennen, bestudere de betogende en populariserende artikelen in zo'n 25 jaargangen van het *Algemeen doopsgezind weekblad*, waaronder zijn prikkelende columns onder het pseudoniem 'Menno Koster'. Zie voorts ondermeer: 'Gods presente gebeuren', in: *DB* 5 (1979), 'Marcheert Menno weerloos verder? een tegenstrijdigheid vragenderwijs toegelicht', in: *DB* 6 (1980), 'Gezonden tot vrede', in: *Wereld en zending* 11 (1982), en 'Op weg naar een nieuwe belijdenis?', in: *Doopsgezind jaarboekje* 79 (1985).

basis van die dialectische theologie.²⁸ Illustratief hiervoor is een hem typerende passage uit een van zijn polemisch visionaire artikelen, 'Voortdurende beeldenstorm; doperse geschiedschrijving en doperse identiteit' uit 1989, waarin hij pleit voor de voortdurend noodzakelijke, zingevende dialoog met het evangelie en de doperse traditie:

Wie werkelijk de Schrift serieus neemt, kan toch niet meer berusten in de kritiekloze herhaling van inhoudsloos geworden, doopsgezinde schibbolets, zoals praktisch geloof, gemeentelijke autonomie, mondigendoop, vredesgetuigenis, etc. Men zal toch minstens opnieuw moeten verantwoorden wat men daarmee in deze tijd beoogt. De eerste aanval van de beeldenstorm moet dan ook gericht zijn tegen al die stereotiepe annexaties van de Schrift die geen ander doel hebben, dan het bestaan van een van het centrum van het bijbelse getuigenis vervreemde traditie te rechtvaardigen. Ook de kwestie van het wel of niet hebben van belijdenissen hangt hiermee samen. Maar dan alleen tegen de achtergrond van de cruciale vraag of de doopsgezinde broederschap, evenals de gehele christelijke kerk in een postreligieuze samenleving zonder enige bekendheid met het bijbels idioom, opnieuw de vaardigheid kan ontwikkelen de Schrift zo te lezen, dat haar geloof en gedrag daarmee weer in overeenstemming wordt gebracht. [...]

De neiging om te vluchten kan alleen onderdrukt worden door het geloof, dat uiteindelijk de vrijheid van het Evangelie zelf zich bewijzen zal als de bevrijding van de binding aan alle ideologieën. Geest en geschiedenis, Christus en kosmos zullen eenmaal samenvallen. Dat er dan sprake zal zijn van een andere identiteit dan de doopsgezinde, zal hopelijk ook de doopsgezinden zelf niet verbazen. Zich daarop nu reeds verheugen, zal niet de onbelangrijkste voorwaarde zijn voor het vinden van een eigentijdse, confessionele identiteit waarin het, als in een doorgangshuis, tijdelijk goed toeven is.²⁹

Zo steeds weer, en opnieuw, heeft Sjoube Voolstra zich liefdevol maar bezorgd bekommerd om zijn aan de tijdgeest lijdende geloofsgemeenschap, als om 'een zieke moeder'. Op vergelijkbare wijze heeft hij in een ander stellig betoog, getiteld: 'Vredeskerk of geen kerk', de bijbelse en maatschappelijke implicaties van het inmiddels verbleekte doperse vredesgetuigenis weer op de agenda gezet.³⁰ Hem

28 Zie over het rebelse doch tegelijkertijd ook hybride karakter van the *Concern*-beweging: *The Mennonite encyclopedia* (Scottsdale, PA / Waterloo, Ont., 1955-1990) V, 177-180; zie voor Yoder: Neal Blough, 'Introduction: the historical roots of John Howard Yoder's theology', in de door C. Arnold Snyder en David Carl Stassen vertaalde en uitgegeven dissertatie van Yoder uit 1957 (Universiteit van Basel): John Howard Yoder, *Anabaptism and Reformation in Switzerland: an historical and theological analysis of the dialogues between Anabaptists and Reformers* (Kitchener, Ont., 2004) (*Anabaptist and Mennonite Studies* 4), xli-lx.

29 In: *DB* 15 (1989), 23-24.

30 In: *Doopsgezind jaarboekje* 73 (1979).

ging het daarbij om de te vernieuwen doordenking van het bijbelse begrip vrede en gerechtigheid en de consequenties daarvan op alle terreinen van het leven. 'Vrede' mocht niet verworden tot een mager logo in tijden van Koude Oorlog:

het wezenlijke moet bevrijd worden van de overwoekering door bijkomstigheden, wil het levensvatbaar blijven.

En vele andere tot hoofdzaken verheven bijkomstigheden zag hij volop hoog op de agenda van zijn doperse gemeenschap prijken. Vrijblijvend individualisme ('vrije zelfontplooiing met een religieus sausje'), een verwaterd pastoraat ('het modieuze, psychologische gevoeldelen'), het gebrek aan theologische reflectie en visie ('zonder kwaliteit en inhoud heeft de doopsgezinde broederschap geen toekomst'), en een onheldere bestuurlijke structuur (een 'wrake vrijwilligersorganisatie voor pastorale thuiszorg') vormden even zovele bronnen van zijn bezorgdheid, die hij onophoudelijk aan de broederschap als een door de tijd en vrijzinnigheid ernstig bewasemde en gecorrodeerde spiegel van ooit doperse daadkracht heeft voorgehouden ('zonder belijden geen beleid'). Maar naarmate een door hem zo verlangde, breed gedragen respons steeds meer uitbleef, verkeerde die bezorgdheid gaandeweg in (zelf-)spot en bitter cynisme. Anders dan op het historiografische terrein heeft hem dit ontmythologiseren van wat hij als menniste oppervlakkigheid bestempelde nogal wat teleurstelling opgeleverd. Zijn principiële confessionalisme werd steeds vaker voor onwenselijk fundamentalisme versleten, te meer omdat de nogal rechttoe rechtaan verpakking van zijn pleidooien niet zelden polemisch van toonzetting waren, waardoor zijn diagnostisch-accurate vaardigheden door minder ingewijden al snel versleten werden voor betweterige arrogantie.

Dat had ook weer alles te maken met zijn aard en karakter. Sjouke Voolstra hield ervan om zijn dierbaren uit de tent te lokken – op z'n Fries gezegd: te *narjen* – en de zaak op scherp te zetten, om zijn gehoor aldus geprovoceerd tot een waarachtige dialoog te bewegen en tot het hart van de materie te laten doordringen. *Was sich liebt das neckt sich*. Het was tevens de aard van de gepassioneerde zeiler die met één vaste koers voor ogen steeds creatief en intelligent het beste uit Gods winden moet halen. Dat het zo scherp mogelijk aan de wind te zeilen en zelfs met tegenwind van zo'n 5 à 6 Beaufort toch vlug en vaardig de haven te bereiken voor hem een veel grotere uitdaging was, dan wat gemakzuchtig voor de wind te wapperen, of op de motor van alle dag voort te keutelen, typeerde deze bevolgen theoloog en eigenzinnige Fries met visie in alle opzichten.

Hoewel het Sjouke veel moeite kostte om de groeiende contraproductiviteit van zijn niet aflatende inspanningen te onderkennen, was hij de laatste tijd steeds meer tot het inzicht gekomen, ook uit zelfbehoud, afstand te nemen van wat hij jarenlang gewetensvol beschouwde als zijn hoedende, herderlijke taak. Hij was al een eindje op weg om zijn broederschappelijke betrokkenheid te saneren. Ver-

rassend voorzichtig, maar evenzeer indrukwekkend precies, scherpzinnig en humoristisch geformuleerd was dan ook zijn op 2 november 2002 uitgesproken afscheidsrede aan het Seminarium over de goddelijke voorziening, een voor het moderne christendom volstrekt onmodieus, maar voor hem dus spannend tegendraads theologisch thema. Daarvan was hij zich maar al te bewust, door prudent provocerende vragen te stellen als: wie koestert tegenwoordig niet enkel nog een goede, geweldloze, meedogende God, geschapen naar en gebakken door de mens zelf, als een krokante ‘snack van de consumenten op pelgrimstocht van zichzelf naar zichzelf’? Een God die enkel nog een literaire fictie is, over wie de prediking zich welhaast beperkt ‘tot het vertellen van de mooiste verhalen over God: ieder *Weekend* een nieuwe *Story* over onze *Privé*-knuffelbeer’? Met rake omzichtigheid leidde hij vervolgens zijn gehoor naar zijn bijbels menniste verstaan van de voorzienigheid, waarmee hij niet alleen zichzelf in zijn persoonlijke geloof – nogal uitzonderlijk – naderbij bracht, maar waarin voor de goede verstaander toch ook weer een duidelijke boodschap voor de toekomst van de broederschap verpakt was.³¹

Op het moment dat hij ook zijn andere passie, de zeilsport, na rijp beraad sneed, omdat hij voor het genieten daarvan te veel afhankelijk was van enthousiaste meezeilers, sterker nog: uitgerekend op de dag dat hij afstand zou doen van zijn zeilboot ‘Gratia’ – *what’s in a name?* –, sloeg het noodlot zo dramatisch toe. Daarin een ‘huiveringwekkende kant van God’ te zien, kan en wil ik niet geloven – ik laat dat ‘liever buiten beschouwing [...]’. Als het kwaad toch soms de goede treft, dan verwachten we van God [...] dat hij met de lijdende mens mee lijdt.³²

Het lijdt geen twijfel dat deze zo abrupt monddood gemaakte, uitgesproken mondige Fries en zwijgende schipper naast God aan zijn dierbaren thuis – Trynke, Gerbrich, Anna – aan zijn kring van vrienden, zijn gemeente, zijn broederschap en de geleerde wereld nog zoveel toe te vertrouwen, te verhalen, te vertellen, uit te delen en uit te leggen had. ‘Zij zijn niet waarlijk dood // Die in ons harte leven’, zo dichtte De Genestet, en daarom is Sjouke Voolstra nog lang niet uitgesproken!³³

31 ‘Voorzichtig voorzienig; de reductie van Gods providentie’, in: *Herbronning van de geloofstraditie* (2003).

32 ‘Voorzichtig voorzienig’, 43; een troostrijke gedachte die ik mij als ‘pseudo-doper’ meen te mogen permitteren. Om deze door Sjouke in vertrouwelijke vriendschap geuite kwalificatie van mijn *Sitz im Leben* benijdde hij mij wel eens: *Bliuw der bûten, jonge – hie ik dat mar kinnen!*

33 Deze tekst staat op de sokkel van het zee-slachtoffer-monument bij de haven van West-Terschelling, waarnaast Sjouke zich in 2002 door Trynke heeft laten fotograferen. De foto is afgedrukt op de bedankkaart van de familie.

Bibliografie van wetenschappelijke publicaties

De chronologisch geordende bibliografie beperkt zich tot Sjouke Voolstra's monografieën, tekstedities, artikelen en samen met anderen geredigeerde publicaties. De tientallen door hem geschreven recensies (overwegend gepubliceerd in de *Doopsgezinde Bijdragen*), zijn eveneens in nog grotere hoeveelheden geproduceerde populariserende en opiniërende artikelen en columns (deels onder het pseudoniem 'Menno Koster' en voornamelijk verschenen in het *Algemeen doopsgezind weekblad*), alsmede zijn bijdragen aan curricula, cursussen en dergelijke meer zijn buiten beschouwing gebleven. Volledigheidshalve is wel melding gemaakt van die jaargangen van de *Doopsgezinde Bijdragen* (DB), waarvoor hij als eindredacteur verantwoordelijk was en die voorzien zijn van een inleiding van zijn hand.

- 1975 & A.H.A. Bakker (red.), *Voortrekkers en stilstaanders; vijftien generaties dopers leven in Zeeland; tentoonstelling in het Rijksarchief in Zeeland* (Middelburg).
- 1977 & W.H. Kuipers & D. Visser, 'Interview met H.W. Meihuizen; een Galenist onder de Mennisten', in DB 3, 50-55.
- 1979 *Vreemdelingen en bijwoners: vredesgetuigenissen uit het Nederlandse Doperdom* (Amsterdam) (*Doperse stemmen* 3).
- 'Vredeskerk of geen kerk', in: *Doopsgezind jaarboekje* 73, 72-79.
- 'Gods presente gebeuren', in: DB 5, 9-18.
- 'The search for a biblical peace testimony', in: Robert L. Ramseyer (red.), *Mission and the peace witness: the gospel and Christian discipleship* (Scottsdale, PA), 24-35.
- 1980 & I.B. Horst (red.), *De gemeente als vertolking van de Nieuwe Tijd* (Amsterdam).
- 'Marcheert Menno weerloos verder? Een tegenstrijdigheid vragenderwijs toegelicht', in: DB 6, 49-64.
- 'De roerige jaren dertig; het begin van de doperse beweging', in: S. Groenveld et al. (red.), *Wederdopers, menisten, doopsgezinden in Nederland 1530-1980* (Zutphen), 10-24.
- & I.B. Horst, 'Interview met S.E. Yoder Jr. De zondeval van het doperdom; de verhouding gemeente en wereld in het Nederlands doperdom', in: DB 6, 96-104.
- 1982 Het woord is vlees geworden: de melchioriüsch-menniste incarnatieleer (Kampen) (*Dissertationes Neerlandicae. series theologica*, 8) [proefschrift Universiteit van Amsterdam].
- & I.B. Horst, m.m.v. J. Brüsewitz & M.A. Krebber, *Confessie van Dordrecht* (Amsterdam) (*Doperse stemmen* 5) 1632 [hertaling van: *Confessie ende vredehandelinge, geschiet tot Dordrecht, anno 1632 den 21en April, tusschen de Doopsghesinde die men de Vlaminghen noemt*].
- 'Gezonden tot vrede', in: *Wereld en zending; tijdschrift voor missionaire informatie en bezinning* 11, 167-171.
- 1983 m.m.v. M.A. Krebber, 'Een spel van sinnen van de menswerdinge Christo: een rhetoricaal bestrijding van Melchior Hoffmans menswordingsleer', in: DB 9, 53-103.

- & D. Visser, 'Interview met C.W. Mönnich; een reformatie ziet er vaak zo mooi uit ...', in: *DB* 9, 104-112.
- 'The word has become flesh: the Melchiorite-Mennonite teaching on the incarnation', in: *The Mennonite quarterly review* 57, 155-160.
- 1984 & D. Visser, 'Interview met A.F. Mellink; de verworvenheden van het doperdom zullen een rol blijven spelen', in: *DB* 10, 70-76.
- 1985 *Vrij en volkomen; rechtvaardiging en heiliging in dopers perspectief* (Kampen) [oratie Universiteit van Amsterdam].
- 'Op weg naar een nieuwe belijdenis?', in: *Doopsgezind jaarboekje* 79, 21-28.
- 'Een Franckist onder de Mennisten?', in: A.R.A. Croiset van Uchelen et al. (red.), *Theologie in de Universiteitsbibliotheek van Amsterdam; bijdragen over de collecties en verwante verzamelingen alsmede doopsgezinde adversaria verschenen bij het afscheid van Dr. Simon L. Verheus als conservator van de kerkelijke collecties* (Amsterdam), 134-137.
- & D. Visser, 'Interview met J.A. Oosterbaan; over het wezen en de toekomst van de doopsgezinde gemeente', in: *DB* 11, 166-170.
- 1986 & W. Bergsma, *Uyt Babel ghevloeden, in Jeruzalem ghetogen; Menno Simons' verlichting, bekering en beroeping* (Amsterdam) (*Doperse stemmen* 6).
- 'Uyt Babel ghevloeden, in Jeruzalem ghetoghen. Menno Simons' verlichting, bekering en beroeping', in: *Uittocht; inleidingen gehouden t.g.v. Menno Simons' "Uytgang uyt het Pauschdom" (1536-1986) op een symposium in de Provinciale Bibliotheek te Middelburg op 31 januari 1986* (Aardenburg), 10-17.
- 1987 "'Van ware penitentie"; de kern van Menno Simons' theologie', in: *DB* 12-13, 248-265.
- 'Interview met I.B. Horst; "wie kerkgeschiedenis schrijft moet weten wat de kerk is"; de doperse traditie als levende traditie', in: *DB* 12-13, 284-288.
- 'Free and perfect: justification and sanctification in Anabaptist perspective', in: *The Conrad Grebel review* 5, 221-231.
- 1988 & F.J. Hoogewoud & P. Visser (red.), *Het lied dat nooit verstomde: vier eeuwen doopsgezinde liedboekjes / catalogus bij de gelijknamige tentoonstelling* (Den Ilp).
- 'Hetzelfde, maar anders; het verlangen naar volkomen vrijheid als drijfveer van de Moderne Devotie en van de doperse reformatie', in: P. Bange et al. (red.), *De doorwerking van de Moderne Devotie; Windesheim 1387-1987; voordrachten gehouden tijdens het Windesheim Symposium Zwolle/Windesheim 15-17 oktober 1987* (Hilversum), 119-133.
- 'True penitence; the core of Menno Simons' theology', in: *The Mennonite quarterly review* 62, 387-400.
- [eindred.], *Doopsgezinde Bijdragen* 14 (1988).
- 1989 'De eenheid der verkondiging; een kapitteltje catechismus over dienaren der gemeente', in: A. Lambo (red.), *Oecumennisme; opstellen aangeboden aan Henk B. Kossen ter gelegenheid van zijn afscheid als kerkelijk hoogleraar* (Amsterdam), 187-199.
- 'Voortdurende beeldenstorm; doperse geschiedschrijving en doopsgezinde identiteit', in: *DB* 15, 13-24.
- [eindred.], *Doopsgezinde Bijdragen* 15 (1989).

- 1990 & J. Brüsewitz et al. [Werkgroep Belijden van het Doopsgezind Seminarium], *Geloven vragerderwijs; aanzet tot gemeenschappelijk doopsgezind belijden* (Amsterdam)
- 'De actualiteit van de bijbelse doop als de zedingsdoop', in: J. Brüsewitz & A.G. Hoekema, *'Julie zijn het licht der wereld'; missionair werkschrift voor Doopsgezinde gemeenten* (Amsterdam), 10-19.
- [eindred.], *Doopsgezinde Bijdragen* 16 (1990).
- 1991 'Valerius Schoolmeester (overleden 1569); leven en leer van een menniste hageprediker in Zeeland in de Reformatietijd', in: A. Wiggers et al. (red.), *Rond de kerk in Zeeland; derde verzameling bijdragen van de Vereniging voor Nederlandse Kerkgeschiedenis* (Delft), 106-133.
- 'Mennonite faith in the Netherlands: a mirror of assimilation', in: *The Conrad Grebel review* 9, 277-292.
- 'The significance of Menno Simons for contemporary Mennonites', in: *Pennsylvania Mennonite heritage* (April), 8-11.
- [eindred.], *Doopsgezinde Bijdragen* 17 (1991).
- 1992 'The path to conversion: the controversy between Hans de Ries en Nittert Obbes', in: W. Klaassen (ed.), *Anabaptism revisited; essays on Anabaptist/Mennonite studies in honor of C.J. Dyck* (Scottdale, PA / Waterloo, Ont.), 98-114.
- 'Themes in the early theology of Menno Simons', in: G.R. Brunk (ed.), *Menno Simons: a reappraisal; essays in honor of Irvin B. Horst on the 450th anniversary of the Fundamenteboek* (Harrisonburg, VA), 37-55.
- 'La parole corporelle et visible de Dieu: la signification de la doctrine de l'incarnation de Melchior Hoffman pour l'anabaptisme dans le nord-ouest de l'Europe (1530 à ± 1800)', in: Neal Blough et al. (red.), *Jésus-Christ aux marges de la Réforme* (Tournai / Paris) (*Collection «Jésus et Jésus-Christ»*, No 54), 121-140.
- [eindred.], *Doopsgezinde Bijdragen* 18 (1992).
- 1993 'Boetvaardigheid buiten de biechtstoel; de transformatie van het sacrament der boete in een evangelisch-doperse boetepraktijk', in: *DB* 19, 29-42.
- [eindred.], *Doopsgezinde Bijdragen* 19 (1993).
- 1994 *Een gemeente van heiligen; de kenmerken van de ware kerk volgens Menno Simons* (Amsterdam) (*Doperse stemmen* 7) [bewerking van Menno Simons, *Een klare beantwoording van een geschrift van Gellius Faber*, 1552].
- 'Doopsgezinden, opposanten en geestverwanten: ter inleiding', in: *DB* 20, 7-10.
- & A. Hamilton & P. Visser (eds.), *From martyr to muppy* (*Mennonite Urban Professionals; a historical introduction to cultural assimilation processes of a religious minority in the Netherlands: the Mennonites*) (Amsterdam).
- 'The colony of heaven? the Anabaptist aspiration to be a church without spot or wrinkle in the sixteenth and seventeenth centuries', in: Hamilton et al., *From martyr to muppy* (Amsterdam), 15-29 [zie boven].
- "The hymn to freedom"; the redefinition of Dutch Mennonite identity in the Restau-

- ration and Romantic period (ca. 1810-1850)', in: Hamilton et al., *From martyr to muppy* (Amsterdam), 187-202 [zie boven].
- [eindred.], *Doopsgezinde Bijdragen* 20 (1994).
- 1995** & R. Winsemius-Oosterbaan (red.), *Christelijk belijden in dopers perspectief: een vertaling* (Amsterdam) [eenvertaling van: *Confession of faith in a Mennonite perspective* (Scottsdale, PA, 1995)].
- & J. Bosma (inl.) & R. Winsemius-Oosterbaan (red.), 'Dat onze beste werken helle en verdoemenis verdienen; een preek van Reinhard Rahusen als "jonge Nazireër"', in: *DB* 21, 199-227 [teksteditie van: *Kort verhaal van 'tgeene tusschen ons committeerde van den eerwaarde kerkenraad en den vriend Reinhard Rahusen den 25 februari 1760 verhandelt is*].
- 1996** *Menno Simons (1496-1561); leven, beeld en boodschap* (Krommenie).
- 'Menno Simons (1496-1561); leven, beeld en boodschap', in: A.G. Hoekema (red.), *Onaangeroerd tegood; vijf essays over het doopsgezinde erfgoed* (Zoetermeer), 95-121.
- 'De doperse reformatie van 1530 tot ca. 1600', hoofdstuk II van 'De eeuw van de reformatie (ca. 1520-1620)' [teksten 14 t/m 23], in: C. Augustijn et al. (red.), *Reformatorica; teksten uit de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme* (Zoetermeer), 56-72.
- 'Donatus redivivus: Menno Simons' reformatie in theologisch perspectief', in: *DB* 22, 159-177.
- 1997** *Menno Simons: his image and message* (North Newton, KS) (*Cornelius H. Wedel historical series*, 10).
- Kehidupan dan pengajaran Menno Simons 1496-1561* (Semarang) [vertaling in het Indonesisch van: *Menno Simons* (Krommenie, 1996)].
- 'Pinksteren in praktijk; apocalyptische lekenprofetie in de doperse hervormingsbeweging', in: *DB* 23, 9-29.
- 'Innerlijk en uiterlijk vertoon van Christus: de verhouding tussen spiritualisme en dopendom toegelicht aan de hand van de reactie van Matthijs Weijer (1521-1560) op een tractaat over de wedergeboorte van Dirk Philips (1504-1568)', in: K. Deurloo & A.G. Hoekema (red.), *Van masker tot aangezicht; opstellen over bijbels theologische en kerkelijke confrontaties* (Baarn), 53-71.
- 1999** & A.G. Hoekema (red.), *De doopsgezinden: geschiedenis, geloofsleer, organisatie* (Kampen) (*Wegwijs, kerken en groeperingen*).
- 'Gelassenheit als kenmerk van de radicaal reformatorische vroomheid', in: A. Hoekema et al. (red.), *De reikwijdte van het geduld; wijsgerige en theologische opstellen; aangeboden aan Auke de Jong bij zijn afscheid als hoogleraar* (Zoetermeer), 135-148.
- 2000** & J. Vree Az. (red.), *Protestants Nederland tussen tijd en eeuwigheid* (Zoetermeer) (*Jaarboek voor de geschiedenis van het Nederlands Protestantisme na 1800*, 8); gezamenlijk 'Woord vooraf', 7-20.
- & A.G. Hoekema (red.), *Prof. Mr. Dr. J.A. Oosterbaan: Doordacht geloven; verspreide geschriften* (Zoetermeer).
- 'Doopsgezinde Historische Kring, 25 jaar van dienstbaarheid', in: *DB* 26, 9-20.

- 2001** "'Ter bevordering van de predikdienst"; doel en inrichting van het doopsgezind godgeleerd onderwijs rondom 1850; een schets', in: M. Barnard et al. (red.), *Theologie in Mokum; kerkelijke godgeleerdheid aan de Universiteit van Amsterdam* (Zoetermeer), 34-50.
'De gulden middenweg voor de vergulde middenstand; het doopsgezind, godgeleerd onderwijs rond 1850', in: *DB* 27, 219-227.
- 2002** 'Menno Simons (1496-1561)', hoofdstuk 25 van: Carter Lindberg (ed.), *The Reformation theologians; an introduction to theology in the Early Modern period* (Oxford, UK / Malden, USA), 363-377.
- 2003** 'Huiskopers of Danziger Oude Vlamingen', in: *DB* 29, 111-124.
'Voorzichtig voorzienig; de reductie van Gods providentie', in: [R. Winsemius. red.], *Herbronning van de geloofstraditie, over reductie en re-constructie; afscheidscolleges van dr. Kees van Duin, dr. Alle Hoekema en prof. dr. Sjouke Voolstra, met medewerking van prof. dr. Karel Deurloo, drs. Ineke Bakker en dr. Robbert Veen* (Amsterdam), 42-49.
Delbert F. Plett (comp.), 'An abridgement of Sjouke Voolstra, *Menno Simons, his image and message* (North Newton, KS, 1997), in: *Preservings – being the Journal of the Flemish Mennonite Historical Society Inc.* no. 23, December 2003, 30-41.
- 2004** 'Menno Simons (1496-1561): Diaconaat in de doperse reformatie in de Nederlanden', par. 4.5.4. van: H. Crijns et al. (red.), *Barmhartigheid en gerechtigheid; handboek diaconie-wetenschap* (Kampen), 148-150.
- 2005** & Mechteld Gravendeel & Willem Stuve (inl. & red.), *Het memoriaal van Eduard Toens* [werktitel] (Hilversum) (*Manuscripta Mennonitica* III).
'"Onheilige heiligheid"; leer en leven van de Dantziger Oude Vlamingen of Huiskopers', in: Gravendeel et al., *Het Memoriaal van Eduard Toens* (Hilversum) [zie boven].

Fausto Sozzini (1539-1604)

Een ketterse familie

Dit jaar herdenken we de dood van Fausto Sozzini vier eeuwen geleden, 3 maart 1604, in Luslawice (Polen)¹. Hij was toen 64 jaar en woonde al 24 jaar in Polen. Zijn leven en werken zijn gekenmerkt door de hevige spanningen van het door godsdienstconflicten geteisterde Europa. Ik wil in de hier volgende schets proberen het voornaamste van zijn leven en zijn theologie weer te geven.

Fausto was gesproten uit een al sedert eeuwen zeer aanzienlijke familie in Siena. Zijn jong overleden vader Alessandro was hoogleraar in de rechten. Ook diens vader, Mariano Sozzini, bekleedde dit ambt, onder andere in Padua, en later in Bologna. Fausto is gedoopt op 5 december 1539 in Siena.² Hij was pas twee toen zijn vader overleed; het was zijn moeder die hem en twee andere kinderen moest opvoeden. Agnese Petrucci was door haar moeder verwant aan de beroemde familie Piccolomini, waaruit twee pausen zijn voortgekomen. Het vaderloze gezin trok naar een buiten Siena gelegen goed, de villa Scopeta, destijds door grootvader Mariano aangekocht. Toen deze in 1556 overleed, erfde Fausto een kwart van zijn bezittingen.

¹ Moderne biografieën van Fausto Sozzini zijn op het ogenblik voorhanden in het Italiaans en Pools: Giovanni Pioli, *Fausto Socino; vita, opere, fortuna* (Modena, 1952); Ludwik Chmaj, *Faust Socyn (1539-1604)* (Warszawa, 1963). Zijn werk citeer ik naar de uitgave in de *Bibliotheca fratrum Polonorum*: Faustus Socinus Senensis, *Opera omnia* (Irenopolis, post annum 1656), 2 dln. Een uitgebreide bibliografie over Socinus, het socinianisme en aanverwante bewegingen in: John Tedeschi et al., *The Italian Reformation of the sixteenth century and the diffusion of Renaissance culture: a bibliography of the secondary literature* (Modena, 2000) Het beste overzicht over de geschiedenis van het socinianisme is nog steeds: Earl Morse Wilbur, *A history of unitarianism*, (2e dr., Boston, 1969), 2 dln., I: *Socinianism and its antecedents*; II: *In Transylvania, England and America*. Dit valt aan te vullen met: Stanislas Kot, *Socinianism in Poland; the social and political ideas of the Polish antitrinitarians in the sixteenth and seventeenth centuries*, vertaald uit het Pools door Earl Morse Wilbur, (Boston, 1957) (oorspronkelijk: Warszawa, 1932). Zie voorts: George Huntston Williams, *The radical Reformation* (3e dr., Kirksville Missouri, 1992) (*Sixteenth century essays and studies*, 15), 978-989, 1162-1169.

² Zie voor deze en andere genealogische gegevens: John A. Tedeschi, 'Notes toward a genealogy of the Sozzini family', in: J.A. Tedeschi (ed.), *Italian Reformation studies in honor of Laelius Socinus* (Firenze, 1965), 275-315.

Over Fausto's jeugd is weinig bekend; zelf heeft hij slechts af en toe iets erover in brieven meegedeeld. Recente archiefvondsten onthullen soms een detail. Zo was hij in zijn jonge jaren een actief lid van verschillende academies van zijn geboortestad, literaire kunstlievende genootschappen. Enkele van zijn bijdragen aan het literaire programma van deze academies zijn bewaard gebleven. In zijn latere leven betreurde Fausto het daaraan zoveel tijd te hebben gegeven, maar als jonge man moet hij met overgave zijn literaire talenten hebben willen ontwikkelen. Zijn studie zou echter gewijd zijn aan de rechten en zijn toekomst zou liggen in de magistratuur, de diplomatieke dienst of in de universiteit. Het liep anders.

Verschillende leden van de familie Sozzini waren midden zestiende eeuw aangetrokken door de hervormingsbeweging. Die had in Italië een zeer bewogen geschiedenis.³ Het is bekend hoe de strenge vervolgingsmaatregelen van de zijde van de kerkelijke en burgerlijke overheden elk reformatorisch streven de kop indrukten. Hervormingsgezinden konden maar af en toe op sommige plaatsen openlijk hun mening uiten. Hier en daar hield men in het geheim samenkomsten. Vele leidende figuren uit het protestantse kamp trokken weg – de een na de ander – vaak naar Zwitserland, maar ook naar Oost-Europese landen, waar hun meer vrijheid vergund was. Wie in Italië bleef, riskeerde zijn leven. Sommige van de Sozzini's zijn ook opgepakt, andere moesten uitwijken.

De Italiaanse hervormingsbeweging was bepaald geen eenheid. De omstandigheden belemmerden een normale groei. Naast de invloed van Luther en later ook die van Calvijn die enige tijd in Ferrara heeft verbleven, hebben middeleeuwse protestbewegingen doorgewerkt, maar vooral ook het humanisme dat in steden als Florence, Rome, Venetië, Siena, tot grote bloei was gekomen. De uit Spanje uitgeweken Juan de Valdés vormde in Napels een kring van evangelisch gezinden, voorstanders van een min of meer erasmiaanse hervorming; zijn geschriften hadden een diepgaande invloed. Ook dopers komen we er tegen, onder wie antitrinitariërs. Het valt moeilijk de diverse groeperingen af te grenzen. Als we de term 'radicale Reformatie' hier willen gebruiken in de zin van Williams, namelijk als *non magisterial Reformation*, zouden we alle protestanten uit deze periode daartoe kunnen rekenen, want van enige band met overheden was in deze groepen en groepjes, die in het geheim opereerden, natuurlijk geen sprake.

Een belangrijke tak van de Italiaanse radicale Reformatie vormen – in de terminologie van Williams⁴ – de evangelische rationalisten. Hij accentueert in hun theologie het antischolastieke, het bijbelse, nader het nieuwtestamentische karakter, en onderkent de kritische humanistische invloed van Valla en Erasmus. Bekende figuren onder hen zijn Mattheus Gribaldi, Coelius Secundus Curio, Sebastiaan Castellio, verder vooral Bernardus Ochino en Lelio Sozzini.

3 Tedeschi, *The Italian Reformation*.

4 Williams, *The radical Reformation*, 802-805.

Faustus Socinus,
portret uit *Bibliotheca
fratrum Polonorum*
(Irenopolis, 1656 [= 1665]) deel 1 (UBA,
sign. OF 63-89)



Lelio Sozzini (1525-1562), was een oom van Fausto. De latere socinianen hebben met voorliefde geponoord, dat hun beweging eigenlijk teruggaat tot deze Lelio. Niet alleen heeft Fausto zelf verklaard beslissende inzichten te danken te hebben aan zijn oom, maar in de persoon van Lelio kon het socinianisme zijn oorsprong herleiden tot de generatie van de grote reformatoren, Calvijn, Bullinger en Melanchthon. Lelio wisselde immers in de jaren vijftig en zestig met hen van gedachten en hij onderhield persoonlijke contacten met hen, ook al ont-

stonden er telkens irritaties en was er op het laatst sprake van verwijdering. Lelio's 'ketterse' gevoelens waren tijdens zijn leven alleen zijn naaste vrienden bekend. Hij had in een geschrift, onder pseudoniem, de terechtstelling van Servet scherp veroordeeld: *Quid evangelio cum flammis?* Wij kennen zijn antitrinitarisme uit *Theses de Deo trino et uno*, een kort geschrift dat pas na zijn dood werd gepubliceerd, evenals enige andere notities die hij niet aan de openbaarheid durfde prijs te geven. Een deel ervan is – eveneens na zijn dood – in het geruchtmakende werk *De falsa et vera unius Dei Patris, Filii et Spiritus Sancti cognitione* gepubliceerd onder de titel *Voces ambiguae, quae passim in Scripturis reperiuntur*; het waren vruchten van bijbelstudie.⁵ Onder het opschrift *Regulae* heet het hier: alle *argumenta* moet men bij een woord noteren om de drogredenen en bedriegerijen in de uitleg van de Schrift te onderkennen. Vervolgens gaat het erom, uit de context de betekenis af te leiden. Hij behandelt woorden als *verbum*, *egeneto*, *Deus*, *gignere* en *principium*. Het zal zeker niet zijn bedoeling zijn geweest, dat deze aantekeningen in druk verschenen, maar zijn Zevenburgse vrienden en geestverwanten vonden ze zo belangrijk dat zij ze opnamen in het eerste boek dat in 1568 van hun antitrinitarische pers rolde. Het geheel biedt een blik in de werkkamer van een humanistisch geschoold bijbelgeleerde, die erop uit was de oorspronkelijke betekenis van woorden te achterhalen.

Fausto had de grootste achting voor deze oom. Diepe indruk heeft Lelio's kennis van de bijbel gemaakt op zijn neef, die hem ook verdedigde tegen degenen die verklaarden dat niets voor hem vast zou hebben gestaan. Lelio was er volgens Fausto juist op bedacht geweest de kerk niet in verwarring te brengen en de zwakken niet voor het hoofd te stoten. En *dat* mag ook voor Fausto zelf gelden. We doen de Sozzini's onrecht als we in hen een soort deïsten zien, die op grond van de rede alles in het geloof betwijfelden. Nog vóór Lelio's dood moet in Fausto's leven een ommekeer hebben plaatsgevonden, 'una metamorfosi stravagante', met de woorden van een van zijn vrienden (in een brief van december 1561).⁶ Hij wendde zich nu definitief af van de schone letteren en zou zich voortaan wijden aan de studie van bijbel en godsdienst.

Fausto woonde in Lyon toen hem de tijding bereikte dat zijn oom in Zürich was gestorven, op 14 mei 1562. Hij reisde onmiddellijk naar Zürich om Lelio's papieren te bemachtigen, bevreesd dat ze in verkeerde handen zouden kunnen val-

5 L. Sozzini, (ed. Antal Pirnát), *De falsa et vera unius Dei Patris, Filii et Spiritus Sancti cognitione libri duo (Albae Iuliae) 1568* (Utrecht, 1988) (*Bibliotheca unitariorum*, II), 355-386.

6 Valerio Marchetti, 'Notizie sulla Giovinezza di Fausto Sozzini da un copialettere di Girolamo Bargagli', in: *Bibliothèque d'humanisme et renaissance* 31 (1969), 90. Zie ook de brieven van en aan Fausto gevonden in Italiaanse en Zwitserse archieven: Valerio Marchetti & Giampaolo Zucchini (ed.), *Aggiunte all'epistolario di Fausto Sozzini 1561-1568* (Warszawa-Lodz, 1982) (*Biblioteka Pi-sarzy reformacyjnych*, 14).

len. Hij zag in deze gang van zaken kennelijk de hand Gods, want, ook al waren het geen afgeronde verhandelingen, Lelio's notities hebben hem de weg gewezen naar een beter begrip van de bijbel. De Lyonese jaren zijn in Fausto's biografie nagenoeg in het duister gehuld. Misschien was hij er om ervaring op te doen als koopman. Zeker is dat hij er rust voor studie had. Toen Fausto na drie jaar terugkeerde naar Italië, werkte hij een aantal jaren als secretaris van Serafino Olivier-Razzali, rechter in de Romeinse Rota en vervolgens als secretaris van hertog Paolo Giordano van Orsini, die was gehuwd met een dochter van Cosimo I de Medici. Na de dood van de laatste, in 1574, verliet Fausto Italië voorgoed en trok hij naar Bazel.

Los van Rome

In Lyon was Fausto naar innerlijke overtuiging al losgekomen van de katholieke kerk.⁷ We moeten hem, teruggekeerd in Italië, in de volgende tien jaar als een nicodemiet beschouwen. Met Italiaanse vluchtelingen in Zwitserland onderhield hij allerlei contacten. Nog vóór de zomer van 1563 had hij zijn eerste werk voltooid, een commentaar op het eerste hoofdstuk van het evangelie van Johannes. Voorlopig circuleerde het stuk alleen in handschrift.⁸ Lelio had hetzelfde bijbelgedeelte behandeld in een klein traktaat dat door Cantimori en anderen als een hoofdstuk uit *De vera et falsa* geïdentificeerd is.⁹ Fausto werd erdoor geïnspireerd over hetzelfde hoofdstuk ook een verhandeling te schrijven.¹⁰ Lelio en anderen hadden hem de ogen geopend voor de macht van de antichrist, zoals hij de kerk van Rome betitelde. Het was een regelrechte aanval op de katholieke kerk, zowel op haar leer als haar eredienst. Immers het eerste hoofdstuk van Johannes was het schriftgedeelte – Fausto wees erop in zijn inleidend woord – waarmee de priester telkenmale de mis beëindigde, als een lofzang op het offer van de Godmens. Hier werd het mysterie van de incarnatie, de vleeswording van het Woord,

7 Socinus, *Opera*, I, 476b (brief aan Martinus Vadovita 14 juni 1598): 'Quamquam vix dici potest me unquam Romanae Ecclesiae adhaesisse, cum simulatque per aetatem iudicio in divinis rebus uti potui, fuerim in illis aliter atque Ecclesia Romana doceat, edoctus atque institutus.'

8 Delio Cantimori, *Italianische Häretiker der Spätrenaissance* (Basel, 1949), 328-329.

9 Cantimori, *Italianische Häretiker*, 232-236; Pirnat, "Introduction", in: Sozzini, *De falsa et vera*, lxx-lxxiii.

10 Socinus, *Opera*, I, 75-85: *Explicatio primae partis primi capituli Evangelistae Johannis*. Er is discussie over het ontstaan en de publicatiedatum, waaraan ik in dit verband moet voorbijgaan. Over Sozzini's methode van bijbeluitleg: Julius Domanski, "Explicatio primae partis primi capituli Evangelii Iohannis" de Fausti Socini et l'exegèse d'Erasmus', in: *Movimenti ereticali in Italia e in Polonia nel sec. XVI-XVII; atti del Convegno Italo-Polacco Firenze 22-24 Settembre 1971* (Firenze, 1971), 77-102.

verkondigd. Maar Fausto rukte zich los uit de bedwelvende atmosfeer van de katholieke liturgie. Hij zag in de gangbare, door hem bestreden, interpretatie van Johannes 1 de bron voor alle dwaling en ging recht op zijn doel af: door het incarnatieleerstuk zijn basis te ontnemen. Een geschiedenis van eeuwen werd verloochend met een beroep op het oorspronkelijke evangelie. Opmerkelijk is, hoe sterk Sozzini's betoog rustte op semasiologische en grammaticale observaties. Hij betrok de relevante bijbelteksten uit het Oude en Nieuwe Testament, want – zo schreef hij – we moeten de Heilige Schrift uitleggen met de Heilige Schrift. En dan moet men zijn talen kennen. Het cruciale woord: *egeneto* (is geworden) in vers 14 (Het Woord is vlees geworden) moest vertaald met: 'was' (*fuit*), niet met 'is gemaakt' (*factum est*), want anders ontstonden er speculaties over Christus' preëxistentie. Ook het begrip 'Woord' (*Logos*) mocht daartoe geen aanleiding geven. Hiermee was niet een kosmisch principe bedoeld, de tweede persoon van de godheid, hoe dan ook geformuleerd, maar de prediking van het evangelie. En wat was 'vlees' (*caro*)? Toch niet anders dan de omschrijving van het menselijk bestaan in al zijn zwakheid en ellende, veracht en nederig, onderworpen aan de dood als alle anderen.¹¹ Rationele argumenten (drie is niet één, één is niet drie) ondersteunden dit antitrinitarische betoog.

Nu het rijk van de Roomse Antichrist verwoest is, moesten we *caementa et lapides* (natuursteen en marmer) voor Christus' tempel aandragen, schreef Sozzini in zijn inleiding op dit traktaat. Voor Christus' tempel! Er bestaat een hardnekkig misverstand over Socinus en het socinianisme, alsof hier het intellectualisme hoogtij zou hebben gevierd. Ritschl, Harnack en na hen anderen hebben het socinianisme in wezen als een school beschouwd. Williams, die in Sozzini en zijn aanhang een evangelisch rationalisme werkzaam ziet, schrijft in *The radical Reformation*:

It was the temptation of the Evangelical Rationalists to impose upon the scriptural Word the canons of reason and conscience, converting worship eventually into study, the church into a school of ethics.¹²

Op die benadrukking van het ethische zal ik dieper ingaan, maar dat we bij het socinianisme niet meer met een kerk te maken zouden hebben, maar met een school, wordt door talloze pagina's van Socinus' *Opera* weerlegd, en in Polen zouden zijn aanhangers dan ook daadwerkelijk hun eigen kerkelijke organisatie uitbouwen.

Begrijpelijk is die karakteristiek van de school overigens wel, want toen de Con-

11 'Homo imbecillis, arumnosus, despectus, humilis, contemptus et non secus atque alios morti obnoxius', Socinus, *Opera*, I, 83a. Zie ook Cantimori, *Italianische Häretiker*, 235-236 (over Lelio's parafrase van *caro* en het armoedemotief).

12 Williams, *The radical Reformation*, 1255. Vergelijk mijn artikel: 'Zur Charakteristik des Sozinianismus', in: *Nederlands theologisch tijdschrift* 24 (1970), 373-384.

trareformatie aan het kerkelijk leven van de socinianen in Polen een einde had gemaakt, was het hun elders in Europa nergens toegestaan eigen gemeenten te stichten. En wat Sozzini zelf betreft, hij was theoloog, geen predikant, geen pastor. Hij heeft ook nooit in een kerkelijk bestuur een functie gehad. Zijn geschriften, te beginnen met de exegese van Johannes 1, zijn dikwijls polemisch en altijd belerend. Een sterk voorbeeld daarvan is zijn hoofdwerk, de verhandeling over Jezus Christus de heiland, ontstaan uit een polemiek met de Franse gereformeerde predikant Jacques Couvet, en geschreven in zijn Bazelse jaren.¹³

Als wij Jezus niet kunnen zien als de tweede persoon in de Godheid, en zijn geboorte niet als de vleeswording van het eeuwige Woord, valt dan niet de grond onder onze verlossing weg? Onze verlossing rust op Gods goedheid, niet op de verdiensten van Christus, aldus Sozzini. De gedachte aan verdienste diende te worden uitgebannen. Sozzini ontkende dat de verzoening van de gevallen mensheid met God alleen tot stand zou kunnen komen door genoegdoening door de Godmens. Voor de erfzondeleer zag hij geen bijbels argument, evenmin voor het anselmiaanse *Aut satisfactio aut poena*. Er was immers in God geen tegenstelling tussen gerechtigheid en liefde, en Hij was vrij de zonden te vergeven zonder enige genoegdoening. Maar waarom was Jezus dan overgeleverd en gestorven 'om onze zonden'? Hij heeft ons de weg tot God gewezen, namelijk door Gods geboden te onderhouden. In onze *imitatio Christi* mogen we op Gods hulp vertrouwen, want God vraagt van ons geen onmogelijke dingen. Volgens Sozzini was de mens Jezus na zijn dood opgewekt door zijn Vader en bekleed met majesteit, zittende aan diens rechterhand. Daar in de hemel was hij onze voorspraak. Als verheerlijkte mens bracht hij het ware offer, waarop de oudtestamentische offers slechts uitzicht hadden. Maar wij werden gewezen op onze eigen verantwoordelijkheid. Van plaatsvervanging was hier geen sprake, want ook al kon iemand voor een ander een schuld betalen, niemand kon voor een ander de doodstraf ondergaan. Bovendien was het straffen van een onschuldige juist ten hoogste onrechtvaardig, in strijd met de idee van een liefdevolle God.

Zo werd religie een methode om de onsterfelijkheid te verkrijgen door redelijke betrachting van Gods geboden. De natuur van het christelijke leven was kort gezegd een leven in boete en gehoorzaamheid. Bij Sozzini vinden we het nieuwe begrip van rechtvaardiging door het geloof en de werken in de zin van Valdes en Ochino terug.¹⁴ Daarbij vragen we ons natuurlijk meteen af, hoe zich geloof en werken tot elkaar verhouden. Iemand als Godbey accentueert het christocentrische karakter van Sozzini's theologie en ziet de functie van het geloof in zijn boek als vertrouwen, zodat hier niet sprake is van alleen maar een gewijzigd begrip van

¹³ Socinus, *Opera*, II 121-246: *De Jesu Christo servatore, hoc est, cur et qua ratione Jesus Christus nos ter servator sit.*

¹⁴ Cantimori, *Italianische Häretiker*, 346; ook is invloed van Valla aantoonbaar.

rechtvaardiging door de werken.¹⁵ Men mag Sozzini's opvatting van geloof niet eenvoudigweg gelijkstellen met gehoorzaamheid.

Deze reductie van de eeuwenoude verzoeningsleer tot enkele eenvoudige noties kon door Sozzini worden voltrokken door een scherpzinnige analyse van de bijbelse begrippen. Soms werd op nogal eigenwijze toon de tegenstander onkundig in Hebreeuws of Grieks verweten, als het bijvoorbeeld ging om de betekenis van een stijfiguur of prepositie of werkwoordstijd. Details van het betoog moet ik in dit verband laten rusten. Het manuscript is afgesloten juli 1578, toen Sozzini nog in Bazel was. Pas veel later werd het gedrukt, maar afschriften ervan circuleerden voordien al onder vrienden en tegenstanders. Gedurende de gehele zeventiende eeuw was Sozzini's soteriologie onderwerp van theologische discussie. De scherpzinnigste weerlegging is van de hand van Hugo de Groot.¹⁶ Sozzini's argumentatie bleek door de jaren heen bestand tegen menige aanval.

Polemiek in Zevenburgen

In Bazel nam de reputatie van Sozzini als denker én debater snel toe, zodat het niet behoeft te verwonderen dat hij het was die op zeker moment werd gevraagd te adviseren bij geschillen die er in Zevenburgen waren gerezen onder unitariërs aldaar. Het was in Zevenburgen wel een geheel andere situatie dan wat hij tot nu toe had leren kennen.¹⁷ In de zestiende eeuw vormde het vorstendom Zevenburgen (Transylvanië), in een uithoek van het toenmalige christelijke Europa, een buffer tussen het Habsburgse rijk en de oprukkende Turken. Formeel was de vorst van het land een vazal van de sultan, maar de Turken bemoeiden zich niet met de binnenlandse aangelegenheden van Zevenburgen. De Reformatie was er zonder al te grote conflicten ingevoerd. Het Zevenburgse hof was er alles aan gelegen om de twee grote protestantse confessies, lutheranisme en calvinisme, vreedzaam naast elkaar te laten voortbestaan. De beide kerken werden erkend náást de rooms-katholieke; een uniek staaltje van godsdienstvrede. Omstreeks 1566 begon een antitrinitarische beweging zich binnen de hervormde kerk te manifesteren onder leiding van haar bisschop Ferenc Dávid. In het bijzonder is het de hofarts

15 John Charles Godbey, *A study of Faustus Socinus' De Jesu Christo servatore* (PhD dissertation Divinity School; Chicago, 1968), 7-11, contra: Robert S. Franks, *The work of Christ; a historical study of Christian doctrine* (London/ Edinburgh, 1962), 364-372.

16 Grotius, *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi*. Zie A.H. Haentjens, *Hugo de Groot als godsdienstig denker* (Amsterdam, 1946), 89-102.

17 Over Zevenburgen en het antitrinitarisme aldaar: Wilbur, *Unitarianism* II, 16-80; Williams, *The radical Reformation*, 1099-1132; Mihály Balaázs, *Early Transylvanian antitrinitarianism (1566-1571); from Servet to Palaeologus* (Baden-Baden/ Bouxwiller, 1996) (*Bibliotheca dissidentium, scripta et studia* 7).

Biandrata geweest, die Dávid ertoe heeft gebracht de dogma's van de Drie-eenheid en de godheid van Christus prijs te geven. De Italiaan George Biandrata, een veelzijdig humanistisch geleerde en diplomaat, had het antitrinitarisme van Michael Servet omarmd; de Spaanse arts die in 1553 (op instigatie van Calvijn en andere leidende theologen) ter dood was veroordeeld. Het was dus een riskant avontuur waarin Biandrata door zijn theologische sympathieën was beland, maar hij wist zich gesteund door koning Johannes Sigismundus, die een verdraagzame politiek voorstond omdat hij de eenheid in zijn vorstendom wilde bewaren. De vorst had trouwens zelf een duidelijke sympathie voor het antitrinitarisme. Toen Dávid om zijn afwijkende gevoelens niet langer gehandhaafd kon worden als bisschop, was er Sigismundus in samenwerking met Biandrata alles aan gelegen om toch ruimte te behouden voor theologische experimenten. Dávid werd nu zelf bisschop (superintendent) van de unitariërs en hij vroeg de vorst om een zo groot mogelijke godsdienstvrijheid in zijn land toe te staan. In enkele decreten is inderdaad algemene godsdienstvrijheid afgekondigd voor Zevenburgen. De opvolgers van Johannes Sigismundus (die in 1571 overleed) waren opnieuw trouwe zonen van de moederkerk, maar zij handhaafden vooreerst de tolerantie-edicten.

In de jaren zestig en zeventig van de zestiende eeuw verzamelden zich in Zevenburgen ketterse figuren uit alle hoeken van Europa, die de grond in eigen land te heet onder de voeten was geworden. Zij kregen aan de unitarische school van Kolozsvár (Cluj) gelegenheid hun ideeën en ervaringen uit te wisselen. Kolozsvár werd een waar ketternest! Uiterst liberale theologen als Sommer of Palaeologus konden hier vrijelijk hun gedachten ontvouwen, waarbij zelfs de grondslagen van het christendom ter discussie werden gesteld – nota bene in het grensgebied met de islam!

Zo kwamen er in dit vrijzinnige klimaat speculaties op gang over Jezus' rol als Messias en over de plaats die Hem toekomt in het geloofsleven en de liturgie. Men stelde zich de vraag, of en hoeverre Jezus in het Nieuwe Testament met goddelijke predikaten is geëerd en vervolgens, of *wij* Hem wel mogen aanbidden. Dávid die een onstuitbare drang in zich had om het proces van kerkvernieuwing steeds verder door te voeren, was geneigd hierop ontkennend te antwoorden en meende dat zolang er ook bij de unitariërs sprake was van aanbidding van de Heer Jezus, de apostolische zuiverheid in de leer nog niet was bereikt. Dat was voor hem de consequentie van de stelling dat Jezus niet God was. Alleen God de Vader is God, Hem alleen mogen wij aanbidden: *Egy az Isten* (God is één), de unitarische leus tot op heden

Aldus introduceerde Dávid binnen het antitrinitarisme het zogenaamde non-adorantisme. Maar hij ontketende daarmee wel een heftig debat en dat temeer, omdat het in het Zevenburgse tolerantie-edict aan de vier erkende confessies niet was toegestaan veranderingen in de leerstellige *status quo* aan te brengen. Het ijveren voor het non-adorantisme ondermijnde de eigen positie. Biandrata wilde

de unitariërs daarvoor behoeden, en hij waarschuwde de superintendent Dávid ernstig voor de gevolgen van zijn optreden. Zou Sozzini, die Biandrata al in Bazel had leren kennen, misschien een uitweg uit de problemen weten?

Sozzini kwam naar Koloszvár, midden november 1578. Hij zag niets in het non-adorantisme. Want ook al is er in Sozzini's leer geen spoor te vinden van de traditionele aanbidding van Jezus als God, voor hem houdt de verhoogde Heer toch een ereplaats in het geloofsleven. Christus is naast zijn Vader heerser over de wereld, heer van zijn kerk. In vriendschappelijke sfeer hebben Sozzini en Dávid maandenlang van gedachten gewisseld. De tekst van hun debatten is in de *Opera* van Sozzini gepubliceerd.¹⁸ Ze hebben het elkaar niet gemakkelijk gemaakt, geen van beiden gaf iets toe. Het geschil had een tragisch einde. Omdat Dávid ook voor de Zevenburgse landdag weigerde iets te herroepen, werd hij vanwege de schending van de tolerantieafspraken afgezet als superintendent en tot levenslange gevangenisstraf veroordeeld. Na een paar maanden is hij echter, zwaar ziek, in de gevangenis in Deva overleden.

Waarom in dit overzicht zoveel aandacht aan dit conflict gegeven?¹⁹ Afgezien van de vraag in hoeverre Sozzini in deze trieste affaire iets te verwijten zou zijn – Dávids aanhangers hebben hem een verradersrol toegedicht, wij moeten hieraan voorbijgaan – het ging Sozzini om het wezen van het christelijk geloof. Hij was van mening dat Dávid zich buiten de grenzen van het apostolische getuigenis begaf. Sozzini gaf dit aan met de term *judaizare*, judaïseren.²⁰ Dávid gebruikte echter deze term voor diegenen die het verschil tussen het Oude en Nieuwe Testament niet verstaan, het evangelie met de wet verwarren of het hemelse met het aardse. Daarbij had hij een kleine groep antitrinitariërs op het oog die zich nog maar op korte afstand van de synagoge bevonden (en er uiteindelijk ook in zijn opgegaan), namelijk de sabbatariërs. De term is niet eenduidig, zeker niet als hij als scheldwoord dient. Hoe dit zij, de man die voor het orthodoxe protestantisme

18 Socinus, *Opera*, II: *De Jesu Christi invocatione disputatio*, 709-803, waarin ook de teksten van Ferenc Dávid zijn opgenomen.

19 Zie over deze episode: George H. Williams, 'The christological issues between Francis Dávid and Faustus Socinus during the disputation on the invocation of Christ, 1578-1579', in: Róbert Dán & Antal Pirnát (red.), *Antitrinitarianism in the second half of the 16th Century* (Budapest/Leiden, 1982), 287-321. Wij kunnen nu de 'lugubris narratio tragaediae' zelf nalezen in het onlangs gepubliceerde handschrift: János Kénosi Tözsér-István Uzoni Fosztó (ed. János Káldos), *Unitario-ecclesiastica historica Transylvanica* (Budapest, 2002) (*Bibliotheca unitariorum* IV), 239.

20 Het Nederlandse woord komt niet voor in *Van Dale; groot woordenboek der Nederlandse taal* (12e dr., Utrecht/ Antwerpen, 1992). 'Judaize', 'Judaizer' komt voor in het Engels. Over het begrip en zijn historische context: Aart de Groot, 'Die "Catechesis christiana" von Jacobus Palaeologus (1574)', in: *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis* 53 (1972), 110-117; Róbert Dán, "'Judaizare' – the career of a term", in: *Antitrinitarianism in the second half of the 16th century*, 25-34. Zie ook: Socinus, *Opera*, II: *Adversus semijudaizantes scriptum*, 804-806.

een satanskind was, omdat hij de godheid van Jezus Christus ontkende, heeft op een cruciaal moment in de geschiedenis van de unitarische kerk ondubbelzinnig de heerschappij van de Zoon van God beleden. Was hij zich enerzijds ervan bewust dat het triniteitsdogma voor joden en islamieten een belemmering vormde het christelijk geloof te aanvaarden (een punt dat hij telkens ter sprake zou brengen²¹), anderzijds vreesde hij dat Dávid en anderen hun posities te ver naar voren hadden geschoven.²²

De Poolse broeders

Nauwelijks had Sozzini dit Zevenburgse avontuur achter zich, of hij werd betrokken in een andere affaire, even riskant en gedeeltelijk ook te herleiden tot dezelfde vragen als waarvoor het geschil met Dávid hem had geplaatst, namelijk: wie is Jezus en wat wil Hij van ons? Het waren nu de Poolse antitrinitariërs die hem om steun vroegen.

Ook in het Koninkrijk Polen was er een betrekkelijk grote vrijheid voor protestantse dissidenten, bevestigd tijdens de in 1573 gesloten confederatie van Warschau (*Pax dissidentium*). Naast de grotere protestantse kerken, de lutherse, de gereformeerde en die van de *Unitas fratrum*, was er sinds de jaren zestig een groep anabaptistisch geïnspireerde antitrinitariërs, de zogenaamde Poolse broeders. Zij werden door de anderen met wantrouwen bejegend en er was zelfs sprake van algehele verwijdering, toen in Rakow, een dorpje in de buurt van Kielce, een antitrinitarisch centrum tot ontwikkeling kwam in een sfeer van libertijns anarchistisch pacifisme. Ook waren er aanzetten tot gemeenschap van goederen.²³

Rakow wekte heel wat weerstand op, ook in de eigen gelederen. Behalve de dogmatische kwesties waren er heftige debatten over vragen van politiek-sociale aard. Reeds in 1572 had Palaeologus in een scherp gesteld geschrift de Rakovianen onverantwoord, onbijbels gedrag verweten. Hij verdedigde de macht van de magistraat als door God gegeven en als consequentie daarvan het recht en de plicht om eigen goed en vrijheid desnoods met het zwaard te verdedigen. Men bedenke dat de staatkundige toestand van Polen destijds verre van stabiel was en een radicaal pacifisme als landverraad gold. In een tweede geschrift, in antwoord op een verdediging van Rakówse positie door Gregory Paulus, ging Palaeologus dieper in op de kwestie, waarbij hij niet schroomde de tegenpartij naïveteit en gewetenloosheid te verwijten. In hun eigen gelederen ontbrak het de Rakovianen

21 Zie bij voorbeeld Socinus, *Opera*, I, 75; II, 381b.

22 Dávids beroep op de koran (Christus kan zijn volgelingen niet te hulp komen, want Hij is God niet) verwerpt Sozzini als 'blasphemia'; *Opera*, II, 751b.

23 Kot, *Socinianism in Poland*, 50-68.

aan mannen van voldoende kaliber om deze aanval te pareren. Sozzini die in de loop van 1580 naar Kraków was getrokken en bij de Poolse broeders aansluiting zocht, nam op hun verzoek die taak op zich.

Hoewel Palaeologus had gemeend met zijn tegenstanders af en toe een loopje te kunnen nemen, en hij over het algemeen een nogal hautaine houding had aangenomen, is het geschrift van Sozzini – het verscheen in 1581²⁴ – beleefd van toon, en stelt het de werkelijke geschilpunten aan de orde zonder te vervallen in extreme, sektarische ideeën. Sozzini blijkt zich geheel in de pacifistische positie te hebben ingewerkt. Hij putte zijn argumenten uit het Nieuwe Testament, verweet Palaeologus zich juist in een oudtestamenteisch patroon te hebben vastgebeten. Hij judaïzeerde! Oorlog was een christen niet geoorloofd. Het ging in het geloof om het hemelse rijk, voor het aardse mochten we anderen en onszelf niet opofferen. Ons burgerschap was in de hemel, citeerde Sozzini Paulus (Filip. 3:20). Een christen mocht een land wel als zijn vaderland beschouwen, maar misschien was een ander land hem liever. Wat maakte het ook uit... Hoe dit zij, wij zijn – aldus Sozzini – de aardse overheid in alles gehoorzaamheid schuldig, in zoverre dit niet met Christus' gebod strijdt.

Sozzini verdedigde de Rakowse zaak af en toe met bepaald casuïstische argumenten. Als bijvoorbeeld iemand in een oorlog meevocht, zou hij volgens Sozzini buiten Christus' koninkrijk gesloten worden; maar als de oorlog rechtvaardig was, dan deed hij geen kwaad, tenminste als hij maar niet zei dat hij een discipel van Christus was. Christus heeft immers niet oorlog ofwel goed ofwel kwaad genoemd; Hij heeft verboden dat zijn discipelen eraan deel zouden nemen. Maar zeker mochten wij niet tegen onze eigen vorst de wapenen opnemen (hij zinspeelde hier op de godsdienstoorlogen in Frankrijk en de Nederlanden).²⁵ Palaeologus heeft niet meer kunnen antwoorden, want hij is al spoedig op last van de Keizer gearresteerd (in 1581), en heeft na jarenlange kerkerstraf zijn overtuiging moeten bekopen met zijn leven (in 1585).²⁶

Maar ook zonder dat zijn opponent dit afschuwelijke einde beschoren zou zijn geweest, had Sozzini in zijn boek zulke overtuigende argumenten aangedragen voor de verdediging van Rakow, dat de oppositie tegen het pacifisme onder de Poolse antitrinitariërs langzaam aan verdween; wat niet betekende dat andere kerken, protestantse en katholieke, hun oordeel zouden wijzigen. Een ander gevolg van Sozzini's optreden was dat er tussen hem en de door Palaeologus als

24 Socinus, *Opera*, II: 1-114: *Ad Jac. Palaeologi librum, cui titulus est, Defensio verae sententiae de magistratu politico, &c. Pro Racoviensibus responsio*; een samenvatting in: Kot, *Socinianism in Poland*, 82-92.

25 Socinus, *Opera*, II, 80b ('Gallia, et Germania inferior').

26 Gerhard Rill, 'Jacobus Palaeologus (ca.1520-1585); ein Antitrinitarier als Schützling der Habsburger', in: *Mitteilungen des Oesterreichischen staatsarchivs* XVI (1963), 82-86.

dwaas en onverantwoord veroordeelde groepen een innige band groeide. De getalenteerde balling had zich solidair verklaard met de bedreigde Rakovianen. Voortaan was hij één van hen. Hij had eerder geschreven:

Christenen hebben hier op aarde geen eigen plek, zijn altijd pelgrims.²⁷

Sozzini is de rest van zijn leven in Polen gebleven, en hij is zich er langzamerhand thuis gaan voelen onder de Polen. In 1586 trouwde hij met Elizabeth Morsztyn, dochter van zijn vriend Christoph Morsztyn, een vooraanstaande edelman.²⁸ Hij heeft jarenlang in Kraków of omgeving gewoond, tot hij uit veiligheidsoverwegingen – op hemelvaartsdag 1598 is hij door een opgehitste menigte met de dood bedreigd – zijn intrek nam op het landgoed van een vriend in Luslawice, waar hij zijn laatste jaren in rust, maar met afnemende gezondheid, heeft doorgebracht.

Een eigen plek in de kerk bleef Sozzini ontzegd. Het merkwaardige feit doet zich voor, dat terwijl er in Rakow natuurlijk wel grote erkentelijkheid was voor de kundige wijze waarop Sozzini voor het kleine groepje Poolse broeders in het krijt getreden was, hij niet werd opgenomen in de gemeenschap van hun kerk. Toen hij om toegang vroeg, werd hem die geweigerd omdat hij niet de Rakoviaanse opvattingen over de doop wilde overnemen. Hieruit blijkt hoe sterk Rakow in het anabaptisme was geworteld. Omdat men de geldigheid van de kinderdoop niet erkende, zou ook Sozzini evenals de andere broeders zich moeten hebben laten herdopen alvorens toegelaten te worden tot het avondmaal. Maar Sozzini zag de noodzaak hiervan niet in: nergens vinden we in de Schrift immers de doop voor de toelating tot de kerkgemeenschap als een verplichting genoemd. En herdoop vond hij al helemaal overbodig. Zoals te verwachten was, kwam hij al gauw met een lijvige verhandeling waarin hij zijn standpunt verdedigde.²⁹ Desondanks wist hij zijn vrienden niet te overtuigen. Terwijl hij het zelf diep betreurde dat er zoveel verschil van mening bestond over de doop, liet hij zich niet verleiden om zijn bezwaren tegen de Rakoviaanse dooppraktijk in te trekken, omdat het – volgens hem – een *non-necessarium* betrof.

Over een kerkelijke organisatie of de waarde van ambt en sacrament, maakte Sozzini zich overigens niet druk. Het kon alles heel eenvoudig, als er maar een *ordo aliquis* (zekere orde) gewaarborgd was.³⁰ Hij was er oprecht van overtuigd dat

²⁷ Socinus, *Opera*, II, 80a: 'Christianus populus nullam hic in terris regionam habet propriam, sibi que a Deo assignatam, sed perpetuo peregrinus est, et in terra aliena'; *Opera*, I, 679b: de christen heeft geen 'res publica terrena'.

²⁸ Zij overleed in 1587, kort nadat ze het leven geschonken had aan een dochter. Deze (Agnes) werd de moeder van Andrzej Wiszowaty (Andreas Wissowatius), in de tweede helft van de zeventiende eeuw de leidinggevende theoloog van de Poolse broeders.

²⁹ Socinus, *Opera*, I, 709-738: *De baptismo aquae disputatio*, gedateerd Kraków 15 april 1580. Het werd voor het eerst uitgegeven in 1613.

³⁰ Socinus, *Opera*, I, 323-326: *Tractatus de ecclesia*.

hij en de zijnen deel uitmaakten van de apostolische kerk. Zijn kerkopvatting kan worden gekarakteriseerd als acontiaans, met andere woorden: liberaal, anticonfessionalistisch, open. Acontius pleitte ervoor dat de kerken zich zouden verenigen op enkele hoofdpunten: alleen wat werkelijk tot de zaligheid dient (de *necessaria*), moest in de belijdenis worden vastgelegd en was verplicht, en in alles wat daarin niet was opgenomen, waren de gelovigen vrij (de *non-necessaria*). Dit was ook Sozzini's overtuiging.

Volgens deze visie is er een groei in de waarheid mogelijk, zowel idealiter als ook werkelijk. Zoals Socinus het formuleert: 'Tempus veritatis pater' (tijd is de vader van de waarheid), als maar 'vera Christi gloria' (de ware eer van Christus) wordt gezocht. Het zal duidelijk zijn dat met deze ideeën de andere reformatorische kerken zich niet lieten paaien. De Poolse broeders waren bezielde van oprechte bedoelingen, maar hun positie, hun antitrinitarisme bovenal – ze hebben er decennialang over moeten disputeren – maakte het de anderen onmogelijk een samenwerking, laat staan samengaan, op enigerlei wijze na te streven.³¹

Socinus' theologie

In de loop der jaren is Sozzini's invloed in de kring van de Poolse broeders sterk gegroeid. De eerste generatie theologen maakte langzamerhand plaats voor jongeren. Die gingen zich bijna allen wat de hoofdpunten betreft, richten op Sozzini. In de jaren 1601 en 1602 besprak hij met hen in *colloquia* allerlei punten uit de geloofsleer en ethiek.³² De Poolse broeders werden socinianen. Sozzini legde in zijn Poolse jaren als auteur een grote productiviteit aan de dag. Uitgebreide brieven wisselde hij met vrienden over uiteenlopende onderwerpen; reeds in 1618 gaf Smalcus die correspondentie uit.³³ Van Sozzini's vele geschriften noem ik hier slechts een paar. Ik denk allereerst aan zijn boekje over het schriftgezag, dat al omstreeks 1580 uitkwam en ook in het Nederlands is vertaald.³⁴ Op een even-

31 Kai Eduard Jørdt Jørgensen, *Ökumenische Bestrebungen unter den Polnischen Protestanten bis zum Jahre 1645* (København, 1942), 297-298. Over de verschillende stadia in de debatten over de triniteitsleer, zie: Williams, *The radical Reformation*, hoofdstuk 29.

32 D. Cantimori & E. Feist (ed.), *Per la storia degli eretici Italiani del secolo XVI in Europa* (Roma, 1937), 211-275; Lech Szczucki & Janusz Tazbir (ed.), *Epitome colloquii Racoviae habiti anno 1601* (Varsoviae, 1966); Wilbur, *Socinianism*, 405-406; Kot, *Socinianism*, 117-123.

33 Socinus, *Opera*, I, 359-534: *Ad amicos epistolae*, Poolse vertaling: Faust Socyn (ed. Ludw. Chmaj), *Listy*, 2 dln. (Warszawa, 1959) (*Biblioteka pisarzy reformacyjnych* 2, 3).

34 Socinus, *Opera*, I, 265-284: *De Sacrae Scripturae autoritate*. Over de Nederlandse vertalingen van Sozzini's werken zie: Aart de Groot, 'Opera Fausti Socini Senensis in versionibus Belgicis', in: Wolfgang Deppert, Werner Erdt & Aart de Groot (red.), *Der Einfluss der Unitarier auf die europäisch-amerikanische Geistesgeschichte* (Frankfurt am Main, 1990) (*Unitarismusforschung* 1), 125-128.

wichtige manier behandelde Sozzini hierin voor een kritisch lezerspubliek vragen uit wat men noemt de inleidingswetenschap. Voor hem had de bijbel een absoluut en letterlijk gezag. Wonderen accepteerde hij zonder meer. Men mag hem een biblicist noemen, hoe vreemd dat misschien klinkt gezien zijn reputatie bij de rechtzinnigheid.

Als exegetisch werk kunnen gelden uiteenzettingen over Jesaja 53, de eerste delen van de bergrede, Romeinen 7 en de eerste Brief van Johannes. Een sterk staaltje inlegkunde is Sozzini's opvatting over de hemelvaart van Jezus vóór zijn openbaar optreden toen hij veertig dagen in de wildernis verbleef.³⁵

Leerstellige, ofwel catechetische geschriften of trakaten, soms maar kort, in de vorm van *lectiones*, *institutiones* of *praelectiones* en dergelijke, of ook als brief, zijn er heel wat uit zijn pen gevloeid. Sozzini was betrokken bij de voorbereiding van het catechetische geschrift dat bekend zou worden als de Rakower catechismus; na zijn dood voltooiden drie van zijn leerlingen het leerboek.³⁶

Van de vele strijdschriften hebben we al die tegen Covetus, Palaeologus en Dávid leren kennen. Bekend is ook de polemiekt met Pucci over de staat van de eerste mens vòór de val. Met de ariiaan Erasmus Johannis (voorheen werkzaam in Leiden en Antwerpen, later in Kolozsvár) en de calvinistische theoloog Andrzej Wolan (Volanus) uit Litauen handelde Sozzini respectievelijk over de preëxistentie en de natuur van Christus. Met katholieken als de jezuïet Jacob Wujek kruiste Sozzini de degenen over de triniteitsleer.³⁷ Maar ook schreef hij tegen de mennonieten, 'overigens helemaal geen onaangename lieden' (*haud sane alioqui mali homines*) over de incarnatie van Christus.³⁸

Was Sozzini zo'n vechter? Eer het tegendeel. Maar kennelijk voelde hij zich herhaaldelijk uitgedaagd om zijn standpunten te verdedigen; hijzelf prikkelde trouwens tegenstanders door zijn onorthodoxe opvattingen.³⁹ Met eindeloos geduld was hij altijd bezig om de christelijke leer te verhelderen, misverstandten uit de weg te ruimen, de tegenstander te overtuigen. Hoewel hij niets van een 'haeresiarchus' in zich bespeurde,⁴⁰ hij heeft zich zeer duidelijk als een zelfstandig denker geponeerd, niet alleen tegenover de orthodoxie, maar ook – en daarop wil ik tenslotte graag de aandacht vestigen – tegenover het toenmalige moderne denken.

35 Zie hierover onder andere: Williams, *The radical Reformation*, 1167.

36 Zie Wilbur, *Socinianism*, 408-419.

37 Zie over deze discussies: Chmaj, Socyn; Jørgensen, *Ökumenische Bestrebungen*, 298-304.

38 Socinus, *Opera*, II, 461-463: *Disputatio brevissima de Christi carne adversus mennonitas*.

39 Zie voor een typering van zijn optreden het – door de vele citaten uit zijn werk – nog steeds waardevolle boek van Joshua Toulmin, *Memoirs of the life, character, sentiments and writings of Faustus Socinus* (London, 1777).

40 Zie de brief aan M. Vadovitijs 1598: Socinus, *Opera*, I, 475.

Zien we de Renaissance als 'het indrukwekkende voorspel van de ontvoogding van de Europese mens',⁴¹ dan is voor mij het werk van Sozzini te waarderen als een poging om in het moderne leven voor het Evangelie een plaats te behouden.⁴² Had voor de renaissancemens juist het passieve en contemplatieve, op het hemelse gerichte christendom in zijn middeleeuwse vorm afgedaan,⁴³ Sozzini wil het uitzicht op het hiernamaals, de onsterfelijkheid, behouden *in* het aardse leven, en hij deed dat door het toekomstige leven te verbinden met de nadruk op de menselijke verplichtingen hier en nu, door het geloof te beschrijven als *via et ratio ad immortalitatem aspirandi*,⁴⁴ een voortgaan op de levensweg met de onsterfelijkheid als beloning. Volgens Chmaj ging het Sozzini in de christelijke godsdienst om het weten van de individuele menselijke verantwoordelijkheid; hij karakteriseert diens geloofshouding met woorden als realisme, pragmatisme, humanisme.⁴⁵

In het zestiende-eeuwse Florence, de eerste moderne staat, had Sozzini als jongeman de idealen van de Renaissance volop leren kennen. Zeker heeft hij kennisgenomen van Macchiavelli's geschriften, richtinggevend voor de hofcultuur van die tijd. Macchiavelli's *virtù* als 'actief naar buiten tredende energie'⁴⁶ kon hij niet aanvaarden. Hier werd de moraal van een autonome mens geleerd die zichzelf moest handhaven. Voor Sozzini was de christelijke *virtus* (deugd) naar het woord van Jezus gelegen in de zelfverloochening.⁴⁷ Dat is radicale Reformatie.

41 H. Schulte Nordholt, *Het beeld der Renaissance; een historiografische studie* (Amsterdam, 1948), 258.

42 Voor een vergelijking van Renaissance en Reformatie, zie: William J. Bouwsma, 'Renaissance and Reformation; an essay in their affinities and connections', in: Heiko A. Oberman (ed.), *Luther and the dawn of the modern era* (Leiden, 1974), 127-149.

43 Jacob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien* (11e dr.; Leipzig, 1913), II, 294.

44 Socinus, *Opera*, I: *Fragmentum catechismi*, 680b.

45 Chmaj, *Socyn*, 94, 70, 75; Pioli's biografie geeft Sozzini's ethiek alle nadruk.

46 N. Macchiavelli (vertaling F. van Dooren), *De heerser* (Amsterdam, 1987), 'Inleiding', 38. Vergelijk bijvoorbeeld ook: Ph.P. Wiener (red.), *Dictionary of the history of ideas* (New York, 1973), IV, 476-485: 'Virtù in and since the Renaissance', door Jerrold E. Seigel; in het bijzonder 479-483.

47 Socinus, *Opera*, II, 75b: 'Breviter Christiana virtus est, injuriam patienter ferre potius, quam sese ulla ratione ulcisci'.

Socinianisme als religie van de rede

De *Diatriba de socinianismo* van de cartesiaanse theoloog Abraham Heidanus

Volgens de kerkvader Tertullianus waren ‘de filosofen de aartsvaders van de ketterijen’.¹ Soortgelijke woorden vinden we ook bij de gereformeerde theoloog Abraham Heidanus (1597-1678), die – wat gegeven deze openingswoorden enige verwondering mag wekken – één van de vroegste aanhangers was van de filosoof René Descartes (1596-1650).² Dit is te meer opmerkelijk, omdat de filosofie van Descartes, al dan niet terecht, wordt gezien als een belangrijke bron voor en instigator van de verlichtingsfilosofie van het eind van de zeventiende en de achttiende eeuw. De Utrechtse hoogleraar in de theologie Gisbertus Voetius (1589-1676) had de gevaren van de cartesiaanse filosofie al spoedig ingezien na de publicatie van Descartes’ metafysica (*Meditationes de prima philosophia*, 1640-1641) en had die, samen met Martin Schoock (1614-1669), verwoord in zijn *Admiranda methodus* (1643).³ Enkele jaren later zou Descartes’ filosofie ook in Leiden bestreden worden door Jacobus Revius (1586-1658). Kennelijk hebben deze publi-

1 Tertullianus, *De anima*, hoofdstuk 3.

2 Abraham Heidanus werd in 1627 predikant te Leiden en vanaf 1648 tevens hoogleraar in de theologie. Al in 1639 werd hij door Henricus Regius in een brief aan Descartes (van 3 december) als een pleitbezorger voor Descartes’ filosofie te Leiden genoemd. Zie R. Descartes (Ch. Adam & P. Tannery (ed.), *Oeuvres* (nouvelle édition, 11 dln.; Paris, 1964-1971) (hierna: *AT*), II, 625. In de *Considerationen, over eenige saecken onlanghs voorgevallen in de universiteyt binnen Leyden* (Leiden, 1676), 29-31, getuigt Heidanus van diens plezierige omgang met Descartes te Leiden. Ook Descartes heeft zich positief uitgelaten over Heidanus in een brief aan Mersenne van 25 januari 1647 (*AT* IV, 593). Zie over Heidanus voorts: J. A. Cramer, *Abraham Heidanus en zijn cartesianisme* (Utrecht, 1889); G.P. van Itterzon, ‘Heydanus (van der Heyden), Abraham’, in: D. Nauta & A. de Groot (red.), *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme* (Kampen, 1983), II, 240-243; Theo Verbeek, *Descartes and the Dutch; early reactions to Cartesian philosophy, 1637-1650* (Carbondale/ Edwardsville, 1992), 70-71. Aza Goudriaan is nader ingegaan op Heidanus’ gebruik van de cartesiaanse filosofie in zijn godsleer in ‘Die Rezeption des cartesischen Gottesgedankens bei Abraham Heidanus’, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 38 (1996), 166-197. Recent is dit onderwerp opnieuw behandeld door Han van Ruler in diens ‘Reason spurred by faith: Abraham Heidanus and Dutch philosophy’, in: *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland* 12 (2001), 21-28.

3 De teksten die betrekking hebben op het treffen van Descartes en Voetius zijn vertaald, uitgegeven en becommentarieerd door Theo Verbeek, *La querelle d’Utrecht* (Paris, 1988). Een goed overzicht van de Utrechtse en Leidse crises biedt Verbeek, *Descartes and the Dutch*.



Abraham Heidanus (1597-1678), hoogleraar godgeleerdheid aan de universiteit van Leiden. Portret uit ca 1672, met achtregelig gedicht: 'Quæ fuerat Juveni ... super astra feror'. Naar Jan André Lievens (1644-1680). 2e staat. (UBA, Prent D 2296)

caties Heidanus niet kunnen overtuigen. Integendeel, volgens zijn postuum gepubliceerde geschrift *Over de oorsprong van de dwaling (De origine erroris, 1678)*, gebaseerd op disputaties die Heidanus in de jaren zestig had gehouden, was het juist de cartesische filosofie en vooral diens psychologie, die een goed theoretisch model leverde om het ontstaan van allerhande bijgeloof, ketterijen en atheïsme te verklaren.⁴ Als aanhangsel bij dit geschrift vinden we ook een *Verhandeling over het socinianisme (Diatriba de socinianismo)*. Deze verhandeling wordt in de secundaire literatuur beoordeeld als een van de origineelste aanvallen op het socinianisme.⁵ Zij kan ons niet alleen nadere inlichtingen geven over Heidanus' beoordeling van het socinianisme, maar ook diens opvattingen over de verhouding tussen filosofie en theologie verhelderen.

Heidanus had al in een betrekkelijk vroeg stadium de centrale en fundamentele rol van de rede in de sociniaanse theologie onderkend, evenals hij dit al eerder Simon Episcopius (1583-1643) – de belangrijkste remonstrantse theoloog na Arminius – had aangewreven.⁶ Toch lijkt Heidanus zelf enigszins ambigue ten opzichte van de filosofie te staan. Enerzijds verweerde hij zich tegen een positie als die van de socinianen en Episcopius door de filosofie als zodanig aan te vallen, anderzijds was hij – zoals opgemerkt – een aanhanger van de filosofie van Descartes. Daarenboven handelde Descartes' filosofie deels over dezelfde onderwerpen als de geopenbaarde theologie. Een aanzienlijk deel van deze filosofie kan als natuurlijke theologie geclassificeerd worden, aangezien Descartes in zijn metafysica

4 Zie over *De origine erroris* (Amsterdam, 1678); Cramer, *Abraham Heidanus*, 44-52.

5 Dit is het eerst opgemerkt door C. Sepp in: *Het godgeleerd onderwijs in Nederland, tijdens de 16e en 17e eeuw* (Leiden, 1874), II, 448-450. Sindsdien is deze beoordeling te vinden in vrijwel alle overzichtswerken over het socinianisme in Nederland.

6 In een aanhangsel bij de *Proeve en wederlegginghe des remonstrantschen catechismi* (Leiden, 1641), het 'Oordeel over de gantsche leere der remonstranten', gebruikt Heidanus volgens het voorwoord en de titelpagina van *De origine erroris* dezelfde argumentatiewijze als in *De origine erroris*. Daarom is deze tekst in het Latijn vertaald en toegevoegd achter de *Diatriba de socinianismo*. In deze tekst beargumenteerde Heidanus dat de remonstranten zowel in wijze van argumenteren als inhoudelijk opgeschoven waren richting de socinianen. Omdat de remonstranten evenals de socinianen de vrije wil als uitgangspunt namen, hadden zij de rede – die immers niet werd beschouwd als verdorven door de zondeval – als rechter naast (en van lieverlee zelfs boven) het geloof geplaatst. Uiteindelijk was bij beide stromingen de rede het principe en fundament van de gehele religie geworden en was de hele christelijke godsdienst veranderd in slechts een soort christelijke (rationele) ethiek. Alle mysteriën van de Schrift werden verklaard en verdwenen, alhoewel de remonstranten hierin aanzienlijk gematigder waren dan de socinianen; zie 415. Toch werd de mens en zijn verstand ook bij hen boven God geplaatst; zie 419-420. Zie over de trend in het remonstrantisme (na Arminius) in de richting van het rationalisme en de Verlichting: G.J. Hoenderdaal, 'Arminius en Episcopius', in: *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis* 60 (1980), 203-235. In het vijfde hoofdstuk van de *Diatriba* ging Heidanus nader in op de functie van de vrije wil in het socinianisme, waarbij hij hen ook pelagianisme verweet.

gebruik maakte van bewijzen voor het bestaan van God, en hij enkele eigenschappen van God afleidde uit het idee van God als garantie voor de zekerheid van menselijke kennis. Deze natuurlijke theologie vertoonde uit zichzelf een zekere mate van overlap met de geopenbaarde theologie. Desondanks kende Descartes aan het geloof en de openbaring een op zichzelf staande positie toe, waar de filosofie niet zou mogen binnendringen.⁷ Dit onderscheid tussen openbaringsgeloof en filosofie was gebaseerd op het psychologische onderscheid tussen wil en verstand. Aan het verstand werd de filosofie gerelateerd en aan de wil het geloof, dat wezenlijk uit gehoorzaamheid zou bestaan. Een deel van de inhoud van de openbaring was niet toegankelijk voor de rede en de filosofie mocht aan deze waarheden geen afbreuk doen. Ongetwijfeld was het dit fundamentele onderscheid tussen filosofie en theologie dat Heidanus mede gemotiveerd heeft om de filosofie van Descartes te prefereren boven de traditionele aristotelisch-scholastieke filosofie, die volgens hem de christelijke theologie teveel vermengde met de heidense wijsbegeerte.⁸ Daarenboven werd in de vijftiger jaren van de zeventiende eeuw ook van overheidswege een nadere scheiding tussen theologie en filosofie afgedwongen. Na twee jaar van conflicten tussen cartesianen en hun tegenstanders over de interpretatie van de Schrift en het gebruik van de filosofie werd in 1656 door een resolutie van de Staten van Holland officieel een scheiding tussen theologie en filosofie voltrokken.⁹ Deze resolutie was voorbereid door een advies van de Leidse theologische faculteit; een advies waarin Heidanus een belangrijke hand heeft gehad. Sindsdien hebben kerkelijke cartesianen – gereformeerde theologen die in filosofisch opzicht aanhangers van Descartes waren – zich voortdurend beroepen op de separatie tussen theologie, die zich baseerde op de openbaring, en filosofie die gegrondvest was op de rede. Het is echter de vraag of de kerkelijke cartesianen deze scheiding consequent hebben volgehouden.¹⁰

Hoe dit ook zij, Heidanus heeft zich intensief beziggehouden met het socinianisme en dit, zoals gebruikelijk in de zeventiende eeuw, veroordeeld als ‘de ketterij der ketterijen’. Hij heeft in tegenstelling tot anderen dit oordeel ook gefundeerd, en het socinianisme op grond van een bepaling van haar doel bestreden.

7 Descartes heeft zijn opvatting over de verhouding tussen filosofie en theologie het allerduidelijkst geformuleerd in zijn *Notae in programma quoddam* (ATVIII B, 353-354). Zie hierover ook Henri Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes* (2^e druk; Paris, 1972).

8 Bovendien was Heidanus een bewonderaar van Augustinus, wiens filosofie gezien het frequent convergeren van cartesianisme en augustinisme goed aansloot bij die van Descartes. Zie voor Heidanus' kritiek op de aristotelische filosofie en de in zijn ogen kwalijke invloed op de theologie: Cramer, *Abraham Heidanus*, 156-158.

9 Cramer, *Abraham Heidanus*, 66-75.

10 Deze kwestie is aan de orde gesteld door Josef Bohatec, *Die cartesianische Scholastik in der Philosophie und reformierten Dogmatik des 17. Jahrhunderts* (Leipzig, 1912). Ook Goudriaan heeft zich in ‘Die Rezeption des cartesianischen Gottesgedankens’ met deze vraag beziggehouden.

Deze bestrijding bestond hoofdzakelijk uit een kritiek op de rede en de filosofie. Het redebegrip dat door de socinianen gehanteerd werd was echter tamelijk vaag. Derhalve moest Heidanus dit begrip nader preciseren om zijn kritiek erop te kunnen geven. Voorts – en in het kader van dit artikel – voert dit tot de vraag hoe deze kritiek zich verhiel tot zijn eigen filosofische positie. Daarbij staat de vraag centraal welke rol het cartesianisme speelde in de vroege bestrijding van het socinianisme door Heidanus.

I De essentie van het socinianisme volgens Heidanus

De *Verhandeling over het socinianisme* bevat een voorwoord waarin Heidanus de methodologische uitgangspunten verantwoordt, en tevens vermeldt dat het geschrift berust op een eerdere verklaring van zijn opvatting over het socinianisme van 18 jaar terug (geschreven op de Leidse academie). Wanneer het juist is dat dit voorwoord verwijst naar de vijf disputaties die Heidanus in 1659 publiceerde onder de titel *Fasciculus disputationum theologicarum de socinianismo* (en die woordelijk identiek zijn aan de *Diatriba*) dan zal dit voorwoord geschreven zijn in 1677.¹¹ Er is echter een complicatie, want de vijf disputaties die gepubliceerd zijn in de *Fasciculus*, zijn al gehouden in 1650.¹² Het lijkt evenwel onwaarschijnlijk dat dit voorwoord dateert uit 1668, aangezien de serie disputaties over de dwaling toen nog niet was afgerond¹³, zodat Heidanus *De origine erroris* nog niet kon publiceren, en – bovendien – een separate heruitgave van de *Fasciculus* niet zijn bedoeling lijkt te zijn geweest.¹⁴ Ondanks het feit dat Heidanus zelf een voorwoord heeft geschreven voor de *Diatriba*, kennelijk met de bedoeling om het te publiceren als aanhangsel bij *De origine erroris*¹⁵, is dit werk niet tijdens zijn leven gepubli-

11 *Fasciculus disputationum theologicarum de socinianismo* (Leiden, 1659). Alleen de indeling in paragrafen wijkt in deze disputaties iets af van de *Diatriba*. De verschillende disputaties zijn tot hoofdstukken geworden in de *Diatriba*. Jammer genoeg zijn in de *Fasciculus* niet de data opgenomen waarop de disputaties gehouden zijn; wel zijn de namen van de respondenten bekend. Deze namen komen overeen met die van de in 1650 gehouden disputaties, zodat het vrijwel zeker om dezelfde teksten gaat.

12 De disputaties uit 1650 zijn aanwezig in de Leidse universiteitsbibliotheek.

13 Zowel in de bibliotheek te Heidelberg als te St. Petersburg bevindt zich een disputatie over de oorsprong van de dwaling uit 1669. Zie het *Apparaat Van der Woude* in de Universiteitsbibliotheek van de Universiteit van Amsterdam.

14 Heidanus vermeldde aan het eind van het voorwoord van de *Diatriba* dat het zijn bedoeling was om zijn disputaties over het socinianisme uit te werken tot een volledig boek, maar dat hem de tijd daartoe ontbrak vanwege vele andere verplichtingen. Zie: Heidanus, *Diatriba*, 497.

15 Cramer, *Abraham Heidanus*, 44. In een brief van Martinus Hundius van 8 februari 1661 aan Coccejus meldde hij het grote succes van Heidanus' disputaties over de oorsprong van de dwaling.

ceerd. Waarschijnlijk is dit een gevolg van de gewijzigde houding van de regenten ten opzichte van het cartesianisme. Mogelijk durfde Heidanus een publicatie niet aan na de belangrijke politieke veranderingen in het rampjaar 1672, die ten zeerste ongunstig waren voor de cartesianen.¹⁶ Uiteindelijk leidden deze politieke ontwikkelingen tot de afzetting van Heidanus als hoogleraar in 1676. Zijn kleinzoon Carolus Crucius verhaalt in diens voorrede op het *Corpus theologiae christianae* (1686) dat Heidanus zowel het *Corpus* als de *Origine erroris* niet heeft willen uitgeven vanwege zijn afkeer van theologische geschillen.¹⁷

Heidanus beoogde in de *Diatriba* niet zozeer een weerlegging van elk specifiek argument van de socinianen. Hij wilde eerder tot de kern van de zaak doordringen en bezien wat de socinianen bewoog, om ze zo des te effectiever te kunnen bestrijden. Lijvige strijdschriften bestonden er volgens hem al genoeg.¹⁸ Het probleem met dit soort weerleggingen was dat de grote lijn erin snel onduidelijk werd en men eigenlijk de kwestie niet oploste, omdat men geen juist idee van de mening van de tegenstander wist te vormen. Daarvoor moest immers het doel van de tegenstander bepaald worden, evenals de middelen waarvan deze zich bediende om zijn doel te bereiken.¹⁹ Bovendien was het nodig om een juist begrip (*ex recto intellectu*) van het ding zelf, in dit geval dus het socinianisme, te vormen. Het juiste begrip van een ding bestond – volgens Heidanus – uit het kennen van de oorzaken en wezenlijke eigenschappen van dat ding.²⁰ Uit zulk een begrip van

16 Cramer, *Abraham Heidanus*, 100-115.

17 Cramer, *Abraham Heidanus*, 44-45.

18 Wanneer men de strijdschriften tegen het socinianisme beziet, die zowel in Nederland als daarbuiten verschenen zijn, dan valt inderdaad op dat daarin voornamelijk getracht wordt om zo exhaustief mogelijk alle argumenten van de socinianen te weerleggen. Over het algemeen zijn deze teksten niet erg origineel te noemen. Zie bijvoorbeeld de waardering van Hoornbeecks polemieken tegen de socinianen door Hofmeyr, die doorgaans op de hand van Hoornbeeck is; J.W. Hofmeyr, *Johannes Hoornbeeck as polemicus* (Kampen, 1975), 130-138. Volgens Hofmeyr gaat Hoornbeeck niet nader in op het rationalisme van de socinianen, zie 138. Hetzelfde geldt voor de kritiek van Johannes Cloppenburg, *Compendiolum socinianismi* (Franeker, 1651). Eveneens gaat de gepopulariseerde kritiek van de Leidse predikant Petrus de Witte hier nauwelijks op in, *Wederlegginge der sociniaensche dwaelingen, in forme van catechizatie* (Delft, 1655), 1^e deel; (Amsterdam, 1661), 2^e en 3^e deel. De lijvige strijdschriften van Samuël Maresius en Nicolaus Arnoldus heb ik niet ingezien. Het is echter waarschijnlijk dat Heidanus inderdaad een nieuwe insteek heeft gevonden, tenminste voor zover het de Nederlandse reacties betreft op het socinianisme.

19 Heidanus, *Diatriba de socinianismo*, 495-496, 'Haec enim idea melius resultat ex cognitione intentionis auctoris, & scopo quem sibi proposuit, & delectione mediorum quibus usus est [...] sed maxime omnium ex recto intellectu rerum ipsarum, quae bene cognitae majorem lucem affundunt intellectui, quam universa illa dialecticorum terminorum, & secundarum notionum supellex'.

20 Heidanus, *Diatriba*, 496, 'Ita magna evidentia, quae a rebus ipsis oritur, dum per causas cognoscuntur, & essentiales ejus proprietates in clare luce videntur'.

het socinianisme bleek dat ze niet slechts een heropleving was van het klassieke antitrinitarisme, het jodendom of de islam, laat staan dat ze alleen maar een ontzenuwing van de Schrift zou zijn.

Het was volgens Heidanus duidelijk dat het socinianisme een ketterij vormde, en zelfs 'de ketterij der ketterijen'.²¹ Ketterijen waren volgens een definitie van Tertullianus, die Heidanus overnam:

niets anders dan de leer van mensen en duivelen, geboren voor jeukerige oren uit het verstand van de wereldse wijsheid.²²

Het was dan ook geen wonder dat de apostel Paulus met name de filosofie, de wereldse wijsheid, de oorsprong van de ketterijen noemde (Col. 2: 8). Naast alle oude ketterijen betreffende de naturen van Christus was bovenal die van Pelagius van grote invloed geweest. Omdat deze de vrije wil in ere had hersteld, was de aangeboren menselijke hoogmoed sterk vermeerderd. Daardoor had Pelagius een algemene menselijke dwaling – namelijk die van hoogmoed – in een bijzondere ketterij veranderd.²³ Vanaf die tijd werd het overspelige christendom in een heidendom (*Ethnicismus*) of judaïsme omgevormd. Alleen een algehele reformatie kon die situatie wijzigen. Maar ook de zestiende-eeuwse Reformatie werd weer door de duivel tegengewerkt. Na allerlei andere ketterijen kwam die van Socinus op. Nu moet eerst een zeker idee gevormd worden van diens leer. De kern van de leer van Socinus was – volgens Heidanus – dat hij van mening was de juiste weg tot de onsterfelijkheid te hebben ontdekt. Wanneer we vervolgens het binnenste van Socinus' theologie beschouwden, dan bleek deze theologie niets anders te zijn dan een:

spel van de menselijke rede, geboren uit het verstand van de wereldse wijsheid en een verbeterd voorbeeld van de natuurlijke theologie.²⁴

Het liep uiteindelijk uit op een christelijke ethiek, waar Christus zelf geen wezenlijk deel van uitmaakte. Het was in wezen niets anders dan heidendom, jodendom of islam met een scheutje christendom, op zulk een wijze geformuleerd dat het alle ketterijen en sekten kon omvatten. Daarom was het ook 'de ketterij van alle ketterijen'. Dit werd gecombineerd met een ongehoorde interpretatie van de

21 Deze alinea berust op het eerste hoofdstuk van de *Diatriba*.

22 Heidanus, *Diatriba* I.2, 498, 'Sunt autem haereses [...] nihil aliud, quam doctrinae hominum & daemoniorum, prurientibus auribus natae de ingenio sapientiae secularis'. Heidanus citeert letterlijk uit Tertullianus, *De prescriptione haereticorum*, 7.

23 Heidanus, *Diatriba*, I.3, 499, 'communem errorem convertit in peculiarem haeresim'. Dit thema keert herhaaldelijk terug bij Heidanus.

24 Heidanus, *Diatriba* I.12, 502, 'Sane si in intima ejus inspiciamus, illamque ut oportet, eviceremus, statim apparebit cuivis, qui praeprediciis occaecatus non est, aliud eam nihil esse, quam rationis humanae lusus, natus de ingenio sapientiae secularis, & theologiae naturalis scilicet emendatiorem typum'.

11)

ABRAHAMI HEIDANI
DE
ORIGINE ERRORIS
LIBRI OCTO.

*Additi sunt, ob argumenti similitudinem,
Ejusdem Tractatus duo:*

Prior, Diatriba de Socinianismo.

Alter, Judicium de universa hodiernorum
Pelagianorum Doctrina.



AMSTELODAMI,
Apud JOHANNEM à SOMEREN, 1678.

Abraham Heidanus, *Diatriba de socinianismo* (Amsterdam, 1678). Het werk maakte deel uit van *De origine erroris libri octo*.



D I A T R I B A
DE
SOCINIANISMO.

C A P. I.

Sunt qui non melius Hæresin aliquam cognosci, & debilitatem ejus in lucem protrahi posse putent, quam si singula argumenta, quibus nititur, dialectico examini subjiciantur & refutentur. Quod varie tentatum à Doctissimi Viris, Pontificiis, Lutheranis, Reformatis, magna volumina peperit, & diversa & adversantia judicia; & adversariis occasionem dedit lambendi suum fætum, & majorem ardorem defendendi sua, qui quædã ex paradi confitentur. Neque tamen id factum illo successu, qui sperabatur, tum quia res obscura hoc pacto non tam enucleantur & illustrantur, quam involvuntur, ope Sophistica quæ se hic intermiscet, & causa est, ut quæstio perpetuo maneat. quæstio. Tum quia ex hoc modo agendi, licet inde aliquomodo deprehendi possit adversaria partis in argumentis infirmitas, non possit tamen rectam sententiæ adversariæ Ideam animo formare, aut vivum ejus typum tibi imprimere. Hæc enim Idea melius resultat ex cognitione intentionis Auctoris, & scopo quem sibi proposuit, & delectione mediocritatis quibus usus est, tum ex symmetria partium, vel ex æquitate

Heilige Schrift, die haar betekenis verzwakte of vernietigde; die verkleinde wat daarin gevonden werd en eruit haalde wat er niet in zat.

De essentie van het socinianisme was dus volgens Heidanus niet het antitrinitarisme, maar het leren van een nieuwe weg tot onsterfelijkheid, waarbij de rede de hoofdrol speelt. Het leerstuk van het antitrinitarisme was slechts een manier om alle sekten voor zich te winnen die een afkeer hadden van de Drie-eenheid. Het verstand en niet het antitrinitarisme was het principe van de sociniaanse religie en theologie, en het verstand werd bovendien boven de Schrift gesteld.²⁵ Hoewel voorgewend werd door socinianen dat men aan het verstand niet veel wilde toeschrijven, bezat ze de voornaamste plaats. Dit bleek volgens Heidanus vooral uit de centrale stelling dat iets 'op geen wijze waar kan zijn, waarmee de rede en de algemene opvatting geheel in strijd is'.²⁶ Dit werd de nieuwe interpretatieregel voor de Heilige Schrift. Wanneer de Schrift niet met het verstand of de algemeen geaccepteerde opvattingen overeenkwam, dan moest ze zo geïnterpreteerd worden dat zulks wel het geval was. Op deze manier werd de Schrift volgens Heidanus een wassen neus, die zich richten moest naar het menselijk verstand.²⁷ Wat de rede vervolgens leerde was niets anders dan ethiek: de geboden en verboden om het onsterfelijke leven te bereiken. Die leefregels mochten dan volgens de socinianen aan ons door Christus zijn geopenbaard, ze hadden even goed van een heidense filosoof als Cicero afkomstig kunnen zijn.²⁸ Christus zelf maakte geen wezenlijk onderdeel uit van deze religie, want ze was in wezen slechts natuurlijk en werd alleen christelijk genoemd omdat Christus ons die weg verkondigd had. Omdat het daarenboven een religie van de rede was, waren alle mysteriën eruit verwijderd en werden zowel de eigenschappen van God als die van zijn Zoon verkleind tot op het niveau van de menselijke rede.²⁹ Het uiteindelijke einddoel van het socinianisme was volgens Heidanus alle mensen met betrekking tot de religie gelijk maken, de geloofsmysteriën uitbannen en de geopenbaarde theologie vervangen door een natuurlijke, enkel gebaseerd op het verstand.³⁰

Nu was deze laatste conclusie van Heidanus zeker geen eerlijke beoordeling

25 Heidanus, *Diatriba*, II.2, 504.

26 Heidanus, *Diatriba*, II.2, 504, 'Id nullo modo verum esse posse, cui ratio prorsus, communisque sensus repugnet'.

27 In hoofdstuk 4 van de *Diatriba* ging Heidanus nader in op de sociniaanse wijze van Schriftinterpretatie, die in dit artikel niet nader wordt onderzocht.

28 Zie hierover ook *Diatriba*, III.8-10. Volgens Heidanus werd het socinianisme alleen christelijk genoemd omdat Christus – volgens de socinianen – een uitmuntend leraar zou zijn geweest die de geboden, die gebaseerd waren op de rede of natuurlijke theologie, in een groter licht had gesteld. Plato, Aristoteles, Cicero of Epictetus hadden ons dit evengoed kunnen leren.

29 Heidanus, *Diatriba*, V.3.

30 Heidanus, *Diatriba*, II.6.

van de theologie van Faustus Socinus en de catechismus van Rakow, waarin het belang van de openbaring juist benadrukt werd. Het mocht dan waar zijn dat de verhouding van het socinianisme ten opzichte van de filosofie bepaald niet eenduidig was, en dat bovendien verschillende sociniaanse auteurs deze verhouding anders uitlegden, toch werd in het vroege socinianisme het belang van de openbaring sterk benadrukt.³¹ Als gekeken werd naar de rol van de rede in de theologie van Faustus Socinus (1539-1604) dan bleek dat hij wel een van de gangbare mening afwijkende opvatting had over de verhouding tussen verstand en openbaring – wat vooral tot uitdrukking kwam in zijn invulling van de klassieke theologische termen *supra et contra rationem* – maar dat voor hem de Schrift desalniettemin onmisbaar was.³² Volgens Socinus leverde de Schrift ons de inhoud die het gezonde verstand (de *sana ratio* of de *recta ratio*) diende te beoordelen volgens logische wetten en algemene waarheden (*notiones communes* en axioma's) zoals 'een deel is niet groter dan het geheel', et cetera.³³ Voor de interpretatie van de Schrift had het verstand dus een cruciale rol, want elke interpretatie die tegen de rede inging (*contra rationem*) kon niet geduld worden en het verstand was nodig om de Schrift te begrijpen.³⁴ Bovendien moest het verstand oordelen tussen die passages van de Schrift waarin sprake is van goddelijke openbaring en andere passages waarin slechts menselijke toevoegingen zijn gegeven.³⁵ Het verstand als bron van theologische kennis werd daarentegen door Socinus geheel ontkend. Volgens hem kon er van natuurlijke theologie dan ook geen sprake zijn. Werke-

31 De geschiedenis van het socinianisme in Nederland is tamelijk uitvoerig behandeld door J.C. van Slee, *De geschiedenis van het socinianisme in de Nederlanden* (Haarlem, 1914). Enkele jaren daarvoor had W.J. Kühler het behandeld in *Het socinianisme in Nederland* (Leiden, 1912). De uiteenzetting door de vooraanstaande historicus van het unitarisme Earle Morse Wilbur berust voornamelijk op deze werken; zie zijn: *A history of unitarianism, socinianism, and its antecedents* (Cambridge/ Massachusetts, 1946), 2 dln.

32 Zie over de verhouding tussen rede en openbaring bij de socinianen: Otto Fock, *Der Socinianismus nach seiner Stellung in der Gesamtentwicklung des christlichen Geistes, nach seinem historischen Verlauf und nach seinem Lehrbegriff* (Kiel, 1847), dl. 2; Zbigniew Ogonowski, 'Der Sozianismus und die Aufklärung', in: Paul Wrzecionko (red.), *Reformation und Frühaufklärung in Polen; Studien über den Sozinianismus und seinen Einfluss auf das westeuropäische Denken im 17. Jahrhundert* (Göttingen, 1977), 78-156; Klaus Scholder, *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik: ein Beitrag zur Entstehung der historisch-kritischen Theologie* (München, 1966), hoofdstuk 2. Een duidelijk overzicht van de theologie van Faustus Socinus biedt Zbigniew Ogonowski, 'Faustus Socinus', in: Jill Rait (red.), *Shapers of religious traditions in Germany, Switzerland, and Poland, 1560-1600* (New Haven/ Connecticut, 1981), 195-209.

33 In latere sociniaanse geschriften komen uitvoerige lijsten voor van zulke principes.

34 Daarom wordt in de Rakowse catechismus de gezonde rede beschouwd als ingesloten in de genoegzaamheid van de Heilige Schrift. Het verstand was volstrekt nodig om de Schrift te begrijpen.

35 Fock, *Der Socinianismus*, II, 332-333.

lijke godskennis kon niet door de rede op zichzelf verkregen worden, maar berustte enkel op de overlevering en openbaring, die daarom ook noodzakelijk was.³⁶ Socinus noemde kennis over God daarom *supra rationem*, hetgeen bij hem betekende dat deze waarheden niet door de rede zelf ontdekt konden worden.³⁷ Wanneer ze echter eenmaal geopenbaard waren dan waren ze, volgens Socinus in diens geschrift *De ecclesia*, niet langer *supra rationem*, omdat de rede ze kon begrijpen.³⁸ De conclusie is dat het verstand in het vroege socinianisme slechts een instrumentele rol speelt.

Het wekt dan ook geen verwondering dat de filosofie van Descartes bestreden is door de sociniaan Johann Ludwig von Wolzogen (ca.1599-1658), die de aangeboren ideeën van Descartes verwierp en van mening was dat de cartesische filosofie moest uitlopen op een volslagen rationalisme dat de openbaring volstrekt overbodig zou maken.³⁹ In de sociniaanse theologie na Socinus kwam er echter steeds meer ruimte voor de rede en filosofie als bron van theologische kennis.⁴⁰ Dit was reeds het geval bij Joachim Stegman (1595–1633) en Johannes Crell (1590-1633) en in nog grotere mate bij diens leerling Andreas Wiszowaty (1608–1678), wiens *Redelijke godsdienst* (*Religio rationalis*) postuum werd gepubliceerd te Amsterdam in 1684, en het eindpunt vormde van het proces van rationalisering in het socinianisme.

Heidanus wist natuurlijk als ieder ander die het socinianisme enigszins bestudeerd heeft dat de rede door de meeste sociniaanse auteurs niet als bron voor theologische kennis werd vooruitgeschoven. De expliciete ontkenning van enige vorm van natuurlijke theologie door Socinus was juist een belangrijk punt van kritiek geweest voor gereformeerde theologen. Heidanus heeft zijn bepaling van het socinianisme dus enkel kunnen afleiden uit door de socinianen gebruikte

36 Fock, *Der Socinianismus*, II, 305-7

37 Hoewel Ogonowski erop wijst dat Socinus' opvattingen ten aanzien van de waarheden *supra rationem* van elkaar verschillen in enkele geschriften. Zie: Ogonowski, 'Der Sozinianismus und die Aufklärung', 100-103.

38 In vroegere geschriften was Socinus overigens van mening dat er wel geopenbaarde waarheden konden zijn die ook na te zijn geopenbaard *supra rationem* bleven. Toch konden deze waarheden nooit *contra rationem* zijn, hetgeen inhield dat zij niet strijdig konden zijn met de wetten van de logica en algemeen geldige noties.

39 Wolzogen's *Annotationes in meditationes Renati Des Cartis* zijn opgenomen in de *Bibliotheca fratrum polonorum*. Ook verscheen er een Nederlandse vertaling 'door M.K.', getiteld *Korte aanmerkingen van L.W. op de over-natuur-wetige bedenkingen van Renatus Descartes* (Amsterdam, 1657). Zie over Wolzogen's commentaar op Descartes, C.L. Thijssen-Schoute, *Nederlands cartesianisme* (Amsterdam, 1954), 17-18; Paolo Cristofolini, *Cartesiani e sociniani; studio su Henry More* (Urbino, 1974), 110-113; Wilbur, *A history of unitarianism*, I, 529-530.

40 Kühler, *Het socinianisme*, 227-239; Andrew C. Fix, *Prophecy and reason; the Dutch collegiants in the Early Enlightenment* (Princeton, 1991), 148-149.

principes die betrekking hebben op de plaats van de rede. Zijn argumentatie liep als volgt. Omdat volgens de socinianen het verstand het interpretatiecriterium was voor de openbaring, stond het verstand boven de openbaring en kon iets alleen als een goddelijk gebod herkend worden als het overeenstemde met de rede.⁴¹ Uiteindelijk betekende dit volgens Heidanus dat alleen die geboden als goddelijk gezien werden, die het meest met de algemeen geldende opvattingen overeenkwamen. De betekenis van de Schriftpassages werd vervolgens aangepast aan deze opvattingen.⁴² Het was echter niet helemaal duidelijk – volgens Heidanus – welke opvatting van de rede de socinianen hadden. Er waren twee mogelijkheden. Of de rede zou, aan zichzelf overgelaten, zijn eigen wankelbaar oordeel vellen dat uiteindelijk maar een wassen neus was, of de rede bestond uit een bepaalde filosofie met een dialectiek, ethiek, metafysica, et cetera.⁴³ In het laatste geval was de geopenbaarde religie geheel ten prooi gevallen aan de filosofie.

II De kritiek van Heidanus op het sociniaanse theologische principe

De vraag is wat Heidanus zelf hier tegenover zette. Immers ook in de gereformeerde theologie wordt veelvuldig gebruik gemaakt van het verstand, en soms zelfs van een specifieke filosofie als het aristotelisme. Dit gebruik van het aristotelisme werd door Heidanus afgewezen; hij keerde zich expliciet tegen de scholastieke theologie. Heidanus' theologische activiteit werd vooral beheerst door de poging om de kwalijke invloed van de filosofie op de theologie in te perken. Dit was namelijk het thema waarmee hij zijn academische carrière begon.⁴⁴ Heidanus kon zich echter niet keren tegen elk gebruik van de rede, zoals de door gereformeerden algemeen geaccepteerde leer van de wettige gevolgtrekkingen uit Schriftgegevens en de klassieke weerlegging van de transsubstantiatieleer, die berustte op het aantonen van een contradictie in dat dogma. De transsubstantiatie was eenvoudig niet overeen te brengen met de rede. Bovendien was Heidanus,

41 Heidanus betoogde dit in hoofdstuk 2 van de *Diatriba*, zie in het bijzonder paragraaf 2.

42 Zie hierover ook Heidanus, *Diatriba*, III.4.

43 Heidanus, *Diatriba*, II.6, 508, 'Nam aut ratio sibi relicta, & prout natura cuique inest, sibi hoc iudicium assumet: & nimis cerea erit haec regula iudicandi, & vere Lesbia; aut prout principiis dialecticae, metaphysicae, physicae, ethicae, &c. suffulta & instructa iudicat: atqui an non sic praeda simus philosophiae, quando ad mysteria fidei dijudicanda sic perperam applicatur, & ad normam philosophicorum axiomatum dicta biblica aestimantur?'

44 In zijn inaugurele rede te Leiden in 1648 – *Oratio inauguralis de singularibus Scripturae* (Leiden, 1648) – benadrukte Heidanus dat de rede niet mocht oordelen over de verborgenheden van het geloof. Tevens trok hij hierin ten strijde tegen de scholastieke theologie, want volgens hem moest de Schrift de hoogste rechter zijn in het geloof en de belijdenis. Zie hierover: Cramer, *Abraham Heidanus*, 30-31.

zoals in de inleiding is opgemerkt, een vroege aanhanger van Descartes. Hoewel dit in zijn vroege geschriften nauwelijks merkbaar is, blijkt dit wel uit *De origine erroris*, ongetwijfeld Heidanus' meest cartesiaanse geschrift, en eveneens uit zijn postuum gepubliceerde dogmatiek: *Corpus theologiae christianae* (1687).⁴⁵ Het is echter de vraag of dit ook geldt voor de *Diatriba de socinianismo*. In de *Diatriba* treffen we namelijk onverbloemde kritiek op het verstand en de filosofie aan.

Naast de op de bijbel gebaseerde argumentatie, die zeker niet de hoofdtoon voert in dit geschrift, vinden we in de *Diatriba* een meer filosofische kritiek op het fundament van het socinianisme, dat – zoals opgemerkt – volgens Heidanus de rede was.⁴⁶ Daarmee had het socinianisme volgens Heidanus een ondeugdelijk fundament, want de rede die aan zichzelf werd overgelaten (de *ratio sibi permissa*) was aan veel dwalingen onderhevig.⁴⁷ De rede op zich was in een onverzoenlijke strijd met de waarheid en de religie. Dat gold niet alleen voor de godsdienst, maar zelfs voor het onderzoek van de natuur. Onze geest was vanaf onze jeugd zo zeer gevuld met idolen en onware begrippen (*idolis & notionibus falsis*), die zo sterk geworteld waren in ons intellect, dat de waarheid daar moeilijk toegang toe kon vinden. In de eerste plaats gold dit voor de heersende mening dat de zintuigen de maat van de dingen zouden zijn.⁴⁸ Veeleer waren echter alle percepties – zowel van de zintuigen als van de geest – afkomstig uit de analogie van de mens en niet uit die van het universum. Onze geest vermengde zijn eigen natuur met die van externe dingen, zoals een ongelijke spiegel de dingen vertekent. Ten tweede werd onze rede beïnvloed door individuele dwalingen die een gevolg zouden zijn van ons temperament of van de door ons gelezen boeken en het onderwijs dat we genoten hebben. Tenslotte was er ook nog de invloed van de taal, die de dingen ook al niet adequaat weerspiegelde.⁴⁹ Begrippen zetten ons vaak op het verkeerde been en deden ons geloven dat er dingen bestonden die in werkelijkheid slechts in onze begrippen gegeven waren. Al deze verschillende bronnen van dwaling zorgden ervoor dat ons verstand zich er nauwelijks van kon ontdoen. Het was volgens Heidanus echter mogelijk om de volgende stelregel te hanteren:

⁴⁵ Zie voor verschillende passages waarin Heidanus gebruik maakte van de cartesiaanse filosofie: Goudriaan, 'Die Rezeption'; Van Ruler, 'Reason spurred by faith' en voorts ook Cramer, *Abraham Heidanus*, hoofdstuk 4. Vooral passages uit de *De causa Dei* zijn relevant. In dit vroege werk maakt Heidanus gebruik van enkele argumenten uit Descartes' *Meditationes* om de remonstrante opvatting van de vrije wil op filosofische gronden te weerleggen. Zie Heidanus, *De causa Dei, dat is, de sake Godts, verdedicht tegen den mensche, ofte, Wederlegginge van de Antwoorde van M. Simon Episcopus [...] op de Proeve des remonstrantschen catechismi* (Leiden, 1645), 100-102, 110-112.

⁴⁶ Vooral het derde hoofdstuk van de *Diatriba* is hieraan gewijd.

⁴⁷ Heidanus, *Diatriba*, III.1, 509.

⁴⁸ Heidanus, *Diatriba*, III.2, 509.

⁴⁹ Heidanus, *Diatriba*, III.3, 509-510.

men moet alleen dat toestemmen en geloven als ontwijfelbaar wat God ons geopenbaard heeft, zelfs als het licht van de rede ons iets anders schijnt te suggereren.⁵⁰

De filosofische argumentatie van Heidanus tegen het socinianisme was dus grotendeels gebaseerd op een kritiek van de rede, die door de zondeval zou zijn verduisterd.⁵¹ Het begrip van de rede dat Heidanus in de *Diatriba* hanteerde is echter tamelijk onhelder. Het is daarentegen wel zeker dat de kern van deze kritiek niet cartesiaans is, want Descartes geeft nooit zulke ongezoeten kritiek op de rede en bovendien maakt hij geen gebruik van de zondeval, die enkel uit de openbaring bekend is. Het grootste deel van de argumentatie van Heidanus – tot in het gebruik van termen en zinsneden toe – berust op de idolenleer uit het eerste boek van de *Novum organum* van de Engelse filosoof en politicus Francis Bacon (1561-1626). Dit eerste boek van de *Novum organum* behelst een diepgaande kritiek op de heersende scholastieke filosofie en theologie van Bacon's dagen. In het tweede boek van de *Novum organum* presenteert Bacon zijn eigen methode om de natuur te onderzoeken. Deze methode moest de rede sturen, omdat die uit zichzelf (de *intellectus sibi permissus*) alle kanten op zou gaan en door alle mogelijke vooroordelen beïnvloed werd. Deze vooroordelen werden door Bacon in vier verschillende klassen ingedeeld, die hij de vier idolen (*Idola*) noemt. Heidanus stond in zijn kritiek op het socinianisme dus voornamelijk in het spoor van Bacon. De drie bovengenoemde kritiekpunten corresponderden met de eerste drie idolen uit de *Novum organum* en de tekst van Bacon werd bovendien letterlijk geciteerd.⁵² Alleen het vierde idool van Bacon ontbrak bij Heidanus. Met deze idool viel Bacon elke speculatieve filosofie aan.⁵³ Niet alleen het aristotelisme maar ook het platonisme en neoplatonisme werden door hem verworpen, omdat deze filosofieën volgens hem te zeer berustten op bijgeloof en een vermenging van theologie en natuurfilosofie.⁵⁴

De filosofie van Descartes speelde in de *Diatriba* van Heidanus geen rol. Aan-geboren ideeën (zoals het idee van God) en de cartesiaanse methode kwamen niet aan de orde, terwijl Heidanus overtuigd was van de grote waarde van deze methode, zelfs voor de theologie.⁵⁵ Alleen de bovengenoemde stelregel dat we

50 Heidanus, *Diatriba*, III.3, 510, 'nisi pro summa regula habeat, ea sola quae nobis a Deo revelata sunt, ut extra omnem dubitationis aleam posita, esse amplectenda & credenda. Et quamvis forte lumen rationis, quam maxime clarum & evidens, aliud quid nobis suggerere videatur, soli tamen auctoritati divinae potius, quam proprio nostro iudicio esse fidendum & standum.'

51 Heidanus, *Diatriba*, II.5.

52 De citaten komen uit de *Novum organum*, I, aforisme 38 (Bacon's inleiding op de leer van de idolen), 41 (eerste idool), 42 (tweede idool) en 43 (derde idool). De door mij gebruikte editie is Francis Bacon, *Neues Organon* (Darmstadt, 1990).

53 Bacon, *Novum organum*, I, aforisme 44, 61-67.

54 Bacon, *Novum organum*, I, aforisme 65.

55 Cramer, *Abraham Heidanus*, 160.

ons dienen te onderwerpen aan de openbaring was letterlijk gehaald uit de *Principia* (1644) van Descartes, zonder diens naam te noemen.⁵⁶ Omdat Descartes de toestemming van een propositie aan de wil toekende en de wil niet gebonden was aan de rede, kon ze ook niet-redelijke dingen toestemmen, zoals die onderdelen van de goddelijke openbaring die boven de rede uitstegen.⁵⁷ In beginsel probeerde Descartes de theologie zoveel mogelijk van de filosofie te scheiden en herhaaldelijk benadrukte hij dat de openbaring altijd gehoorzaamd moest worden. Deze scheiding tussen theologie en filosofie werd later benadrukt door de Nederlandse cartesianen, die haar zowel gebruikten om de filosofie (en natuurwetenschap) afgezonderd van theologische beperkingen te laten ontwikkelen, als om de theologie te zuiveren van filosofische dwalingen. Dit sloot derhalve naadloos aan bij de stelregel van Descartes die Heidanus citeerde, mits die alleen *in theologicis* zou worden opgevat. In Descartes' *Principia* wordt de stelregel gevolgd door de opmerking dat in zaken waarover de openbaring niet handelt een filosoof niets als waar moet aannemen waarvan hij de waarheid niet door een grondig onderzoek heeft vastgesteld, waarbij hij de voorkeur moet geven aan zijn volwassen verstand boven de zintuigen. Het is nu net dit laatste dat in Heidanus' betoog ontbrak. Bij hem was geen sprake van zelfstandige filosofie, mogelijk alleen omdat hem dit in zijn weerlegging van het socinianisme niet van pas kwam, of veeleer omdat deze filosofische methode in de theologie geen plaats had. Daarmee wees hij overigens nog niet de filosofie die buiten de theologie opereerde van de hand. Dit zou een goede verklaring kunnen vormen voor het ontbreken van het vierde idool van Bacon, waarin een aanval wordt uitgevoerd op elke speculatieve filosofie. Heidanus' aanval op de sociniaanse rede was dan niet zozeer een aanval op elke filosofie maar eerder een aanval op de *common sense* filosofie, die uitging van enkele algemene logische noties, gecombineerd met gegevens van de zintuigen en algemeen geaccepteerde opvattingen. Er bleef dan nog plaats over voor zuivere filosofie, zoals die van Descartes en van de door Heidanus bewonderde Augustinus, die zich van de vooroordelen van de algemene filosofie zouden hebben ontdaan.

Een interessante kwestie die overblijft is: waarom Heidanus in 1650 en 1659 eerder Bacon in stelling bracht tegenover het socinianisme dan de filosofie van Descartes, wiens principe alleen maar selectief gebruikt werd? Van Descartes' filosofie was behalve het bovengenoemde principe nauwelijks iets te merken in de

⁵⁶ Ook Bacon werd niet genoemd. Wegens de resolutie van de curatoren van de Leidse universiteit uit 1656, waarin het doceren van de cartesiaanse filosofie was verboden, was het zeker niet opportuun om Descartes expliciet te noemen.

⁵⁷ Descartes, *Principia* I § 25, (*AT* VIIIa, 14; § 76; *AT* VIIIa, 39). 'Et quamvis forte lumen rationis, quam maxime clarum & evidens, aliud quid nobis suggerere videretur, soli tamen auctoritati divinae potius quam proprio nostro iudicio fidem esse adhibendam'.

Diatriba, en het is de vraag of deze filosofie zich zomaar liet rijmen met de bestrijding van de eerste drie idolen door Bacon, hoewel een combinatie van Bacon en Descartes in de zeventiende eeuw vaker voorkwam.⁵⁸ Waarom achtte hij een cartesiaanse metafysisch-filosofische bewijsvoering van enkele klassieke eigenschappen van God – die door de socinianen op een onorthodoxe manier ingevuld werden – zoals Gods eeuwigheid, onveranderlijkheid en kennis van de toekomstige gebeurtenissen toentertijd niet geschikt als weerlegging van het socinianisme? In latere werken zou hij dit namelijk wel doen.⁵⁹ Mogelijk heeft dit te maken met een verschuiving in het gebruik van de cartesiaanse methode in dat deel van de theologie waarin sprake was van waarheden, die ook door de rede verkregen zouden kunnen worden. Scheiding van theologie en filosofie zou hierdoor zo strikt opgevat moeten worden, dat in de theologie op geen enkele manier gebruik gemaakt mocht worden van de filosofie. Het gebruik van de cartesiaanse filosofie in de *Causa Dei* (1645) en enkele opmerkingen over de verhouding tussen theologie en filosofie in de *Proeve* (1^e editie, 1641) is hier echter mee in strijd.⁶⁰

Een andere mogelijkheid die overblijft en die – mijns inziens – het meest aannemelijk is, is het ontbreken van een motief om de cartesiaanse filosofie in stelling te brengen. In de *Diatriba* wilde Heidanus slechts het grondbeginsel van de socinianen ontdekken en bestrijden, en daarvoor had hij nu eenmaal niet de filosofie van Descartes nodig maar een filosofische kritiek die gericht was op een devaluatie van de algemene rede. Nu had ook Descartes de algemene rede bestreden met behulp van zijn twijfelmethode, die aan de metafysica vooraf ging. Maar de meest compacte en bovendien in theologische kringen best geaccepteerde kritiek op de *common sense* filosofie vond hij bij Bacon; toen de cartesiaanse twijfelmethode al voor veel disputeren gezorgd had, en door de tegenstanders ervan als potentieel gevaarlijk voor religie en theologie beschouwd werd. Ook wilde Heidanus het bestrijden van specifieke deelaspecten van het socinianisme in deze verhandeling zoveel mogelijk vermijden, terwijl dit wel een plaats zou krijgen in de disputaties over de *loci communes*, die postuum gepubliceerd werden als het *Corpus theologiae christianae*, waarin alle aspecten van de theologie onder de loep genomen werden.

58 Verbeek, *Descartes and the Dutch*, 35, 40.

59 Cramer, *Abraham Heidanus*, 54-55.

60 Zie: Heidanus, *Proeve*, 429-438. Volgens Heidanus waren er waarheden die zowel uit de rede als uit de openbaring geleerd zouden worden. Toch had de rede wegens de natuurlijke verdorvenheid nauwelijks plaats in de theologie, alleen voor zover het disputeren betreft. Zie hierover *De causa Dei*, noot 45.

Conclusie

Uit het bovenstaande betoog wordt duidelijk dat Heidanus inderdaad een nieuwe ingang had gevonden om het socinianisme te bestrijden. Door in te gaan op het basisprincipe van de sociniaanse theologie had hij een strategie ontwikkeld die zinvol was, gezien de latere ontwikkeling van het socinianisme en het gebruik van sociniaanse ideeën door verlichtingsgezinde filosofen aan het einde van de zeventiende eeuw, zoals John Locke (1632-1704) en John Toland (1670-1722). Het is duidelijk dat het socinianisme een rol heeft gespeeld in de ontwikkeling van een (gematigde) Verlichting, waarin de godsdienst die gefundeerd was op openbaring, werd vervangen door natuurlijke religie.⁶¹ Deze natuurlijke religie werd evenals het socinianisme gekenmerkt door een ethische gerichtheid, gecombineerd met een minimaal aantal noodzakelijke doctrines betreffende God, en een nadrukkelijke tolerantie in alle overige dogmatische kwesties.

De *Diatriba* werpt ook wat meer licht op de filosofische ontwikkeling van Heidanus zelf. Vrijwel de enige manier om dit werk te begrijpen in verband met Heidanus' positieve houding ten opzichte van de cartesische filosofie is het maken van een onderscheid tussen een foutieve en kwalijke filosofie (die uiteindelijk gebaseerd was op de zintuigen en lege begrippen), en een zuivere filosofie (die geen inbreuk mocht maken op geopenbaarde bovennatuurlijke waarheden). Heidanus meende zulk een filosofie gevonden te hebben in het gedachtegoed van Descartes. Hij gebruikte daarentegen in de *Diatriba* de argumenten van Bacon om de – in zijn ogen foutieve – *common sense* filosofie te bestrijden, waarvan niet alleen de scholastieke theologen maar tot op een zekere hoogte ook de socinianen gebruik maakten. Kennelijk was Bacon's *Novum organum* hiervoor geschikt dan de cartesische methode van de twijfel, waarin de kritiek op de scholastieke filosofie mogelijk niet alleen niet beknopt genoeg werd weergegeven, maar die bovendien in bepaalde theologische kringen als een gevaar voor de theologie werd beschouwd.⁶² Evenwel was de receptie van Bacon eclectisch, want het vierde idool, dat gericht was tegen elke speculatieve filosofie, werd door Heidanus niet gebruikt, vermoedelijk omdat hijzelf aanhanger was van een (neo-) platoonsgerichte filosofie als het cartesianisme.

Tenslotte maakte Heidanus ook duidelijk waarom hij – evenals zovele tijdge-

61 Zie hierover Zbigniew Ogonowski, 'Der Sozinianismus aus der Sicht der grossen philosophischen Doktrinen des 17. Jahrhunderts', in: Lech Szczucki et al. (red.), *Socinianism and its role in the culture of XVI-th to XVIII-th centuries* (Warsaw, 1983), 115-124.

62 De kritiek van Descartes op de filosofie die gebaseerd is op de zintuiglijke waarneming wordt in het *Discours* (1637), de *Meditationes* (1640-1641) en de *Principia* (1644) gevonden. Echter in geen enkele passage van deze geschriften wordt het zo bondig en overzichtelijk geformuleerd als in het *Novum organum* van Bacon, hoewel Descartes zeker deels van deze bron afhankelijk was.

noten – het socinianisme opvatte als ‘de ketterij der ketterijen’. In essentie kwam de ketterij voort uit het gebruiken van een valse filosofie, die ‘de mens’ als uitgangspunt had. Het socinianisme vormde daarin een spil omdat het consequent alle geloofsinhouden ontkende die in strijd waren met de menselijke rede en alles vanuit menselijk oogpunt beoordeelde. Vanuit dit perspectief vormden de socinianiërs ook een beeld van God, dat volgens Heidanus een afgodsbeeld was. Dit beeld van God was zodanig dat het makkelijk in overeenstemming te brengen was met tal van sekten en wereldreligies. Het was daarom ook geschikt om al deze afwijkingen van de ‘ware religie’ te verenigen. Door deze eigenschap van het socinianisme moest zij volgens Heidanus ‘de ketterij van alle ketterijen’ genoemd worden.

Bogermans voorbeeld?

De bekeerde sociniaan Jacobus Lautenbach

Die de sociniaensche, antichristische leere mede brenghen, die sult ghy niet groeten, noch in uwe huys ontfangen. (Chr. Schotanus)¹

Inleiding

Op de vraag wat de taak van een historicus is, gaf I.H. Gosses (1873-1940) eens een snedig antwoord:

Vertellen, of eigenlijk oververtellen, wat anderen reeds, opzettelijk of onopzettelijk, verteld en wat deze soms, helaas, ook al oververteld hebben.²

In dit artikel wil ik niet oververtellen wat anderen al over bekende sociniaanse kwesties in Friesland hebben verteld (of oververteld): over de omstreken hoogleraar Conrad Vorstius en het tumult in Franeker, de beroemde dichter Dirck Raëlsz Camphuysen, de schoolmeester Foecke Floris of Johannes Stinstra.³ Wie zijn kennis over de socinianen in de tijd van de Republiek wil verdiepen, heeft ruim voldoende drukwerk tot zijn beschikking. Er verschenen in de zeventiende-eeuwse Republiek 150 sociniaanse geschriften, die vooral in kringen van remonstranten en doopsgezinden werden gelezen, en meer dan 400 *antisociniana*.⁴ Be-

1 Ik ben mijn collega's O. Hellinga en D.W. Kok te Leeuwarden veel dank verschuldigd voor de inzage die zij mij gaven in hun nog niet verschenen uitgave en vertaling van het *Diarium* van Furmerius. Zij, en collega Aart de Groot, waren eveneens bereid een eerste versie van dit artikel te voorzien van commentaar. Ik heb een aantal uitvoerige passages uit pamfletten in de tekst en de noten opgenomen als *pièces justificatives*. Zo bijvoorbeeld: 't Rackouws catechismus met zijn ondersoek, in 't Latijn beschreven van den hoogh-gheleerden man Joan-Henrico Alstedio, ende nu vertaelt door Joan Greyde; Item F. Socini, Hooft-summe der christelijcke religie, met de wederlegginghe van dien door Chris. Schotanum (Franeker, 1652), ongepagineerd. Zie: Ph. Knijff, S.J. Visser & P. Visser (red.), *Bibliographia sociniana; a bibliographical reference tool for the study of Dutch socinianism and antitrinitarianism* (Hilversum/Amsterdam, 2004), nr. 2020. Voor de in dit artikel genoemde pamfletten en boeken zij verwezen naar deze bibliografie onder vermelding van het nummer; afgekort als BS.

2 I.H. Gosses (F. Gosses en J.F. Niermeyer red.), *Verspreide geschriften* (Groningen/Batavia, 1946), 55.

3 Zie voor een kort overzicht: A. de Groot, 'Faustus Socinus en Nederland', in: *Tijdschrift voor Nederlandse kerkgeschiedenis* 7 (2004) 49-55 en de aldaar genoemde literatuur en BS, 12-24.

4 Zie de bijdrage van W. Janse in dit tijdschrift; gebaseerd op de BS.

studering van die polemische geschriften van gereformeerden – en een enkele doopsgezinde⁵ – levert over het algemeen, afgezien van de bekende namen, weinig concrete informatie op over socinianen van vlees en bloed.⁶

In de *acta* van de Friese synodes wordt vanaf 1634 geregeld gewaarschuwd tegen de ‘ongoddelycke Socianerie’ onder de ‘conventiculen’ der arminianen in Dokkum; zes jaar later wordt de commissarissen-politiek verzocht te waken voor de heimelijke kuiperijen, ‘van Sociniaensche geesten, die onder den naem van Remonstranten ofte Mennonijten haer vergift’ verspreiden.⁷ Het patroon tekent zich na de eerste vermelding van de ketterij van de ‘Turken’, zoals de socinianen ook werden genoemd, al duidelijk af: de synodeleden willen dat de Friese Gedeputeerden maatregelen nemen tegen de socinianen. In de praktijk gebeurde er in de eerste helft van de zeventiende eeuw weinig, want er waren amper socinianen te vinden. Wel werden in 1641, drie jaar nadat tal van Poolse broeders hun land moesten verlaten, enkele boeken van aanhangers van Socinus in Leeuwarden verbrand.⁸ Een probleem is ook dat de synode niet altijd onderscheid maakte tussen socinianen, remonstranten en ‘atheïsten’. Later in de zeventiende eeuw zagen de synodeleden – terecht – vooral sociniaanse invloeden in doopsgezinde gemeenten en de bijeenkomsten van Rijnsburger collegianten.⁹ Anders dan de

5 De menniste voorganger Harmen Reyndes te Molkwerum schreef over de aantrekkingskracht van het socinianisme in zijn *Een verklaringe over het ongenoegen der soo genaemde doopsgezinde christenen in Molqueern* (Amsterdam, 1696), 17-18: ‘Een klip die voor de onkundige seer gevaarlijk te mijden is, dewijle sich, als mense van verre aensiet, als goudt vertoont, maer als mense in haer selfs en van na by beschouwt soo verandert die glans in donkerheyt. Wiens oogen dan in de eerste flikeringe tot schemeren zijn gebracht, die loopt groot gevaer om hem daer aen te stoten en te breken’.

6 Volgens de Franeker hoogleraar in de Oosterse talen Johannes Drusius konden velen juist dankzij de polemieken kennis nemen van de opvattingen van Socinus. Zo schreef hij naar aanleiding van Sibrandus Lubbertus’ boek *De Jesu Christo servatore* (Franeker, 1609), waarin de beruchte Franeker polemicus het hoofdwerk met dezelfde titel van Socinus had opgenomen: ‘Want hier door heeft hy ontallick veel luyden tot Sociniaenen gemaect, daer Socinus te voren in dese quartieren gansch onbekent was’. *Brief van Ianus Drusius professor van de Hebreusche tale in de Hooghe-scholen tot Franeker* (s.l., 1615), 7.

7 J.J. Kalma, ed., *Een kerk onder toezicht; Friese synodeverslagen 1621-1650* (Leeuwarden, 1987), 128 en 258 en reg. s.v.

8 J.C. van Slee, *De geschiedenis van het socinianisme in de Nederlanden* (Haarlem, 1914), 187. Zie voor censuur in Friesland: H. Postma, *Over ‘fameuze libellen en schandaleuze geschriften; perscensuur in Friesland tijdens de zeventiende en achttiende eeuw* (onuitg. doctoraalscriptie Geschiedenis RUG; Groningen, 2003), 91-95, alwaar 62 censuurbepalingen worden vermeld. In 1611 belandden negen exemplaren van het beruchte boekje *De officio hominis Christiani* van de Franeker studenten tegen de hoogleraar Sibrandus Lubbertus op de brandstapel. In 1634 loofden de Staten van Friesland maar liefst tweehonderd rijksdaalders uit aan personen die de namen van extreem heterodoxe auteurs aangeven. Auteurs die zelf naar de Staten stapten kregen geen straf.

9 S. Zijlstra, *Om de ware gemeente en de oude gronden; geschiedenis van de dopersen in de Nederlanden*

kerkelijke *acta* en de gereformeerde bestrijders ons willen doen geloven, zijn de echte socinianen in Friesland nooit talrijk geweest. Zij vormden een groepje, als men daar al van kan spreken, dat kwantitatief nauwelijks meetelde;¹⁰ een *ecclesia minor* zoals in Polen vormden zij in de Republiek niet.

De socinianen werden niet alleen door de kerk, maar evenzeer door de wereldlijke overheden vervolgd. Zo werden in Engeland in 1612 twee antitrinitariërs verbrand, de laatste Engelsen die vanwege heterodoxie werden terechtgesteld.¹¹ Nog in 1765 veroordeelde het Hof van Friesland Hessel Lolkes Hommema uit Finkum wegens blasfemie tot dertig dagen op water en brood. Hij had in een uitspanning onder invloed van drank Dirk van der Meer uitgescholden voor de Vader (*dou biste de Vader*), Rein van der Meer voor de Zoon (*dou biste de Soon*) en Hijcke Offringa voor de Heilige Geest (*dou biste de heilige geest*) – *sit venia verbis* notuleerde de secretaris.¹² Deze anti-trinitarische uitlatingen in een uitspanning laat ik verder buiten beschouwing.

In dit verhaal zijn geen pirouettes rond de bekende thema's te vinden, maar staat de bekeringsgeschiedenis centraal van een anonieme, maatschappelijk hooggeplaatste sociniaan omstreeks 1600 in Leeuwarden. Omstreeks die eeuwwisseling bestreden dominee Menso Alting in Emden, de rector van de Latijnse school Ubbo Emmius en dominee Johannes Acronius in Groningen en Johannes Bogerman en zijn collega's in Leeuwarden de antitrinitariërs. Zelfs in een afgelegen Drentse pastorie in Beilen bracht dominee Johannes Beeltsnyder in 1651 heidenen, Turken en arianen (socinianen) in een catechismusverklaring ter sprake als de ergste vorm van afgoderij.¹³ Een hooggeplaatste volgeling van de Poolse broeders kon niet aan de aandacht van de Leeuwarder predikant Johannes Bogerman ontsnappen, en dus zal hij in dit artikel veel aandacht krijgen. De bestudering van socinianen in de Nederlanden in hun maatschappelijke context is terecht een onderzoeksdesideratum genoemd.¹⁴ Dit artikel is een kleine bijdrage aan dit onderzoek. Uitgangspunt vormen een viertal uitvoerige fragmenten uit drie pamfletten en een dagboek.

1531-1675 (Hilversum/ Leeuwarden, 2000), 332 e.v. en J.C. van Slee, *De Rijnsburger collegianten* (Haarlem, 1895). Zie tevens de bronnenuitgave door W. Bergsma en P. Visser in dit tijdschrift.

10 Zie S. Cuperus, *Kerkelijk leven der hervormden in Friesland tijdens de Republiek* (2 dln., Leeuwarden/ Groningen, 1916-1920), II, 161-162.

11 Chr. Hill, *Change and continuity in 17th. century England* (Londen, 1974), 267.

12 Tresoar, Leeuwarden, Hof van Friesland, Crim. Sent., inv. nr. 3065, d.d. 24-ix-1765.

13 A.Th. van Deursen, *Rust niet voordat gy ze van buiten kunt; de tien geboden in de 17e eeuw* (s.l., 2004), 22.

14 A. de Groot, 'Inleiding', viii, in: W.J. Kühler, *Het socinianisme in Nederland* (1912, reprint: Leeuwarden, 1980). Zie voor het socinianisme in het algemeen het lemma in *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexicon* (Herzberg, 1995), s.v. Sozini.

De bekering van een sociniaan?

Af en toe heeft Johannes Bogerman in zijn strijdbaar leven vermoedelijk met genoeg de pen gehanteerd; zo in 1611. In dat jaar schreef hij met zijn drie Leeuwarder collega-predikanten een *Waerschouwinghe aen alle Ghereformeerde kercken*, in 1611 met consent van Gedeputeerde Staten gedrukt te Leeuwarden bij 'boekdrucker ordinarius' Gilles van den Rade. Patent op deze bestrijding van Vorstius en Socinus hadden de vier Friese predikanten niet, want het gaat om een bestrijding die tot in de huidige geschiedschrijving haar sporen heeft nagelaten.¹⁵ De theologen bestreden de leer van de socinianen en in het bijzonder die van de van antitrinitarisme verdachte Steinfurtse theoloog Conrad Vorstius (1569-1622), die in zijn tijd bekend stond als 'een Atheïst, Heyden, Iode, Turck, Ketter, Scheurmaker ende onverstandigen mensche.'¹⁶ In dit pamflet wordt veel aandacht besteed aan de afwijkende opvattingen van de Poolse broeders over onder meer de Drie-eenheid, de natuur van Christus en de satisfactieleer. Wie christenen, Turken, heidenen en joden als inwisselbare grootheden beschouwde, kon moeilijk rekenen op de steun van Bogerman en zijn Leeuwarder collega's Regnerus Hachtingius, Herman Kolde en Bernhardus Fullenius. De socinianen werden gezien als wolven in schaapskleren, dieven, moordenaars en trawanten van de satan. Deze 'mont-christenen' waren als onkruid onder het tarwe. Bogerman en zijn collega's verfoeiden de mensen die van mening waren dat:

het ghenoech ware ter zalicheyt sich eenes borgerlijcken, eerlijcken wandels te bevljijghen ende volghens dien of het even veel ware of men een gheloovigh Christen, Jode, heyden ofte Turck ware, als men slechts eenen eerlijcken wandel voert.¹⁷

De socinianen borduren volgens Bogerman, goed onderlegd in de geschiedenis van de vroege kerk, voort op de ideeën van heterodoxe kerkvaders als Arius en Paulus van Samosata.¹⁸ Bogermans geschrift is in dogmatisch opzicht een herhaling van zetten. Bijzonder in dit pamflet is de bekeringsgeschiedenis van een niet

15 Zie Kühler, *Het socinianisme*, 130 e.v. A.Th. van Deursen typeert Socinus als een vrijgeest; zie van hem: *De last van veel geluk; de geschiedenis van Nederland 1555-1702* (Amsterdam, 2004), 235. Socinus zag zichzelf als een gelovig christen.

16 Aangehaald in P.H.A.M. Abels, 'Kweekvijver met troebel water; de betekenis van het Arnoldinum te Steinfurt voor de Nederlandse en Bentheimse gereformeerde kerken in de jaren 1588-1618', in: P.H.A.M. Abels, G.J. Beuker & J.G.J. Booma (red.), *Nederland en Bentheim; vijf eeuwen kerk aan de grens/ Die Niederlande und Bentheim; fünf Jahrhunderte Kirche an der Grenze* (Delft, 2003), 108. Vorstius jr. werd remonstrants predikant in Dokkum.

17 *Waerschouwinghe*, Aiii.

18 De derde-eeuwse theoloog Paulus van Samosata, bisschop van Antiochië in Syrië, verwierp de incarnatieleer en stond een adoptiaanse christologie voor. Hij was onderwerp van twee synodes en werd uiteindelijk afgezet. Zie E. Meijering, *Geschiedenis van het vroege christendom; van de jood Jezus van Nazareth tot de Romeinse keizer Constantijn* (Amsterdam, 2004), 357 e.v.

met name genoemde sociniaan die door Bogerman *cum suis* breedvoerig – ‘tot kennisse van dese verborgene vuylichkeiten’ – wordt verhaald.¹⁹ In de marge noteerden de predikanten:

Redenen van de waerhey ende zaligheyt der voorschreven articulen, met een verhael van seker trostelijk exempel der ghenade Godes bewesen aen een notabel persoon, den socinianen was toeghe daen.

Anonimiteit was het lot van vele socinianen in de Republiek,²⁰ zoals ook blijkt uit het verhaal van de hier geportretteerde notabele volgeling van de *fratres poloni*.

Dertig jaar lang had een notabel, geleerd en gekwalificeerd persoon in duisternis geleefd en de boeken van de socinianen vlijtig gelezen. Hij had zich bekeerd tot de leer van de antitrinitariërs, maar meende toch lidmaat te kunnen worden van de gereformeerde kerk in Leeuwarden. Hij was van mening dat hij de Leeuwarder gereformeerden zijn broeders kon noemen, als die tenminste zijn opvattingen maar wilden dulden. Toen de opvattingen van deze sociniaan over de Drie-eenheid, de twee naturen van Christus en de satisfactieeler bekend werden, had de gereformeerde kerk alles gedaan om deze oude man zijn dwaalleer te laten herroepen. Alle pogingen waren tevergeefs en uiteindelijk was de kerkenraad gedwongen geweest hem te excommuniceren. Maar de sociniaan zag de bui hangen, zei zijn ambt, kinderen en vrienden vaarwel en vertrok naar een eenzame plaats. Hier kwam hij tot bezinning. Hij bestudeerde diepgaand de geschriften van zuivere leraren met een ander hart en andere ogen, en werd door Gods genade en grote barmhartigheid verlicht. Als een verloren schaap wilde hij nu terugkeren in de schaapstal van Christus. Na het belijden van de zuivere leer van de Heidelbergse catechismus en de Nederlandse geloofsbelijdenis werd hij met zijn zwak lichaam en grijze haren opnieuw aangenomen. Huilend zat hij in de kerk van Leeuwarden en toonde berouw over de lange periode dat hij in onwetendheid had geleefd. In de korte tijd die hij nog leefde, bad hij herhaaldelijk tot de eeuwige Zoon van God en vroeg hij om vergeving. Deze gewezen sociniaan ontsliep onder aanroeping van diezelfde eeuwige Zoon van God en werd opgenomen in de gemeenschap van de zalige zielen; verwachtend de opstanding uit de dood. De boeken van socinianen had hij aan de gereformeerde predikanten overhandigd, omdat hij wilde dat die zouden worden verbrand, zoals de Staten Generaal al eerder – in 1598 – de boeken van Christoffer Ostorodt en Andreas Woidowski hadden verbrand. Nadrukkelijk verklaarden de Leeuwarder voorgan-

¹⁹ Zie voor de tekst de bijlage. Over Bogerman als de *auctor intellectualis*: H. Edema van der Tuuk, *Johannes Bogerman* (Groningen, 1968), 323.

²⁰ In Nederland moesten de socinianen ‘continuare a dissimulare, a rinnegare all’ occasione il nome ereticale’. D. Cantimori (ed. A. Proseri), *Eretici italiani del cinquecento e altri scritti* (Turijn, 1992), 418. In deze editie een belangwekkende inleiding van de bezorger. De geschiedenis der socinianen in de Republiek is ‘celata, oscura, ma a volte suggestiva’. *Ibid.*

gers dat zij de naakte waarheid hadden gesproken en zij riepen de lezer op om de laatste dagen te gedenken, te waken en te bidden.

Bogerman de maat genomen

Naar aanleiding van deze aanval op Vorstius en het antitrinitarisme verscheen in hetzelfde jaar een uiterst scherp anoniem weerwoord onder de titel:

Brand-clock, Ghegoten ten deele van de stoffe ghecomen wt de Camer der E.H.M. Heeren Staten Soo der Geunierde Provintien in 't ghemeyn, als in 't particulier van Hollandt. (s.l., 1611).

Fel bekritiseert de auteur de nieuwe, 'Geneefse inquisitie' van Bogerman en zijn collega's. In dit kader beschrijft hij ook de excommunicatie van de anonieme sociniaan:

Ick bidde, let eens door-gaens op den inhoud vande Voor-reden en ghy sult claelijck sien, hoe schoon sy van 't Schaeppen spreken, datter vry wat anders schuyt als 't Schaepekens natyure en dattet haer enckel daer op leydt, datse gaerne wederom een nieuwe Inquisitie ende Conscientie-dwang saghen opgerecht om te straffen, ooc als men se anders niet weeren en can, met de dood allen den genen die sy voor ketters houden. Wat willen doch die woorden anders, letter B1. Daer se so spreken van den ernst der gelovige magistraten? Ende letter c.4. Daer sy sprekende van dien ouden notabelen, geleerden, seer bedachten ende gequalificeert persoon (wat geldt of sy hem dese tytels ghegeven hebben, eer hy sich weder tot hun voegde!), aldus seggen: waer over hy vernemende wat hem was naeckende, heeft syne bedieninghe verlaten, ende is van syne kinderen ende vrienden vertrocken op een eensame plaetse. Wat meynst ghy, magh dit gheweest hebben dat den armen man vreesde dat hem was nakende, dat hem heeft op een eensame plaetse doen vertrecken en zijn alderlieftste panden verlaten? Tmoet eenen al wat na gaen eermen dat doet. Was het de excommunicatie ofte ban? Neen het: want die is tegen hem gebruyct.²¹ Doch hy mocht noch wel van geluck spreken dat hy'er soo af quam en hem geen ander perck wierdt ghestelt, en dancken den ghenen die hierinne wat ten besten ghsproken hadden. Ick heb wel verstaen dat zijne Genade Grave Willem van Nassou desen man seer wel besint hadde. De goede Godt weet oft zijne Ghenade dan oock niet wel een groote oorsaek is gheweest, dat men niet arger door 't ophitsen van de hevige theologanten tegens hem en heeft gheprocedeert. Want men ghemeynlijck in soo princelijcken bloede meerder beleeftheyd en sacht-sinnicheyd sal vinden als in de genen die anderen (twelck nochtans te beclagen is) die deugden behooren te leeren en een spieghel daer van te wesen, soo dat oock de rechts-gheleerden niet sonder reden beginnen te seggen, dat de theologanten wel van noode hadden by haer wat school te comen om in vrundelijckheyd te leeren met den anderen van verschil-pointen te redencavelen en disputeren.²²

²¹ Zin loopt niet.

²² *Brand-clock*, B2vo-B3.

Hier wordt dus de anonieme, arme man in een geheel ander perspectief geplaatst. Mocht deze gekwalificeerde persoon immers niet van geluk spreken dat hij – nota bene als sociniaan – door graaf Willem Lodewijk Nassau werd beschermd tegen het ophitsen van de gereformeerde theologen? Die theologen zouden toch nog wat kunnen leren van de rechtsgeleerden over het vriendelijk disputeren met anderen?

Bogermans dupliek

Zoals een diepzeevis niet zonder druk van veel water kan, zo konden de Leeuwarder predikanten zich geen bestaan voorstellen zonder te waarschuwen voor de gevaren die de kerk van binnen en buiten bedreigden. Zij schreven een *Naeder-Waerschouwinghe, over seeckere verantwoordingen D.D. Vorstii* (Leeuwarden, 1611), waarin opnieuw de lasterlijke en atheïstische leer der ‘samosateniaenen’, geperсонificeerd in Vorstius, werd aangevallen. Ook in dit pamflet wordt een zeker persoon genoemd die de socinianen was toegedaan:

Het is hem [de auteur van de *Brand-clock*; WB] niet genoeg dat hy sich niet ontsiet de namen van princen, graven ende Staten van den lande stoutlijc te misbruycken ende int besonder met de goede meyninge der E. heeren Gedeputeerde Staten Frieslandt ende het overseynden ende uytgheven van hare missive, mitsgaders met de kerckelijke discipline in dese gemeynte tegen seker persoon den Socinianen toegedaen in Godes vrese met onverhoopten ende sonderlingen segghen Godes ghebruyckt, jae met de eeuwige ende trouwe genade ende rijckdom der barmherticheyt Godes, die daer is ende in eeuwicheyt blyven sal eene reyne fonteyne van vierighe liefde Godes ende des naesten, ende met vele goede eerlijcke persoonen, soo in Hollandt als dese provincie pasquilswijse synen spot te dryven. Maer moet oock daerenboven met desen droevigen strijdt (in plaetse dat vrome herten daerover treuren ende suchten tot den Heere) syne recht atheïstische ende lasterlijcke spotterije wel onbeschaemelijck ende opentlijck ten toone stellen ...²³

Dit is duidelijke taal, maar de ‘seker persoon den Socinianen toegedaen’ wordt wederom niet met name genoemd. Vorstius zelf voelde zich geroepen om zijn opponenten te weerleggen. In zijn *Volcomender antwoord* gaat hij uitvoerig in op de beschuldigingen van Bogerman en diens collega’s. In zijn optiek kan:

de ware kercke in dingen dwalen [...] Daerom soo machmen niet alleen inde kercke (namelijck in dese of die bysondere kercke) de waerheyt ondersoeken, maer oock buyten deselve.²⁴

²³ *Naeder-waerschouwinghe*, ***2vo.

²⁴ Conr. Vorstius, *Volcomener antwoord op eenighe twist-schriften, onlangs by verscheyden Broederen teghens hem uytgegeven, voornemelijck op de verclaringe D. Sibrandi Lubberti, mitsgaders de naerder waerschouwinge der Predicanten tot Leeuwarden, etc.* (Leiden, 1612), fiii,vo.

Ook het godsbeeld van Vorstius verschilde nogal van dat van Bogerman en de zijnen.²⁵ Wie wordt bedoeld met deze voormalige wolf in schaapskleren, 'Turk' of ariiaan? Het antwoord op deze vraag vinden we in het *diarium* (dagboek in het Latijn) van de tweede Friese landsgeschiedschrijver, de Leeuwarder Bernardus Furmerius.

Furmerius en zijn diarium

Furmerius wijdde in zijn dagboek enkele passages aan deze bekeringsgeschiedenis, die we hier in vertaling weergeven.²⁶

1605

Zondag 10.

Het Avondmaal is gevierd. Jacobus Lautenbach is in het openbaar van het Avondmaal geweerd, omdat hij de ketterij van de man uit Samosata verdedigde.

Dinsdag 26.

De graaf van Nassau [Willem Lodewijk; WB] heeft met het college van Gedeputeerden in plaats van Jacobus Lautenbach dr. Laurentius de Venio als president van het Krijgsgerecht benoemd en hem na zijn benoeming twee bijzitters toegevoegd, dr. Eiso Lycklama en dr. Martinus Martinides, die door het lot uit zes gegadigden aangewezen zijn.²⁷

Dinsdag 2.

Onze graaf is uit Friesland naar Den Haag in Holland vertrokken en heeft om twee uur 's middags Leeuwarden per schip verlaten. God geve hem een voorspoedige reis.

Maandag 8.

De volmachten naar de Statenvergadering zijn naar Leeuwarden teruggekeerd om de Landdag af te sluiten.

Jacobus Lautenbach had het presidentschap van het Krijgsgerecht neergelegd en de termijn om zich te bedenken was verlengd tot het Pinksterfeest, maar hij wilde liever in ballingschap gaan dan tot inzicht komen. Daarom heeft hij zich naar Ameland begeven en wel op dezelfde dag dat de graaf uit Leeuwarden naar Holland is vertrokken, in de nacht voor de dag van diens vertrek.

1611

Donderdag 21.

Jacobus Lautenbach, voorheen president van het Krijgsgerecht, is, nadat hij een tijd lang de mening van de Italiaan Faustus Socinus over de goddelijke natuur van Chris-

²⁵ Vorstius, *Antwoord*, hii: 'Godt selve, alhoewel hy teghen de godloosen ende die uyt boosheyd sondighen, een seer strenghe ende sterck ijveraer is, nochtans en weyghert hy den dolenden sijne barmherticheyt niet. Christus ende sijne apostelen en hebben oock noyt teghen de sulcke soo strenghe gheweest, als de broeders nu ghewoonlick teghen malcanderen zijn'.

²⁶ Tresoar, hs. 1184. Zie nt. 1.

²⁷ Dr. Eiso Lycklama (overleden in 1639) werd in 1602 benoemd tot advocaat voor het Hof van Friesland, evenals dr. Martinus Martinides.

tus gedeeld had, maar vervolgens na zijn berouw betuigd te hebben in de kerk teruggekeerd was, op zondag 17 gestorven en op donderdag 21 in de Grote Kerk begraven.

Hoe betrouwbaar zijn de geciteerde fragmenten over de naar de Republiek gemigreerde en van oorsprong Duitse ‘samosateniaan’, ‘ebioniet’ of sociniaan? Om die vraag te kunnen beantwoorden moeten we weten wie de auteurs waren en wat hun achtergronden zijn.

‘De goden hadden Bogerman den blixem betrouwt’ (Vondel)

De Leeuwarder predikanten genoten een groot prestige. Zij ontvingen een hoog traktement, zij openden de vergadering van de Landdag met gebed, en zij zaten – Bogerman in ieder geval – bij de stadhouder Willem Lodewijk aan tafel. Leeuwarden telde ten tijde van Lautenbach vier predikanten. Hermannus Kolde was er aangesteld van 1590 tot zijn dood in 1634. Hij was getrouwd met een dochter van de voormalige pastoor van Oosthem, Feito Ruardi, die ook in Leeuwarden predikant was geweest. Kolde werd in 1598 door Willem Lodewijk uitgeleend aan Drenthe om aldaar de reformatie in te voeren. Hij kwam naar Leeuwarden met een aanbeveling van de Emders predikant Menso Alting, een fel bestrijder van joristen, menisten, schwenckfeldianen en socinianen.²⁸ Bernhardus Fullenius, theologisch doctor, was van 1593 tot zijn dood in 1636 predikant in de Friese hoofdstad. Deze Westfaal zou later nauw betrokken zijn bij de totstandkoming van de Statenvertaling.²⁹ Hij had ook met Vorstius gecorrespondeerd.³⁰ De voormalige katholieke geestelijke Regnerus Hachtingius vluchtte in 1567 uit Rinsumageest, studeerde in Heidelberg en werd predikant in Oost-Friesland. Hij was werkzaam in Leeuwarden in de jaren 1590 tot 1626. Zijn zoon en kleinzoon werden eveneens predikant, de laatste opnieuw in Leeuwarden.³¹

De bekendste en beruchtste onder hen is de ‘Sionswachter’ Johannes Bogerman (1576-1637), die van het viertal predikanten het productiefst is geweest. Deze ‘ongemijterde bisschop der Friezen’ was de zoon van de als pastoor naar Oost-Friesland gevluchte Johannes Bogerman, die aldaar gereformeerd predikant werd en onder meer van 1580 tot 1592 te Bolsward stond. Tijdens zijn bal-

28 T.A. Romein, *Naamlijst der predikanten sedert de Hervorming tot nu toe, in de hervormde gemeenten van Friesland* (Leeuwarden, 1886), 14-15. Zie ook W. Bergsma, “Zij preekten voor doven”; *de Reformatie in Drenthe* (Assen, 2002), 28, 30 en 81 en H. Klugkist Hesse, *Menso Alting; eine Gestalt aus der Kampfzeit der calvinischen Kirche* (Berlijn, 1928) 260-268.

29 E.L. Vriemoet, *Athenarum Frisicarum libri duo* (Leeuwarden, 1758), 254.

30 Edema van der Tuuk, *Bogerman*, 323.

31 *NNBW*, X, 313.

lingschap werd in Uplewert zijn gelijknamige zoon geboren. Bogerman streed voor de zuivere kerk (*purior ecclesia*) en de kerkelijke tucht (*exercitium disciplinae ecclesiasticae*). Zelfs de goed gereformeerde Jacobus Trigland herinnerde zich nog jaren later hoe Bogerman met bulderende stem de remonstranten – *Dimittimini! Exite!* – de kerk had uitgejaagd.³² Bogerman bestreed op papier en in de praktijk katholieken, doopsgezinden, arminianen, socinianen (vorstianen) en neutralisten. Hij was de onbetwiste leider van de Leeuwarder gereformeerde kerk.³³ Bogerman, de hamer der arminianen, studeerde als *alumnus* (voedsterling) van Gedeputeerde Staten in Franeker, alwaar hij een leerling van Sibrandus Lubbertus was. Daarnaast maakte hij een heuse *peregrinatio academica*, langs Heidelberg,³⁴ Genève, Zürich, Lausanne, Oxford en Cambridge.³⁵ Hij werd predikant in Sneek (1599-1603), Enkhuizen (1599-1603) en van 1604 tot 1636 te Leeuwarden; terwijl hij nog op zijn oude dag werd benoemd tot hoogleraar in Franeker. Ondanks zijn grote bibliotheek van meer dan duizend nummers, heeft Bogerman weinig zelfstandig werk gepubliceerd. Bogermans bibliotheek was deels ingericht op zijn vertaalwerk ten behoeve van de Statenvertaling en bevatte tal van Hebreeuwse, Chaldeeuse en Arabische lexica en grammatica's.³⁶

Bogerman en zijn Sneker collega Goswinus Geldorpius werden toegejuicht door geloofsgenoten (en door tegenstanders verguisd) vanwege hun vertaling van een werk van Theodorus Beza, waarin deze ten strijde trok tegen Sebastiaan Castellio (1515-1563), die de terechtstelling van de antitrinitariër Michaël Servet had veroordeeld.³⁷ Dit werk van de latere opvolger van Calvijn was in 1554 verschenen als *De haereticis a civili magistratu puniendis*. Het werd door Bogerman en Geldorpius vertaald onder de titel:

32 Zie W. Bergsma, *Tussen Gideonsbende en publieke kerk; een studie over het gereformeerd protestantisme in Friesland, 1580-1650* (Hilversum/ Leeuwarden, 1999), 51 noot 10.

33 Wanneer de Leeuwarder predikanten in 1605 een brief sturen aan hun Geneefse collega's – waarin zij Hessel van Vervou, een zoon van Willem Lodewijks hofmeester Frederik van Vervou, aanbevelen – dan verstuurt Bogerman die brief uit naam van zijn collega's. H. de Vries, *Genève pépinière du calvinisme hollandais*, dl.I (Freiburg, 1918), 287-289.

34 Vergelijk J. de Wal, *Nederlanders, en personen, die later met Nederland in betrekking stonden* (s.l., s.a.), 93.

35 Onmisbaar is nog altijd Edema van der Tuuk, *Johannes Bogerman*. Zie ook Bergsma, *Tussen Gideonsbende*, reg. s.v.

36 *Catalogus Librorum [...] D. Johannis Bogermanni* (Leiden, 1638). Een exemplaar berust in de Koninklijke Bibliotheek Kopenhagen (kopie op de Fryske Akademy). De collectie – meer dan duizend nummers – is een geleerde theologenbibliotheek: veel werken van en tegen Vorstius, Calvijn, Bullinger, Beza, Menno, David Joris, Castellio. Ook had Bogerman een geschiedwerk van Furmerius tot zijn beschikking.

37 Zie de magistrale biografie van H.R. Guggisberg, *Sebastian Castellio, 1515-1563; Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz im konfessionellen Zeitalter* (Göttingen, 1997).

Theodorus Beza (1519-1605). Gravure naar H. Hondius. (UBA, Prent K 326). Ten tijde van Beza studeerden ongeveer driehonderd studenten uit de Lage Landen aan Calvijns academie, onder wie de in dit artikel genoemde Saeckma, Emmius, Bogerman, Geldorpius, Lubbertus en Hessel van Vervou. Zie De Vries, *Genève*, passim. Niet alleen orthodox gereformeerden studeerden in deze bakermat van het Nederlandse calvinisme, maar ook Vorstius, die een docentschap door Beza kreeg aangeboden, Arminius en Wtenbogaert.

THEODORVS BEZA
THEOL. INCOMPARAB.



*PROXIMVS ad superos accedere si potis est quis,
BEZA potis lingua, mente, animique bonis.
Cuncta viro divina insunt. mysteria tractat.
Sancta, DEO sociat corda, animasque polo.
Vim duplicat senium. mirare o Gallia, dotes
Quisquam numen amet, hoc neque pectus amet.*

RF. G. sculp. & excud. Haidelbergæ

Een schoon Tractaet des Godtghelenden Theodori Bezae vande Straffe, welke de wereltlijcke Overicheyt over de ketters behoort te oefnen.

Het werk verscheen in 1601 bij Gillis van den Rade in Franeker.³⁸ In de inleiding schreven de vertalers onder meer dat de satan een valse mening had rondgestrooid, als zou de overheid zich niet met het geloof van de onderdanen mogen bemoeien. De overheid moest juist verhinderen dat ketters over de gewetens van mensen wilden en konden heersen.³⁹ Naar aanleiding van deze vertaling van Beza's boek werd een hevige polemiek gevoerd. De doopsgezinde Tymen Claesz Honich hield de Sneker predikanten *Een christalijnen bril* voor, waarin hij Dirk Volckertsz Coornhert (1522-1590) en de schwenckfeldiaan Aggaeus van Albada (ca.1525-1587; de 'Annoteerder') als de belangrijkste getuigen opvoerde.⁴⁰ Honich begreep het triomfalisme van de 'Besianen' niet. Die vormden slechts een minderheid ('het achtendeel') van de bevolking; de rest bestond volgens hem uit papisten, mennisten, 'martinisten' en neutralisten en 'heromnes', die afkerig waren van het verbranden van ketters.⁴¹

Willem Lodewijk had in 1604 zijn uiterste best gedaan om Bogerman te bewegen de kerk van Enkhuizen te verruilen voor die van Leeuwarden; in de vacature van Paschasius Baers. In 1616 beschreef Bogerman in een boek (in het Latijn, over de val van David) Friesland als een 'dal van vettigheid', en sprak hij eveneens over zijn werk als predikant in Leeuwarden. Bogerman vond zijn verblijf in de Friese hoofdstad genoeglijk door de bloeiende gemeente, de welwillendheid en de omgang met de aanzienlijkste mannen, de eensgezindheid onder de collega's en de aangename ligging van de stad.⁴² Uit zijn publicaties blijkt eerder het tegendeel.

In 1608 vertaalde Bogerman een boek van de katholieke Estienne Pasquier (uit

38 Zie voor de tweede vertaler B. Slofstra, 'Goswinus Geldorpius en syn album amicorum', in: *It beaken* 58 (1996) 26-41.

39 Zie Bergsma, *Tussen Gideonsbende*, 268-277.

40 Zie W. Bergsma, *Aggaeus van Albada (c.1525-1587), schwenckfeldiaan, staatsman en strijder voor verdraagzaamheid* (Meppel, 1983), hfst. V.

41 Een christalijnen bril, voor den e. magistraet der stadt Sneek in Vrieslandt: waer door sy aenschouwen moghen het schoone voornemen haerder predikanten, soo sy de hooghe overheyte nae haer wil mochten ghebruycken (s.l., 1601), Bii: 'Want ick achte tmeerdeel van diemen Ghereformeerden noemt noch vyandt vant vervolch te zijn: de rest zijn papisten, martinisten, mennisten, neutralisten ende anderen, ende voort heromnes welcke heromnes het branden der ketters oock niet wel verdragen souden connen. Want als de eene zijn nichte, d'ander zijn oom, de derde zijn soon, jae de sommige haer vrouwen uyt haer arm, die haer een part liever als haer eygen sielen zijn, ter doot sagen leyden. So Besa ende u predikanten willen, hoe dunct u mijn heeren soudet gelucken willen? Wat een vreuchde souder zijn meent ghy?'

42 J.G. Ottema, 'Beschrijving van een zeldzaam voorkomend werkje van Joh. Bogerman, predikant te Leeuwarden (*Praxis verae poenitentiae*, Herborn, 1616)', in: *De vrije Fries* 2 (1842), 218.

het Frans) onder de titel *Spiegel der Iesuyten, ofte Cathechismus van der Iesuyten Secte ende leere*. In de opdracht aan de Friese Gedeputeerde Staten en Willem Lodewijk liet hij de lezers weten dat de kerk werd beklad door de drek van atheïsten, goddeloze lasteraars, vuile spotters, libertijnen en 'montchristenen'. De volgelingen van Loyola waren voor hem – evenals voor Willem Lodewijk⁴³ – de bron van alle kwaad en invectieven vloeiden rijkelijk uit zijn pen: schorpienen, adders, 'slangegebroetsel', vadermoordenaars, verspieters, verraders en brandstichters. De paus noemde hij 'het Sevenbergische-Beest' uit Openbaringen 17:9. In financieel opzicht legde deze vertaling Bogerman, een redelijk vermogend man, geen wind-eieren, want hij kreeg van de Friese Gedeputeerde Staten een bedrag van honderd daalders voor zijn dedicatie. Vermoedelijk op initiatief van Bogerman werd tegelijkertijd een aantal katholieken beboet. In 1604 krijgen Rieurd Dirxz en de wachtmeester elk twaalf carolusguldens uit de stadskas en de koren- en turfdragers ieder zes gulden,

ten respecte haerder diensten in de Kersdagen verleden gedaen, int verstoren der pauselijke ceremoniën.⁴⁴

Voor Bogerman en zijn collega's – evenals voor vele anderen in het protestantse kamp – vormden de katholieken een vijfde colonne.⁴⁵

De doopsgezinden hadden weinig goeds van Bogerman te verwachten, gezien zijn handelwijze in Sneek. Er werden strenge maatregelen tegen de doopsgezinden genomen.⁴⁶ In 1608 besloot de Leeuwarder magistraat, vermoedelijk op instigatie van Bogerman, de doopsgezinden hun nering te ontnemen; sommigen moesten een boete van maar liefst 300 Friese ridders betalen en vermaners moesten binnen drie dagen de stad verlaten. Drie jaar eerder had de raad de bouw van een vermaanhuis verboden.⁴⁷ In de jaren 1600 tot 1620 werden er huiszoekingen verricht, lieden opgepakt, en werd de Leeuwarder bevolking in pamfletten opgehitst tegen hun andersdenkende stadgenoten.

Aan de *Waerschouwinghe* is in de geschiedschrijving al de nodige aandacht besteed.⁴⁸ Bogerman *cum suis* beschreven niet alleen de bekering van Lautenbach,

⁴³ Ubbo Emmius (vertaling P. Schoonbeeg), *Willem Lodewijk, graaf van Nassau (1560-1620)* (Hilversum, 1994), 193-194.

⁴⁴ H. Spanninga & H.M. Mensonides, "De saeck van Leeuwarden is so cleyn niet te achten"; geloof en politiek in Leeuwarden in de jaren 1610-1617", in: *Leeuwarder historische reeks*, II (1990), 147-148.

⁴⁵ J.L. Price, *Holland and the Dutch Republic in the seventeenth century; the politics of particularism* (Oxford, 1994), 200.

⁴⁶ Spanninga en Mensonides, 'Geloof en politiek', 148, noot 41.

⁴⁷ S. Blaupot ten Cate, *Geschiedenis der doopsgezinden in Friesland* (Leeuwarden, 1839), 143-145.

⁴⁸ Zie vooral A. de Groot, 'Franeker als Irenepolis'; F. Socinus, "De officio hominis christiani", in W. Otten & W.J. van Asselt (red.), *Kerk en conflict; identiteit in de geschiedenis van het christendom* (Zoetermeer, 2002), 102-114 en de aldaar genoemde literatuur.

maar ook diens sterfbed. Dat sterfbed was ‘ideaal’, ook in leerstellig opzicht. Toen de Leeuwarder predikanten noteerden dat Lautenbach op zijn sterfbed Jezus de eeuwige Zoon van God noemde, wist iedere theologisch onderlegde lezer van dit paskwil dat hier de kern van Socinus’ leer werd verworpen. Jezus was voor Bogerman evenals voor Calvijn de eeuwige Zoon van God (*filius aeternus Dei*) en niet, zoals voor de antitrinitariër Michaël Servet en Socinus, slechts de zoon van de eeuwige God (*filius aeterni Dei*).

Gereformeerde beschrijvingen van sterfbedden vormen vaak een verlengstuk van middeleeuwse heiligenlevens, inclusief de vele vrome *topoi*. De laatste vrome uren vormden een *exemplum* voor de ware gereformeerde gelovigen.⁴⁹ Het genre maakt de historicus dus wantrouwend, omdat feiten en theologische *wishful thinking* een osmose vormen. Dat blijkt ook zonneklaar uit Bogermans beschrijving van het sterfbed van Maurits. Dit uiterst vrome sterfbed zag Bogerman als een uitvloeisel van het leven van Maurits en diens beide maximen:

de behoudenis van de suyerheit der Ghereformeerde Religie, ende het Oorloch teghen Spangien.

De vrome Maurits was voor Bogerman in zijn laatste uren een ‘uytgghesele instrument van Gods ghenade voor dese landen ende specialijk voor Godes kercke.’ Met een pastoraal pleidooi om dit sterfbed niet te vergeten, beëindigde Bogerman zijn beschrijving. Eén van Maurits’ biografen laat geheel andere kanten van de gelovige Maurits zien.⁵⁰ Lieuwe van Aitzama vond Bogermans beschrijving van de laatste uren van Maurits zelfs ‘paaps’, omdat Bogerman hem niet had ondervraagd over de predestinatie.⁵¹ De *Waerschouwinghe* is een vinnig pamflet genoemd, en geen objectieve weergave van het gebeurde.⁵² Dat is een juiste constatering, maar indien Bogerman en zijn collega’s onwaarheden hadden verteld over een maatschappelijk hooggeplaatste functionaris, dan zou dat in Frieslands hoofdstad – toch geen metropool – niet onopgemerkt zijn gebleven. Wanneer we Bogermans korte beschrijving van de godsdienstige levensloop van Lautenbach confronteren met andere bronnen, blijkt deze passage op waarheid te berusten.

Festus Taurinus

De anonieme auteur van de *Brand-clock* is zonder twijfel de Utrechtse predikant Festus Taurinus.⁵³ Taurinus of Jacob(us) van Toorn, geboren in 1577 in Schiedam

49 Hierover Bergsma, *Tussen Gideonsbende*, 276 e.v.

50 Vergelijk A.Th. van Deursen, *Maurits van Nassau; de winnaar die faalde* (Amsterdam, 2000), 288-289.

51 Bergsma, *Tussen Gideonsbende*, 277, noot 102.

52 De Groot, ‘Franeker als Irenopolis’, 103.

en te Antwerpen in 1618 overleden, had als Utrechts predikant een belangrijk aandeel in de kerkorde voor het Sticht Utrecht. In de domstad raakte hij nauw bevriend met Camphuysen. In zijn geschriften blijkt Taurinus een groot pleitbezorger van de tolerantie. Taurinus werd een van de leidinggeven remonstranten; hij moest vluchten naar Antwerpen en werd op zijn sterfbed bijgestaan door Johannes Wtenbogaert.⁵⁴

Taurinus probeerde duidelijk te maken dat de *Waerschouwinghe* geen theologische oprisping was, maar nauw aansloot bij de vertaling die Bogerman en zijn toenmalige Sneker collega Goswinus Geldorpius van Theodorus Beza's rechtvaardiging van de terechtstelling in 1553 van het 'monsterdier' Michaël Servet te Genève hadden gemaakt. De remonstrant Taurinus begeerde Bogerman niet in zijn hof.⁵⁵ Taurinus ergerde zich aan de 'Geneefse inquisitie' en hij ging zelfs zo ver te suggereren dat Bogerman en de zijnen galgen wilden oprichten en de overheid wilden bewegen zwaarden te smeden om de arme, onnozele en blinde christenen 'om goed en bloed, jae lijf en leven te brengen'. Taurinus was niet de enige die de 'Geneefse inquisitie' kapittelde. De Ommelander boer Abel Eppens (1534-1590) had die afkeer tijdens zijn ballingschap te Emden ook signaleerd

53 Op de titelpagina van het exemplaar van 'Tresoar te Leeuwarden staat in vroeg zeventiende-eeuwse hand: 'Festus author Taurinus ecclesiastes ultraiectiensis'. J. Reitsma had Taurinus reeds als auteur aangewezen in zijn *Honderd jaren uit de geschiedenis der hervorming en der hervormde kerk in Friesland* (Leeuwarden, 1876), 353, noot 2.

54 E. Nauta, A. de Groot (reds.), *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme II* (Kampen, 1983), 416-418 en voor de Utrechtse context B. Kaplan, *Calvinists and libertines; confession and community in Utrecht, 1578-1620* (Oxford, 1995), register s.v. Zie voor een kritische beschouwing: W. Bergsma, 'Calvinisten en libertijnen', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 22 (1996) 73-91.

55 'Want om u, Gunstige Leser, gantsch en al uut den droom te helpen, dat het haer hier op leydt [gewetensdwang en het straffen van ketters; WB] soo moet ghy weten, dat sij niet van huyden ofte gisteren met dit monster-dier zijn swanger gegaen, maar al over lang van desen oevel zijn sieck gheweest, soo dat haer dese *Waerschouwinghe aen allen Gereformeerden Kercken*, niet onbedachtelijk en is ontvallen. Waervan meer dan genoeg bewijs is, dat schadelijcke boecxkens, dat eenige predicanen in Friesland in onse tale hebben uut-gegeven anno 1601 (gedruckt by Gilles van den Rade, drucker der H. Staten van Friesland) handelende *Van de straffe, dewelcke de wereldlijcke overigheyt over de Ketters behoort te oeffenen, tegen Martini Bellii 't samen-raepsel ende de secte der nieuwe Academisten*. Van dit werck is *D. Bogermannus*, die dese fijne *Waerschouwinghe* ooc heeft uut-gegeven, een Mede-hulper geweest. Gelijck ook wel schijnt, want sij accordeert seer wel met de Voor-reden van 't boecxken vant Ketter-dooden gestelt, oock niet qualijck met de Glossen op der studenten brieven, daervan hij den Autheur is. Wil Bogerman soo den Boogard snopen, soo mocht hij wel niet lange blijven, de E. Heeren van Friesland moghen wel voor haer sien, oft sy desen Bogherman, sonder oock selver een oogh in 't seyl te houden, al heel vast mogen betrouwen, want de sorge is haer mede bevolen; ick en begeere hem altyds in mijnen hof niet'. *Brand-clock*, D2-D2vo.

in de jaren tachtig van de zestiende eeuw.⁵⁶ Taurinus' suggestie dat Bogerman en zijn collega's ketters wilden verbranden en galgen wilden oprichten gaat echter te ver. Gereformeerden bestreden andersdenkenden fel, en daarbij speelden oprechte theologische verontrusting en pastorale zorg een rol, maar terechtstellingen vonden niet plaats. Alleen de spinozist Adriaen Koerbagh (ca.1632-1669) zou jaren later in de gevangenis overlijden.⁵⁷ De tolerantie en de religieuze pluriformiteit waren in de Republiek niet aan de predikanten te danken. Zo wilde Gisbertus Voetius in 1639 ketters en atheïsten wel degelijk te vuur of te zwaard verdelen.⁵⁸ Hoe betrouwbaar is nu onze derde bron, het *Diarium* van Furmerius?

Furmerius' egodocument

Bernardus Gerbrandi (Bernard Gerbrands) Furmerius (1542-1616) studeerde na het doorlopen van de Latijnse school te Leeuwarden in het protestantse Bazel.⁵⁹ Gedurende 24 jaar leefde hij in ballingschap. In Xanten leerde hij Dirk Volkertsz Coornhert kennen, die Furmerius' emblematabundel *De rerum usu et abusu* (in 1575 verschenen bij Plantijn) zou vertalen, zonder overigens de oorspronkelijke dichter te noemen.⁶⁰ Na Furmerius' omzwervingen – en een mislukte poging om hoogleraar te worden te Franeker – werd hij in 1597 benoemd tot

56 J.A. Feith & H. Brugmans (eds.), *De kroniek van Abel Eppens tho Equart II* (Amsterdam 1911), 607 vermeldt die inquisitie in het kader van de door hem verfoeide neutralisten ('boomkijkers', d.w.z. zij die de kat uit de boom kijken): 'Evenwol worde die keerck seer in Hollandt, Zeelandt, Vreslandt onrouwich holden, dat men neene [geen; WB] gewisse bekentenisse volgeden, noch van Augsbursche confesse eder Heydelberg catechismo. Dorven die Castolionis discipulen uthscriven en romen: Liever Spansche inquisitie dan Genevesche disciplien. Umdat men Michiel Servetum hadden als een ketter verdommet und den ketteren van overicheit wolden laten straffen, neit onderscheidende het Pawsche sweert van des rechte overicheit executie, und strafte miest des Francken, Swenckevelts und Albadae redoem drivende, allene het wordt Goedes tleesen sonder anleidinge, dan na idermans geest und syn, eder genade verlenet. Dat solde een katolicke consensus heeten'. Zie voor de discipelen van Castellio, en niet de slechte annotatie van H. Brugmans & H.R. Guggisberg, *Sebastian Castellio im Urteil seiner Nachwelt vom Späthumanismus bis zur Aufklärung* (Bazel, 1958). Zie ook: N. Grochowina, *Indifferenz und Dissens in der Grafschaft Ostfriesland im 16. und 17. Jahrhundert* (Frankfort am Main, 1993).

57 J.I. Israel, *The Dutch Republic; its rise, greatness, and fall 1477-1806* (Oxford, 1995), 919.

58 L. Knappert, 'De verdraagzaamheid in de Republiek der Vereenigde Nederlanden', in: *De tijdspiegel* III (1907), 244-245.

59 Zie D.W. Kok, 'Een late roeping; het leven van de historicus Furmerius', in: *De vrije Fries* 76 (1996), 55-66 en van dezelfde auteur, 'Het dagboek (1603-1615) van Bernard Furmerius; een belangrijke bron voor de geschiedschrijving van Leeuwarden', in: *Nieuwsbrief studiegroep geschiedenis Leeuwarden* nr. 34 (1998), 3-12.

60 H. Bongers, *Leven en werk van D.V. Coornhert* (Amsterdam, 1978), 381-383.



Eschatologische voorstellingen speelden een belangrijke rol in de zestiende eeuw. Dit is een passage uit Furmerius' emblematabundel *De rerum usu et abusu*, in 1575 te Antwerpen bij Plantijn verschenen.

landsgeschiedschrijver; als opvolger van de katholieke Suffridus Petrus (1527-1597). Hij meende recht te hebben op dit ambt vanwege zijn ballingschap voor de goede zaak én omdat zijn schoonvader bij Jemmingen was gesneuveld. Omdat er geen vacature was aan de Franeker universiteit kwam het, naar eigen zeggen, 'goed uit dat Suffridus Petrus overleed'.⁶¹

In de functie van landshistorieschrijver schreef Furmerius een aantal boeken en polemieken, terwijl hij tevens een dagboek bijhield. Furmerius kende vele prominente lieden, onder wie Willem Lodewijk. Na aanvankelijk te zijn afgepoeierd aan de deur van het stadhouderlijk hof – en dat terwijl Willem Lodewijk zat te schaken – werd Furmerius in 1610 door de stadhouder aan tafel genodigd.⁶² Furmerius laat zich in zijn boeken en dagboek kennen als een overtuigd, maar gematigd gereformeerde. In zijn dagboek over de jaren 1603 tot 1615 – op het belang ervan werd reeds in de negentiende eeuw gewezen⁶³ – vinden we vele korte of langere passages over de oorlog, diplomatie, de Friese machiavellistische politiek, de kerkelijke situatie in Leeuwarden, bidstonden, avondmaalsvieringen, criminaliteit, drankmisbruik en academische kuiperijen. Ook transcribeerde Furmerius een brief van Justus Lipsius, en geeft hij onbekende informatie over Willem Lodewijk. Furmerius vermeldde dat Bogerman de Statenvergadering met gebed opende, dat hij zijn eerste preek hield over Matth. 13:45-46 en liet zingen uit Psalm 122.⁶⁴ Hij maakte gewag van het gerucht dat Bogerman dr. Gellius Jongestel (1577-1641) naar voren had geschoven voor de functie van gedeputeerde. Een oude man wordt in verband met duivelbannerij aan de kaak gesteld.⁶⁵ In 1608 noteerde Furmerius dat de strenge janjacobsgesinden binnen drie dagen Leeuwarden moesten verlaten, indien ze bleven weigeren om de wacht te lopen. Hij noemde de overlijdensdatum van de bekende doopsgezinde vermaner Pieter van Keulen, namelijk 18 augustus 1604. Ingetogen gaf hij soms zijn oordeel. Zo bijvoorbeeld toen dr. Frederik Hopperus, die Grieks, Latijn, Hebreeuws en Frans beheerste, in 1607 op 80-jarige leeftijd overleed:

61 E.H. Waterbolk, *Twee eeuwen Friese geschiedschrijving; opkomst, bloei en verval van de Friese historiografie in de zestiende en zeventiende eeuw* (Groningen/ Djakarta, 1952), 113-114.

62 Zie voor de symposia van de stadhouder en de geleerden en bestuurders die bij hem aan tafel zaten: E.H. Waterbolk, 'Met Willem Lodewijk aan tafel', in: idem, *Verspreide opstellen* (Amsterdam, 1981), 296-315.

63 Gabinus de Wal, *Oratio de claris Frisiae jureconsultis* (Leeuwarden, 1825) 170: 'Diarium, quo, temporis ordine servato, notavit res inde an A. 1603 usque A. 1615 maxime memorabiles, quae, vel in Frisia, vel alibi in Belgio evenere, uti et tales, quae ad ipsum auctorem aliosque pertinent, quorum ipsius intererat. Huic diario plura, dum evolvebam, inesse mihi visa sunt non in vulgus nota, neque omnino spernenda'.

64 Passage in Bergsma, *Tussen Gideonsbende*, 269, noot 65.

65 Vergelijk J. Reitsma & S. D. van Veen, *Acta der provinciale en particuliere synoden, gehouden in de noordelijke Nederlanden gedurende de jaren 1572-1620 VI* (Friesland 1581-1620/ Utrecht 1586-1620) (Groningen, 1897), 134.

een man, van een onberispelijke levenswandel, maar, waarover je je verbaast, door de Wederdopers aangestoken geloofde hij niet dat Christus zijn menselijke natuur uit de maagd Maria aangenomen had.⁶⁶

In sobere bewoordingen memoreerde hij in 1611 de polemiek tussen de Leeuwarder predikanten en Vorstius:

De Leeuwarder predikanten hebben een geschrift uitgegeven tegen het boekje over de plicht van een christenmens,⁶⁷ dat te Franeker uitgegeven was door een anonieme auteur. In hun geschrift hebben zij Vorstius en de socinianen in het Nederlands terecht gewezen; Vorstius heeft erop geantwoord.⁶⁸

Het dagboek van Furmerius geldt als een betrouwbaar egodocument en we hoeven zijn passages over Lautenbach niet in twijfel te trekken, temeer daar zij elkaar ongetwijfeld gekend hebben. Furmerius was namelijk in 1598 benoemd tot assessor (bijzitter) in het krijgsgerecht waarover de rechtsgeleerde 'ariaan' Lautenbach presideerde. Furmerius was als academisch geschoolde observator goed op de hoogte van de theologische problemen en hij kende de Leeuwarder situatie uitstekend. We kunnen dus concluderen dat 'de oude, verstandige man' Jacobus Lautenbach moet zijn geweest. Wat valt er over hem te vertellen?

Jacobus Lautenbach

Jacobus Lautenbach werd in 1537/ 1538 ergens in het Duitse Rijk geboren.⁶⁹ Over zijn jeugd valt niet veel meer te vertellen dan dat hij een opleiding tot jurist kreeg aan een der Duitse universiteiten en in de jaren 1560 tot 1565 is getrouwd met Engeltje Willem Klotz. Hij kreeg contact met de Nassaus en trok waarschijnlijk met de legers van deze graven naar de Lage Landen. Hij had een Lutherbijbel meegenomen, waar zijn schoondochter Maria van Velsen later genealogische

⁶⁶ Vergelijk S. Voolstra, *Het Woord is vlees geworden; de melchioritisch-menniste incarnatieleer* (Kampen, 1982).

⁶⁷ *De officio christiani hominis in hodiernis istis de religionis controversiis*, in Irenopolis gedrukt. Onder meer W.P.C. Knuttel heeft in zijn *Verboden boeken in de Republiek der Vereenigde Nederlanden* ('s-Gravenhage, 1914) beweerd dat dit geschrift een studentengrap was. De Groot, 'Franeker als Irenopolis', toont de onjuistheid van deze typering aan. Drukkers van sociniaanse geschriften gebruikten vaak verdichte *impressa*. I. Weekhout, *Boekencensuur in de Noordelijke Nederlanden; de vrijheid van drukpers in de zeventiende eeuw* (Den Haag, 1998), 93. Jan de Oude had zijn zoon Willem Lodewijk ook een exemplaar toegestuurd. G. Groen van Prinsterer, *Archives ou correspondance inédite de la maison Orange-Nassau II série, II* (Utrecht, 1858), 408-409.

⁶⁸ C. Vorstius, *Volcomender antwoort op eenighe twist-schriften, onlangs by verscheyden broederen teghens hem uytghegeven, voornemelijk op de verclaringe D. Sibbrandi Lubberti, mitsgaders de naerder waerschouwinge der predicanten tot Leeuwaerden* (Leiden, 1612).

⁶⁹ Deze biografische schets berust op J. Lautenbach, *Lautenbach; vier eeuwen familiegeschiedenis* (Leeuwarden, 2004), 2 e.v.

aantekeningen in maakte. In 1584 werd Lautenbach monstercommissaris van het Friese regiment en was hij verantwoordelijk voor de aanmonstering van nieuwe soldaten en de inspectie van de troepen van stadhouder Willem Lodewijk. In 1589 verkreeg hij het burgerrecht van Leeuwarden, alwaar hij vlakbij de Jacobijnerkerk in een groot huis woonde. In 1592 maakte Lautenbach promotie en werd hij als jurist benoemd tot assessor of bijzitter van het Fries-Nassause krijgsgerecht.⁷⁰ In genoemd jaar raakte Lautenbach betrokken bij een intern Fries conflict tussen Willem Lodewijk en de Gedeputeerde Staten (en vooral met de gedeputeerde Abel Franckena), waarbij hij kon rekenen op de steun van de stadhouder. Het verwijt van Franckena aan het adres van Lautenbach dat hij 'uutheemsch' was, telde voor de Nassauer Willem Lodewijk niet. De stadhouder, volgens zijn biograaf Ubbo Emmius een driftig persoon,⁷¹ wond zich zo op over deze aanval op zijn voorstel om Lautenbach te benoemen dat hij zich liet ontvallen:

Solde men mij niet toestaan te doen, dat Merode gedaan heft in 't stellen eniger officiers alleen, wil men mij niet hebben ende respecteren, mijn peert stat al gesadelt.⁷²

De graaf drukte uiteindelijk tegen de zin van Gedeputeerde Staten de benoeming van Lautenbach door tot 'gerechtscholt' of president van het Fries-Nassause krijgsgerecht. In 1592 bleek duidelijk dat Lautenbach een protégé van de stadhouder was. Ook de adviseur van Willem Lodewijk, Everard van Reyd (1550-1602), leverde het bewijs dat de stadhouder een beschermheer van Lautenbach was. In een postscriptum schreef Reidanus vanuit Leeuwarden aan de stadhouder Willem Lodewijk:

Lutenbach doet U.G. ten hoogsten voor die genadige bewilligung ende *liberaliteit* [cursief: WB] bedanken.⁷³

Willem Lodewijk was dus een beschermheer van de latere sociniaan Lautenbach. In deze functie kon Lautenbach goed gebruik maken van zijn vertrouwelijke omgang met de stadhouder, en vandaar dat hij probeerde om een neef aan een baan te helpen (als lijfarts van Willem Lodewijk). Lautenbachs schoonzoon, de jurist Nicolaus Siccama, was eveneens lid van het krijgsgerecht ten tijde van zijn schoonvader. Na zijn excommunicatie zwierf Lautenbach rond, onder meer in Groningen, waar hij in december 1610 als oude man van 73 werd ingeschreven als lidmaat. Lautenbach overleed op 17 maart 1611. Zijn grafschrift in de Jacobijnerkerk luidt:

Anno 1611 den 17 martii sterf d'eernfeste welgeleerden mr Jacob Lautenbach in tijden gerichtscoltus 's Vrieschen regiments out 73 jaren.

⁷⁰ Zie hierover A.G. Bosch & A.P. van Nienes, 'Het krijgsgerecht der Friese en Nassause regimenten (circa 1583-1775)', in: *Pro memorie* 3 (2001), 233-251.

⁷¹ Emmius, *Willem Lodewijk*, 195.

⁷² Lautenbach, *Lautenbach*, 17.

⁷³ Koninklijk Huisarchief, inventarisnummer A22 ix C27, d.d. 29-iv-1599.

Tien dagen na zijn dood werd hij opgevolgd door dr. Laurentius de Veno. Willem Lodewijk liet weten dat Lautenbach destijds *vrijwillig* zijn ambt had neergelegd:

Alsoe het Scholtus ampt van 't Crijchsgericht onses regiments deur die vrijwillige resignatie gedaen bij Jacob Lautenbach laeste bedienaer van.⁷⁴

Twee dochters van Lautenbach trouwen met de neven Knijff. Catharina trouwde met Jarich Gerrits Knijff, die voor de reformatie organist was geweest in het klooster Klaarkamp onder Rinsumageest, en eerste secretaris was van Gedeputeerde Staten. Elske huwde Willem Jans Knijff, schrijver van de hopman Quirijn de Blau in het Staatse leger. Lautenbachs zoon Henricus werd eveneens schrijver van een compagnie en werd hopman van een vendel van het Fries-Nassause regiment.

Over Lautenbach als sociniaan is verder niets bekend. Hoe is hij in contact gekomen met de opvattingen van de Italiaanse *heresiarch*? Er zijn geen brieven van hem bewaard gebleven over zijn bekering. Welke boeken heeft hij gelezen? Kende hij wellicht Socinus' beroemde en beruchte *De Jesu Christo servatore*? Heeft hij de vermoedelijk in 1600 te Franeker gedrukte apologie van Ostorodt en Woidowski gelezen?⁷⁵ Heeft hij met Poolse broeders gecorrespondeerd of contact gehad met uitgeweken Poolse ballingen in het Duitse Rijk? Heeft hij socinianen ontmoet? Wat bedoelde Bogerman met de mededeling dat Lautenbach dertig jaar in de sociniaanse duisternis had geleefd? Wij weten het niet.

De godsdienstige levensloop van Lautenbach kunnen we verder niet achterhalen, zoals dat wel het geval is met die van de Utrechtse jurist Arnoldus Buchelius, die aanvankelijk katholiek, 'neutralist' en 'libertijns' protestant, uiteindelijk cont-raremonstrant werd.⁷⁶ Ook kunnen we Lautenbachs leven niet zo goed documenteren als dat van de religieuze kameleon Pibo Ovitius van Abbema (overleden in 1612).⁷⁷ Over Lautenbach als ketter is, voorzover bekend, nooit iets door tijdgenoten geschreven, wat op zijn minst verbazingwekkend mag worden genoemd. In de synodale *acta* van 1605 lezen we over een oproep tot strenge kerkelijke discipline zonder aanzien des persoons ('over groote als cleyne personen'), de onwettige huwelijken van de dopers, paapse schoolmeesters, kerkvoogden die geen lidmaat, maar slechts liefhebber zijn, 'de timmeringhe der Mennonitische kercken' en vele vacatures die niet vervuld zijn, waardoor 'de menschen vervallen in godloos-heyte, ketterijen ende allerleye vervremdinghe van den waeren godsdienst'. Lautenbachs afval van het ware geloof wordt in de *acta* niet genoemd.⁷⁸ Lautenbachs

⁷⁴ Lautenbach, *Lautenbach*, 30.

⁷⁵ Over hun verblijf in de Republiek en Friesland: Kühler, *Socinianisme*, 53 e.v.

⁷⁶ J. Pollmann, *Een andere weg naar God; de reformatie van Arnoldus Buchelius (1565-1641)* (Amsterdam, 2000).

⁷⁷ Zie P.H.A.M. Abels, *Ovitius' Metamorphosen; de onnavolgbare gedaantewisselingen van een (zielen) dokter in de reformatietijd* (Delft, 2003).

⁷⁸ Reitsma en Van Veen, *Acta*, 145 e.v. en register s.v.

naam ontbreekt op de lidmatenlijst van Leeuwarden. De bronnen waar we zijn naam zouden mogen verwachten, de Leeuwarder kerkenraadsarchieven en de *classicale acta*, zijn verloren gegaan.⁷⁹

Stel dat we die *acta ecclesiastica* wel tot onze beschikking zouden hebben, dan is het trouwens nog de vraag of we Lautenbachs naam zouden hebben aangetroffen, zoals indirect blijkt uit het dagboek van Furmerius. De dagboekschrijver noteerde dat een niet met name genoemde persoon van het avondmaal werd geweerd, maar dat zijn naam op *eigen* verzoek niet werd genoemd. De kerkenraad zou akkoord zijn gegaan, al was dit niet in overeenstemming met de gemaakte afspraken op de Synode van Emden (1571). Het gerucht ging in Leeuwarden dat de zondaar mogelijk de kuiper en burgemeester Jurrien Hendrix van der Leij of de adellijke raadsheer Hajo van Roussel zou zijn geweest, die bekend stonden als Bacchus-vrienden. De van het avondmaal geweerde lidmaat moet dus een hooggeplaatst persoon zijn geweest. Kerkenraden waren bij tijd en wijle selectief in het wel dan niet notuleren van tuchtkwesties, waarbij niet zo zeer dienstboden dan wel lieden uit de hogere maatschappelijke echelons werden gespaard.⁸⁰ We zullen ons tevreden moeten stellen met de vermelde passages in de paskwillen van Bogerman en zijn collega's en de *Brand-clock* en zijn anonieme auteur, het dagboek van de geleerde Furmerius en enkele belangrijke fragmenten in de notulen van Gedeputeerde Staten.⁸¹ We zijn dus veroordeeld tot de gemaakte omtrekende bewegingen.

Toen publiek bekend werd dat Lautenbach een adept was van de zestiende-eeuwse Paulus van Samosata moesten de machtige Gedeputeerde Staten van Friesland zich wel met het geval Lautenbach bemoeien. Door zijn theologische opvattingen plaatste die zich buiten de maatschappelijke orde.⁸² Op 22 februari 1605 notuleerde de secretaris Aucke Aysma dat de Leeuwarder dienaars 'het recht der kercken hadden gebruijckt tegens de persone van den gerichtscholtes Lautenbach'. Ruim een week later, op 1 maart, werden de gedeputeerden Oenema en Wiarda gecommiteerd, met Willem Lodewijk – 'indien 't hem soude mochten be-

79 De Leeuwarder kerkenraadsacta beginnen in 1640 en de *acta* van de classis Leeuwarden in 1630.

80 Zie het fundamentele artikel van J. Pollmann, 'Off the record; problems in the quantification of Calvinist church discipline', in: *Sixteenth century journal* 33 (2002), 423-438.

81 Zie *infra*.

82 Zie de belangrijke observatie in D.P. Walker, *The decline of hell; seventeenth-century discussions of eternal torment* (Londen, 1964), 4: 'The association between Atheism, which of course includes disbelief in hell, and immoral behavior was so strong that it was usual to infer that any thoroughly depraved person must be an atheist. This is one reason why atheists and Socinians, who were supposed to believe in the annihilation of the wicked, were generally considered outside the bounds of even the broadest religious tolerance; since they were socially dangerous, it was the business of the state to eliminate them'.

lieven'⁸³ – en Bogerman naar Lautenbach gestuurd. Dit was een zware commissie. Kempo Suffridi Wiarda (1544-1625) was in de periode 1604 tot 1607 lid van Gedeputeerde Staten en Tinco van Oenema, grietman van Schoterland (1591-1627), behoorde eveneens tot dit college. Beiden waren in 1605 aanwezig als afgevaardigde van de gedeputeerden op de synode te Leeuwarden, die onder het presidentschap stond van Johannes Bogerman. Oenema was ook ouderling van de gereformeerde kerk in Leeuwarden.⁸⁴ Deze commissieleden werd verzocht:

hen te verfogen bij den gericht-scoltheijts Jacob Lautenbach ende denselven t' verstaen oft hij van sijne opinie ende dwalinge niet soude willen aff staen ende indien neen hem aff te vraegen, met wat conscientie hij dan sijn ambt duslange becleden heeft, nadamael het niet georloft en es denghenen, die van sijn opinie sijn over bluedtsaecken te sitten.

Enkele dagen later, op 14 maart, blijkt dat Lautenbach niet van zins is zijn dwalingen te herroepen. Er wordt diezelfde dag nog een nieuwe commissie gevormd, die bestond uit de gedeputeerden dr. Johannes Saecckma (1571-1636), raadsheer in het Hof van Friesland, en ouderling in de gereformeerde kerk van Leeuwarden,⁸⁵ dr. Gellius Hillema (1563-1626), eveneens raadsheer,⁸⁶ en Johannes Bogerman. Zij kregen als opdracht mee om:

na te sien de boeken van Lautenbach, en daer uit te ligten diegene, waardoor hij in sijne dwalinge soude connen worden gesterkt.

Lautenbach moest de niet-gereformeerde geschriften meegeven aan de commissieleden en hij moest alleen boeken 'als die van de gereformeerde kercke' lezen en hij mocht met niemand over zijn dwalingen spreken noch die onder andere personen verbreiden. Lautenbach kreeg maar liefst twee maanden de tijd om zich te bezinnen op zijn dwaalleren.

Lautenbach werd dus na het bekend worden van zijn heterodoxe denkbeelden van veel kanten aangevallen: de kerkenraad en de predikanten van Leeuwarden en dus de classis, een synodelid, leden van het Hof van Friesland, Gedeputeerde Staten en de stadhouder. Hij benutte zijn bedenktijd wijsheidshalve niet ten volle en vluchtte naar Ameland.⁸⁷ Lautenbachs vlucht naar dit eiland berustte niet

⁸³ Geen beleefdheidsfrase, want de stadhouder had grote zorgen over de krijgsverrichtingen van Spinola in het zuiden en de ontwikkelingen in Emden. Zie het betrouwbare verslag van Willem Lodewijks hofmeester Vervou. Fredrich van Vervou, *Enige gedenckverdighe geschiedenissen* (Leeuwarden, 1841), 189 e.v.

⁸⁴ Reitsma & Van Veen, *Acta*, register s.v.

⁸⁵ Reitsma en Van Veen, *Acta*, 145.

⁸⁶ Zie voor de beide raadsheren O. Vries, et al. (red.), *De heeren van den raede; biografieën en groepsportret van de raadsheren van het Hof van Friesland, 1499-1811* (Hilversum/ Leeuwarden, 1999), register, s.v.

⁸⁷ Tresoar, Leeuwarden, Gedeputeerde Staten van Friesland, inventarisnummer 2003, d.d. als in tekst vermeld.

op toeval, want deze vrije heerlijkheid, waar de erfheren Van Camminga regeerden, was uitzonderlijk tolerant in de context van de vroegmoderne tijd. Na afloop van het Twaalfjarig Bestand werd er van overheidswege zelfs een priester bezoldigd. Op dit grotendeels doopsgezinde eiland leefden mennisten, lutheranen, katholieken en gereformeerden vreedzaam tezamen. De gedreven en verdreven dissident en dichter Camphuysen⁸⁸ en de afgezette remonstrantse predikant Martinus Harlingensis, die er een herberg en een vervoersbedrijf exploiteerde,⁸⁹ vonden hier gastvrij onthaal. Gereformeerde predikanten doopten kinderen van lutherse ouders, mits de vader beloofde het kind in de christelijke religie op te voeden, dat wil zeggen het lutherse geloof. Ambten waren *de iure* opengesteld voor alle godsdienstige denominaties.⁹⁰ Het hoeft dus niet te verbazen dat Lautenbach zijn toevlucht tot dit eiland nam, al weten we verder niets over zijn verblijf op het Waddeneiland. In dat opzicht lijkt de vlucht van Lautenbach naar een vrije heerlijkheid op de handelwijze van de leden van de *ecclesia minor*, die in Polen verbleven op adellijke landgoederen.

Volgens Socinus deden zijn volgelingen er niet verstandig aan een ambt na te streven. Lautenbach bekleedde als president van het krijgsgerecht een hoge functie. Daarmee week hij af van de ideeën van de Italiaanse ketter, want Socinus wees ook de Opstand tegen Spanje en de strijd van de hugenoten af.⁹¹ De al genoemde tijdgenoot Abel Eppens signaleerde reeds in 1587 tijdens zijn verblijf in ballingschap in Emden dat *juist* in bestuurscolleges grote ketterijen te vinden waren:

Overst die noutrales, libertini, Sweckfeldianer und Albadaïsten, die nene [geen; W.B.] ministerium groet achten, weren die meeste in raede, und vornempste van steden, daruth twidrach besorget worde.⁹²

Zo uitzonderlijk was het dus niet dat er tal van heterodoxe lieden bestuursfuncties bekleden. De suggestie van Taurinus dat stadhouder Willem Lodewijk, goed gereformeerd en later onomwonden contraremonstrants,⁹³ Lautenbach zou heb-

88 Zie voor Camphuysen L. Kolakowski, *Chrétiens sans église ; la conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle* (Parijs, 1969), register s.v. en het artikel van A. de Groot in dit tijdschrift.

89 H.G. van den Doel, *Daar moet veel strijds gestreden zijn; Dirk Rafaelsz Camphuysen en de contraremonstranten; een biografie* (Meppel, 1967), 67.

90 Gebaseerd op J. Loosjes, *De gereformeerde kerk van Ameland 1611-1816* (Leiden, 1912).

91 W.J. van Douwen, *Socinianen en doopsgezinden; doopsgezinde historien uit de jaren 1559-1626* (Leiden, 1898), 29 noot 1. Volgens Socinus kon een christen wel aanwezig zijn op het strijdveld, maar hij mocht niemand doden. S. Kot, *Socinianism in Poland: the social and political ideas of the Polish Antitrinitarians in the sixteenth and seventeenth centuries* (Boston, 1957), 120.

92 Eppens, *Kroniek*, II, 611. Eerder had Eppens al een goede typering van de schwenckfeldiaan Albada gegeven en diens contacten met de Friese adel vermeld: 'ock Albada, ertijdes syndicus van dien Ommelanden, een besunder fautoer van der Swengevelts secte und leer, scrivende an alle adel in Vreslant etc., verstarff oock to Spier, des. D. Remberti Ackuma grote vrundt und Mecenas geweest'. Ackema bekleedde politieke functies in Oost-Friesland. Eppens, *Kroniek*, II, 484.

93 Vergelijk de typering van Ubbo Emmius: 'In kerkbezoek en preek horen, in nadering tot

ben geholpen bij zijn vlucht, lijkt ongerijmd. Willem Lodewijk was het die Bogerman naar Leeuwarden had gehaald, hij was bevriend met Bogerman en deze Leeuwarder predikant was aanwezig bij het sterfbed van de stadhouder.⁹⁴ Willem Lodewijk was in 1616 ook verantwoordelijk voor de 'wetsverzetting' in Leeuwarden, waarbij de heterodoxe lieden en neutralisten en 'waggelmutsen', die tijdens het 'mastoproer' van 1610 de macht hadden gegrepen in de magistraat, werden vervangen door betrouwbare Geneefse geuzen en Bogerman-adepten.⁹⁵

Willem Lodewijk was echter verdraagzamer, al dan niet ingegeven door de politiek van de *raison d'état*, dan de historiografie ons wil doen geloven. In 1601, bij voorbeeld, vaardigde de Raad van Groningen een plakkaat uit tegen de doopsgezinden. In dit 'scherpe plakkaat' werd bepaald dat alleen de uitoefening van de gereformeerde godsdienst was toegestaan; bij overtreding volgde een boete van tien daalders of veertien dagen op water en brood. Bij een derde overtreding volgde verbanning. Ongedoopte kinderen werd zelfs het recht ontzegd erfenissen te ontvangen. In 1607 dienden de doopsgezinden met steun van Willem Lodewijk een smeekschrift in bij de Staten Generaal om dit buitensporige plakkaat op te heffen. De dopers kregen na hun rekest een grotere godsdienstvrijheid.⁹⁶ Er werd besloten:

dat men den vertoonderen in hun gewest niet meer dan in andre plaetsen des landts, noch boven reden en billijkheit, soude beswaeren.⁹⁷

Bekender is dat Willem Lodewijk geprobeerd heeft in zijn beroemde brief van 10 april 1619 aan zijn neef en zwager Maurits af te houden van de 'uiterste riguer' jegens Oldenbarnevelt. 'Een brief die een herdruk verdient', is terecht opgemerkt.⁹⁸

de sacramenten en in openbare en particuliere gebeden strekte hij de anderen tot voorbeeld en ten aanzien van de hele goddelijke eredienst toonde hij de grootste eerbied. Niet licht stond hij toe dat er zich mensen in zijn omgeving bewogen of dikwijls met hem samen waren van wie hij bemerkte dat zij een wereldse gezindheid hadden, van de rechte leer afkerig waren of daarin lauw waren. En hoewel hij zich jegens allen welwillend en vriendelijk betoonde schepte hij toch het meest genoegen in de omgang met vrienden van de ware godsdienst. Dezen nam hij liever dan anderen als zijn dienaren aan en hij bevorderde hen tot eervolle openbare ambten of zag erop toe dat dit gebeurde.' Emmius, *Willem Lodewijk*, 191.

⁹⁴ Alle gegevens over Willem Lodewijk zijn ontleend aan W. Bergsma, 'Willem Lodewijk en het Leeuwarder hofleven', in: *It beaken* 60 (1998), 191-256 en de daar vermelde literatuur en bronnen.

⁹⁵ Hierover Spanninga & Menzonides, 'Geloof en politiek', 66-175.

⁹⁶ Gebaseerd op S. Zijlstra, 'Het "scherpe plakkaat" van Groningen uit 1601', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 15 (1989), 65-78.

⁹⁷ G. Brandt, *Historie der reformatie* (Amsterdam, 1674), II, 70.

⁹⁸ Zie: E.H. Waterbolk, *Omtrekkende bewegingen* (Hilversum 1995), 177 en de aldaar genoemde vindplaatsen en F. Postma, 'Es ist ein Dokument, in dem die beste Eigenschaften des Friesischen Statthalters hervortreten'; F. Postma, 'Der Statthalter, der Politiker wurde – Der Friesische Statthalter Wilhelm Ludwig (1560-1620) und der Konflikt um den Waffenstillstand', in: H. Lademacher (red.), *Oranien-Nassau, die Niederlande und das Reich; Beiträge zur Geschichte einer Dynastie* (Münster, 1995), 46.

De idee dat Willem Lodewijk als beschermheer van de Leeuwarder sociniaan, die hem gedurende vele jaren als monstercommissaris en president van het krijgsgerecht had gediend, heeft helpen te ontsnappen is dus niet zo ongerijmd, als men op het eerste gezicht zou denken.⁹⁹ Wanneer Taurinus de vriendelijke omgang tussen Willem Lodewijk en Lautenbach memoreert, dan is dit niet een uitzondering die de regel bevestigt, want gereformeerden van zeer orthodoxe signatuur als Sibrandus Lubbertus konden in de vroegmoderne tijd *amicitia* onderhouden met figuren die publiek van atheïsme werden beschuldigd.¹⁰⁰ Zo was de adellijke Douwe van Hottinga een beschermheer van de Franeker 'vorstianen', die de academiestad met hun door Hottinga gefinancierde sociniaans geschrift in 1611 op stelten hadden gezet.¹⁰¹ De president van het krijgsgerecht Lycklama moet op 11 juli van genoemd jaar namens Gedeputeerde Staten huiszoeking verrichten bij Hottinga om te inspecteren of hij over sociniaanse boeken of brieven beschikte.¹⁰² Ondanks de bescherming van Willem Lodewijk moest Lautenbach niettemin zijn kinderen en vrienden verlaten en naar Ameland vluchten. Hij was zijn baan kwijt en kon niet terugkeren naar de hoofdstad, tenzij hij terugkeerde in de moederschoot van de ware kerk. Hij werd uiteindelijk het slachtoffer van de 'getemperde vrijheid'.¹⁰³ De religieuze 'discussiecultuur' in de Republiek was dus begrensd.¹⁰⁴

99 Vergelijk het iudicium van J. den Tex, *Oldenbarnevelt* (Haarlem, 1966), dl. III, 280: 'de streng orthodoxe, maar vredelievende stadhouder van Friesland'.

100 Vergelijk W. Bergsma, 'Een geleerde en zijn tuin; over de vriendschap tussen Lubbertus en Vulcanius', in: *De zeventiende eeuw* 20 (2004), 96-121.

101 De edelman Douwe van Hottinga probeerde de arminiaan en van socinianisme beschuldigde Simon Episcopius aan een professoraat te helpen. *Pecuniae causa* schonk de Leidse hoogleraar Bonaventura Vulcanius hem een zijner geschriften. C. van der Woude, *Sibrandus Lubbertus* (Kampen 1963), 183 noot 138, 207 en 545. Er waren meerdere Douwe van Hottinga's, maar de grietman van die naam zal niet bedoeld zijn, anders hadden Gedeputeerde Staten dit zeker vermeld. Bogerman was ook geïnformeerd over deze edelman. Zie zijn brief uit 1610 aan Lubbertus. *Catalogus der briefverzameling van S.A. Gabbema* (Leeuwarden, 1930), (p.) 34, *incipit*: 'Habeo tibi gratiam pro exemplo Confessionis'.

102 Tresoar, Leeuwarden, Gedeputeerde Staten van Friesland, inventarisnummer 2307, d.d. 11-vii-1611. Twee dagen eerder moest Lyclama bij Thomas Wringer ('Wringworst') de boeken nakijken om te zien of hij tot 'de sociniaensche secte behoorde'. *Ibid*.

103 H.A. Enno van Gelder, *Getemperde vrijheid; een verhandeling over de verhouding van kerk en staat in de Republiek der Verenigde Nederlanden en de vrijheid van meningsuiting in zake godsdienst, drukpers en onderwijs* (Groningen, 1972).

104 W. Frijhoff & M. Spies, *1650; bevochten eendracht* (Den Haag, 1999), 264-269. Zie ook J. van Eijnatten, 'Van godsdienstvrijheid naar mensenrecht; meningsvorming over censuur en persvrijheid in de Republiek, 1579-1795', in: *Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden* 118 (2003), 1-21.

Tenslotte

Friezen in de zestiende eeuw konden kiezen uit vele varianten van het christendom onder allerlei benamingen. Naast katholieken, doopsgezinden – onderling sterk verdeeld en met opvallende afsplitsingen als ‘Bankroetiers’ en ‘Borstentasters’¹⁰⁵ – en gereformeerden komen we in de bronnen onder meer tegen bekenners, bondgenoten, goedgunners, goedwillenden, huisgenoten des geloofs, libertijnen, patriotten, politieken, prudents, rekkelijken, religionsverwanten, toleranten, vrijgeesten, lutheranen, socinianen, joristen, schwenckfeldianen, al-badaïsten, terwijl de atheïsten, neutralisten en joden een aparte categorie vormden.¹⁰⁶ Ook al vormden de gereformeerden de publieke en dus in veel opzichten de geprivilegieerde kerk, zij waren gedwongen zich neer te leggen bij de grote religieuze pluriformiteit in Friesland. Een principiële en theologische erkenning van deze godsdienstige verscheidenheid vinden we zelden bij gereformeerden die hun opvattingen op schrift stelden. Bogerman en zijn collega’s hadden een mentaliteit die overeenkomt met die van hun Hollandse geestverwanten:

the Reformed community in Holland displayed the characteristics of an embattled minority rather than those of a dominant church.

Die paranoïde mentaliteit hangt volgens Price samen met de *rival claims* van de katholieken, doopsgezinden en andere dissenters.¹⁰⁷ Op politiek niveau was ‘con-niventie’ de gebruikelijke praktijk. In het dagelijks leven was er sprake van door-gaans vreedzame religieuze coëxistentie en ‘omgangsoecumene’.¹⁰⁸

Lautenbach had uit deze vele mogelijkheden al vroeg gekozen voor de ‘Turken’. Gereformeerde theologen zouden eerder gezegd hebben dat hij door Le-viathan was verzwolgen.¹⁰⁹ In 1604, het jaar van Socinus’ dood, begon de tucht-procedure tegen Lautenbach, die in zijn geval leidde tot excommunicatie, het verlies van zijn baan en ballingschap, beëindigd door zijn herintreding in 1610 in de gereformeerde gemeente van Groningen en later in Leeuwarden. Lautenbach confronteert ons met raadsels en paradoxen. Zijn bekeringsgeschiedenis is authentiek, ook al is zij in de context van felle polemieken opgeschreven door ge-

105 P. Visser, *Broeders in de geest; de doopsgezinde bijdragen van Dierick en Jan Philipsz. Schabaelje tot de Nederlandse stichtelijke literatuur in de zeventiende eeuw* (Deventer, 1988), dl. II, 100.

106 Bergsma, *Tussen Gideonsbende*, 97.

107 Price, *Holland*, 202 en 203. Zie voor Friesland: Bergsma, *Tussen Gideonsbende*, hoofdstuk VIII: ‘Slotbeschouwing: de mentaliteit van een minderheid’.

108 Bergsma, *Tussen Gideonsbende*, hoofdstuk VI en de aldaar genoemde voorbeelden en literatuur.

109 Vergelijk F. Elgersma, *Rechtzinnige leere van het sacrament des h. doops; uyt Godts onfeylbaar woordt, ende veele treflijcke schriften van oude ende nieuwe godtgeleerde vergaadert, verklaart, bevestigt, ende verdedicht, tegen socinianen, papisten, mennisten, ende andere dwaalgeesten* (Leeuwarden, 1685), ‘Voor-reeden’, onpagineerd; BS, 4139.

reformeerden over wie in het algemeen is geconcludeerd: *They thought that they knew*.¹¹⁰ Het blijft verwonderlijk dat we zijn naam nooit vermeld zien in de brieven die de geleerden in de Republiek der Letteren destijds uitwisselden, terwijl zijn geval toch in geheel toonaangevend gereformeerd Friesland bekend moet zijn geweest. We mogen immers aannemen dat de agenda van Gedeputeerde Staten op straat lag? De sociniaanse immigrant Lautenbach blijft niettemin achter de coulissen van de Friese geschiedenis.

Socinianisme en atheïsme werden door gereformeerde tijdgenoten als synoniemen beschouwd. De rector van de Latijnse school in Groningen en ouderling van de gereformeerde gemeente (31 jaar lang!) Ubbo Emmius (1547-1625), een fel bestrijder van de joristen, zag het antitrinitarisme als het begin van ongelooft.¹¹¹ Zelfs Ubbo Emmius, een vriend van Willem Lodewijk en zeer goed ingelicht over het Nassause, noemt Lautenbach niet in zijn omvangrijke correspondentie. Emmius was ouderling toen Lautenbach actief was als president van het Friese krijgsgerecht in Groningen en ook toen hij lidmaat werd van de gereformeerde kerk in Groningen.

Wat voor protestanten in het zestiende-eeuwse Italië gold, *flying, dying* of *lying*, gold deels ook voor Lautenbach.¹¹² Heeft Lautenbach misschien vele jaren geleefd conform het destijds gangbare devies van de Padovaanse filosoof Cremonini *Intus ut libet, foris ut moris* (binnen kan men denken zoals men wil; daarbuiten moet men de gewoonte volgen)?¹¹³ Behoorde hij misschien tot de 'niet weinige nicodemieten'?¹¹⁴ Dominee Reinier Donteclock in Holland was er zeker van dat de socinianiën de kunst van het 'met de wereld veinen' nog beter verstonden dan de familisten en de joristen.¹¹⁵ Het lijkt mij zeer waarschijnlijk dat Lautenbach zijn opvattingen met weinigen heeft gedeeld, want anders was hij wel eerder op-

110 H.R. Trevor-Roper, *History and imagination* (Oxford, 1980), 18.

111 Naar aanleiding van de kwestie Vorstius schreef hij in 1613: 'Res ad atheismum prolabitur', in: H. Brugmans (ed.), *Briefwechsel des Ubbo Emmius* ('s-Gravenhage/ Aurich, 1923), dl. II, 159.

112 Ph.M.J. McNair, 'The Reformation of the sixteenth century in Renaissance Italy', in: K. Thomas (red.), *Religion and Humanism, studies in church history* vol. 17 (Oxford, 1981), 151. Geciteerd naar A. Jelsma, 'Waarom de Reformatie mislukte', in: idem, *Zonder een dak boven het hoofd; in het grensgebied tussen Rome en Reformatie* (Kampen, 1997), 117.

113 Aangehaald in H. de la Fontaine Verwey, 'Het Huis der Liefde en zijn publicaties', in: idem, *Uit de wereld van het boek deel I Humanisten, dwepers en rebellen in de zestiende eeuw* (Amsterdam, 1975), 87.

114 Kühler, *Socinianisme*, 137. Zie ook J. Martin, *Venice's hidden enemies; Italian heretics in a Renaissance city* (Berkeley/ Los Angeles/ Londen, 1993).

115 R. Donteclock, *Bedenkinghe op de verantwoordinghe D. Vorstii, ghedaen ende wytgegeven over de propositie der E.E. Heeren Curateuren van de Universiteyt ende Burghemeesteren der Stadt Leyden: aengaende syn beroepinghe tot de professie der h. theologie in de voorsz. stadt* (Delft, 1611), 4.

gepakt in het voor andersgelovigen bepaald niet veilige Leeuwarden van Bogerman *cum suis*. We kunnen vele vragen stellen, maar antwoorden krijgen we niet. Lautenbach de sociniaan is slechts tot ons gekomen via derden. Het is vrijwel zeker dat we in de persoon van Jacob Lautenbach via grote omtrekkende bewegingen een sociniaan in een vroeg stadium van de sociniaanse stroming in de Republiek leerden kennen.¹¹⁶ Als bekeerling was Lautenbach voor Bogerman en zijn Leeuwarder collega's een voorbeeld. Streng wetenschappelijk wil ik dit verhaal niet beëindigen. Een aardig detail is dat Lautenbachs kleinzoon – dominee Wilhelmus Lautenbach (1597-1657) – in 1633 als lid van de synode naar Gedeputeerde Staten zou worden gestuurd om effectieve maatregelen te nemen tegen de conventikels van de arminianen in Dokkum, die openlijk hun geloof belijden, ja erger nog, waar 'dienaers van de ongodelijcke Socianerie' optreden.¹¹⁷

Bijlage

Waerschouwinghe, aen alle gereformeerde kercken ende vrome inghesetene vande vereenichde Nederlanden. etc. Tot Delft. by Jan Andriessz. in 't gulden A.B.C. Na de copie ghedruckt tot Leeuwarden by Abraham van den Rade, boeckdrucker ordinaris. Anno 1611. Ciiivo e.v.

Of nu de Christelijcke leser gedacht hoe wij tot kennisse van de vuylicheden van sijn gecomen, willen wy hem sulcx niet bergen, vertrouwende dat het verhael van dien sal stercken tot sijnen vesten ende versterckinge, gelijk het ons in dese kercke is gebeurt. Wy hebben in onse kercke gehat een notabel, geleert, seer bedaeght ende ghequalificeert persoon, dewelcke over de 30 jaren in dese duysternissen hadde ghesteken ende vast alle boecken ende schriften van dese ketters uyt de Poolsche quartieren ontfangen, seer neerstelijck gelesen ende daerin ongelooflijcken arbeyt angewendet ende met welcken sy groote correspondentie hielden. Dese hadde sich tot de gemeynte des H. Christi by ons mede begeven ende lange tijt daerin geleeft van gevoelen wesende, so hij naderhant heeft verclaert, dat hij sulcx wel mochte doen ende ons voor broeders houden, so men hem van gelijcken in sijn gevoele wilde dulden. Alst nu bekend wierde dat hy hier ende daer sijn gevoelen tegen de H. Drievuldicheyt ende de twee natuyren in Christo openbaerde heeft de kercke met hem hier oover begost te handelen ende nadat hy sijn gevoelen rondelijck hadde bekend ende pooghde te verdedigen, heeft men met allen vlijt, beueghlicheyt ende neersticheyt desen olden, bedaeghden man gesocht uyt sijne dolinghe te redden, gebruyckende daertoe alle vaste ende onwederleggelicke clare getuygenissen van Godes H. woort ende duydelijcke volcomene wederleggingen van sijn tegenworpingen die hy soo uyt Godes woordt als meest uyt den menschlijcken vernuft voortbrachte.

Doch siende dat allen arbeyt voor dien tijt vergheefs was ende hy menighmael overtuyght

¹¹⁶ Zie voor een vroege vorm van sociniaanse belangstelling: J. Lindeboom, 'Eene vroege uiting van het socinianisme hier te lande', in: *Nederlandsch archief voor kerkgeschiedenis* 17 (1924), 242-270.

¹¹⁷ Kalma, Friese synodeverslagen, 132.

sijnde niet conde noch wilde van sijne dolinge affstaen, is de kercke eyntlijck genootdrongen geweest hem met groote droeffnisse uyt haer midden te sluyten ende te excommuniceren, ofte liever te verclaren dat hy noyt tot deselve hadde gehoord, etc. Waerover hy, vernemende wat hem was naeckende, heeft sijne bedieninge verlaten ende is van sijne kinderen ende vrienden vertrocken op eene eensame plaetse, alwaer hy nae verloop van eenigen tijt tot een onpartijdigh ende schriftlijck ondersoeck der waerheyt sich begevende ende de boecken van suyvere leeraers met andere herte ende ooghen als te vooren lesende, is door door Godes ghenade ende grondeloose barmherticheyt allensckens verlicht, ende ten laetsten soo verre gecomen dat hy van ons heeft begeert als een verloren schaep tot Christi schaep-stal anghenomen te werden, hetwelcke oock eyntlijc na volcomen ende voorsichtigh ondersoec ende na gedane volcomene verstandige anneminghe ende belijdenisse van alle hoofdstucken der leere in den Christelijcken Catechismo ende de Nederlandsche belijdenisse begrepen, opentlijc alhier in onse kercke is geschiet, alwaer niet alleene hyselve met sijnen swacken lichaem ende grauwen hayre seer beweeghlijc sittende met overvloedige tranen sijn hertlijc berou voor de gansche gemeynte heeft bewesen. Maer vele vrome uyt groter blijchap over dit exempel van ondoorgrondelijcke genade Godes betoont aen soo een bedaecht ende verstandigh man, die vast sijn gansche leven in onkennisse van den waren Godt hadde doorgebracht, met hem hebben geweent ende Godt samentlijck ghedanckt ende gepresen. Ende heeft dese persooone onse I. broeder den cleynen overighen tijt sijn levens met sulcken vreuchdelijck ende gherust herte overgebracht, dat het ons allen niet weynich heeft gesterckt, totdat hy met eene vrymoedige conscientie ende blyde verclaringe (voor synen doot meermalen wederhalende: Ick bidde den eeuwigen Sone Godes, dat hy my doch ghenadichlijck vergeve dat ick hem te leeghe gheleght ende so swaerlijck vertorent hebbe) in de gheloovighe aenroepinghe des ewighen Soons Godes ende eene leevende hope in den Heere in ontslapen ende in 't hemelsche geselschap der salicheyt der salige sielen opgenomen, verwachtende voorts de salighe opstandinge uyt den dooden. Dese onse broeder heeft na syne bekeeringhe alleen lust ghehadt aen boecken de suyvere evangelische waerheyt vervaetende ende geen van dese godts-lasterlijcke menschen, boecken, schriften oft meer willen lesen, oft by hem behouden, maer deselve ons overghelangt, die wy oock (ghelijck hy wel wilde ende voor een deel hadde ghedaen) souden hebben verbrant, alsoo de E. Heeren Staten deser provincie met de meeste exemplaren van het Godts-lasterlijcke boecxken tot Franeker gedrukt hebben gedaen ende de E.E.M Heeren Generale Staten resolveerde te doen met Waidovij ende Ostorody boecken, ten ware wy tekenen van dit aenstaende onweder hadden vernomen. Ende houden het voor geen cleyne genade Godes dat hy ons soo tydelijck teghen dese wolven heeft gewaerschout ende gewapent. Dese onse broeder heeft van alles sulcke instructie naegelaten dat wy ons verskeren dese menschen sullen het herte niet hebben om de gestelde artijckelen te loochenen, deshalven E. L. en twijffelt daer aen niet, of wy hebben de naeckte waerheyt gesproken. Gebruyckt het alles ter eeren Godes ende uwen besten ende nochmaels voor besluyt, wacht u, gedenckt aen de laeste dagen. Waeckt ende biddet.

Erasmus en het zeventiende-eeuwse antitrinitarisme¹

Het geval Daniel Zwicker en Daniel de Breen

Toen een groep Spaanse theologen in 1527 bijeenkwam in Valladolid, om de Erasmus ten laste gelegde afdwalingen van de orthodoxie te onderzoeken, stond het leerstuk van de heilige Drie-eenheid centraal in hun onderzoek. Dienovereenkomstig nam, toen Erasmus hun tenlasteleggingen beantwoordde, de Drie-eenheid de belangrijkste plaats in zijn *Apologia adversus monachos hispanos* (Apolo- gie tegen de Spaanse monniken). Waarschijnlijk zou geen ander thema in Erasmus' geschriften – zelfs niet zijn pleidooi voor vrede en eendracht – zo'n radicale reactie oproepen tot ver in de zeventiende eeuw. Erasmus kan deze ontwikkeling nauwelijks hebben voorzien, want het debat met betrekking tot de Drie-eenheid was gedurende eeuwen sluimerend gebleven. Tegen de tijd echter dat hij zijn Nieuwe Testament publiceerde, was Erasmus tot de overtuiging gekomen dat de ingewikkelde doctrine van de Drie-eenheid, zoals die duidelijk geformuleerd was in de Niceense en Athanasische leerstellingen, niet vanuit de bijbel bewezen kon worden en dat de postapostolische theologen alleen door een verzochte, figuurlijke interpretatie bijbelse steun voor deze doctrine konden vinden. Die conclusie versterkte alleen maar zijn besluit om op zoek te gaan naar een meer spontane spirituele ontmoeting met de Zoon van God, gebaseerd op gedeelde menselijkheid. Met een bewustzijn dat dieper ging dan het verstand (maar daar niet afkerig van was), was Erasmus steeds doordrongen van het feit dat Christus, om als voorbeeld voor de mensheid te kunnen dienen, gezien moest worden als onvolmaakt, bij tijden onzeker en in staat tot lijden. Vergeleken met de menselijke Jezus, zou 'de Christus', de tweede persoon van de Godheid en de verlosser van de erfzonde, verbleken. Deze benadering van Jezus Christus had ongerustheid veroorzaakt bij enkele oude vrienden van Erasmus, zoals John Colet en Jacques Lefèvre d'Étaples.² Vanaf het tijdstip van de eerste publicatie van Erasmus' Nieuwe Testament werden zijn uitspraken over trinitarische onderwerpen – evenals vele andere – met argusogen bekeken, en naarmate de tijd vorderde, ontvouwde het onderzoek naar trinitarische kwesties zich volgens een karakteristiek patroon. Katholieke critici gaven hun kritische bevindingen aan elkaar door,

1 Vertaling van het oorspronkelijk Engelstalige artikel: Bonny Rademaker-Helfferich.

2 Desiderius Erasmus (ed. J. Leclerc), *Opera omnia* (Leiden, 1703-1706; reprint 1961-1962) (hierna afgekort tot *LB*), V, 1265-1294, IX, 17-80.

waarbij het aantal bezwaren telkens toenam. Erasmus probeerde doorgaans iedere aanval te pareren. Protestantse radicalen waren misschien niet al te zeer geneigd tot het lezen van katholieke pamfletten en boeken, maar toch vonden zij in Erasmus' antwoorden een handig overzicht van argumenten die hun zaak tegen de Drie-eenheid (en ook andere zaken) konden dienen – als zij tenminste niet voldoende onderlegd waren om hun munitie te verzamelen zonder een dergelijk hulpmiddel. Een goed voorbeeld van iemand die op deze wijze te werk ging, is Sebastiaan Franck, die in zeventiende-eeuws Holland vertaald was en er veel werd gelezen. Toen de ideeën van Erasmus uiteindelijk vast onderdeel uitmaakten van het standaardpakket aan antitrinitarische opvattingen, werden ze doorgegeven van de ene schrijver aan de andere. We kunnen het spoor hiervan volgen door de werken heen van Servetus, Laelius en Faustus Socinus, tot in de Transsylvaanse collectie *De falsa et vera unius Dei [...] cognitione*, en elders.

Het antitrinitarisme was uiteraard niet de enige stroming die de interesse in Erasmus levend hield in de zeventiende-eeuwse Lage Landen.³ Het vormde echter een belangrijke stimulans voor mensen als Zwicker en De Breen om zich te wenden tot de geschriften van Erasmus, en in het bijzonder natuurlijk tot zijn werk over het Nieuwe Testament. Niet dat Zwicker en De Breen de steunpilaren vormden van het Nederlandse erasmianisme in hun tijd. Wat echter ook hun belang was, een tegenstander als Comenius noemde hen in één adem tevens verspreiders van sociniaans gif.⁴ Zwicker en De Breen waren tijdgenoten en, hoewel de laatste iets jonger was, zullen we ons eerst met Zwicker bezighouden, omdat het socinianisme voor hem het zwaarst woog.

Daniel Zwicker (1612-1678)

Voordat ik verder ga met mijn thema, dien ik in het kort enkele aspecten van Zwickers leven aan te roeren, die waarschijnlijk buiten Nederland weinig aandacht hebben gekregen. Dankzij het uitstekende archiefonderzoek van Ruud Lambour zijn we momenteel veel beter geïnformeerd over Zwickers privé-leven

3 Voor een overzicht zie: Bruce Mansfield, *Phoenix of his age; interpretations of Erasmus, c. 1550-1750* (Toronto, 1979), zie in de index: 'Holland', 'Netherlands'. Voor een woedende veroordeling van Erasmus' zogenaamde antitrinitarisme, zie het proces van Herman van Flekwijk in 1568. Het procesverslag is aanwezig in G. Brandt's *Historie der Reformatie*, en vertaald opgenomen in Robert Wallace, *Antitrinitarian biography* (London, 1850), II, 272-280.

4 'Non refutatus Schlichting plus dabit damni quam Brennius, Zwickerus et omnes alii', geciteerd in Marta Bežeková, 'Zur Problematik der Comenius' Beziehungen zum Sozinianismus' in: Lech Szczucki (ed.), *Socinianism and its role in the culture of the XVIth and XVIIth centuries* (Warsaw, 1983), 169-181, hier 174.

in Amsterdam,⁵ dan zeven jaar geleden toen ik mijn boek over Zwicker publiceerde.⁶ Lambour bracht helderheid omtrent Zwickers telkens terugkerende problemen met de kerkelijke en burgerlijke autoriteiten van Amsterdam. In 1662 werd Zwicker beschuldigd van het schrijven van blasfemische, sociniaanse teksten. Dit onderzoek werd gestaakt, maar in 1675 werd hem verboden te publiceren en in het openbaar te spreken, en in 1679 – een jaar na zijn dood – liep een boekverkoper een zware boete op voor het uitventen van pamfletten van Zwickers hand. Lambour identificeerde ook de meeste uitgevers van Zwicker. Hij wist Zwickers opeenvolgende woningen in Amsterdam op te sporen en, wat heel belangrijk was, diens directe en meer uitgebreide familiebanden, die mij groten-deels waren ontgaan. Zwicker was getrouwd met Catharina Voss, die waarschijnlijk in 1657 met hem naar Amsterdam was gekomen, en daar in 1671 is gestorven. Haar vader, Martin Voss, voormalig lid van de Danziger stadsraad en een gefortu-neerd zakenman, kwam ook naar Amsterdam en stierf in de winter van 1665/1666 in Zwickers huisgezin. Een andere dochter van hem – Maria – stierf in 1673, eveneens te Amsterdam. Zij was de weduwe van Zwickers sociniaanse mentor te Danzig, Martinus Ruarius. Verscheidene van haar acht kinderen woonden ook in of dichtbij Amsterdam, onder wie Martinus Ruarius jr., een actieve collegiant, de boekverkoper David, aan wie ten onrechte de publicatie van de *Bibliotheca fratrum Polonorum* is toegeschreven, en Margaretha, de vrouw van de sociniaan Johannes Crellius en moeder van negen kinderen. Zwickers zuster Susanna en haar echtgenoot Andreas Ladenbach waren eveneens van Danzig naar Amsterdam verhuisd. Eén van hun zonen, Christiaan die zich later Laanbeek noemde, zou uiteindelijk Zwickers testament ten uitvoer brengen. Christiaans broer Benjamin werd door de familie van zijn vrouw een verre verwant van Rembrandts zoon Titus, terwijl een ander ver familielid van Zwicker en tevens zijn laatste huurbaas, Jacob Colvenier, de zwager was van Jan Hendriksz Glazemaker, vertaler van werk van Descartes en Spinoza. Zwickers volgeling Adriaan Swartepaard, sociniaan en collegiant, probeerde eveneens met Antoinette Bourignon bevriend te raken.

Wat duidelijk wordt uit Lambours toegewijde onderzoek is een uitgebreide kring van mannen en vrouwen, met elkaar verbonden door familiebanden, commerciële banden en godsdienstige overtuiging – soms zelfs door al deze zaken tegelijk. De uit Danzig afkomstige personen lijken binnen een generatie soepel geïntegreerd te zijn in de plaatselijke gemeenschap, en toegelaten te zijn tot de

5 R.C. Lambour, 'De familie en vrienden van Daniel Zwicker (1612-1678) in Amsterdam', *Doopsgezinde Bijdragen* 25 (1999), 113-166. Van dezelfde auteur, 'Aanvullingen op het onderzoek naar het Amsterdamse milieu van Daniel Zwicker (1612-1678)', *Doopsgezinde Bijdragen* 26 (2000), 53-66.

6 Peter G. Bietenholz, *Daniel Zwicker, 1612-1678; peace, tolerance and God the one and only* (Firenze, 1997).

remonstrantse en doopsgezinde gemeenten of de collegiante kringen van hun Nederlandse verwanten en vrienden. Hun unitarische overtuigingen bleven echter voortbestaan en zouden, zoals het geval Zwicker laat zien, onvermijdelijk leiden tot spanningen binnen de minder controversiële gastgemeenten. Zwicker werd door de kerkenraad beschuldigd van het verspreiden van sociniaanse leugentaal door middel van ‘disputen en in heimelijke conventikels’. Wij weten inderdaad dat hij stormachtige debatten moet hebben opgeroepen binnen twee forums: dat van de mennonieten bijeenkomend in ‘het Lam’, en dat van de collegianten. Eén van deze laatste debatten werd, volgens Swartepaard, bijgewoond door zo’n tachtig tot honderd personen. Wij weten ook van conventikels, die in Zwickers huis werden gehouden en werden bijgewoond door niet meer dan een half dozijn collegiante vrienden met sociniaanse neigingen. Zwicker had ook enkele trouwe aanhangers. Lambour komt met bewijsmateriaal dat hij twee vrouwen doopte. Maar of we Zwicker moeten zien als de charismatische leider van een sekte van behoorlijke omvang, is naar mijn mening niet zeker. Een tegenstander als Comenius mocht dan beweren dat Zwickers volgelingen talrijk waren, al wat we genoemd vinden (vaak meermalen zelfs) zijn slechts een paar specifieke namen. Zeker, er was een aanzienlijk netwerk, gevormd door familieleden en andere immigranten uit Zwickers geboortestreek, waartoe ook nieuwe vrienden en zakenpartners hoorden. Maar het bewijsmateriaal lijkt aan te geven dat zeker niet al dezen Zwickers godsdienstige overtuigingen deelden.⁷ Zwicker had een strijd-lustig karakter. Hij zocht de controverse en hij kon zowel uitdelen als incasseren, zoals duidelijk wordt uit de gehanteerde benamingen in de door hem gepubliceerde pamfletten. Hij moet verwaand en egocentrisch geweest zijn; of hij echter, zoals Lambour stelt, op hardhandige wijze de familieleden van zijn vrouw hun erfenis afhandig maakte, wordt slechts door één enkele bron gesuggereerd en tegengesproken door weer ander bewijsmateriaal.⁸

Zwicker hield ervan, zoals we zojuist zagen, om te discussiëren en daarbij gebruikte hij de traditionele methoden van de scholastieke logica. Als geneesheer had hij een wetenschappelijke opleiding achter de rug, maar in Danzig en Königsberg (Kaliningrad) – waar hij gestudeerd had – stond het onderwijs nog volledig in het teken van het Duitse humanisme; en Erasmus bekleedde daarin een centrale positie.⁹ Erasmus figureerde in Zwickers eerste proeve van socinianisme (van grotere omvang), die in het Duits was geschreven en werd uitgegeven nog

7 Lambour, ‘De familie en vrienden’, 145-148, 155-157. Bietenholz, *Zwicker*, 40-43, 133-136, 158-160.

8 Lambour, ‘De familie en vrienden’, 123, 157.

9 Mansfield, *Phoenix of his age*, 7. Martinus Ruarus’ bewondering voor Erasmus wordt weergegeven in *Martini Ruari nec non H. Grotii [...] epistolarum selectarum centuriae* (Amsterdam, 1677-1681), I, Ep. 15.

voor zijn verhuizing naar Amsterdam plaatsvond. In dit werk met de Latijnse titel *Revelatio catholicismi veri* bekritiseerde Zwicker de jezuïet Denis Petau (Petavius), door een uitspraak van hem te vergelijken met een *Köhler-rede* (een stuk oplichterij) in Erasmus' annotatie bij Romeinen 9:5.¹⁰ Aan de orde was de kwestie of Paulus in die tekst Jezus Christus 'God' noemde of zelfs verwees naar de totale Drie-eenheid, of dat hij zijn betoog eindigde met een lofzang, die slechts betrekking had op de Vader.¹¹ Erasmus besloot dat de Griekse tekst het niet toeliet dit probleem op te lossen, hoewel zijn vergelijkingen met een andere tekst – hij dacht waarschijnlijk aan 2 Corinthiërs 11:31 – aantonen, dat hij neigde tot de laatstgenoemde oplossing. Naast vele betuigingen van zijn orthodoxie in triniteitszaken zei hij echter ook dat, als de kerk zou leren dat Christus hier 'God' genoemd moest worden, men zich aan die kerk moest onderwerpen. Dat was ongetwijfeld wat Zwicker als een *Köhler-rede* zag, maar vervolgens zette hij dit citaat voort met Erasmus' volgende uitspraak. Zich onderwerpen aan de kerk, zo vervolgde Erasmus, zou 'niets uitmaken bij het weerleggen van de ketters of van hen die zich alleen op de Schrift baseren'. Zwicker zou zichzelf ongetwijfeld rekenen tot degenen 'die zich alleen op de Schrift baseren', en die duidelijk profijt trokken uit wat Erasmus had geschreven. Feitelijk is diens hele – omvangrijke – annotatie doortrokken van minachting voor de patristische pogingen om deze tekst in te zetten tegen ariaanse ketters. Vooral Origenes' commentaar, zo suggereerde Erasmus, was opgepoetst om de claim te ondersteunen, dat Christus hier God werd genoemd.

In deze vroege uitspraak bracht Zwicker dus Erasmus' ambivalentie in verband met zijn eigen ambivalentie. Zwickers houding ten opzichte van Erasmus lijkt sterk op die van zijn sociniaanse leraren, en deze houding zou telkens terugkeren in zijn geschriften. Religieuze tolerantie was, bijvoorbeeld, een kwestie waarover allen het

10 *Revelatio catholicismi veri* (s.l., s.a. [kort na 1652]), 62: 'Diese Wendung und Abrede Petavii kommt mir fast so vor als die Köhler-rede Erasmi, welcher, da er in seinen *Annotationibus* über den Ort in Röm. 9.5 ihn genugsam erwiesen und gesagt hat, dass er nicht kräftig genug were, die Arianer zu überweisen, da spricht er endlich doch: "so die Kirche lehren würdt, dass dieser ort nicht anders sölle ausgelegt werden als von der Gottheit des Sohnes, so muss man der Kirche gehorchen." Wiewohl Erasmus auch bald wieder hinzusetzt, welches denn auch auf Petavii verordnung allhie kann gesaget werden: "Aber dieses hat keine krafft, die Ketzer zu überweisen, oder dieselben, welche nichts denn nur die Schrift annehmen und hören."'. De 'Köhler-rede' ter verdediging van de leerstellingen van de kerk werd in de laatste editie van de *Annotationes*, 1535, toegevoegd. Zwicker gebruikte Erasmus' opmerkingen over Rom. 9:5 tevens in zijn *Novi foederis Josias* (1670), 16. Zie: *LB*, VI, 611 E-F; *Collected works of Erasmus* (Toronto, 1974 -), 56, 242-252, zie 32 (hierna afgekort als: *CWE*).

11 De Vulgaat geeft hier: 'patres, et ex quibus est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula. Amen.'

eens waren.¹² Zwicker zou echter – en dit is opvallend – ook op Erasmus teruggrijpen voor steun in enkele zaken, waarin hij feitelijk afweek van de kopstukken van de sociniaanse leer. Hij keerde zich tegen de gematigde opinie over de oorlog van Fausto Sozzini in diens latere jaren, die daarentegen was overgenomen door Przypkowski en enkele Amsterdamse unitariërs. Toen Zwicker betoogde dat het gebruik van wapens geheel en al strijdig was met Christus' boodschap, wist hij dat er meer dan genoeg ondubbelzinnige uitspraken van Erasmus waren om hem te steunen.¹³ In een andere kwestie nam Zwicker tevens afstand van de Rakowse socinianen (minder echter van de Transsylvaniërs). In tegenstelling tot het in Rakow overheersende beroep op de Schrift alleen, probeerde hij in zijn *Irenicum irenicorum* en elders uitvoerig de correctheid van het unitarische standpunt te bewijzen met uitspraken van voor-niceense kerkvaders. Dat was feitelijk een bewijs uit de traditie en dit riekte naar katholicisme. Derhalve moest Zwicker er op wijzen dat zijn eigen positie totaal anders was dan die van de katholieken. Een bewijs uit de traditie was slechts opportuun, als het werd ondersteund door de Schrift, en aangezien dit niet het geval was met het katholieke dogma, was het daarom van voorbijgaande aard. Het was afdoende te kijken naar een uitvoerige annotatie bij het Nieuwe Testament van Erasmus, die op een rij had gezet welke zienswijzen en praktijken de kerk van Rome veroordeelde, ook al hadden Augustinus en andere grote leraren deze ondersteund en zelfs nodig geacht voor het heil.¹⁴ Zwicker geloofde dat het christendom een tragisch keerpunt had doorgemaakt ten tijde van Constantijn en het Concilie van Nicea. Op dat moment zou de kerk op beslissende wijze hebben gekozen voor de valse doctrine van de Drie-eenheid en zou zij het apostolische unitarisme hebben uitgebannen. De consequenties hiervan waren rampzalig. Zwicker beschreef deze met een citaat uit Erasmus' beroemde brief aan Paul Volz, gepubliceerd in het voorwoord van de editie van 1518 van het *Enchiridion militis christiani*.

De prinselijke hoven waren in die tijd meer christelijk in naam dan in levenshouding. Bisschoppen werden al snel belaagd door de kwalen van ambitie en hebzucht. Het oorspronkelijke vuur van het gewone volk verkoelde. Vandaar de afzondering, nagestreefd door Benedictus.¹⁵

12 Zwicker's *Henoticum christianorum* (Amsterdam, 1662), is een samenvatting van Mino Celsi's *In haereticis coercendis quatenus progredi liceat*, een lange verhandeling ter verdediging van tolerantie, waarin Erasmus uitvoerig wordt geciteerd.

13 In zijn *Ecclesia antiqua inermis*, [c. 1666], 45, schrijft Zwicker: 'Hoc tantum addo, functionem magistratus bellicam vel ab Erasmo in Annotat. Luc. 3:[14] et 22:[36] [...] dici non esse puritatis evangelicae, neque hoc jus ex evangelicis praeceptis (aut fidei analogiam) peti posse.' Stanislas Kot (vertaling: E. M. Wilbur), *Socinianism in Poland* (Boston, 1957), 117-121. Bietenholz, *Zwicker*, 147-150, 158-160.

14 Erasmus, *LB*, VI, 589. Bietenholz, *Zwicker*, 61, 178f.

15 *Novi Foederis Josias*, 40. P. S. Allen et al. (ed.), *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami* (Oxford, 1906-1958), III, Ep. 858, 510-513 (hierna afgekort tot *Allen*); zie *CWE*, VI, 88.



Deez' heeft de vrijheit in de Christen' kerk geleidt.
 Deez' zocht de waarheit; maar door geen oproerigheid.
 Wat was hy vyandt van dat prœken met den deegen!
 Hoe stondt hem het geloof, dat bloedt derft plengen, tegen!
 Wie sedert reed'lyk, zacht, en vreedzaam is geweest,
 Geeft deezen Meester d'eer van zulk een' Christen geest.
 't rechtmaatig onderscheidt der zaaken kon hy leeren,
 Een Rotterdammer leorde de werelt Reformeren,
 H. Bary sculp.

6 B

Desiderius Erasmus (1469-1536); gravure tweede helft zeventiende eeuw, met een acht-regelig gedicht van GB (= Geeraert Brandt) (UBA, Prent K 323a).

Op het moment van zijn overlijden bezat Zwicker een aantal boeken van Erasmus, waaronder de *Annotaties* en *Paraphrases* op het Nieuwe Testament en ook tenminste één exemplaar van Erasmus' vertaling van het Nieuwe Testament.¹⁶ Zijn belangrijkste schatplichtigheid aan Erasmus ligt zonder twijfel op het terrein van de nieuwtestamentische exegese. Een van zijn pamfletten biedt een terloopse blik op het samenkomen van een kleine discussiegroep in Zwickers eigen huis; iets wat we eerder hebben genoemd. We mogen er vanuit gaan, dat Erasmus' editie aanwezig was onder de vele bijbels die bij die bijeenkomst op de tafel waren gelegd.¹⁷ We mogen verder aannemen, dat de deelnemers normaliter eerst de meer recente uitgaven ter hand namen, voordat ze grepen naar Erasmus' teksteditie en annotaties. Zwicker bezat in zijn verzameling boeken Griekse en Latijnse bijbels van Arias Montanus, Beza, Curcellaeus, Osiander, en Tremellius (Du Jon), allen meer zijn tijdgenoten dan Erasmus.¹⁸ Zijn *Irenicum irenicorum* (1658) omvat een index van veertien pagina's aanhalingen uit de Schrift, passend genoemd de *Parva biblia*. Hierin, zo gaf hij aan, had hij Tremellius gekozen voor het Oude Testament en Beza voor het Nieuwe, hoewel hij naar zijn zeggen geen enkele vertaling ooit slaafs navolgde.¹⁹ Bovendien was een uitgebreide reeks nieuwe commentaren beschikbaar gekomen sinds Erasmus' *Annotationes*, waarvan die van Grotius het meest van belang was voor Zwickers' kringen. Wanneer Zwicker zich aan het werk zette met Erasmus, vloeiden zinnen als: 'Jam Erasmus in suis Annotationibus [...] monstravit', vlot uit zijn pen.²⁰ Erasmus werd duidelijk gezien als de initiator van een nieuwe exegetische traditie, waarvan ook de latere ontwikkelingen volledig aan hem schatplichtig bleven. Beza, die Zwickers belangrijkste aangever was op dit terrein, noemde Erasmus voortdurend in zijn aantekeningen, hetzij bevestigend dan weer kritisch, en soms met een heftige aanval op Erasmus' orthodoxie. Als Zwicker zelf expliciet naar Erasmus verwees was dit, weinig verbazingwekkend, doorgaans als hij hem gebruikte bij zijn niet aflatende strijd tegen de triniteit. In zijn *Novi foederis Josias* (1670) gaf Zwicker de volgende lijst van bijbelteksten, waarvan 'Erasmus' onderzoek reeds heeft duidelijk gemaakt dat ze ongeschikt en onbetrouwbaar zijn', namelijk Jesaja 7:4, Johannes 10:30, Handelingen 20:28, Romeinen 9:5, Philippenzen 2:5-6, Colossenzen 2:9, Titus 2:11-13, Hebreeën 1:8-9, 1 Johannes 5:7, 20. Veel van deze teksten waren al door Erasmus' vroegere katholieke critici gehekeld, en alle werden ze vervolgens overgenomen door Zwickers antitrinitarische voorgangers. Misschien nog het meest

16 Bietenholz, *Zwicker*, 221, 232.

17 Bietenholz, *Zwicker*, 40f.

18 Bietenholz, *Zwicker*, 220f. Let op de afwezigheid van alle Castellio-bijbels!

19 Zwicker, *Irenicum irenicorum*, 91-104. Na een eerste uitleg van Lucas 12:15, voegt Zwicker toe: 'rectius ad verbum et paulo clarius: Vulgata et Erasmus', en hij citeert die tekst.

20 Zwicker, *Novi foederis Josias*, 15f.

onthullend voor Erasmus' voortdurende invloed op de zeventiende-eeuwse Duitse en Nederlandse radicalen is de laatste verwijzing in Zwickers lijst. Het verwijst de lezer door naar Sebastiaan Francks *Chronica*, specifiek naar het stuk over Erasmus in de 'Kroniek van de ketters'. Dit is in grote lijnen een samenvatting van nieuwtestamentische annotaties die als ketters waren bestempeld door de Spaanse monniken van de bijeenkomst in Valladolid.²¹

Eerder noemden we reeds Zwickers verwijzing (in een van zijn Nederlandse pamfletten) naar Erasmus' oordeel over het verhinderen door de pauselijke kerk van een praktijk die Augustinus noodzakelijk had geacht voor de verlossing. Erasmus' oordeel maakte deel uit van een zeer lange annotatie bij Romeinen 5:12 (*in quo omnes peccaverunt*). Erasmus verdedigde hier zijn notoire gebrek aan enthousiasme voor de erfzonde door aan te tonen dat de traditionele interpretatie, 'allen hebben gezondigd in Adam', niet door de Griekse tekst wordt ondersteund. Zwicker was een vurig aanhanger van de sociniaanse ontkenning van de erfzonde. Hij moet Erasmus' annotatie met speciale aandacht hebben gelezen, met de intentie om hier de consequentie uit te trekken, evenals Fausto Sozzini in verschillende aangelegenheden heeft gedaan.²² Er zijn ook enkele intrigerende passages, waarin Zwicker zich schatplichtig verklaarde aan Erasmus' annotaties, zonder dit direct toe te geven. Erasmus' opmerkingen over Romeinen 1:3-4 hadden eerder de verdenking van Edward Lee opgewekt en de belangstelling van enkele antitrinitarische auteurs, onder wie Servetus en Fausto Sozzini. Toen hij deze tekst in zijn *Novi foederis Josias* ter discussie stelde, hield Zwicker vol dat Jezus hier niet alleen een afstammeling van David genoemd werd, maar 'tot leven was gekomen uit het zaad van David', dat gelijk gesteld moest worden met 'uit Maria voortgekomen', volgens Galaten 4:4 (*factus ex semine David – factus ex muliere*). Zwicker verwees naar 'Grotius, Beza en andere experts in de Griekse taal'. Nu wist Beza Erasmus te waarderen, wiens vertaling hij in alle essentiële punten volgde, maar in zijn aantekeningen vond hij nog steeds 'een samengaan van [Christus'] twee naturen' en hoonde hij Servetus en Schwenckfeld, die evenals Zwicker verwezen naar Jezus' menselijke geboorte. Daarentegen was Erasmus – afgezien van zijn bevestiging van orthodoxie – geheel op Zwickers' kant. Zijn annotatie citeert Chrysostomos, die eveneens 'deze miraculeuze geboorte als in overeenstemming met het vlees' had begrepen. Erasmus concludeerde vervolgens 'dat eeuwige voorbestemming hier niet bedoeld is'.²³ In hetzelfde boek onderzocht Zwicker met enige nadruk 1 Johannes 5:20 en argumenteerde (zeer voorspelbaar), dat

21 Zwicker, *Novi foederis Josias*, 15. Als het gaat om Handelingen 20:28 kiest Erasmus in tegenstelling tot andere exegeten voor 'kerk van de Heer' in de plaats van voor 'kerk van God'.

22 Zwicker, *Het II. deel van de revelatie des duyvel-diensts onder de Christenen* (1675), 10. *Bibliotheca fratrum Polonorum*, I, 148, 541, II, 221-227.

23 Zwicker, *Novi foederis Josias* (1670), 6. Erasmus, *LB*, VI, 555 F.

verus Deus eerder op de Vader dan op de Zoon zou slaan. Hij aanvaarde de tekst, zoals die gegeven wordt door Erasmus en door Beza is overgenomen, maar noemde geen van beide auteurs. Maar hierna stak Zwicker van wal met een krachtige polemiek tegen Beza's argumenten ten gunste van de Zoon, terwijl hij Erasmus' argumenten ten gunste van de Vader overnam. Ja, hij hield vol dat de argumenten van Erasmus afdoende waren, terwijl zelfs de unitarische voorgangers uit Transsylvanië toe hadden gegeven dat Erasmus zelf had gezegd dat deze niet noodzakelijkerwijs zo waren.²⁴ Erasmus had dikwijls zijn vaak geuite stelling moeten verdedigen, dat Christus in het Nieuwe Testament doorgaans niet God genoemd wordt, maar hij had nooit ontkend, dat er uitzonderingen zijn.²⁵ Zwicker echter redeneerde enigszins gekunsteld, dat alleen de Vader *verus Deus* werd genoemd.

Concluderend kunnen we stellen dat als we Zwicker lezen, we niet direct denken aan een aangenaam persoon. Hij komt over als koppig, ruw en twistziek – in elk geval niet als iemand die men normaliter 'erasmiaans' zou noemen. Aan de andere kant maakt lezing van zijn werk duidelijk dat een kwart eeuw voor Richard Simons *Histoire critique du Nouveau Testament* Erasmus' nieuwtestamentische werk nog steeds zeer relevant was. Zwicker gebruikte het vaak, maar wat weinig enthousiast, ongetwijfeld geïrriteerd door Erasmus' talloze verzekeringen van orthodoxie. Bovenal steunde hij op Erasmus, direct of indirect, bij het vullen van zijn arsenaal aan argumenten tegen de Drie-eenheid. Maar zijn vertrouwde met Erasmus' geschriften was, zoals we hebben gezien, niet beperkt tot het terrein van de exegese van het Nieuwe Testament. Het nageslacht heeft Zwicker vooral onthouden vanwege een enkele pagina uit zijn *Irenicum irenicorum*. Daarin stelde hij dat hij geen lid was van welke kerk dan ook, maar voor belangrijke inzichten schatplichtig was aan vrijwel iedereen. De Boheemse broeders en de lutheranen leerden hem de noodzaak voor hervorming, de calvinisten leerden hem rationele exegese, van de remonstranten nam hij vrijheid van geweten over, van de Grieken achting voor de kerkvaders, van de rooms-katholieken de noodzaak van goede werken, van de socinianen het kritisch denken in het algemeen, en – *last but not least* – van de mennonieten de christelijke moraal.²⁶ Kerkhervorming, vrijheid van geweten, rede, achting voor de traditie van de kerkvaders, een geloof dat blijkt uit het dagelijks leven en uit werken van liefdadigheid: men kan

24 Zwicker, *Novi foederis Josias*, 16: Dat de Schrift hier, in tegenstelling tot in andere passages, verwijst naar de Zoon, 'qui nobis directe hunc verum Deum Patrem ostenderit, et qui ipsemet quoque semper in Scriptura a vero Deo distinguitur, proposito de Patre loquendi relicto, tantum de Filio loqui caeperit, ipsum tandem solum, et non Patrem, verum Deum esse declarans. Quis hoc credat, credere possit?' Erasmus, *LB*, VI, 1083f.

25 Zie bijvoorbeeld: Erasmus, *Apologia ad Jacobum Stunicam*, *LB*, IX, 310f.

26 Bietenholz, *Zwicker*, 70.

stellen dat dit alles tezamen de religie vormde van Erasmus en dat Zwicker, in deze zin, inderdaad een erasmiaan geweest is.

Daniel de Breen (1594-1664)

Zwicker had zich in 1657 te Amsterdam gevestigd. Daniel de Breen (Brenius) overleed daar in 1664; dus gedurende zeven jaar liepen zij langs dezelfde grachten en moeten zij elkaar inderdaad hebben ontmoet in de bijeenkomsten van collegianten, waarmee zij beide sterke banden hadden. Op de antitrinitarische neigingen van De Breen zal hierna dieper worden ingegaan. Al in de jaren 1624/1625 zou hij zich in die richting ontwikkelen door zijn contacten met Martin Ruarius sr., die later Zwickers mentor zou worden. De Breen leek ook op Zwicker in zijn stellige overtuiging dat het hebben van een openbaar ambt tegen de geest van Christus was. Maar waar Zwicker het christendom en een overheidsambt volstrekt onverenigbaar noemde, was het De Breen genoeg een christelijke magistraat te bestempelen als te kort schietend in geloof. In andere geschilpunten stonden zij echter vastberaden tegenover elkaar. In de controverse over 'vrijspreken' versus 'alleen-spreken' die de Amsterdamse collegianten diepgaand bezighield, pleitten de 'vrijsprekers' voor het bedienen (voorgaan) door alle leden van de gemeente; niet alleen door de pastores. Zwicker keerde zich hiertegen, terwijl De Breen dit steunde. Frans Kuiper, de uitgever en neef van De Breen, atqueerde Zwicker op de man af in een bijdrage tot dit debat, die twee jaar na Zwickers overlijden gepubliceerd zou worden. Pieter Langedult, een liberale mennoniet met collegiante contacten, deed eveneens een felle aanval op Zwicker, maar bekritiseerde aan de andere kant ook De Breen vanwege diens chiliasme.²⁷ Als we kijken naar De Breens afhankelijkheid van Erasmus, wordt direct duidelijk, dat dit chiliasme (dat het meest opvallende kenmerk vormde van De Breens overtuigingen), nauwelijks ontleend was aan de wijsgeer van Rotterdam. De Breen verwachtte een duizendjarig rijk van rechtvaardigheid, waarin Christus de zielen veeleer van bovenaf zou regeren dan fysiek aanwezig zou zijn op aarde. Het millennium zou voorafgegaan worden door de bekering van alle joden. Eras-

²⁷ Laurentius Klinckhaemer, die als eerste pleitte voor het *vrij-spreken*, werd eveneens aangevallen door Zwicker. Klinckhaemers *Vertedigung van de vryhey van spreken in de gemeente der gelovigen* (Amsterdam, 1662), wordt met instemming geciteerd in De Breen's *Annotationes* met betrekking tot Paulus' woorden in 1 Cor. 14; de tekst waarop het hele debat was gebaseerd. Indien deze verwijzing niet door de uitgever van de *Annotationes* is toegevoegd, kan het jaartal 1662 gelden als *terminus ad quem* voor de samenstelling van De Breen's boek. Zie Bietenholz, *Zwicker*, 139f., 288-290 en J. Trapman's biografie van De Breen (met een beknopte bibliografie) in D. Nauta, A. de Groot et al. (red.), *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme* (Kampen, 1978-2001), IV, 55f.

mus' pelagiaanse neigingen en zijn geloof in een ruime toegang tot het heil zullen zeker in de smaak zijn gevallen bij De Breen, maar diens chiliastische speculaties waren geheel en al on-erasmiaans. En ook voor zijn radicale houding inzake de onverenigbaarheid van christendom en magistratuur kon De Breen geen steun vinden in Erasmus' geschriften.

In twee andere opzichten was Erasmus' invloed op De Breen echter aanzienlijk, en werd zij schielijk door hem erkend. Het ene was de christelijke ethiek; vroom gedrag in het dagelijks leven, gestuurd door een nauwkeurig inzicht in deugd en ondeugd. Het andere was afkeer van het leerstuk van de triniteit. Evenals Zwicker was De Breen een antitrinitariër; maar waar Zwickers unitarisme grof, strijdbaar en compromisloos was, werd dat van De Breen gekenmerkt door voorzichtigheid en een verstandige attitude voor bewijs dat in tegenovergestelde richting wees. Juist in dit opzicht zou Erasmus zijn gids en mentor worden, alhoewel men mag aannemen dat De Breen, evenals Zwicker, goed op de hoogte was van de belangrijkste sociniaanse schrijvers. Omdat we hier vooral geïnteresseerd zijn in de doorwerking van Erasmus' nieuwtestamentische geschriften, kunnen we ons onderzoek beperken tot twee van De Breens werken: zijn *Compendium theologiae Erasmicae* en zijn *Breves in Vetus et Novum Testamentum annotationes*. Het *Compendium*, een ouder geschrift, maakt duidelijk dat De Breen reeds vroeg vertrouwd was met veel van Erasmus' werken. Die vertrouwdheid zou hem later goed van pas komen, toen hij werkte aan zijn aantekeningen over bijbelse teksten.²⁸ Omdat het Nieuwe Testament ons belangrijkste thema is, zullen we beginnen met De Breens *Annotationes*.

De Breen vermeldde de nieuwtestamentische teksten, waar hij commentaar op leverde, uitsluitend in het Grieks. Enkele Latijnse vertalingen zijn terloops toegevoegd als onderdeel van zijn annotaties. Waar dit het geval is, is niet op te maken (voor mij) of hij met een zekere regelmaat één van de standaardvertalingen, die toen beschikbaar waren, gebruikte. De meeste van De Breens annotaties zijn parafrases die uitleg bevatten. Gewoonlijk vermeldde hij alleen zijn eigen interpretatie, en noemde hij – in tegenstelling tot Erasmus – geen afwijkende meningen. Hij hield zich kortom nauwelijks bezig met controverse. Verder werd slechts zelden door De Breen een oudchristelijke kerkvader geciteerd, wat bij Erasmus schering en inslag was. Hij leek daarentegen op de vroegere socinianen in zijn constante streven om de betekenis van een tekst te verhelderen door deze met andere te vergelijken. Hij verwees ook naar moderne exegeten, zoals Beza, Pistorius, en – het

²⁸ De *Annotationes* werden, met enkele andere geschriften van De Breen, gepubliceerd in het jaar van zijn overlijden (1664) te Amsterdam door zijn neef Frans Kuyper. Dezelfde samenstelling, met een nieuwe inleiding, verscheen in 1666 nogmaals te Amsterdam. Zie J. Trapman, 'Le millénariste Daniel Brenius (1594-1664) et le Socinianisme', in: *Moreana*, 35 (1998), no. 135-136, 219-231.

meest – naar Grotius.²⁹ Het overgrote deel van zijn opmerkingen was eerder verklarend dan tekstkritisch. Hoe zit het met betrekking tot zijn schatplicht aan Erasmus? De Breen, die eerder reeds een compendium op Erasmus had gemaakt, was behoorlijk vertrouwd met diens parafrasen en aantekeningen op het Nieuwe Testament. Indirect werd die vertrouwdheid versterkt door De Breens nauwkeurig onderzoek naar Beza's filologische annotaties en Grotius' commentaren, om slechts deze twee auteurs te noemen. Expliciete verwijzingen naar welke exegeet dan ook, zij het modern zij het oud, zijn zeldzaam in De Breens aantekeningen, en Erasmus vormt daarop geen uitzondering. We vinden een bekend citaat uit zijn *Paraphrases* in De Breens aantekening bij 2 Timotheus 3:15. Paulus herinnert Timotheus eraan hoe hij sinds zijn kindertijd is omgegaan met de Heilige Schrift, die de weg tot zaligheid leert. De Breen citeerde Erasmus' parafrase en interpreteerde die tevens. Wat hem in het bijzonder beviel, was dat Erasmus de (reddende) Schrift niet alleen gelijk stelde aan het evangelie, maar ook aan het Oude Testament. In feite beweerde Paulus – hierop doorgaand – dat 'de gehele Schrift' geïnspireerd en heilzaam is. De Breen kon op die manier benadrukken hoe veel gewicht hij toekende aan het Oude Testament, in spiritueel (dat is figuurlijk en profetisch) opzicht. Nu zou de terloopse status van zijn citaat kunnen aangeven dat hij Erasmus routineus raadpleegde, toen hij aan zijn *Annotationes* werkte, maar er is niet genoeg bewijs, denk ik, voor deze conclusie. Jezus' zaligsprekingen bijvoorbeeld bewogen De Breen (evenals Erasmus) ertoe om breed opgezette meditaties te schrijven. Het verbod op het afleggen van de eed (Mattheus 5:33-37), zowel hier als eerder in het *Compendium*, bleek een zaak van aanzienlijk gewicht voor De Breen; echter het is verre van zeker dat enkele overeenkomsten tussen zijn eigen commentaren en de annotaties van Erasmus het bewijs leveren voor De Breens afhankelijkheid. Zelfs in Mattheus 5:39 (dat oproept om de andere wang toe te wenden), is zijn afhankelijkheid van Erasmus gering, hoewel hij in zijn *Compendium* woordelijk een deel van diens laatste annotatie heeft overgenomen.³⁰

Een aanzienlijk deel van De Breens nieuwtestamentische annotaties laat zien dat J. Trapman gelijk had, toen hij aantoonde dat De Breen essentiële onderdelen van de sociniaanse theologie overnam, in het bijzonder die met betrekking tot de taak en de goddelijkheid van Christus.³¹ De Breens commentaren op het

²⁹ Richard Simon's bewering dat De Breens aantekeningen meestal een uittreksel vormen van Grotius' nieuwtestamentische *Annotationes* is echter een overdrijving. De Breen had trouwens als corrector gediend, in de tijd dat Grotius' boek werd gepubliceerd, maar de meerderheid van zijn commentaren is zelfstandig uitgewerkt. Simon had het wel bij het rechte eind, toen hij beweerde dat hij geen andere sociniaan kende die een commentaar op het gehele Oude Testament had geproduceerd. Zie: Trapman, 'Brenius et le socinianisme', 226. Aangezien de paginering niet doorloopt, citeer ik De Breen's *Annotationes* hier naar de hoofdstuk- en versindeling.

³⁰ D. de Breen, *Compendium theologiae Erasimicae* (Rotterdam, 1677), 117, 122.

³¹ Trapman, 'Brenius et le socinianisme', 226-228.

begin van het Evangelie van Johannes waren duidelijk beïnvloed door de socinianen. Bij Johannes (1:1), 'in den beginne was het Woord', verwees De Breen niet naar de schepping van het universum, zoals in Genesis, maar naar de 'nieuwe schepping', gepredikt door de mens Jezus en diens voorbode, Johannes de Doper. Wat zij aankondigden was voor De Breen:

de nieuwe schepping en het herstel van alles, zoals dat door Christus in de eindtijd tot stand moet worden gebracht.³²

Een cruciaal deel van het universele herstel was voor De Breen de bekering van alle joden. Het einde van Johannes 1:1 zou vertaald kunnen worden als 'en het Woord was van God', of 'het Woord was wat God was', gezien het feit dat De Breen – evenals Erasmus en na hem Beza en de socinianen – de afwezigheid van het bepalend lidwoord voor $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ benadrukte. Voor De Breen markeerde dit het feit dat Christus (het 'Woord') niet gelijk was aan o $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ (de Schepper God), die Jezus zelf zijn Vader en zijn God noemde (Johannes 20:17). De Breens formuleringen zijn duidelijk beïnvloed door Erasmus of Beza. Hun paden scheidden zich echter, waar Erasmus en Beza verklaarden dat het weglaten van het lidwoord aangeeft dat de drie onderscheiden personen van elkaar verschillen, maar een gemeenschappelijke essentie hebben. Als het lidwoord was toegevoegd, redeneerden zij, zou het 'Woord' de Vader zelf zijn en het hele leerstuk van de Drie-eenheid zou in de war zijn geraakt. Aan de andere kant volgde De Breen in Johannes 1:14 ('het Woord werd vlees') met instemming Erasmus (en Beza), die had gesteld dat 'vlees' eenvoudigweg verwees naar Christus' menszijn en niet naar een of andere goddelijke natuur, geïncarneerd in het menselijk lichaam.³³

Zoals te verwachten viel, verspreidde De Breen zijn sociniaanse interpretaties door al zijn annotaties op het Nieuwe Testament. Vaak deed hij dit onopvallend, door een eenvoudige uitleg conform de unitarische leerstellingen te geven, zonder daarbij te verwijzen naar de verhitte controverses die de betreffende passage had opgeroepen, en vaak op de voet gevolgd door een aantekening van Erasmus. Met het oog op Paulus' ongrijpbare woorden in Philippenzen 2:6, verwierp Erasmus de al te haastige interpretaties van kerkvaders, bedoeld om de arianen te weerspreken. Om Erasmus te citeren:

32 'Joannes novae creationis ac restitutionis omnium opus, quod per Christum ultimis temporibus fieri debebat, descripturus'. De paginanummers in De Breen's *Annotationes* zullen in het vervolg alleen worden aangegeven als de verwijzing naar het hoofdstuk en vers geen directe identificatie mogelijk maakt. Hetzelfde geldt voor verwijzingen naar Erasmus' *Nieuwe Testament* (LB, VI) en de Beza-bijbels. Voor de laatste raadpleegde ik *Novum Jesu Christi Testamentum* (Geneva, R.Estienne, 1556-1582).

33 Erasmus' opmerking dat Johannes met 'vlees' bewust refereerde aan het *pars carissima* van de mens, werd overgenomen en verspreid door andere antitrinitariers. Zie bijvoorbeeld Fausto Sozzini in *Bibliotheca fratrum Polonorum*, I, 83f.

de hele tekst, lijkt mij, wordt uit zijn verband gelicht, wanneer deze in verband wordt gebracht met Christus' natuur.

Dat van Christus was gezegd dat hij *in forma Dei* en *aequalis Deo* was (hoewel hij dit op dat moment verborgen hield), had niet betrekking op zijn goddelijke natuur, maar op zijn gedrag. Christus gaf een voorbeeld, zo voegde Erasmus toe:

hij was God; hij was mens. De God verborg hij; de mens toonde hij tot zijn graflegging.

De Breen gaf hier een echo van Erasmus' subtiële onderscheid, zonder Erasmus' wenk naar de orthodoxie over te nemen. Μορφή, het Grieks voor *forma*, zo zei De Breen, verwijst niet naar 'substantie', maar naar 'status' en 'conditie', naar het 'beeld van goddelijkheid', zoals dat door Christus getoond is. De Breens opmerkingen zijn inderdaad sober en kort, als we ze vergelijken met de uitwijdingen van andere antitrinitariërs, die – om te beginnen met Servetus – in Erasmus' voetstapen traden.³⁴

We hebben gezien hoe Zwicker Erasmus citeerde in zijn uitleg van Romeinen 5:12. Ook De Breen volgde – evenals andere sociniaanse tegenstanders van het dogma van de erfzonde – Erasmus na door de uitleg te verwerpen dat 'allen hebben gezondigd in Adam'. Waar De Breen commentaar gaf op Romeinen 5:12-15, was hij zich bewust, denk ik, van Erasmus' uitgebreide annotaties en waarschijnlijk ook van Beza's scherpe reactie op Erasmus (schijnbaar ter verdediging van Augustinus, die vond dat deze tekst het leerstuk van de erfzonde ondersteunde).³⁵ De Breen, die even bondig was als Erasmus uitvoerig, noemde de erfzonde zelfs niet eens. Maar hij was het eens met Erasmus' cruciale stelling dat Adam, in zijn zonde, slechts een voorbeeld was voor het nageslacht, dat verkoos hem na te volgen – het nageslacht deed dit echter, zo voegde De Breen eraan toe, op een wijze die totaal anders was dan Adams zondigen. Er was ook een subtiële sociniaanse steek onder water in De Breens benadering van Adam als 'het beeld van de man die komende is' (Romeinen 5:14). Volgens Erasmus vormde Adam het voorbeeld voor de zonde, terwijl de 'man die komt' (de 'tweede Adam' of Christus), het voorbeeld was van de onschuld. De Breen beklemtoonde (met Romeinen 5:19) dat Adam het voorbeeld heeft gegeven voor ongehoorzaamheid en Christus dat voor gehoorzaamheid,³⁶ daarmee zinspelend op diens gehoorzaamheid aan de Vader. Op vele plaatsen, die veelvuldig opdoemden in het debat tussen de unitariërs en hun tegenstanders (vaak als gevolg van impulsen uit Erasmus' Nieu-

34 Zie Fausto Sozzini in *Bibliotheca fratrum Polonorum*, II, 583-585.

35 Augustinus en Beza volgen de Vulgaat waar deze geeft: 'in quo omnes peccaverunt', waarbij Augustinus 'in quo' in verbinding brengt met Adams zonde, en Beza dit met Adam zelf doet. De laatste suggestie wordt uitdrukkelijk verworpen door De Breen die, in navolging van Erasmus, vertaalt 'in eo quod' of 'quatenus' (voorzover als).

36 Zie B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, Kaput 13, getiteld: 'Ostenditur Scripturam non nisi simplicissima docere, nec aliud praeter obedientiam intendere'.

we Testament), gaf De Breen bondig en zonder veel omhaal zijn interpretatie in overeenstemming met de sociniaanse doctrine.³⁷ Liever dan woorden te verdraaien zou hij ronduit het bestaan van Christus erkennen als een goddelijk concept (bestaande van eeuwigheid her, evenals de alwetende Vader zelf), maar niet als een goddelijk persoon die wachtte op zijn vleeswording.³⁸

Om het niveau van De Breens sociniaanse exegese goed op waarde te schatten, dient men zich bewust te zijn van de bedachtzaamheid (of voorzichtigheid) die hij – bij al zijn streven – voor ogen hield. Hierin leek hij een ware leerling van Erasmus, terwijl het contrast met de onverbiddelijk doctrinaire Zwicker nauwelijks groter kon zijn. Toen Jezus Thomas' twijfels over de opstanding had weggenomen, riep de in verlegenheid gebrachte discipel: 'Mijn Heer en mijn God!' (Johannes 20:28). Erasmus gaf als commentaar:

Dit is de enige plek, waar de evangelist Christus openlijk de naam van God geeft.

Zulke momenten, zo vervolgde Erasmus, waren schaars in het Nieuwe Testament, omdat:

de oren van de meeste mensen in die tijd nauwelijks gereed waren voor een dergelijk hemels mysterie.

Desalniettemin, zo voegde hij eraan toe, konden vrome lezers nu Christus' godheid uit talloze passages afleiden, en bood Thomas' uitroep de ketters geen ruimte voor tegenwicht. De Breen benaderde het vers vanuit een geheel andere optiek en vond een verklaring, die overeenstemde met de sociniaanse visie. Thomas, zei hij, herkende Jezus als zijn God, namelijk 'als de Messias, die de Joden beloofd was'. Maar om zich te distantieëren van de een of andere antitrinitarische onbenul, voegde De Breen eraan toe:

in deze woorden ligt geen aanroeping van de Vader besloten, zoals sommigen willen geloven.³⁹

De Breens *Annotationes* laten ook op een geheel andere – werkelijk heel bijzondere – wijze zien wat volgens hem feitelijk de essentie was van Erasmus' streven, namelijk diens voorzichtigheid [*prudencia*; J.B.] (tegengesteld aan ieder unilateralisme), en een gevoel van tolerantie, dat verband hield met zijn neiging om zaken vanuit verschillend perspectief te bezien. We zijn al ingegaan op De Breens radicale overtuiging dat een magistraatsambt onverenigbaar was met het ware

³⁷ Zie onder andere: De Breen, *Annotationes*, over Johannes 1:10, 15, 3:13, 17:3, Rom. 1:3-4, 9:5, Col. 1:15-17. 1 Johannes 5:7.

³⁸ Zie onder andere: De Breen, *Annotationes*, over Johannes 8:58, Rom. 9:5, Phil. 2:7.

³⁹ De Breen, *Annotationes*, 103: 'Non est in his verbis exclamatio ad Patrem, ut nonnulli censent, sed ad Christum ipsum sermo dirigitur [...] Thomas [...] agnoscit eum pro domino et Deo suo Messia Judaeis promisso.' Erasmus, *LB*, VI, 417.

discipelschap van Christus. In de *Annotationes* komt deze overtuiging aan de orde, als hij Handelingen 17:34 behandelt. Dit vers laat zien hoe Paulus' rede in Athene de bekering bewerkstelligde van Dionysius, een lid van het hof van de Areopagus. De Breen toonde aan dat nergens uit de tekst blijkt dat Dionysius zijn ambt zou hebben neergelegd. En dus werd de vraag of een christen een overheidsambt mag bekleden, in het bijzonder in een heidense staat, niet aangevoerd.⁴⁰ 'In ieder geval', zo vervolgde De Breen:

moet die kwestie niet bepaald worden in het licht van één enkele gebeurtenis [...]. Veeleer zal men de complete leerstellingen van de evangelies in ogenschouw moeten nemen.

Op dit punt laat De Breen zijn betoog voor wat het is, en in een impuls (*non piget hic adscribere*) begint hij een tekst van Erasmus te citeren, die een pagina lang is – verreweg het langste citaat waar dan ook in De Breens boek. De tekst die zo'n indruk op hem maakte is gehaald uit Erasmus' *Ecclesiastes*,⁴¹ en biedt een gedetailleerde en zorgvuldige analyse van Paulus' rede op de Areopagus. Voorzichtigheid is het leidend principe als Erasmus ingaat op Paulus' ingenieuze presentatie van de feiten, die steeds op de rand balanceert van waar en onwaar, maar daar niet overheen gaat. Paulus' motief was niet zozeer vrees voor vervolging, maar zijn wens om de zaak van Christus te bepleiten. Hij verweet zijn gehoor hun afgodendienst, en hij noemde hun idolen beleefd 'σέβασματα, voorwerpen van verering'. Hij verwees naar hun altaar, dat gewijd was 'aan de onbekende God', daarmee implicerend dat zij deze god, die hij ging aankondigen, reeds vereerden; zijn God, de schepper van het universum, die hij beschreef door hun eigen dichter Aratus te citeren. Erg belangrijk was daarbij dat hij de Atheners niet in verwarring bracht door over Christus te spreken, zijn goddelijke natuur of het kruis.

Hij noemde hem alleen 'een man', die God heeft voortgebracht, opdat door hem de waarheid duidelijk zal worden en berouwvolle lieden genade en vergeving zullen vinden voor al hun zonden.

Deze subtiele 'nieuwe' opmerking, die De Breen hier toevoegde aan het rijtje antitrinitarische argumenten is, naar ik meen, uniek. Maar vooral van belang is zijn verfrissende keus voor een Erasmus die niet meer slechts voor sektarische doeleinden werd gebruikt of misbruikt.

Hetzelfde uitvoerige fragment van Erasmus speelt een rol in De Breens *Compendium theologiae Erasmi* (Rotterdam, 1677). Er is een curieus verhaal over het totstandkomen van deze publicatie.⁴² Het moet een jeugdwerk geweest zijn en De

⁴⁰ De Breen gaat op dezelfde wijze in op de proconsul Sergius Paulus van Hand. 13:12.

⁴¹ *LB*, V, 1064-1067.

⁴² J. Trapman, 'Erasmus seen by a Dutch Collegiant: Daniel De Breen (1594-1664) and his posthumous *Compendium theologiae Erasmi* (1677)', in: *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis*, 73 (1993), 156-177, met name 167-177.

Breen meende dat het verloren was gegaan, toen, vele jaren later, zijn vriend en medecollegiant Joachim Oudaan de autograaf ontdekte. Toch zou dit werk pas dertien jaar na het overlijden van de auteur in druk verschijnen, waarbij het was bezorgd door Oudaan aan de hand van een tweede manuscript, dat een kopie was van de autograaf. Twee jaar na de publicatie van de Latijnse tekst verschenen onafhankelijk van elkaar twee Nederlandse vertalingen. Een Duitse vertaling zou pas in 1794 verschijnen.⁴³ Vandaar dat men kan stellen dat De Breen een zekere verdienste had voor het voortbestaan van belangrijke delen van Erasmus' gedachtegoed in de tweede helft van de zeventiende eeuw en later. Bovendien, wat nog belangrijker is, hij deed dit op een zeer onafhankelijke en tamelijk ongewone wijze.

Het *Compendium* vormt een hechte mix van teksten: sommige zijn direct uit Erasmus' geschriften overgenomen, sommige zijn samenvattingen door De Breen van dit werk, terwijl andere zichtbaar door Erasmus geïnspireerd zijn, maar veel meer in De Breens eigen taal zijn weergegeven en oorspronkelijke uitbreidingen, wijzigingen en misschien zelfs verdraaiingen van Erasmus' gedachten bevatten. Deze laatste worden gedeeltelijk aangegeven in een van de Nederlandse vertalingen, maar een echte tekstkritische uitgave is nodig om een juiste inschatting te kunnen maken van het belang (van iedere) en het totaal van De Breens bronnen. De Breen was zeer goed thuis in een aantal van Erasmus' geschriften. Hij kende ze van voor tot achter, en citeerde soms hier en daar maar een enkel detail. In zijn voorrede noemde de uitgever, Oudaan, De Breens initiatief een gevolg van het grote aantal en de verscheidenheid van Erasmus' geschriften, die de vraag deed ontstaan naar een kort overzicht van zijn theologie. Oudaan noemde specifiek de nieuwtestamentische *Annotationes* en *Paraphrases*, maar andere werken van Erasmus zijn eveneens geïdentificeerd; allereerst door J. Trapman. Hier volgt een uitvoerige, zij het nog steeds zeer incomplete lijst:⁴⁴

Annotationes **24**: VI 507f.; **54f.**: VI 125; **118**: VI 738; **122-124**: VI 32; **125f.**: VI 318; **128**: VI 32; **151**: VI 321; **154**: VI 319; **158f.**: VI 738, cf VI 31, **165-167**: VI 698; **169f.**: VI 698; **171f.**: VI 701; **235f.**: VI 977

Paraphrases **124f.**: VII 453; **236-239**: Ep 916: 364-388 (Erasmus' voorwoord voor de brief aan de Corinth.)

Ecclesiastes **188**: V 781; **192**: V 781; **207**: V 781; **223-234**: V 1064-1067

Enchiridion (met de *Epistola ad Volzium*) **31f.**: Ep 858: 293-326; **54-57**: V 37f.; **58-61**: V 31f.; **69**: V 20; **176f.**: V 45; **181**: V 45

Epistolae (mogelijk overgenomen uit *Operum, tertius tomus* (Basel, 1538)) **197**: Ep 1195: 106-109; **198**: Ep 1202: 285-287; **222f.**: Ep 1202: 79-93; **laatste fol., ongenummerd**: Ep 2466: 192-195, Ep 2663: 16f.

⁴³ Een exemplaar bevindt zich in de Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz te Berlijn.

⁴⁴ Vetgedrukte cijfers verwijzen naar de pagina's uit het *Compendium*. De nummering van brieven is volgens de Allen-editie. Alle andere verwijzingen hebben betrekking op *LB*.

Modus orandi Deum 17-23: V 1112

Ratio 106: V 122; 117f.: V 122; 127: V 84

Spongia 80f.: LB IX 1663 F

Supputatio 151 : IX 582 (misschien bekend bij De Breen uit een uitgave van *De haereticis an sint persequendi*, [ed. S. Castellio]; in de ed. van 1554, 79f.)

Er is feitelijk amper theologie in het *Compendium theologiae Erasmicae*; het is veel-
eer een verhandeling over christelijke ethiek – een benadering die Erasmus nau-
welijks had kunnen afwijzen. De Breen probeerde, overigens weinig succesvol,
zijn materiaal enige structuur te geven. Het meest samenhangende deel biedt
een doorwrocht christelijk antwoord op deugden en ondeugden (pp. 81-156) en
bevat vooral veel eigen formuleringen. Een sectie die daaraan voorafgaat is meer
in detail aan Erasmus ontleend. De Breens centrale thema was het idee dat het
christendom zich gelijdelijk heeft ontwikkeld. De claim dat de mondelinge
biecht uit de vroegste tijd van het christendom later is gewijzigd, en duidelijk op
een ongewenste wijze, was ontleend aan Erasmus' annotaties bij Handelingen
19:18. De Breens bewering dat de doop de plaats innam van de besnijdenis en
zijn zin 'als we zo spiritueel als Christus zelf waren, zou hij de doop niet hebben
ingesteld' kan worden gezien als een radicale ontwikkeling in Erasmus' eigen
denken.⁴⁵ Een belangrijk deel uit deze sectie komt, deels letterlijk, uit Erasmus'
(uitgebreide versie van het) *Enchiridion*, en dat is eveneens het geval met de zin
die er op volgt:

Vroomheid, evenals andere zaken, heeft zijn kindertijd; het heeft zijn perioden van
groei; het heeft zijn volle en krachtige volwassen sterkte.⁴⁶

Het *Enchiridion* was ook de bron voor enkele volgende pagina's die eveneens plei-
ten voor 'spiritualisering' van ritën en het verinnerlijken van de uiterlijke praktijk-
ken van verering. De Breen was in hoge mate geïmpregeerd met de geleidelijke
vervolmaking van vroomheid. Christus' geboden vroegen om perfectie,
waarnaar alle christenen moesten streven, zelfs wanneer zij dit niet volledig kon-
den bereiken. In het geval van het huwelijk, toonde Christus zelf enige tege-
moetkoming met de menselijke onvolkomenheid, toen hij mannen toestond –
maar niet beval – om te scheiden van een onkuise vrouw, hoewel echtscheiding
op zichzelf slecht was en ondenkbaar bij de eenheid van een perfect echtpaar. In
zijn tekst over echtscheiding citeerde De Breen herhaaldelijk uit Erasmus' uit-
voerige annotatie bij 1 Corinthiërs 7:39, alhoewel de felle kritiek van conservatie-
ve katholieken, waar Erasmus mee te maken had, hem uiteraard niet langer zor-
gen baarde. De Breen wendde zich ook tot de annotaties van Erasmus in de
kwestie van het eedzweren, die Jezus tegelijkertijd te berde brengt met die van de

⁴⁵ De Breen, *Compendium*, 24f., zie Allen, Ep. 2853: 38-42.

⁴⁶ De Breen, *Compendium*, 31; Allen, Ep. 858: 302f; Trapman, 'Erasmus seen', 175.

echtscheiding. In beide gevallen had De Breen de neiging om minder ruimdenkend te zijn dan Erasmus.⁴⁷

Met de pagina's over weerloosheid en vrede, kwam in het *Compendium* een complex van ideeën aan de orde, dat De Breen elders zeer consistent had uitgewerkt. Hier wendde hij zich tot Erasmus' lange annotatie bij Lucas 22:36, 'laat hem zijn mantel verkopen om een zwaard te kopen', en eveneens tot Erasmus' bijbehorende parafrase, om zijn fundamentele overtuiging weer te geven dat het christenen ongeoorloofd was andere dan geestelijke wapens te gebruiken. Hoewel hij ook een langgerekte discussie invoegde over legitiem burgerlijk verzet en de grenzen daarvan, lag zijn nadruk in de eerste plaats op de vreedzame houding, en weerspiegelde dit de teneur van Erasmus' annotatie, alhoewel hij doorgaans meer affiniteit toonde met Erasmus' radicale uitspraken over oorlog en vrede, dan met diens meer dubbelzinnige.⁴⁸

Het meest doorwrochte en verreweg meest interessante betoog van het *Compendium* heeft betrekking op de voorzichtigheid die christenen zouden moeten betrachten, om er zeker van te zijn dat hun spirituele vrijheid zal leiden tot tolerantie en eendracht, in plaats van tot strijd. Het archetype van deze voorzichtigheid was Christus zelf, maar de meest welsprekende en flexibele getuige vormde Paulus. De Breen ging hier in op een aspect van Erasmus' filosofie van Christus, dat niet vaak aan de orde kwam in de tijd dat het *Compendium* werd geschreven. Erasmus werd toen over het algemeen meer beoordeeld, zelfs bekritiseerd, vanuit de standpunt van sektarische aanhangers, en zijn ambivalentie werd nog immer bespot als – in Luthers woorden – 'aalglad'.⁴⁹ *Prudentia* zou als term meer dan wat ook in Erasmus' geschriften voorkomen; van deze term werd ook ruimshartig gebruik gemaakt in De Breens *Compendium*. Of hij nu daadwerkelijk geciteerd werd of niet, Erasmus' aanwezigheid is hierin voortdurend voelbaar, bijvoorbeeld, wanneer een van zijn favoriete passages, 1 Corinthiërs 9:19-22, aan de orde kwam: 'voor allen ben ik alles geweest om in elk geval enigen te redden', of wanneer het beeld werd opgeroepen van de gezamenlijke deelname van alle gelovigen aan het lichaam, waarvan Christus het hoofd vormt.⁵⁰

In toespraken, vooral in preken, was voorzichtigheid onmisbaar. De Breen herhaalde in zijn eigen woorden een aantal thema's, die Erasmus talloze malen aan de orde had gesteld. De situatie, het gehoor en het tijdstip waarop moesten in ogenschouw worden genomen. Een heerser moest niet op dezelfde manier worden toegesproken als een gewoon persoon, een jongeman niet als een oude man,

47 De Breen, *Compendium*, 156-172. Matt. 5:31-37.

48 De Breen, *Compendium*, 122-155. Trapman, 'Erasmus seen', 174. Peter Brock, *Pacifism in Europe to 1914* (Princeton, 1972), 148, 191.

49 D. Martin *Luthers Werke* (Weimar, 1883-), *Tischreden*, I, nr. 131.

50 De Breen, *Compendium*, 134, 177, 223. *LB*, V, 88, 91f., 98f. Allen, Ep. 1202: 90-95.

een maagd niet als een hoer. Christus zelf gebruikte methoden van aanpassing of accommodatie; hij sprak in allegorieën en raadsels die pas later begrepen zouden worden.⁵¹ De kerk ontwikkelde zich, zoals ieder ander ding, vanuit haar oorsprong tot een hoogtepunt. Niets zou absurder zijn dan het proces om te keren en een volwassen man te reduceren tot zijn babyjaren.⁵² 'Wij hebben een soort heilige sluwheid nodig: we moeten dienaren van de tijd zijn', zei De Breen Erasmus na.⁵³ Paulus gebruikte veinzerij; Christus bleef zwijgen.

Als de gepersonifieerde Waarheid beval dat de waarheid, van wiens kennis en kundigheid de redding van een persoon afhangt, nog enige tijd niet zou moeten worden verteld, wat zou er dan nieuw zijn aan mij, als ik zou zeggen, dat de waarheid op sommige plaatsen verhuuld zou moeten worden?⁵⁴

De Breen bewaarde zijn langste twee citaten van Erasmus voor het laatst. Het eerste bood delen van de diepgaande meditatie over Paulus' meesterlijke Areopagusrede, waarvan we zagen dat die vrijwel compleet in De Breens *Annotationes* was opgenomen. Het tweede citaat was een passage uit de opdrachtsbrief die behoort bij Erasmus' parafrase van de brief aan de Corinthiërs, waarin opnieuw Paulus' toewijding en flexibiliteit worden geprezen.

Deze Paulus van ons is altijd even kundig en geslepen, maar in deze twee epistels is hij zo'n pijlvis, zo'n kameleon – hij speelt de rol van Proteus of Vertumnus [...]. Steeds is Christus' zaak zijn voornaamste zorg; steeds weer denkt hij aan het welzijn van zijn kudde, als een echte arts die geen middel onbeproefd laat, om zijn patiënten te genezen.⁵⁵

Tenslotte volgt er, na de laatste genummerde bladzijde, een ongenummerde met een paar correcties en twee korte citaten uit de brieven van Erasmus, uitgezocht door hetzij De Breen hetzij de uitgever Oudaan. Beide mannen zouden onderschrijven dat door combinatie van de twee passages het volgende beeld ontstaat, namelijk dat Erasmus opereerde in de traditie van een katholieke – niet Katholieke, zoals hij zelf gezegd zou hebben – christelijke waarheid, die niet paste bij

51 De Breen, *Compendium*, 188-192, 195, 199f.

52 De Breen, *Compendium*, 217: 'Nam cum ecclesia, quemadmodum res caeterae mortalium omnes, habeat rudimenta, progressum et summam, nunc subito illam ad primordia revocare nihilo sit absurdius quam virum adultum ad cuneas et infantiam velle retrahere'.

53 De Breen, *Compendium*, 198. Allen, Ep. 1202: 285-287.

54 De Breen, *Compendium*, 198: 'Si veritas ipsa jussit eam veritatem ad tempus sileri, citra cujus cognitionem ac professionem nulli contigit salus, quid novi, si dixerō alicubi supprimendam veritatem?' Zie *Compendium*, 213. P. G. Bietenholz, '«Haushalten mit der Wahrheit»: Erasmus im Dilemma der Kompromissbereitschaft', *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* 86-2 (1986), 9-26.

55 De Breen, *Compendium*, 236-239. Allen, Ep 916: 364-388, R.A.B. Mynor's vertaling in CWE 6.248f. citerend.

welke sekte dan ook.⁵⁶ Hier werd een heel modern beeld van Erasmus geschetst.

Wanneer we proberen op te sommen wat Erasmus voor De Breen betekende, wat De Breen op zijn beurt voor Erasmus deed, en wat dit – tenslotte – betekende voor De Breens tijdgenoten, kan het nuttig zijn ons opnieuw te wenden tot Zwicker. Zwicker gebruikte Erasmus' Nieuwe Testament om zich te voorzien van unitarische argumenten, terwijl hij zich wel bewust was van het feit dat Erasmus geen lid was van de sociniaanse goegemeente. Hij had misschien minder oog voor Erasmus' positie in andere zaken, maar dit heeft weinig aandacht gekregen, met uitzondering misschien van de religieuze tolerantie, omdat Erasmus een belangrijke rol speelde in Celsi's boek dat Zwicker had samengevat. Zwicker was zelfs binnen collegiante en antitrinitarische kringen uitermate controversieel. Omdat zijn geschriften slechts beperkt verspreid werden, kan hij niet veel hebben bijgedragen tot Erasmus' naklank in de zeventiende eeuw.

De Breen voelde en toonde veel meer empathie met het hart van Erasmus' overtuigingen – een empathie in feite die De Breens tijdgenoten alleen gevonden kunnen hebben bij Hugo Grotius en in verschillende edities van Sebastiaan Francks boeken. De Breen zou Erasmus' advies – al dan niet bedoeld aanwezig – in antitrinitarische standpunten accepteren, maar in zijn manier van Erasmus lezen, kreeg de theologie heel wat minder aandacht dan spiritualiteit en christelijke ethiek – een volgorde die Erasmus zeker niet goed zou hebben gekeurd. Verder is daar de prominente plaats die Erasmus' pleidooi voor voorzichtigheid kreeg. Wat opmerkelijk is aan die nadruk op voorzichtigheid en terughoudendheid is dat De Breen deze wist te combineren met stoutmoedige radicale stellingnames: zijn leer van het duizendjarige rijk, zijn radicale pacifisme en afwijzing van de overheidsambten, zijn socinianisme – ideeën waaraan Erasmus (uitgezonderd de leer van het duizendjarige rijk) het nodige had bijgedragen. De Breen was uiteraard geen koopman, toch woonde hij in Amsterdam temidden van rijke kooplieden, bij wie diezelfde combinatie van voortdurende voorzichtigheid en gewaagd, riskant handelen het geheim vormde voor succes. Kan het zijn dat we hier met een parallel te maken hebben?

56 In tegenstelling tot alle voorafgaande, zijn deze twee citaten opgelost. Allen Ep. 2466:192-195, aan Nicolas Maillard: 'Certe haec mihi mens est, ut si quid vel ipse deprehenderem in libris, vel alius commonstraret, quod vere pugnaret cum indubitata veritate fidei catholicae, mox iugularem.' Ep. 2663:16f., aan graaf Wilhelm von Isenburg: 'Nulli me sectae addixi, nec sum addicturus, modo Deus hanc mentem mihi servet'.

De bibliotheek van Jacob Ostens: spinozana en sociniana

Bij mijn weten hebben de afgelopen honderd jaar slechts vier onderzoekers serieus werk gemaakt van de zeventiende-eeuwse Rotterdamse chirurgijn Jacob Ostens. Al in 1896 liet K.O. Meinsma in zijn *Spinoza en zijn kring* zien dat het Jacob Ostens was, aan wie Spinoza's 'brief 43' was gericht – een belangrijke brief uit de correspondentie van de filosoof, waaruit namelijk blijkt hoe vroeg en hoe heftig ook liberale Nederlanders reageerden op Spinoza's *Tractatus theologico-politicus* uit 1670, en vooral ook hoe diep Spinoza's teleurstelling was, te moeten constateren dat hij er niet in was geslaagd zijn lezers van zijn gelijk te overtuigen.¹ Vervolgens publiceerde K. Vos een geschiedenis van de Rotterdamse doopsgezinde gemeente, die aantoonde dat Ostens de spil was van de Rotterdamse Waterlanders en dat zijn optreden in dit verband waarschijnlijk zelfs belangrijker was dan dat van Joachim Oudaen.²

Eind jaren tachtig van de vorige eeuw heb ik zelf enkele tot dan onbekende teksten van Ostens kunnen identificeren, die ruimschoots het oude vermoeden bevestigen dat Ostens inderdaad op zijn minst neigde tot het socinianisme, waarna Jori Zijlmans in haar proefschrift verslag deed van haar onderzoek naar zeventiende-eeuwse Rotterdamse vriendenkringen: Ostens bleek eens te meer een sleutelfiguur binnen het informele netwerk dat in Rotterdam 'colleges' hield en anderszins naar wegen zocht voor het beleggen van religieus geïnspireerde bijeenkomsten.³ De indruk die het onderzoek tot dusver achterlaat, is die van een bevoegen man, met wie het echter moeilijk samenwerken moet zijn geweest, aan-

1 K.O. Meinsma, *Spinoza en zijn kring; historisch-kritische studieën over Hollandsche vrijgeesten* (1896; reprint: Utrecht, 1980). Zie ook Spinoza, (F. Akkerman et al., ed.), *Briefwisseling* (Amsterdam, 1977), 267-284 (brief 42, d.d. 24 januari 1671: Lambertus van Velthuysen aan Jacob Ostens) en 285-291 (brief 43, d.d. februari 1671: Spinoza aan Jacob Ostens).

2 K. Vos, 'De doopsgezinde gemeente', in: *Rotterdam in den loop der eeuwen* (Rotterdam, 1907) deel II, stuk 4.

3 W. van Bunge, 'A tragic idealist: Jacob Ostens (1630-1678)', in: *Studia spinozana* 4 (1988), 263-279; idem, 'De Rotterdamse collegiant Jacob Ostens', in: *De zeventiende eeuw* 6 (1990), 65-81; idem, *Johannes Bredenburg (1643-1691); een Rotterdamse collegiant in de ban van Spinoza* (Rotterdam, 1990); idem, 'Jacob Ostens', in: W. van Bunge et al. (red.), *The dictionary of seventeenth and eighteenth-century Dutch philosophers* (Bristol, 2003), II, 761-764; J. Zijlmans, *Vriendenkringen in de zeventiende eeuw; verenigingsvormen van het informele culturele leven te Rotterdam* (Den Haag, 1999).

gezien hij in zijn streven de Kerk van Christus te herstellen in haar oorspronkelijk eenheid steeds meer mensen van zich vervreemde, zodat hij de laatste jaren van zijn leven als vanzelf en in toenemende mate alleen kwam te staan als een drammerige 'sociniaan'.

Overigens zal ik de term 'socinianisme' hier ruim opvatten. Een strikte definitie van zeventiende-eeuws Nederlands socinianisme lijkt me namelijk even onmogelijk als onnodig, gelet op het feit dat er ook in de relatief tolerante zeventiende-eeuwse Republiek niet zoiets als een sociniaanse *kerk* bestond.⁴ Behalve dit ontbreken van enig leergezag, is door specialisten als Aart de Groot en Jerom Vercruyse nog eens vastgesteld dat zelfs Jan Knol, de vertaler van de catechismus van Rakow en Frans Kuyper, de uitgever van de *Bibliotheca fratrum Polonorum* geen 'authentieke' socinianen waren. Ook Kuyper zou je op zijn hoogst *socinianisant* kunnen noemen, en geen *socinien*.⁵

Nog één alinea over het leven van Ostens en één over zijn werk, want was hij al een *minor figure* in de zeventiende eeuw, nadien is hij ondanks de inspanningen van de hierboven genoemde auteurs – en tenzij ik mij ernstig vergis – volstrekt obscuur geworden. Jacob Ostens werd geboren in Utrecht, circa 1630. Zijn familie was doopsgezind, en na een kort verblijf in Dordrecht vestigde Ostens zich in 1651 als chirurgijn te Rotterdam, waar hij twintig jaar lang de meest in het oog lopende collegiant was. Beviend met vooraanstaande Rotterdammers als de remonstrantse burgemeester Paets en Van der Aa, ging hij voorop in de strijd tegen de Nadere Reformatie. De rechtzinnige predikanten, vader en zoon Borstius, konden zijn bloed wel drinken.⁶ In 1672 moest Ostens zelfs tijdelijk de stad verlaten. Maar daar had hij het dan ook wel naar gemaakt. Hij ontzag zich niet in het openbaar ruwe grappen te maken over calvinistische dominees en over dat 'snotjong': de jonge Willem III. Na een reeks van gestrande pogingen om de Waterlandse, Vlaamse en de remonstrantse gemeentes te verenigen, bleef Ostens eind jaren zestig van de zeventiende eeuw achter als voorganger van een handjevol doopsgezinde getrouwen. Ook in Utrecht en Amsterdam onderhield hij contacten met geestverwanten, en het moeten zijn Amsterdamse vrienden zijn geweest

4 W. J. Kühler, *Het socinianisme in Nederland* (1912; reprint: Leeuwarden, 1980); J.C. van Sleen, *De geschiedenis van het socinianisme in de Nederlanden* (Haarlem, 1914).

5 Aart de Groot, 'De Amsterdamse collegiant Jan Cornelisz. Knol', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 10 (1984), 77-88 en van dezelfde auteur: 'Die erste Niederländische Übersetzung des Rakower Katechismus (1659)', in: L. Szczuchi (red.), *Socinianism and its role in the culture of the XVIth to the XVIIIth centuries* (Warsaw-Lódź, 1983), 129-137; J. Vercruyse, 'Frans Kuyper (1629-1691) ou les ambiguïtés du christianisme libéral hollandais', in: *Tijdschrift voor de studie van de Verlichting* 3-4 (1974), 213-241; en "'Bibliotheca fratrum Polonorum", histoire et bibliographie', in: *Ordre et réforme en Pologne* 21 (1976), 197-212.

6 Ostens werd algemeen verantwoordelijk gehouden voor het pamflet *Een brief van een sociniaan aan Jacobus Borstius* (s.l. [Rotterdam], 1654).

die hem bij Spinoza hebben geïntroduceerd. Hij stierf op 23 oktober 1678 in Rotterdam, waar met name zijn schoonfamilie tot in de achttiende eeuw te horen kreeg, verwant te zijn aan een gruwelijke 'atheïst'.⁷

Ostens' interessantste boek is wat mij betreft zijn debuut, getiteld *Liefde-son*. Het verscheen al in 1651 in Utrecht, en bestaat uit een dialoog tussen een vader en zijn zoon. De zoon heeft een godsdienstige *grand tour* gemaakt, die hem via Engeland heeft geleid van Italië tot Scandinavië. Ostens is zo in staat de geschiedenis van het christendom te evalueren, want achtereenvolgens komen het katholicisme, het lutheranisme, en het mennonitisme ter sprake, waarna hij er op het laatste moment vanaf ziet zijn uiteindelijke doel – Rakow – te bezoeken. Werkelijke zaligheid, zo luidt de conclusie van de *Liefde-son*, vind je niet in één bijzondere kerk, hoe bijzonder die van de Poolse broeders ook is.⁸ Vervolgens publiceerde Ostens in 1661 de vertaling van een omvangrijk medisch handboek⁹ en kreeg hij het (anoniem) aan de stok met de Utrechtse voetiaan Cornelis Gentman.¹⁰ In Utrecht werd binnen de doopsgezinde gemeenschap ook een soort 'lammerenkrijg' gevoerd en Ostens was waarschijnlijk nauw betrokken bij dat conflict. In elk geval zag hij kans ook de Utrechtse calvinisten flink de mantel uit te vegen, wat hem tenslotte op een reprimande kwam te staan van de Dordtse amateur-theoloog en filosoof Willem van Blyenbergh. Van Blyenbergh, die overigens eveneens met Spinoza correspondeerde, liet zich door Ostens' anonimiteit niet in de luren leggen. Hij wist precies met welke 'sociniaensche ziel' hij van doen had.¹¹ Volgens Sandius' *Bibliotheca anti-trinitariorum* zou Ostens in 1666 deze polemieken hebben afgesloten met een *Vreede-son*, maar van dat werk heb ik helaas nooit een exemplaar gevonden.¹²

Ik zou nooit de behoefte hebben gevoeld op Ostens terug te komen, ware het niet dat de Nijmeegse boekhistoricus Otto Lankhorst mij midden jaren negentig een kopie tocspeelde van een uniek document. Lankhorst had in de *Bibliothèque National* te Parijs namelijk de veilingcatalogus gevonden van Jacob Ostens' boe-

7 J.J.V.M. de Vet, *Pieter Rabus (1660-1702); een wegbereider van de Noordnederlandse Verlichting* (Amsterdam, 1980), 176-180.

8 J. Ostens, *Liefde-son, omstralende de hoedanigheyt der tegenwoordig genaamde christenheyt* (Utrecht, 1651).

9 Hieronymi Fabritii ab aquapendente heelkonstige handwerken, Bartholomaei Cabriolii A,b,c, der ontleding: en Joanni Fernelii Boek der natuurskunde: vervattende een korte en bondige beschrijvinge des menschelijken lichaams; nu nieu overgeset, met kantaanteekeningen en nieuwe bladwijzers vermeerderd; door mr. Jacob Ostens heelmeester tot Rotterdam (Rotterdam, 1661).

10 [J. Ostens], *De aanteekeningen van C. Gentman publijk predikant binnen Utrecht [...] overwogen, beantwoord en wederleid* (Amsterdam, 1662); en van dezelfde auteur: *De aan-teikeningen [...] krachteloos en ongelukkig verdedight*, door C. Gentman; predikant (Utrecht, 1665).

11 W. van Blyenbergh, *Sociniaensche ziel onder een mennonitisch kleed* (Utrecht, 1666).

12 C.C. Sandius, *Bibliotheca anti-trinitariorum* (Freistedt [Amsterdam], 1684), 168.

kenbezit. Dit congres leek me een geschikte gelegenheid die catalogus eens nader onder de loep te nemen, en meer in het bijzonder na te gaan welke aanknopingspunten zij biedt voor een hernieuwde analyse van de twee grote vragen die Ostens' doen en laten oproepen: hoe verhiel hij zich nu precies tot Spinoza, en in hoeverre kunnen we hem inderdaad beschouwen als een Hollandse sociniaan? Ik wil hier niet vooruitlopen op mijn conclusies, maar het zal duidelijk zijn dat de combinatie van deze kwesties niet onproblematisch is, want de verhouding tussen Spinoza en de zogenaamde Radicale Verlichting aan de ene kant en de sociniaanse traditie aan de andere, is allesbehalve duidelijk.

De Catalogus librorum Jacobi Ostens, p.m.

Laten we eerst de catalogus zelf eens bekijken. De titelpagina luidt als volgt:

Catalogus
Variorum ac Insignium
Librorum
Miscellaneorum,
Viri Celeberrimi
Jacobi Ostens, p.m.
Quorum Auctio habebitur Roterodami, op Woensdag den
22 Martii 1679. In aedibus Defuncti, op de Huybrugge.
Roterodami,
Typis, Isaaci Naerani, Bibliopolae.
Anno 1679.¹³

De catalogus is uitgevoerd in kwartoformaat en telt 28 pagina's en 965 nummers: 104 in folio, 225 in kwarto, 332 in octavo, 200 in duodecimo, gevolgd door een appendix in duodecimo van 74 stuks. Dat wil zeggen dat Ostens meer dan duizend boeken naliet, want verschillende nummers verwijzen naar samengevoegde, niet nader omschreven titels.¹⁴ Op de laatste pagina staat, bijvoorbeeld, vermeld dat de inboedel behalve een boekenkast en 'een groote quantiteyt' kladpapier ook 'verscheyde curieuse pakketten van blaauwboekjes en scholastica' bevatte. Jammer genoeg bevat het Parijse exemplaar van deze catalogus, dat tot dusver

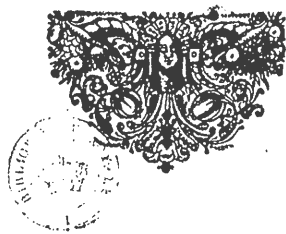
¹³ Parijs, *Bibliothèque Nationale*, signatuur: Q 2185. De pagina's 4-5 ontbreken, maar de nummering loopt door. Dit exemplaar dook op in het kader van de poging tot een zo volledig mogelijk overzicht te komen van de in de Nederlandse Republiek verschenen boekveilingcatalogi: *Book sales catalogues of the Dutch Republic, 1599-1800*. Zie <http://132.229.197.13/Bsc/default.htm> en de IDC catalogus I646, mf 2824. Zie ook noot 16.

¹⁴ Zie *Catalogus variorum ac insignium librorum miscellaneorum, viri celeberrimi Jacobi Ostens*, 12, # 213 en 217, waar sprake is van 'verscheyde tractaten' en 'varii tractatus'.

*Catalogus variorum ac Insignium
librorum miscellaneorum viri cele-
berrimi Jacobi Ostens (Rottero-
dam, 1679) (Bibliothèque Natio-
nal, Parijs)*

CATALOGUS
Variorum ac Insignium
LIBRORUM
MISCELLANEORUM,
Viri Celeberrimi
JACOBI OSTENS, p. m.

Quorum Auctione habebitur Roterodami, op Woensdag den
23 Martii 1679. In aedibus Defuncti, op de Spuybuisse.



ROTTERDAMI,
Typis ISAACI NÆRANI, Bibliopolæ.
ANNO 1679.

O
367.
1 St. 23001.

uniek is gebleven, geen aantekeningen in de marge over prijzen of kopers.

Om te beginnen zal duidelijk zijn dat Ostens, voor een zeventiende-eeuwer, vrij *veel* boeken had, ongeveer even veel als Daniel Zwicker, veel meer dan bijvoorbeeld de arme Spinoza, en niet veel minder dan de rijke Balthasar Bekker.¹⁵ Spinoza liet bij zijn overlijden 159 boeken na, Bekker 1404. Natuurlijk is het riskant vergaande consequenties te verbinden aan veilingcatalogi. Ze geven uiteraard geen uitsluitsel over wat de overledene zoal heeft *gelezen*. De oorspronkelijke eigenaar heeft ongetwijfeld ook boeken geleend, en sommige boeken uit zijn bezit nooit opengeslagen. Ook kunnen titels vóór het opmaken van de catalogus uit de bibliotheek verwijderd zijn, bijvoorbeeld door familieleden, zijn weggegeven, enzovoorts. Ten slotte is bekend dat boekverkopers er bij gelegenheid geen been in

¹⁵ P.G. Bietenholz, *Daniel Zwicker (1612-1678); peace, tolerance, and God the one and only* (Florence, 1997), hoofdstuk 5. *Catalogus van de boekerij der Vereeniging het Spinozahuis* (Den Haag, s.a.); J. van Sluis (red.) *Bekkeriana; Balthasar Bekker biografisch en bibliografisch* (Leeuwarden, 1994), 117 e.v.

zagen om titels uit eigen voorraad toe te voegen aan het te verkopen bezit van de overledene, ofschoon dit officieel verboden was.¹⁶

Maar het lijkt me onverstandig veilingcatalogi dus maar naast ons neer te leggen. De inhoud van Ostens' nalatenschap biedt in elk geval een prachtige bevestiging van wat zijn al dan niet anoniem gepubliceerde werk doet vermoeden. Om te beginnen moet Ostens allesbehalve een gemiddelde chirurgijn zijn geweest. Dat zijn bibliotheek tientallen medische werken bevatte, spreekt vanzelf, maar wat onmiddellijk opvalt, is vooral het aantal talen, vertegenwoordigd in Ostens' verzameling, die niet alleen Nederlandse, Latijnse, Griekse en Hebreeuwse titels bevatte, maar ook Franse, Engelse, Duitse en Spaanse. Onze chirurgijn maakt in elk geval een bepaald geleerde indruk.

Spinozana en sociniana

Ostens' bijzondere belangstelling voor Spinoza en andere radicale cartesianen wordt eveneens bevestigd door deze catalogus. Allereerst was hij in het bezit zowel van Spinoza's debuut, de *Principia philosophiae Cartesianae*¹⁷ als van de *Tractatus theologico-politicus*.¹⁸ De enkele maanden voor Ostens' overlijden verschenen *Opera posthuma* ontbreken in deze catalogus, maar daar staat weer tegenover dat hij wel Lodewijk Meyers *Philosophia Scripturae interpres*¹⁹ bezat, plus de commentaren op dat geruchtmakende geschrift van Lambertus van Velthuysen²⁰ en Louis Wolzogen.²¹ Zo mogelijk nog interessanter is dat Ostens de polemiek rond Spinoza's *Tractatus* zo nauwgezet lijkt te hebben gevolgd. Per slot van rekening was het Van Velthuysens kritiek op dat boek, waaraan wij zijn correspondentie met Spinoza te danken heb-

16 Zie onder andere O.S. Lankhorst, 'Dutch book auctions in the seventeenth and eighteenth centuries', in: R. Myers, M. Harris & G. Mandelbrote (red.), *Under the hammer; book auctions since the seventeenth century* (Newcastle-Londen, 2001), 65-87 en van dezelfde auteur: 'Les ventes de livres en Hollande et leurs catalogues (XVIIe-XVIIIe siècle)', in: A. Charon en É. Parinet (red.), *Les ventes de livres et leurs catalogues, XVIIe-XXe siècle* (Parijs, 2000), 11-28. J.A. Gruys, de huidige redacteur van dit project, schat dat er in de zeventiende en achttiende eeuw tussen de 25.000 en 30.000 boekveilingen zijn gehouden in de Republiek. Hij vermoedt dat hooguit een vijfde van de catalogi bewaard is gebleven.

17 *Catalogus*, 8, # 66.

18 *Catalogus*, 7, # 60.

19 *Catalogus*, 8, # 65.

20 *Catalogus*, 23, # 36.

21 *Catalogus*, 23, #42. Voor de meeste Nederlandse auteurs volstaat nu een verwijzing naar: Bunge, *The dictionary of seventeenth and eighteenth-century Dutch philosophers*. Voor de receptie van de *Interpres*, zie R. Bordoli, *Ragione e scrittura tra Descartes e Spinoza; saggio sulla "Philosophia S. Scripturae Interpres" di Lodewijk Meyer e sulla sua recezione* (Milaan, 1997).

ben. Welnu, Ostens' bibliotheek bevatte vrijwel alle vroege aanvallen op de *Tractatus*, dat wil zeggen, zowel Bateliers *Vindiciae miraculorum*²² en Van Mansvelts *Adversus*²³ als Bredenburgs *Enervatio*²⁴ en Kuypers *Arcana atheismi revalata*.²⁵

Ostens' kennelijke fascinatie voor Spinoza was overigens gebaseerd op een minstens even grote vertrouwdheid met het Nederlands cartesianisme. Hij had van Descartes zowel diens verzamelde werken als *De homine*²⁶ in zijn boekenkast staan, en zijn bibliotheek bevatte een omvangrijke collectie uiteenlopende *cartesiana*, afkomstig van Leidse cartesianen als Heereboord,²⁷ Wittichius,²⁸ Heidanus²⁹ en Geulincx,³⁰ en Utrechtse aanhangers van Descartes als Regius,³¹ Van Velt-huysen³² en Wolzogen.³³ Tel daarbij zijn exemplaren van Johannes de Mey's *Physiologia sacra*³⁴ en Clauberg's *Paraphrasis*³⁵ op, alsmede Hobbes' *De cive*,³⁶ De la Court's *Politike discoursen*,³⁷ de anonieme *Naukeurige consideratien van staet*³⁸ en het geruchtmakende *De iure ecclesiasticorum*,³⁹ en het zal duidelijk zijn dat Ostens uitstekend op de hoogte moet zijn geweest van de nieuwe, zeventiende-eeuwse filosofie. Hij was zelfs in het bezit van Lancelot van Brederode's *Van de apostasie*⁴⁰ en Isaac la Peyrère's beruchte *Prae-adamitae*.⁴¹

22 *Catalogus*, 25, # 96; vergelijk 16, # 101-102.

23 *Catalogus*, 8, # 71.

24 *Catalogus*, 7, # 61; 10, # 163.

25 *Catalogus*, 6, # 7. Zie W. van Bunge, 'On the early Dutch reception of the *Tractatus theologico-politicus*', in: *Studia spinozana* 5 (1989), 225-251; E. van der Wall, 'The *Tractatus theologico-politicus* and Dutch Calvinism', in: *Studia spinozana* 11 (1995), 201-226.

26 *Catalogus*, 8, # 88, # 90.

27 *Catalogus*, 16, # 89; 22, # 319.

28 *Catalogus*, 8 # 72.

29 *Catalogus*, 24, # 80.

30 *Catalogus*, 22, # 13, # 14.

31 *Catalogus*, 7, # 39; 8, # 86; 12, # 241.

32 *Catalogus*, 22, # 11; 23, # 27-28, # 36, # 52.

33 *Catalogus*, 23, # 42.

34 *Catalogus*, 11, # 196.

35 *Catalogus*, 12, # 228.

36 *Catalogus*, 22, # 9 ; vergelijk 22, # 12: *Elenchomenos*.

37 *Catalogus*, 6, # 10.

38 *Catalogus*, 23, # 20.

39 *Catalogus*, 17, # 125.

40 *Catalogus*, 14, # 35.

41 *Catalogus*, 24, # 81. Je zou verwachten dat Ostens met bijzondere belangstelling kennis zou hebben genomen van het nota bene in Utrecht, midden jaren vijftig, ontbrandde debat over het copernicanisme. Dat debat was zelfs gelanceerd door zijn vriend Van Velthuysen. Van de vele pamfletten uit deze polemiek lijkt hij alleen het relatief obscure *Des aertycks beweging* van Rembrandtsz. van Nierop te hebben bezeten: *Catalogus*, 7, # 64. vergelijk Rienk Vermij, *The Calvinist Copernicans; the reception of the new astronomy in the Dutch Republic, 1575-1750* (Amsterdam, 2002).

Overigens heeft het er alle schijn van dat Ostens ook redelijk was ingevoerd in de scholastieke traditie. Hij bezat twee exemplaren van Suarez' *Disputationes metaphysicae*,⁴² drie verschillende edities van Burgersdijk⁴³ en werk van Maccovius,⁴⁴ maar ook de logica's van Keckermann,⁴⁵ Ramus⁴⁶ en de Harderwijkse hoogleraar Gisbertus van Isendoorn.⁴⁷ Wat opvalt is dat Ostens geen enkele belangstelling voor de hermetische traditie lijkt te hebben gekoesterd; Boehme, Van Beyerlandt, en het meermaals vertaalde *Corpus hermeticum* ontbreken. Ook naar plaatse teksten zoeken we hier vergeefs. Hij bezat weer wel een exemplaar van Francis Bacons *De sapientia veterum*.⁴⁸

Toch blijkt uit Ostens' bibliotheek dat zijn hart lag bij de theologie. En al op de eerste pagina van deze veilingcatalogus stuiten we op de onvermijdelijke, volledige *Bibliotheca fratrum Polonorum*, waarvan Ostens zelfs twee exemplaren in zijn boekenkast had staan.⁴⁹ Verder gingen na Ostens' overlijden een rijke collectie van afzonderlijke teksten van Socinus,⁵⁰ Crellius,⁵¹ Smalcus,⁵² Vorstius,⁵³ Stegmann⁵⁴ en Sandius⁵⁵ onder de hamer,⁵⁶ en niet te vergeten een omvangrijke collectie arminiaanse literatuur.

Behalve de *Opera* van Arminius⁵⁷ zelf, heel veel Grotius,⁵⁸ Uytenbogaert,⁵⁹ Episcopius⁶⁰ en Curcellaeus.⁶¹ Natuurlijk was ook Erasmus zeer ruim vertegenwoor-

42 *Catalogus*, 2, # 47; 3 # 98.

43 *Catalogus*, 13, # 8; 15, # 80; 26, # 151.

44 *Catalogus*, 13, # 255.

45 *Catalogus*, 17, # 153-154.

46 *Catalogus*, 21, # 278.

47 *Catalogus*, 21, # 297.

48 *Catalogus*, 27, # 191.

49 *Catalogus*, 1, # 9; 3, # 87.

50 *Catalogus*, 11, # 198; 14, # 45-53.

51 *Catalogus*, 6, # 6; 9, # 107; 14, # 38, # 55-57; 16, # 120.

52 *Catalogus*, 8, # 92-94; 11, # 172.

53 *Catalogus*, 7, # 124-129; 8, # 78-79, # 95; 18, # 191.

54 *Catalogus*, 17, # 134; 23, # 31; 25, # 129.

55 *Catalogus*, 8, # 69.

56 Ostens was bovendien de trotse eigenaar van het kostbare *Theatrum cometicum* van Stanislaus Lubienicki, de enige 'Poolse broeder' van wie we weten dat hij met Ostens bevriend was. Zie Jordt Jorgensen, *Stanislaus Lubienicki; zum Weg des Unitarismus von Ost nach West* (Göttingen, 1968), 83-84.

57 *Catalogus*, 7, # 63; vergelijk 17, # 142; 18, # 179.

58 *Catalogus*, 2, # 31-34; 12, # 233, # 237; 13, # 3-4; 15, # 85-86; 16, # 93; 20, # 236-237, # 246, # 251; 22, # 16, # 324.

59 *Catalogus*, 3, # 73, # 79, # 92; 10, # 168-170; 12, # 208; 13, # 243.

60 *Catalogus*, 1, # 15; 3, # 83; 6, # 23; 10, # 165-167; 19, # 209.

61 *Catalogus*, 1, # 14; 16, # 92; 19, # 223; 24, # 73.

digd,⁶² net als Coornhert⁶³ en een keur van 'stiefkinderen van het christendom' als Daniel de Breen,⁶⁴ Camphuysen,⁶⁵ Galenus Abrahamsz.,⁶⁶ Joachim Oudaen,⁶⁷ Petrus Serrarius,⁶⁸ Laurens Klinkhamer⁶⁹ en de zojuist al gememoreerde Daniel Zwicker.⁷⁰

Zoals het een strijdbaar man als Ostens betaamde, had hij ook een aanzienlijk dossier aangelegd van calvinistische geschriften. Hij wist niet alleen heel goed wat hem beviel, hij wist ook minstens zo goed wat en wie er moesten worden bestreden. Behalve een aanzienlijke collectie geschriften van Calvijn zelf,⁷¹ bezat hij werk van de Britse puritein William Ames,⁷² de Rotterdamse voetiaan Franciscus Ridderus,⁷³ Samuel Maresius' *Hydra socinianismi expurgata*,⁷⁴ en geschriften van Hoornbeek,⁷⁵ Essenius⁷⁶ en Cocceius.⁷⁷ Opmerkelijk lijkt me eveneens het groot aantal te veilen titels van Beza.⁷⁸

De socinianen en de Verlichting

Zoals ik zojuist al opmerkte, is Ostens niet in de laatste plaats een fascinerende figuur omdat hij zowel een sociniaan was als een vriend van Spinoza. Nu de overtuiging veld wint dat Spinoza niet een geïsoleerde filosoof was, die een wezenlijk tijdloos systeem onder woorden bracht, maar een sleutelfiguur in de Europese Radicale Verlichting⁷⁹, roept Ostens' doen en laten de vraag op welke rol het socinianisme kan worden toegekend in de voorbereiding van de Verlichting. Wilhelm Dilthey wist het

62 *Catalogus*, 5, # 51; 18, # 193; 21, # 278; 22, # 326; 23, # 25, # 40; 26, # 130; 28, # 28, # 51.

63 *Catalogus*, 13, # 244.

64 *Catalogus*, 1, # 8; 6, # 24; 16, # 88.

65 *Catalogus*, 19, # 216.

66 *Catalogus*, 7, # 58.

67 *Catalogus*, 6, # 2.

68 *Catalogus*, 7, # 55.

69 *Catalogus*, 7, # 50; 24, # 53.

70 *Catalogus*, 14, # 30. Mij kwam wel bijzonder goed uit: *Catalogus*, 17, # 147: 'Aanteykeningen tegen Gentman, 2 vols.'

71 *Catalogus*, 2, # 35, # 38-41, # 61; 18, # 190; 19, # 226; 25, # 12.

72 *Catalogus*, 9, # 134; 28, # 59.

73 *Catalogus*, 10, # 141-142; 17, # 140.

74 *Catalogus*, 8, # 84, vergelijk 10, # 61.

75 *Catalogus*, 14, # 26.

76 *Catalogus*, 16, # 118.

77 *Catalogus*, 13, # 254; 20, # 238.

78 *Catalogus*, 2, # 48; 13, # 14, # 18; 14, # 24; 18, # 175; 26, # 136.

79 Zie uiteraard vooral: J.I. Israel, *Radical Enlightenment; philosophy and the making of modernity, 1650-1750* (Oxford, 2001).

zeker: de sociniaanse bijbelkritiek had het aangedurfd het hart van de protestantse dogmatiek *im Frage* te stellen. Door niet terug te deinken voor de principiële verwerping van 'de voldoening' als theologisch begrip, was het socinianisme in Dilthey's ogen niets minder dan een *Mauerbrecher der neueren Zeit*.⁸⁰ Want:

Von Erasmus geht eine gerade Linie zu Coornhert, zu den Sozinianern und Arminianern, von da zu den Deisten.⁸¹

Weliswaar geeft ook de Poolse geleerde Zbigniew Ogonowski toe dat het oudere socinianisme elke natuurlijke theologie van de hand wees. Toch lijkt vooral de sociniaanse nadruk op de onveranderlijkheid van God – die een 'verzoening' uitsluit – en op de vrijheid van de mens – die volledig in het teken staat van een 'humanistische' moraal – hem ertoe gebracht te hebben de *moderniteit* van het socinianisme te onderstrepen.

Ogonowski heeft Dilthey's oordeel vervolgens scherpzinnig bekritiseerd vanuit de gedachte dat in theologisch opzicht de rationalisering van de religie maar één van de routes was in de richting van 'de moderniteit'. De tweede, die via Bayle door het hart van de Franse Verlichting voerde, bestond, integendeel, uit de *irrationalisering* van de religie. Bayle's goed geïnformeerde en vernietigende kritiek op de socinianen speelt in Dilthey's schema inderdaad geen enkele rol, zoals Bayle in het algemeen door Dilthey nauwelijks wordt genoemd.⁸² Ogonowski kon niet voorzien welke bloei het Bayle-onderzoek zou nemen, maar inmiddels staat wel vast hoe groot de impact was die Bayle had, zowel ten tijde van de vroege Verlichting als gedurende de zogenaamde *High Enlightenment*.⁸³ Volgens Ogonowski is van doorslaggevend belang in het optreden van de socinianen hun verwerping van de door lutheranen en calvinisten aanvaarde noodzaak om de uitleg van de bijbel in handen te geven van de Heilige Geest. In plaats van het *testimonium Spiritus Sancti internum* kwam het gezonde mensverstand:

Doch für die Sozinianer war die Vernunft nicht nur Schiedsrichter in Interpreta-

80 Geciteerd in: Z. Ogonowski, 'Der Sozinianismus und die Aufklärung', in: P. Wrzeczonko (red.), *Reformation und Frühaufklärung in Polen; Studien über den Sozinianismus und seinen Einfluss auf das westeuropäische Denken im 17. Jahrhundert* (Göttingen, 1977), 78-156; hier 79, noot 4.

81 W. Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* (1923; reprint: Göttingen, 1970), 77. Zie ook 129-144.

82 Ogonowski, 'Der Sozinianismus und die Aufklärung', 83 e.v., waar hij zich baseert op een uitsluitend in het Pools verschenen studie van K. Pomian uit 1960. Zie verder vooral M. Firpo, 'Pierre Bayle, gli eretici italiani del Cinquecento e la tradizione sociniana', in: *Rivista storica Italiana* 85 (1973), 612-666; B.S. Tinsley, 'Sozzini's ghost: Pierre Bayle and socinian toleration', in: *Journal of the history of ideas* 57 (1996), 609-624.

83 Zie onder andere P. Rétat, *Le Dictionnaire de Pierre Bayle et la lutte philosophique au XVIII^e siècle* (Parijs, 1971). Voor een recente bibliografie die een sprekende bevestiging levert van de huidige bloei van het Bayle-onderzoek, zie G. Mori, *Bayle philosophe* (Parijs, 1999).

tionsangelegenheiten der Schrift; sie war viel mehr, nämlich die höchste Autorität in Religionsangelegenheiten überhaupt auf Erden, die höchste in dem Sinne, dass allein sie entschiede, ob die Offenbarung, die die Gebote der Hl. Schrift enthält, wirklich die wahre Offenbarung Gottes sei.⁸⁴

Daarbij zij wel dit opgemerkt dat Ogonowski zich hier op een latere socinaan beroept als Joachim Stegmann (wiens *Brevis disquisitio* uit 1644 drie keer wordt genoemd in Ostens' veilingcatalogus; zie hierboven). Hij geeft toe dat Socinus zelf nooit zo ver was gegaan. Onlangs heeft Jean-Pierre Osier nog betoogd dat Socinus waarschijnlijk beter een *literalist* dan een *rationalist* kan worden genoemd.⁸⁵ Socinus was in elk geval nog lang geen Wissowatius. Maar de redelijke religie die Wissowatius, in het spoor van Stegmann overhield, was volgens Ogonowski inderdaad vrijwel identiek aan het soort van christendom dat aan het eind van de zeventiende en het begin van de achttiende eeuw door Locke en de Britse deïsten werd uitgedragen. Toen Toland in 1696 zijn *Christianity not mysterious* in het licht gaf, werd hierdoor dit sociniaanse rationalisme in heel Europa het middelpunt van het omvangrijke deïsme-debat. Volgens Ogonowski is nog in Tindal's *Christianity as old as the creation* (1730) de stem van Stegmann en Wissowatius te horen.⁸⁶

Hoe moeilijk het ook is, het moment aan te wijzen waarop het socinianisme omslaat in deïsme, de consequenties waren verstrekkend, met name voor de beoordeling van zowel de uniciteit als de autoriteit van de openbaring.⁸⁷ In Ogonowski's perspectief was het Britse deïsme inderdaad debet aan het eerste *heftigen Paroxysmus* van de achttiende-eeuwse *Krise des Christentums*.⁸⁸ Die gedachtegang vloeit echter voort uit een oude, en naar ik vrees inmiddels achterhaalde voorstelling van zaken: de Verlichting, zo betoogde Dilthey, maar ook Ernst Cassirer, Paul Hazard, Peter Gay, en zeer onlangs nog Roy Porter, begon in Engeland – meer in het bijzonder bij Locke en Newton – en verbreidde zich vervolgens via Frankrijk en de Republiek over de rest van Europa.⁸⁹ Meer recente studies leggen de accenten inmiddels anders en vooral elders: werd de 'hoge' Verlichting per slot van rekening niet voorafgegaan door een radicale vroege Verlichting, die al in de

84 Ogonowski, 'Der Sozinianismus und die Aufklärung', 88.

85 J.-P. Osier, *Faust Socin ou le christianisme sans sacrifice* (Parijs, 1996).

86 Ogonowski, 'Der Sozinianismus und die Aufklärung', 114.

87 Zie voor de apologetische reacties onder Nederlandse theologen op het zeventiende-eeuwse rationalisme: E. van der Wall, 'The religious context of the early Dutch Enlightenment: moral religion and society', in: W. van Bunge (red.), *The early Enlightenment in the Dutch Republic, 1650-1750* (Leiden, 2003), 39-57.

88 Ogonowski, 'Der Sozinianismus und die Aufklärung', 138.

89 E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* (Tübingen, 1932); P. Hazard, *La crise de la conscience Européenne, 1680-1715* (Parijs, 1961); P. Gay, *The Enlightenment; an interpretation* (Londen, 1967-1969); R. Porter, *Enlightenment; Britain and the creation of the modern world* (Londen, 2000).

tweede helft van de zeventiende eeuw haar beslag kreeg, met name in het werk van Spinoza en zijn Nederlandse bewonderaars.⁹⁰

Wat de auteurs van deze nieuwe visie op de geschiedenis van de Verlichting verdeeld houdt is voornamelijk de rol die aan de godsdienst en de theologie moet worden toegekend in deze radicale Verlichting. Jonathan Israel, de belangrijkste specialist op het gebied van de *Radical Enlightenment* is categorisch in zijn ontkenning van het theologisch gehalte van deze Verlichting. Zijn radicale Verlichting is wezenlijk antireligieus en seculariserend. Het is dan ook weinig verbazingwekkend dat hij aan bijvoorbeeld het socinianisme niet of nauwelijks aandacht schenkt. Dat lijkt me onverstandig. Elders heb ik geprobeerd aannemelijk te maken dat dit uitgangspunt geen recht doet, noch aan Spinoza zelf, noch aan diens kring bewonderaars.⁹¹ Maar ook de zojuist al gememoreerde Toland biedt een fraaie illustratie van het curieuze verschijnsel dat religieuze tradities *onbedoeld* wellicht toch onderdeel hebben uitgemaakt van bewegingen die op termijn bij uitstek ‘verlichte’ secularisatie in de hand hebben gewerkt. Weliswaar noemde Toland zich in het voorwoord van zijn *Socinianism truly stated* uit 1705 een ‘pantheïst’ in plaats van een sociniaan – waarmee voor zover wij nu weten de eerste was die deze term gebruikte. Zowel Justin Champion als Tristan Dagron hebben zeer onlangs nog overtuigend laten zien hoezeer Toland onderdeel uitmaakte van de zeventiende-eeuwse *religieuze* traditie van Engeland.⁹²

Toland is in dit verband een zo bijzonder gelukkig voorbeeld omdat hij zich vrijelijk bediende van een keur aan sociniaanse bronnen én van Spinoza’s *Ethica*

90 M.C. Jacob, *The radical Enlightenment; pantheists, freemasons and republicans* (Londen, 1981); S. Berti et al. (red.) *Heterodoxy, Spinozism, and free-thought; studies on the Traité des trois imposteurs* (Dordrecht, 1996); W. Klever, *Mannen rond Spinoza; portret van een emanciperende generatie, 1650-1700* (Hilversum, 1997); Israel, *Radical Enlightenment*; W. van Bunge, *From Stevin to Spinoza; an essay on philosophy in the seventeenth-century Dutch Republic* (Leiden, 2001) en W. van Bunge (red.), *The early Enlightenment in the Dutch Republic*; I. Leemans, *Het woord is aan de onderkant; radicale ideeën in Nederlandse pornografische romans, 1670-1700* (Nijmegen, 2002); M. Mulsow, *Moderne aus dem Untergrund; radikale Frühaufklärung in Deutschland* (Hamburg, 2002); M. Wielemans, *The march of the libertines; spinozists and the Dutch Reformed Church (1660-1750)* (Hilversum, 2004).

91 W. van Bunge, ‘Spinoza and the idea of religious imposture’, in: T. van Houdt et al. (red.), *On the edge of truth and honesty; principles and strategies of fraud and deception in the Early Modern period* (Leiden, 2002), 105-126; idem, ‘Spinoza en de waarheid van de godsdienst’, in: Th. Verbeek (red.), *Vijftig jaar Nederlands cartesianisme* (Hilversum, [nog te verschijnen]); idem, ‘Echoes of the Radical Enlightenment in the Dutch Republic: Justus van Effen on reason and religion’, in: T. Dagron & C. Sécrotan (red.), *Les lumières radicales; la transformation de la philosophie, 1650-1750* (Saint-Étienne, [nog te verschijnen]).

92 J.A.I. Champion, *The pillars of priest craft shaken; the Church of England and its enemies* (Cambridge, 1992); idem, *Republican learning; John Toland and the crisis of Christian culture* (Manchester, 2003). Tristan Dagron staat op het punt een Franse vertaling van *Christianity not mysterious* uit te geven, voorzien van een briljant voorwoord en een uitgebreide annotatie.

en, bijvoorbeeld, diens politieke analyse van de door Mozes gevestigde, Hebreeuwse theocratie. En dat brengt ons – met excuses voor de lange omweg – terug bij Jacob Ostens. Wat zou hij van Toland hebben gevonden? Hoe Ostens op Spinoza's ideeën heeft gereageerd, weten we evenmin. Hij was kennelijk zeer geïnteresseerd, maar of hij bereid was Spinoza te volgen, zoals die andere Rotterdamse collegiant, Johannes Bredenburg, dat voor een paar jaar zou doen; het blijft gissen.⁹³ Bredenburg was van oordeel dat je niet spinozist en christen tegelijk kon zijn, maar bijvoorbeeld de Amsterdamse collegiant Jarig Jelles, één van Spinoza's beste vrienden, dacht daar heel anders over.⁹⁴ Niets wijst er op dat Ostens' fascinatie voor Spinoza hem in de weg stond op zijn eigen manier christen te blijven. En die keuze lijkt hij gemeen te hebben met de meeste Nederlandse radicalen uit de vroege Verlichting.

Spinoza en de socinianen

Wat Spinoza's eigen verhouding tot de sociniaanse traditie betreft, heeft Pierre-François Moreau vorig jaar nog opgemerkt hoe jammer het is en hoe onterecht dat daar maar één serieuze studie over bestaat, een kort artikel van Henri Méchoulan.⁹⁵ Om te beginnen, werden de boeken van Spinoza, net als die van zijn vrienden Adriaan Koerbagh en Lodewijk Meyer en net als Hobbes' *Leviathan* en de *Bibliotheca fratrum Polonorum* verboden op grond van het plakkaat dat in 1653 door de Staten van Holland en West Friesland was uitgevaardigd tegen de verspreiding van het socinianisme. Natuurlijk wijst Méchoulan vervolgens op de hele en halve socinianen die Spinoza in het Amsterdam van de jaren vijftig en zestig van de zeventiende eeuw zou hebben kunnen leren kennen. Maar welbeschouwd zijn dat er niet zoveel. Via Jan Rieuwertsz. zou hij inderdaad kennis hebben kunnen gemaakt met een man als Jan Knol.⁹⁶ Méchoulan noemt in dit verband ook Adriaan Koerbagh, die op zijn minst sympathie koesterde voor het socinianisme, maar die toch vooral zo zijn *eigen* ideeën had over de noodzaak de

93 L. Kolakowski, *Chrétiens sans église; la conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle* (Parijs, 1969), 250-292; W. van Bunge, *Johannes Bredenburg (1643-1691); een Rotterdamse collegiant in de ban van Spinoza* (Rotterdam, 1990); A. Fix, *Prophecy and reason; the Dutch Collegiants in the Early Enlightenment* (Princeton, 1991), hoofdstuk 9; Israel, *Radical Enlightenment*, hoofdstuk 19.

94 F. Akkerman & H.G. Hubbeling, 'The preface to Spinoza's Posthumous Works 1677 and its author Jarig Jelles (c.1619/1620-1683)', in: *Lias* 6 (1979), 103-173.

95 P.-F. Moreau, *Spinoza et le spinozisme* (Parijs, 2003), 29-31; H. Méchoulan, 'Mortera et Spinoza au carrefour du socinianisme', in: *Revue des études juives* 135 (1976), 51-65.

96 Zie: P. Visser, "Blasphemous and pernicious"; the role of printers and booksellers in the spread of dissident and religious ideas in the Netherlands in the second half of the seventeenth century', in: *Quaerendo* 26 (1996), 303-326.

reformatie te vervolmaken.⁹⁷ Inmiddels kunnen we aan dit rijtje 'socinianen' uit de kring van Spinoza dus ook Jacob Ostens toevoegen, maar voorlopig lijkt het daar wel bij te blijven. Spinoza bezat welgeteld één socinaans boek: een exemplaar van Sandius' kerkgeschiedenis – uiteraard ook in Ostens' bezit – dat hij kennelijk vlak voor zijn dood verwierf.⁹⁸

Méchoulans betoog wordt al een stuk interessanter zodra hij een inventarisatie maakt van inhoudelijke punten van overeenkomst. Het begint algemeen: op een bepaalde manier zijn zowel Spinoza als de socinanen 'rationalistisch', vóór tolerantie, tegen vergoddelijking van Jezus, in wie beiden vooral een moreel *exemplum* zien, en beiden schiepen een bijzonder behagen in het hekelen van 'Rooms' bijgeloof. Het wordt pas echt interessant zodra Méchoulan ten slotte wijst op de grote betekenis van de sociniaanse traditie voor de joodse gemeenschap van Amsterdam. Enerzijds hadden joodse en sociniaanse Amsterdammers gemeen dat zij beiden tot een vervolgde minderheid behoorden (we weten hoezeer later de hugenoten in de joodse traditie geïnteresseerd zouden raken), anderzijds was het de militante rabbijn Saul Levi Mortera, die in 1659 een gedetailleerde weerlegging schreef van de sociniaanse theologie, getiteld *Providencia de Dios con Israel y verdad de la ley de Moseh*.⁹⁹ En het was uitgerekend deze Mortera die de drijvende kracht lijkt te zijn geweest achter de verbanning in 1656 uit de Portugese gemeente van Spinoza. Mortera was, zoals bekend, voordien enkele jaren Spinoza's leraar geweest.¹⁰⁰ Wat blijkt? Dat Mortera opvallend gunstig schrijft over de socinanen. Het zijn vooral de katholieken en de calvinisten die het bij hem moeten ontgelden (en natuurlijk doet Mortera zijn best toch vooral de goddelijkheid van de wet van Mozes te bewijzen). In elk geval is het buitengewoon aanmerkelijk dat ook in joodse kring in de jaren vijftig uitvoerig over het socinianisme werd *gesproken* – dat per slot van rekening ook de Drie-eenheid verwierp alsmede de goddelijke natuur van Jezus.

Sterker nog, voorzover Mortera tegen de socinanen schreef, deed hij dat vanuit de hoop deze 'nieuwe gereformeerden' over te halen tot het jodendom, of beter, tot het 'noachisme', de erkenning dat Mozes niet alleen een uit 613 geboden tellende wet specifiek voor de joden heeft geformuleerd, maar bovendien een 'natuurwet' die geldt voor heel de mensheid.¹⁰¹ Mortera beweert hiertoe her-

97 M. Wielema, 'Adrian Koerbagh: Biblical criticism and Enlightenment', in: Van Bunge (red.), *The early Enlightenment in the Dutch Republic*, 61-80.

98 *Catalogus van de boekery der Vereeniging "Het Spinozahuis"* (s.l., s.a.), 13, # 42: 'Sandii Nucleus Hist. Eccles. 1676 col. Cum Tractatu de Script. Vet. Eccles.'

99 Dit handschrift is inmiddels gepubliceerd: H.P. Salomon, *Saul Levi Mortera en zijn "Traktaat betreffende de waarheid van de wet van Mozes"* (Braga, 1988).

100 S. Nadler, *Spinoza; a life* (Cambridge, 1999), hoofdstuk 6; W. van Bunge, 'Baruch of Benedictus? Spinoza en de "marranen"', in: *Mededelingen van vanwege het Spinozahuis* 81 (2001).

101 Salomon, *Saul Levi Mortera*, LXXXV.

haaldelijk met talloze collegianten en socinianen gediscussieerd te hebben. En niet alleen Spinoza, maar ook Ostens moet hiervan hebben geweten, al was het alleen maar omdat Daniel de Breen en Joachim Oudaen eerder werk van Mortera vanuit het Portugees in het Latijn en het Nederlands vertaalden (en van commentaar voorzagen). En Ostens had dat werk in zijn boekenkast staan.¹⁰² Daarbij komt nog dat Mortera's ideeën over de wenselijkheid te komen tot één universele godsdienst, waarbinnen ruimte zou moeten zijn voor joden en christenen opvallend veel gelijkenis vertonen met irenische projecten zoals Ostens die in de jaren vijftig en zestig aan de linkerzijde van de Nederlandse reformatie ten uitvoer trachtte te brengen.¹⁰³

We weten hoe populair antichristelijke manuscripten als die van Mortera waren onder radicale deïsten als Anthony Collins, die er wel in slaagde een exemplaar van Mortera's *Providentia Divina* op de kop te tikken, maar het traktaat over de waarheid van de wet van Mozes maar niet te pakken kon krijgen.¹⁰⁴ Een wel bijzonder fascinerend voorbeeld van joods-sociniaans-radicaal deïstische convergentie is onlangs geleverd door Martin Mulsow in zijn analyse van het lot van de *Judeus Lusitanus*, een Portugees handschrift afkomstig van Moses Raphael d'Aguiar, een leerling van Saul Levi Mortera.¹⁰⁵ Het was namelijk de sociniaan Samuel Crell die in de jaren twintig van de achttiende eeuw – vergeefs – heeft geijverd voor een Latijnse publicatie. Toen daar niets van terechtkwam omdat de Duitse eigenaar dat niet aandurfde, gebruikte hij de tekst in zijn eigen commentaar op het Johannes-evangelie, die vervolgens in 1726 in Engeland werd gepubliceerd op kosten van de deïsten Tindall en Collins.

102 *Catalogus*, 8, # 96. [D. de Breen] *Amica disputatio adversus Iudaeos continens Examen scripti iudaici e lusitanico in latinum versi* (Amsterdam, 1644); [J. Oudaen] *Daniel de Breens Vriendelijke disputatie tegen de joden* (Rotterdam, 1664). Vergelijk: P. van Rooden, 'A Dutch adaptation of Elias Montalto's *Tractado sobre o principio do capitulo 53 de Jesajas*; text, introduction and commentary', in: *Lias* 16 (1989), 189-238, waar De Breen naar voren wordt geschoven als de waarschijnlijke vertaler van een antichristelijk manuscript van Mortera's leraar. Zie over De Breen ook J. Trapman, 'Erasmus as seen by a Dutch Collegiant: Daniel de Breen (1594-1664) and his posthumous *Compendium theologiae Erasimicae* (1677)', in: *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis* 73 (1993), 156-177.

103 Salomon, *Saul Levi Mortera*, XCIV.

104 Zie R.H. Popkin, 'Jewish anti-Christian arguments as a source of irreligion from the seventeenth to the early nineteenth century', in: M. Hunter and D. Wootton (red.) *Atheism from the Reformation to the Enlightenment* (Oxford, 1992), 158-181.

105 Mulsow, *Moderne aus dem Untergrund*, hoofdstukken 2 en 3.

Conclusie

Blijft de vraag wat een collegiant als Ostens, een filosoof als Spinoza en een rabbijn als Mortera nu precies gemeen hadden. Want hoe dikwijls hun wegen elkaar ook mochten kruisen, zo verschillend waren hun intenties en hun bestemming. Ostens werd geen 'noachiet', en voorzover wij weten evenmin spinozist; Spinoza werd uit de synagoge verbannen en bekeerde zich nooit tot enige andere geloofsgemeenschap; en Mortera bleef de strenge rabbijn die hij was. Waarschijnlijk hadden zij vooral dit gemeen dat zij elkaar troffen op een uitzonderlijk *moment*, een moment namelijk waarop het kennelijk mogelijk was de meest fundamentele vragen over de oorsprong en de aard van de godsdienst in relatieve vrijheid aan de orde te stellen en te bespreken met vertegenwoordigers van de meest uiteenlopende tradities. Het midden van de zeventiende eeuw was ook het moment waarop de filosofische en filologische middelen voorhanden kwamen om ook werkelijk nieuwe antwoorden op die vragen te vinden. Dat aan het einde van de zeventiende eeuw volgende generaties met de antwoorden die collegianten, radicale filosofen en joodse geleerden hadden gegeven op die vragen in staat bleken een *Radical Enlightenment* te formuleren die een beslissend voorschot zou nemen op de Europese Verlichting, lijkt me één van de opwindendste inzichten van de moderne ideeëngeschiedenis. De Rotterdamse chirurgijn Jacob Ostens is in die geschiedenis niet meer dan een voetnoot. Maar bladerend door zijn veilingcatalogus zie je de ingrediënten bij elkaar komen die tezamen de explosieve cocktail zouden vormen van die in oorsprong Nederlandse Radicale Verlichting.

Meer verschil dan overeenkomst

Remonstrantisme en socinianisme vergeleken door Adriaan van Cattenburgh in zijn *Specimen controversiarum inter remonstrantes et Socinum* (1728)

Inleiding

In 1619 ontstond in Nederland een kerkgenootschap, dat zijn wortels heeft in zowel de gereformeerde als de erasmiaanse traditie: de remonstrantse broederschap. Aanleiding tot het ontstaan van deze geloofsgemeenschap waren de besluiten van de nationale synode van Dordrecht (1618-1619), die in haar *canones* het remonstrantisme veroordeelde en de aanhangers daarvan uit de toenmalige gereformeerde kerk heeft gezet. De remonstranten danken hun naam aan de zogenaamde remonstrantie van 1610, een verzoekschrift waarin leerlingen van de Leidse theologische hoogleeraar Arminius (1560-1609) ruimte bepleitten voor diens opvattingen over de leer der voorbeschikking en de betekenis van de belijdenisgeschriften.¹ In de begintijd van het remonstrantisme hebben diverse socinianen contact gezocht met de remonstranten. Immers beide stromingen kenden veel verwantschap. Ze verwierpen de leer der onvoorwaardelijke voorbeschikking, en kwamen beide op voor de vrije wil van de mens. Ook legden ze nadruk op de praktijk van de vroomheid, de *praxis pietatis*, en beide wilden verder de leerstellingen van het christendom beperken tot enkele noodzakelijke punten, de *necessaria*. Maar er waren ook verschillen: waar de socinianen het leerstuk van de Drie-eenheid heftig bestreden, lieten de remonstranten dit in het midden. Waar de socinianen een polemische theologie kenden, streefden de remonstranten juist een irenische zienswijze na.²

Naast een, zij het beperkte, erkenning van een zekere geestverwantschap met het socinianisme, heeft het remonstrantisme altijd benadrukt deel uit te maken van de hoofdstroom van het christendom.

De [remonstrantse] broederschap heeft zich nooit gesteld op [een] eenzijdig unitarisch standpunt.³

¹ Zie voor ontstaan en geschiedenis van de remonstrantse broederschap: E.H. Cossee (et al.), *De remonstranten* (Kampen, 2000), 9-46.

² Uitgebreider hierover: W.J. Kühler, 'Remonstranten en socinianen', in: G.J. Heering (red.), *De remonstranten; gedenkboek bij het 300-jarig bestaan der Remonstrantsche Broederschap* (Leiden, 1919), 137-158.

³ Aangehaald door E.H. Cossee, 'Remonstranten en het unitarisme in de twintigste eeuw', in: E.H. Cossee & H.D. Tjalsma (red.), *Remonstranten en het unitarisme [Vlugschrift 17 van de Remonstrantse Broederschap]* (Utrecht, 2000), 46.

Deze uitspraak van de remonstrantse seminariumhoogleraar G.J. Heering in 1939 is kenmerkend voor een eeuwenlange tweestrijd van de remonstranten met het socinianisme of unitarisme. Het geschrift van Heerings verre ambtsvoorganger Van Cattenburgh dat centraal staat in deze bijdrage – over de verschillen tussen de remonstranten en de volgelingen van Socinus⁴ – past in diezelfde langdurige strijd. Van Cattenburgh wilde met zijn leerstellig overzicht aantonen, dat de remonstranten ten onrechte sociniaanse dwalingen werden aangewreven. Wie nu was Van Cattenburgh? En wat was de opzet van zijn *Specimen*? Hoe was, tenslotte, de uitwerking van zijn geschrift?

Adriaan van Cattenburgh

Adriaan van Cattenburgh werd in 1664 te Rotterdam geboren.⁵ Na zijn studie theologie aan het remonstrants seminarie te Amsterdam werd hij in 1687 predikant in zijn vaderstad. Van 1712 tot zijn emeritaat in 1737 was hij hoogleraar aan datzelfde seminarie, als opvolger van zijn leermeester Philippus van Limborch. Van Cattenburgh overleed in 1743. Zijn portret, dat nog altijd te zien is in de kerkenraadskamer van de remonstrantse kerk te Rotterdam, toont ons een welbeprikt heer met vriendelijke gelaatstrekken, die welgemoed de wereld in kijkt. Hij liet aan de remonstrantse broederschap een aanzienlijk legaat na, waaruit tot ver in de twintigste eeuw (emeritus-) predikanten of hun weduwen en wezen uitkeringen konden ontvangen.⁶ Ofschoon Van Cattenburgh ons beschreven wordt als ‘een man van grondige geleerdheid en ongeveinsde christelijke godsvrucht, een groot voorstander van vrede en eendragt onder de belijders van den éénigen Heiland en Heer’⁷, kwam het onder zijn hoogleraarschap tot een breuk met de doopsgezinden, die tot dusverre hun studenten aan het remonstrants seminarie colleges lieten volgen. Een ongelukkige uittaling over de ‘wederdopers’ en een bestrijding van hun afwijzing van de eed zorgde ervoor dat de doopsgezinden

4 Een recent overzicht over de invloed van Faustus Socinus (1560-1609) in Nederland geeft: Aart de Groot, ‘Faustus Socinus in Nederland’, in: *Tijdschrift voor Nederlandse kerkgeschiedenis* 7-2 (2004), 49-55.

5 Meer biografische bijzonderheden bij: S.B.J. Zilverberg, ‘Adriaan van Cattenburgh’, in: J. van den Berg et al. (red.), *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme* (Kampen, 1998), IV, 87 v. Zie voor Van Cattenburghs theologische betekenis ook: P.J. Knegtmans & P. van Rooden, *Theologen in ondertal; godgeleerdheid, godsdienstwetenschap, het Athenaeum illustre en de Universiteit van Amsterdam* (Zoetermeer, 2003), in register: ‘A. van Cattenburgh’.

6 B. van Stolk, *Bijzondere fondsen en instellingen bij de Remonstrantsche Broederschap* (Rotterdam, 1898), 15-20.

7 A. des Amorie van der Hoeven, *Het tweede eeuwfeest van het seminarium der remonstranten te Amsterdam op den 28 oktober 1834 plegtig gevierd* (Leeuwarden, 1840), 174.



Adriaan van Cattenburgh (1664-1743) Geschilderd portret uit de achttiende eeuw. (Foto: Gemeentearchief Rotterdam)

hun vertrouwen in Van Cattenburgh verloren en tot een eigen predikantsopleiding overgingen.⁸

Van Cattenburgh eerde zijn leermeester Van Limborch door diens op de praktijk gerichte *Theologia christiana* in verdraagzame geest uit te werken. Daarnaast legde hij de grondslag voor een systematische beschrijving van de remonstrantse geschriften. Deze zag als *Bibliotheca scriptorum remonstrantium* in 1728 het licht. Aan dit werk is, afzonderlijk gepagineerd, het eerder genoemde *Specimen* toegevoegd.⁹ Hierin geeft Van Cattenburgh voorbeelden van de verschillen tussen het remonstrantisme en het socinianisme, door de kenmerkende leerstukken van beide stromingen naast elkaar te plaatsen. Ofschoon beide groepen, zoals gezegd, op het punt van de predestinatie- of voorbeschikkingsleer enige overeenkomsten vertonen, en er verder in de remonstrantse opvattingen over de satisfactie¹⁰ sociniaanse elementen gelezen kunnen worden, toonde deze publicatie ook 'middagklaar' (Des Amorie van der Hoeven) de verschillen. Met name in het kernpunt van deze hele strijd – het leerstuk van de Drie-eenheid – hielden de remonstranten vast aan het orthodoxe standpunt.

Het 'Specimen' nader bekeken: de voorrede¹¹

Wanneer wij het *Specimen* nader bekijken, dan vallen enkele parallellen met vergelijkbare publicaties op. Zo had reeds in 1633 de Schiedamse predikant Johannes Peltius, met vijandige bedoeling, een *Harmonia remonstrantium et socinianorum* uitgegeven.¹² In dit boek worden in verschillende artikelen en paragrafen de kenmerkende leerstukken van beide groeperingen (remonstranten en socinianen) behandeld. De bladzijden zijn in twee kolommen verdeeld, waarvan de linker kolom het gevoelens der remonstranten, de rechter die der socinianen weergeeft. Een rechtzinnig oordeel – *sententia orthodoxa* – volgt onderaan elke bladzijde.¹³

8 E.H. Cossee, 'Doopsgezinden en remonstranten in de 18e eeuw', in: H.J. Adriaanse et al. (red.), *In het spoor van Arminius* (Nieuwkoop, 1975), 63-65.

9 De volledige titel van beide samengebonden geschriften luidt: *Bibliotheca scriptorum remonstrantium, cui subjunctum est: Specimen controversiarum inter remonstrantes et Socinum ejusque asseclas, exhibitum ipsissimis scriptorum verbis* (Amstelodamo, 1728). H.C. Rogge, *Bibliotheek der Remonstrantsche geschriften* (Amsterdam, 1863), 57. Drs. Th.B. Hagendoorn vervaardigde een (voorlopige) Nederlandse vertaling van het *Specimen*, waaruit in het navolgende wordt geciteerd.

10 Dit is voldoende aan Gods strafeisende gerechtigheid door het zoenoffer van Christus.

11 De voorrede telt 34 onpagineerde bladzijden, welke door mij zijn genummerd.

12 De volledige titel luidt: *Johannes Peltius, Harmonia remonstrantium et socinianorum in variis religionis christianae dogmatibus non infimis* (Lugduno Batavorum, 1633). Zie: Martinus Nijhoff, *Catalogus van de Bibliotheek der remonstrantsch-gereformeerde gemeente te Rotterdam* ('s-Gravenhage, 1893), 67.

13 W.J. Kühler, *Het socinianisme in Nederland* (1912; reprint: Leeuwarden, 1980), 67.

Van Cattenburgh onthield zich van dergelijke uitspraken en wilde, door de citaten voor zich te laten spreken, aantonen wat de verschillen waren tussen het socinianisme en remonstrantisme. In een uitgebreide voorrede (de *praefatio*) zette hij uiteen waarom hij tot de publicatie van dit *Specimen* was gekomen.

Van Cattenburgh begon met te constateren dat niets meer leed en verderf gaf, dan de naijver die werd aangesticht door het 'disputeergezweel', waarmee hij doelde op het uit de hand gelopen theologische debat, waarin een afwijkende gedachte werd vergeleken met leerstellingen die sinds lang in een zeer kwaad daglicht stonden. Gedurende vele eeuwen en in tal van landstroken was het dan ook gebruikelijk om een bekritiseerde leerstelling van iemand te veroordelen, door deze persoon verdacht te maken van sabellianisme, arianisme of nestorianisme, of door te suggereren dat zijn mening met deze of gindse ketterij iets gemeenschappelijks had.¹⁴ Dergelijke etiketten van haat en weerzin hadden een betoverende werking waardoor verblindende soms op waarheid ging lijken. En dit ernstige feit hadden de remonstranten aan den lijve moeten voelen. Want toen zij na onophoudelijke aantijgingen van tegenstanders hun opvattingen openbaar maakten, had dit de woede en haat van hun tegenstanders niet geblust, maar als het ware olie op het vuur gegooit.¹⁵ Beschuldigingen als waren de remonstranten pelagianen en socinianiën 'lieten katheders en spreekgestoelte [...] met veel geraas horen'.¹⁶ Ook werden er boeken uitgegeven, waarin over de remonstranten werd geschreven, dat zij onder het mom van het artikel der predestinatie en wat daarmee samenhangt:

14 Van Cattenburgh, *Specimen*, praefatio, 3. Het sabellianisme, naar de dwaalleraar Sabellius (begin derde eeuw), loochende de wezenstriniteit van God en beschouwde Vader, Zoon en H. Geest slechts als verschijningsvormen van de éne God. Het arianisme, naar de leer van Arius (veroordeeld te Nicea in 325), ontkende de wezensgelijkheid van de Zoon en de Vader, en leerde dat de Zoon vóór alle dingen door God geschapen is. Het nestorianisme, naar de leer van Nestorius (veroordeeld te Ephese in 431), maakte onderscheid tussen de goddelijke en de menselijke persoon in Christus, wier samenwerking hij ethisch opvatte. Bij alle drie gaat het dus om een ontkenning van het klassieke leerstuk der wezenstriniteit: Vader, Zoon en Heilige Geest zijn van één wezen met God.

15 Dit slaat op de reacties van gereformeerde zijde die de remonstranten ontvingen op de publicatie in 1621 van hun *Belijdenisse ofte verklaringhe van 't ghevoelen der leeraren, die in de Gheunieerde Nederlanden Remonstranten worden gheenaemt, over de voornaemste articulen der christelijke religie*. Ofschoon deze publicatie bedoeld was om de beschuldigingen van ketterij te weerleggen en om aan te tonen dat de remonstranten in hoofdlijnen aansloten bij het *mainstream*-christendom, leverde de *Belijdenisse* ofte *verklaringhe* weer nieuwe beschuldigingen op. Zie: E.J. Kuiper & Th.M. van Leeuwen, *Als een vuurbaken; teksten over de functie van belijdenissen naar remonstrants inzicht* (Zoetermeer, 1994), 21-72.

16 Van Cattenburgh, *Specimen*, praefatio, 5. Het pelagianisme, naar de leer van Pelagius (veroordeeld te Ephese in 431), kwam op voor de zedelijke verantwoordelijkheid van de gelovige om te gehoorzamen aan Gods wet.

de heiligschennende woorden van de Turken, de Joden en de socinianen tegen de heilige Drie-eenheid, en vooral tegen de goddelijke natuur van de Zoon, probeerden doorgang te doen vinden.¹⁷

In het volgende deel van de voorrede ging Van Cattenburgh uitvoerig in op de penningstrijd die gevolgd was op de verschijning van de *Belijdenisse ofte verklaringhe* van de remonstranten.¹⁸ Zo schreven vier Leidse hoogleraren in 1626 een zeer negatieve beoordeling (*Censura*) over de *Belijdenisse*. In de voorrede daarvan zagen zij een ondergraving van het gezag van de confessies. Ook stoorden zij zich aan de remonstrantse leerstellingen, waarin zij een overschatting zagen van de menselijke vrijheid en verantwoordelijkheid, en een onderschatting van de menselijke zondigheid en – in het bijzonder – van de goddelijke macht en genade.¹⁹

Met name het feit dat de *Censura* het klassieke belijden van de remonstranten van Jezus Christus' eeuwige goddelijke natuur in twijfel trok met de laatdunkende woorden: 'indien zij gevoelen met het hart wat zij betuigen met woorden',²⁰ schoot bij Van Cattenburgh in het verkeerde keelgat. Ook citeerde hij uitvoerig een in druk verschenen brief van Johannes Wtenbogaert (1557-1644), de eigenlijke stichter van de remonstrantse broederschap, waarin deze op 4 juni 1630 aan de 'doorluchtige Prins van Oranje' had geschreven, en waarin hij zijn gevoelens over de Drie-eenheid, in het bijzonder over de Zoon van God *in extenso* en onder verwijzing naar de *Belijdenisse* uiteenzette.²¹ Het orthodoxe standpunt van de remonstranten in deze leerstukken werd benadrukt in deze brief.

Maar hoe er ook geprotesteerd of gepredikt werd, het was aan dovemansoren gezegd. Steeds weer hieven de tegenstanders hetzelfde liedje aan: achter de artikelen van de remonstranten ging Socinus schuil.²² Dit verwijt wilde Van Cattenburgh nu voorgoed ontzenuwen, door om te beginnen de opvattingen van de remonstranten met die van de socinianen in een kort overzicht naast elkaar te presenteren en vervolgens te laten zien dat de eerstgenoemden volledig akkoord gingen met de artikelen die in de (orthodoxe) christelijke wereld werden erkend. Hij beschreef de leer der remonstranten aan de hand van citaten uit hun *Belijdenisse* en door gebruik te maken van geschriften van de seminariumhoogleraren Episcopius,²³ Curcellaeus,²⁴ Poelenburg,²⁵ Van Limborch²⁶ en Clericus.²⁷

17 Van Cattenburgh, *Specimen*, praefatio, 6. Deze opmerking slaat op het feit, dat zowel islam als jodendom en socinianisme consequent unitarisch zijn in hun Godsidee.

18 Zie voor het verloop van deze strijd: J. Tideman, *De stichting der Remonstrantsche Broederschap* (Amsterdam, 1872), II, 200-236; A.H. Haentjens, *Remonstrantsche en calvinistische dogmatiek* (Leiden, 1913), 177 v. en: Kühler, *Het socinianisme*, 199-201.

19 Kuiper en Van Leeuwen, *Vuurbaken*, 72.

20 Van Cattenburgh, *Specimen*, praefatio, 9.

21 Van Cattenburgh, *Specimen*, praefatio, 10-13. Zie ook: Tideman, *Stichting*, II, 225 v.

22 Van Cattenburgh, *Specimen*, praefatio, 15.

23 S. Episcopius (1583-1647), hoogleraar godgeleerdheid in 1643.

Daarnaast maakte hij gebruik van eigen werk. Voor de opvattingen der socinianen citeerde hij uit de Rakowse catechismus,²⁸ uit de geschriften van Socinus en diens partijgangers Crellius,²⁹ Slichtingius,³⁰ Volkeli³¹ en anderen. Van Cattenburgh gaf zijn werk als titel mee *Voorbeeld van artikelen waarover tussen remonstranten en Socinus en zijn partijgangers verschil van mening is met vermelding van woorden uit hun geschriften*. Hij geloofde oprecht in de effectiviteit van zijn werk:

Wie immers door dit *Voorbeeld* niet wordt overtuigd, dat uit afgunst aan de remonstranten de naam van socinianen wordt gegeven, heeft ogen met zwarte gal overgoten, of van hem moet gezegd worden, dat hij midden op die dag blind is.³²

Een ander punt vormen die uitspraken van Socinus, waarin deze de kant kiest van de orthodoxie. Zo betoogt Van Cattenburgh, dat zelfs Bodecherus, schrijver van het *Sociniano-remonstrantismus*,³³ aan het slot van zijn boek moest bekennen:

Niet alles dat Socinus heeft gezegd en geschreven moet verworpen worden, omdat het vaak dezelfde geest ademt als de orthodoxen.³⁴

Ja, er zijn zelfs meer plaatsen waarin Socinus fundamenteel met de orthodoxen overeenstemt, dan er plaatsen zijn waarop hij van hen afwijkt! En als er een overeenkomst tussen een remonstrantse en sociniaanse uitspraak gevonden wordt, komt dat dan ook niet doordat beide over hetzelfde onderwerp gaan en beide zich op bijbelplaatsen funderen? Een voorbeeld hiervan gaf Van Cattenburgh door Bodecherus' geschrift aan te halen, waar deze met citaten uit de remonstrantse *Belijdenisse* en de Rakowse catechismus aantoonde, dat deze nagenoeg gelijkkluidend waren over de noodzaak van het geloof in God, wil een leven – geleid in overeenstemming met Zijn voorschriften – heil brengen.³⁵ Mocht je remon-

24 S. Curcellaeus (1586-1659), hoogleraar godgeleerdheid van 1643 tot 1659.

25 A. Poelenburg (1628-1666), hoogleraar godgeleerdheid van 1659 tot 1666.

26 Ph. van Limborch (1633-1712), hoogleraar godgeleerdheid van 1668 tot 1712.

27 J. Clericus (1657-1735), hoogleraar letteren en wijsbegeerte van 1684 tot 1731.

28 Zie voor de Rakowse catechismus: Kühler, *Het socinianisme*, 9-24. Zie tevens: E.H. Cossee, *Aspecten van het unitarisme* (Assen, 1998), 19 v.

29 J. Crellius (1590-1633), vooraanstaand sociniaans theoloog en filosoof.

30 J. Slichtingius (1602-1661), behoorde tot de Poolse adel. Sociniaans theoloog, nam deel aan diverse kerkelijke missies, onder andere naar de remonstranten.

31 J. Volkeli³¹ (?-1618), sociniaans leidsman en theoloog; medeauteur van de Rakowse catechismus.

32 Van Cattenburgh, *Specimen*, praefatio, 18.

33 De Alkmaarse predikant Nicolaas Bodecheer had al in 1624 als afvallige remonstrant zijn vroegere medebroeders aangevallen in een met goedkeuring van de Leidse faculteit uitgegeven geschrift *Sociniano-remonstrantismus*, waarop Episopius antwoordde met een weerwoord *Bodecherus ineptiens*. 'Geleuter van Bodecherus'. Zie voor deze kwestie: Kühler, *Het socinianisme*, 200 v. Voor de volledige titels van deze geschriften: Rogge, *Bibliothek*, 40.

34 Van Cattenburgh, *Specimen*, praefatio, 20.

35 Van Cattenburgh, *Specimen*, praefatio, 21 sq. Uit dit voorbeeld blijkt tevens, dat Peltius' *Har-*

stranten in een dergelijk geval van socinianisme betichten? Wie enkel op de klank of de uiterlijke overeenkomst van woorden afging, kon dan evengoed zeggen, dat de contraremonstranten (gereformeerden) met hun predestinatieleer sociniaans waren! Want ook Socinus voerde aan, dat

enkele mannen en volken met absolute wil door God verstoten worden van de hoop op het eeuwige leven [...] onder de eeuwige dood en veroordeling, die door de geboorte uit de sterveling Adam hieraan onderworpen zijn.³⁶

Het was duidelijk, zo stelde Van Cattenburgh niet zonder ironie, dat de contraremonstranten het in verschillende zaken – die door de remonstranten werden bestreden – met Socinus eens waren. Moest men *hen* dan niet een aanklacht wegens socinianisme aanwrijven?

En moeten zij niet zeer verbitterd tegen ons als aanklagers opkomen en schreeuwen dat het bedrog afgrijselijk is, waarmee wij zoeken juist hen onrechtvaardig te bezwaren?³⁷

Met de stijlfiguur der ironie werden de zaken hier door Van Cattenburgh omgekeerd. Maar daarna keerde de ernst weer terug, waar hij 'de rechtvaardigste regel' aanhaalt, die Christus had uitgesproken als samenvatting van de gehele wet en de profeten: 'Waarvan gij nu wilt, dat de mensen voor u doen, doet dat ook gij voor hen' (Math. 7:12).³⁸ En wat de contraremonstranten betreft:

Laat hen ophouden aan de remonstranten de schandvlek van het socinianisme aan te wrijven, die zij niet door anderen aangewreven willen krijgen vanwege dwalingen die zij nu juist met Socinus gemeen hebben.³⁹

Aan het slot van de voorrede nam Van Cattenburgh het thema naijver (afgunst) van het begin der *praefatio* weer op met een citaat uit Cicero's verdediging van Cluentius, waarin rechtvaardigheid werd omschreven als beoordeling van schuld zonder afgunst, en aantonen van afgunst zonder beschuldiging.

Wie iemand die dwaalt van een zijpad wil terugbrengen op de rechte weg zal dit doel nooit met scherpe bewoordingen en beledigende aanvallen op diens mening bereiken.⁴⁰

Van Cattenburgh besloot de voorrede met een citaat uit de Jacobusbrief, waarin de afgunst 'aards, dierlijk en demonisch' wordt genoemd.

Waar immers afgunst en strijd zijn, daar is het leven onrustig en elke actie boosaardig. Maar als de wijsheid verheven is, is zij [...] een bron van vrede, rechtschapen, inschikkelijk, vol van mededogen en goede vruchten, en vrij van geschillen en schijn.⁴¹

monia (zie hierboven, noot 11) met haar vergelijkende uitspraken in twee kolommen methodisch voortborduurde op Bodecherus' onderhavige geschrift. Ook Van Cattenburgh ging met zijn *Specimen* in dit spoor verder.

³⁶ Van Cattenburgh, *Specimen*, praefatio, 25.

³⁷ Van Cattenburgh, *Specimen*, praefatio, 29.

³⁸ Van Cattenburgh, *Specimen*, praefatio, 31.

³⁹ Van Cattenburgh, *Specimen*, praefatio, 31.

⁴⁰ Van Cattenburgh, *Specimen*, praefatio, 33.

⁴¹ Van Cattenburgh, *Specimen*, praefatio, 34. Geciteerd wordt uit Jacobus 3:13-18.

Het ‘Specimen’ nader bekeken: het leerstellige gedeelte⁴²

In zeven hoofdstukken werden nu de voornaamste leerstukken besproken, die tussen remonstranten en socinianen ter discussie stonden. Van Cattenburgh volgde hierbij de indeling van de *Belijdenisse ofte verklaringhe*. Daarnaast citeerde hij uit het werk van – in de voorrede genoemde – gezaghebbende remonstrantse theologen. Vervolgens kwamen over ditzelfde onderwerp de sociniaanse opvattingen aan de orde. Van Cattenburgh liet de citaten voor zich spreken en gaf geen commentaar. Het voert hier nu te ver, om alle nuanceringsen in dogmatische formuleringen uit dit vergelijkende overzicht hier weer te geven. Wij geven een samenvatting van de voornaamste uitspraken, waar nodig voorafgegaan door een korte toelichting op het betreffende leerstuk.

Het *eerste hoofdstuk* gaat over het bewijs van het bestaan van God.⁴³ Hoe leert de mens God kennen? Kühler signaleerde in de leer van God en Zijn eigenschappen grote overeenkomst tussen de remonstranten en de socinianen.⁴⁴ Immers, beide groepen legden de volle nadruk erop, dat de mens een zedelijk vrij wezen is. Daarom weerden zij uit hun belijdenis alles waardoor die vrijheid verhinderd of opgeheven zou worden. Dit kwam met name tot uiting in hun afwijzing van de predestinatieleer. Maar in hun opvattingen over het kennen van God gingen beide groepen uiteen. De *Belijdenisse* ging uit van het bestaan van God. Hij had bij verschillende gelegenheden door Zijn profeten gesproken tot de aartsvaders, en tenslotte door Zijn eniggeboren Zoon aan ons Zijn wil kenbaar gemaakt. Episcopus ging uit van een zekere natuurlijke godskennis. Hij legde er de nadruk op, dat wij de menselijke natuur in het goddelijke niet moeten ontkennen, maar het bestaan van God stond vast, en wij kenden God door het geloof en door andere feiten. Socinus daarentegen verwierp de gedachte, dat er een aangeboren kennis van God is. Alleen uit de Schrift werd God gekend. Socinus was hier in zekere zin ‘strenger’ dan de remonstranten.

Het *tweede hoofdstuk* handelde over de onmetelijkheid en de alomtegenwoordigheid van God.⁴⁵ Hiervan zei de *Belijdenisse*, dat God oneindig is, omdat Hij alles vult. In de Schrift wordt echter de maat van het goddelijke niet omschreven. De opvattingen van Episcopus en Philippus van Limborch sloten hierbij aan. Voor Socinus hield de onmetelijkheid van God de onmogelijkheid in, om iets voor God verborgen te houden; ook hier weer een ‘strengere’ Godsídee.

Het *derde hoofdstuk* besprak de controverse over de voorwetenschap van God.⁴⁶

⁴² Dit deel telt 147 genummerde bladzijden.

⁴³ Van Cattenburgh, *Specimen*, Cap. I, 1-7.

⁴⁴ Kühler, *Het socinianisme*, 207.

⁴⁵ Van Cattenburgh, *Specimen*, Cap. II, 8-13.

⁴⁶ Van Cattenburgh, *Specimen*, Cap. III, 14-22.

De discussie over de *praescientia Dei*, de voorwetenschap van God, hing nauw samen met Johannes Calvijns centrale gedachte van Gods volstreckte soevereiniteit. Het ging hierin om de vraag, of God zo niet alles van tevoren bepaalt (voorbeschikking) dan wel alles van tevoren weet of vooruitziet. De remonstranten wilden zo veel mogelijk binnen het kader van de calvinistische theologie blijven. Met het vasthouden aan de idee van de voorwetenschap wilden zij de soevereiniteitsgedachte recht doen, ook al weken zij af van Calvijn in hun opvatting over de predestinatie. Socinus ging nog verder en verwierp zelfs de goddelijke voorwetenschap, omdat hij meende dat de mens niet meer vrij was wanneer God al het toekomstige wist.⁴⁷ Van Cattenburgh haalde de *Belijdenisse* aan, waarin over Gods volledige en onwankelbare kennis werd gesproken. Episcopus nuanceerde de voorwetenschap, door te stellen dat God vooruit kent, wat zal gebeuren. Hij kent dus ook de toekomstige zonden en zondaars. Maar de Schrift erkent dat God ziet, dat de mens tot andere gedachten kan komen. Voorts citeerde Van Cattenburgh Socinus, waar deze de voorwetenschap van God niet in alle gevallen bewijsbaar achtte. Zouden wij daar wel toe overgaan, dan voerden we vreemde interpretaties uit. Crellius erkende echter een beperkte voorwetenschap.

Het *vierde hoofdstuk* 'over de drie goddelijke personen' nam, zoals te verwachten is, het leeuwendeel van het boek in beslag.⁴⁸ Het gaat hier namelijk om de diverse aspecten van het cruciale leerstuk der Drie-eenheid, dat het hoofdpunt van de controverse tussen remonstranten en socinianen uitmaakte. Na eerst het triniteitsdogma in zijn geheel te hebben behandeld, ging Van Cattenburgh over tot de bespreking van de drie goddelijke 'personen': Vader, Zoon en Heilige Geest. Kühler benadrukte, dat de remonstranten in tegenstelling tot Socinus vasthielden aan de goddelijke natuur van Jezus. Weliswaar heeft de Zoon deze niet van zichzelf, maar van de Vader ontvangen. De Zoon is dus aan de Vader gesubordineerd (onderworpen).⁴⁹ Op deze wijze hielden zij vast aan een bepaalde (subordinaire) vorm van de triniteitsleer, terwijl Socinus deze leer in zijn geheel verwierp. Van Cattenburgh begon dit hoofdstuk weer door de *Belijdenisse* te citeren. God bestaat onder drie hypostasen of personen. Deze triniteit bestaat uit de Vader, de Zoon en de Heilige Geest, voorzover een andere basis van de goddelijkheid volstrekt zonder begin is, dat wil zeggen niet voortgebracht en ook niet ingeboren. De aangehaalde gezaghebbende remonstranten Episcopus, Curcellaeus, Van Limborch, Clericus en ook Van Cattenburgh zelf waren eenduidig in hun erkenning van de Drie-eenheid, die zij in overeenstemming achtten met wat de Schrift leert. En wat de Schrift hierin onbepaald had gelaten, moesten wij niet in 'schoolsche bespiegelingen' willen weten. Wij hadden ons te buigen voor het

47 Kühler, *Het socinianisme*, 207.

48 Van Cattenburgh, *Specimen*, Cap. IV, 23-89.

49 Kühler, *Het socinianisme*, 211.

mysterie.⁵⁰ In de afwijzing van de Drie-eenheid door Socinus en de zijnen overheerste daarentegen het rationele element. De opvatting der triniteit berustte volgens hen op een verkeerde interpretatie van de bijbel. Het was onvermijdelijk om in God één persoon aan te nemen. Een andere opvatting zou onmogelijk geweest zijn.

Het *viijde hoofdstuk* handelde over de voldoening (satisfactie).⁵¹ Hierbij ging het om de vraag naar de betekenis van Christus' zoendood. Diende deze als straf voor de in zonde gevallen mensheid, een straf die Jezus vrijwillig op zich nam om zo te voldoen aan Gods strafeisende gerechtigheid, en om de verzoening tussen God en de mensen te bewerken? Of ging het hier meer om een offer, gebracht om God tot vergevende liefde te bewegen? Evenmin als de socinianen namen de remonstranten aan dat de strafeisende gerechtigheid tot het wezen van God behoorde.⁵² Toch geloofden de remonstranten dat de dood van Christus iets bij God had uitgehaald. Hierin bewandelden zij een tussenweg tussen de gereformeerden en de socinianen (die dat laatste verwierpen). Met citaten uit de *Belijdenisse* en het werk van Episcopius maakte Van Cattenburgh het – van het socinianisme afwijkende – standpunt van de remonstranten duidelijk, met name waar zij vasthielden aan het verzoeningswerk van Christus, ook voor en na diens dood. Socinus en de zijnen wezen dit af, en zagen Jezus' dood meer als wegberiding van de liefde van God voor de mensheid.

De kwestie, die in het *zesde hoofdstuk*⁵³ werd aangeroerd – van Calvijn – over de verering en de aanroeping van Christus, raakte eveneens de christologie in de kern. Wie de godheid van Christus erkende, zou met de verering (*adoratio*) van hem geen moeite hebben. Maar wie – zoals Socinus en de zijnen – Jezus zag als *verus homo* (ware mens) zou hem niet als God willen vereren. De remonstranten kozen ook hier een middenweg. Zij konden niet instemmen met de sociniaanse bestrijding van het dogma der twee naturen (goddelijke en menselijke) in Christus, maar namen ook niet de scholastische formuleringen van de gereformeerden over. Zij beleden eenvoudig de bijbelse uitspraken over in zichzelf ondoorgrondelijke mysteriën, die overigens wel hun praktisch nut hadden. Zo erkenden de remonstranten dat wat Jezus:

als mensch gedaan en gedragen heeft [...] oneindig in waarde [werd] verhoogd, doordat die eeuwige Zoon Gods ten nauwste met hem verbonden was.⁵⁴

Het *zevende hoofdstuk*, tenslotte, ging over de doop.⁵⁵ Het socinianisme achtte de

50 Kühler, *Het socinianisme*, 212.

51 Van Cattenburgh, *Specimen*, Cap. V, 90-118.

52 Kühler, *Het socinianisme*, 209 v.

53 Van Cattenburgh, *Specimen*, Cap. VI, 119-130.

54 Kühler, *Het socinianisme*, 212.

55 Van Cattenburgh, *Specimen*, Cap. VII, 131-147.

doop niet strikt noodzakelijk, maar als deze bediend zou worden, dan moest dit vooral aan volwassenen geschieden, en dan op de enige wettige wijze, zoals in de bijbel beschreven werd: door onderdompeling.⁵⁶ De remonstranten zagen de doop, zo leert de *Belijdenisse*, als een publieke en heilige rite. Zij kenden zowel de kinderdoop als de volwassenendoop, de laatste echter niet door onderdompeling. In de citaten van Socinus en de zijnen, die Van Cattenburgh tenslotte aanhaalde, werd het facultatieve en niet-noodzakelijke karakter van de doop benadrukt. Het boek eindigde met een index van de behandelde onderwerpen, hoofdstuk voor hoofdstuk, en met een opsomming van de geciteerde bronnen.

Slotopmerkingen

Van Cattenburghs *Specimen* verscheen in een tijd waarin het socinianisme en het remonstrantisme steeds meer gingen 'vervloeien' (Kühler), doordat het eerste geleidelijk meer denkbeelden van het tweede overnam. Het 'meer verschil dan overeenkomst' tussen beide stromingen zou in de loop van de achttiende eeuw dan ook niet meer opgaan. Toch was de polemiek nog in volle gang en bleek er behoefte aan een werk dat de standpunten van beide stromingen helder naast elkaar zette. Kühler beweerde dat het aan Van Cattenburghs werk te danken was dat de stemming jegens de remonstranten gunstiger werd.⁵⁷ Toch ontstonden er weer moeilijkheden, toen de vermaarde Zwitserse – maar sociniaansgezinde – nieuwtestamenticus J.J. Wettstein in 1733 benoemd werd als hoogleraar aan het remonstrants seminarie, en de Amsterdamse vroedschap hem allerlei beperkingen oplegde. Toen in 1751 echter Wettsteins tekstkritische uitgave van het Nieuwe Testament verscheen (nog altijd een gezaghebbende editie), werd daarop geen protest meer vernomen van overheidszijde. Kühler verklaarde dit onder andere doordat Van Cattenburghs *Specimen* eindelijk 'zijn lang gewenschte vruchten' zou hebben gedragen.⁵⁸ Wat hiervan zij, in ieder geval heeft Van Cattenburgh door de teksten zonder commentaar te publiceren, zich gehouden aan de raad van Cicero, om zijn opponenten niet met 'scherpe bewoordingen en beleedigende aanvallen'⁵⁹ te bestrijden. En op die manier bleef Van Cattenburgh trouw aan de irenische theologie van de remonstranten.

⁵⁶ Kühler, *Het socinianisme*, 148.

⁵⁷ Kühler, *Het socinianisme*, 253.

⁵⁸ Kühler, 'Remonstranten en socinianen', 157.

⁵⁹ Van Cattenburgh, *Specimen*, praefatio, 33.

Vijf vertogen over ketterij

Waarheid, dwaling en de historiografie van het antitrinitarisme, 1650-1800

Inleiding

‘Het socinianisme heeft lang moeten wachten op een eerlijke beschrijving’, stelde de *eminence grise* van het Nederlandse socinianisme-onderzoek Aart de Groot in 1980 vast. Deze constatering, gedaan in zijn inleiding op de facsimile-uitgave van *Het socinianisme in Nederland* van de doopsgezinde hoogleraar Wilhelmus Johannes Kühler (1874-1946), lijkt een understatement. Zoals De Groot zelf opmerkt, hebben de protestantse en katholieke kerken van de vroegmoderne tijd ‘in grote eenstemmigheid’ het socinianisme afgewezen.¹ Dan verwacht men inderdaad geen geschiedschrijving die een hoge mate van objectiviteit betracht. Het is echter de vraag of we van zeventiende- en zelfs achttiende-eeuwse theologen wel een ‘eerlijker’ behandeling van de socinianen mogen verwachten. Unitariërs, antitrinitariërs en socinianen waren in hun ogen immers ketteren. Van ketteren bied je geen eerlijke beschrijving; ketteren probeer je als serieuze historische personages te diskwalificeren.

Terwijl in de zeventiende eeuw ketteren als oprechte personages uit de geschiedenis werden weggezuiverd, zagen sommige schrijvers in de loop van de achttiende eeuw de noodzaak van zo’n zuivering niet meer in. In dit artikel wil ik mij op een klein deel van deze omvangrijke en ingewikkelde discussie richten. Ik wil nagaan, op welke wijze vroegmoderne geschiedschrijvers de ‘ketterij’ van het socinianisme als historisch verschijnsel hebben trachten te duiden. Daarbij ga ik ervan uit dat het socinianisme zich vooral als een antitrinitarische of unitarische leer laat definiëren. Ik beperk mij bovendien tot een aantal in Nederland werkzame schrijvers uit de zeventiende en achttiende eeuw.

In de ketterhistoriografie uit de periode 1600 tot 1800 komen op zijn minst vijf beweringen voor, waarmee het antitrinitarisme in het algemeen en het socinianisme in het bijzonder als ‘ketterijen’ historisch geduid kunnen worden.² Ik laat

1 W.J. Kühler, *Het socinianisme in Nederland* (1912; reprint: Leeuwarden, 1980), V.

2 De indeling is gebaseerd op Martin Mulsow, ‘The Trinity as heresy; socinian counter-histories of Simon Magus, Orpheus, and Cerinthus’, in: John Christian Laursen (ed.), *Histories of heresy in Early Modern Europe; for, against, and beyond persecution and toleration* (New York, 2002) 161-170; en Herbert Grundmann, ‘Der Typus des Ketzers in mittalterlicher Anschauung’, in:

ze hieronder achtereenvolgens in de vorm van vijf 'vertogen' over ketterij de revue passeren.

Vijf vertogen over ketterij

Het orthodoxe vertoog: vergiften, kankers en hydra's

De eerste bewering komt iedereen die zich heeft bezig gehouden met de zeventiende-eeuwse polemieken rondom het socinianisme wel bekend voor. Zij laat zich in abstracte vorm als volgt formuleren:

Een sociniaan die traditioneel door de orthodoxie van ketterij is beschuldigd, dwaalde inderdaad en moet als een ketter worden aangemerkt.

Dit type vertoog komt onder schrijvers van alle confessionele orthodoxieën voor, katholiek, gereformeerd of luthers. Het kenmerkt zich met name door een sterk besef van continuïteit met een al dan niet vermeend orthodox verleden.

Apologeten voor het traditionele christendom benadrukten deze continuïteit met het orthodoxe verleden door te wijzen op de ouderdom van diverse door de kerk aanvaarde confessies – van het Nieuwe Testament via de aan Athanasius toegeschreven geloofsbelijdenis tot en met de *Heidelbergse catechismus* van 1563. Tegelijk werd ook de antitrinitarische ketterij van een verleden voorzien. Dit ketterse verleden strekte zich op zijn minst uit tot de zestiende eeuw, toen Faustus en Laelius Socinus immers hun naam aan een bepaalde vorm van unitarisme gaven. Bij voorkeur werd het echter uitgebreid tot het vroege christendom. Karakteristiek was de redenering van Hugo de Groot, volgens wie de socinianen volgelingen of nazaten waren van Paulus van Samosata, de ketterse bisschop van Antiochië uit de derde eeuw.³ Socinianen stonden daarom ook wel bekend als 'samosatenen'.⁴

Dit besef van de ononderbroken continuïteit van een algemene religieuze waarheid had twee implicaties voor de manier waarop dit orthodoxe vertoog nader werd vormgegeven. In de eerste plaats konden nieuwe ketterijen schijnbaar niets anders zijn dan oude dwalingen in een moderne gedaante. De predikant Jo-

Ausgewählte Aufsätze (Stuttgart, 1976), I, 313-327. De samenhang van ketter- met andere religieuze vertogen komt aan bod in: Joris van Eijnatten, 'Orthodoxie, ketterij en consensus, 1670-1850; drie historische vertogen over religie en openbaarheid', in: *Bijdragen en mededelingen voor de geschiedenis in Nederland* 119 (2004), 468-490.

³ Hugo Grotius, (ed.) E. Rabbie, *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi adversus Faustum Socinum Senensem* (Assen/ Maastricht, 1990), p. 85 (*Praefatio*, § 2).

⁴ De unitarische filosoof Paulus van Hemert (1756-1825) schreef zelfs onder het pseudoniem 'Paulus Samosatenus'; zie zijn *Aanmerkingen op de prysverhandelingen tegen Priestley* (Den Haag/ Haarlem, 1787).

hannes Fruytier constateerde in 1713 dat er mensen zijn, volgelingen van de 'godlasterende Socinius', die het gemunt hadden op 'het eerste en gewichtigste artikel van het ganse Christendom', namelijk de Drie-eenheid. In feite doen zij niets nieuws, want het christendom is altijd al bestreden, 'door alle oude ketters, ongelovigen en vijanden van het geloof'.⁵ Jan Scharp, die in 1793 alle contemporaine ketterijen op een rijtje zette en van een historische toelichting voorzag, sprak eveneens over het feit dat 'honderdmaal beantwoorde zwaarigheden telkens op nieuw geöpperd worden'.⁶ Elke ketterij was oude wijn in een nieuwe zak.

Dit continuïteitsargument deed zich bij Hugo de Groot voor in een geheel andere, humanistische variant. Deze erudiete geleerde wijdde in 1617 in zijn tegen de socinianen gerichte verhandeling over de satisfactieel omstandig uit over het verschijnsel van het zoenoffer. Dat kwam volgens hem bij alle volkeren en in alle tijden voor. Aan de hand van schrijvers als Cicero, Vergilius, Horatius, Ovidius, Macrobius, Plinius en Caesar toonde hij aan dat het zoenoffer bekend is geweest bij Grieken, Romeinen, Egyptenaren, Perzen, Albaniërs, Indiërs, Amerikanen, Krenzers en Galliërs. In De Groot's overigens tamelijk tendentieuze behandeling van de sociniaanse leer, gold de historische continuïteit van een religieus concept als een bewijs te meer tegen de sociniaanse waarheidsclaim.⁷

Een tweede implicatie van het continuïteitsbesef betreft een 'normatieve tweedeling' tussen waarheid en onwaarheid. Die normatieve tweedeling is kenmerkend voor talrijke vroegmoderne beschouwingen over het socinianisme als historisch verschijnsel. Centraal staat daarbij de tegenstelling tussen enerzijds waarheidsclaims die waarachtig zijn en dus vanzelfsprekend aan de openbaarheid mogen worden prijsgegeven, en anderzijds waarheidsclaims die onwaar zijn en dus aangewezen zijn op geheimhouding. Onware claims zijn kwaadaardig, ware claims daarentegen goedaardig. Om het in vroegmoderne termen te stellen: dwalingen verdragen het klare licht van het evangelie niet en zijn daarom aangewezen op schuilplaatsen van waaruit zij zich als een kwaadaardige kanker trachten uit te breiden.

Vaak zijn de titels van polemische werken niet minder sprekend dan hun inhoud. Typerend is de *Kanker der sociniaansche ketterye* (1686) van de Friese predikant Franciscus Elgersma (1627-1712), gericht tegen de mennoniet Foekke Floris (ca. 1650- ca. 1700).⁸ De titel doet denken aan de in 1625 verschenen *Gangraena*

5 Johannes Fruytier, *Sions worstelingen (Historische samenspraken over de verscheide en zeer bittere wederwaardigheden van Christus kerke, met openbare en verborgene vijanden)* (Utrecht, 1856; reprint: Gorinchem, s.a.), 401-402.

6 Jan Scharp, *Godgeleerd-historische verhandeling over de gevoelens, de gronden, het gewigtige voor de eeuwigheid en burgermaatschappijen, den voortgang, en den tegenstand der hedendaagsche zoogenaamde verlichting en godsdienst-bestrijding, zijnde eene voorbereidende leerreden* (Rotterdam, 1793), 94.

7 Grotius, *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi*, 257-267 (X, § 16-28).

8 (Leeuwarden, 1686).

theologiae anabaptisticae ('Cancker van de leere der weder-doooperen') van de later in Franeker tot hoogleraar benoemde Johannes Cloppenburg (1592-1652).⁹ Herman Witsius (1636-1708), eveneens later theoloog te Franeker, schreef over 'het vergif van die schandelijkcke ketterije' van het socinianisme, dat vooral onder doopsgezinden voortwoekerde.¹⁰ *Hydra socinianismi expugnata* (1651, 'de hydra van het socinianisme vernietigd') was de titel van een werk van de Groningse hoogleraar Samuel Maresius (1599-1673). Het handelt over een ketterij die zich voortdurend als een hydra splitst.¹¹ Dergelijke voorstellingen treffen we nog aan bij de achttiende-eeuwse kerkhistoricus en Groningse hoogleraar Daniel Gerdes (1698-1765). In zijn polemieek tegen de van socinianisme beschuldigde, doopsgezinde voorganger Johannes Stinstra (1708-1790) voer hij uit tegen de 'Sociniaansche grouwelen' en 'de schadelyke, zielverderfelyke, en Godslanderlyke gevoelens' van Faustus Socinus.¹²

In al deze werken wordt gebruik gemaakt van negatief gekleurde metaforen voor de verbreiding en verspreiding van een bepaalde religieuze leer. De ketter in het algemeen en de sociniaan in het bijzonder wordt geportretteerd als een huichelaar, een leugenaar die oneigenlijke redeneringen en methoden gebruikt. Ketterjagers uit alle gezindten schreven over de 'arglisten' of 'bedriegeryen' van zulke ketters, inclusief de sociniaanse. Ketters die in het 'geheim' opereren, dienen openlijk te worden 'aangewezen' of 'ontmaskerd' en 'ontmomd', dat wil zeggen de mond te worden gesnoerd. De 'mondstopper' en het 'afgerukt momaangezigt' vormen in de ketterliteratuur zelfs herkenbare genres. Nog in 1775 foeterde orthodoxe leidlieden tegen de verborgen ketters, de:

Sociniaanschgezinden, Remonstranten, Halve-Pelagianen, Philosophische Moralisten en Mosaische Wetdrijvers [die tegenwoordig; JE] de plaatsen van Evangelische Leeraars vervullen.¹³

Het innerlijke vertoog: geloof, geest en gemoed

Het tweede vertoog in de kettergeschiedschrijving is apologetisch (verdedigend) van aard. Ook dit vertoog veronderstelt een besef van continuïteit met een orthodox verleden, maar relativeert het belang ervan. De bewering die eraan ten grondslag ligt, luidt als volgt:

9 (Amsterdam, 1625).

10 Geciteerd in Hofmeyr, *Hoornbeeck*, 130.

11 (Groningen, 1651).

12 Witteveen, *Daniël Gerdes*, 79-80; over Stinstra, zie Joris van Eijnatten, *Mutua christianorum tolerantia; irenicism and toleration in the Netherlands: the Stinstra affair 1740-1745* (*Studi e testi per la storia della tolleranza in Europa nei secoli XVI-XVIII* 2) (Florence, 1998).

13 *Nederlandsche Bibliotheek* III (1775), 456.

Een sociniaan die traditioneel door de orthodoxie van ketterij is beschuldigd, moet niet als een ketter worden beschouwd, want hoewel hij het socinianisme inderdaad onderschreef en dus dwaalde, was hij in werkelijkheid een vroom, rechtschapen mens die ten onrechte vijandig en onverdraagzaam werd bejegend.

Het gaat in dit vertoog niet alleen of niet zozeer om de continuïteit van een als rechtzinnig gekwalificeerde waarheid, maar om het herhaaldelijk voorkomen in de geschiedenis van een vrome godsdienstige houding. Dit type vertoog komt voor bij tal van schrijvers in de marges van de kerk, waaronder zogenoemde 'spiritualisten' of 'piëtisten', voor wie de leer weliswaar niet onbelangrijk, maar het leven altijd belangrijker was. Weinig Nederlandse geschiedwerken lijken van dit vertoog gebruik te hebben gemaakt. Wel werd de *Kirchen- und Ketzergeschichte* (1699-1700) van de Duitse piëtist Gottfried Arnold (1666-1704) vertaald, als *Historie der kerken en ketteren* (1701-1729). Daarin wordt de geschiedenis van 'de Socinianoen' behandeld, waarbij achtereenvolgens Servetus [sic!] en Laelius en Faustus Socinus ter sprake komen. Overigens merkt Arnold slechts op dat de opvattingen van de socinianoen in de felle, tegen hen gerichte polemieken niet altijd eerlijk werden weergegeven.¹⁴

Kenmerkend voor dit tweede historische vertoog is de constructie van een andere normatieve tweedeling, waarin niet 'waarheid' maar 'vroomheid' centraal staat. In deze redenering is datgene wat zich door macht handhaaft – of die macht van politieke en kerkelijke aard is, doet niet ter zake – *per se* vatbaar voor verderf en corruptie. Daaraan ligt de veronderstelling ten grondslag dat wat zich vanwege zijn onmacht niet in het openbaar weet te handhaven, eerder vatbaar is voor vroomheid en rechtschapenheid. Overigens zal dit spiritualistische vertoog de harde kern van de socinianoen niet direct hebben aangesproken. Daar waren socinianoen vermoedelijk te rationalistisch voor. Dat geldt zelfs voor de unitariër Samuël Crellius (1661-1747), die in de achttiende eeuw contacten onderhield met de piëtistische leider Zinzendorf. Een van de weinige punten van overeenkomst tussen deze twee 'ketteren' was hoogstens de opvatting dat de Heilige Geest zowel binnen als buiten de kerken werkzaam is.¹⁵

Het offensieve vertoog: rede en exegese

De klassieke socinianoen van de zestiende en zeventiende eeuw staan er niet om bekend dat zij zich sterk op de geschiedenis hebben georiënteerd. Zij beriepen zich veeleer op de rede als het geëigende instrument om de bijbel uit te leggen.

¹⁴ Gottfried Arnold, *Historie der kerken en ketteren van het jaar onzes Heeren 1500 tot 1600* (3 delen; Amsterdam, 1701-1729) II, 741-755.

¹⁵ A. de Groot, 'Het kusje; Samuel Crellius op de grens tussen socinianisme en piëtisme,' in: E.K. Grootes en J. den Haan (red.), *Geschiedenis – godsdienst – letterkunde* (Roden, 1989), 186-195.

De derde bewering was daarom meestal impliciet aanwezig in geschriften van de antitrinitariërs zelf:

Een sociniaan die traditioneel door de orthodoxie van ketterij wordt beschuldigd, is geen ketter, omdat het antitrinitarisme simpelweg de ware leer is.

Het zal duidelijk zijn dat ook in dit geval een groot beroep wordt gedaan op de continuïteit met een orthodox – in dit geval antitrinitarisch – verleden. In latere jaren zou de in de Republiek veelgelezen *History of the corruptions of Christianity* (1782) van de unitariër Joseph Priestley van deze wijze van argumenteren gebruikmaken.¹⁶ Tegen de tijd dat het werk van Priestley verscheen, leek de antitrinitarische ‘tegengeschiedenis’ – uiteraard naar nieuwe inzichten aangepast en bijgewerkt – een legitiem onderdeel van het publieke debat te zijn geworden. Een recensent van de *Geschiedenis van 't bederf des Christendoms* (1782) had er geen moeite mee om tamelijk neutraal vast te stellen dat Joseph Priestley een unitariër of sociniaan was en een geleerde bovendien. Priestley trachtte immers

te tonen, dat hy, als een wysgeer en godgeleerde over de Kerkelyke geschiedenissen redenerende, niet anders zoekt, dan den Christen godsdienst, volgens zyne wyze van denken, te zuiveren, en van alle hindernissen te ontlasten, waarmede het door trotsheid, valsche staatkunde en onwetenheid is beladen, en het zelve tot zyne eerste zuiverheid en eenvoudigheid te herstellen.¹⁷

Op deze historisch-onpartijdige benadering van het verschijnsel ketterij komen we hieronder nog terug.

Het geïnverteerde vertoog: platonici en gnostici

De vierde bewering – in feite een variant op de voorgaande bewering – is de meest venijnige uit de reeks. Zij luidt als volgt:

De 'gnostici' die traditioneel door de orthodoxie van ketterij worden beschuldigd, moeten in feite beschouwd worden als voorlopers van die orthodoxie. Daarom is niet de orthodoxe, maar de antitrinitarische leer de ware leer.

Een mooi voorbeeld van de manier waarop deze bewering in een historiografisch vertoog wordt verwerkt, bieden twee geschriften van de naar de Republiek gevluchte Pool Daniel Zwicker (1612-1678), de *Irenicum irenicorum* (1658) en de *Irenicomastix* (1662). Waar de meeste socinianen weinig aandacht schonken aan de studie van het verleden, schreef Zwicker een uitvoerige antitrinitarische ‘tegen-geschiedenis’. Hierin toonde hij aan dat de door alle orthodoxe partijen aangenomen triniteitsleer pas in de tijd van Athanasius en het Concilie van Nicea werd

¹⁶ J. Priestley, *The theological and miscellaneous works* (1817-1832, 26 delen; reprint: Bristol, 1999) V (*History of the corruptions of Christianity*), 23-36.

¹⁷ *Algemeene bibliotheek, vervattende naauwkeurige en onpartijdige berigten van de voornaamste werken, in de geleerde wereld alom van tyd tot tyd uitkomende* IV (Amsterdam, 1782) 622-623

vormgegeven. Sterker nog, Zwicker betoogde dat die triniteitsleer ontleend was aan allerlei platoonse en gnostische randfiguren, dubieuze vertegenwoordigers van een quasi-christelijke onderwereld als Simon Magus en Cerinthus.¹⁸ Indien deze gnostici dwalen, dan doet de traditionele orthodoxie dat ook. Daarentegen zijn de Ebionieten en de volgelingen van Paulus van Samosata, evenals allerlei min of meer obscure middeleeuwse sekten en natuurlijk de socinianen zelf de representanten van de ware apostolische leer.

Over de trinitarische gnostici lijkt in Nederland verder niet veel te zijn geschreven.¹⁹ Het argument dook in de achttiende eeuw wel telkens op, onder andere bij dubieuze intellectuelen als de hugenoot Matthieu Souverain (juiste data onbekend), wiens *Le platonisme dévoilé* in 1700 bij de beruchte uitgever Marteau (in 'Keulen') verscheen.²⁰ Priestley maakte van dit geschrift weer gebruik in zijn *History of the corruptions of Christianity*.

Het contextuele vertoog: bron en overtuiging

Tenslotte is er een vijfde bewering, die minder sterk gericht is op het construeren van een besef van continuïteit met een orthodox verleden. Zij luidt als volgt:

Een sociniaan die traditioneel door de orthodoxie van socinianisme is beschuldigd en door de heterodoxie als voorloper wordt aanvaard, kan in feite door geen van beide partijen worden toegeëigend omdat hij of zij alleen op historisch 'onpartijdige' wijze binnen de eigen context verstaan kan worden.

Evenals het tweede, spiritualistische argument wordt in deze bewering de innerlijke aanvaarding van godsdienstige waarheden centraal gesteld – en dus niet de afhankelijkheid aan een openbaar geaccepteerde of openbaar acceptabele waarheid. De basis van dit historiografisch vertoog is de erkenning dat mensen in het verleden oprecht gemeend hebben zich een bepaalde waarheid eigen te maken.

Karakteristiek voor dit vertoog is daarom niet zozeer dat men de continuïteit van de orthodoxe waarheid verloochent, maar dat men de religieuze waarheidsclaims van degenen die buiten de rechtzinnige traditie staan, als zodanig erkent. De Rotterdamse hugenoot Pierre Bayle (1647-1706) leverde een belangrijke bij-

18 P.G. Bietenholz, *Daniel Zwicker 1612-1678; peace, tolerance and God the one and only* (Firenze, 1997), 63.

19 Vergelijk bijv. Jan Wagenaar, *De geschiedenissen der christelyke kerke, in de eerste eeuw, beschouwd als bewyzende de waarheid van den christelyken godsdienst* (Amsterdam, 1773), 242-254; hij behandelt gnostici als Simon Magus, Cerinthus en Valentinus aan de hand van vroeg-christelijke schrijvers als Ireneus, Clemens Alexandrinus, Eusebius en Tertullianus, maar stelt dat zij te laat leefden om de nieuwtestamentische schrijvers te kunnen beïnvloeden. Over hun eventuele invloed op de ontwikkeling van de orthodoxe dogmatiek laat hij zich niet uit.

20 *Le platonisme dévoilé, ou Essai touchant le verbe platonicien* (Keulen, 1700).

drage tot de groei van dit religieuze gelijkheidsbewustzijn. Deze vriend van Samuel Crellius deed dat echter op de hem kenmerkende, zijdelingse en dubbelzinnige wijze. Enerzijds wees hij de waarheidsclaims van de socinianen resoluut af. Hij sprak over een *très-mauvaise secte* (een zeer slechte sekte), die door haar eenzijdig beroep op de rede het christelijk geloof dreigde te ondermijnen. Anderzijds portretteerde hij in enkele van zijn vermaarde lange voetnoten de socinianen als overtuigde pacifisten, die zelfs de Nederlandse Opstand tegen Filips II hadden afgewezen. Socinianen vertoonden een afkeer van macht, roem en eerbewijzen, waarmee juist zij op een zeldzaam consequente manier gehoor gaven aan vroegchristelijke normen en waarden.²¹

De boodschap van Bayle's ambigue artikel over Faustus Socinus was vermoedelijk tweeledig. Ten eerste liet hij de socinianen met hun rigoureuze mijden van wereldse zaken schril afsteken bij de op macht beluste, confessionele orthodoxie. Ten tweede toonde hij aan dat de socinianen allerminst een bedreiging voor de samenleving vormden. Geen politieke machthebber zou er een moment over piekeren zo'n pacifistische leer te omarmen. Op de sociniaanse moraal viel weinig aan te merken. Socinianen waren volstrekt onschadelijk voor de maatschappij.

In dit opzicht is de ook in Nederland veelgelezen Duitse Lutheraan Johann Lorenz Mosheim (1694-1755) van grote betekenis geweest. Deze zogenoemde 'vader van de kerkgeschiedschrijving' benaderde de kerk als een sociaal-historisch fenomeen, dat per definitie zowel ketterijen als orthodoxieën omvat. Zijn indrukwekkende beheersing van het bronnenmateriaal leidde vanzelf tot serieuze aandacht voor gemarginaliseerde 'sekten' en 'partijen'. Zijn streven naar onpartijdigheid uitte zich in een sterk verminderde nadruk op confessionele standpunten en formules. De historicus, aldus Mosheim, is geroepen zich van sekten en ketterijen rekenschap te geven, omdat zij nu eenmaal een wezenlijk deel uitmaken van de geschiedenis van de kerk. In Mosheims 'pragmatische' geschiedschrijving werden ketterijen met een grote mate van objectiviteit behandeld, overigens zonder dat hun aanspraak op de waarheid werd onderschreven. De vergiften, kankers en hydra's van weleer komen in Mosheims geschriften dan ook niet langer voor. Zo biedt hij een afstandelijker beschrijving van de wijze waarop het socinianisme zich uitbreidde. Toen de socinianen zich eenmaal te Rakow gevestigd hadden, betoogt Mosheim, namen zij zich voor om geheel Europa van het sociniaanse evangelie te voorzien. 'Aangemoedigd door de bescherming van in hoogheid gezetene Mannen en de toestemming van verstandigen en geleerden,' verzonnen zij daartoe een stappenplan. De eerste stap behelsde een uitgebreid publicatieoffensief, het tweede het uitsuren van zendelingen; geen van beide

21 P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique* (4 delen; Amsterdam, 1740) IV, 228-231, artikel: *Socin*. Zie Barbara Sher Tinsley, 'Sozzini's ghost: Pierre Bayle and Socinian toleration', in: *Journal of the history of ideas* 57 (1996), 609-624.

sorteerde echter veel effect.²² Anderzijds liet Mosheim er geen twijfel over bestaan dat de socinianen naar zijn mening de bijbel naar hun hand zetten.

Dat gold evenzeer voor de belangrijkste Nederlandse geschiedschrijver van de achttiende en vroege negentiende eeuw, de Groningse hoogleraar Annaeus Ypeij (1760-1837). Mede in navolging van Mosheim, bood hij een tamelijk objectieve levensbeschrijving van Michaël Servetus en de beide Socinii. Hij onderschreef bovendien van harte het sociniaanse streven naar 'eene eenvoudige, en voor elk mensch bevatlijke Bijbelverklaring, die naar algemeene uitlegeregels is ingericht'. Hun 'hoofddregel' luidde:

De leer van den Godsdienst moet populair worden voorgedraagen. Men moet ze schriftmaatig voorstellen, en alle redekunstige spitsvindigheden vermijden.

Maar juist deze schriftuurlijke benadering maakte dat de socinianen zo gevaarlijk waren. Hun eenvoudige bijbeluitleg leek buitengewoon plausibel, en kon mensen gemakkelijk ertoe verleiden de sociniaanse waarheden te aanvaarden.²³ De al genoemde Jan Scharp deelde die mening:

Bij dit alles moet ik nog, als eene derde aanmerking, voegen, dat 'er voor de éénvougigen en onöpmerkzaam, die zich door bloote klanken laat inneemen, geene gevaarlijker vijanden zijn, dan de Socinianen, om dat zij de Schriftuurlijke uitdrukkingen behoudende, alle dezelfde Eertijts als wij aan Christus geeven, doch dezelve in een geheel anderen zin verklaren.²⁴

Toch blijken de socinianen in Ypeij's betoog weinig ingang te hebben gevonden onder het gewone gereformeerde kerkvolk (wel onder doopsgezinden en remonstranten).²⁵ Integendeel, in reactie op de socinianen hebben zich onder dat gewone volk allerlei eenzijdig-orthodoxe opvattingen postgevat. De socinianen kenden aan het Oude Testament niet dezelfde canonieke waarde toe als het Nieuwe; in reactie daarop overdreef het volk het belang van het Oude Testament. De socinianen meenden dat een goed christelijk leven belangrijker was dan de

22 J.L. Mosheim, *Oude en hedendaagsche kerklyke geschiedenissen, van de geboorte van Christus tot den aanvang der tegenwoordige eeuw* (11 delen; 2e ed.; 1776) VII, 361-362. In Mosheims *Geschiedenisse van de vyanden van den Christelyken godsdienst* (Arnhem, 1785) komen wel atheïsten, deïsten en sceptici voor, maar geen socinianen.

23 Annaeus Ypeij, *Beknopte letterkundige geschiedenis der systematische godgeleerdheid* (3 delen; Haarlem, 1793-1798) III, 211-212.

24 Jan Scharp, *Godgeleerd-historische verhandeling*, 96-97.

25 In zijn 'Historisch verslag van het kerkgenootschap der unitarissen' maakt Ypeij overigens gebruik van de klassieke orthodoxe taal door te spreken over het streven van doopsgezinde en remonstrantse voorgangers om de sociniaanse leer 'heimlijk, met groote omzichtigheid' voor te planten; zie zijn *Geschiedenis van de kristelijke kerk in de achttiende eeuw* (13 delen; Utrecht, 1797-1815) IX, 5-71, citaat op p. 50.

handhaving van allerlei leerstellingen; het volk benadrukte ten gevolge daarvan eenzijdig allerlei dogmatische details. Zo bieden de socinianen Ypeij een welkome aanleiding om uitvoerig tegen vastgeroeste, vermeend orthodoxe 'volksbegrippen' uit te varen.²⁶

Een andere Nederlandse volgeling van Mosheim was Ijsbrand van Hamelsveld (1743-1812). In zijn *Algemeene kerkelijke geschiedenis* besteedde hij vrij veel aandacht aan de antitrinitariërs, mede om Calvijn enigszins vrij te pleiten van schuld voor de executie van Servetus. Ook Van Hamelsveld waardeerde het feit dat Socinus zich 'op de uitlegkunde en uitlegging der Heilige Schrift bijzonderlijk bevlijtigd heeft'. Maar hij beschouwde hem wel als bevooroordeeld en misleid.²⁷

Ondanks deze kanttekeningen was de blik op de kettergeschiedenis danig gewijzigd. Het religieuze verleden werd nu in de eerste plaats gezien als een toneel waarop religieus ontwikkelde en gevormde mensen zich bewogen, al dan niet binnen of buiten de kerkelijke instituties. Die nieuwe aandacht voor innerlijk aanvaarde opvattingen en oprechte overtuigingen bevorderde een vrijere houding ten opzicht van opvattingen die ooit als ketterij waren verworpen. Inwendige overtuiging en ongeveinsd geloof veronderstelde immers keuzevrijheid; een in gebondenheid aangenomen geloofsopvatting zou zich nooit werkelijk in het menselijk hart kunnen postvatten.

Zo kon in de tiendelige *Levensbeschrijving van eenige voornaame meest Nederlandsche mannen en vrouwen* (1774-1783) Faustus Socinus tevoorschijn treden als iemand die vervolgd en tegengewerkt werd, maar rustig in zijn opvattingen bleef volharden en bovendien het respect van veel vooraanstaande personen genoot. Het lemma over hem werd voorafgegaan door dat over de zeventiende-eeuwse zeeheld Tjerk Hiddes de Vries (1622-1666) en gevolgd door dat over de Britse financiële deskundige John Law (1671-1729). Sterker nog, in hetzelfde deel kwamen levensbeschrijvingen voor van de twee godgeleerde coryfeeën van de gereformeerde kerk, Gisbertus Voetius (1588-1676) en Johannes Coccejus (1603-1669).²⁸

Tegen het einde van de achttiende eeuw kon een recensent zelfs onbekommerd op de bres springen voor de Geneefse hugenoot Firmin Abauzit (1679-

26 Ypeij, *Beknopte letterkundige geschiedenis* III, 271-273. Vergelijk hiermee zijn: *Geschiedenis van de kristlijke kerk in de achttiende eeuw* IX, 63, waarin Ypeij Lavater aanhaalt: 'De orthodoxie heeft het Socinianisme voortgebracht. In het orthodoxe leerstelsel vindt men ongenietbaare hardigheden, terwijl men in de leerstellingen en verklaringen van Socijn veel onvergelyklijke ophelderingen aantreft.'

27 Ijsbrand van Hamelsveld, *Algemeene kerkelijke geschiedenis* (26 delen; Haarlem, 1799-1817) XXIII, 208-271; citaat op p. 268.

28 'Het leven van Faustus Socinus', in: *Levensbeschrijving van eenige voornaame meest Nederlandsche mannen en vrouwen* [...] *Uit egte stukken opgemaakt* (10 delen; Amsterdam/ Harlingen, 1776) III, 18-27. Als auteurs van de reeks worden Simon Stijl en Johannes Sünstra genoemd.

1767), die als sociniaan bekend stond omdat hij de geloofsbelijdenis van Athanasius had verworpen.

Hy schynt ook zelfs sommige begrippen der Socinianen gevolgd te hebben in zyne uitleggingen van verscheide plaatsen der H. Schrift; doch enkel, om dat hy meende op dien voet het Goddelyk Gezag van de Leer des Evangeliums alleenlyk te kunnen verdedigen tegens de Ongelovigen.²⁹

Als een sociniaanse bijbeluitleg bijdroeg tot bestrijding van het ongeloof en tot een aannemelijke en dus voor inwendige toe-eigening vatbare interpretatie van het christelijk geloof, kon men hem toch moeilijk verwerpen.

Uitleiding

De tweede helft van de achttiende eeuw markeert een belangrijke omslag in de historische waardering van het socinianisme. Voor de achttiende-eeuwer kwam ware religiositeit neer op de vrije aanvaarding door zelfstandige burgers van plausibele godsdienstige opvattingen. Het ging dus niet langer om de vaststelling van een ‘publieke waarheid’, maar om het scheppen van de voorwaarden waardoor mensen in staat werden gesteld individueel overtuigd te raken van rationeel acceptabele waarheden. Wie zo redeneerde, neigde er al gauw toe, het socinianisme op een min of meer gunstige wijze te beoordelen.

Een werkelijk positieve waardering van het socinianisme dook in Nederland pas in de latere negentiende eeuw op. Die nieuwe waardering stond in dienst van een ideologie: niet die van de orthodoxe godgeleerdheid van weleer, maar van het liberalisme en modernisme. De hervormde predikant Jacobus Cornelis van Slee (1841-1929), *doctor honoris causa* aan de Groningse universiteit en auteur van *De geschiedenis van het socinianisme in de Nederlanden* (1914), vertolkte als aanhanger van de moderne richting dit vrijzinnig perspectief. ‘De Socinianen in Nederland,’ constateerde hij, ‘leveren een merkwaardige bijdrage tot de kennis van het vrije, zelfstandige denken op het gebied des godsdienstige levens onzer vaders’.³⁰ Volgens Van Slee raakte het van oorsprong uitheemse socinianisme vervlochten met een naar zijn mening typisch vaderlandse traditie, namelijk die van het vrije denken. Kühler – voor de heruitgave van zijn boek schreef Aart de Groot in 1980 een inleiding – sloot zich eveneens aan bij dezelfde, eerst in de achttiende eeuw opgekomen gedachte:

²⁹ *Algemeene bibliotheek, vervattende naauwkeurige en onpartydige berigten van de voornaamste werken, in de geleerde waereld alom van tyd tot tyd uitkomende* (Amsterdam, 1782), 107-108.

³⁰ J.C. van Slee, *De geschiedenis van het socinianisme in de Nederlanden* (Haarlem, 1914), 6.

het religieuze verleden laat zich alleen doorgronden wanneer we ons rekenschap geven van het feit dat mensen in heden en verleden innerlijk van bepaalde religieuze waarheden of geestelijke inzichten overtuigd zijn of zijn geweest.

Volgens Kühler leverde het socinianisme een voorname bijdrage tot het moderne 'geestelijk leven', inclusief dat van het Nederlandse volk. Door een proces van 'vervloeiing' zijn belangrijke kenmerken van het socinianisme – de praktische vroomheid, de redelijkheid en de vrijheidszucht – opgegaan in ons christelijk volksleven. Het socinianisme liet zich in zijn ogen niet uit het verleden wegsnijden, als een kankergezwel uit het lichaam van de christenheid. Integendeel, de socinianen waren onlosmakelijk met de Nederlandse geschiedenis verbonden. 'Wie hen over 't hoofd ziet kan de ontwikkeling van het geestelijk leven in zijn geheel niet volgen.'³¹

31 Kühler, *Het socinianisme in Nederland*, 1-3, 286-287.

Dirk Rafaëlsz Camphuysen en het socinianisme

Daar moet veel strijds gestreden zijn

Naast Vader Cats was Dirk Rafaëlsz Camphuysen (1586-1627) in de zeventiende eeuw voor protestants Nederland de geliefde dichter. Van zijn *Stichtelycke rijmen*, voor het eerst gepubliceerd in 1624, zijn tot 1700 minstens 30 drukken verschenen.¹ Een psalmberijming, nog juist voor zijn dood gereed gekomen, vond vooral ingang bij doopsgezinden en collegianten. Wat onze tijd betreft: in het *Liedboek voor de kerken* zijn drie gezangen van Camphuysen opgenomen. Deze grote populariteit is te danken aan Camphuysens losse, sprekende, persoonlijke stijl, maar niet minder aan de door lijden gelouterde ernst van deze poëzie. Zo menig vers van zijn hand spreekt zonder gemaaktheid van geloof in een God die zijn kinderen nooit in de steek zal laten, maar tegelijk laat de dichter altijd weer dat andere thema horen: een christen mag alleen die naam dragen, als in zijn leven zijn geloof zichtbaar wordt. Naamchristendom is de grootste verzoeking.

Wie iets van Camphuysens leven kent, stelt de populariteit van zijn geestelijke poëzie voor een raadsel. Van Cats is bekend dat hij getrouw lidmaat van de gereformeerde kerk was. Camphuysen, die door de Dordtse synode om zijn remonstrante gevoelens is afgezet en zich sedertdien van elk kerkgenootschap verrehield, werd gehouden voor een sociniaan. En wie eenmaal dat etiket had gekregen, zat in het verdomhoekje, letterlijk: onze vaders waren niet mals in hun ver-

1 M.A. Schenkeveld-Van der Dussen, *Nederlandse literatuur in de tijd van Rembrandt* (Utrecht, 1994), 64: 'De allerpopulairste bundel religieuze liederen uit de zeventiende eeuw', was van Camphuysen, 'die met zijn *Stichtelycke rymen* uit 1624 de vromen eeuwenlang in het hart wist te raken'. In elke Nederlandse literatuurgeschiedenis heeft Camphuysen een plaats. Voor zijn biografie verwijs ik naar: Huibrecht G. van den Doel, *Daar moet veel strijds gestreden zijn; Dirk Rafaëlsz Camphuysen en de contraremonstranten; een biografie* (Meppel, 1967); en het artikel van A. van Strien in: C. Houtman et al. (red.), *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme* (Kampen, 2001), V, 107-109. Ik citeer zijn publicaties naar de uitgaven (in mijn bezit): *Theologische werken, bestaende in drie deelen: I. Van 't onbedriegelijk oordeel*, II. *In predicationen*, III. *In brieven en extracten; met brieven, kantttekeningen, en registers vermeerderd; alsmede 't leeven van den autheur, en desselfs beeltenis* (Amsterdam, 1699); *Stichtelyke rymen, om te lezen of te singen* (18e dr.; Amsterdam, 1680); *Uytbreijding over de Psalmen des propheten Davids; na de Fransche dicht-mate van C. Marot, en T. de Beze* (Amsterdam, 1679).

oordeling van deze ketterij. Sedert zijn afzetting is Camphuysens leven getekend door vervolging, ballingschap, ziekte en armoede.

Camphuysen zelf heeft lijdzaam zijn lot ondergaan, sterker nog: voor hem was het lijden dat hem in zijn leven ten deel viel, het bewijs dat hij aan de goede kant stond. Dat zijn liederen zo populair zijn geworden, heeft hij niet meer beleefd. Overigens ging het hem bij zijn dichtwerk niet daarom. Hij hoopte dat zijn lezers zich geïnspireerd zouden voelen om God te prijzen en zijn wil te eerbiedigen, al koste het ook lijden en strijd. Veel van zijn verzen schreef hij om een bedrukte ziel te bemoedigen. En dat kon hij als geen ander.

Terwijl het stempel van socinianisme de populariteit van zijn poëzie kennelijk niet heeft geschaad, is het alsof ook in de literatuurgeschiedenis Camphuysens socinianisme nauwelijks een rol speelt. In een nog steeds geciteerde en lezenswaardige studie heeft Heeroma hem behandeld als een dichter van doopsgezinde huize.² Het is inderdaad een vraag die moet worden gesteld aan de historici van het socinianisme ten onzent: in hoeverre rekent u Camphuysen tot de socinianen? Wij zullen ook zijn overige werk bij dit probleem moeten betrekken. Het ligt voor ons in een dikke kwartijn, *Theologische werken*, waarin zijn vrienden na zijn dood uit zijn nalatenschap nagenoeg alles wat niet in dichtvorm geschreven was, bijeengebracht hebben: een traktaat getiteld, 'Van 't onbedrieghelijk oordeel tusschen goede ende quade leere', preken en brieven. In dit opstel wil ik proberen op dit punt meer helderheid te verschaffen.

Ik moet vooropstellen, dat men Camphuysens werk geen recht doet, als men probeert het koste wat het kost in te delen in een van de toenmalige stromingen of systemen. Dat wordt veroorzaakt door Camphuysens eigenaardige geestelijke ontwikkeling. Geboren uit het huwelijk van een gereformeerde vader en een doopsgezinde moeder, was hij als kind niet gedoopt. Als hem verteld werd, dat zijn grootvader van moederszijde destijds als doopsgezinde martelaar was gestorven, zal dat een diepe indruk hebben gemaakt, zeker in zijn jeugdjaren. Maar over het geestelijk klimaat in zijn ouderlijk huis weten wij weinig tot niets. Doopsgezind is hij niet geworden. Pas toen hij vader zou worden, in 1613, heeft hij zelf

2 Zie: K. Heeroma, 'Camphuysen en zijn Stichtelijke rijmen', in: *Tijdschrift voor Nederlandse taal- en letterkunde* LXVIII (1951), 1-30. Heeroma bestempelt Camphuysen zonder nader bewijs als doopsgezind en behandelt zijn poëzie dienovereenkomstig. Wellicht moeten we deze interpretatie toeschrijven aan een van die invallen die Heeroma, naar hij zelf schreef, in zijn wetenschappelijk werk nu eenmaal niet kon missen, zie: P.J. Meertens, 'Klaas Hanzen Heeroma', in: Dirk Zwart (red.), *'Ik heb mijzelf in woorden weggegeven'; K. Heeroma als literator* (Bloknoet 10) (nov. 1994), 13-14. L. Strenght, 'Een vrome ketter; Dirck Rafaelsz. Camphuysen', in: *Uit volle schatkamers; opstellen over literatuur* (Amsterdam, 1990), 70, gaat eveneens uit van zijn 'doopsgezinde geloofsovertuiging'. S. Zijlstra, *Om de ware gemeente en de oude gronden; geschiedenis van de dopersen in de Nederlanden 1531-1675* (Hilversum/ Leeuwarden, 2000) noemt Camphuysen consequent een remonstrant.



*Siet Raphaels waerde soen, waer in een ziele woonde,
 Die elck door pen en tong, ten hoogen hemet troonde.
 So eer; wie 't nut vermengd' met soet, den prijs gewan,
 Camphuysens stichtlyck Rym, tuijgt: dits de rechte man.
 I. A. C.*

Portret uit de 2e helft 17e eeuw van Dirck Raphaelsz Camphuysen (1586-1627), godgeleerde, schrijver, dichter, boekhandelaar en uitgever in eigen beheer. Met vierregelig gedicht van J.A. C[olom]: 'Siet Raphaels waerde ... de rechte man'. (UBA, Prent K 61)

om de doop gevraagd en wel in Arkel bij Gorkum, waar Hendricus Spudaeus gereformeerde predikant was. Camphuysen heeft drie jaar theologie gestudeerd aan de Leidse hogeschool (van 1608 tot 1611). Na een paar jaar als leraar werkzaam te zijn geweest – hij vond zichzelf nog niet geschikt voor het ambt – werd hem in 1617 een positie als predikant in de gereformeerde kerk van Vleuten aangeboden; waar hij tot 1619 in functie is geweest.

In Vleuten zal hij de theologische kennis vruchtbaar hebben gemaakt, die hij in Leiden vooral had opgedaan onder de arminiaans gezinde Petrus Bertius, de leider van het Statencollege waar Camphuysen drie jaar als bursaal heeft gewoond. Camphuysen is dan ook na de Dordtse synode veroordeeld als arminiaan en om zijn weigering de acte van stilstand te tekenen, verbannen. Dan begint een zwervend bestaan, dat hem voert naar de uithoeken van de Republiek en over haar grenzen heen.

O Land! o land! waar in wel eer
De waarheyd herberg vond,
Hoe doen schyn-deugd en valsche leer
U slapen in de zond.³

Zijn laatste jaren kon hij als vlaskoopman in Dokkum de kost verdienen. In 1625 kreeg Camphuysen het verzoek zich te verbinden aan de school van de Poolse broeders in Rakow, wat hij na enige aarzeling afwees om allerlei redenen – niet omdat hij bedenkingen zou hebben tegen het socinianisme. Predikant is hij niet meer geworden, niet alleen omdat hij niet wenste mee te gaan met die remonstranten, die ijverig een nieuw kerkgenootschap begonnen op te bouwen; hoewel er pogingen zijn gedaan om hem voor een van hun gemeenten te winnen. Camphuysen was tot het inzicht gekomen, dat kerkelijke organisaties uit den boze zijn, dat een stand van predikanten onschriftuurlijk is, dat een christen zich verre dient te houden niet alleen van de wereldse machten, maar ook van kerkelijke hiërarchie en confessies. Het ging hem voortaan om zuivere religie, zoals hij het uitdrukte.⁴ Men kan hem als we hem dan toch tot een groep willen rekenen, een collegiant noemen, maar toen hij stierf was de collegianten-beweging nog nauwelijks ontwikkeld. Men kan beter zeggen, dat de collegianten, met wie velen van de later naar Nederland uitgeweken Poolse socinianiërs banden aanknoopten, in hem een van de hunnen hebben gezien.⁵

3 Uit: 'Lydens begin, schey-lied', de versie van 1620, geciteerd naar Heeroma, *Camphuysen*, 26.

4 Camphuysen, *Theologische werken*, 672: 'Al wat ick soude willen doen en helpen doen, dat soude suyvere Religie moeten wesen. De wereltd en 't vleesch, en al wat daer eenighsins na toe wil, soude buyten moeten staen'.

5 J.C. van Slee (inleiding: S.B.J. Zilverberg), *De Rijnsburger collegianten; geschiedkundig onderzoek* (1895; reprint: Utrecht, 1980), 66-72; Andrew C. Fix, *Prophecy and reason; the Dutch collegiants in the early Enlightenment* (Princeton New Jersey, 1991), 145.

Socinianisme?

Hoe dit zij, dat Camphuysen open stond voor sociniaanse invloeden is onbetwist. De beide historici van het Nederlandse socinianisme geven Camphuysen dan ook een plaats in hun relaas. Van Slee noemt hem kort (met alleen een verwijzing naar zijn vertaalwerk)⁶, terwijl Kühler zich ertoe beperkt over te nemen wat Camphuysens eerste moderne biograaf, Rademaker, meegedeeld heeft over de overeenkomsten tussen de sociniaanse theologie en het denken van Camphuysen⁷. Rademaker heeft er grondig onderzoek naar gedaan. Drie punten zou ik hier nader willen belichten, de christologie, de soteriologie en de ethiek.

Van Jezus wordt in Camphuysens werk gesproken als Gods Zoon, Gode gelijk geweest in volkomen heiligheid en gerechtigheid, de Middelaar, wiens wonderen zijn goddelijkheid bewijzen.⁸ 'Volmaakte Monarchij en onbesproken Kroon heeft Jesus Godes Zoon', zingt Camphuysen van hem.⁹ Zijn koningschap heeft Hij zich verworven, maar dat Christus de tweede persoon in de godheid zou zijn, is in Camphuysens theologie niet goed voor te stellen. In een van zijn aanmerkingen bij zijn vertaling van Socinus' *Van de geloofwaardigheyt der H. Schriftuur* schrijft Camphuysen dat om het dogma van de triniteit en de eeuwige godheid van Christus de christelijke religie voor joden en Turken 'als voor andere subtile ende verre-siende menschen [...] suspect gemaekt ende te spot gesteld word' want de argumenten tegen 'sulke doolingen' worden nauwelijks weerlegd; het zijn verborgenheden die men maar heeft aan te nemen.¹⁰ Let op het woord 'doolingen', een ongelooflijk scherpe uitval tegen de orthodoxe belijdenis, wellicht overgenomen van de titel van het in 1620 in het Nederlands vertaalde hoofdwerk van M. Servet: *Van de dolingen in de Drievuldigheyt*.¹¹ In zijn poëzie komt het aanroepen van de Heer Jezus Christus maar zelden voor; in de voorrede op *Theologische werken* heet het opmerkelijk genoeg: 'Ghy Heere Iesu, mijn Godt ende mijn Koninck'.

Wat de heilsleer betreft¹²: sociniaans is het zware accent op de opstanding van

6 J.C. van Slee, *De geschiedenis van het socinianisme in de Nederlanden* (Haarlem, 1914), 124, 241.

7 W.J. Kühler (inleiding: Aart de Groot), *Het socinianisme in Nederland* (1912; reprint: Leeuwarden, 1980), 138, 145-149.

8 Camphuysen, *Theologische werken*, 326, 135, 120.

9 Camphuysen, *Stichtelyke rymen*, 119.

10 Faustus Socinus van Siena, *Van de geloofwaardigheyt der H. Schriftuur [...] mitsgaders Schriftuurlyke lessen, [...] door Dirk Rafelsz. Camphuyzen uyt het Latijn vertaelt, en met geleerde aantekeningen verciert* (2^e druk; s.l., 1666), 29. Deze aantekening was *e mente auctoris*; zie bij voorbeeld Faustus Socinus Senensis, *Opera omnia* (Irenopolis, post annum 1656), I, voorrede van *Explicatio primae partis primi capituli Evangelistae Johannis scripta*, 75; II, 381b.

11 Camphuysen was in Norden als drukker betrokken bij de uitgave ervan. Zie: H. de la Fontaine Verwey, *Uit de wereld van het boek* (Amsterdam, 1979), III, 75, 76.

12 Voor een samenvatting van Socinus' soteriologie, zie bijvoorbeeld: Robert S. Franks, *The work of Christ; a historical study of Christian doctrine* (London/Edinburgh, 1962), 364-372.

Christus, 'het principaelste fundament van ons geloof'¹³, terwijl het kruis maar weinig aandacht krijgt. De kruisdood wordt niettemin gelovig overdacht. 'Een voorbeeld heeft hij ons gelaten. Waerin? In willig 't kruys t'aanvaten'.¹⁴ Jezus' dood is 'het uytnemende proef-stuck der liefde' van God, zoals het ook in de Rakowse catechismus wordt gezegd.¹⁵ Sociniaans klinkt ook de nadrukkelijke verwijzing naar Christus' hogepriesterlijke voorbede in de hemel.¹⁶

Voor de beoordeling van Camphuysens ethiek is de verhouding van de goede werken tot de rechtvaardiging uit het geloof van cruciaal belang. Inzake het reformatorische *sola gratia* is het socinianisme er steeds beducht voor geweest dat de christen zich ervan zou ontslagen achten in gehoorzaamheid Gods wet te vervullen.¹⁷ Dit hangt uiteraard samen met de door de orthodoxie verafschuwde opvattingen over de vrije wil des mensen en de erfzonde. In Camphuysens preken is diezelfde bezorgdheid voortdurend aanwezig. De heiliging is een voorwaarde voor de zaligheid.¹⁸ In zijn liederen bezingt hij de deugd. Geloven is deugdzaam leven. 't Geloof, dat in 't gemoed is, Daer moet zich deugd by paren'.¹⁹ Fraai klinkt het:

O grootheid van Gods liefd'!
O vasten wijk der vromen,
Die tot de deugd langs 't pad
Van Christus wetten komen!²⁰

Zo is er meer te noemen, maar ik volsta met verder naar Rademakers boek te verwijzen. Voor Rademaker was Camphuysen ondanks een lange lijst van sociniaan-

13 Camphuysen, *Theologische werken*, 127.

14 Camphuysen, *Stichtelyke rymen*, 162.

15 Camphuysen, *Theologische werken*, 395, vergelijk ook 327, 357, 397. 'Proefstuk' is de vertaling van het Latijnse *exemplum*, dat ook 'bewijs' of 'voorbeeld' betekenen kan. De Rakowse catechismus in de editie van G.L. Oederus, *Catechesis racoviensis* (Francofurti et Lipsiae, 1739), 707. Zie hieruit vraag 380: 'exemplo suo, ut in salutis via, quam sunt ingressi, persistent, suos movet', met Oeders orthodox-luthers commentaar: 'Hem, quam facilis jactura esset Christi, si vel sine eo homines salutis via potuerunt ingredi?'

16 Camphuysen, *Theologische werken*, 110, 330.

17 Zie onder andere Socinus, *Opera*, I, 694-696. Een sterk accent op de ethische component ligt in de volgende definitie van het geloof, door Socinus gegeven op de hierna te noemen Rakowse colleges: 'Fides est reformatio hominis animi per praedicationem maximarum et certissimarum de vita immortale promissionum', volgens een van de fragmenten gepubliceerd in: D. Cantimori & E. Feist (eds.), *Per la storia degli eretici Italiani del secolo XVI in Europa* (Roma, 1937), 216 (niet in de in noot 40 genoemde editie). Vergelijk ook Otto Fock, *Der Socinianismus* (Kiel, 1847), 679-689, en de hoofdstukken XIX-XXII over Socinus' ethiek in: Giovanni Pioli, *Fausto Socino; vita, opere, fortuna* (Modena, 1952), 385-473.

18 Schenkeveld-Van der Dussen, *Nederlandse literatuur*, 64.

19 Camphuysen, *Stichtelyke rymen*, 107.

20 Camphuysen, *Stichtelyke rymen*, 72.

se ketterijen geen sociniaan. Hij vond hem *au fond* een eigenzinnig man, een dissenter onder de dissenters.²¹ Ook de literatuurhistoricus Van den Doel noemt Camphuysen na wikken en wegen niet een sociniaan in zijn biografie, waarin de theologie van Camphuysen maar zijdelings aandacht heeft gekregen.²² In het befaamde boek van Kolakowsky, *Chrétien sans église*, wordt het denken van Camphuysen diepgaand geanalyseerd, ook betreffende onze vraag, maar de auteur kan bij alle verwantschap die Camphuysen met Socinus heeft, toch niet besluiten hem een sociniaan te noemen, aangezien er in Camphuysens leven en werk niets te bespeuren is van het reformatorische programma dat Socinus belichaamde.²³ 'La vision de Camphuysen, dans son essence, est purement morale'.²⁴

Ik wil proberen het thema 'Camphuysen en het socinianisme' nog wat nauwkeuriger na te gaan. Daarbij moet worden opgemerkt, dat het begrip sociniaan in de zeventiende-eeuwse Republiek niet is verbonden met een kerkgenootschap, zoals in Polen de kerk van de Poolse broeders. Socinianen golden als ketteren en konden dan ook geen recht doen gelden op publieke erkenning. Sociniaanse denkbepelden of sympathieën konden alleen heimelijk worden gekoesterd. Sociniaans drukwerk was *eo ipso* clandestien of anoniem. Dit maakt het lastig sporen van sociniaans denken of bewegen te ontdekken. In dit artikel zal ik af en toe dan ook van een vermoeden of waarschijnlijkheid moeten spreken. Bovendien is in de toenmalige polemiek het woord sociniaan verworden tot scheldwoord. Heel wat remonstranten werden door de calvinisten lukraak sociniaan genoemd. Maar het zegt weinig of niets als iemand van socinianisme wordt beschuldigd, als niet ook duidelijk bewijs wordt aangedragen. En wat is bewijs? Socinianen voelden zich sterk staan doordat ze hun gedachten terugvonden in de bijbel, die voor hen de enige autoriteit was. Er zal dan altijd gekrakeel over de juiste schriftuitleg ontstaan. Daar komt als complicatie bij, dat het antitrinitarisme een veel grotere beweging was dan het socinianisme, dat een onderdeel daarvan kan worden genoemd; niet alle antitrinitariërs waren socinianen. Socinus heeft zich bijvoorbeeld gedistantieerd van Servet.

21 L.A. Rademaker, *Didericus Camphuysen; zijn leven en werken* (Gouda, 1898), 226.

22 Van den Doel, *Daar moet veel strijds gestreden zijn*, 68, 80.

23 Leszek Kolakowsky, *Chrétien sans église; la conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIII^e siècle* (Paris, 1969; vertaling uit het Pools door Anna Posner van: *Świadomość religijna i więź kościelna*, 1965), hoofdstuk II: 'Le christianisme évangélique non confessionnel; Dirk Camphuysen', 69-135.

24 Kolakowsky, *Chrétien sans église*, 95. Omdat de Franse vertaling het *origineel* niet geheel treft, citeer ik hier een veelzeggende passage uit Camphuysen, *Theologische werken*, 420: 'De wercken zijn 't die haer doen sterven in den Heere. De wercken zijn 't die haer Gode doen leven, niet door hare waerdigheyt, kracht ofte verdiensten, in 't minste niet; maer door de genadige mildadigheyt Godes, wiens belofte ende beliefte is, om sijnes Soons Jesu Christi wille, het eeuwige leven te geven allen den genen die soodanige wercken doen, ende niemant anders. Ergo de werkcken moetender nootsaekelijck wesen'.

Een veelzeggend getuigenis

Als men dit bedenkt, is het een gegeven van zeer bijzondere betekenis, dat Camphuysen eens in een (niet gedateerde) brief, waarvan ons een *Extract* is overgeleverd op een onbevangen wijze duidelijk heeft uitgesproken, wat hij aan Socinus te danken heeft:

Socinus, hoewel hij (mijns oordeels) in 't uytlegghen van sommige gheboden Christi yets ghemist heeft, heeft de verlooren Christelijcke Religie sooveel als herbracht, vele groove duysternissen doorsien, die verborghentheyd ter saligheyd in Jesu Christo klaer ontdeekt, in somma, soo veel (na mijn ende meer andere verstant) ja meer gedaen als oyt yemandt na 't vervallen van der Christelijcke Religie, maer nergens in dunckt hy my soo uytnemende, ende der Godsaligheyd soo vorderijck, als dat hy door die dicke ende alghemeyne duysternissen der gefabuleerder Helle ende oneyndelycker verdoemenisse ghesien heeft.

Zo'n getuigenis is uniek in ons land. In de literatuur is er naar mijn mening te weinig aandacht aan gegeven. Onomwonden kent Camphuysen hierin aan Socinus een voortrekkersrol in de eigentijdse kerkelijke en theologische wereld toe.²⁵ En dan volgt daarop een persoonlijke bekentenis. Inzake de zojuist genoemde opvatting over hel en hellestraf is het Socinus geweest, aldus Camphuysen, die mij heeft verlost van een existentiële twijfel. Dat de goddelozen eeuwige pijniging te wachten stond, zoals de gereformeerde belijdenis leert,²⁶ kon hij op een zeker moment onmogelijk meer aannemen: het zou hem nopen het christelijk geloof vaarwel te zeggen. Maar Socinus heeft hem uit deze geloofscrisis uitgeholpen:

want die verlichtinge in dit stuck (daer ick door eygen verstandt niet toe konde komen) heeft my staende op het punct om de gansche Christelijcke Religie te verwerpen, die selve doen lief krijgen, hoogh achten, redelijck vinden, ende tot noch toe uyt alle krachten door Gods genade beleven.²⁷

25 In een enigszins naïef rijmpje heeft Camphuysen erkend dat hij er voorheen anders over heeft gedacht, zie: 'Dirck Raphaels Camphuysens oordeel van F. Socini schriften', achter de titelpagina van: *Fausti Socini leven en daden* (s.l., 1664): 'Ick hebb' wel eer ghehaet, Den naem van dese Man, End' daeromm' niet begheert, Te lesen sijne boecken: Maer sie nochtans nu wel, Dat hij licht doolen kan, Die haest een dingh ghelooft, End' niet wil ondersoecken. Hier is gheleertheydt veel, Hier is Godsaligheyd, End' veel meer goet dan quaedt, Soo men daer wilt opmercken: Hier is vrymoedigheyd, End oock wel-spreekentheyd, Dies oordeelt niet te vroegh, Van onbekende wercken'.

26 Nederlandse Geloofsbelijdenis, art. 37: 'de Godloose [...] dewelcke overwonnen sullen werden door het getuygenisse harer eyghen conscientien, ende sullen onstervelic werden, doch in sulcker voegen, dat het sal zijn om gepijnicht te werden int eeuwige yver, twelc den Duyvel ende zijnen Engelen bereyt is', in: J.N. Bakhuizen van den Brink (ed.), *De Nederlandse belijdenisschriften in authentieke teksten met inleiding en tekstvergelijkingen* (2e druk; Amsterdam, 1976), 145.

27 *Extract uyt D.R.C. brief, inhoudende dat het gevoelen van de vernietiging ende eyndelijcke straffe der onrechtvaerdigen, &c. niet soo schadelijck nochte gevaerlijck is; ende dienvolgens wel mach ontdeekt ende*

Woorden als 'eygen verstandt' en 'redelijck vinden' zijn typerend voor het evangelisch rationalisme, waartoe Williams de socinianen rekent²⁸, en wij Camphuysen eveneens²⁹. Over het tijdstip waarop hij zich dit inzicht verwierf, deelt Camphuysen niets mee. Rademaker vermoedt dat het kan zijn geweest aan het einde van zijn theologische studie, toen hij aarzelde om predikant te worden. Als dit juist zou zijn zou Camphuysen met recht de eerste sociniaan in Nederland genoemd kunnen worden. Mijns inziens is deze vroege datering onmogelijk, daar in het bewuste stuk melding gemaakt wordt van 'de Mansfelders in Emderlandt'. Dit was het beruchte huurleger onder graaf Ernst II van Mansfeld die in oktober 1622 naar Oost-Friesland trok, waar Camphuysen toen verblijf hield. Hun optreden – *Mansfeld's only means of existence was plunder*³⁰ – boezemde zo'n vrees in, dat de bevolking massaal op de vlucht sloeg; ook Camphuysen die van Norden naar Harlingen is getrokken.

Het was dus een tekst van Socinus, die Camphuysen in zijn twijfel de weg naar bevrijdend inzicht opende. Kennelijk waren theologen uit zijn eigen kerk, remonstrantse of andere, daartoe niet in staat geweest.³¹ Hoe nu Camphuysen met Socinus' theologie in aanraking is gekomen, is niet meteen duidelijk. Het is door de

ter stichtinge voorgehouden en verbreydt worden (1630), in: *Van den standt der dooden, en straffe der veroemden na dit leven; verscheyden tractaten; bykans de helft met verscheyde tractaetjes van de zelfde stof vermeerderd* (Vrystadt, 1666), 37. Het is niet opgenomen in Camphuysen, *Theologische werken*, iets waarover sommigen zich destijds hebben verwonderd. Zie: Rademaker, *Camphuysen*, 149.

28 George H. Williams, *The radical Reformation* (3e druk; Kirksville Missouri, 1992) (*Sixteenth century essays & studies* XV), 17.

29 Een kenmerkende uitspraak van Camphuysen in 'Van 't onbedriegelijck oordeel': 'Want daer kan wel yet wesen in de Schrifte daer het verstandt ofte reden des menschen niet by reucken kan; maer datter yet in de selve soude wesen 't welck strijden soude met de rechte reden, en laet u dat in der eeuwigheyt niet wijs maken'; Camphuysen, *Theologische werken*, 79. Maar hij heeft ook gedicht: 'Waar reden maar het breyn bevat, Daar kan geen wisheyt zijn'; Camphuysen, *Stichtelyke rymen*, 217. Het woord 'reden' is soms 'rede' (*ratio*), soms 'woord' of 'spreken'. Fix, *Prophecy and reason*, 135, vertaalt 'Godt's reden' in: 'Oude waan, noch Eygen wijsheijd, Kerk noch Priester, wenst noch zeden: Nergens vast dan aan Gods reden' (uit: *Stichtelyke rymen*, 61) mijns inziens abusievelijk als *God's reason*. Over de antirationalistische tendentie in Camphuysen's werk: Kolakowsky, *Chrétiens sans église*, 110-112.

30 C.V. Wedgwood, *The Thirty Years War* (Harmondsworth Middlesex, 1957), 166.

31 D.P. Walker, *The decline of hell; seventeenth-century discussions of eternal torment* (Chicago, 1964), 192-193 (de remonstrantse positie) en 86-91 (Camphuysen, *Extract*). Aan onbekeerlijke goddelozen ontzegt God (volgens de door S. Episcopus in 1621 opgestelde remonstrantse confessie) de onsterfelijke heerlijkheid, 'maer ooc deselve straft met eeuwighe straffe: 't welck opentlijck geschieden sal in dien uystersten dagh, als hy haer met lijf en ziel in 't eeuwighe vyer sal werpen, op dat sy aldaer draeghen de straffe des eeuwighen verderfs, verstoten van 't aenschijn Godts, ende van de heerlijcke sterckte syner macht', zie cap. XX van de *Belydenisse, ofte Verklaringhe van 't ghevoelen der leeraren, die in de Gheunieerde Neder-landen Remonstranten worden ghenaemt* (2e druk; s.l., 1622), 112.

omgang met zijn vrienden de gebroeders Pieter en Johannes Geesteranus – lotgenoten; net als hij afgezet als predikant om remonstrantse en sociniaanse gevoelens³² – dat Camphuysen kennis gemaakt kan hebben met het gedachtegoed van Socinus en de zijnen. Maar reeds eerder als predikant van Vleuten, zou hij daarvoor in de gelegenheid geweest zijn door contacten met zijn collega van Maartensdijk, vier uur gaans van Vleuten. Hier stond toentertijd Henricus Welsing. Ook Welsing werd door de Dordtse synodebesluiten getroffen; tien dagen na Camphuysen werd hij afgezet. In zijn Franeker jaren was Welsing lid van een clubje studenten geweest, dat de sociniaanse theologie bestudeerde aan de hand van boeken die ze uit Polen bestelden via een van de theologen van de Poolse broeders, Ulricus Herwart, enige tijd assistent van Smaltius in Buskow bij Gdansk, die zich verdienstelijk maakte door manuscripten van Socinus te verzamelen en te laten drukken.³³ Wanneer Camphuysen na 1620 sociniaanse geschriften uit het Latijn in het Nederlands gaat vertalen, kon hij misschien profiteren van deze Franeker connectie. Er was trouwens een levendige handel tussen de Republiek en Oost-Europa.³⁴ Bekend zijn Camphuysens vertalingen van werk van F. Socinus³⁵ en V. Smaltius³⁶ waarbij hij eigen aantekeningen voegde die van een zelfstandig oordeel getuigen.

Van de stand der doden

Is er een aanwijzing, welke tekst van Socinus het nu was die aan Camphuysen uitkomst bood? Wie vertrouwd is met Socinus' oeuvre, kan wijzen op enkele passages die zich bezighouden met het onderhavige vraagstuk. Zo is in de van Socinus uitgegeven correspondentie een brief aan Volkelius waarin Socinus stelt dat de ziel van de mens na de dood niet *per se* voortbestaat, zodat hij gevoelig zou zijn voor beloningen of straffen (*ut praemia ulla poenasve sentiat, vel etiam ista sentiendi sit capax*).³⁷

32 Kühler, *Het socinianisme*, 148; Van Slec, *De geschiedenis van het socinianisme*, 124.

33 Zie: Aart de Groot, 'Franeker als Irenopolis; F. Socinus, "De officio hominis christiani", 1610', in: W. Otten & W.J. van Asselt (red.), *Kerk en conflict; identiteitskwesies in de geschiedenis van het christendom* (Zoetermeer, 2002), 108-110.

34 Lucia Thijssen, *1000 jaar Polen en Nederland* (Zutphen, 1992), 31-41: 'Handel'.

35 Zie: Aart de Groot, 'Opera Fausti Socini Senensis in versionibus Belgicis', in: Wolfgang Depert et al. (red.), *Der Einfluss der Unitarier auf die europäisch-amerikanische Geistesgeschichte* (Frankfurt am Main, 1990), 125-128, nr. 8, 11, 12.

36 V. Smaltius, *Thien predication* (Raków, 1631); Philip Knijff, Sibbe Jan Visser & Piet Visser, *Bibliographia sociniana; a bibliographical reference tool for the study of Dutch socinianism and antitrinitarianism* (Hilversum, 2004) (hierna: BS), nr. 2111, 2112; Valentinus Smalcus, *Tractaet van de goddelijckheydt des Heeren Jesu Christi* (1623, z.p.) (Rademaker, Camphuysen, 325).

37 Socinus, *Opera*, I, 454b. Zie ook Fock, *Socinianismus*, 715-722.

Het is de vraag of met zulke vage aanduidingen iemand werkelijk geholpen is, die worstelt met de vragen van hel en verdoemenis. Wij krijgen echter een betere aanwijzing van de bron aan de hand van het gepubliceerde *Extract*, waaruit ik hiervoor heb geciteerd. De bundel waarin dit stuk is uitgegeven heeft als titel: *Van den standt der dooden, en straffe der verdoemden na dit leven; verscheyden tractaten*. Die bundel is tweemaal uitgegeven, beide malen heeft Camphuysens *Extract* een afzonderlijk titelblad.³⁸ In het *Extract* heeft Camphuysen een Latijnse term gebruikt om het probleem waarover hij spreekt, aan te duiden: *De statu mortuorum*.³⁹ Deze woorden wijzen heen naar het opschrift van een van de hoofdstukken van het verslag van de colleges die Socinus in 1601 ten huize van Valentinus Smalcus in Rakow heeft gehouden voor een kring van jonge theologen. Ze zijn uitgegeven door Szczucki en Tazbir onder de titel *Epitome colloquii Racoviae habiti anno 1601*.⁴⁰ Op de interessante geschiedenis van deze tekst kan ik hier nu niet verder ingaan; ik verwijs hier naar de inleiding op de uitgave. Nu blijkt bij nader onderzoek een van de andere teksten die in de desbetreffende bundels met het *Extract uyt D.R.C. brief* zijn afgedrukt, een anonieme verhandeling getiteld: *Hoe 't gelegen zy met lichaem, ziel en geest des menschen na de doodt*, de Nederlandse vertaling van dit onderdeel van de Rakower colleges te zijn.

Wie de vertaler van dit stuk is, kan men slechts gissen. Het zou Camphuysen zelf kunnen zijn. Dit vermoeden wordt versterkt door een mededeling van Gisbertus Voetius. De Utrechtse hoogleraar, steeds op de bres om de gereformeerde waarheid te verdedigen, zag de sociniaanse ketterij zich verleidelijk in het remonstrantisme vermommen. Toen hij kennis had genomen van de hierboven geciteerde uitspraak van Camphuysen waarin Socinus een bij uitstek geestelijk leidsman genoemd werd, was dat koren op Voetius' molen: Camphuysen was immers een van de predikanten die als remonstrant waren afgezet? Blijkt nu niet zonneklaar dat remonstranten socinianiërs zijn, althans het gemakkelijk kunnen worden? Aldus zijn betoog in zijn *Catechisatie over den Catechismus der remonstranten* uit 1641.⁴¹ Onder de vele publicaties die hem bruikbare citaten konden opleveren, was ook – zoals Voetius schrijft – het:

38 De uitgave die hiervoor in noot 27 is geciteerd, met het *impressum* 'Gedruckt na 't Jaer onses Heeren. 1630' (BS, nr. 2113), is mijns inziens te prefereren, ook al is er geen afzonderlijke druk uit 1630 bekend; hij beslaat de pagina's 35-46. Achter de prekenbundel van Smaltius die in n. 36 is geciteerd en uit 1631 stamt (BS, nr. 2111, 2112), is een andere uitgave van de bundel trakaten, waarin het *Extract* van D.R.C. (nu gedateerd op 1631) zich bevindt op pagina's 211-228.

39 *Extract uyt D.R.C. brief* (1630), 45.

40 Lech Szczucki, Janusz Tazbir (eds.), *Epitome colloquii Racoviae habiti anno 1601* (Varsavia, 1966) (*Bibliotheca scriptorum saeculi reformationis* 5).

41 Gisbertus Voetius, *Catechisatie over den Catechismus der remonstranten* (Utrecht, 1641), 542-544. Camphuysen wordt ook vermeld in de 'Notitia latentis et serpentinis haeresios anti-trinita-

Tractaet door D.R.C. overgeset, met desen titul: Van den Standt der dooden, en de Straffe der Verdoemden, nae dit leven.⁴²

Ik vermoed dat Camphuysen via de Franeker route op een goede dag ook het traktaat *De statu mortuorum* in handen is gekomen. In de bundel, die in of na 1666 is verschenen heet de auteur een anonymus; ook in de editie van 1631 wordt de auteursnaam niet genoemd, wat niet verwonderlijk is, aangezien in het gepubliceerde manuscript over de herkomst alleen wordt meegedeeld, dat het hier de tekst van een colloquium betreft dat in 1601 werd gehouden, en waarbij aanwezig waren Faustus Socinus en anderen (volgen elf namen). Camphuysen moet echter begrepen hebben dat in het desbetreffende hoofdstuk Socinus' woorden zijn weergegeven, afgewisseld met *objectiones* van aanwezigen.⁴³

De tegenwerpingen nu daargelaten, komt het betoog van Socinus hierop neer, dat de doden tot niets worden teruggebracht, het lichaam verdwijnt, en de geest weerkeert tot God die hem geschonken heeft (regel 2444-2445, naar Prediker 12:7); maar dat bij de wederopstanding alle mensen van Adam af zullen verrijzen uit de dood is strijdig met de principes van de christelijke religie. Het zijn alleen de gelovigen die opstaan tot eeuwig leven, als genadegift Gods. En het is wel heel dwaas te stellen dat God de goddelozen zou opwekken om ze vervolgens met de zwaarste straf eeuwig te kwellen (regel 2544-2546, vergelijk ook 2473-2475). De boosdoeners worden voldoende gestraft, als God hen aan de eeuwige dood overlaat (regel 2575-2576); zij worden dan ook niet nog eerst opgewekt uit de dood, maar blijven *in morte* (2599). De dood zelf is de straf (*Mors ipsa est poena*, 2635-

rae' (van 5 juli 1656): 'cujus epicureo-socinismus spirat *Tractatus* in idioma nostrum traductus', aldus Gisbertus Voetius, *Selectae disputationes* (5 dln.; Ultrajecti, 1648-1669), III (1659), 816. Over Voetius' houding tegenover socinianen in het algemeen zie: Aart de Groot, 'Heterodoxie, Häresie und Toleranz in der Sicht von Gisbertus Voetius (1589-1676)', in: Henry Méchoukan et al. (eds.), *La formazione storica della alterità; studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò* (Firenze, 2001), II, 527, 532.

⁴² Voetius, *Catechisatie*, 542. Zie ook de opgave van deze titel in het (ongepagineerde, zich achter de *Catechisatie* bevindende) 'Register ende beduydinghe van sommige Boecken, die tot verstant deser catechizatie mochten dienen, ende ten meerendeel aen-geteeckent werden'. Voetius beroept zich hier op mededelingen van een remonstrantse boekhandelaar. Sandius vermeldt het geschrift 'De statu animarum: van den stand der dooden, en straffe der verdoemden naa dit leeven/ a. 1631. 4o. Item a. 1666. 4o.' op naam van Camphuysen, als de auteur, niet als vertaler: Christophorus Sandius, *Bibliotheca antitrinitariorum; praefatione et indice nominum instruxit Lech Szczucki* (Freistadii, 1684; reprint: Varsoviae, 1967) (*Bibliotheca scriptorum saeculi reformationis* 6), 113.

⁴³ Het is opmerkelijk dat aan het handschrift dat Szczucki en Tazbir hebben uitgegeven, juist dit hoofdstuk ontbreekt; zij hebben het aangevuld met de tekst zoals Hoornbeeck die – met een weerlegging – heeft uitgegeven. Zie: J. Hoornbeeck, *Socinianismus confutatus* (3 dln.; Utrecht/Amsterdam, 1650-1665), III, 505-522. Het ligt voor de hand dat Camphuysen deze pagina's uit dit exemplaar van het verslag in handen heeft gehad.

2636). Wat Socinus hier voorstelt, is later ontwikkeld tot de leer van de zogenaamde conditionele onsterfelijkheid.⁴⁴

Waarschijnlijk had Camphuysen als predikant te maken met gemeentelieden voor wie de calvinistische uitverkiezingsleer problematisch was geworden en die evenals hijzelf aan het twifelen waren geslagen. Het thema 'hel' als zodanig wordt door Camphuysen in zijn preken niet ontwikkeld, wel dat van de oordeelsdag en de eeuwige straf. Hij dreigde soms in 'horropastoraat'⁴⁵ te vervallen. Socinus' woorden moeten voor hem een bevrijding hebben betekend.

Nu ontstaat er voor Camphuysen een ander probleem. Als men zich door Socinus heeft laten voorlichten inzake de vraag naar de vergelding van het kwaad en ervan overtuigd is geraakt, dat de boosdoeners geen eeuwige hellestraf wacht, waardoor worden zij dan nog in bedwang gehouden? Dreigt de samenleving niet in een algehele chaos te geraken? Doen we dan niet beter dit nieuwe inzicht maar voor ons te houden?

Inderdaad sloot Socinus zijn college *De statu mortuorum* in 1601 af met de waarschuwing over deze materie slechts voorzichtig te handelen (*caute agendum*). Ook Jezus zelf heeft zich 'geaccommodeerd' aan de toenmaals heersende begrippen (*ad captum populi*) heet het daar, zoals de bewoordingen in het hoofdstuk over de rijke man en de arme Lazarus aantonen. Merkwaardig genoeg is dit slot (regel 2845-2854) in de Nederlandse vertaling weggelaten.⁴⁶

Als wij Camphuysen als de vertaler mogen beschouwen, valt er op deze omissie een merkwaardig licht. De strekking van het *Extract uyt D.R.C. brief* gaat namelijk direct in tegen het *caute agendum*:

44 H. Bavinck, *Gereformeerde dogmatiek* (4e dr.; Kampen, 1930), IV, 689; Ph. Kohnstamm, *Schepper en schepping*, III: *De heilige; proeve van een christelijke geloofsleer voor dezen tijd* (Haarlem, 1931), 390-403: 'Van hen die geroepen zijn, maar niet uitverkoren'; Walker, *The decline of hell*, 67; Guido Derksen & Martin van Mousch, *Handboek voor het hiernamaals; reizen naar hemel en hel* (Amsterdam/ Antwerpen, 2004), 247-248.

45 De term is uit: Derksen-Van Mousch, *Handboek*, 215. Camphuysen zinspeelt op een 'eeuwige verdoemenisse' en het 'schrikkelijk helsche vuer'; Camphuysen, *Werken*, 439 (in een preek over Lucas 10:25); vergelijk ook *Werken*, 281 (preek over Psalm 1:2). Het oordeel over de goddelozen op de jongste dag wordt schril geschilderd in een preek over Openb. 14:13: 'Wat een geweene sal daer wesen [...]. Droefheydt, benaeuwtheydt, anghst, eeuwigh verderf, eeuwige brandt dat is het eynde' (Camphuysen, *Werken*, 428); voorts 276, 573, 577. De preken zijn niet gedateerd. De verwijzing van Kolakowsky, *Chrétien sans église*, 115, naar preek nummer VI (niet IV) voor 'un esprit socinien' omdat Camphuysen hier de eeuwige straffen zou verwerpen, overtuigt mede daardoor niet. Zie ook Camphuysen, *Stichtelyke rymen*, 55-57: 'Van 't laatste oordeel'.

46 De vertaling is enigszins vrij. De opmerkingen over het accommoderen van Jezus naar aanleiding van de parabel van de rijke man en de arme Lazarus die in de Latijnse tekst aan het slot voorkomen, zijn door de vertaler elders ondergebracht, namelijk geheel aan het begin.

dat het gevoelen van de vernietiging ende eyndelijcke straffen der onrechtvaardigen, &c. niet soo schadelijk nochte gevaerlijk is; ende dienvolgens wel mach ondeckt ende ter stichtinge voorgehouden en verbreydt worden.

Camphuysen zal, zo laat zich uit het *Extract* afleiden, terwijl hij aan het vertalen was, met een of meer vrienden de onderhavige kwestie hebben besproken. Het *Extract* waarin we terloops ook als het ware iets kunnen merken van Camphuysens vertaalmethode⁴⁷ is een zeer uitvoerig betoog dat de vrees voor kwalijke consequenties van het verbreiden van het nieuw verworven inzicht moet wegnemen. De brief sluit af met een buitengewoon ernstig beroep op zijn 'gesprekspartners' om 'den wegh der waerheyd' te gaan en zich niet door onzakelijke argumenten daarvan te laten afleiden.⁴⁸

Camphuysens plaats in het Nederlandse socinianisme

Met deze gang van zaken voor ogen kunnen we Camphuysens plaats in de geschiedenis van het socinianisme goed evalueren. Zou men hem toch geen sociniaan willen noemen, omdat er op allerlei punten niet die overeenstemming met Socinus zelf is die men zich nu eenmaal bij een school of beweging denkt, het staat vast dat hij in de Poolse hervormer voor zich een geestelijke leidsman heeft gevonden en bereid was socinianiërs als navolgers van de Heer, als broeders in het geloof te erkennen. Het is bovendien duidelijk geworden dat hij de intenties van het socinianisme terdege heeft begrepen en omarmd: op grond van het evangelie en in alle redelijkheid de reformatie van kerk en theologie voortgang te doen vinden, zoals het Socinus zelf voor ogen stond. De hervorming van Luther, Zwingli en Calvijn was immers maar het begin.⁴⁹ Zo alleen kon de verstarring die het zeventiende-eeuwse confessionalisme teweeg heeft gebracht, worden doorbroken.

⁴⁷ Zie de opmerking over de betekenis van het Griekse *αποσελαι*, verderven (Camphuysen, *Extract*, 37).

⁴⁸ Of Camphuysens geestverwanten zijn advies ter harte hebben genomen? Petrus Witte, *Wederlegginge der sociniaensche dwalinghen* (Amsterdam, 1662), III, 255a, merkt van het traktaat op: 'onder den Sociniaens-gesinden hoogh gheacht, en een tydt lanck herwaerts, omdat hare vuylichkeiten daer uyt ontdeckt zijn, nauwlicks anders als aen vertrouwde vrienden verkocht, of geleent'.

⁴⁹ Zie bijvoorbeeld: Socinus, *Opera*, I, 332. Vergelijk: Gerhard Ebeling, 'Luther and the beginning of the Modern age', in: H.A. Oberman (ed.), *Luther and the dawn of the Modern era* (Leiden, 1974), 14; en uit de Duitse vertaling van de Rakówse catechismus: *Catechismus der Gemeinderer Leute die da im Königreich Poln* (Rackaw, 1612), de 'Vorrede an die hochlöbliche Universität zu Wittenberg' door Valentinus Smalcus (1 mei 1608); een citaat hieruit in: Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Tübingen, 1910), III, 766.

Een gereformeerde, een katholiek, ieder mens kan zalig worden, mits hij in zijn leven het pad der deugd bewandelt.

Het socinianisme heeft mede door Camphuysen in de Nederlanden wortel kunnen schieten. Hij heeft als vertaler van sociniaanse geschriften⁵⁰ de weg gebaad voor een ruime verbreiding van het ketterse gedachtegoed ook buiten de kring van de theologen en hij schroomde daarbij niet, verder te gaan dan in Rakow wenselijk werd geacht. Overal zal de waarheid gehoord mogen worden. Maar het lag niet in Camphuysens aard met deze principes opzichtig te koop te lopen. In zijn *Theologische werken* noch in zijn poëzie zal men expliciet sociniaanse stellingen aantreffen. Wel zijn er wat betreft het thema 'hel' of 'eeuwige straf' subtiële verschillen te constateren tussen Camphuysens psalmberijming van 1627 en voorafgaande berijmingen (opgenomen in *Stichtelyke rymen*).⁵¹ Zo heeft Camphuysen geleefd: consequent, maar zonder ophef, trouw aan zijn geloofsovertuiging, in eenvoud en blijdschap het kruis dragend. Zo heeft hij ook zijn rijmen en psalmen gedicht. Sociniaan of niet, zijn landgenoten herkenden in hem een oprecht christen en kregen hem lief.⁵²

50 Camphuysens activiteiten als vertaler verdienen nader onderzoek, evenals zijn betrokkenheid bij uitgeven en drukken van boeken. Zie over dit laatste bijvoorbeeld: De la Fontaine Verwey, *Uit de wereld van het boek*, III, 87-96: 'Camphuysen als onderduiker in de "Vergulde Sonnewyser"'.

51 Vergelijk bij voorbeeld in Psalm 16 het 'niet laten zijn verslonden van een dood die eeuwelijk en zonder end zal duren' (Camphuysen, *Uytbreyding*, 31), terwijl het tevoren heette: 'niet laten blijven in een dood, die altijd duurt' (Camphuysen, *Stichtelyke rymen*, 293). Ook voor Psalm 88 gebruikt Camphuysen 'verslonden' (Camphuysen, *Uytbreyding*, 197), waar eerst gesproken was van 'eeuwig bedolven zijn' (Camphuysen, *Stichtelyke rymen*, 225). In de latere berijming van Psalm 139 keert na 'in der Hellen': 'der dooden bleeke schaar' (Camphuysen, *Stichtelyke rymen*, 274) niet meer terug, en is er slechts sprake van 'ter dieper hell' (Camphuysen, *Uytbreyding*, 313).

52 Dit valt zelfs bij een vooraanstaand gereformeerd theoloog als H. Witsius te constateren. Zie: Strenght, *De lezer aan het woord*, H. Duits (red.), (Amsterdam/ Münster, 1998), 293. Over Camphuysens populariteit in samenhang met de Nederlandse vroomheid, zie: Anthonie Donker, *Karaktertrekken der vaderlandsche letterkunde* (Arnhem, 1945), 69-128; (hoofdstuk III: 'De vroomheid; de nuchterheid in de vroomheid').

Gereformeerd antisocinianisme

Inleiding

Geen beweging heeft het gevestigde christendom in de zeventiende eeuw zo geïdologiseerd als het radicaal-vrijzinnige socinianisme. Geen beweging is door lutheranen, gereformeerden, anglicanen en katholieken ook zo gemythologiseerd als een ideologische pest die christenheid en publieke moraal ondermijnende. In dit 'zevenkoppige beest uit de Openbaring' zag men een hernieuwing van de oude ketterij van 'Arianen', 'Photinianen' en 'Servetianen'. Socinianen waren 'atheïsten' of 'Turken' die de triniteitsleer een driekoppig monster en verzinsel van de duivel noemden. Deze mythologisering had ook een maatschappelijke kant. Zolang de belijdenis van de Drie-eenheid als een van de fundamenteën van de samenleving in het *corpus christianum* gold (zoals in de Middeleeuwen: 'één samenleving, één religie'), achtte men, soms met expliciet beroep op de oude keizerlijke ketterwetgeving, de overheid geroepen tot inquisitoriaal optreden tegen elk antitrinitarisme. Socinianen maakten zich, in deze visie, immers schuldig niet alleen (theologisch) aan blasfemie, maar ook (maatschappelijk) aan vredebreuk. Het volstaat hier te herinneren aan de vuren waarin in het openbaar in 1553 in Genève de antitrinitariër Michaël Servet en in de volgende eeuw in steden als Leiden, Amsterdam, Rotterdam en Leeuwarden sociniaanse boekwerken hun einde vonden. Overbekend is ook het drama rond de Duitse theoloog Conrad Vorstius (1569-1622), die in de vacature-Arminius in Leiden was benoemd (1610-1612); onder druk van niemand minder dan de Engelse koning Jacobus werd de van socinianisme betichte Vorstius verbannen door de Staten Generaal.¹

De ernst van de sociniaanse bedreiging hing samen met het succes van de antitrinitarische propaganda. Zo bloeide de sociniaanse boekproductie.² In de ze-

1 Overzichten bij L. Szczeniowski, 'Socinianism', in: *The Oxford encyclopedia of the Reformation* (1996), IV, 83-87, en G.A. Benrath, 'Die Lehre des Humanismus und des Antitrinitarismus', in: C. Andresen (ed.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte* (Göttingen, 1988), III, 1-70, daarvan met name 49-70. Voor literatuur, zie: J. Tedeschi, J.M. Lattis & M. Firpo (eds.), *The Italian Reformation of the sixteenth century and the diffusion of Renaissance culture; a bibliography of the secondary literature (ca. 1750-1997)* (Modena, 2000); Ph. Knijff, S.J. Visser & P. Visser, *Bibliographia Sociniana; a bibliographical reference tool for the study of Dutch socinianism and antitrinitarianism* (Hilversum/Amsterdam, 2004) (hierna: BS).

ventiende eeuw verschenen alleen al in de Republiek meer dan 300 sociniaanse uitgaven en vertalingen;³ afnemers waren vooral radicale doopsgezinden en remonstranten. De antisociniaanse polemiek floreerde niet minder. De zeventiende eeuw weergalmde ervan. In Duitsland – waar het socinianisme van meet af aan een vruchtbare bodem had gevonden – verschenen tussen 1600 en 1800 meer dan 700 antisociniaanse werken, voornamelijk van Lutherse zijde;⁴ in de Republiek meer dan 400, vooral van de hand van gereformeerden en ook remonstranten.⁵ Laatstgenoemden, onder wie Hugo de Groot, wezen graag ten bewijze van eigen rechtzinnigheid op hun handhaving van de traditionele triniteitsleer.⁶ Wat propageerden al deze *antisociniana*?

Het is ondoenlijk daarvan een overzicht te bieden. Dat is bovendien niet aantrekkelijk, omdat deze lectuur, behalve weinig spectaculair, ook weinig oorspronkelijk, ja zeer voorspelbaar is. Men verdedigde eenvoudig wat de socinianen bestreden. Katholieken, lutheranen, gereformeerden, anglicanen, allen handhaafden het gemeenschappelijk beleden oudkerkelijke dogma, met de nuanceeringen die met genoemde multiconfessionaliteit gegeven waren.⁷ *Nihil novi attuli*, zo merkte een van de eerste Nederlandse polemisten, de Franeker hoogleraar Lubbertus, op in de inleiding op zijn tegen Socinus' gelijknamige werk (1578) gerichte *De Iesu Christo servatore* (1611): 'Ik breng niets nieuws'.⁸ In zijn dissertatie

2 Vergelijk I. Weekhout, *Boekencensuur in de Noordelijke Nederlanden; de vrijheid van drukpers in de zeventiende eeuw* (Den Haag, 1998).

3 Zie BS2000-2150; BS3000-3160. Vergelijk P. Visser, "“Blasphemous and pernicious”: The role of printers and booksellers in the spread of dissident religious and philosophical ideas in the Netherlands in the second half of the seventeenth century", in: *Quaerendo* 26 (1996), 303-326.

4 E.M. Wilbur, *A history of Unitarianism, I: Socinianism and its antecedents* (Cambridge/ Massachusetts, 1945/ repr. Boston, 1977), 526; S. Wollgast, 'Zur Widerspiegelung des Sozinianismus in der lutherischen Theologie und Schulmetaphysik im Reich, Danzig und Preussen in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts', in: L. Szczucki (ed.), *Socinianism and its role in the culture of XVI-th to XVIII-th centuries* (Warsaw-Lódź, 1983), 157-168; L. Mokrzecki, 'Sozinianismus in den Diskursen der Danziger Professoren im 17. und 18. Jahrhundert', in: Szczucki (ed.), *Socinianism*, 183-191; S. Wollgast, "Der Sozinianismus in Deutschland", in: S. Wollgast, *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550-1650* (2.Aufl.; Berlin, 1993), 346-422.

5 Zie BS 4000-4414.

6 Vergelijk H. Grotius, *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi adversus Faustum Socinum Senensem* [(Leiden, 1617)], ed. E. Rabbie; English transl. H. Mulder (Maastricht/ Assen, 1990).

7 Hun apologieën en polemieken behoren merendeels tot de eerste van de vijf door J. van Eijnatten onderscheiden categorieën, namelijk die van 'het orthodoxe vertoog'; zie zijn bijdrage in deze bundel, 'Vijf vertogen over ketterij; waarheid, dwaling en de historiografie van het antitrinitarisme, 1650-1800'.

8 S. Lubbertus, *De Iesu Christo servatore, hoc est cur, & qua ratione Jesus Christus noster servator sit, libri quator, contra Faustum Socinum* (Franeker/ Arnhem, 1611) (BS 4251; vergelijk 4252), geciteerd naar C. van der Woude, *Sibrandus Lubbertus; leven en werken, in het bijzonder naar zijn correspondentie* (Kampen, 1963), 140.

over Lubbertus deed C. van der Woude dit werk kort af met de opmerking:

Het is niet nodig verder in te gaan op zijn boek, dat in overeenstemming met de H. Schrift en de reformatorische confessies is.⁹

Ook W.J. Kühler, pionier van het Socinus-onderzoek, oordeelde in 1912 in zijn overzichtswerk: 'Op de polemieken zelf is het onnoodig in te gaan. Zij leert ons niets nieuws'¹⁰ – behalve dan dat in deze polemieken soms de te weerleggen sociniaanse publicatie integraal mee afgedrukt was,¹¹ waardoor zij voor breder kring beschikbaar kwam en onbedoeld als propaganda kon fungeren.¹² Interessanter is de vraag waar dit enorme antisociniaanse engagement vandaan kwam, waaróm 'de orthodoxie hare beste krachten voortdurend in dienst van de polemieken heeft gesteld'.¹³

Bremen als specimen

Ter beantwoording van die vraag en ter nadere kennismaking met het gereformeerde antisocinianisme bezien we, als specimen daarvan, één werk van meer nabij: een onbekende polemieken uit het al evenzeer onontgonnen onderzoeksveld van het antisocinianisme in het gereformeerde Duitsland, dat in intellectueel- en kerkhistorisch opzicht met het Nederlandse gereformeerddom één geheel vormde.

Een van de toonaangevende Duits-gereformeerde centra was de Academie van Bremen; de befaamde Ludwig Crocius (1586-1653) was er dogmaticus.¹⁴ Crocius was een mild en tolerant theoloog, een vriend van de irenicus Georg Calixtus in Helmstedt. Als afgevaardigde op de Synode van Dordrecht 1618/ 1619 had Crocius met zijn waardering voor Arminius en zijn reserve ten aanzien van de supra-

9 Van der Woude, *Lubbertus*, 141.

10 W.J. Kühler, *Het Socinianisme in Nederland*, voorzien van een inleiding van dr. Aart de Groot en vermeerderd met een register samengesteld door Dirk Visser (Leeuwarden, 1980; facsimile van de oorspronkelijke druk, Leiden, 1912), 222.

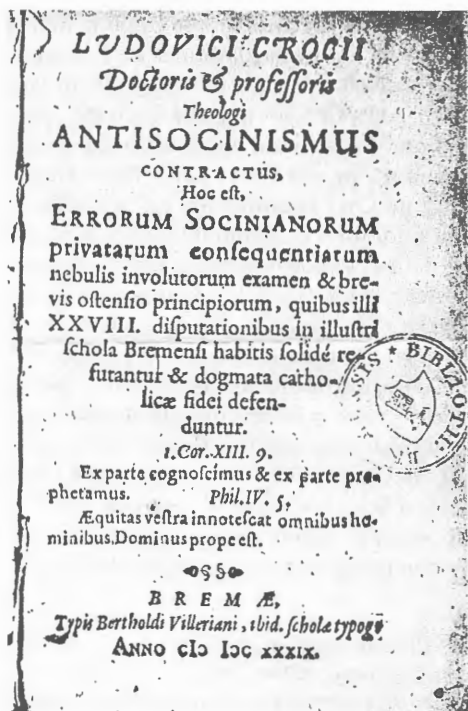
11 Zo bij, onder anderen, Lubbertus en Maresius; zie over hen hieronder, de noten 29 en 31; vergelijk Van der Woude, *Lubbertus*, 146-147; D. Nauta, *Samuel Maresius* (Amsterdam, 1935), 351.

12 Vergelijk P. Bayle, 'Socin (Fauste)', in zijn *Dictionnaire historique et critique* (Nouvelle édition, Paris, 1820-1824/ herdruk Genève, 1969) 13, 345-371, aldaar 348: '[...] il y a eu des orthodoxes qui se sont plaints que certaines réfutations de ses livres ont notablement contribué à l'augmentation de sa secte'; vergelijk de adstructie aldaar, 369-371.

13 Kühler, *Socinianisme*, 222.

14 W. Janse, *Grenzeeloos gereformeerd; theologie aan het Bremer gymnasium illustre (1528-1810)* (Amsterdam, 2004). Voor Crocius, zie *Allgemeine Deutsche Biographie* 4 (1876), 601; *Neue Deutsche Biographie* 3 (1957), 418; *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (hierna: RGG), 3. Aufl., 1 (1957), 1884; *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* 1 (1990), 1163; RGG, 4. Aufl., 2 (1999), 497.

Titelpagina van Ludovicus Crocius, *Antisonismus contractus, hoc est, Errorum socinianorum privatum consequentiarum* (Bremen, 1639).



lapsarische predestinatieleer het tijdelijke misnoegen van de contraremonstranten gewekt.¹⁵ Precies een eeuw na de geboorte van Fausto Sozzini (1539) publiceerde deze Crocius zijn *Antisonismus contractus* ('Antisocinianisme in het kort'), bestaande uit 330 vragen en antwoorden verdeeld over 28 disputaties; 500 bladzijden dik.¹⁶ Wat bewoog hem – en andere polemici? Voor hun definitieve verdrijving uit Polen in 1658 traden socinianiën in Duitsland niet op de voorgrond. Ook Crocius merkte op:

dat wij door Gods genade in onze Duitse kerken met de Socinianiën geen enkele omgang hebben en er deswege tot nu toe voor de christelijke republiek geen enkele noodzaak is geweest hun leringen te kennen of aan anderen, in bijzijn van het volk of door weerlegging, over te leveren en te verspreiden.¹⁷

¹⁵ Janse, *Grenzeloos gereformeerd*, 17.

¹⁶ L. Crocius, *Antisonismus contractus, hoc est, errorum socinianorum privatarum consequentiarum nebulis involutorum examen & brevis ostensio principiorum, quibus illi XXVIII. disputationibus in illustri schola Bremensi habitis solidè refutantur & dogmata catholicae fidei defenduntur* (Bremen, 1639). Romeinse cijfers geven de *disputatio* aan, arabische cijfers de *quaestio*; gescheiden door een komma volgt de paginering.

Sociniaanse lectuur moest volgens hem juist vermeden worden, ‘omdat zij we-melt van manifest blasfemische leringen en gemakkelijk de meer onervarenen met duivelse strofen en sofismen in verwarring kan brengen’.¹⁸ Vanwaar dan deze, zoals Crocius het zelf noemde, ‘polemische theologie’?¹⁹

Een voor de hand liggende, maar zelden²⁰ in de literatuur genoemde reden zou kunnen zijn, dat – met name in de Duitse situatie – het socinianisme in vergelijking met het katholicisme en het lutheranisme een optimale gelegenheid bood om studenten te oefenen in het zo zeer geliefde polemische dispuut. Ook Crocius wilde met zijn opsomming van geschilpunten en het steeds herhaalde ‘Socinus, Smalcus, Osterodt, etc. antwoorden hier ontkennend, wij bevestigend’ eerder zijn studenten een leerboek bieden dan met concrete opponenten polemiseren.

Een bijkomende reden zou kunnen zijn, dat onder de studenten – ook onder de Oost-Europese studenten die over West-Europa en ook Bremen uitzwermden²¹ – vaak geheime unitarische belangstelling bestond.²² Zo gaven in Franeker oud-studenten van Vorstius uit Steinfurt zelfs anoniem een traktaatje van Socinus uit, met landelijk tumult als gevolg.²³ Een derde reden is, dat, ook al waren er misschien geen socinianiërs in de buurt, de sociniaanse verheffing van de *ratio* boven de *revelatio* (openbaring) daadwerkelijk een reële (en daarom aantrekkelijke?) vernieuwing én bedreiging betekende.

17 Crocius, *Antisocinismus contractus*, I.8, 10-11: ‘per Dei gratiam in ecclesiis nostris Germanicis cum Socinianis nullum nobis est commercium, nulla necessitudo, ideoque & illorum dogmata neque scire, neque aliis coram populo vel refutando tradere atque disseminare, reip. Christianae hactenus interfuit’.

18 Crocius, *Antisocinismus contractus*, I.8, 10: ‘1. quia scatent dogmatis manifestò blasphemis. 2. quia strophis & sophismatis diabolicis imperitiores facile perturbare possunt’.

19 Crocius, *Antisocinismus contractus*, Praefatio ad lectorem, 6b, in onderscheid van de *tractatio analytica* van de bijbel als uitgangspunt en fundament voor de theologie (4b) en van de *tractatio aphoristica* van de bijbel, die ‘het begrip van de kerkelijke leerstukken’ (5a) omvat.

20 Een uitzondering vormt Wollgast, ‘Zur Widerspiegelung’, 159: ‘Mag auch gelegentlich Freude an der Disputation Anlass für die antisozinianische Polemik geliefert haben: [...]’.

21 Zie voor Bremen: A. Schmidt, ‘Die Beziehungen des Bremer Gymnasium Illustre zu J.A. Comenius und den mährischen Brüdern’, in: *Bremisches Jahrbuch* 33 (1931), 305-347; A. Schmidt, ‘Bremen als “Herberge der Kirche” im 17. und 18. Jahrhundert’, in: *Bremisches Jahrbuch* 34 (1933), 103-117.

22 Zie bijvoorbeeld J.A. Cramer, *De theologische faculteit te Utrecht ten tijde van Voetius* (Utrecht, [1932]), 494; Van der Woude, *Lubbertus*, 136-137; P. Wrzecionko, ‘Die Sozinianer und der Sozinianismus im Widerstreit der Beurteilungen’, in: P. Wrzecionko (Hrsg.), *Reformation und Frühaufklärung in Polen; Studien über den Sozinianismus und seinen Einfluß auf das westeuropäische Denken im 17. Jahrhundert* (Göttingen, 1977), 244-272, aldaar 256.

23 A. de Groot, ‘Franeker als Irenopolis; F. Socinus, “De officio hominis christiani”, 1610’, in: W. Otten & W.J. van Asselt (red.), *Kerk en conflict; identiteitskwesies in de geschiedenis van het christendom (Utrechtse studies 3)* (Zoetermeer, 2002), 102-114.

Tot slot kunnen in het heersende confessionalistische klimaat bepaalde theologen de behoefte gevoeld hebben, een publieke rechtzinnigheidsverklaring af te geven, door de verschillen die hen van het socinianisme scheidden breed uit te meten.²⁴ Vooral in de gereformeerde Republiek speelde dit een rol: het huldigen van bijvoorbeeld een historiserende uitverkiezingsleer werd daar al gauw met het verfoeide, door socinianisme geïnfecteerde remonstrantisme geassocieerd.²⁵ Mogelijk ging dit ook voor Crocius op; een jaar tevoren althans hadden Dordtsgezinde Bremer collega's de Utrechtse faculteit om een oordeel gevraagd over vermeend sociniaanse uitspraken van Crocius.²⁶

Dat brengt ons bij een andere vraag: lag een zekere affiniteit inderdaad niet voor de hand? Beide takken, socinianisme en orthodox protestantisme, waren aan de ene stam van de protestantse reformatie ontsproten. Beide ijkten de theologie aan de bijbeltekst. Socinianiërs waren goede filologen; Socinus – een befaamd hebraïcus – hanteerde de zuiver filologische argumentatie als theologische methode als zodanig.²⁷ Lutheranen en zeker gereformeerden waren met hun dikwijls humanistische opleiding niet minder taalgevoelige exegeten. De sociniaanse accentverschuiving van 'de leer' naar 'het leven' was ook sommige gereformeerden (Crocius inclusief) en lutheranen – zoals Philipp Jakob Spener (1635-1705), de vader van het lutherse piëtisme – niet vreemd.²⁸ Leidde dit bij de mildere protestanten nu ook tot een genuanceerder oordeel over socinianiërs? Was Crocius gematigder dan uitgesproken gereformeerde antisocinianiërs als Lubbertus²⁹ in Franeker, Polyander³⁰ in Leiden en Maresius³¹ in Groningen? Ver-

24 Vergelijk Wrzecionko, 'Die Sozinianer', 254.

25 Voor een vroeg voorbeeld, zie W. Janse, "Ik wil liever blijven by den wortel van den boom, dan hoog klimmen"; een beroep op de predestinatieleer van Heinrich Bullinger en Albert Hardenberg in Noord-Holland in 1596', in: *Tijdschrift voor Nederlandse kerkgeschiedenis* 6 (2003), 121-125. Zie ook M.Th. uit den Boogaard, *De gereformeerden en Oranje tijdens het eerste stadhouderloze tijdperk* (Groningen/ Djakarta, 1954), 156-165.

26 P. Zimmermann, G.B. a Pelckhoven, A.C. Pierius, H. Flocken en E. Cancrinus (Bremen) aan de hoogleraren van de theologische faculteit in Utrecht, 12 oktober 1638, met bijgevoegde excerpten en bezwaren, in: Cramer, *Theologische faculteit*, bijlagen 29-31, 164-209.

27 E. Schadel, 'Einleitung', in: Johann Amos Comenius, *Ausgewählte Werke*, IV: *Antisozinianische Schriften*, I (Hildesheim/ Zürich/ New York, 1983), 7-71, aldaar 31.

28 J. Wallmann, 'Piëtismus und Sozinianismus; zu Philipp Jakob Speners antisozinianischen Schriften', in: Szczucki (ed.), *Socinianism*, 147-156, aldaar 148.

29 Zie bijvoorbeeld Lubbertus, *De Iesu Christo servatore*. Over hem: Van der Woude, *Lubbertus; Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme* (hierna: *BLGNP*) (1978), I, 143-145.

30 Zie bijvoorbeeld J. Polyander van Kerckhoven, *De Essentiali Iesu Christi [...] concertatio, decem disputationibus contra Ioh. Crellium, & totidem contra Ioh. Volkelium comprehensa* (Leiden, 1643) (BS 4303). Over hem: A.J. Lamping, *Johannes Polyander; een dienaar van kerk en universiteit* (Leiden, 1980); *BLGNP* 2 (1983), 366-368.

draagzamer dan de orthodoxe Wittenbergse theoloog Abraham Calov,³² die mede-lutheranen van socinianisme beschuldigde, zoals de met Crocius bevriende Calixtus?³³ Was Crocius genuanceerder dan Hoornbeek³⁴ in Leiden, die zijn anti-sociniaanse collega Heidanus voor een sociniaan hield, zoals ook de Utrechtse Voetius zijn collega Coccejus in het sociniaanse verdachtenbankje zette?³⁵ Argumenteerde Crocius à la Johann Amos Comenius?³⁶ Deze gereformeerde theoloog en pedagoog (1592-1670) onderhield sociniaanse betrekkingen, onderkende de aantrekkelijkheid van sociniaanse standpunten en weerlegde ze tenslotte op niet mis te verstane wijze, doch eerst aan het einde van zijn leven, daartoe uitgedaagd door Daniel Zwicker, waarbij Comenius overigens ook Luther en Calvijn onder de tirannen rekende...³⁷ Het antwoord op deze vragen volgt hieronder.

Enkele algemene waarnemingen

Aan de hand van Crocius' *Antisocinismus* uit 1639 laten zich met betrekking tot het gereformeerde antisocinianisme in het algemeen de volgende vijf waarnemingen doen.

1 Socinianisme als hernieuwing van oude ketterij

Gereformeerden – en protestanten en katholieken in het algemeen – zagen in socinianen hernieuwers van oudkerkelijke ketterijen.³⁸ Voor Crocius namen zij

31 Zie bijvoorbeeld S. Maresius, *Hydra socinianismi expugnata: sive Johannis Volkeli Misnici, de vera religione, [...] quibus praefixus est Johannis Crellii [...] liber de Deo & ejus attributis, [...]. Cum eorundum refutatione exacta per additas annotationes & censuras necessarias, [...]*, I-III (Groningen, 1651-1662) (BS 4259). Over hem: Nauta, *Maresius*; *BLGNP* (1978), I, 158-160.

32 Zie bijvoorbeeld A. Calow, *Scripta anti-sociniana, quibus haeresis in illa pestilentissima non tantum ex ipsis socinistarum scriptis bona fide detegitur [...]*, I-III (Ulm, 1684). Over hem: *Theologische Realenzyklopädie* (1981), VII, 563-568; V. Jung, *Das Ganze der Heiligen Schrift; Hermeneutik und Schriftauslegung bei Abraham Calov* (Stuttgart, 1999), 1-9.

33 Wallmann, 'Pietismus und Sozinianismus', 154.

34 Zie bijv. J. Hoornbeek, *Socinianismi confutati [...]*, I-III (Utrecht/ Amsterdam/ Leiden, 1650-1664) (BS 4194). Over hem: J.W. Hofmeyr, *Johannes Hoornbeek as polemikus* (Kampen, 1975); *BLGNP* 2 (1983), 259-261.

35 J.C. van Slee, *De geschiedenis van het socinianisme in de Nederlanden* (Haarlem, 1914), 288-289.

36 Zie Comenius, *Antisocinianische Schriften*, I-II.

37 Marta Bečková, 'Zur Problematik der Comenius' Beziehungen zum Sozinianismus', in: Szczucki (ed.), *Socinianism*, 169-181; Schadel, 'Einleitung'.

38 Deze visie nog bij de lutheraan J.H. Zedler, 'Socinianer', in: J.H. Zedler, *Grosses vollständiges Universal-Lexicon* (Leipzig/ Halle, 1743/ herdr. Graz, 1962), XXXVIII, 243: 'Socinianer, Socinisten, Lat. Sociniani, sind diejenigen, welche in den neuern Zeiten die alten Ketzeryen des

op de glijdende schaal van 'ware christen', 'broeder in Christus', 'ketter' naar 'volstrekt ongelovige'³⁹ de derde positie in: ketters waren het, 'omdat zij het duidelijk houden met de sekteleiders, en wel afwisselend met oude en nieuwere': met Gnosimachen, Noëtianen, Aëtianen, met Arius, Manetus, Ebion, Cerinthus, Paulus van Samosata, met Pelagianen, Manicheeën, Donatisten, papisten en anabaptisten.⁴⁰ Socinianisme was een stap terug achter de reformatie, een terugval van vele eeuwen.

2 *Geschilpunten*

Crocus' kernbezwaar – en ook daarin was hij prototypisch voor het gereformeerde en protestantse antisocinianisme – gold de sociniaanse ontkenning van de godheid van Christus en de Heilige Geest. Met het eerste was de verzoening door voldoening in het geding, met het tweede het theonome karakter van het heil en de bijbelse antropologie. Dat bleek al uit Crocius' openingsdefinitie:

Wat is Socinianisme? Een pernicieuze ketterij, samengesmolten uit vele en monstrueuze dwalingen van ketters, door het totaal waarvan men de godheid van Jezus Christus en de Heilige Geest en de genoegdoening voor onze zonden ontkent en men op onjuiste wijze middels eigen gehoorzaamheid naar het eeuwige leven streeft.⁴¹

Paul Samosatenus, Photinus und anderer, welche die Gottheit Christi geläugnet, und denselben für einen blossen Menschen gehalten, wiederum aufgewärmet haben. Man leget ihnen bisweilen auch andere Nahmen bey, und nennet sie Neo-Samosatenianer, Neo-Photinianer, Smiglisten u.s.f. Doch haben diejenigen Unrecht, welche sie Neo-Arianer zu nennen pflegen; weil ihre Lehr-Sätze nicht so wohl mit des Arian als des Photiniani seinen Meynungen übereinstimmen'; vergelijk Schadel, 'Einleitung', 24.

39 Crocius, *Antisocinismus contractus*, I.4-5, 3-8.

40 Crocius, *Antisocinismus contractus*, I.5, 6-8: 'Utrum Sociniani sunt haeretici, an verò prorsus infideles? Prius nobis sit verisimilius, [...] quia cum haeresiarchis manifestè colludunt, & quidam variè cum antiquis & recentioribus. Cum antiquis, Gnosimachis, scripturam etiam sine Spiritus S. revelatione intellectu facilem asserunt; Noëtianis, negata S. Trinitate, unam duntaxat personam Deitatis summae asserunt; Aëtianis Filium Patri "heterousion kai kata panta anomion" fingunt, de persona illius cum Ario, Manete, Ebione, Cerintho, Samosateno, eadem tradunt; Macedonio personam Spiritus sancti eunt inficias; Pelagianis, immortalitatem hominis in statu innocentiae negant, in statu corruptionis peccatum originis negant & libertatem arbitrii nondum per Christum libertati in spiritualibus asserunt; Manichaeis, Donatistis & aliis hujus furfuris negant à Christianis magistratum, siquidem sine caede & bello administrari nequeat, bonâ conscientia geri posse. Cum recentioribus, Papistis, definiunt fidem justificantem per observationem mandatorum Dei, non expectantem gratuitum Dei donum propter obedientiam Christi, sed merentem peccatorum remissionem, & satisfactionem Christi & gratuitam justitiae imputationem irident; cum Anabaptistis necessitatem vocationis ad ministerium ecclesiasticum negant, & cuius non vocato idiotae sacramentorum administrationem permittunt; ut omitam sexcenta alia, quae suis locis tangi poterunt'.

41 Crocius, *Antisocinismus contractus*, I.1, 1: 'Quid est Socinismus? Haeresis pernicioosa è multis

Evengoed doorliep Crocius vervolgens alle *loci* of hoofdstukken van de dogmatiek⁴² en ook daarin was hij representatief voor de orthodoxie. Over de hele breedte van de kerkleer werden de ketteren gewogen en te licht bevonden. Eerst Spener (1706) concentreerde zich op de godheid van Christus als op het *Haupt- und Grundartikel* van het christelijk geloof, *an dem unser Heil liegt und auff ihm der bau des ganzen Christentums beruhet*;⁴³ bij hem werd iets zichtbaar van de christocentrische oriëntatie die via Zinzendorf en Schleiermacher tot in de twintigste eeuw zou doorwerken.⁴⁴

3 Scholastiek, bewijsteksten en exegese

Crocius' – voor de orthodoxie evenzeer kernmerkende – argumentatiemethode was een mix van (analytische) scholastiek, met gebruikmaking van *loci probantia* (bewijsteksten), en exegese. Zelf typeerde de Bremer zijn methode als een analytisch hanteren van schriftgetuigenissen.⁴⁵ Daarbij probeerde hij de socinianen

& monstrosis haereticorum erroribus conflata, qua summa Jesu Christi & Spiritus sancti deitas & satisfactio pro peccatis nostris abnegatur & propriâ vitae obedientiâ vita aeterna perperam affectatur'.

42 De 28 disputaties in *Antisocinismus contractus* zijn getiteld: 1. Het socinianisme en zijn grondslagen. 2. De kennis van God. 3. De godheid van Jezus Christus. 4. De godheid en het persoonlijk van de Heilige Geest. 5. De schepping en het beeld Gods. 6. De val van de eerste mens en de daaruit ontspringende zonden. 7. De krachten van de vrije wil en Gods voorwetenschap. 8. De predestinatie. 9. De incarnatie, ontvangenis en geboorte van de Zoon Gods. 10. Christus' wijding tot het profetische ambt; zijn eisen en beloften. 11. Christus' priesterschap en genoegdoening. 12. Christus' opstanding, hemelvaart en heerschappij. 13. De bekering en de wedergeboorte van de mens als zondaar. 14. De rechtvaardiging. 15. De formele oorzaak en de doeloorzaak van de rechtvaardiging. 16. Het rechtvaardigmakende geloof. 17. De goede werken. 18. De boete. 19. De sacramenten in het algemeen. 20. De doop. 21. De kinderdoop. 22. Het heilig avondmaal. 23. De kerk. 24. Het kerkelijk ambt. 25. De overheid en civiele zaken. 26. Economie en maatschappelijk leven. 27. Eschatologie: dood, opstanding, hel en eeuwig leven. 28. Gemengde discussie, tot bekroning van het voorafgaande.

43 Ph.J. Spener, *Vertheidigung des Zeugnisses von der ewigen Gottheit unsers Herrn Jesu Christi, als der Eingebornen Sohns vom Vater [...]; so wohl gegen den Angriff seiner hievon gehaltenen Predigten, welche hier mit beygedruckt sind, als auch am meisten gegen Enjedinum, Freyherrn von Wollzogen, Jer. Felbinger, Jo. Preussen, u.a.; in den letzten Jahren seines Lebens verfasst und kurtz vor seinem seel. Ende geschlossen, so nun an das öffentliche Licht gestellt wird, sampt einer Vorrede Pauli Antonii* (Frankfurt am Mayn, 1706), III. Anhang, 23; zie ook de volgende noot.

44 Wallmann, 'Pietismus und Sozinianismus', 154.

45 Crocius, *Antisocinismus contractus*, Praefatio ad lectorem, 6b: '[...] postmodum verò Socinismus [...] à me contrahi ac principiis analyticis, recti & obliqui indicibus, hoc est, sacrae scripturae testimoniis dexterè adhibitis enervari voluit'. Om een voorbeeld van deze methode te geven: Op de vraag 'of de geheimenissen van het geloof, welke object van zuivere openbaring en enig geloof zijn, tegen de menselijke rede ingaan', onderscheidde Crocius – in I.10, 12-13 – tus-

soms met hun eigen filologische wapen te verslaan. Zo wees hij op hun suggestieve plaatsing van de komma in het kruiswoord in Lucas 23,43 ('Voorwaar, Ik zeg u, heden zult gij met Mij in het paradijs zijn'):

Niets is hun geschriften vertrouwer dan de verdraaiing en misvorming van de heilige Schriften. Een enkel voorbeeld uit talloze: In Lucas 23,43 corrumpen zij de interpunctie, zodat ze *heden* verbinden met het voorafgaande werkwoord *Ik zeg*, zodat de zin luidt: "Heden zeg Ik u, dat gij eenmaal met mij in het paradijs zult zijn, wanneer Ik namelijk ten oordeel gekomen zal zijn".⁴⁶

Natuurlijk ontkwamen antisocinianen er niet aan, zich op de *orthodoxa antiquitas* te beroepen,⁴⁷ op confessies en triniteits theologische en christologische geschriften en besluiten van oudkerkelijke theologen en concilies. Zeer gereformeerd handhaafde ook Crocius tegelijkertijd zowel de *perspicuitas* (duidelijkheid) en *sufficiencia* of *perfectio* (genoegzaamheid of volkomenheid) van de Schrift,⁴⁸ alsook het goed recht van de traditie, oftewel de geldigheid van wat met wettige consequentie uit de bijbel kan worden afgeleid.⁴⁹ Onder deze gevolgtrekkingen verstond hij de hele christelijke traditie, waarbinnen hij even gemakkelijk steun zocht bij de kerkvaders als bij middeleeuwen als Petrus Lombardus, Willem van Ockham, Thomas van Aquino, Johannes Duns Scotus, Gabriel Biel, Albertus Magnus en contemporaine, katholieke, lutherse en vooral gereformeerde theologen.

sen enerzijds 'het licht, het oordeel en de uitspraak van de rechte, geïllumineerde en betoegelde rede als zodanig, welke deels rusten van het beeld Gods zijn en deels de eerstelingen van de Geest der wedergeboorte, en anderzijds de duisternissen en corrupties, die de mens overkomen sinds de eerste val en die zijn deel zijn voordat hij 'voorbeschikterwijs' verlicht zou worden en door het Woord en de Geest van God gecorrigeerd zou worden. Met de eerstgenoemde rede zijn de geloofsgeheimenissen niet strijdig, 1. omdat Gods gaven niet strijdig zijn, 2. omdat het licht het meerdere niet uitdooft maar het mindere volmaakt; met de laatstgenoemde rede wel, zoals blijkt 1. uit de blindheid van de menselijke geest, Ef. 4,17; 2. uit de rebellie van de menselijke rede, Rom. 7,22; 3. uit de verdorvenheid van de menselijke natuur, Gen. 6,6; 4. uit het vijandig affect jegens het goddelijke; 5. uit de voortdurende tegenspraak van de zondaren, Hebr. 12,3, met name van de Joden, Hand. 13,45'.

46 Crocius, *Antisocinismus contractus*, I.9, 12: 'Haec, quia nihil scriptis illorum familiaris est, quam scripturarum sacrarum detorsio ac depravatio. Ex innumeris cape paucula. Luc. XXIII.22 [sic] corruptum interunctionem, ut *hodie* connectant cum praegresso verbo *dico*, ut sensus sit, hodie tibi dico, eris aliquando mecum in paradiso, cum videlicet venero ad iudicium. Ejusdem furfuris est expositio Joh.I.1 & VIII.58 & XX.28, itemque Act.VII.59.

47 Met een dergelijk beroep besloot Crocius bijna steeds zijn disputaties; zo bijvoorbeeld in I.23, 19-21: 'Quaenam remedia venenosis Socinianorum dogmatis adhibenda sunt? I. Fontes remedium sunt sacrae literae [...]. IV. Orthodoxa antiquitas [...]'.⁴⁸

48 Crocius, *Antisocinismus contractus*, I.16, 16-17.

49 Zie bijvoorbeeld Crocius, *Antisocinismus contractus*, I.19-23, 17-21.

4 Dogmatische zuiverheid in academische context

Zoals de meeste gereformeerde antisociniaanse polemici kende Crocius de geïncrimineerde geschriften goed, en gaf hij blijk van wetenschappelijke objectiviteit in citeren en verwijzen. Voorbeeldig – en met herkenning? – hield hij zich aan het door hemzelf geciteerde adagium van de filosoof Cornelius Martini (1568-1621):

Niets is misdadiger dan je dispuutgenoot iets in de mond leggen, waarvan hij ontkent dat het zijn opvatting is.⁵⁰

Zijn zakelijkheid steekt af bij de toon van sommigen die niet in de taal van de academie, het Latijn, maar in de landstaal schreven, zoals de Leidse predikant Petrus de Witte: deze toonde ‘een ongeëvenaarde virtuositeit in het schelden en smaden’.⁵¹ Los van eventuele andere motieven ging het Crocius zonneklaar (ook) om het geleerde dispuut en de handhaving van de zuivere leer in academische context.

5 Gereformeerde conservering van de erfenis versus een sociniaans geradicaliseerd zelfbeeld

In zijn inmiddels klassieke *A history of the Reformation* uit 1907 stelde Thomas Lindsay:

Socinianism, unlike the great religious movements under the guidance of Luther, had its distinct and definite beginning in a criticism of doctrines, and this must never be forgotten if its true character is to be understood. [...Whereas] the central thing about the Protestant Reformation was that it meant a rediscovery of religion as *faith*, [... Socinianism] was from first to last a criticism [...] of doctrines.⁵²

Deze sociniaanse kritiek was een radicalisering van wat met de protestantse reformatie was ingezet. Ging het in de protestantse reformatie primair om de bevrijding van de gelovige uit een institutionele kerk en van het dogma uit een totalitaire geloofsleer, de socinianen gingen nog een stap verder en tastten het fundament van die leer aan; zij leverden fundamentele kritiek.⁵³ Dat was ook het

⁵⁰ Crocius, *Antisocinismus contractus*, Praefatio ad lectorem, 6a: ‘Neque enim, inquiens, sceleratius quicquam in eum, qui cum disputas, committere potes, quam si opinionem vel sententiam ei affingas, quam is neget esse suam’, ontleend aan Cornelius Martini, *De Analysis logica tractatus, in quo multis illustribus exemplis ostenditur, quid sit analysis logica [...]* (Helmstedt 1619); over hem: H.J. De Vleeschauwer, *Cornelius Martini en de ontwikkeling van de protestantsche metaphysica in Deutschland* (Brussel, 1940); Wollgast, ‘Zur Widerspiegelung’, 157-158, 166-168.

⁵¹ Kühler, *Socinianisme*, 223. Over hem: *BLGNP* 3, 405-406.

⁵² T.M. Lindsay, *A history of the Reformation*, II: *In lands beyond Germany* (herdruk van de 2e ed., Edinburgh, 1914), 473-474.

⁵³ Schadel, ‘Einleitung’, 26.

beeld dat socinianen van zichzelf hadden. Zij prezen hun voorman, dat hij de andere reformatoren aan destructieve grondigheid nog overtroffen had, getuige ook de volgende dubbele hexameter, geciteerd via Comenius:

*Alta ruit Babylon; destruxit tecta Lutherus,
Muros Calvinus, sed fundamenta Socinus.*⁵⁴

‘Het hoge Babylon (de katholieke kerk) is neergestort; Luther brak het dak, Calvijn haalde de muren neer, maar de fundamenteen vernielde Socinus’. Op deze fundamentele kritiek reageerde het gevestigde protestantisme met een ‘verdediging van het fundament der christelijke religie’, om Lubbertus te citeren,⁵⁵ met een conserveren van het reformatorische erfgoed tégen de ‘exstirpatie van het Christengeloof’.⁵⁶ Voor wie vanuit de eenentwintigste eeuw terugblijkt, is zichtbaar, wat voor Crocius en zijn generatie nog veelal vaag bleef: dat het socinianisme daarmee niet zozeer – retrospectief – een terugkeer naar oude ketterij was, alswel – prospectief – een aanzet tot de transformatie van het christelijk geloof tot een geseculariseerde, humanistische ethiek.⁵⁷

Veel mildheid valt in antisociniana als die van Crocius dan ook niet te ontdekken. De conclusie moet zijn, dat ook voor irenische theologen zoals Crocius, en ook Coccejus en Comenius, de kloof naar het socinianisme te breed en te diep was; dat het verkondigen van een gematigde verkiezingsleer en het accentueren van ook door socinianen hooggehouden eigen verantwoordelijkheid en zedelijkheid, nog geen tolerantie jegens hen impliceerde. Van irenisch rationalisme en een begin van ‘verlichting’ was bij Crocius – als *pars pro toto* – dan ook weinig te

54 J.A. Comenius, *De Irenico irenicorum; hoc est: conditionibus pacis à Socini secta reliquo christiano orbi oblatis, ad omnes christianos facta admonitio a Johan-Amos Comenio* (Amsterdam, 1660) (BS 4129), 191; het citaat ook bij, onder anderen, Van Slee, *Socinianisme*, 296, en Schadel, ‘Einleitung’, 26.

55 Van der Woude, *Lubbertus*, 140.

56 J. Trigland, A. Heydanus en J. Coccejus (Leiden) aan de Staten van Holland en West-Friesland, 3 april 1653, in: A. Eekhof, *De theologische faculteit te Leiden in de 17de eeuw* (Utrecht, 1921), 245-250, aldaar 247.

57 Wallmann, ‘Pietismus und Sozinianismus’, 156; vergelijk Z. Ogonowski, ‘Der Sozinianismus und die Aufklärung’, in: Wrzcionko (ed.), *Reformation und Frühaufklärung*, 78-156, aldaar 133-139. Een zeker besef daarvan was wel aanwezig bij de afgevaardigden van de Zuid- en Noord-Hollandse synode die in maart 1653 aan de Staten van Holland en West-Friesland over de socinianen rapporteerden: ‘ende maken van de godtsalicheyt maer een heydenssche zedenkonst’. Zie de ‘Remonstrantie van de gedeputeerden [...] betreffende het weren der Socinianen’, in: Eekhof, *De theologische faculteit*, 239-244, aldaar 240, vergelijk 64*. Spener meende, een halve eeuw later, dat door toedoen van de socinianen van het christelijk geloof ‘wenig mehr übrig bleiben würde, als eine Ethic und sittenlehr, die man eben so wohl aus Seneca, Epicteto und andern Heyden schöpfen könnte’: Spener, *Vertheidigung des Zeugnüßes*, III. Anhang, 23, geciteerd naar Wallmann, ‘Pietismus und Sozinianismus’, 156.

bespeuren, integendeel: hij handhaafde, dat de 'geheimenissen van het geloof object van zuivere openbaring en enig geloof zijn'⁵⁸ en dat 'de Schrift zonder inwendige verlichting en singuliere openbaring van de h. Geest geen geloof en gehoorzaamheid in mensen werken kan'.⁵⁹ De beschuldiging van socinianisme aan het adres van de Bremer academie door de particuliere synode van Rotterdam van 1641⁶⁰ was dan ook niet meer dan confessionalistische zwartmakerij. Klaarblijkelijk hadden de Hollandse gereformeerde mannenbroeders Crocius' *Antisocinismus contractus* van 1639 niet gelezen. Het zou nog een eeuw duren tot het confessionalisme was geluwd en er een klimaat was ontstaan, waarin de fundamentele kritiek van het socinianisme zich in ruimere kring vertaalde in een minder dogmatisch bijbelgebruik.⁶¹ Tegen die tijd zou het socinianisme zelf zijn opgegaan in de bredere stroom van de Verlichting waarvoor het mede de bedding had helpen graven.⁶²

58 Crocius, *Antisocinismus contractus*, I.10, 12: 'An mysteria fidei, quae sunt merae revelationis & solius fidei objecta, sunt contra rationem & ratio humana iisdem vicissim repugnat?'.
 59 Crocius, *Antisocinismus contractus*, I.13, 15: 'An scriptura sine interna illuminatione & singulari revelatione Spiritus s. fidem & obedientiam in hominibus operari potest? Osterod. affirmat inst. cap.1. n.5. Nos negamus'.

60 De synode somde als bezwaren op: 'Dat men invoert een Sociniaensche verlocheninge van de voldoeninge Jesu Christi van onse sonden. Dat de genade Gods algemeen is. [...] Dat alle menschen door Jesum Christum gerechtheerdicht zijn, ende vrijheyt ende recht vercregen hebben tot het eeuwige leven. Dat men in alle religien can saligh worden'. Aan de theologische faculteit van Leiden en de andere 'scholen ende academien' verzocht men 'die opgaende kettertervlamme met allen ernst [te] helpen blusschen'; W.P.C. Knuttel, *Acta der particuliere synoden van Zuid Holland 1621-1700*, I-VI (Den Haag, 1908-1916), II, 307 (Art. 23).

61 Voor een overzicht, zie A.Th. van Deursen, 'Die widerspenstigen Niederlande', in: A. Schapendonk (red.), *Die Widerspenstigen Niederlande: Frühneuzeitlicher niederländischer Buchbestand der Universitätsbibliothek Marburg* (Marburg, 1998), xv-xxxi; W. Janse, 'Facettenreichtum niederländischer Religiosität', in: Schapendonk (red.), *Die Widerspenstigen Niederlande*, xxxii-xliii.

62 Vergelijk Ogonowski, 'Der Sozinianismus und die Aufklärung', in: Wrzecionko (red.), *Reformation und Frühaufklärung*, 78-156; P. Schellenberger, 'Zur Funktion des Sozinianismus im Bildungsprozeß der Frühaufklärung', in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 36 (1988), 743-746.

Enkele contacten van Transsylvaanse unitariërs met de zeventiende- en achttiende-eeuwse Nederlandse samenleving¹

De bedoeling van dit artikel is om te laten zien hoe bepaalde thema's, die te maken hebben met Transsylvaans unitarisme, worden weerspiegeld in enkele – toevallig gekozen – brieven, die in de zeventiende en achttiende eeuw van Amsterdam naar Kolosvár werden gezonden. Ik zal mij hier niet beperken tot slechts één thema, maar wil proberen iets van de veelzijdigheid te laten zien van de toevallig genoemde onderwerpen, die de lezer een veelvormig, zij het zeker nog niet volledig beeld geven van de connecties en conflicten die ontstonden rond radicale Transsylvaniërs in de toenmalige Republiek der Nederlanden.

Theologie

In het postscriptum van zijn beroemde brief uit Amsterdam (van 1638) spoorde Jan Stoiňsky nogmaals de in Kolosvár woonachtige Saksische prediker Adam Franck senior aan – die in de jaren voorafgaand aan 1633 rector was geweest te Rakow – om hem het exacte verhaal te vertellen van de vervolging van de sabbatariërs in Transsylvanië. Hij wilde op die manier zijn Nederlandse vrienden ervan overtuigen dat de vervolging niet vanwege hen (de Poolse broeders) was, want er deden allerlei geruchten de ronde in de Nederlanden, bijvoorbeeld dat Socinus zelf had toegegeven, dat hij verantwoordelijk was geweest voor de gevangenneming van Ferenc Dávid. Deze verhalen misten naar alle waarschijnlijkheid echter iedere grond, terwijl ze tegelijkertijd veel kwaad bloed zetten.² De regels uit Stoiňsky's brief tonen hoe levendig de herinnering was aan het nooit opgeloste conflict dat zich zestig jaar eerder had voorgedaan in Kolosvár tussen Faustus Socinus en Ferenc Dávid over de non-invocatie van Christus. Dit maakt verder duidelijk dat zelfs enkele Nederlandse medestanders rondom Stoiňsky geloof hechtten aan de veronderstelling dat de permanente kritiek van de Poolse broeders op de meer radicale theologie of de soepeler sociale opstelling van de Transsylva-

1 Vertaling van de oorspronkelijk Engelstalige tekst: Jelle Bosma.

2 Geciteerd door Ödön Miklós in, 'Statorius János lengyel szociniánus lelkész levele Frank Ádám kolozsvári unitárius lelkészhez 1638-ból' [= De Poolse sociniaanse prediker Jan Stoiňsky's brief uit 1638 aan Adam Franck, de unitaarse prediker in Kolosvár], in *Keresztény Magvető* (52), 72.

niërs ertoe had bijgedragen dat de Transsylvaanse unitarische kerk zowel in 1578 als in 1638 in de problemen was geraakt. Het citaat is afkomstig uit de beroemde brief die de Nederlandse voetianen het excuus gaf om in de Verenigde Provinciën hun antisociniaanse campagne te starten, die zou uitmonden in de decreten tegen het socinianisme van 1653, terwijl het jaar 1638 een nog veel strengere vervolging te zien gaf voor de radicalen in Polen en Transsylvanië.³ Rakow werd vernietigd en de tendens naar confessioneel absolutisme overheerste in de Transsylvaanse prinsheerlijkheid, met als gevolg dat de judaïserende sekte van de sabbatariërs in de ban werd gedaan en de voortdurend innoverende unitarische kerk werd gedwongen om haar kring te zuiveren van het nog immer vigerende gebruik van non-adorantisme, dat aanvankelijk werd uitgedragen door Dávid, en later verder was uitgewerkt door Jacobus Paleologus. Deze zogenaamde 'complantie van Dés' droeg bij tot de ondergang van de unitarische kerk, die sinds het einde van de zestiende eeuw in ideologisch opzicht meer en meer geïsoleerd raakte van de rest van Europa, met als gevolg dat de werken van hun radicale denkers alleen nog bewaard bleven in verborgen – later steeds meer vergeten – manuscripten, waarvan vele pas weer aan het licht zouden komen nadat ze door moderne onderzoekers waren opgespoord.⁴

Gedrukte werken

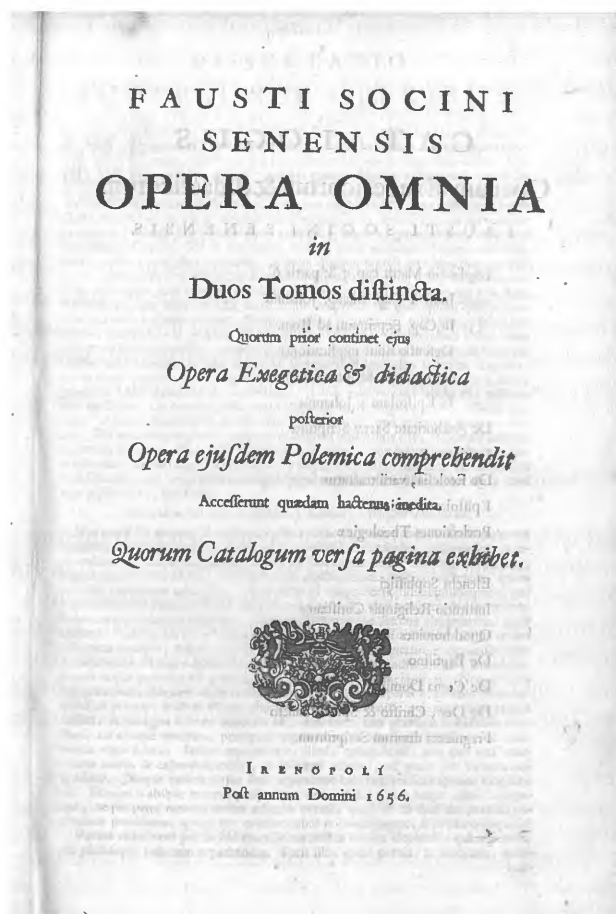
De ideeën van Socinus en de Poolse broeders hadden meer geluk in dit opzicht. De Poolse reisstudenten waren er, temidden van al hun ellende in 1666, in geslaagd publiciteit te genereren in West-Europa door in 1665 een monumentale reeks uit te brengen, bestemd voor klassieke sociniaanse werken. Recent onderzoek laat zien dat de eerste twee delen, de werken van Crellius en Schlichtingius (die werden uitgebracht zonder de befaamde aanduiding *Bibliotheca fratrum Polonorum* op de titelpagina; waardoor duidelijk wordt dat het idee voor een reeks nog niet bestond in 1665) werden geëditeerd door de zoon van de eerder genoemde Saksische prediker van Kolosvár: Adam Franck junior.⁵ Hij was de enige student die niet terug-

³ J.C. van Slec, *De geschiedenis van het socinianisme in de Nederlanden* (Haarlem, 1914), 110, 130, 210; W. Kühler, *Het socinianisme in Nederland* (1912; reprint: Leeuwarden, 1980), 137; E.M. Wilbur, *A history of Unitarianism* (Cambridge Massachusetts, 1945), I, 551-552.

⁴ Zie: A. Pirnát, *Die Ideologie der Siebenbürger Antitriniten in den 1570er Jahren* (Budapest, 1961); J. Palaeologus (ed. Juliusz Domański & Lech Szczucki), *Disputatio scholastica* (Utrecht, 1994) (*Bibliotheca unitariorum* 3); Mihály Balázs (ed.), *Földi és égi hitviták; válogatás Jacobus Palaeologus munkáiból* [= Aardse en hemelse polemieken; een selectie van het werk van Jacobus Palaeologus], (Budapest, 2003).

⁵ Zie mijn artikel 'Een brief van Adam Francke uit 1667', in *Doopsgezinde Bijdragen* 25 (1999), 196-201. Daarin, alsmede in mijn toekomstige publicatie in Krakow, betoog ik dat in de plaats

Titelpagina van deel 1
van de *Bibliotheca fratrum
Polonorum* (Irenopolis,
1656= 1665) (UBA, sign.
OF 63-89)



keerde, na door de Transseylvaanse unitariërs uitgezonden te zijn naar de Nederlandse universiteiten. Franck arriveerde in 1660 in Holland, toen de verboden ideeën van Socinus het toppunt van populariteit bereikt hadden in de Republiek. De massale toestroom van Poolse vluchtelingen begon en in het bijzonder de collegiante kringen bleken bijzonder bevattelijk voor de rationele onderstroom van de sociniaan-

van de tot nu toe bekende maar weinig overtuigende Brenius-Kuyper theorie de volgende groep mensen verantwoordelijk was voor de publicatie van de werken van Crellius en Schlichtingius aan de kant van de Nederlanders: de leidende persoon van het project was Johannes Naranus, de editeur was Adamus Francus Transylvanus en de uitgever Frans Kuyper.

se theologie. Wij mogen aannemen dat Adam Franck op het laatst in 1663 een hechte band vormde met de Poolse sociniaanse voormannen (de voormalige medestrijders van zijn vader),⁶ omdat hij in nauw contact stond met Stanislas Lubieniecki en Samuel Przypowski, en hen hielp om hun publicatie projecten te realiseren, die duidelijk werden ondersteund – zij het aarzelend – door invloedrijke Nederlandse geestelijke leiders.⁷ Adam Franck, die voorheen niet meer dan een doodnormale Transsylvaanse student theologie was geweest, werd rond 1667 meer en meer een modieuze editeur van verboden boeken, en werkte aan stoutmoedige plannen om zoveel mogelijk antitrinitarische boeken van Polen en Transsylvaniërs uit te geven in Amsterdam.⁸ Het plotselinge grote aantal sociniaanse boeken in Holland gaf hem een nieuw doel in zijn leven, en – uniek voor een Transsylvaanse reissstudent – bood hem de kans om betrokken te raken bij en om zelfs wortel te schieten in de autochtone Nederlandse samenleving.⁹

Kerkelijke en sociale aangelegenheden

Dit leidde tot een plotselinge breuk met de Transsylvaanse kerk in 1667, die hun veelbelovende student terugverwachten, aangezien zijn studiereis in de prijzige Nederlandse steden financieel was ondersteund – niet zonder problemen – door de burgers van Kolosvár, die onder de oorlog te lijden hadden gehad. Dit morele conflict veroorzaakte een diepe crisis in het leven van Adam Franck, en iets daarvan is op een interessante wijze bewaard gebleven in de brief die hij op 15 februari 1667 schreef aan de Transsylvaanse unitariërs.¹⁰ Franck wilde uiteraard niet

6 Zie de notities van Franck in Goosen van Nijendaals *Album amicorum* in Frederikstad, geciteerd door Ruud Lambour, 'Aanvullingen op het onderzoek naar het Amsterdamse milieu van Daniel Zwicker (1612-1678)', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 26 (2000), 53-66.

7 Francks fragmenten naar Lubieniecki in maart en april 1665, aangehaald door Prypkowski, noemen de remonstrantse leiders Isaac Pontanus en Arnold Poelenburg, evenals de charismatische collegiant Abrahamsz. Galenus als enkelen die betrokken waren in het project om tot publicatie over te gaan. De details kunnen worden nagegaan in mijn geciteerde artikel in de *Doopsgezinde Bijdragen*.

8 Zijn brief aan Kolosvár uit Amsterdam van 15 februari 1667 (zie noot 10) toont zijn voortdurende preoccupatie met het bibliografisch verzamelen van veel werken van de klassieke antitrinitarische auteurs, wat duidelijk maakt dat hij van plan was ze uit te geven. De brief suggereert dat de Transsylvaniërs van hem verwachten dat hij de lokale unitarische uitgeverij weer nieuw leven zou inblazen, nadat deze al jaren een kwijnend bestaan leidde, maar Franck verwierp het idee met als reden dat de Transsylvaniërs hun literatuur in Amsterdam dienden uit te geven.

9 Zie over Franck's familie en beroepen in Amsterdam: Ruud Lambour, 'De familie en vrienden van Daniel Zwicker (1612-1678) in Amsterdam', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 25 (1999), 116.

10 In teksteditie aanwezig in de *Doopsgezinde Bijdragen* 25 (1999), 202-212: 'Transcriptie van de brief van Adam Franck, geschreven in Amsterdam, 15 februari 1667'.

het contact verliezen met zijn familie,¹¹ zijn geloofsgemeenschap en met Transsylvanië zelf (waarmee hij gedurende zijn gehele leven verbonden bleef), maar hij maakte zich evenzeer zorgen over het discrete vriendennetwerk dat hij met hard werken rondom zichzelf aan het opbouwen was in de Pools-Nederlandse liberale kringen. Rond 1667 waren de Transsylvaanse leiders zover dat ze hun Pools-Nederlandse contacten bewogen om Adam Franck 'tot zichzelf' te laten komen, en Franck zou in antwoord hierop de aanklacht terugkaatsen, door in zijn brief de Transsylvaanse unitariërs en de Nederlandse collegianten tegenover elkaar te plaatsen en de laatste groep te idealiseren vanwege hun tolerantie, doperdom en pacifisme. Die brief kan gemakkelijk worden geplaatst in het traditionele en langdurige zeventiende-eeuwse discours van lof over de Nederlandse geest van tolerantie, zoals we dit aantreffen bij reizigers afkomstig uit geheel Europa, zelfs uit de meest verafgelegen streken, zoals Transsylvanië. Laat mij, zonder deze wijze van interpretatie ter discussie te willen stellen, deze brief verhelderen met enkele opmerkingen over de door Franck bekritiseerde gemeenschap. Francks basisterm *spiritus ille Dordracenus* (geest van Dordrecht), zoals die werd gebruikt in deze brief tegen de Transsylvaniërs, is duidelijk verbonden met het confessionalisme. Toch is het van belang om op te merken dat alhoewel de unitarische gemeenschap in Transsylvanië een 'kerk' genoemd kan worden met een superintendent en ouderlingen (en hierdoor dus iets anders dan de *collegia privata*, een term gebruikt door Franck), het *communis prophetia* er vrijmoedig werd gepraktiseerd, als een recht van de predikers – doch niet van de eenvoudige gelovigen – om de waarheid zelfstandig te vinden. Verder hadden de Transsylvaanse unitariërs geen algemeen geaccepteerde geloofsbelijdenis, voordat ze hiertoe door de staat werden gedwongen in 1638.¹² Naderhand werd het echter – ook onder moderne historici – gebruik om te spreken over de regressieve invloed van een belangrijk deel van de conservatieve unitarische geestelijken, die er eclectische opinies op nahielden, met als gevolg dat de vernieuwende ideeën en progressieve literatuur verdwenen uit de unitarische kringen in de tweede helft van de zeventiende eeuw.¹³

11 In Transsylvanië liet hij een uitgebreide familie achter. Zijn moeder stamde uit een Saksische familie in Kolozsvár, terwijl de adressant van de brief, Stephanus Pauli, eveneens een verwant was van Franck. Zie: Sandius, 'Stephanus Pauli, Hungarus, gener Adami Franci, Pastor Claudiopoli', in: *Bibliotheca antitrinitariorum* (Varsovia, 1967), 168.

12 Zie in verband met de Transsylvaanse ecclesiastische visies: Mihály Balázs, *Early Transylvanian antitrinitarianism (1566-1571); from Servet to Palaeologus* (Baden-Baden, 1996).

13 Zie: Bálint Keserű, 'Die ungarische unitarische Literatur nach György Enyedi (Über ideengeschichtlich relevante Werke aus der Zeit 1597-1636)', in: M. Balázs (ed.), *György Enyedi and Central European unitarianism in the 16-17th century (Papers read in Kolozsvár-Cluj, september 1988 at the Conference György Enyedi and Central European unitarianism in the 16- 17th centuries)*, (Budapest, 2000), 107-124.

Het korte pleidooi voor pacifisme en doopsgezind geloof van de brief, voert ons naar Francks nieuwe vrienden in Amsterdam en kan worden gezien als een kleine, doch verreichende uitkomst van het pacifismedebat dat was aangezwengeld door Daniel de Breen in liberale Nederlandse kringen, en dat eveneens zo levendig aftrek vond onder Poolse broeders in de jaren 1650 tot 1660.¹⁴ Dit delicate thema werd echter door Franck in de brief naar voren gebracht alsof het een volstrekt ingeburgerd – en dus zeker niet controversieel – gespreksonderwerp was onder radicalen, waarbij hij degenen die nauwelijks spraken over de redelijkheid van radicaal pacifisme (zoals Episcopus, Przypkowski, Bredenburg, etc.) voor het gemak maar even vergat. In het licht van zijn latere carrière (hij eindigde als een vertegenwoordiger en agent van moderne staten en als een succesvolle promotor van een oorlog tegen Frankrijk), kan de lezer op de gedachte komen dat Francks radicale ideeën mogelijk enigszins met *spiritus Dordacenus* waren doordrenkt, en de authenticiteit misten die hij verlangde van zijn adressanten – terwijl hij tegelijkertijd ertoe neigde om rond de kern van het conflict heen te draaien. De Transsylvaanse kerk zag de doop namelijk traditioneel als van niet direct essentieel belang voor de redding door het heil (een *ἀδιαφορον*), en men vond dat het in deze kwestie van weinig belang was of de meerderheid werd gebruuskeerd. Verder was men, levend in een gebied dat voortdurend was blootgesteld aan oorlogen tussen het Ottomaanse rijk en de christelijke wereld, geen aanhanger van het pacifisme, een idee dat de kerk zou hebben geïsoleerd en in gevaar gebracht, terwijl zij uitsluitend in Europa was geaccepteerd als officiële staatsdenominatie.

De aanwas van politieke contacten

Toch zou Adam Franck uiteindelijk, zij het niet als editor van radicale boeken (dit plan liet hij vermoedelijk rond 1680 varen), een glansrijke carrière doorlopen in de Nederlandse Republiek en in Engeland. In de periode rond 1680 kwam hij in nauw contact met mensen uit de hoogste kringen van de Amsterdamse regenten, almede met het hof van Berlijn (toentertijd befaamd om haar geest van tolerantie) en met progressieve Engelse immigranten. In de tijd rond 1690 werd hij postbeambte op het *General post office* te Londen en een plaatselijke agent van de Nederlandse West en Oost-Indische Compagnieën.¹⁵ Zijn carrière

14 Zie: J. Trapman, 'Erasmus seen by a Dutch collegiant: Daniel de Breen (1694-1664) and his posthumus Compendium Erasmicae (1677)', in: *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis* 73 (1993), 156-177; S. Kot, *Socinianism in Poland; the social and political ideas of the Polish Antitrinitarians in the sixteenth and seventeenth centuries* (Boston, 1957).

15 Zsuzsa Font (ed.), *Teleki Pál külföldi tanulmányútja: levelek, számadások, iratok 1695-1700* (Szeged, 1989), (*Fontes rerum scholasticarum* 3), 376.

bereikte een hoogtepunt rond 1700 toen hij onder zijn 'speciaal vrienden' mensen telde als de Amsterdamse burgemeester Nicolaas Witsen, de pensionaris Willem Buys, de raadspensionaris Anthonie Heinsius, de Deventer afgevaardigde Gijsbert Cuper, en het in Engeland heersende triumviraat Marlborough, Godolphin, en bovenal Robert Harley. In het midden van de tachtiger jaren was hij een agent van de meest invloedrijke Transsylvaanse staatsman Mihály Teleki, terwijl hij was uitgenodigd bij de kroning van Willem III door een andere beroemde vriend, de Brandenburgse generaal Alexander Spaen.¹⁶ Als vertrouwelijk agent van Harley was hij in Holland belast – tezamen met de econoom William Paterson – om de onenigheden tussen de maritieme grootmachten te begeleiden en aan te sturen op een succesvolle oorlog tegen Frankrijk.¹⁷ Zijn brieven tonen verder de toegenomen bezorgdheid van de beleidsmakers rond de protestantse machthebbers over de gespannen situatie in Transsylvanië en Hongarije, die uiteindelijk zou culminerend in een meer dan ooit actieve diplomatieke interventie in die regio. Het onderwerp waar men zich druk over maakte was de situatie van de religieuze en politieke rechten in Hongarije en Transsylvanië, landen die rond deze tijd in het Habsburgse rijk waren opgegaan. Francks brieven maken duidelijk dat de meest toegewijde voorstanders van de Hongaarse claims in het Westen voortkwamen uit het invloedrijke Nederlandse publiek.¹⁸ Zonder hun rol bovengematig te benadrukken mogen we aannemen dat deze sympathie het gevolg kan zijn geweest van het feit dat de in de Nederland verblijvende studenten zorgden voor een meer intensieve informatiestroom uit de bewuste regio.¹⁹ Het is misschien niet toevallig dat de Franeker professor Herman Alexander Röell een

16 Recentelijk is er een overvloedig aantal intrigerende bronnen aan het licht gekomen, alle geschreven door de oudere Adam Franck. Een deel ervan is gevonden door Ruud Lambour in het Nationaal Archief 1.10.24/9. (brieven aan Gijsbert Cuper, 1705-1706), het Koninklijk Archief te Den Haag 3.01.19.inv. 229 and 280 (brieven aan Anthonie Heinsius, 1692-1693) en de *British Library* Mss. Add 70193, ff. 103-235. (brieven aan Robert Harley, 1697-1710). Een ander deel werd aangetroffen in Budapest, Hongaarse Nationale Bibliotheek (OSZK) sectie P, archief van de familie Teleki, 253. 686. 1091. 2145. (brieven aan de unitarische bisschop Szentiványi Márkos en de staatsman Mihály Teleki, 1685-1688).

17 J.J. Cartwright (ed.), *The manuscripts of His Grace the Duke of Portland, preserved at Welbeck Abbey* (London, 1897), IV, 60-61.

18 Franck's brieven aan Robert Harley laten duidelijk zien dat de initiatieven om een aantal landen gezamenlijke stappen te laten nemen bij het Weense hof (in het voordeel van de Hongaren) steeds afkomstig was van de Nederlandse regering en actief werd gepromoot door de Amsterdam regenten.

19 Het historische werk dat het meest diepgaand de publiciteit van de Hongaarse vrijheidsbeweging weerspiegelt in het westen is een biografie van Thököly, geschreven door Jean Le Clerc, *Histoire d'Eméric comte de Tekeli, ou Mémoire pour servir à sa vie* (Amsterdam, 1693-1694). Le Clerc was professor aan het Remonstrants seminarie en ontving waarschijnlijk een behoorlijk deel van zijn informatie van zijn Transsylvaanse unitarische studenten.

bondgenoot was van Franck bij het uitdragen van de ‘Hongaarse zaak’ in de Nederlandse Republiek; hij was één van de meest populaire geleerden bij de Transsylvaanse emigranten.²⁰

Wat we weten over Francks ideologische positie in deze latere periode is dat hij een bewonderaar was van de *Toleration Act*, een promotor van de eenheid van universeel protestantisme, en dat hij er – zelfs temidden van de meest machtige *tory* vrienden – uitgesproken republikeinse denkbeelden op nahield. Uiteindelijk bleef hij progressief, maar raakte hij zijn radicalisme kwijt. Francks brief uit 1667 toont hem niet als een indrukwekkende originele geest, maar als iemand die zich snel aanpaste aan de veranderende omstandigheden en die gemakkelijk heenstapte over de meest hoge culturele barrières. Op een bepaalde wijze maakt deze omslag van zijn editeurswerk naar een politieke carrière duidelijk hoe ook het Nederlandse intellectuele publiek steeds meer haar belangstelling verloor voor het socinianisme, met als gevolg dat de collegiante kringen in een crisis raakten; het schisma waarover Franck niet vergat te schrijven in zijn brief uit 1685 aan een Transsylvaanse unitarische bisschop:

Bijna alle lutheranen uit Straatsburg werden katholieken of eerder atheïsten, en velen van hen kan men hier eveneens aantreffen; hun aantal groeit na een schisma dat zich voordeed in de kring van onze vrienden, hier ‘collegianten’ genoemd, van wie de meest briljante is doctor Klinkhamer.²¹

Universitaire studies

Ondanks hun terugloop aan het eind van de eeuw bleven de collegiante kringen nog lang een veilige thuishaven voor de Transsylvaanse reissstudenten in de Nederlanden. Dankzij de invloed van Samuel Crellius in deze kringen ontvingen de studenten in de eerste helft van de achttiende eeuw zelfs nog enige financiële ondersteuning van rijke collegianten tijdens hun studie. De afstand op religieus gebied nam echter toe, en na een eeuwlang voortdurende culturele communicatie, liep zo rond 1750 het contact op zijn eind. Voor Transsylvaanse studenten theologie was het vooruitzicht van een studie aan Nederlandse universiteiten niet al te hoopgevend, omdat het weerleggen van antitrinitarische visies daar een basistest

²⁰ Zie de brief van Franck aan Harley op 13 februari 1705 (*British Library*, Mss. Add 70193, f. 106.). Zie over Röell en de Hongaren: F. Postma & J. van Sluis, *Herman Alexander Röell und seine ungarischen Studenten* (Szeged, 1990), (*Peregrinatio Hungarorum* 5).

²¹ Zie de brief aan de unitarische bisschop Szentiványi Márkos op 20 juli 1685: ‘Argentorati Lutherani fere omnes facti Pontificii vel potius athei, quales et apud nos reperiuntur plurimi, et quorum numerus in his crescit magis ac magis idque occasione istorum distidiorum quae irrita sunt inter nostros amicos, quos hic nominamus Collegiantes, inter quos praecipuus fere est Doctor Klinekhamer’.

was die iedere normale student diende af te leggen. Dit, alsmede de geest van de tijd van het rationalisme zorgde ervoor dat de studenten ertoe overgingen om zich vooral op niet-religieuze studies toe te leggen tijdens hun studiereis.²² In zijn brief, thuis in Hongarije geschreven, klaagde de laatste unitarische student die door de collegianten ontvangen was – Sámuel Fejérváry, die zich later in Kolosvár als een eminent linguïst zou ontpoppen – erover dat de Rotterdamse collegiante leiders de Transsylvaniërs berispten om hun academische studies, omdat de Nederlanders filosofie, wiskunde, taal- en letterkunde en andere wetenschappen geschikt vonden voor heidenen, maar niet voor christenen. Fejérváry werd duidelijk te kennen gegeven dat de collegianten *in credendis* dichter bij de remonstranten stonden, en dat er geen unitariërs meer door hen ontvangen zouden worden in de toekomst, wat volgens Fejérváry het gevolg was van het verdwijnen van de familie Crellius uit hun midden.²³

Door enige brieven – verzonden vanuit Holland en bezorgd in Transsylvanië – te citeren, konden we kennismaken van enkele brokstukken van de contacten, meer dan een eeuw lang, tussen Transsylvaanse unitariërs en Nederlandse vooruitstrevende intellectuelen. Hieruit ontstaat het beeld dat het verblijf van de reisstudenten niet beperkt bleef tot het volgen van college's aan de universiteit, maar dat de studenten soms eveneens de kans aangrepen om te socialiseren met de meer progressieve milieus, en dat zij de daar opgedane ideeën naar huis zonden. Onze bronnen laten weinig los over het wederkerige karakter van deze culturele uitwisseling, en ze bevestigen in die zin dan ook de stelling van Hongaarse historici dat de meest innovatieve gedachten van Transsylvaanse unitariërs niet het brede publiek van Europa bereikten. De atypische carrière van Adam Franck laat niettemin zien dat Transsylvaniërs in staat waren te profiteren van de enthousiasme receptie van het Poolse socinianisme door Nederlandse intellectuelen, die rond 1660 op haar hoogtepunt was. Het voorbeeld van Adam Franck bewijst verder dat de voortdurende en in veel opzichten productieve politieke contacten tussen de Nederlandse Republiek en Transsylvanië-Hongarije tot op zekere hoogte het gevolg waren van de koppige neiging van de unitariërs in de zeventiende en achttiende eeuw om jonge studenten naar de Lage Landen te zenden.

²² Zie voor een algemene studie naar de unitarische reisstudenten in de Nederlanden: Henk van de Graaf, 'Einunddreissig Siebenbürgische Unitarier in einem Niederländischen Krähen-nest', in: Balázs, *György Enyedi and Central European Unitarianism*, 63-79.

²³ Fejérváry's brief is gedateerd 28 oktober 1750, en werd aangetroffen in het Unitarische Episcopale Archief in Kolozsvár; nu is het verbonden aan Fasc. A/60.

Simon Episcopus en het socinianisme

‘Sij willen met geweld hebben dat wij Socinianen sijn’, verzuchtte Episcopus in juli 1626 in een brief aan Johannes Wtenbogaert.¹ Kort daarvoor was hij per schip teruggekeerd in Rotterdam, nadat hij sinds de veroordeling van de remonstranten door de Dordtse synode (1619) in ballingschap was geweest. Aanleiding tot die verzuchting was de zojuist verschenen *censura*, die vier Leidse hoogleraren in opdracht van de Zuid-Hollandse synoden hadden geschreven bij de remonstrantse *Belijdenis* van 1621.

Ze willen met alle geweld dat we socinianen zijn. Inderdaad, beschuldigingen, dat de remonstranten waren besmet door ‘de godloose Socinus’ (zoals hij in de *Vijf artikelen tegen de remonstranten* van 1619 werd genoemd) waren niet van de lucht in de dertig jaar dat Simon Episcopus (1583-1643) een leidende rol had in de kring van de remonstranten. Hij, nota bene de opvolger van Gomarus als hoogleraar te Leiden, was de leider van de gedaagde remonstranten in de synode van Dordrecht (1618-1619), de opsteller van die *Belijdenis of verklaring* (1621), en de eerste hoogleraar van het remonstrants seminarium (vanaf 1634). Episcopus heeft zich steeds tegen dit soort beschuldigingen verweerd. Maar waren het enkel ‘lasteringen en achterklappen’, zoals het slotwoord bij de belijdenis het zo mooi zegt? Er waren namelijk wel degelijk relaties tussen de remonstranten en de socinianen. Stond misschien ook een remonstrant van het eerste uur als Episcopus al onder sociniaanse invloed? Of schoof hij tenminste in zijn latere jaren op naar het socinianisme, zoals Jonathan Israel suggereert?²

Over de Drie-eenheid

Aan de klacht in de brief aan Wtenbogaert over altijd weer die associatie met het socinianisme, voegde Episcopus toe: maar ‘in de principaelste articulen de Trinitate et Satisfactione siet men clare dat se (d.w.z. de Leidse hoogleraren die de be-

1 Opgenomen in: H.C. Rogge (ed.), *Brieven en onuitgegeven stukken van Joh. Wtenbogaert* (Utrecht, 1869), II, 407 (de originele brief bevindt zich in de Leidse universiteitsbibliotheek).

2 Jonathan Israel, *Radical Enlightenment; philosophy and the making of modernity, 1650-1750* (Oxford, 2001), 358.



Portret van Simon Episcopus (1583-1643), naar links. Met zesregelig gedicht: 'Vir docto, magnum Hollandi{ae} ... haud potest ...'. Naar het schilderij door Hendrick Martensz. Sorgh (1611-1670) (huidige verblijfplaats onbekend). (UBA, Prent K 31)

lijdenis hadden gekritiseerd, MvL.) verlegen zijn'. Laat ik met het eerste punt, de triniteitsleer, beginnen.

Het verwijt dat de remonstranten het in dezen niet zo nauw namen en dat ze tornden aan de godheid van Christus, heeft tijdens de twisten die aan Dordtse synode voorafgingen al veelvuldig geklonken. Bekend is de botsing die in 1616 plaatsvond tussen Episcopius, toen hoogleraar in Leiden, en Festus Hommius, predikant in die stad. De laatste had bij een curator van de Leidse hogeschool geklaagd over sociniaanse insluipingen in de lessen van Episcopius. Dat leidde tot gesprekken tussen de twee theologen en de curatoren, waarvan we in Gerard Brandts *Historie* een uitgebreid verslag vinden.³ Opvallend is onder andere de uitval van Hommius dat reeds Arminius, de voorloper van de remonstranten (in 1609 gestorven), niet zuiver in de leer was op het punt van Christus' goddelijkheid. Arminius verdraaide, aldus Hommius, in een van zijn oraties de interpretatie van Hebr. 1:3, waar Christus 'beeltenis van God' wordt genoemd. Hij liet dat 'beeld van God zijn' in mindering komen op het God-zijn van Christus. Daarmee week hij, volgens Hommius, in sociniaanse richting af van de orthodoxe lezing van die tekst, een ketterij waarin de remonstranten hem volgden!

Terzijde: het is pikant dat de latere remonstranten die zegswijze dat Christus het beeld is van God met voorliefde hebben gebruikt. We vinden hem bijvoorbeeld in hun belijdenis van 1940/ 1941: Christus is de 'beeltenis van Gods heilig wezen'. De remonstranten gebruikten de typering inderdaad om het antwoord op de vraag of Christus nu God was (is) of mens enigszins in het midden te laten.⁴ Laat Festus Hommius het niet horen!

Episcopius wilde deze zaak beslist niet in het midden laten. Door voluit zijn geloof te belijden in Christus als de Zoon van God, ja als God, stelde hij de curatoren gerust. Zij legden op zijn verzoek bovendien zwart op wit vast, dat ook Festus Hommius op dit punt was tevreden gesteld. Dat zou een Pyrrusoverwinning blijken, want vrijwel direct weer begon Hommius met het spuien van bedenkingen en klachten. Dat het Episcopius op dit punt werkelijk ernst was, blijkt uit een brief uit het volgende jaar: 1617. Het is een persoonlijk schrijven, gericht aan zijn broer Rem Bisschop – van een strategische manoeuvre hoeven we de scribe dus niet te verdenken. Episcopius klaagt over een boek van de Alkmaarse predikant Adolphus Venator. Weliswaar sympathiseerde die met de remonstranten, maar Episcopius had veel kritiek op zijn geschrift, omdat hij daarin over de 'goetheid Jesu Christi' sprak op een heel andere toon dan hoorde.⁵

3 G. Brandt, *Historie der Reformatie* (Amsterdam, 1674), II, 391-405.

4 Zie: M. van Leeuwen, 'Beeltenis van Gods heilig wezen', in: J. Goud & K. Holtzapffel (red.), *Wij geloven – wat geloven wij? remonstrants belijden in 1940 en nu* (Zoetermeer, 2004), 76-94; vooral 84-85.

5 Zie: A.H. Haentjes, *Simon Episcopius als apologet van het remonstrantisme* (Leiden, 1899), 37.

Ook in de *Belijdenis of verklaring*, die Episcopus in 1621 schreef om de remonstranten te verdedigen tegen onder andere de verwijten dat ze sociniaanse en roomse neigingen vertoonden, wilde Episcopus op dit punt volstrekt helder zijn.⁶ De 'Heilige Drieëenigheid' moet men, zo schrijft hij in hoofdstuk III, in geloof net zo aanvaarden als ze in het Apostolisch *symbolum* wordt gepresenteerd. Als men erover spreekt, laat dat dan in grote eerbied gebeuren: het is een 'verborgenheid dewelke men soberlyk, voorzigtelyk en religieuselyk verhandelen moet'. En wat Jezus Christus betreft: voorop staat in de belijdenis (hoofdstuk VIII) dat deze 'waarachtig eeuwig God en te gelijk waarachtig en volkomen rechtvaardig mensch' is. In de *Censura* over die belijdenis gaven de vier Leidse hoogleeraren dan ook toe dat er op dit punt niet veel viel aan te merken op de remonstranten. Ook in zijn latere werken, tot in het laatste geschrift dat in de tweedelige editie van zijn werk werd opgenomen: de verhandeling over 'de rechte remonstrantse theoloog' (*Verus theologus remonstrans*, 1638), stelde Episcopus zich met nadruk op dit trinitarische standpunt. In dezen was hij zeker geen sociniaan. Toch bleven de verdachtmakingen klinken. Een van de Leidse censoren, Antonius Walaeus, had in zijn voorwoord bij de Nederlandse vertaling van de *Censura* de achterdocht die de tegenstanders koesterden bijzonder venijnig verwoord:

De Remonstranten geloven met ons dat Jezus Christus is uit natuur de waarachtige en eeuwige God – indien zij gevoelen met het harte wat zij betuigen met woorden.⁷

Over de voldoening van de menselijke schuld, de verzoening

Waarom altijd weer die verdenking? Hij kwam onder meer voort uit de manier waarop de remonstranten dat andere punt behandelden: de satisfactieleer. De socinianen hadden, zoals bekend, fundamentele kritiek op het traditionele leerstuk, dat alleen Christus, die God was en mens tegelijk, bij machte was om de schuld van de mensen te voldoen, zodat zij weer in genade door God konden worden aanvaard. Die leer was, zo had Socinus geschreven, om twee redenen ongerijmd. Allereerst, de voldoening van alle menselijke schuld door het offer dat Christus bracht, maakte de goddelijke genade eigenlijk overbodig. Waarom is die genade nog nodig, als heel de schuld van de mensen al is voldaan? Ten tweede, ongerijmd was in Socinus' ogen ook de gedachte dat één persoon, Christus, voor alle mensen de schuld zou kunnen voldoen. Hoe was dat mogelijk? En daarbij:

6 *Belydenis of verklaring van het gevoelen der leeraren, die in de Vereenigde Nederlanden remonstranten worden genaamt, over de voornaamste artykelen van de christelyken godsdiens* (oorspronkelijk 1621); geciteerd naar de 6de druk (Rotterdam, 1737).

7 W.J. Kühler, *Het socinianisme in Nederland* (Leiden, 1912), 199.

waar bleef in die voorstelling de menselijke verantwoordelijkheid? Waren mensen niet zelf verantwoordelijk voor het goede en kwade dat ze doen? Moesten ze voor dat kwaad niet zelf boeten? Voor Socinus waren dus de vrijheid van de genadige God en de vrijheid van de mens in het geding. Zijn kritiek had als consequentie dat, in de sociniaanse visie, heel de satisfactieer kwam te vervallen. En daarmee verviel meteen ook de noodzaak om Jezus Christus als God te zien: een onmogelijk, bovenmenselijk offer hoefde hij immers niet te brengen.

Welnu, ook de remonstranten worstelden met vragen rond de vrijheid van God en die van de mens. Maar dat de vragen verwant waren, betekende niet dat hun antwoorden in dezelfde richting gingen. De remonstranten zochten in allerlei kwesties een middenweg. Gods genade stond ook in hun denken voorop. Die werd door Christus, die 'voor alle ende yeder Mensche ghestorven' was, nabij gebracht, aldus de eerste artikelen van de *Remonstrantie* (1610). Maar die genade wordt, zo leerden de remonstranten, niet langs de lijnen van een volstrekte, onvermijdelijke voorbeschikking aan de mensen toebedeeld: mensen werken (al dan niet) mee met die genade, door (al dan niet) te geloven. Die visie strookte zeker niet met de sociniaanse, onder andere, omdat de remonstranten vasthielden aan het idee van een zekere mate van voldoening van de menselijke schuld door Christus – een idee dat de socinianen verwierpen.

Zo had Hugo de Groot al in 1617 in zijn *De satisfactioe Christi* de satisfactieer tegen Socinus verdedigd. De oordelen over dat werk lopen nogal uiteen. 'De beroemde naam van een schrijver is niet altijd de waarborg voor de voortreffelijkheid van zijn werk', merkte Kühler zuinigjes op.⁸ Ook Episcopius had reeds de nodige bezwaren. Weliswaar bestreed de Groot Socinus, maar kwam hij tenslotte niet toch gevaarlijk dicht in diens buurt? De Groot legde veel nadruk op het lijden van Christus als een voorbeeld om mensen af te schrikken van de zonde. Maar is het om zo'n afschrikwekkend voorbeeld te zijn, nodig naast mens ook God te zijn? En bovendien: waar bleef uiteindelijk in De Groots voorstelling van zaken de gedachte van de satisfactie? Bewerkten Christus' lijden en dood enkel iets bij de mensen (schrik, ontzag) of ook iets bij God? Dat laatste wilde Episcopius nadrukkelijk vasthouden: Christus' lijden bewerkte iets bij God, ten behoeve van alle mensen. Zijn visie is dat Christus het lijden verdroeg tot eer van God, en dat God dat lijden van die éne, Christus, in genade wilde aanvaarden als 'genoeg', als voldoende genoegdoening voor alle menselijke schuld. In die visie werd de orthodoxe satisfactieer dus enigszins versoepeld: er lag niet meer vol nadruk op het feit dat Christus – God en mens – alle schuld van de mensen 'wegdroeg'. Het werk van Christus kreeg een wat bescheidener plaats, zij het een essentiële: Christus bracht zijn offer, en God in Zijn genade aanvaardde dat offer – al was het beperkt – als afdoende. Zo bleef er in deze visie ruimte voor Gods vrij-

8 Kühler, *Het socinianisme*, 81.

heid en genade. Maar er was – goed remonstrants – ook ruimte voor een zekere inbreng, medewerking aan menselijke kant: Gods aanbod van genade was effectief voor hen die in Christus geloofden.

Zo zocht Episcopus een tussenpositie tussen de klassieke satisfactieleer en het socinianisme. Weliswaar bleef hierbij, zoals Hoenderdaal terecht opmerkte, de overeenkomst met het socinianisme ‘tamelijk vaag’,⁹ maar wie op dit punt overgevoelig waren hadden aan vage associaties genoeg om het spook van die ketterij ten tonele te voeren. De critici vonden altijd weer reden tot verdenking.. De Groots idee van het lijden van Christus als een afschrikwekkend voorbeeld en Episcopus’ idee van het offer van de ene hogepriester, dat door God in genade als afdoend werd aanvaard; deden die beide benaderingen niet aan de goddelijkheid van Christus tekort?

Hoe weten we ‘dat God is’?

Het voornaamste punt van verwantschap met of misschien zelfs beïnvloeding door het socinianisme lijkt te zijn: de visie op de aard van het godsgeloof. De *Belijden* van 1621 begint (na de bekende ‘Voorrede’) in Kapittel I simpelweg aldus:

Zoo wie God recht wil dienen en d’eeuwighe zaligheid zeker en gewis begeert te bekomen, die moet voor alle dingen gelooven: “Dat God is, en dat hy beloont den genen die hem zoeken”

Dat laatste is een citaat uit de Hebreeënbrief (11:6). Maar hoe weten we ‘dat God is’? Dat eerste hoofdstuk gaat over ‘de Heilige Schrifture, derzelve Autoriteit, volkomenheid en klaarheid’. De openbaring uit de Schrift is volgens Episcopus voor de gelovige genoeg grond om te weten dat God bestaat. Welnu, de verwijzing naar enkel die ene bron van zekerheid deed critici direct aan Socinus denken. Nicolaus Bodecherus – aanvankelijk had hij partij voor de remonstranten gekozen, maar later had hij zich tegen hen gekeerd – kwam, ten bewijze van het socinianisme van de remonstranten, direct met een citaat van Socinus, dat sterk aan dat begin van de belijdenis deed denken. Van dat soort bewijsvoering liet Episcopus in zijn replek *Bodecherus ineptiens* (*De dwaze Bodecherus*, 1624) weinig heel; hij verklaarde volgens die methode gemakkelijk te kunnen bewijzen dat menig kerkvader sociniaan was.

Maar ook de *Censura* van 1626 kwam met de kritiek dat de eenzijdige nadruk

9 G.J. Hoenderdaal, ‘Arminius en Episcopus’, in: *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis* LX (1980), 203-235, 225. Ik heb bij het schrijven van dit opstel veel gehad aan dit voortreffelijke artikel van Hoenderdaal, evenals aan zijn bijdrage over Episcopus in: E. Nauta, A. de Groot et al. (red.), *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nedederlands protestantisme* (Kampen, 1983-2001), II, 191-195.

op de Schrift als bron van openbaring riekte naar Socinus. Men wees op het feit dat de remonstrantse belijdenis geheel en al zweeg over de kennis van God, zoals we die krijgen uit de schepping. Sprak de *Nederlandse geloofsbelijdenis*, zoals die in de Dordtse synode van 1619 nog eens was 'overghesien' en bevestigd, niet in artikel II van 'twee middelen' om God te kennen: ten eerste 'de scheppinge, onderhoudinge ende regeringhe der gheheele werelt', en ten tweede ('noch claerder ende volcomelijcker', maar niettemin: ten tweede!) het goddelijk Woord? Waarom zwegen de remonstranten geheel over dat eerste middel? Waarom voorbijgegaan aan al die teksten waar de Schrift zelf zei dat die andere weg, van kennis via de schepping, er ook is? Denk aan Psalm 19: 'De hemelen vertellen Gods eer, het uitspansel verkondigt het werk zijner handen'. Het zwijgen daarover deed vermoeden dat de remonstranten zich bij Socinus voegden. Met dit punt hingen twee andere direct samen.

Ten eerste: Socinus was, zoals bekend, een biblicist. Hij gaf aan het bijbelwoord absoluut gezag. Zeker, zijn denken had een sterk rationele inslag, maar de ratio werd vooral ook ingezet om allerlei dogmatische insluipsels van latere, na-bijbelse tijd te kritiseren en te ontmaskeren, zodat het evangeliewoord weer helder als onze leidraad kon klinken! Episcopius lijkt een eind in dezelfde richting te gaan. Ook hij stelt, zo zagen we, de bijbelse openbaring voorop. De rede is, zo verklaart hij meermalen, een volgzaam ondersteuner van het geopenbaarde geloof (de *pedisequa*, dienaar die het geloof op de voet volgt). Maar de rede is, volgens Episcopius toch niet enkel een volgzaam dienaar: zij stelt ook zelfstandig iets voor. Wie de rede recht gebruikt, kan langs die weg komen tot een zeker vermoeden van God. Ook de zondeval heeft, zo meent Episcopius, het vermogen van de mens niet teniet gedaan om zich met zijn wil en zijn rede enig idee te vormen omtrent God. Socinus zou dat nooit zo zeggen. Maar zo leerde Calvijn het evenmin. Ook hier tekent zich een tussenweg af, waarop wat later Van Limborch en andere remonstranten – vertegenwoordigers van de vroege Verlichting – zullen verdergaan.

Ten tweede: betekent dit nu dat er, volgens Episcopius, in de mens een soort ingeboren besef is van God?¹⁰ Hoe lazen Socinus en Episcopius Romeinen 1: 18-23, waar staat dat er vanaf de schepping aan alle mensen noties van God geopenbaard zijn, ja dat de heidenen God al kunnen kennen, maar weigeren Hem te verheerlijken? Socinus wilde niets weten van het idee van een soort aangeboren

¹⁰ Zie: John Platt, *Reformed thought and scholasticism; the arguments for the existence of God in Dutch theology, 1575-1650* (Leiden, 1982), 213-238; van dezelfde auteur, 'The denial of the innate idea of God in Dutch remonstrant theology: from Episcopius to Van Limborch', in: C.R. Trueman & R.S. Clark, *Protestant scholasticism* (Carlisle, 1999), 219-226.

godsbesef. Er zijn, zo constateerde hij nuchter, domweg mensen die geen enkel benul hebben van God, dat is bewijs genoeg dat 'weet hebben van God' niet met het menszijn is gegeven. Maar Episcopus leek toch vast te houden aan een zekere mate van natuurlijke godskennis. Ieder mens die zijn rede op de juiste wijze gebruikte kon, zo betoogde hij, langs die weg tot enig inzicht komen over Gods bedoelingen en wat goed en kwaad is. De 'rechte rede' werd door Episcopus dus vooral als 'praktische rede' gezien. De praxis van het geloof stond immers bij hem voorop. Dat lijkt dan weer heel sociniaans, maar het beroep op het 'natuurlijke' besef van wat God van ons wil, was dat zeker niet!

Zo blijkt er telkens enige, meestal vrij vage verwantschap te zijn tussen Episcopus, eminent vertegenwoordiger van de eerste generatie remonstranten, en Socinus, maar telkens ook verwijdering. Een sociniaan was Episcopus zeker niet. Is er reden om met Jonathan Israel aan te nemen dat hij later wat meer naar Socinus neigde (*Episcopus, who had edged towards Socinianism in his later years*)? Ik ben daarvoor de bewijzen nog niet tegengekomen. Of doelt Israel er misschien op dat Episcopus zich in de verhoudingen van die dagen ontpopte als *an ardent champion of religious toleration*?¹¹ Natuurlijk, Episcopus hield zich het socinianisme van het lijf, soms haast letterlijk (bijvoorbeeld in 1620, toen hij in Antwerpen de sociniaan Jonas Schlichting ontving, die de remonstranten naar Polen nodigde – wat Episcopus beleefd maar uiterst resoluut afsloeg).¹² Hij trachtte, zo zagen we, telkens weer de beschuldigingen van socinianisme te ontkrachten en was oprecht in zijn overtuiging dat men hem bijvoorbeeld niet mocht associëren met hun anti-trinitarisme. Maar dat hij de belangrijkste van hun ideeën verwierp, was geen reden om henzelf, als mensen, af te schrijven of om anathema's uit te spreken. Zijn tegenstanders wilden telkens weer met alle geweld dat Episcopus en de remonstranten socinianiërs waren. Maar Episcopus wilde voor alles remonstrant zijn: God zoekend, Christus volgend, zonder dat dit steeds weer tot verkettering van anderen hoefde te leiden.

11 Typering die Jonathan Israel geeft van Aubert de Versé (1645-1714), een Fransman die tot het socinianisme overging en zich – aldus Israel – wat zijn idee van religieuze tolerantie betreft door Episcopus liet inspireren; Israel, *Radical Enlightenment*, 352.

12 Zie: Joh. Tideman, *De stichting der Remonstrantse Broederschap, 1619-1634* (Amsterdam, 1872), II, 448; Kühler, *Het socinianisme*, 87-88.

De reactie van Hugo de Groot op het socinianisme¹

Het is een goede gewoonte om in theologische uiteenzettingen over Hugo Grotius (1583-1645) steeds een zeventiende-eeuws gedicht aan te halen over het 'raadselachtige karakter' van diens confessie:

Smyrna, Rhodus, Colophon, Salamis, Pylos, Argos, Athanae
Siderei certant Vatis de patria Homeri.
Grotiadae certant de religione Socinus,
Arrius, Arminius, Calvinus, Roma, Lutherus²

Toch is het niet het doel van dit artikel om na te gaan in hoeverre de afzonderlijke confessies aanspraken konden doen gelden op Grotius. Veeleer staat Grotius' verhouding tot één ervan centraal, namelijk het socinianisme. Nu zou het buiten het kader van één artikel vallen, om dit thema te willen behandelen in al zijn facetten en uitgaande van alle werken van deze Hollandse geleerde. Daarom wordt hier slechts ingegaan op de werken *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae pietas* (hierna: *Ordinum pietas*), *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi* (hierna: *Defensio*) en *De veritate religionis christianae* (hierna: *De veritate*). Terwijl aan de hand van de *Ordinum pietas* en de *Defensio* wordt nagegaan waarom Grotius zich intensief met het socinianisme heeft moeten bezighouden en hoe hij dat deed, zal door het bespreken van *De veritate* duidelijk worden, hoe Grotius een – waarschijnlijk – handzame wijze van omgaan met het socinianisme tot stand heeft gebracht.

1 Vertaling van het oorspronkelijk Duitstalige artikel: Bonny Rademaker-Helfferich.

2 'Smyrna, Rhodus, Colophon, Salamis, Pylos, Argos en Athene // Strijden om het vaderland (geboorteplaats) van de hemelse dichter // Homerus.' Om de godsdienst van de zoon van De Groot strijden Socinus, // Arrius (?), Arminius, Calvinus, Rome en Luther'. Geciteerd naar G.H.M. Posthumus Meyjes, 'Hugo Grotius as an irenicist' in: *The world of Hugo Grotius (1583-1645); proceedings of the International colloquium organized by the Grotius committee of the Royal Netherlands Academy of arts and sciences, Rotterdam 6-9 April 1983* (Amsterdam/ Maarssen, 1984), 43-63, hier: 43. Zie meer in het algemeen tevens: Guillaume H.M. Posthumus Meyjes, 'Protestants irenisme in de 16e en eerste helft van de 17e eeuw', in: *Nederlands theologisch tijdschrift* 36 (1982), 205-222; Edwin Rabbie, 'Hugo Grotius's *Ordinum pietas*', in: R. Schnur (ed.), *Acta conventus neo-Latini Hauniensis; proceedings of the Eighth international congress of Neo-Latin studies, Copenhagen 12 August to 17 August 1991* (New York, 1991), 849-855.

***Ordinum pietas*, of: Waarom de Staten van Holland niet sociniaans zijn**

Uit de titel van de eerste omvangrijke publicatie, waarmee Hugo de Groot in het jaar 1613 naar buiten trad, wordt direct duidelijk wat de aanleiding ervoor vormde:

ORDINVM HOLLANDIAE AC WESTFRISIAE PIETAS AB IMPROBISSIMIS MVLTORUM
CALVMNIIS, PRAESERTIM VERO A NVPERA SIBRANDI LVBBERTI EPISTVLA QVAM
AD REVERENDISSIMVM ARCHIEPISCOPVM CANTVARIENSEM SCRIPSIT,

vindicata per

HUGONEM GROTIUM,

Eorundem Ordinum Fiscī advocatū³

Sibrandus Lubbertus, professor in de theologie te Franeker, had in juli 1613 in een opdracht (aan George Abbot, de aartsbisschop van Canterbury) bij zijn *Commentarii ad nonaginta novem errores Conradi Vorstii*⁴ buitengewoon heftig de politiek bekritiseerd van de Staten van Holland in zake het beroep van Conraad Vorstius naar Leiden; en hij had de Staten daarbij van socinianisme beschuldigd.⁵ Het is deze kwestie waarop Grotius in de titel doelt als hij spreekt over *improbissimae calumniae*. Vandaar dan ook dat de opdracht van Lubbertus telkens terugkeert in Grotius' *Ordinum pietas*, waarin het stuk wordt geciteerd, weerlegd en aangevalen. De Groot wilde de Staten van Holland en West-Friesland beschermen tegen Lubbertus' aanklacht, door hun rechtzinnigheid (*pietas*) te bewijzen. Dit was des te meer noodzakelijk, omdat Grotius in mei 1613 – in het kader van een privé-audiëntie bij koning Jacobus I – geprobeerd had de Engelse monarch te winnen voor de verdere ondersteuning van de religiepolitiek van de Staten van Holland. De vermoedelijke resultaten van deze geheime missie wilde Grotius veilig stellen, want ook koning Jacobus zou het niet geriskeerd hebben om zich als – al was het maar indirecte – ondersteuner van het socinianisme te laten kennen.

Grotius deelde het eerste deel van de *Ordinum pietas* in naar het voorbeeld van een antieke pleitrede. In het *exordium* (§§ 1-9) verklaarde hij de beweegredenen voor zijn ingrijpen, in de *narratio* (§§ 10-19) berichtte hij over de toedracht van het beroep, in een *confirmatio* (§§ 19-26) benadrukte hij dat de Staten zich correct gedragen hadden, in een *confutatio* (§§ 27-32) weerlegde hij de beschuldigingen tegen de Staten en in een *conclusio* (§§ 33f.) kwam hij – uiteindelijk – tot de gevolgtrekking, dat de Staten van Holland geen ketterij hadden ondersteund. Grotius' lijn van bewijsvoering kan hier niet in detail worden besproken. Slechts enkele markante punten dienen te worden belicht om duidelijk te maken, hoe Grotius zich verhiel tot het socinianisme.

3 Hugo Grotius (ed.E.Rabbie), *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae pietas* (Latijnse en Engelse teksteditie) (*Studies in the history of christian thought* 66), (Leiden/New York/Köln, 1995), 100, r.1-7.

4 Afgedrukt in Grotius, *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae pietas*, Appendix III, 423-439.

5 Zie: Grotius, *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae pietas*, Introduction, 37.



Portret van Hugo de Groot (1583-1645) uit 1691. Met vierregelig gedicht door Daniel Heinsius uit 1614: 'Depositum caeli ... caetera crede dei'. Gravure door Willem Jansz. Delft; 2e staat. (UBA, Prent K 98)

In het *exordium* noemde Grotius uitdrukkelijk de punten, die hem ertoe gebracht hadden, in de bres te springen voor de Staten. Hij benadrukte dat hij niet in het strijdperk getreden zou zijn, als Lubbertus slechts Conraad Vorstius zou hebben aangevallen (§ 1).⁶ Omdat Lubbertus echter – tegen het verbod van de apostelen in – de wereldlijke overheid had aangevallen, kon Grotius, die immers vertegenwoordiger was van de Staten in juridische zaken, het hen aangedane onrecht niet langer verdragen en maakte hij zich op ter verdediging. Bij zulk een belediging van het vaderland mocht Grotius, naar eigen zeggen, niet langer zwijgen (§ 2), zoals lang geleden een stomme jongen zijn mond opende toen zijn vader in gevaar was, en deze waarschuwde; een voorbeeld dat Grotius ontleende aan een bekende overlevering uit de Oudheid.⁷ Ook al was het uit oogpunt van veiligheid misschien beter om te zwijgen in de huidige tijd, toch zag Grotius zich in zekere zin genoodzaakt de autoriteit van de wereldlijke overheid te verdedigen. Als deze immers aan het wankelen gebracht zou worden, was volgens hem de openbare veiligheid in gevaar.⁸ Lubbertus sprak in zijn aanval namelijk niet over een ‘vergissing’, maar over een heuse ‘ketterij’, en hij koos er niet voor om daar luchtig over te doen, want hij beweerde dat de dwaalleer van Arius en Paulus van Samosata weer zou worden ingevoerd (§ 3). Deze beschuldiging aan de Staten bracht Lubbertus voor het eerst naar voren in de voorrede bij de *Commentarii*.⁹ Met het noemen van de beide ‘vaders’ van het antitrinitarisme stuurde Grotius aan op het socinianisme, de eigentijdse variant van deze ketterij, en het werkelijke strijdpunt. Grotius probeerde uiteraard zijn positie en die van de Staten als oud en rechtzinnig voor te stellen, om zo de legitimiteit ervan te onderstrepen. Anderzijds deed de tegenpartij (Lubbertus) al evenzeer zijn best om haar optreden historisch te legitimeren, en wel door het socinianisme in de kettertraditie te plaatsen. Volgens Grotius beschuldigde Lubbertus allereerst degenen die de curatoren van de universiteit van Leiden tot de benoeming van Vorstius gebracht

6 De paragraaftekens bij *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae pietas* volgen de uitgave van Edwin Rabbie.

7 Grotius, *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae pietas*, § 2, 106, r. 18-22. Equidem an fabula sit nescio, mutum a primis natalibus adulescentem conspecto patris periculo vocem subito edidisse rumpente oris retinacula cordis affectu, illud sane verissimum censeo, si quo debemus amore prosequimur pios patriae parentes, laesa ipsorum existimatione vocem extorqueri posse vel obstinatissimi silentii hominibus. Zie: Grotius, *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae pietas*, *Commentary*, 245.

8 Grotius, *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae pietas*, § 2, 106, r. 25-28: Sed palam vulneratum nomen atque famam consessus amplissimi dissimulare non licet, cum velocissimus sit calumniae cursus, quam ut proxime sequaris, vix tamen apprehendas. Accedit quod ipsa salus publica labascit ubi magistratum concutitur auctoritas.

9 Zie: Grotius, *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae pietas*, *Commentary*, 245.

hadden (met name Wtenbogaert,¹⁰ die zijn eigen professoraat direct verbonden had aan het beroep van Vorstius),¹¹ vervolgens de curatoren zelf en tenslotte de Staten van Holland, die de universiteit van Leiden bestuurden (§ 4).¹² Als Lubbertus' beschuldigingen terecht waren, zou de toorn Gods en de haat van de gehele christelijke wereld onafwendbaar zijn voor deze personen (§ 5).

Indien de beschuldigingen echter onwaar waren, zou volgens Grotius de laster onverdraaglijk zijn en zou deze bestraft moeten worden volgens de *Lex Remmia*,¹³ een Romeinse wet die bescherming bood tegen smaad. Grotius besprak vervolgens de personen en instellingen die bij Conraad Vorstius' aanstelling betrokken waren, en toonde telkens de absurditeit van Lubbertus' verwijten. Naast de curatoren waren bijvoorbeeld ook de burgemeesters van Leiden betrokken bij het bestuur van de universiteit (§ 6). Omdat juist de stad Leiden vanwege de religie veel te lijden had gehad in de vrijheidstrijd, zou zij tegenwoordig toch nauwelijks bevattelijk zijn voor de waanzin van een Paulus van Samosata, een Servet of een Sozzini.¹⁴ Op dit moment noemde Grotius uitdrukkelijk de eigentijdse vertegenwoordigers van het antitrinitarisme, waarmee het feitelijke thema ter tafel kwam. Maar ook de Staten van Holland hadden in Grotius' ogen voortdurend hun houding jegens de gereformeerde religie tot uitdrukking gebracht (§ 7), doordat zij zich in de oorlog om de vrijheid en de religie steeds voorbeeldig gedragen hadden, de gereformeerde kerk met openbare gelden ondersteunden en geen andere godsdienst dan de gereformeerde wilden toelaten. Men kon hen dus kwalijk het verwijt maken dat juist zij zich in religievragen lieten misleiden, zoals Lubbertus in Grotius' ogen deed. In de vergadering van de Staten zag Grotius eminente voorbeelden van edelmoedigheid en dapperheid, en ook de steden die daarin vertegenwoordigd waren, hadden grote offers gebracht in de onafhankelijkheidsoorlog.

Waagt de in de schaduw staande doctor het werkelijk deze beschuldigingen te maken?

Aldus luidde Grotius' ironische vraag, en zijn retorische geestdrift bereikte hier

10 Lubbertus zag Wtenbogaert als de hoofdagitator van de benoeming van Vorstius, zoals duidelijk wordt uit Grotius, *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae pietas*, § 15, 116; zie: *Commentary*, 246.

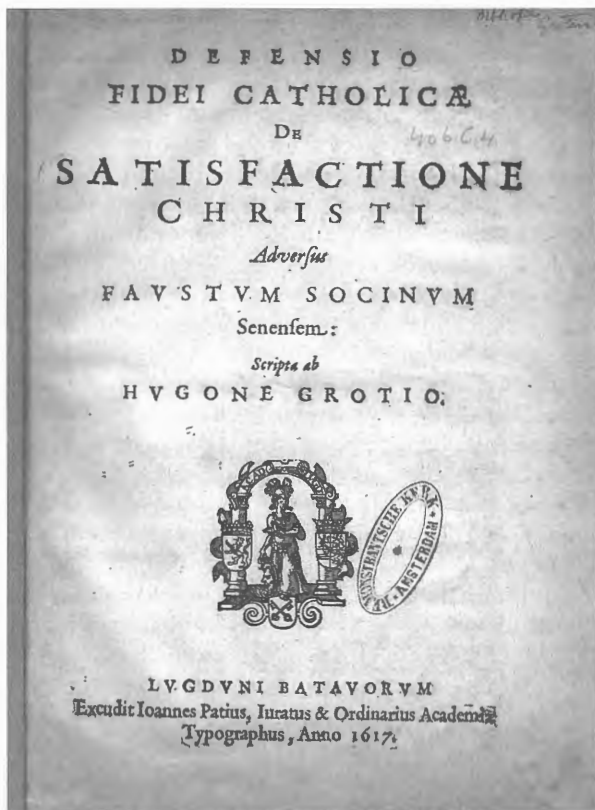
11 Zie: Grotius, *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae pietas*, Introduction, 17f.; Grotius, *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae pietas*, *Commentary*, 246.

12 Zie: Grotius, *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae pietas*, *Commentary*, 243.

13 Zie: Grotius, *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae pietas*, *Commentary*, 246f.

14 Grotius, *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae pietas*, § 6, 110, r. 2-7: *Scilicet extra moenia hostem, intra pestem famemque idcirco toleravit invictae patientiae civitas, ne deesset aliquando locus in quo Samosatani, Serveti et Socini furores regnarent, aut qui pro vera pietate omnia malorum genera constanter pertulerunt nunc subito consultore uno atque altero illam exuent, eorum vero dogmata amplectentur quorum libros nec legerunt nec legere cupiunt, plerique vero etiam nomina ignorant?*

Titelpagina van Hugo de Groot, *Defensio fidei catholicae* (Leiden, 1617) (UBA, sign. 406 C 4)



een eerste hoogtepunt. Hij speelde in op de mythe der Batavieren, die hij zelf in zijn traktaat *De antiquitate reipublicae Batavicae* mede had gegrondvest.¹⁵ Hij scheen verder ronduit te smeken om de *Lex Remmia*,¹⁶ en betitelde Lubbertus, die hij in de rest van zijn betoog nooit met zijn academische titel aanduidde, hier als *doctor umbraticus*; een uithaal die reeds door tijdgenoten als grof ervaren werd.¹⁷ Vervolgens verdraaide hij met name in het eerste deel van de *Ordinum pietas* citaten uit Lubbertus' geschriften, sprak hij in ironische wendingen en noemde hij zijn tegenstander bij de voornaam: een smadelijk middel dat ook bij Cicero te vinden

15 Zie: Grotius, *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae pietas*, Commentary, 248f.

16 Grotius, *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae pietas*, § 5, 108, r. 26f: Vbi nunc lex Remmia? Dormis?

17 Zie: Grotius, *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae pietas*, Commentary, 249f.

is.¹⁸ Zo ontstaat de indruk van een scheldkanonnade, waarbij de aanvankelijke agressor ditmaal een stortvloed aan tegenargumenten en allerhande persoonlijke schimpscheuten zwijgend over zich heen moest laten gaan. Grotius gaf zelf toe, dat hij tamelijk geprikkeld was toen hij de *Ordinum pietas* schreef;¹⁹ en dit betreft vooral het eerste deel van dit geschrift, want in de beide overige delen overheerst toch een meer argumentatieve toon.²⁰

Uit het slot van het *exordium* (§ 8f.) wordt duidelijk dat Grotius de Staten van Holland niet alleen wilde verdedigen door hun onschuld te bewijzen, maar ook door aan te tonen wat de werkelijke motieven voor de aanval op hen waren. Zo verdacht hij Lubbertus ervan zich bewust tot een buitenlandse instantie te hebben gewend, omdat niemand hem zou hebben geloofd in de Nederlanden, waar de verdiensten van de beschuldigten bekend waren. Lubbertus had immers niet alleen de voorrede bij zijn *Commentarii*, maar ook de opdracht van zijn werk *De Iesu Christo salvatore* (waarmee hij het gelijknamige werk van Sozzini uit 1611 wilde weerleggen), gericht aan een buitenlandse partij; namelijk aan de Hollandse kerk in Londen.²¹ Grotius was er echter zeker van, dat Lubbertus geen succes zou hebben met zijn aan de aartsbisschop van Canterbury gerichte opdracht, want de tijd zou als ‘moeder der waarheid’²² – een door Grotius ingevoegd spreekwoord – de misleiding niet lang dulden.²³ Uit het *Exordium* wordt nu reeds in grote lijnen duidelijk hoe Grotius tegen het socinianisme aankeek. Zo plaatste hij het in de antitrinitarische traditie, die hij in de Oudheid door Arius en Paulus van Samosata vertegenwoordigd zag, en in zijn eigen tijd door Servet en Sozzini. Meer kwam de lezer niet te weten over de inhoud van de ketterij, die de Staten ten laste werd gelegd.

Daaraan zou ook in het verdere verloop van de *Ordinum pietas* niets veranderen, want Grotius verweet Lubbertus dat het er hem bij zijn aanvallen op de Staten van Holland helemaal niet om ging de benoeming van een mogelijke ketter te verhinderen. Grotius verdacht hem er namelijk in het verloop van de *narratio* van de Staten van Holland vooral aan te vallen, omdat zij geweigerd zouden hebben – op Lubbertus’ instigatie – arminiaanse predikanten uit de dienst te verwijderen. Bovendien zou Lubbertus niet content zijn met de positie van de Staten in zake het

18 Zie: Rabbie, *Ordinum*, 852.

19 Zie: Hugo Grotius (ed. Philip C. Molhuysen et al.), *Briefwisseling* (Den Haag, 1928-2000) I, nr. 295, r. 271 [= Grotius, *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae pietas*, Appendix IV, nr. 62, p. 483, r. 5-8]: Fateor me commotioem fuisse cum scriberem, ideo quod certo mihi videbar statuere posse neminem esse alcius in Republica auctor<it>atis qui non a Socinianismo abhorreat, ...

20 Zie: Rabbie, *Ordinum*, 852.

21 Zie: Grotius, *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae pietas*, Commentary, 250.

22 Zie: Grotius, *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae pietas*, Commentary, 251.

23 Grotius, *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae pietas*, § 9, 112, r. 20f.: ... praesertim cum mater veritatis dies non permissura sit longum fraudibus regnum.

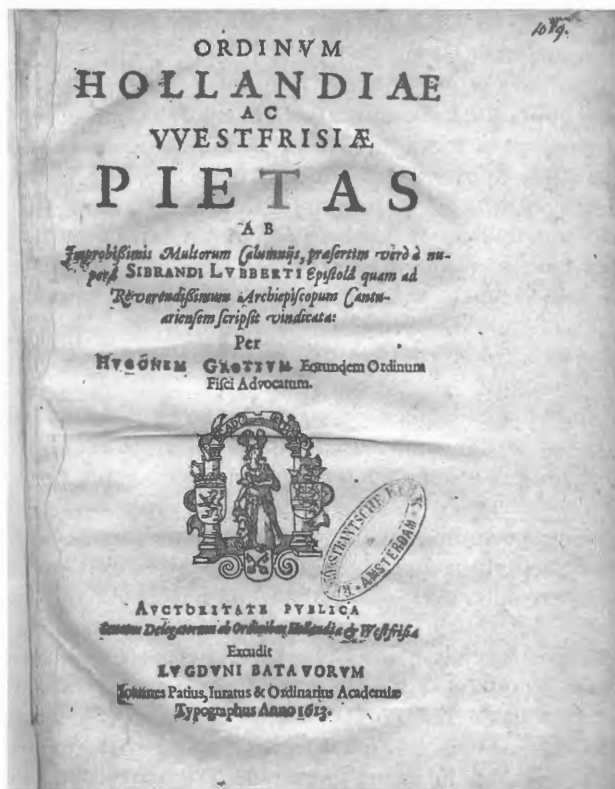
gezag van de wereldlijke overheid in religiekwesties.²⁴ Zo wordt duidelijk, dat Grotius de beschuldiging van socinianisme niet helemaal *au sérieux* nam. Door de aanvallen van Lubbertus op andere motieven terug te voeren, verweet hij hem deze beschuldiging slechts geopperd te hebben om de Staten te schaden. In werkelijkheid zou de beschuldiging van socinianisme, die op basis van de benoeming van Conraad Vorstius opgeworpen werd, niets van doen hebben met de zorg om de zuiverheid van de leer, maar zou zij de contraremonstranten slechts als stok dienen om de Staten van Holland te slaan. In een brief aan Isaac Casaubonus stelde hij de kwestie Vorstius tenminste op die manier voor, en wees hij op de gevaren die uit een dergelijke aanval op de wereldlijke overheid zouden kunnen voortvloeien; namelijk dat de samenleving vernietigd zou worden, het volk niet meer zou gehoorzamen, de predikanten tot heren en de magistraten tot slaven zouden worden.²⁵

Ook op andere plaatsen in het eerste deel van de *Ordinum pietas* ging Grotius niet meer inhoudelijk in op het verwijt van socinianisme. In plaats daarvan beschreef hij uitgebreid hoe de onderhandelingen over Vorstius benoeming verlopen waren, en hoe de Staten gereageerd hadden op bezwaren ertegen van de contraremonstranten en de Engelse koning. Daarbij nam hij het met de waarheid in ieder geval niet al te nauw. Het ging hem er immers niet om – vooruitlopend op de uitkomst van het officiële onderzoek – of Vorstius nu een sociniaan was, dan niet. Veeleer spande hij er zich voor in om dat wat hem na aan het hart lag, namelijk de Staten, te verdedigen tegen het verwijt van socinianisme. En hij probeerde dit los te koppelen van de uitkomst van het onderzoek. Ja zelfs in het geval dat Vorstius de Staten misleid zou hebben omtrent zijn ware bedoelingen, en hij daadwerkelijk een sociniaan zou blijken te zijn, wilde Grotius de Staten vrijgesproken hebben.²⁶ Daarom benadrukte hij in het slot van het eerste deel van zijn

24 Grotius, *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae pietas*, § 11, 112, r. 30f.: 114, r.1-4: Ac profecto qui statum ecclesiae nostrae recte intellegit, is facile animadvertet multo ante advocatum Vorstium Sibrando aliisque nonnullis motam fuisse bilem ideo quod Hollandiae Rodines non paterentur continuo ex ecclesiis eici pastores qui Sibrandiana de praedestinatione sententiae non subscriberent simulque assererent ius suum magistratui in gubernanda ecclesia.

25 Grotius, *Briefwisseling*, I, nr. 294, p. 269-271 [=Grotius, *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae pietas*, appendix IV, nr. 61, 481-483, r. 41-46]: Sed omnia illorum hominum facta manifeste indicant Vorstium illorum in manibus velut flagellum esse quo Ordinum Hollandiae iura, auctoritatem, existimationem credeliter proscindunt: quod si propterea ferendum atque probandum est, quia peccare nihil possunt qui se Vorstii inimicos profitentur, brevi perturbatissimam videbimus rempublicam, populum inobsequentem Ministros rerum dominos, Magistratos [sic!] sub iugum missos.

26 Grotius, *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae pietas*, § 33, 128, r. 33-35; 130, r. 1: Postremo illud quoque addam non quod necesse sit sed ut apertior sit calumnia: etiamsi Ordines bonitate sua decepti melius quam oportebat de quoquam sensissent, non tam e t e r o d o x o i propterea, non Sociniani, non fautores haeresium censendi forent.



Titelpagina Hugo de Groot, *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae* (Leiden, 1613) (UBA, sign. 406 C 2)

Ordinum pietas, dat de Staten geen enkele ketterij hadden toegelaten en dat zij niets ondernomen hadden, wat niet tot hun bevoegdheid behoorde of schadelijk was voor de vrede van de kerk.²⁷

Nadat Grotius in het kader van de *narratio* in het eerste deel van de *Ordinum pietas* de strijdpunten rond de predestinatieleer als de eigenlijke oorzaak voor de beschuldigingen van Lubbertus op de Staten had geïdentificeerd, richtte hij zich in het tweede deel van de *Ordinum pietas* op de vraag, of de Staten van Holland met hun tolerante houding ten aanzien van de predestinatieleer het sociniaanse gedachtegoed zo niet ondersteund, dan toch in ieder geval getolereerd zouden

²⁷ Grotius, *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae pietas*, § 34, 130, r. 7-10: Sed nunc Vorstii ex causa exeamus, quam quisquis recte expendierit, inveniet nullam haeresiam ab Ordinibus Hollandiae probatam, nihil denique factum quod non libertati ipsorum et legitimo iudiciorum ordini et paci ecclesiae conveniret.

hebben. Terwijl Grotius verder de door de remonstranten vertegenwoordigde leer, die de Staten wensten te gedogen, als niet-ketters probeerde te kwalificeren, verdedigde hij hen in de eerste plaats tegen de beschuldiging van pelagianisme. Slechts op drie plaatsen ging hij hierbij in op het socinianisme.

Zo constateerde hij dat er in Holland twee typen predestinatieleer waren, namelijk één die onder anderen door Franciscus Gomarus en Sibrandus Lubbertus werd uitgedragen, en één die werd vertegenwoordigd door de arminianen en hun remonstrantie. De tweede leer zou nu – volgens Grotius – door Lubbertus sociniaans genoemd worden, op grond van het feit dat deze leer ook door Sozzini zou worden gebillijkt. Grotius trok een ironische consequentie uit deze stelling: iedereen, die in God geloofde en erkende dat Christus het ware en heilzame geleerd had, was dus een sociniaan.²⁸ Hij maakte hier onderscheid tussen de persoon Sozzini, die onder andere het bestaan van God verdedigd had, en dat wat als sociniaans en dus ketters werd gezien. Wie hetzelfde leerde als Sozzini, was echter nog lang geen sociniaan, aldus de strekking van dit syllogisme.

De tweede maal dat het verwijt van socinianisme aan de orde kwam, is bij de behandeling van het eerste artikel van de remonstrantie (§ 44). Op deze plek in de *Ordinum pietas* benadrukte Grotius uitdrukkelijk, dat het hem er niet om ging de juistheid te bepalen van de predestinatie op basis van het 'voorziene' geloof, zoals hij de positie der remonstranten beschreef. In plaats daarvan wilde hij slechts bepalen of deze positie pelagiaans, dan wel sociniaans (en daarmee verwerpelijk) was. De beschuldiging van pelagianisme probeerde hij te ontkrachten, door de uitverkiezing op grond van het 'voorziene' geloof te identificeren als de mening van alle kerkvaders van voor Augustinus.²⁹ Omdat deze mening door alle (steeds anti-pelagiaanse) synoden ten tijde van Augustinus of later niet als pelagiaans veroordeeld was, kon men haar niet pelagiaans noemen. En het gevolg was dat dus ook de door de remonstranten vertegenwoordigde leer, die met die van de pre-augustinse vaders overeenkwam, niet pelagiaans genoemd mocht worden. Grotius wilde echter de door hem aangehaalde citaten uit Hiëronymus, Ambrosiaster

²⁸ Grotius, *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae pietas*, § 40, 134, r. 31-34; 136, r. 1-3: Altera sententia eorum est quos nunc remonstrantes ideo vocare coepimus, quia libello exhibito Ordini-bus Hollandiae sententiam suam exposuerunt orantes ita sentiendi nec contra quam sentirent docenti libertatem sibi permitti. Horum sententiam tolerari Sibrando dolet neque veretur eam Socinianismi nomine infamare, quia scilicet Socinus eandem probet; quae consequentia si admittitur iam quicumque Deum esse credunt, Christum vera et salutaria docuisse affirmant, erunt Sociniani.

²⁹ Grotius, *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae pietas*, § 44, 138, r. 3-7: At illud, dicitis, ferri non potest, quod electionem singularium personarum ad praescientiam referunt fidei. Non quaero iam quid verum sit; hoc quaero, an ita sentire Pelagianum sit an Socinianum; an intolerabile. Ergo veterum nemo ita sensit, ita locutus est? Quid si plurimi? Quid si ante beatum Augustinum prope omnes?

en Chrysostomos met betrekking tot de *loci classici* der predestinatieleer niet gebruiken om zijn tegenstanders onder druk te zetten, en zijn mening als de enige ware voor te stellen. Hij gaf namelijk toe, dat ook tegengestelde geluiden (onder andere van Augustinus) aangehaald zouden kunnen worden (§ 49). Al wat hij wenste was dat Chrysostomos, Ambrosius (= Ambrosiaster) en zo vele andere kerkvaders niet als socinianen aangeduid zouden worden, ook al herleidden zij de uitverkiezing tot het ‘voorziene’ geloof. Wanneer iemand zou zeggen, dat zij niet geduld mochten worden in de huidige kerk, zou dit – volgens Grotius – bepaald arrogant zijn. Wanneer men ze toch zou dulden, moest erop gelet worden dat hun persoonlijke statuur niet de doorslag gaf, want in overeenkomende gevallen dienden allen gelijk behandeld te worden. Bij het verwijt van socinianisme zou het niet anders mogen toegaan, want het was immers ondenkbaar dat Chrysostomos en Ambrosius als socinianen veroordeeld zouden worden. Daarom riep hij zijn lezers – in een retorische vraag – op zelf een antwoord te vinden op het probleem of beide kerkvaders in de huidige kerk getolereerd zouden moeten worden. Een negatief antwoord was onmogelijk, omdat dat aanmatigend zou zijn; een positief antwoord wilde hij daarentegen funderen op de inhoud van hun leer, niet slechts op de persoonlijke statuur van de kerkvader.³⁰

Een derde impressie van de strategie van Grotius’ argumentatie tegen het verwijt van socinianisme vinden we in een passage waarin wordt ingegaan op een citaat van Lubbertus, die beweerde dat de socinianen de orthodoxe calvinisten meer haatten dan hun werkelijke vijanden en dat zij probeerden juist hen te onderdrukken. Grotius becommentarieerde deze beschuldiging in tweeërlei opzicht. Om te beginnen stelde hij dat het hem niet bekend was, dat socinianen waar dan ook de macht hadden en in staat waren andere confessies te onderdrukken. Juist Lubbertus zou dit moeten weten, omdat hij immers in 1611 het tot dan toe in Holland zeer weinig verspreide boek *De Iesu Christo servatore* (van Fausto Sozzini) door middel van een kopie in zijn weerlegging voor het eerst toegankelijk had gemaakt. Lubbertus was op die manier feitelijk de ware verspreider geworden van sociniaanse denkbeelden in Holland. In de tweede plaats handelde Lubbertus uiterst onrechtvaardig in Grotius’ ogen, wanneer hij steden waarin zijn predestinatieleer niet vertegenwoordigd werd als sociniaans aanklaagde, hoewel men er geen enkele verdediger van Sozzini zou kunnen vinden en er ver-

30 Grotius, *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae pietas*, § 49, 140, r. 21-29: Sescenta eiusmodi proferri possent, alia forte commodius, alia minus commode dicta. Sed nihil necesse est: neque enim istis auctoritatibus quemquam premimus. Homines fuerunt, labi puterunt. Sunt alii non ignobiles qui dissentiant, imprimis Augustinus. Hoc tantum dico, an Socinianus fuit Chrysostomus, an Ambrosius, an tot alii vetustissimi patres? An si nunc viverent tolerandi in ecclesia nostra non essent? Ad haec mihi responderi velim. Si quis non tolerandos dicat, eius arrogantia piis omnibus erit intolerabilis; si tolerandos putat illos, ne sit p r o s w p o l h / p t h j; valeat aequitas quae in eadem causa ius idem desiderat.

der de gebruikelijke godsdienstpraktijken beoefend werden.³¹ Indien de Staten van Holland daadwerkelijk sociniaans zouden zijn en haar tegenstanders zouden onderdrukken, zoals Lubbertus beweerde, zou hij zelf al wel deze consequentie hebben ondervonden. De lezer, die op de hoogte was van de actuele situatie in Holland, werd welhaast gedwongen deze conclusie te trekken.

Ook het verwijt van Lubbertus aan de Staten van Holland en de remonstranten – die hij hier helemaal als socinianen karakteriseerde – dat zij dichter bij de katholieken dan bij de gereformeerden zouden staan, was volgens Grotius onhoudbaar (§ 94). Enerzijds merkte hij op, dat het verschil tussen katholieken en echte socinianen zo groot was als dat tussen tirannie en anarchie, hoewel dit voor het huidige onderzoek niet van belang was. Anderzijds benadrukte hij dat zij die door de aanvallers – ten onrechte – socinianen genoemd werden (de Staten van Holland en de remonstranten) zich afdoende van het katholicisme hadden gedistantieerd.³²

Zo wordt duidelijk dat de *Ordinum pietas* geen helder beeld oplevert van wat Grotius verstond onder 'sociniaans'. Weliswaar plaatste hij het socinianisme in de traditie van het antitrinitarisme, maar inhoudelijk ging hij er niet verder op in. Aan de hand van de *Ordinum pietas* kan derhalve niet worden bepaald of hij hetzij niet begreep wat achter dit verwijt schuil ging, hetzij het niet nodig vond de in zijn ogen zinloze en niet serieus te nemen verwijten van Lubbertus te weerleggen, afgezien van een formele afwijzing ervan.

31 Grotius, *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae pietas*, § 93, 172, r. 2-12: Quod vero Sibrandus ubi mala dissidorum enumerate illud quoque addit *infestius esse Socinistarum odium in orthodoxos quam in hostes verso; quippe cum his permittant ut quibus in locis imperium ipsi obtinent sua quisque sacra pro libitu administrent, illis vero hoc negent*, id quid sibi velit non satis intellego. An Socinistae imperium aliquod habeant usquam gentium equidem ignoro; sciat ille qui ut Socinus auctor vix notus cuiquam omnium in minibus esset effecit, qui nunc quoque hoc ipso in libro evulgat scripta perpetuis tenebris dignissima. Sin isto tam infami nomine civitates Hollandiae notat in quibus praedestinationi ab ipso traditae non applauditur, rem facit iniustissimam. Nemo ibi hactenus inventus est qui Socinum defenderet; orthodoxi coetus ac ritus ut ante ita nun ubique celebrantur.

32 Grotius, *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae pietas*, § 94, 172, r. 17-21: Simile quod ait Socinistas malle cum papistis stare quam cum reformatis. Veri Socinistae quid faciant nihil ad nos attinet. Ego tamen crediderim tantum interesse inter papistas et Socinistas quantum inter tyrannidem et effrenam licentiam. Ceterum quod ille hac appellatione proscindit, ii ni fallor a papismo satis sibi cavent.

Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi, of: **Waarom Grotius geen sociniaan wil zijn**

Nadat de *Ordinum pietas* had geleid tot een heftige pennenstrijd tussen Grotius en de orthodoxe calvinisten rondom Sibrandus Lubbertus, hield Grotius zich in de volgende jaren opnieuw met het socinianisme bezig. De reden hiervoor was het feit dat het verwijt van socinianisme – aan de Staten van Holland en de met hen verbonden religieuze groep van de remonstranten – door de *Ordinum pietas* niet volledig was ontzenuwd. Grotius moest dus opnieuw de Staten en de remonstranten verdedigen, en niet in de laatste plaats ook zijn eigen persoon. Het was dringend nodig, na het opzien dat de *Ordinum pietas* gebaard had, om zijn reputatie te herstellen, want zijn blazoën als man van eenheid in de kerk was zwaar gehavend. Sinds de verschijning van de *Ordinum pietas* werd Grotius nu gezien als militante partijganger van de remonstranten.³³ Dat zijn poging vergeefs was geweest om de Staten van Holland vrij te pleiten van het verwijt van socinianisme, wordt duidelijk uit de negatieve reacties van contraremonstranten op de *Ordinum pietas*.³⁴ Als verantwoordelijk politicus van de Staten van Holland leek Grotius er nog steeds van verdacht te worden het socinianisme te ondersteunen. Dit bewijst een brief van Fredericus Sandius, waarin wordt beweerd dat de verdenking wel zou verdwijnen als Grotius eerst maar eens de *Defensio* zou hebben gepubliceerd.³⁵

Maar niet slechts Grotius, feitelijk werd de gehele partij van de remonstranten verdacht van socinianisme; een verdachtmaking die toentertijd snel geopperd werd zonder een feitelijke directe aanleiding, volgens de remonstrant Caspar Barlaeus in zijn *Dissertatiuncula*.³⁶ Barlaeus beweerde dat bepaalde zienswijzen die eveneens door ‘orthodoxe’ theologen werden ingenomen (zoals bijvoorbeeld dat de letterlijke betekenis van de Schrift ook zonder bovennatuurlijke openbaring begrepen kan worden) onmiddellijk als sociniaans gebrandmerkt werden, enkel en alleen omdat Sozzini een vergelijkbare positie had ingenomen.³⁷ Reeds

33 Zie de *Introduction* van Rabbie (12-14), in: Hugo Grotius (ed. E. Rabbie), *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi adversus Faustum Socinum Senensem* (Latijnse en Engelse teksteditie) (Assen/ Maastricht, 1990).

34 Zie: Grotius, *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae pietas*, *Introduction*, 61-72.

35 Zie: Grotius, *Defensio*, *Introduction*, p. 14; Grotius, *Briefwisseling*, I, nr. 475, 529 [= Grotius, *Defensio*, Appendix II, nr. 16, p. 469]: Nec dubito vir magnifice, quin tu quoque huiusmodi heterodoxias serio detesteris, eoque nomine contradicere non desino illis, qui illustri tuae famae atque intentionis candori maculas aspergere conantur, a quibus tu teipsum sine meo suffragio facile vindicabis, ubi in publicum emisericis tuam accuratissimam ac doctissimam adversus Socinum conceptam commentationem.

36 Zie: Grotius, *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae pietas*, *Introduction*, 14f.

37 Barlaeus, *Dissertatiuncula*, 30f. (geciteerd naar Grotius, *Defensio*, *Introduction*, p. 15, noot 3): Scilicet iam haereticum, iam Socinianum esse coepit scribere *litteralem et grammaticum sacra-*

in de *Ordinum pietas* was Grotius ingegaan op dit type beschuldiging van ketterij, dat geen onderscheid wenste te maken tussen de persoon van wie een bepaalde gedachte afstamde, en de met zijn naam verbonden ketterij.³⁸ In het kamp van de tegenstanders beschuldigde de contraremonstrant Festus Hommius inderdaad de aanhangers van Arminius dat zij de gereformeerde kerk wilden aantasten, door er – onder de dekmantel van remonstrantie – het socinianisme in te voeren; en hij baseerde dit op hun gebrek aan distantie van deze ketterij.³⁹ In deze zin moet de *Defensio* dan ook gezien worden als een poging te bewijzen dat de remonstranten noch sociniani noch pseudo-sociniani waren.⁴⁰

Er hoeft hier verder niet behandeld worden hoe Grotius zich tot Sozzini verhield; daarvoor kan worden verwezen naar talrijke studies.⁴¹ Veeleer dient te worden belicht hoe Grotius, die één van de meest prominente remonstranten was, zich opstelde als tegenstander van het socinianisme, en hoe hij op die manier zijn rechtzinnigheid en die van zijn geloofsbroeders probeerde veilig te stellen. Niet het ‘hoe’ van deze verdediging van de orthodoxe leer tegen de aanvallen van Sozzini is van belang, maar – om een zinswending van Rudolf Bultmann over te nemen – het ‘dat’ van die verdediging. Reeds de volledige titel van Grotius’ geschrift laat de intentie van deze publicatie doorschemeren:

rum litterarum sensum sine supernaturali revelatione intellegi posse – non dico credi – in iis quae salutem concernunt dogmatibus, quod ipsum tamen a Beza, Witakero aliisque reformatae religionis professoribus Pontificorum hac in parte erroribus oppositum fuit constanter. Nunc vel phrasi aliqua Socini uti piaculum habetur.

38 Zie pagina 6.

39 Zie: Grotius, *Defensio*, Introduction, 15f.: Hommius, *Specimen* (geciteerd naar Grotius, *Defensio*, Introduction, 16, noot 2): Alii rationes se habere putant gravissimas quibus adducantur, ut non tantum merito suspicentur, sed omnino etiam arbitrentur plausibilem illam de praedestinatione controversiam quique illis articulis expressam p r o / f a s i n tantum esse sub qua Socinianismum (aliquantulum forte interpolatum aut incrustatam) in Reformatas hasce Ecclesias introducere conentur. Idque eo magis credunt, quod ex scriptis etiam eorum qui protestationem illam manibus suis obsignarunt ostendere clarissime possint in multo pluribus articulis illos a recepta harum Ecclesiarum doctrina discedere, atque ad errores Socinianorum accedere; quod etiam nulla hactenus ratione permoveri potuerint, ut aperta ac rotunda declaratione publice testatum facerent ..., quam procul a Socinianorum erroribus absint.

40 Zie: Grotius, *Defensio*, Introduction, 16: De stelling van Anne Desbordes [A. Desbordes, ‘Der “Antisocinianismus” des Hugo Grotius und die “Orthodoxie” der Dordtrechter Synode’, in: Hort Lademacher et al. (ed.), *Ablehnung – Duldung – Anerkennen. Toleranz in den Niederlanden und in Deutschland; ein historischer und aktueller Vergleich (Studien zur Geschichte und Kultur Nordwesteuropas 9)* (Münster etc., 2004), 202-233; hier 213f.], dat Grotius door de ‘afleidingsaanval’ op Sozzini het gebied der uiteenzetting met de orthodoxe christenen naar dat van de christologie verlegde, om op deze wijze de calvinistische leer op haar zwakke plek, namelijk van de leer van de goddelijkheid van Christus, te verdedigen, is ook op de basis van de door haar opgevoerde stellingen uit Grotius’ correspondentie niet houdbaar. Zij ziet in dit punt volledig de bedoeling over het hoofd, die niet alleen Grotius met de *Defensio* verbond.

Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi
adversus Faustum Socinum Senensem scripta ab
Hugone Grotio.

Grotius koos met de satisfactieleer een – binnen het protestantse kamp – onomstreden terrein, dat niettemin door Sozzini heftig bekritiseerd was. Een beter onderwerp om zijn trouw aan het overgeleverde, orthodoxe geloof (de *fides catholica*) ten toon te spreiden, had Grotius amper kunnen vinden. Daarbij had hij met Fausto Sozzini direct de belangrijkste representant te pakken van de te bestrijden ketterij. Door het weerleggen van het bekendste werk van Sozzini (*De Iesu Christo servatore*), deed hij zijdelings een aanval op zijn oude tegenstander Sibrandus Lubbertus, die reeds in 1611 bezig was geweest met dit werk van Sozzini. Dat Grotius probeerde om hetzelfde werk van Sozzini nogmaals te weerleggen, kan er op wijzen dat hij Lubbertus' actie als onvolledig beschouwde en hem op zijn eigen terrein (de theologie) wilde overtreffen.

Het was te verwachten dat Grotius in een voorwoord of in een opdracht zijn beweegreden zou uiteen zetten. Grotius' ontwerp voor dit voorwoord is echter verloren gegaan, en slechts de door Vossius geschreven *Praefatio* bleef bewaard. Omdat deze tekst niettemin door Grotius is geautoriseerd, mag men er van uitgaan dat ze de intentie weergeeft van de feitelijke auteur van de *Defensio*. Alhoewel er dus in het voorwoord duidelijke redenen werden aangegeven, dient men in zijn achterhoofd te houden dat de adressanten van deze publicatie – die immers uitstekend bekend waren met de auteur, zijn positie en de gronden voor zijn schrijven – ook zonder een uitdrukkelijke uiteenzetting van deze redenen moeten hebben geweten wat de auteur wilde bereiken. Vandaar dat bijvoorbeeld actuele twistpunten in de *Defensio* niet uitdrukkelijk genoemd worden.⁴²

Vossius ging in zijn voorwoord eerst in op Sozzini. Hij benadrukte meteen dat Sozzini zich daar het verst van de katholieke leer verwijderd had, waar hij zowel de tweede, goddelijke natuur van Christus ontkende als ook diens weldaden terzijde legde.⁴³ De ontkenning van de goddelijke natuur van Christus plaatste Vossius pal tegenover de orthodoxe leer, dat Christus – God van voor alle tijden – in

41 Zie onder andere F.C. Baur, *Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung von der ältesten Zeit bis auf die neueste* (Tübingen, 1838), 414-435; A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* (3e dr., Bonn, 1889), I, 319-323; R.S. Franks, *The work of Christ; a historical study of Christian doctrine* (Nelson's Library of Theology) (reprint; London, 1962), 389-409; G. Wenz, *Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit* (München, 1984), I, 128-148.

42 Zie: Grotius, *Defensio*, Introduction, p. 11.

43 Grotius, *Defensio*, praefatio, § 1, p. 84, r. 1-4: Cum in plurimis doctrinam catholicam Socinus sibi deserentam putarit, tum maiori cum periculo nusquam ad ea recessit quam in illis quae ad gloriam Christi pertinent sive naturam alteram eamque nobiliorem, sive beneficia summa abnegando.

de tijd een met verstand begiftigde ziel en vlees aangenomen heeft, tot een eenheid van de persoon. De weldaden van Christus – het tweede door Sozzini aangevallen punt – verdeelde hij in zulke, die Christus door zijn leven en sterven voor de mensen verworven heeft, en in zulke, die hij dagelijks voor de mensen tot stand brengt. De eerste weldaden bestonden uit een dubbel recht, namelijk in het ontkomen aan straf en in het verkrijgen van een beloning. De tweede werden volgens Vossius niet alleen in de rechtvaardiging en de verheerlijking (*glorificatio*) gegeven, maar ook in het geloof (dat altijd nodig is om God te behagen), evenals in de heiliging (*sanctimonia*). De weg waarlangs Christus dit bereikte, was in Vossius' ogen niet alleen de openbaring van de hemelse leer en het voorbeeld van zijn leven, maar vooral ook het geschenk van zijn innerlijke genade, waarop alles wat redding bracht, teruggevoerd moest worden.⁴⁴ Vossius schetste hier reeds in grote trekken, wat het thema van het werk zou moeten zijn. Het ging om de christologie in de meest ruime zin. Dit uitgebreide thema zou hij in de loop van de *Praefatio* steeds verder inperken, tot hij door het uitsluiten van andere probleemstellingen terecht kwam bij de satisfactieleer als het eigenlijke thema van onderzoek.

Terwijl Vossius de leer van de persoon van Christus slechts in zoverre schetste, dat hij de eeuwigheid van de goddelijke natuur en de hypostatische unie [de vereniging in Christus van de goddelijke en menselijke natuur; noot vertaler] benoemde, ging hij nader in op de leer van het werk van Christus en werkte hij deze, zoals boven aangeduid, nader uit. Door het benadrukken van de genade, naast de verkondiging van Christus en zijn voorbeeldfunctie (die in het socinianisme de kernpunten van de christologie waren), bakende hij de orthodoxe leer hier reeds af van de visie van de socinianen.

In het afwijzing van dwaalleren over de persoon van Christus was Vossius in overeenstemming met de oude kerk, die de loochening van Christus' goddelijkheid veroordeelde; iets wat Paulus van Samosata, Arius en Nestor hebben gedaan.⁴⁵ Het socinianisme werd ook in de *Ordinum pietas* al op één lijn gesteld met deze antitrinitariërs uit de Oudheid. De oude kerk had de noodzaak van de innerlijke en om niet gegeven genade bevestigd voor het beginnen, ontwikkelen en voltooiën van het geloof, toen zij Pelagius veroordeelde en hem met behulp van talrijke bijbelteksten had weerlegd op synodes en in bisschoppelijke geschriften.⁴⁶ Hier schijnt sprake te zijn van een reactie op het derde artikel van de remonstrantie, waarin deze drie 'trappen' van het geloof eveneens tot de genade

44 Zie: Grotius, *Defensio*, praefatio, § 1, 84, r. 1-14.

45 Grotius, *Defensio*, praefatio, § 3, 84, r. 15-17: Ex his dogma aeternae Christi deitatis adversans in Paulo Samosateno damnavit sancto et ab apostolicis uberibus satis recens ecclesia; eiusdem mali reliquias in Ario et Nestoria posterior aetas vidit et debellavit.

46 Grotius, *Defensio*, praefatio, § 2, 84, r. 15-21.

worden herleid.⁴⁷ Vossius noemde deze afgrenzing van het pelagianisme hier opnieuw, om de lezer eraan te herinneren dat dit verwijt aan de remonstranten (en eveneens aan de auteur van dit werk: Grotius) reeds ontkracht was; dat het met andere woorden steeds ten onrechte gemaakt werd.

Doordat Vossius de in het begin genoemde dwaalleren van Sozzini – de loochening van Christus' goddelijke natuur en zijn weldaden – in de 'kettertraditie' van de oude kerk plaatste, gaf hij aan wat in de *Defensio* als niet meer katholiek gezien werd. Evenals in de *Ordinum pietas*, waarin de rechtzinnigheid vooral werd duidelijk gemaakt door het onderscheid van de eigen leer met een veroordeelde (de pelagiaanse),⁴⁸ liet Vossius hier de indruk ontstaan dat alles, wat niet als antitrinitarisch of pelagiaans veroordeeld was, overeenstemde met de katholieke leer. Toch was de intentie waarmee dit hier gebeurde een andere, want het ging er immers niet om te bewijzen dat de remonstrantse leer niet-ketters was, maar het ging om de verdediging van satisfactieleer, die door een ketter ter discussie was gesteld. De oude kerk was daarbij in zoverre van betekenis, dat men zich kon bedienen van het arsenaal aan argumenten van kerkvaders en concilies, als men de nieuwe ketterij geïdentificeerd had als de wederopleving van verscheidene oude ketterijen. Bovendien had het beroep op de oude kerk als voordeel, dat zij garant stond voor een juiste uitleg van de Schrift vanwege haar nabijheid tot de apostolische tijd.

Volgens Vossius was de dwaling nog niet uitdrukkelijk genoeg weerlegd om de weldaden van het verworven recht te loochenen, zoals de bevrijding van straf en de mogelijkheid van beloning. Door het belijden van de waarheid werden deze dwalingen indirect wel afgewezen, maar nog niemand had zich er doelgericht mee beziggehouden, omdat Sozzini deze dwalingen als eerste verbreid had. Deze nieuwe dwaalleer van Sozzini, die weerlegd moest worden, droeg de sporen van zowel ketterijen van antitrinitariërs uit de Oudheid als ook van die van pelagianen. Bij het weerleggen van Sozzini's ketterij stond voor Vossius daarom Grotius – wiens naam echter ook nu niet genoemd werd – op één lijn met talrijke eigentijdse theologen, die met grote ijver ten strijde trokken ter verdediging van de kerkelijke leer.⁴⁹ Door de ketterij van Sozzini in de antieke 'kettertraditie' te

47 Zie: Gerrit J. Hoenderdaal, 'Remonstrantie en Contraremonstrantie', in: *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis* nieuwe serie, 51 (1970), 49-92, hier 74f.; Alexander Schweizer, *Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche II: Das 17. und 18. Jahrhundert* (Zürich, 1856), 69.

48 Zie pagina 7.

49 Grotius, *Defensio*, praefatio, § 3, 86, r. 1-4; 9-12: Supersunt errores quibus acquisiti iuris beneficia evertuntur. Hi sincera quidem veritatis confessione ab omnibus retro saeculis damnati fuere, non tamen ad eos refutandos diligentiam parem contulit quisqueam, quia nec qui propugnando hanc sibi propriam causam faceret ullus erat. (...) Istos igitur errores vetustati minus notos cum Socinus fecerit suos, pro parte minus tractata par est maiore studio laborari, quod fieri cotidie videmus a theologis pro ecclesiae doctrina undique in aciem dimicationemque venientibus.

plaatsen, probeerde Vossius de lezer voor te houden, dat er tot dusver een hiaat was in het 'verdedigingsfront' van het christendom, en dat dit nu met de allergrootste ijver gesloten diende te worden. Zo wilde hij Grotius' prestatie in de spotlights plaatsen.

Omdat het om de rechten moest gaan, die Christus voor de mensheid verwierf, moest Vossius nog verder preciseren om aan te sturen op het eigenlijke thema van de *Defensio*. De bevrijding van straf werd volgens hem gevat in het satisfactiebegrip, dat er op neerkwam dat zonden werden overgedragen. De beloning werd gevat in het begrip van de verdienste, dat inhield dat de voor de mensheid geleverde gehoorzaamheid ook aan haar werd toegekend. Omdat Sozzini zijn loochening van de satisfactieel grondveste op juridische bezwaren, kwam logischerwijze Hugo Grotius (de jurist) in beeld als de ideale opponent.⁵⁰ Vossius noemde hier beide functies van Grotius, zowel zijn post van raadspensionaris van Rotterdam als die van statenlid in de vergadering van de Staten van Holland en West-Friesland.⁵¹ Dit had te maken met het feit dat Vossius Grotius' gekwalificeerdheid op het terrein van de jurisprudentie wilde benadrukken. Juist de post van raadspensionaris betekende dat het zwaartepunt van zijn bezigheden op juridisch terrein lag. Zo kan de opmerking dat Sozzini zijn bezwaren tegen de satisfactieel voornamelijk op juridische argumenten baseerde, in zekere zin gezien worden als verklaring voor het feit dat juist Grotius als geprofileerde jurist de weerlegging ervan op zich moest nemen.

Vossius wees er ook nadrukkelijk op, dat Grotius zich om deze reden – alsmede uit liefde voor Gods kerk – ertoe gedreven voelde, de vraag van de satisfactieel te behandelen. Daarbij was hij er volgens Vossius enerzijds van overtuigd, dat de leer die Sozzini had aangevallen in duidelijke woorden in de Schrift te vinden was, en anderzijds, dat het licht van het natuurrecht en dat van het geloof elkaar beslist niet tegenspreken.⁵² In een brief aan Antonius Walaeus verklaarde Grotius deze samenhangende visie uit zijn overtuiging dat in de Schrift niets zou staan dat tegen het verstand in zou gaan, tenminste als men zich in tegenstelling tot Sozzini aan de eigenlijke betekenis van de Schrift hield, die ook door de kerk steeds werd gewaarborgd.⁵³ Daarom zag Grotius het als de opgave van een chris-

50 Grotius, *Defensio*, praefatio, § 4, 86, r. 16-1 9: Utrumque horum vehementi cum studio impugnavit Socinus, sed in priori fundamenta causae suae in quibusdum iuris quasi principii collocavit. Vidit hoc vir clarissimus Hugo Grotius ...

51 Zie: Grotius, *Defensio*, § 4, 86, r. 13-20.

52 In het bijzonder benadrukt Joachim Schlüter, *Die Theologie des Hugo Grotius* (Göttingen, 1919), 36-47, de rationalistische tendensen in Grotius' verdediging der satisfactieel.

53 Grotius, *Briefwisseling*, I, nr. 412, 400 [= Grotius, *Defensio*, appendix II, nr. 10, 465]: Rationis naturalis argumenta facile perspectu est non in hoc a me adduci, ut nobis fidem faciant eius veritatis quam divina oracula et satis et sola persuadent, sed ut pateat in ea interpretatione quae Scripturae verbis optime congruit et in ecclesiis semper retenta est nihil contineri absurdi aut

telijk rechtsgelerde om de aanvaller op de katholieke leer de wapens, die deze uit de rechtswetenschap had genomen, weer uit handen te slaan.⁵⁴ Daarbij merkte Grotius volgens Vossius echter niet alleen op juridisch gebied fouten van Sozzini op, maar vond hij ook filologische en historische vergissingen, en derhalve roerde hij ook deze terreinen aan in de onderhavige publicatie.⁵⁵ Daarmee waren alle autoriteiten genoemd die Grotius in zijn bewijsvoering wilde betrekken, namelijk de Schrift en haar kerkelijke interpretatie, alsmede argumenten afkomstig uit het verstand: de filosofische, juridische en filologische traditie. Ook met deze opmerking probeerde Vossius Grotius voor te stellen als de best denkbaar verdediger van de orthodoxe leer, want Grotius was reeds op alle hier genoemde gebieden met publicaties naar buiten getreden. De veelzijdigheid van Grotius kan het lezerspubliek van de *Defensio* bekend geweest zijn, en werd hier opnieuw door Vossius' opmerking, dat Grotius naast theologische en juridische feiten ook filologische en historische zou behandelen, in herinnering geroepen.

Grotius zag zijn werk – volgens Vossius – niet als dat van een theoloog, maar als dat van een christen. Vossius nam hier uit de reeds tevoren met *acies* en *dimicatio* begonnen metafoor van de oorlog voor de verdediging van de christelijke waarheid het beeld, dat diegenen die in de oorlog niet geschikt zijn voor de strijd, zich om de wapens bekommeren. In deze zin wilde Grotius – tenminste volgens Vossius – dat zijn arbeid gezien werd als het voorwerk voor een theoloog.⁵⁶ Opvallend is hier, dat Vossius Grotius karakteriseerde als een man die zich ongeschikt voelde voor de strijd. Als men echter bedenkt, hoe heftig Grotius reeds in de *Ordinum pietas* Lubbertus aangevallen had, moet deze typering van Grotius als een man die niet zelf ingrijpt in de strijd, welbewust ingezet zijn. Hij diende niet langer als polemische strijder, maar als een in feite vredelievende, bescheiden hulpkracht in de strijd tegen het socinianisme afgebeeld te worden. Vandaar dat Vossius benadrukte dat Grotius de publicatie aanvankelijk in eigen beheer hield, in de hoop

iniqui, quod maxime contendit Socinus, ut hoc evicto liberius deinde sacrae Scripturae verba a genuino nativoque sensu detorqueat.

54 Grotius, *Defensio*, praefatio, § 5, 86, r. 21-25; 88, r. 1-4: Quocirca pro suo erga ecclesiam Dei amorem non acquiescendum sibi putavit, quin relictis aliis meriti quaestione ipse eam quae de satisfactione est tractandam susciperet. Nimirum rectissimum ei erat quam Socinus oppugnat sententiam clarissimis Scripturarum verbis contineri, neque minus certum Dei dona, verum scilicet iuris naturalis lumen et augustius lumen fidei, minime inter se pugnare. Itaque existimavit facturum se rem Christiano iurisconsulto non indignam, si ea quae a iure petuntur arma catholicae fidei adversario extorqueret: quod facili negotio fieri posse deprehendit.

55 Grotius, *Defensio*, praefatio, § 6, 88, r. 5-9.

56 Grotius, *Defensio*, praefatio, § 7, 88, r. 10-14: Ceterum in his commentandis profitentem saepe audivimus non tam theologi quam Christiani hominis officio fungi voluisse; solere in bello hastas administrare etiam illos qui ad pugnam minus sunt idonei; talem velle aestimari laborem suum, quem interim non inutilem alii fore sperat qui animi plenus iustum proelium molietur.

dat er iemand zou zijn, die het uit zou willen werken en zou willen uitbreiden met een deel over de verdienste van Christus. Hij had het daarom alleen laten circuleren in een kleine kring theologen.⁵⁷ Toen het werk echter door alle lezers werd goedgekeurd, was Vossius van mening dat het tot het nut van de staat en de kerk zou bijdragen erop te wijzen, dat ook Grotius, die als een der eersten er steeds op bedacht was geweest (en nog was) schadelijke dogma's in Holland tegen te gaan, zijn bijdrage daartoe leverde.⁵⁸ Hier sprak Vossius dus uitdrukkelijk over het doel van het werk, of meer exact: de reden van publicatie. Men diende te begrijpen, dat Grotius ook deze maal precies zo streed voor het welzijn van staat en kerk, als hij tot dan toe gedaan had. Het ging er dus om te benadrukken dat Grotius continu voor staat en kerk in de bres sprong, en als nieuw hoogtepunt kwam daar nu de verdediging bij van het orthodoxe geloof tegenover Sozzini.

Deze continuïteit benadrukte Vossius ook door de dubbele toepassing van *componere*, eenmaal in de tegenwoordige tijd en eenmaal in de voltooid verleden tijd. Het is opmerkelijk, dat Vossius niet vooral de verdediging van het ware geloof als nuttig voor staat en kerk voorstelde, maar veeleer het feit, dat Grotius dit ondernam. Hierdoor wordt nogmaals duidelijk hoezeer Vossius zich juist in het voorwoord van de *Defensio* inzette voor de rehabilitatie en stilering van Grotius' persoon. Vossius vroeg uit naam van Grotius excuus en correctie indien er fouten waren opgetreden, omdat anderen immers uit een rijkere schat konden putten, en hij enkel een kleine bijdrage vermocht te leveren.⁵⁹ Dit kan in zekere zin gezien worden als rugdekking voor het geval kwaadwillende critici fouten zouden aantreffen in de publicatie, en zij deze zouden kunnen gebruiken als argument tegen Grotius' rechtzinnigheid.

Grotius gaf in brieven aan Antonius Walaeus en Johannes Meursius openlijk blijk van zijn dubbele agenda met de *Defensio*: enerzijds het weerleggen van de dogma's van Sozzini en anderzijds het verdedigen tegenover de aanvallen van hen, die met de verwijzing naar Sozzini, de kerkvrede verstoren wilden.⁶⁰ Zo schreef hij aan de contraremonstrant Walaeus over de hoopvolle gemeenschappelijke inspanning om de eendracht in de kerk te herstellen, door de in de oude kerk onbekende ketterijen te weerleggen en zo de vijanden van de kerkvrede de

57 Zie: Grotius, *Defensio*, praefatio, § 8, 88, r. 15-21; Grotius, *Defensio*, Introduction, 21-26.

58 Grotius, *Defensio*, praefatio, § 9, 88, r. 22-27: Nos vero, cum praestantium virorum limato et acri iudicio non mediocriter probaretur haec opera, e re et publica et ecclesiae esse iudicavimus ostendere eum qui vel princeps vel inter primos eo consilia componit sua et composuit semper, ut ne umquam noxae dogmatum herbae in Bataviae solo pullulent et succrescant, paratissimum esse ad eam rem symbolam quoque suam conferre.

59 Zie: Grotius, *Defensio*, praefatio, § 9, 88, r. 27-32.

60 Zie: Grotius, *Defensio*, Introduction, 17.

aanleiding te ontnemen om anderen te betichten van ketterij.⁶¹ In zijn brief aan Johannes Meursius noemde Grotius als ‘minimumdoel’ van zijn publicatie dat neutrale lezers duidelijk moest worden, dat allen die van mening waren, dat men Calvijn niet in alles hoefde te volgen, daarom nog niet direct socinianen waren.⁶² Dat het boek ook in deze zin door Grotius’ tijdgenoten opgevat werd, bewijst een brief aan Grotius van Petrus Cunaeus, die in die tijd professor Latijn was te Leiden. Daarin bracht deze als bijzondere verdienste van Grotius naar voren, dat hij voor eens en altijd bewezen had dat de verwijten jegens de remonstranten onterecht en onhoudbaar waren.⁶³

Terwijl alle remonstranten en de gematigde contraremonstranten de weerlegging van Sozzini geheel en al verwelkomden, wekte de *Defensio* – zoals te verwachten viel – het ongenoegen van Sibrandus Lubbertus, Grotius’ publicistische aartsvijand. Ongetwijfeld viel hij Grotius niet persoonlijk aan, maar droeg hij deze opgave over aan zijn jonge collega Hermannus Ravensperger van de universiteit van Groningen. In een 35 pagina’s tellend pamflet viel deze Grotius’ argumentatie aan, ja zelfs zo heftig, dat ook contraremonstranten als Walaeus en Hommius daarover ontzet waren. Tegen Ravensperger nam Grotius niet zelf, maar zijn vriend Gerhard Vossius de pen op en schreef de:

Gerardi Joannis Vossii Responsio ad Iudicium Hermanni Ravenspergeri,
De libro, ab Hugone Grotio, V.Cl. pro Catholica fide
de Satisfactione Iesu Christi, scripto adversus Faustum Socinum

Weliswaar kon Vossius aantonen dat Ravenspergers these, dat Grotius door de *Defensio* het socinianisme had willen verbreiden, onhoudbaar was, maar het daaraan gekoppelde verwijt was op deze wijze nog niet definitief uit de wereld. Trouwens de tijd voor discussie was bij de verschijning van de *Defensio* reeds voorbij. Het oorspronkelijk theologische conflict nam steeds duidelijker politieke trekken aan,

⁶¹ Grotius, *Briefwisseling*, I, nr. 412, 399 [Grotius, *Defensio*, appendix II, nr. 10, 464]: Multo vero magis illud me iuvat, quod communi ope propulsatis erroribus qui fidei arcem labefactant spem facis restituendae ecclesiis nostris concordiae, quam homines quidam praeconceptis opinionibus supra fas et aequum addicti, mirum qua vi quibus artibus subruant ... Me sane praetor ingens odium quo prosequor incognitas piae antiquitati sententias nihil aeque excitat ad palam damnanda atque convellenda id genus dogmata, quam quod de illis arrepta suspicio paci dissuendae praebet aut causam aut colorem.

⁶² Grotius, *Briefwisseling*, I, nr. 531, 584 [= Grotius, *Defensio*, appendix II, nr. 25, 481]: Saltem id consequemur, ut aequis hominibus appareat quam longe absint a castris Socini qui non omnibus Calvinii sententiis alligandas putant Ecclesias.

⁶³ Zie: Grotius, *Defensio*, Introduction, 17f.; Grotius, *Briefwisseling*, I, nr. 535, 587 [= Grotius, *Defensio*, appendix II, nr. 38, 481]: Utique crucem omnibus fixisti qui plausibilem haeresin commenti late iam saeculum veneno suo afflaverant. Quare, ni aliud praesidium ad causam deploratam adferant, actum de illis est. Hoc tibi orbis Christianus, hoc omnes boni acceptum ferunt, neque profecto aliud maius debere tibi possumus.

en voor theologische argumenten was geen plaats meer. Zo zou ook de *Defensio*, evenals eerder de *Ordinum pietas*, haar doel voorbij schieten. Mislukt waren Grotius' pogingen om de Staten van Holland en de remonstranten voor eens en al op geloofwaardige wijze te distantiëren van het socinianisme. Daarbij was Grotius' weerlegging van de aanvallen van Sozzini op de satisfactieleer van Anselmus ook nog eens gebrekkig. Al in 1623 had Johann Krell Sozzini tegen Grotius verdedigd en bewezen, dat Grotius bepaalde zaken verdedigd had, die door Sozzini helemaal niet aangevallen waren, met andere woorden dat Grotius Sozzini geheel verkeerd begrepen had. Zonder de orthodoxe kerkelijke satisfactieleer zelf te kennen, had Grotius gemeend haar tegen de aanvallen van Sozzini te kunnen verdedigen.⁶⁴ In de plaats van deze leer stelde hij echter een andere leer, die hij uitgaf voor de kerkelijke.⁶⁵ Grotius miste met name de *pointe* van het voor de satisfactieleer fundamentele geschrift *Cur Deus homo?* van Anselmus van Canterbury, namelijk de noodzaak van Gods menswording.⁶⁶ Dit was het gevolg van het feit dat hij de kerkelijke leer niet in detail kende, en daarom ook alle aanvallen van Sozzini erop niet goed kon inschatten. Juist als leken-theoloog (de kwalificatie 'theoloog' werd hem immers ook in Vossius' voorwoord niet verleend) kon hij niet vertrouwd zijn met de confessionele (tot nu toe onomstreden) punten. Ook bevond zich in de bewijspplaatsen die Grotius samenstelde als aanhangsel bij de *Defensio*, geen verwijzing naar Anselmus' werk. De mogelijkheid dat hij bewust een andere leer in de plaats van de kerkelijke stelde, is onwaarschijnlijk, omdat dit met de bedoeling der *Defensio* (het bewijzen van de orthodoxie van zijn geestverwanten) niet verenigbaar geweest is.

De veritate religionis Christianae, of, Zijn Socinianen wellicht toch christenen?

Grotius' poging, om de leer van de remonstranten als orthodox te kwalificeren, was vergeefs. Mislukt was verder zijn streven naar een politiek van tolerantie in niet noodzakelijke punten voor het heil (de *non necessaria*), waarmee hij de religie minder polariserend wenste te maken, zodat ze niet langer een splijtzwam vormde in de samenleving. Tenslotte heeft alle appèl in zijn werk, om bij overeenstemming (in voor het heil noodzakelijke dogma's) af te zien van wederzijdse

64 Zie: Grotius, *Defensio*, Introduction, p. 40-48.

65 Voor de verschillen tussen de kerkelijke, de sociniaanse en Grotius' satisfactieleer, zie o.a. Baur, *Die christliche Lehre*, 420-435; Schlüter, *Die Theologie*, 41-47.

66 De these van Anne Desbordes ('Der "Antisozinianismus" des Hugo Grotius', 213f.), als zou Grotius in de *Defensio* feitelijk de orthodoxe leer van de godheid van Christus hebben willen verdedigen tegen de van de vaagheid van dit dogma in het calvinisme uitgaande ondermijning, is tenslotte met het inzicht vervallen, dat juist de godheid Christi in Grotius' opvatting van de satisfactieleer geen rol speelt.

veroordelingen, hem niet geholpen noch gered van de veroordeling tot levenslange kerkerstraf. Maar in de gevangenschap schijnt hij opnieuw te hebben geprobeerd om de religie om te buigen tot iets dat geen bedreiging meer kon vormen voor staat en maatschappij. Zo begon hij enerzijds een omvangrijk commentaar te schrijven op de boeken van het Oude en Nieuwe Testament; een taak die hem zou bezighouden tot het eind van zijn leven. Zijn doel was om de eenheid van de christenen te funderen, door hen te oriënteren op hun gemeenschappelijke basis (de Heilige Schrift), in combinatie met een schriftuitleg die vergaand bevrijd zou zijn van confessionele interesses.⁶⁷ Anderzijds begon hij met *De veritate religionis Christianae* – respectievelijk de eerste stappen daartoe in de Nederlandse taal – zijn program van reductie van dogma's, dat hij reeds ontworpen had in zijn vroege werk *Meletius*, nu om te zetten in meer positieve vorm.⁶⁸ Het zou te ver voeren hier al deze werken na te pluizen op verschillen (dan wel overeenkomsten) met het sociniaanse gedachtegoed. Enkele observaties kunnen echter duidelijk maken hoe ondubbelzinnig Grotius omging met het socinianisme.

In de eerste drie boeken van *De veritate religionis Christianae* treft men interessante aanwijzingen aan, hoe Grotius zich de kern van het christendom voorstelde, waarmee hij de waarheid van de christelijke religie verdedigen wilde. In het eerste boek bewees hij het bestaan van God en benadrukte hij met klem als één van de eigenschappen van God, dat Hij enig is en de schepper van de wereld. Als bron daarvoor benutte hij in zijn apologie het boek *De la vérité de la religion chrestienne contre les athées, épicuriens, païens, juifs, mahumédistes, et autres infideles* van Philippe Duplessis-Mornay.⁶⁹

In het tweede boek wilde Grotius de waarheid van het christendom positief bewijzen. Zo bewees hij eerst diepgaand (op historische wijze), dat Jezus geleefd heeft en wonderen gedaan heeft, om zo de waarheid van zijn verkondiging te verklaren. Het belangrijkste wonder was voor Grotius de opstanding, die de basis vormde voor het christelijk geloof. Dat het christendom ook de beste van alle religies was, volgde voor hem uit de schitterende beloning die bij het nakomen van de voorschriften in het vooruitzicht wordt gesteld; verder volgde dit uit de hoge kwaliteit van de voorschriften en de wonderbaarlijke verspreiding van het christendom als zodanig.

Het derde boek diende uiteindelijk als bewijs voor het feit dat de boeken van het Oude en het Nieuwe Testament betrouwbare grondslagen vormen voor de

67 Zie voor Grotius' bijbelleer en de belangrijkste resultaten van zijn exegetische arbeid: A.H. Haentjes, *Hugo de Groot als godsdienstig denker* (Amsterdam, 1946), 27-65.

68 Voor de bedoeling, die Grotius met het 'Bewijs' en *De veritate* verbond, zie: J.P. Heering, *Hugo Grotius as apologist for the christian religion* (*Studies in the history of christian thought* 111) (Leiden/ Boston, 2004), 64-75.

69 Zie: Heering, *Hugo Grotius as apologist*, 95-116.

christelijke religie. Grotius lichtte dit toe door aan te tonen dat de boeken van het Nieuwe Testament authentiek zijn, dat ze betrouwbaar zijn, dat ze op boven-natuurlijke wijze bevestigd zijn, dat ze inhoudelijk waar zijn en dat de tekst ervan in grote lijnen zuiver is overgeleverd. Waar Grotius stelde, dat deze geschriften inhoudelijk waar zijn, nam hij in zijn bewijsvoering op dat de centrale punten ervan niets bevatten, wat tegen het verstand ingaat. Tot die centrale punten rekende hij Gods bestaan, Zijn uniciteit, volkomenheid, scheppingsmacht en bezorgdheid om de schepping; in het bijzonder ten aanzien van de mensheid. Verder benadrukte hij, dat God diegenen die hem gehoorzamen na de dood een beloning in het vooruitzicht stelt. Hij betoogde dat de begeerten ingetoomd zouden moeten worden, dat alle mensen onderling verwant zijn en dat zij elkaar zouden moeten liefhebben.⁷⁰ Daarmee bakende hij de kern van de leerstellingen af, die in zijn ogen wezenlijk zijn voor het christendom. De waarheid van de in de Schrift gevatte leerstellingen bewees hij in een volgend argument door erop te wijzen dat alle desbetreffende teksten (over leven, dood en opstanding van Jezus) met elkaar overeenstemmen.⁷¹ Van de Drie-eenheid, noch van de natuur van Christus was daarbij echter sprake volgens hem.

Het zwijgen over deze leerstukken kan op verscheidene gronden teruggevoerd worden. Zo vond Grotius ze niet geschikt om gebruikt te worden bij de verdediging van het christendom, omdat zij in zijn ogen het menselijk verstand overstijgen. Achtergrond is ditmaal zijn sceptische, in het humanisme gewortelde houding, die evenwel voor orthodoxe calvinisten niet acceptabel was.⁷² Grotius had zelf echter reeds in één van zijn vroegere werken beweerde, dat het nog geen ketterij is om met betrekking tot de ware leer te zwijgen.⁷³ Omdat hij echter de centrale leerstellingen van het christendom overeenstemmend met de rede noemde, zou hij zich voor de leer van de triniteit en het wezen van Christus vooral op de Schrift kunnen beroepen, die ook zaken bevat die het verstand te boven gaan, maar niets dat daartegenin druist. In *Meletius* had hij bijvoorbeeld de triniteitsleer

⁷⁰ Grotius, *De veritate*, in: *Opera omnia theologica* (Amsterdam, 1679; reprint: Stuttgart/ Bad Cannstatt, 1972), III, 53b, r. 28-39: Tum vero quaecunque in primo libro ostensa sunt congruere rectae rationi, puta Deum esse, & quidem unicum, perfectissimum, immensae virtutis, vitae, sapientiae, bonitatis; facta ab ipso quaecunque subsistunt; curam ejus ad opera omnia, praesertim ad homines pertinere; posse eum etiam post hanc vitam praemia reddere sibi obtemperantibus; fraenum injiciendum sensuum cupiditatibus, cognitionem esse inter homines, ac proinde aequum ut alii alios diligant: omnia haec in his libris apertissime tradita reperias.

⁷¹ Grotius, *De veritate*, in: *Opera omnia theologica*, III, 54b, r.: 11-14: At hi de quibus agimus Scriptores credenda eadem inculcant, eadem praecepta: etiam de Christi vita, morte, reditu in vitam summa ubique est eadem.

⁷² Zie: Haentjes, *Hugo de Groot*, 19; Heering, *Hugo Grotius as apologist*, 73; 218.

⁷³ Grotius, *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae pietas*, 43, 136, r. 31f.: Minus ergo dicere quando haeresis esse coepit, in isto praesertim tam difficili negotio?

gekwalficeerd als iets dat op zich niet door de rede gekend kan worden, maar waarmee het verstand gemakkelijk kan instemmen als de openbaring door de Schrift erbij komt.⁷⁴ Uit het karakter van *De veritate* als apologie kan echter niet verklaard worden, waarom leerstukken die het verstand te boven gaan (zoals die van de triniteit en de natuur van Christus) ontbreken, terwijl dergelijke leerstellingen in de *Meletius* wel aanwezig zijn, zij het dan in rudimentaire vorm.

Een andere reden voor het ontbreken van centrale leerstukken van het orthodoxe christendom (zoals de triniteits- en de tweenaturenleer) zou kunnen zijn, dat Grotius bij zijn ontwerp voor het tweede en derde boek van *De veritate* teruggegrepen heeft op Sozzini's *De auctoritate sacrae scripturae*. Dit boek was omstreeks 1580 door Fausto Sozzini in het Italiaans geschreven. In 1588 kwam een Latijnse vertaling op de markt (onder pseudoniem van de jezuïet Dominic Lopez), die zeer gewaardeerd werd, totdat bekend werd wie zich achter het pseudoniem verschool.⁷⁵ Weliswaar kan niet sluitend worden aangetoond dat Grotius dit boek gebruikte, maar overeenkomsten in opbouw en argumentatie werden reeds in 1644 opgemerkt door Andreas Rivet.⁷⁶ Ook in Grotius' correspondentie wordt het bedoelde werk nimmer genoemd, maar dit lot deelt het met de werken van Duplessis-Mornay en Vives, die eveneens model stonden voor *De veritate*. Het is ongetwijfeld zeer wel mogelijk dat Vossius, die vrijwel iedere maand een boekenkist naar Loevestein stuurde, zijn vriend ook een exemplaar van Sozzini's boek liet toekomen. Het exemplaar echter, dat zich in Vossius' bezit bevond, was in 1611 anoniem verschenen in Steinfurt met een voorwoord van Conraad Vorstius, waarin die het auteurschap van Sozzini energiek bestreed. Toch is niet uit te sluiten, dat Grotius wist dat Fausto Sozzini zich achter dit werk verschool, temeer omdat het al in 1611 was uitgegeven (te Rakow) in samenhang met enkele andere kleine werken van Sozzini.⁷⁷ Het valt stellig niet meer vast te stellen, wanneer en hoe Grotius kennis nam van de werkelijke auteur van het boek. Men kan er echter van uitgaan, dat hij het ook gebruikt zou hebben als hij geweten had, dat Sozzini het geschreven had, want hij benadrukte reeds in de *Ordinum Pietas* dat men onderscheid moest maken tussen Sozzini als persoon en sociniaans gedachtegoed. Vandaar dat de strekking van *De auctoritate sacrae scripturae* voor Grotius niet ketters was, temeer omdat het niet om antitrinitarische thesen ging.⁷⁸ Ook in latere tij-

74 Hugo Grotius (ed. Guillaume H.M. Posthumus Meyjes), *Meletius sive de iis quae inter Christianos conveniunt epistola* (*Studies in de History of Christian Thought* 40), (Leiden, 1988), § 23, 3. kapittel, r. 37-38, p. 81: Haec ita se in deo habere, quanquam humana ratio reperire quidem per se non potuit, ubi tamen audit assentit facile.

75 Zie: Heering, *Hugo Grotius as apologist*, 117.

76 Zie: Heering, *Hugo Grotius as apologist*, 116-118.

77 Zie: Erich Wenckers artikel: 'Sozzini', in *BBKL*, 10 (1995), 849-857. (Geciteerd naar www.bbkl.de, opgeroepen op 13.11.2004).

78 Zie: Heering, *Hugo Grotius as apologist*, 119.

den – juist in verband met *De veritate* – toen steeds weer het verwijt van socinianisme weerklonk jegens hem en de remonstranten, benadrukte Grotius dat zelfs Sozzini's publicaties waarheid bevatten.⁷⁹ Mogelijk was hij geïnspireerd door Raymundus van Sabunde (die hij evenals Duplessis-Mornay en Vives als bron noemt voor *De veritate*) en fungeerde deze als *chiffre* voor Fausto Sozzini, vooral omdat er geen denkbeelden van de laatste in *De veritate* te vinden zijn.⁸⁰ Sozzini's naam zou hij in geen geval hebben kunnen noemen. Ook het ontbreken van de triniteitsleer en de christologie in Grotius' ontwerp biedt – net als het vermoedelijk apologetische doel ervan – geen afdoende verklaring voor de afwezigheid van deze beide centrale leerstukken van het orthodoxe christendom in *De veritate*. Men moet er namelijk vanuit gaan, dat het Grotius wel opgevallen zou zijn, dat deze leerstellingen in zijn ontwerp ontbraken, en dat hij ze aangevuld zou hebben, als hij er waarde aan gehecht had, en ze had willen verdedigen als behorend tot het centrale gedachtegoed van het christendom.

Hierdoor ontstaat het beeld dat Grotius de leerstukken over de triniteit en het wezen en werk van Christus met opzet terzijde heeft gelaten, en hij ze dus niet rekende tot kernpunten van de christelijke leer, waarvan niet afgeweken mocht worden. Reeds sedert *Meletius* had Grotius immers in al zijn werken (tot 1618) gepleit voor een program van reductie van het aantal en het belang van de dogma's. Daarbij kwam hij steeds weer terug op het verschil tussen de voor het heil noodzakelijke en de niet noodzakelijke dogma's; uiteraard zonder steeds eenduidig te verklaren, hoe de noodzakelijkheid voor het heil van een dogma wordt bepaald. Dit programma van het reduceren van dogma's stond bij hem steeds in het teken van de eenheid van het christendom. Grotius hoopte dat door overeenstemming in de voor het heil noodzakelijke dogma's de twistpunten over de overige dogma's zo niet verminderd, dan toch van hun scherpste ontdaan zouden kunnen worden. Wanneer men *De veritate* nu in verband brengt met de bedoeling en de hoofdlijnen van Grotius' werken van 1618, dan wordt het karakter ervan duidelijk, namelijk dat het de concrete uitvoering vormt van het program van reductie van dogma's. Tot 1618 had Grotius verschillende criteria voor het onderscheid van voor het heil noodzakelijke en niet noodzakelijke dogma's gebruikt, en zich bij afzonderlijke dogmatische leerstukken volledig vastgelegd (met uitzondering van de contraremonstrantse vormgeving van de predestinatieleer) op hun noodzakelijkheid of hun onnodigheid. Wanneer hij nu dit (door streven naar eenheid onder de christenen gemotiveerde) programma in *De veritate* nader uitwerkte, zou dit betekenen, dat hij inderdaad noch de triniteitsleer noch de christologie tot de voor het heil noodzakelijke dogma's rekende. Daarmee bestreed hij niet

⁷⁹ Zie voor de uiteenzettingen rond *de veritate* en het verwijt van socinianisme: Heering, *Hugo Grotius as apologist*, 205-215; voor Grotius' uitspraak daarbij pagina 207.

⁸⁰ Zie: Heering, *Hugo Grotius as apologist*, 94.

de waarheid van deze leer, maar alleen dat zij door iedere christen gekend zou moeten worden. Wanneer nu de triniteit en de christologie niet meer tot de verplichtende leerstukken van het christendom zouden horen, volgt hieruit dat Grotius in *De veritate* toch ook de socinianen als christenen beschouwde. In 1611 had hij hen immers in een briefwisseling (met Antonius Walaeus) hun deelname aan het christendom, ja zelfs hun ketterdom betwist.⁸¹ Met het oog op het irenische doel van Grotius met *De veritate*, is het beslist mogelijk dat hij inderdaad zelfs de socinianen tot de christenen wilde rekenen. De christenen konden dan – versterkt door hun onderlinge eenheid op basis van een consensus in basiswaarden – het christendom verdedigen tegen haar vijanden. Met *De veritate* en het daarin vertegenwoordigde ruime begrip van het christendom heeft Grotius ook voor de socinianen de deur geopend naar de gemeenschap der christenen.

81 Grotius, *Briefwisseling*, I, nr. 215, 185f. [= Grotius, *Meletius*, Appendix II, nr. 2, 171-173, r. 40-44]: Samosatenianos autem et si qui sunt similes, non modo Christianorum sed nec haereticorum nomine dignor; quae enim ipsi docent cum universali omnium aetatum atque gentium fide pugnant et christianitatem, quantum ego intelligo, nomine retinent, re destruunt; itaque hos a Mahumetistis non longo separo, qui ne ipsi quidem Iesu maledicunt.

Een verschrikkelijk en gruwelijk kwaad

Socinianisme in Deventer; een Deventer pamflettenstrijd van 1669 tot 1671

Vierhonderd jaar ‘socinianisme’ en de betekenis daarvan in de Nederlanden wordt in deze bundel in diverse bijdragen belicht. Het overlijden van dr. Sjouke Voolstra op 12 oktober 2004 bracht met zich mee dat zijn bijdrage ‘Hoe meet men socinianen de maat’ helaas is weggefallen. Hierin zou worden ingegaan op de ‘theorie’. Mijn bijdrage zou een ‘casus’ behandelen: dat laatste, over hoe die maat ooit in de praktijk in Deventer genomen werd, aan de hand van een pamflettenstrijd die daar in de zeventiende eeuw woedde.

Toen de dopers op het punt stonden *salonfähig* te worden en een geaccepteerd deel konden gaan uitmaken van de samenleving in de Republiek, heeft de heersende calvinistische kerk nog één keer geprobeerd hen als kwalijke crypto-socinianen onderuit te halen. De oude en ooit machtige Hanzestad Deventer was al eeuwen het laatste c.q. het eerste station van of naar het aangrenzend Duitsland. De stad had meer ‘ketterse’ bewegingen voorbij zien komen. In Deventer ontstond de Moderne Devotie van de door de kerk monddood gemaakte Geert Grote. Daar had ook de wederdoperij in de periode 1533 tot 1535 voet aan de grond gekregen, en aan Deventer was een rol toebedeeld geweest om met Munster, Wezel, Straatsburg, Londen en Emden een nieuw wereldrijk te stichten.

Wat was nu dat ‘verschrikkelijk en gruwelijk kwaad’, waarover men zich vanaf circa 1660 in Overijssel zo druk maakte. Fausto Sozzini en zijn neef Lelio, die uit Siena stamden, waren de stichters van een antitrinitarische of unitarische beweging, die in de tweede helft van de zestiende eeuw in het toen tolerante Polen tot ontwikkeling kwam. Fausto Sozzini’s *ecclesia minor* – ontstaan naast de bestaande calvinistische *ecclesia major* – kwam voort uit het christenhumanisme van Erasmus. De Sozzini’s gingen in hun opvattingen uit van een redelijk verkeer tussen God en mens, van een geloof waarin de mens met God kon samenwerken. Zij verwierpen de Drie-eenheid en ook de menswording van Gods Zoon. Zij geloofden in een vrije wil en kwamen zo in het toenmalige Europa onherroepelijk in aanvaring met zowel de oude rooms-katholieke als de nieuwe calvinistische kerk in Polen en in de Nederlanden. De centrale leerstukken van het calvinisme, Gods absolute voorbeschikking, de gepredestineerde zondeval, de erfzonde en het verzoenend sterven van de goddelijke Christus, stelden de socinianen ter discussie. De mens was vrij en in staat met God samen te werken. Die leer was daarom zowel voor de rooms-katholieke als voor gereformeerde kerk bedreigend. Beide

gingen immers – hoezeer ook onderling verschillend – uit van één *corpus christianum*, waarin de mens door de kinderdoop was ingelijfd en waar kerk en staat in elkanders verlengde lagen.

Reeds in 1598 hadden twee Poolse socinianen contact gezocht met geestverwanten in de Republiek. Sozzini's nadruk op de vrije wil en de redelijkheid sprak de Hollandse remonstranten en dopers aan. Hun beider geloof liet, ondanks de Schrift en bindende belijdenissen, een grote mate van vrijheid toe. De bijbel mocht door iedereen worden geraadpleegd. Dopers kenden geen synode of centraal kerkelijk leergezag. Het was die vrijheid die de dopers in de socinianen aantrok, ook al wezen ze een definitieve toenadering af, om theologische redenen; maar ook om politieke redenen waren zij daar niet toe geneigd. Eindelijk immers waren zij zover dat hen een geaccepteerde en passende plaats in de samenleving werd gegund en zij waren bang die opnieuw te verliezen. Nog steeds immers waren ze niet genezen van hun trauma, betrokken te zijn geweest bij het Munsterse avontuur.

Op welk moment probeerden de gereformeerde predikanten de vermeende sociniaanse opvattingen van hun doperse medeburgers tegen hen uit te spelen? In 1653 waren de calvinisten er eindelijk in geslaagd de Staten van Holland zover te krijgen dat zij een plakkaat uitvaardigden tegen Sozzini's 'zielverdervende leerpointen'.¹ Al te lang naar hun zin hadden zij de dopers met hun leer en schuilkerken oogluikend getolereerd. Weliswaar moesten zij hen op grond van de Naderen Unie accepteren, maar zou de bevolking nu opnieuw besmet mogen worden door een ketterse leer die geen geloof meer hechtte aan de heilige Drie-eenheid en aan vele andere calvinistische leerstellingen? Het op de rede gestoelde 'individualistische' sociniaanse geloof zou niet alleen de bevolking in de armen der dopers en remonstranten kunnen doen belanden, maar zou daardoor ook de nog maar zo kort geleden in 1648 officieel erkende Republiek der Verenigde Nederlanden kunnen bedreigen. Het plakkaat van 1653 opende nieuwe mogelijkheden om alle socinianen of 'sociniaans gezinden' te kunnen vervolgen. In de Republiek bezat elk gewest een grote mate van zelfstandigheid. Het plakkaat bracht de gereformeerde predikanten in heftige beroering en op hun aandrang kwam het onderwerp op de agenda's van de provinciale synodes en op die van de gewestelijke vergaderingen van Ridderschap en Steden.

1 Philip Knijff, Sibbe Jan Visser & Piet Visser (ed.), *Bibliographia sociniana; a bibliographical reference tool for the study of Dutch socinianism and antitrinitarianism* (Hilversum, 2004) (hierna afgekort als: BS), nr. 4008. Volstaan wordt met de nummering der respectievelijke pamfletten. De bibliografische beschrijving verwijst verder naar bestaande bibliografische handboeken.

Actieve verdenking van dopers in Overijssel

Toen in 1668 de gereformeerde predikanten in Overijssel op een dergelijke synode te Kampen de kwestie aanhangig maakten, waren het met name degenen uit het invloedrijke Deventer die stappen eisten.² Hier was in 1630 het gerenommeerde *Athenaeum illustre* opgericht. Het was een volledige hogeschool, de voortzetting van de beroemde Latijnse school, van waaruit de gereformeerde orthodoxie duidelijke invloed op de magistraat uitoefende. Vooral Jacobus Revius en Nicolaas Vedelius speelden hierbij een rol, maar ook dominee Stephanus van Emmerik die toen in het oude kapittelhuis 'De Hof toe Colmschate' woonde. Het was een fors huis vlak achter de Grote Kerk met uitgangen naar voor en achter. Vanuit zijn huis zag hij hoe de mennonieten hun ergerniswekkende bijeenkomsten, hun conventikelen, ongestoord konden houden in een 'camer': een schuur aan de steeg waarop hij uitkeek.

Bij dit alles moeten we bedenken dat de stedelijke samenleving vanaf 1650 doorgaans veel toleranter was jegens katholieken, lutheranen, remonstranten, dopers en joden. Alleen op het platteland bestond verzet tegen de verdraagzame stedelijke cultuur; in Overijssel en met name in Twente en in Deventer.³ Daar, in Deventer, laaide in de jaren 1669 tot 1671 opnieuw het vuur op ter bestrijding van een 'gruwelijke ketterij'; deze maal niet meer door verslindend brandhout aangestoken, maar door de vurig ophitsende taal van pamfletten, waarmee de gereformeerden mennisten bestookten. In Deventer waren de gereformeerden namelijk succesvol geweest in hun pogingen de bevolking tot één geloofsbelijdenis te brengen. Hun strijd tegen het socinianisme moet dan ook mede gezien worden als een laatste poging de nog onafhankelijke groep dopers – onder het mom van de bestrijding van hun ketterij – onder controle te brengen van de staat en de publieke kerk.⁴

2 Zie met betrekking tot deze zaak: Stadsarchief Deventer, *Resolutiën der stad Deventer*: 2-9-1669 e.v. Rep. I, 7. *Acta Hervormde Kerk*: 13-9-1669, en *Archief Doopsgezinde Gemeente Deventer*, berustende bij het Stadsarchief Deventer, DF 3a-e.

3 Zie over het naast elkaar bestaan van door religie van elkaar gescheiden groepen als calvinisten, mennonieten, lutheranen, katholieken en joden ondermeer Willem Frijhoff, 'The threshold of toleration', in: Willem Frijhoff, *Embodied belief: ten essays on religious culture in Dutch history* (Hilversum, 2002), 39-65.

4 De oudste studies die zich bezighielden met het socinianisme waren die van J.C. van Slee, *De geschiedenis van het socinianisme in de Nederlanden* (Haarlem, 1914), (*Verhandelingen rakende den Natuurlijken en Geopenbaarden Godsdienst* uitg. door Teyler's Godgeleerd Genootschap, nwe serie, XVI-II); en W.J. Kühler (inleiding A. de Groot), *Het socinianisme in Nederland* (1912; reprint: Leeuwarden, 1980).

Een onderzoek naar socinianisme

De Deventer predikanten wisten ditmaal hun magistraat zover te krijgen dat deze besloot de mennisten aan een onderzoek te onderwerpen. Maar hoe moest men dit aanpakken? Men koos voor een beproefde lijst van twaalf vragen, ooit elders al eens gebruikt en, ironisch genoeg, door de doopsgezinden zelf opgesteld om de rechtzinnigheid binnen eigen gelederen te onderzoeken. De verderfelijke sociniaanse leer en haar invloed op de dopers zou nu zonneklaar blijken. Op maandagavond 13 september 1669 bereikte de lijst de twee Deventer doopsgezinde 'sekten': de Verenigde Vlamingen en Hoogduitsers met hun leraar Jan ten Cate en de Groninger Oude Vlamingen met Abraham Willemsz Cremer. De ouderlingen van de Grote Kerk aan wie het stadsbestuur dit onderzoek had uitbesteed, hadden kopieën uitgeschreven om de mennonieten ieder afzonderlijk te kunnen examineren. Op donderdag 16 september moesten de antwoorden bij de kerkenraad ingeleverd worden, uiteraard in aanwezigheid van de ouderlingen. Aan de overheid was vervolgens de taak toebedacht maatregelen te nemen; de veroordeling stond dus al bij voorbaat vast!⁵

Die donderdag verschenen sommige mennonieten in de Grote of Lebuinuskerk, in wat vroeger de sacristie was, de ruimte waar de zitting werd gehouden. Als eerste werd Abraham Cremer binnengeroepen. Hij maakte bezwaar tegen de korte voorbereidingstijd, waardoor geen overleg plaats had kunnen vinden. Hij verzocht van mondelinge beantwoording ontslagen te worden, maar wilde dit wel schriftelijk doen. Ten Cate, op zijn beurt, voelde zich bezwaard te antwoorden op de artikelen, en probeerde met het reciteren van enkele bijbelteksten te volstaan. Toen hen werd gezegd dat niet alleen zij, maar alle manspersonen van hun sekten met ja of nee 'hooft voor hoofd' moesten antwoorden, stelden ze dat dit ongeletterde lieden waren, die op zulke vragen niet konden antwoorden. Zoiets was het werk van hun leeraars. Er werd de mennisten nog één dag uitstel verleend.

Op vrijdag 17 september kwam men opnieuw bijeen: de predikanten in hun lange toga's, de leden van de magistraat met hun kanten kragen en capes, sommige misschien al met een nieuwerwets pruikje, de mennisten daarentegen in hun sobere kledij en zonder pruik! Hun verklaringen werden door de ondervragers ter hand gesteld aan burgemeester Lespierre. Maar tevreden was men niet. Cremer had alle vragen beantwoord met 'eigen woorden' in plaats van met 'ja' of 'nee'. En in Ten Cate's stuk waren de eerste drie (belangrijkste) artikelen zelfs helemaal niet beantwoord en bij de andere artikelen was hij met omschrijvingen voor de dag gekomen.

De gereformeerde kerkenraad wilde een veroordeling en was niet van plan

5 S. Blaupot ten Cate, *Geschiedenis der doopsgezinden in Groningen, Overijssel en Gelderland* (Amsterdam, 1842), II, 205-213, geeft de tekst der 12 artikelen.

deze antwoorden te onderzoeken voordat ze volledig waren. Daartoe werd de stadsbode keer op keer naar het huis van linnenkoopman Ten Cate in de Rijkmanstraat gestuurd, maar die had geregeld een uitvlucht. Nu eens stond hij op het punt naar Munster te vertrekken, dan weer beloofde hij na terugkeer 'contentement' te geven. Voor de laatste keer kreeg hij uitstel; bij verdere afwezigheid zou hij door de koster zelf worden opgehaald. En zo leverde een tegenstribbelende Ten Cate eindelijk op 15 november 1669 een tekst in, maar in de vorm van een gedrukte belijdenis, bekend als het *Olijftakje*.⁶ De kerkenraad – aan het eind van haar Latijn – stelde Ten Cate nog éénmaal de vraag of hij geen nadere verklaring kon afgeven. Maar Ten Cate antwoordde dat hij niets meer kon doen. Toch had hij, hoe kort ook zijn antwoorden op de twaalf vragen waren, wel de tijd gevonden uitvoerig zijn bezwaren over de gang van zaken te beschrijven en in te dienen. Vol hartstocht beriep hij zich op de vrijheid van geweten die hun geloofsgenoten, van de Spanjaarden bevrijd door Gods genade en de goedertierenheid van de 'loffelijke regenten deser landen', altijd hadden genoten. Bij het weggaan bestempelde hij zelfs de hele manier van ondervragen als inquisitie, gewetensdwang en een zaak die strijdig was met de vrijheid der Vereenigde Provinciën en met de fundamenteën der regering.

Overigens gaf Ten Cate, heel politiek, in bedekte termen de magistraat in overweging dat de gedwongen beantwoording van de vragen een bron van onrust zou kunnen vormen voor zijn doopsgezinde geloofsgenoten, zoals hij hier en daar al had vernomen. Doperse twisten waren niet ongebruikelijk, en Ten Cate zal geweten hebben, dat het stadsbestuur geen belang had bij iets dergelijks in Deventer. Theologische onrust had immers in verschillende steden in het verleden voor sociale en politieke onrust en instabiliteit gezorgd. Nog maar enkele jaren geleden waren onder de Amsterdamse mennisten de twisten zo hoog opgelopen, dat de hoge heren aldaar – in hun prachtige nieuwe stadhuis – in arren moede besloten hadden in te grijpen. De leerstellige strijd tussen de van socinianisme beschuldigde prediker Galenus Abrahamsz (van 'het Lam') en de strengere van Samuel Apostool (van 'de Zon') dreigde namelijk behalve in een splitsing ook nog eens te ontaarden in financiële verwickelingen. Bij *mismanagement* van de doopsgezinde financiën, *in casu* van de diaconiekas, zouden de doperse armen voortaan door de stad onderhouden moeten worden. De vergaderingen met de Amsterdamse magistraat, onder voorzitterschap van burgemeester Hooft, waren er zo uit de hand gelopen, dat deze de strijdenden toebeet:

Dat seg ik U, dat is duytsch [Nederlands; BR], wij willen over de leer niet gedispu-teerd hebben. [Zo niet; BR] dat de Heren hare handen daer van aftrekken.⁷

6 *Olijftaccken, of Schriftuerlijke aenwijsingh over wat lieden den vrede Godts staet* (Haerlem, 1636).

7 Gemeentearchief Amsterdam: PA 565 (B1262): 9.

Een pamflettenstrijd

Tot een veroordeling van de Deventer mennonieten wegens socinianisme kwam het voorlopig nog niet. De gereformeerde *hardliners* kregen nu hulp van een onbekende 'Liefhebber van waarheyt en van rechte vryheyt'. De publieke opinie moest gemasseerd worden. De 'Liefhebber' stuurde op 10 september 1670 een traktaat de wereld in: *Redenen waerom de magistraet den mennisten tot Deventer niet magh toelaten conventiculen te houden*⁸. In zijn inleiding (op pagina 2) motiveerde hij zijn actie als volgt:

Bescheyden Leser,

Immers ist een deel van de publijcke Vryheyt dat oock een Borger in Kerck en politie tot het gemeene beste een woordt magh spreken. Op dat Fondament brengh ick dese Redenen voort. De Kerck welckers Lidtmaet ick ben, sal dit niet qualijck nemen, wat dat is haer eer datse sulcke Kinderen heeft, die sonder quetsinge van haer ordre, weten te spreken ten besten van 't familie, en dat uyt het gene sy geleert hebben uyt de mont harer Predicanten, diese alle dage geern hooren. De Magistraet sal 't oock niet qualijck nemen. Want ick niet alleen haer helpen moet met mijn Gebedt, maer oock met mijn Pen, sonder haer in 't minste te verkorten: midts hare veele besigheden kunnen sy somtijts niet genoegh kennis nemen van alle saken, daerse nochtans over moeten versieninge doen. Geen Magistraet sal dat nadeeligh op nemen dat een getrouw Borger verraet ontdecke, al ontdeckt hy sijn selven niet. 't Werck toont den Getrouwen Onderdaen.

Deventer desen

10. Sept. 1670

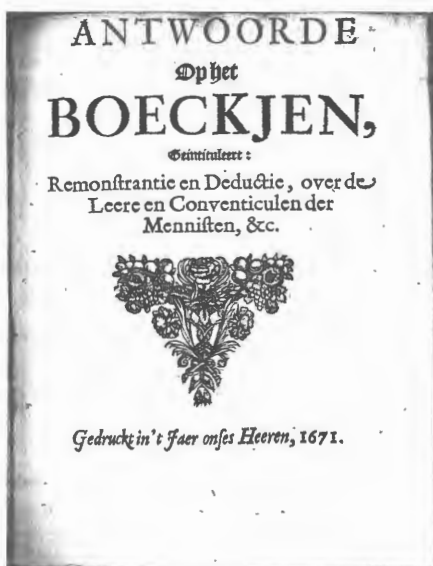
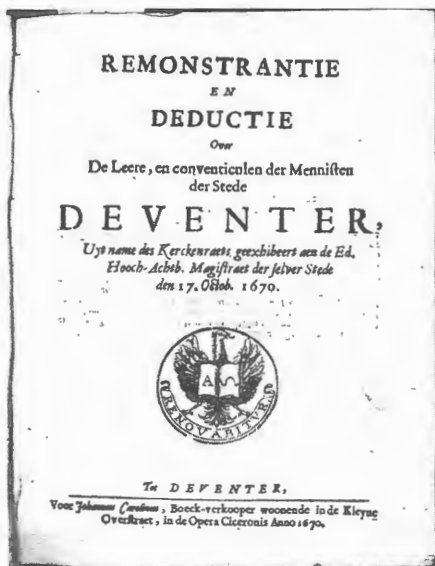
Nooit is komen vast te staan wie deze 'getrouwe onderdaen' geweest kan zijn. Was het een van de gereformeerde predikanten, Stephanus van Emmerik, Paulus Colonius of Leonardus Ryssenius (de laatste twee heftige voetianen) van wie met name Ryssenius zich in publicaties scherp tegen het socinianisme had uitgelaten, of was het misschien een hoogleraar van het *Athenaeum*? Het pamflet verraadt naast theologische kennis ook publicitaire geveerdheid in het opstellen van een tekst met bijbehorende indeling (gebruik van lettertypen als cursief en romein), en een grondige kennis van de Deventer verhoudingen. De schrijver blijkt een ingewijde te zijn geweest; hij kende de gereformeerde argumenten al en hield een veroordeling voor zeker – alleen al om politieke redenen.

Om dat de Mennisten tot Deventer meer als genoegh Sociniaens sijn bevonden, als (so ick verstaet) dat de Kerckenraadt bereyt is te vertoonen: sulx can uyt de verclaringe so van Ten Cate als van Cremers Secte overvloedelijck vertoont werden.⁹

De 'liefhebber van waarheyt en van rechte vryheyt' liet in 1670 – voor alle zeker-

8 [Een Liefhebber van waarheyt en van rechte vryheyt], *Redenen waerom de ed: achtb: magistraat den mennisten tot Deventer niet magh toelaten conventiculen te houden* (s.l., 1670); BS nr. 4033.

9 Liefhebber, *Redenen waerom*, 13.



Een viertal titelpagina's van pamfletten, die deel uitmaakten van de Deventer pamflettenstrijd.

heid – op dit eerste pamflet een tweede volgen: *Bericht over ketterye en ketterdwanck*.¹⁰ Gedreven door mededogen met de oude getolereerde mennisten, stelt hij dat de overheid de taak op zich moest nemen hen te zuiveren van deze ketterij ‘op dat zy niet in ’t swaarste en ghereedste peryckel van verderf “haarer zielen” geraken’. Deze twee pamfletten vormden de opmaat tot een polemiëc die in totaal tien pamfletten zou beslaan. Ze vormen een kostelijke bron voor de toenmalige religieuze verhoudingen en tonen wat de Deventer gereformeerden dwars zat ten aanzien van hun doopsgezinde medeburgers.

Prompt liet Abraham Cremer, de Groninger Oude Vlaming, zijn antwoord (een derde druk) verschijnen: *Nootwendighe ontschuldige op het boeckjen geintituleerd: redenen waerom*.¹¹ Zijn verweer stak waardig af tegenover de heftige polemische toon van de ‘liefhebber’. Hierop werd hij weer op zijn vingers getikt, nu in het pamflet: *Rechtmatige bestraffing aan Abraham Willemsz Cremer over zijn boeckje, ydelijk genaamt Nootwendighe ontschuldige*.¹² Hierop antwoordde Cremer met zijn: *Wederlegginge op de onrechtmatige bestraffinghe*.¹³ Intussen was het 1671 geworden. Nog was het hiermee niet gedaan, want een zekere N.N. voegde zich bij het antidoperse koor met *Den stijf-sinnighe en laet-dunckige mennist*,¹⁴ gedrukt bij Willem Wier.¹⁵

Terwijl de beschuldigingen – en de antwoorden daarop door de liefdeprekers – in de stad over en weer vlogen, had de kerkenraad na lange studie het bewijs geformuleerd voor de doopsgezinde ketterij van socinianisme. Het antwoord van beide menniste gemeenten op de twaalf vragen en de beoordeling daarvan door de kerkenraad en de vijf predikanten (in een vergadering van 19 september 1670) hadden hun neerslag gekregen in een *Remonstrantie* (tegenwerping) die gericht was aan burgemeesters, schepenen en raad, *cum documentis* (dus inclus de

10 *Bericht over ketterye en ketterdwanck* (s.l., 1670); BS nr. 4032.

11 Abraham Willemsz Cremer, *Nootwendighe ontschuldige op het boeckjen geintituleert: redenen waerom de ed: achtbare magistraet de mennisten tot Deventer niet magh toelaten, conventiculen te houden* (s.l., 1670); BS nr. 4134.

12 *Rechtmatige bestraffing aan Abraham Willemsz. Cremer, over zijn boeckje ydelijk genaamt noodwendighe ontschuldige* ([Deventer], 1670); BS nr. 4034.

13 *Wederlegginge, op de onrechtmatige bestraffinghe, nu onlanghs uyt-gegeven en ’t onrechte genaamt: rechtmatige bestraffinghe, etc.* ([s.l.], 1671); BS nr. 4136.

14 *Den stijf-sinnighe en laet-dunckige mennist, of Weer-bericht op de ghenaemde Wederlegginge van de rechtmatige bestraffinghe* (Deventer, 1671); niet in BS.

15 Zie over de in de pamfletten genoemde drukkers Willem Wier, Jan Colomp en Johannes Carolinus: Ingrid Weekhout, *Boekencensuur in de Noordelijke Nederlanden; de vrijheid van drukpers in de zeventiende eeuw*. (Meppel, 1973), 243-295. Johannes Carolinus, afkomstig uit Utrecht, woonde in de Kleine Overstraat en wordt van juni 1668 tot 29 oktober 1671 in het Stadsarchief Deventer genoemd in diverse bronnen. Willem Wier (ook: Wijer) is eveneens afkomstig uit Utrecht, deed in 1660 met zijn vrouw Anneke van Leeuwen belijdenis, woonde eveneens in de Kleine Overstraat; laatste vermelding in archief van 7 maart 1672. Jan Colomp was de reguliere drukker van de stad Deventer.

antwoorden van de beide 'sekten'), met daarbij een *Deductie* (de gevolgtrekking, getrokken uit een vergelijking van de antwoorden van de twee gemeenten met de leerstellingen van het socinianisme). Het geheel werd in druk verspreid 'tot waarschouwinge der eenvoudigen'.¹⁶ Stadsdrukker Jan Colomp produceerde de uitgave, en het werkje was te koop bij boekverkoper Johannes Carolinus in de Kleine Overstraat, voorzien van het Deventer stadswapen met adelaar en randspreuk: *Renovabitur*. Volgens deze tekst zou het uitgangspunt van de 'liefhebber' in zijn pamfletten kloppen. Zwart op wit stond namelijk geschreven dat de doopsgezinden – vanwege hun socinianisme – in aanmerking kwamen voor repressieve maatregelen van de kant van de overheid. Eenmaal gedrukt was dit de waarheid, en door iedereen te controleren.

Dit belangrijkste antisociniaanse bewijsstuk dwong Abraham Cremer uiteraard tot stellingname, in het *Antwoorde op het boeckjen* (1671),¹⁷ waarin hij op alle punten een uitvoerige tegenargumentatie gaf. In het pamflet *Den overtuyghden Mennist* (1670),¹⁸ gedrukt door Willem Wier in de Polstraat te Deventer, voegde zich een zekere N.N. bij de tegenstanders. Tenslotte verscheen als laatste, in zekere zin de reeks afrondend, een *Wederlegginge van het tractaet, welckers titul is; redenen waerom de ed: achtb: magistraet den mennisten tot Deventer niet mach toelaten conventiculen te houden* (1671), van de hand van een buitenstaander: Johannes Becius.¹⁹ Becius was als gereformeerd predikant in 1669 uit Zeeland verbannen. Met dit tractaat kwam hij de Deventer mennonieten te hulp. En zijn hulp ging niet aan hen voorbij, blijkens de opname van zijn tekst in diverse verzamelingen van deze pamfletten. Becius wilde geen 'mennist, sociniaan, calvinist of arminiaan' zijn, maar een 'christen'. In zijn *Wederlegginge* hield hij een stevig pleidooi voor de vrijheid van geweten.

Het vonnis

Maar nu de veroordeling zelf: op welke gronden (ver-) oordeelde de kerkenraad, en welke argumenten dienden de tegenpartij? In haar *Deductie* hield de kerkenraad zich keurig aan theologische argumenten. We noemen hier in het kort de

16 Zie *Acta Hervormde Kerk*, 19 sept. en 16 okt. 1670. *Remonstrantie en deductie over de leere en conventiculen der mennisten der stede Deventer, uyt name des kerckenraets geexhibeert aen de ed. hoochachtb. magistraet der selver stede den 17. oktob. 1670* (Deventer, 1670); BS nr. 4035.

17 *Antwoorde op het boeckjen, geëntituleert: remonstrantie en deductie over de leere en conventiculen der mennisten* ([s.l.], 1671); BS nr. 4135.

18 *Den overtuyghden mennist, of beweeinge van de deductie* (Deventer, 1671); niet in BS.

19 Johannes Becius, *Wederlegginge van het tractaet, welckers titul is; redenen waerom de ed: achtb: magistraet den mennisten tot Deventer niet mach toelaten conventiculen te houden* (Amsterdam, 1671) BS nr. 3012.

belangrijkste onderdelen: op de eerste drie vragen over de heilige Drie-eenheid (of de mennonieten niet bekennen dat Vader, Zoon en H. Geest, hoewel onderscheiden, alle waarachtig God zijn; of zij de erfzonde niet erkennen; en of zij niet erkennen dat Christus naast de Vader en de H. Geest, de werkende oorzaak van de schepping is) was Jan ten Cate niet in staat geweest simpel met een ja of nee te antwoorden. Als dat geen socinianisme was! Ook Cremer, hoewel dichter in de buurt komend van de gereformeerden, zwakte zijn ja en nee af met allerlei toevoegingen. Of zoals Jan ten Cate in een aparte *Remonstrantie* (van 10 november 1670) stelde:

wy syn geneghen ende gewoon onse belijdenisse des geloofs, soveel als doenlyck is, voor te stellen met de eygen woorden der Schriftuere.²⁰

En dat was nu juist waar de gereformeerden zo op tegen waren. De kerkenraad stelde dan ook in haar *Deductie*:

dat het deze menschen belieft zoodanighe woorden uyt te kiezen, waer onder de Sociniaense dwalingen verborgen kunnen worden.

Als zij immers de eerste – toch eenduidige – vragen over God, de Zoon en Heilige Geest al niet simpelweg met ja of nee konden beantwoorden, dan kon die weigering geen andere grond hebben dan dat zij op die punten de gevoelens van Socinus waren toegedaan; terwijl zij zich schaamden daarvoor uit te komen. En zo kwam de Deventer kerkenraad tot haar veroordeling van de doopsgezinden in een stuk, waarin zij tot de conclusie kwam:

dat noch de verklaringen dezer mennonieten [de antwoorden op de twaalf vragen; BR] noch dit haer boecxken' [het *Olijftakje*, BR] haer van Socinianaenderye ontschuldigen kan.

Maar er was ook een verborgen agenda. De 'Liefhebber van waarheyt en van rechte vryheyt' bracht in zijn eerste pamflet *Redenen waerom*, behalve 'theologische' nog heel andere grieven tegen de doopsgezinden naar voren, die hij 'politieke redenen' noemde. Het was een hele waslijst. Hieronder volgen slechts de belangrijkste:

- De Mennisten verachtten in leer en praktijk op grove wijze het ambt der overheid. Als zij onder een overheid stonden, die haar onbepert liet prediken en verleiden etcetera, dan vereerden zij die met 'eertitulen', baden ze voor haar en dergelijke; dan vereerden zij die met eerbewijzen, en zouden haar zelfs wel schenkingen geven, als de overheid die maar wilde aannemen, (dus ze waren

²⁰ Het zou overigens zeer de moeite waard zijn om deze antwoorden nog eens theologisch te analyseren, geschreven als ze zijn door twee doopsgezinde leeraren, en beoordeeld door gereformeerden; hoogstwaarschijnlijk predikanten.

nog corrupt ook). Maar als een magistraat haar tot de orde riep en de stroom van haar dwalingen en verleidingen inperkte, dan begonnen ze te lasteren en te schelden en hun ongehoorzaamheid te tonen. Bovendien grepen ze in in het werk en het recht van de overheid, zoals bij het sluiten van huwelijken, iets dat in zijn natuur politiek is. (pagina 10)

- Zij noemden de wederdopers, die de wettige overheden uit hun stoel hadden gestoten: *Lieve broeders*. Deze broeders hadden – volgens hen – ook maar *een weynigh tegens Godt misdaen*, omdat zij met de wapens hun geloof wilden beschermen. (pagina 11)
- Vervolgens kwam hun banpraktijk ter sprake en hun afwijzing van de eed, zowel jegens de overheid en als in burgerlijke zaken, wat bijzonder hinderlijk zou zijn.
- Verder waren zij bijzonder scheurziek, hetgeen leidde tot *perturbatie* van de publieke rust. Zij probeerden als dwaalgeesten lieden ‘af te trekken tot hare secte’, dus aan zieltjeswinnerij te doen. Zo maakten ze er veel werk van dienstboden in hun huizen te krijgen, die niet van hun gezindheid waren, om ze vervolgens te ‘verleiden’ (in religieuze zin).
- Ze maakten vooral indruk op eenvoudige lieden, omdat ze de Schriftuur altijd in de mond hadden.
- Wat ook zo ergerlijk was: ze wisten zich sterk uit te breiden door jong te huwen en nog wel met ‘buitenwonenden’, waardoor hun aantal in de stad steeds groter werd.
- Maar dé grief tegen de mennisten was, dat zij de handel naar zich toe trokken, omdat ‘vermogende middelen’ hen in staat stelden winkels te vestigen op de beste plekken in de stad, om daar bovendien hun waar goedkoop aan te bieden.

Abraham Cremer reageerde in zijn *Nootwendige ontschuldighen* op al deze bezwaren waardig en geestig. Stel, zei hij, dat de mennisten zelf deze kritiek op de gereformeerden hadden gehad: ‘Help! Wat souder al te segghen zijn’. Cremer memoreerde tenslotte in zijn *Antwoord* dat nergens bewijzen waren aangevoerd omtrent het socinianisme van de Deventer mennonieten; alleen vermoedens.

Slot

Zo liep de frontale aanval der gereformeerden uiteindelijk op niets uit. Naast onbegrip en wantrouwen werden over en weer namelijk ook begrip en sympathie gevoeld. Beide kerken waren ‘kerken van het kruis’. Hen bond derhalve de gezamenlijk gedeelde vervolging, de ernst der geloofsopvatting en beider pogen om Christus’ boodschap om te zetten in een christelijke gemeente op aarde. De disputaties tussen calvinisten en doopsgezinden mochten heftig zijn; het bleef

uiteindelijk een theologische woordenstrijd. Hier en daar sprak uit de beschuldigingen ook waardering voor de broeders in Christus, voor 'de oude mennonieten'. Naast inzicht in de formele procedure, waarmee de heersende publieke kerk te werk ging, in haar poging een dissidente groepering binnen de stad veroordeeld te krijgen, en de wijze waarop de magistraat daarmee omging, geven de jaren 1669 tot 1671 derhalve een stilzwijgende overeenstemming te zien om binnen Deventer de gevaren te bezweren die aan een daadwerkelijke veroordeling zouden kunnen kleven.²¹

Nooit is het tot een officiële veroordeling gekomen. Het rampjaar van 1672 bracht de bisschop van Munster en de keurvorst van Keulen als bezetters in het oosten des lands. Deventer kende als frontierstad van de Republiek tot aan 1674 een zware bezetting. Nooit zou de gereformeerde suprematie meer zo gevoeld en uitgeoefend worden als voorheen. De mennonieten te Deventer hadden zich bij het bombardement op de stad (in 1672) ware helden betoond. Ze hadden branden geblust, grote sommen geld bijeengebracht voor de oorlogsinspanning, en een vergoeding voor de bezetters bij diens aftocht. De 'ketterse' dopers waren patriotten gebleken. Zij hadden zich samen met hun medeburgers met alle kracht ingezet, en gebeden voor het behoud van de Republiek. Zij waren in het geheel niet uit geweest op haar ondergang. Voortaan mochten zij daarom, weliswaar in passende bescheidenheid, eigen kerken oprichten in een nieuw klimaat van vrouwen, hoger aanzien en tolerantie.

De Deventer Groninger Oude Vlamingen mochten in 1686 een schuur kopen, als hun eerste kerkgebouw. In 1691 kochten zij verder van hun doperse broeder Jan Leeghwater twee brandspuiten, ter compensatie voor hun weigering om wapendienst te verrichten. Willem III, residerend op het nabije Loo en vaak op bezoek in Deventer om er voor zijn portret door Gerard Terborgh te poseren, vulde in dit tijdsgewricht voor wat betreft de continuïteit van tolerantie de rol van zijn voorvader: Willem de zwijger. En de mennonieten gaven duidelijk uiting aan hun gevoelens van dankbaarheid voor de stadhouderlijke steun in 1688, het jaar van de *Glorious Revolution*. Ook andere minderheden deelden in de euforie. De anti-sociniaanse beweging was uitgewoed.

21 Zie voor wat betreft Wezel de bijdrage van Jesse Sponholz, 'Overlevend non-conformisme; anabaptistische tradities en hun regulering in laat zestiende-eeuw Wezel', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 29 (2003), 89-109. Of zoals W. Frijhoff het stelt in 'Religious life in Amsterdam's Golden Age: a new approach', in: *Embodied belief* (Hilversum, 2002), 23: 'Het is de stedelijke gemeenschap zelf die de kerk in stand houdt, die zelf het eindwoord heeft, eerder dan de kerk als instituut' (hier vertaald uit het Engels).

De haat-liefde relatie tussen doperdom en socinianisme in de doperse historiografie

Introductie

Begin ik met het beroemde citaat van de gereformeerde theoloog en hoogleraar aan de Universiteit van Utrecht, Johannes Hoornbeeck, die in 1653 zijn *Summa controversiarum religionis* publiceerde, een bestrijding van atheïsme en allerlei heterodoxieën en ketterijen, waaronder het socinianisme en het mennonitisme.¹ Deze twee ketterse bewegingen typeerde hij als volgt:

Anabaptista indoctus socinianus, socinianus autem doctus anabaptista.

Ofwel: een doopsgezinde is een ongeleerde sociniaan, een sociniaan is een geleerde mennoniet.² Als we deze als schofferend bedoelde *oneliner* letterlijk nemen, zit er een kern van waarheid in, want in die tijd beschikten de doopsgezinden nog niet over een academische opleiding. Zij hadden enerzijds geen enkele toegang tot een theologische faculteit, terwijl zij anderzijds – om principiële redenen – nog steeds het fenomeen van het lekenprekerambt omarmden. Dit principe zou gaandeweg zo tegen het eind van de zeventiende eeuw losgelaten worden, toen steeds meer studenten de weg vonden naar het theologisch onderwijs aan het Remonstrants seminarium. Vanaf 1735 zou het eigen lammistische Doopsgezind seminarium in die behoefte kunnen voorzien; zij het voor slechts een deel van het predikantenpotentieel. Maar alle doopsgezinden over één sociniaanse kam scheren, zoals Hoornbeeck deed, was natuurlijk al te grof.

In dit artikel ga ik overigens niet in op Hoornbeecks kwalificaties, maar concentreer ik mij vooral op de wijze hoe de doopsgezinde geschiedschrijving van pakweg de laatste honderd jaar eeuw de invloed van het socinianisme op het doperdom heeft behandeld en beoordeeld. Het zal blijken dat ook in de doperse historiografie er een soort haat-liefde verhouding met betrekking tot dit onderwerp heeft bestaan, net zoals die in het zeventiende- en achttiende-eeuwse do-

¹ Zie over Hoornbeeck: D. Nauta, A. de Groot et al. (red.), *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme* (Kampen, 1978-2001), II, 259-261 (hierna afgekort als: *BLGNP*).

² H.S. Bender et al. (red.), *The Mennonite Encyclopedia; a comprehensive reference work on the Anabaptist-Mennonite movement* (Scottsdale Pennsylvania etc., 1955-1990), IV, 568 (hierna afgekort als: *ME*).

perdom ook al bestond. Ik vergelijk dus vooral het werk van anderen en heb daarom geen enkele pretentie nieuwe gegevens aan te dragen op basis van bronnenonderzoek – dat zou onder anderen Sjouke Voolstra hebben gedaan.³ Mijn focus is te evalueren hoe de moderne doperse historiografie dit onderwerp heeft behandeld. Aan het slot van mijn overzicht zal dit resulteren in een voorstel tot een andere benadering van de doperse geschiedenis – een thema dat ik al eerder heb behandeld in mijn inaugurele rede – waarvoor deze casus al even illustratief is.⁴ Maar voordat ik daartoe overga, passeren eerst in vogelvlucht de sociniaans-doperse verliefdheden, verlegenheden en verbolgenheden uit het verleden de revue, ten einde beter te kunnen begrijpen hoe onze geschiedkundige voorgangers deze materie hebben behandeld en beoordeeld.

Doopsgezinden en socinianen

Het hoeft weinig betoog dat er op tal van punten nogal wat overeenkomsten waren tussen het socinianisme en de doopsgezinde opvattingen, vooral ook op het ethische vlak: de levensheiliging. Om slechts enkele punten te noemen: een convergerende visie op de volwassenendoop, de weigering om eden te zweren, het weerloosheidbeginsel, en het bezwaar tegen het vervullen van overheidsambten. Maar vooral ook de doperse nadruk op het praktisch christendom, het hanteren

3 Sjouke had, onder de titel: 'Hoe neemt men mennisten de maat?', zullen spreken over de *XII artikelen* die in 1655 door rechtzinnige doopsgezinden in nauw overleg met gereformeerde predikanten te Utrecht waren opgesteld, om het inkruipend socinianisme onder het rekkelijker deel der doopsgezinden te bestrijden. Sjouke, die aanvankelijk een algemene inleiding over de invloed van het socinianisme op het Nederlandse doperdom had zullen houden, had grote moeite met dit onderwerp – als religieus mens had hij geen enkele affiniteit met het congres-thema. Dit resulteerde er dan ook in dat hij in februari 2004 de congrescommissie liet weten zijn aanvankelijke toezegging in te trekken. Omdat de commissie te veel waarde hechtte aan zijn rol als *keynote address* spreker, meende zij zulks niet zo maar te mogen laten passeren. Ik heb toen op Sjouke ingesproken, met gevolg dat hij alsnog zijn medewerking toezegde, zij het nu met het *XII artikelen*-onderwerp voor zijn lezing. In zijn bevestigende e-mail van 20-03-2004 voegde hij daaraan toe: 'Het is niet onmogelijk dat er ook nog enige evaluerende en actualiserende opmerkingen geplaatst zullen worden over de doorwerking van de sociniaanse gedachten in latere eeuwen in het Nederlandse protestantisme.' Dat werd hem gaarne gegund, waarbij de commissie zich reeds een voorstelling trachtte te maken van hoe hij nog eens zou uithalen naar de in zijn ogen theologisch verwaterde protestantse (vooral doopsgezinde) actualiteit. Toch moest hij bij de voorbereidingen tot dit onderwerp opnieuw veel weerstand overwinnen. Op 11 oktober, daags voor zijn overlijden, vertrouwde hij mij aan de keukentafel nog toe: 'Harrejjassus dy ferekte sosinanelêzing, it is in nagel oan myn deadskiste!'

4 Piet Visser, *Keurige ketters; de Nederlandse doopsgezinden in de eeuw van de Verlichting* (Amsterdam, 2004), vooral 7-9.

van een nieuwtestamenteisch geïnspireerde morele praktijk, vertoonde grote gelijkens met de sociniaanse visie op de levensheiliging. Beide stromingen kenmerkten zich voorts door de beklemtoning van een praktische vroomheid. Echter in de kern van hun theologieën liepen beider wegen ver uiteen, met name waar dit het sociniaanse antitrinitarisme betrof, de verwerping van de goddelijke natuur van Jezus Christus, en de daarmee ten nauwste samenhangende satisfactieleer: de voldoening van de zonde door Christus' bloedoffer. Aan de andere kant konden de doopsgezinden zich wel weer vinden in de sociniaanse leer van de vrije wil en de rol van de eigen verantwoordelijkheid daarin om welbewust, als wedergeborenen, de weg van Christus na te volgen. Beide richtingen stonden hierin diametraal tegenover de calvinistische predestinatieleer.⁵

Wanneer we ons nu van deze overeenkomsten en verschillen bewust zijn, dan hoeft het ook niet te verbazen dat in doperse kring de aanraking met het socinianisme zowel sympathie als hevige verontwaardiging teweeg kon brengen. Daarbij mag evenmin vergeten worden dat beide partijen, hun leer en verkondigers, zeer te lijden hadden van de voortdurende beschuldiging van ketterij door kerk en staat, die beide – de één volledig, de ander ten dele – gedomineerd werden door de gereformeerde leer. De mate waarin vooral de doopsgezinden – decennialang reeds onderweg weg naar maatschappelijke erkenning en acceptatie – zich nu eens door het socinianisme lieten inpalmen, dan weer uitdrukking gaven aan hun afschuw daarover, is mede ingegeven door dat voortdurende schipperen naast de God van Calvijn.

Reeds ver voor het socinianisme officieel voet op Nederlandse bodem zou zetten, zag het vroege mennisme zich in eigen kring geconfronteerd met het antitrinitarisme. Al in 1547 werd Adam Pastor, een belangrijke regionale oudste, door Menno Simons in de ban gedaan op beschuldiging de leer van de Drie-eenheid te ontkennen. Omdat de verstotene desalniettemin doorging met zijn ketterse prediking, zag Menno zich gedwongen zijn kudde te waarschuwen voor Pastors gruwelijkheden. Hij schreef daartoe een klein traktaat, getiteld, *Een belijdinghe van den drie eenigen ewigen God*, dat in handschrift circuleerde; vooral in Groningen en Oost-Friesland.⁶

Zodra het eigenlijke socinianisme in 1598 letterlijk de grenzen van de vrije Ne-

5 Deze paragraaf is gebaseerd op het samenvattende overzicht in ME IV, 565-569; S. Zijlstra, *Om de ware gemeente; geschiedenis van de dopers in de Nederlanden 1531-1675* (Leeuwarden/ Hilversum, 2000), 330-339, alsmede de twee classics over dit onderwerp: W.J. Kühler, *Het socinianisme in Nederland* (1912; reprint: Leeuwarden, 1980) en J.C. van Slee, *De geschiedenis van het socinianisme in de Nederlanden* (1914; reprint: Utrecht, 1980).

6 Menno heeft het in 1550 geschreven, maar het zou niet eerder in druk verschijnen dan in 1597. Zie: I.B. Horst, *A bibliography of Menno Simons, ca. 1496-1561, Dutch reformer; with a census of known copies* (Nieuwkoop, 1962), 114, nr. 83.

derlanden overstak, dankzij het geruchtmakende bezoek van de vrijwel onmiddellijk weer uitgewezen Poolse geleerden Ostorodt en Voidovsky, trad een *tweede* fase in de dopers-sociniaanse haat-liefdeverhouding in.⁷ Hoewel hun sociniaanse boeken in beslag genomen werden en beide boodschappers als ongewenste sujetten de Republiek werden uitgewezen, keerden zij niet onmiddellijk terug naar Polen. Eerst zochten zij nog steun bij twee doopsgezinde leiders: te weten Hans de Ries in Alkmaar, de Waterlandse oudste, en bij de leider der Oude Friezen, Pieter Jansz Twisck te Hoorn. Doch ook hier kon hun antitrinitarisme niet rekenen op een warm onthaal. In reactie hierop zou De Ries een lang traktaat opstellen van maar liefst 65 bladzijden in folioformaat, dat aanvankelijk alleen in handschrift circuleerde en waarin de leer der Drie-eenheid in orthodoxe zin werd bevestigd: het *Klaer bewys van de eeuwigheydt ende godtheydt Jesu Christi*, waarop ik aan het slot nog terugkom.⁸ Dat beide Polen zich überhaupt tot de doopsgezinden wendden, hoeft overigens niet te verbazen. Dat vindt zijn verklaring in de aanwezigheid van doperse gemeenschappen van Nederlandse origine in Dantzig en omgeving: de Weichseldelta. Dit blijkt des te duidelijker toen rond 1606 opnieuw een beroep gedaan werd op Hans de Ries, dit keer op verzoek van de Dantziger doopsgezinden, om hen te adviseren hoe om te gaan met het voorstel van de Poolse socinianen om zich met de Dantzigers te verenigen. De Poolse mannen, overwegend handwerkslieden, zakenlui en boeren, ontbeerden in deze

7 Zie voor een beter begrip van de achtergronden van dit bezoek aan de Republiek in 1598, dat niet zo maar uit de lucht kwam vallen: Carl. O. Bangs & Jeremy D. Bangs, 'The Remonstrants and the Socinian exiles in Holland', in: *The proceedings of the Unitarian Universalist Historical Society; Unitarianism in its sixteenth and seventeenth century settings; papers delivered at meetings of the Society for Reformation research* 20 (1985-1986) II, 105-113 (met dank aan Jeremy D. Bangs).

8 Zie: Philip Knijff, Sibbe Jan Visser & Piet Visser, *Bibliographia sociniana; a bibliographical reference tool for the study of Dutch socinianism and antitrinitarianism* (Hilversum, 2004), nrs. 4311 en 4312 (hierna afgekort als: BS). In de voorrede tot de eerste druk van het *Klaer bewys*, die pas in 1672 verscheen, staat op pagina 4: 'Naer myn beste geheugenisse, moet dit Geschrift ghesteldt zijn, niet langh naer het laer seshien hondert; wanneer hier twee Poolsche Broederen by hem waren geweest, de een genaemt *Oostorot*, welcke (alsoo sy oordeelden de Waterlandtsche Doopsgezinde Christenen wel de dragelickste onder de Doopsgezinde te zijn) versochten met de Waterlanders broederlick te vereenigen.' Zie voorts: C.J. Dyck, 'Hans de Ries en het socinianisme', in: *Doopsgezinde Bijdragen* (hierna: DB), 8 (1982), 18-32, met name 25-28. Dyck heeft over het hoofd gezien dat het door hem op pagina 25 (en in voetnoot 32) vermelde handschrift van Hans de Ries niet een tweede, op het *Klaer bewys* volgend geschrift tegen een onbekende antitrinitaristische briefschrijver betreft, maar dat het *de facto* de tekst bevat van wat later als het *Klaer bewys* in druk is uitgekomen! De door Dyck vermelde titel van het manuscript (*Tegenschrift aan een geheel onbekende*) alsmede datering ervan ('niet uitgegeven, circa 1606') zijn derhalve incorrect. Dyck's 'titel' is niets anders dan de door J.G. de Hoop Scheffer vervaardigde itembeschrijving van het handschrift; zie diens *Inventaris der archiefstukken berustende bij de Vereenigde Doopsgezinde gemeente te Amsterdam* (Amsterdam, 1883-1884) A, 121, nr. 644.

kwestie ter zake deskundig leiderschap en zij vreesden dan ook overdonderd te worden door de sociniaanse intellectuelen, die bovendien in meerderheid afkomstig waren uit de sociaal hogere kringen van patriciërs en lagere adel. Omdat De Ries ondertussen op het thuisfront tot over zijn oren verweekeld was in allerlei theologische geschillen, wat onder andere te maken had met een verenigingspoging tussen zijn Waterlanders en een groep uit Engeland gevluchte baptisten, de Brownisten, waarbij hij op zowel doperse als gereformeerde lange tenen trapte, kon hij het zich niet veroorloven naar Polen af te reizen. Noodgedwongen moesten de Poolse mennonieten, na jarenlang getraineer, zelf ten langen leste de knoop doorhakken en de socinianen de deur wijzen.

Een *derde* fase deed zijn intrede toen in de jaren twintig van de zeventiende eeuw verschillende incidenten, die als sociniaans geëtiketteerd werden, de doopsgezinde rust opnieuw verstoorde. Zo bijvoorbeeld in 1625, toen Hans de Ries zich ten derde male gedwongen zag in verweer te komen tegen het theologisch rationalisme van Nittert Obbesz, een jongere Amsterdamse collega, wiens van de Waterlandse leer 'afwijkende' inzichten als sociniaanse ketterij werden bestempeld, alhoewel die in feite veeleer als remonstrants te kenschetsen waren.⁹ En op vrijwel hetzelfde moment ontbrandde onder de Vlaamse mennisten van Haarlem een hoog opblaaiend dispuut met leraar Jacques Outerman, die bovendien door de gereformeerde kerk wegens vermeend socinianisme aan de schandpaal werd genageld, als gevolg waarvan hij zich moest verantwoorden voor de stedelijke overheid. Deze Outerman-kwestie was sinds de vervolgingen van de zestiende eeuw weer een van de eerste keren dat een doper zich op leerstellige gronden – nu wegens de 'sociniaanse ziekte' – voor de wereldlijke overheid had te verdedigen. Omdat de vroede vaders in Outermans voor deze gelegenheid opgestelde belijdenis van de Drie-eenheid geen enkel spoor van ketterij konden traceren – zijn tegenstanders verweten hem menniste huichelachtigheid – werd hij ontslagen van rechtsvervolging.

Zodra de Poolse broeders in 1658 definitief uit Polen verjaagd werden – hun positie aldaar was reeds vanaf de dertiger jaren wegens de rooms-katholieke repressie zeer penibel geworden – zouden velen van hen asiel vinden in de Nederlanden. Hiermee zou een *vierde*, zeer belangwekkende fase haar intrede doen in de fragiele, dopers-sociniaanse verhoudingen. Hoewel de Polen vooral in remonstrantse kringen op steun en sympathie konden rekenen, kwamen tal van onderwerpen die met de Drie-eenheid, de voldoeningsleer en de vrije wil samenhangen, om slechts enkele te noemen, ook hoog op de agenda te staan van het toen recentelijk weer gerevitaliseerde collegiantisme, waarin naast de remonstranten

9 Sjouke Voolstra, 'The path to conversion: the controversy between Hans de Ries and Nittert Obbes', in: Walter Klaassen (red.), *Anabaptism revisited; essays in Anabaptist/ Mennonite studies in honor of C.J. Dyck* (Scottsdale Pennsylvania, Waterloo Ontario, 1992), 98-114.

vooral ook de doopsgezinden (onder aanvoering van Adam Boreel en Galenus Abrahamsz de Haan) de boventoon voerden. Dit is tevens de fase waarin de productie van sociniaanse traktaten en boeken aanzienlijk zou toenemen; menige titel kwam ook van doperse drukpersen, of vond, overwegend clandestien, via doopsgezinde boekverkopers zijn tersluikse weg naar een dissident koperspubliek.¹⁰ Meer dan ooit tevoren waren kerk en staat erop gebrand om 'sulcken schrikkelijcken ende grouwelijcken quaedt, als daer is de leere der Sociniaenen' volledig uit te roeien.¹¹ Dit alles leidde tot een hausse aan onderling getwist over, gereformeerde verdachtmakingen inzake, en gerechtelijke bestrijding van de besmetting met de 'sociniaanse ziekte', zoals zich vanaf de jaren vijftig en zestig van de zeventiende eeuw zou voordoen in plaatsen als Utrecht, Enkhuizen, Rotterdam, Deventer, Groningen, Alkmaar, en in nog aanzienlijk heviger mate in Friesland. In Friesland – de provincie liep wat dit betrof duidelijk achter bij het voortschrijdende inzicht in de rest van het land – zou de strijd van kerk en overheid zelfs tot het midden van de achttiende eeuw aanhouden, met de geruchtmakende zaak van de Harlinger vermaner Johannes Stinstra als dramatisch hoogtepunt, in 1742 culminerend in diens van overheidswege opgelegde preekverbod. Het tragische van dit geval is echter dat, hoewel het vermeend socinianisme de wettelijke basis vormde voor zijn veroordeling, de zaak in wezen hiermee hoegenaamd niets van doen had, omdat de inzet van het conflict de gewetensvrijheid betrof, de strijd om onvoorwaardelijke tolerantie – een verlicht *hot item* waar het provincialistische regentendom absoluut nog geen oog voor had.¹²

Deze strijd om onbeperkte verdraagzaamheid was (tenminste onder doopsgezinden) reeds in de vijftiger en zestiger jaren van de vorige eeuw al begonnen, en was – daarover bestaat geen enkele twijfel – mede aangewakkerd door de talloze collegiantische debatten en polemieken over het socinianisme. Vanzelfsprekend brachten ook in de eigen kring deze dispuuten rondom de met het socinianisme heulende doopsgezinden in de eerder genoemde steden, evenzeer aangewakkerd door de juridische interventies en de kerkelijke ketterjacht de nodige beroering teweeg. Het meest spraakmakende conflict in dit verband is de roemruchte 'Lammerenkrijgh' te Amsterdam, die uiteindelijk zou resulteren in een splitsing tussen de Lammisten en Zonnisten in 1664, een tweedeling die sindsdien dopers Nederland tot het begin van de negentiende eeuw zou kenmerken.

10 Zie bijvoorbeeld het register op drukkers en boekverkopers in *BS*, 286-295: Jacob Aertsz Colom, Pieter Arentsz en Jan Rieuwertsz I en II te Amsterdam, terwijl alle onder Harlingen en de meeste te Haarlem vermelde uitgevers doopsgezind waren.

11 H.A.E. van Gelder, *Getemperde vrijheid; een verhandeling over de verhouding van kerk en staat in de Republiek der Verenigde Nederlanden en de vrijheid van meningsuiting in zake godsdienst, drukpers en onderwijs, gedurende de 17e eeuw* (Groningen, 1972), 177.

12 Zie hierover: Joris van Eijnatten, *Mutua christianorum tolerantia; irenicism and toleration in the Netherlands: the Stinstra affair 1740-1745* (Firenze, 1998).

Zoals bekend werd de hoofdrol in dit conflict gespeeld door Galenus Abrahamsz, de onbetwiste leider van de grootste Amsterdamse gemeente, die der Vlamingen, en tevens voorman van het collegiantisme. Hoewel ook in dit geval de inzet van het conflict niet het socinianisme in strikte zin was, maar vooral het algemeen bindend gezag van de uitstaande belijdenissen tegenover de vrijheid van het individuele geweten, associeerde de buitenwacht Galenus en de zijnen vooral met de 'Poolse pest', het socinianisme, hoezeer dezen het zelf ook ontkenden. Dit blijkt onder meer zonneklaar uit het door de Amsterdamse overheid opgelegde decreet van 1664, waarin de verscheurde 'Lammerenkooi' gelast werd:

dat sy haer sullen onthouden van op de Predick-stoel te brengen eenige subtile Quaestien ofte Disputen, rakende de eeuwige Godtheyt Jesu Christi ofte andere poincten, smakende na de Leere der Socinianen.¹³

Het doperse socinianisme in de geschiedschrijving

Hoe heeft de moderne (doperse) historiografie de invloed van het socinianisme op het doperdom tot dusverre behandeld? De eerste studie in dit verband is het boek *Socinianen en doopsgezinden (1559-1626)* uit 1898 van de doopsgezinde predikant Wiebe Jans van Douwen.¹⁴ Deze monografie ademt de geest van het liberale, vrijzinnige doperdom van de late negentiende eeuw en laat derhalve veel sympathie doorklinken voor de vroegere anticonfessionele stromingen binnen het doperdom. Dit heeft onder andere tot resultaat dat de 'kampioenen' van het vroegere irenische en confessioneel rekkelijke doperdom nogal bewierookt worden. Mannen als Hans de Ries, Galenus Abrahamsz en Johannes Stinstra worden in deze studie als ware helden aan de negentiende- en vroeg twintigste-eeuwse goe-gemeente voorgesteld. Dit geldt eens te meer voor de twee volgende, veel grondiger studies over dit onderwerp: *Het socinianisme in Nederland*, van de doopsgezinde historicus Wilhelmus Johannes Kühler (1912) en de vrijwel tezelfdertijd verschenen studie van de hand van de hervormde Jacobus Cornelis van Slee, *De geschiedenis van het socinianisme in de Nederlanden* (1914).¹⁵ Hun beider betogen zijn gebaseerd op een grondige analyse van een grote hoeveelheid archivalische en gedrukte bronnen, en mogen – zoals Aart de Groot eerder al overtuigend

13 Geciteerd naar de plano: *Ordonnantie van de ed. heeren burgermeesteren der stad Amsterdam, waerna haer de doopsgezinde der Vereenighde Vlaemsche, Vriesche en Hoogduytsche gemeente sullen hebben te reguleeren* (Amsterdam, Pieter Arentsz, 1664). Zie over de 'Lammerenkijgh' onder andere Kühler, *Het socinianisme*, 144-184 en Zijlstra, *Om de ware gemeente*, 402-429.

14 W.J. van Douwen, *Socinianen en doopsgezinden; doopsgezinde historien uit de jaren 1559-1626* (Leiden 1898) (BS 6154); zie voor Van Douwen: *BLGNPI* II, 177, en *ME* II, 95-96.

15 Zie voetnoot 5 voor de volledige titels; respectievelijk *BS* 6320 en 6452; zie voor Kühler: *BLGNPI*, 113-114, en *ME* III, 253-254; zie voor Van Slee: *BLGNPI*, 346-347.

heeft vastgesteld – betiteld worden als de eerste, echt moderne en niet meer met leerstellig vooroordeel behepte studies. Terwijl het blikveld van Kühler breder is dan dat van Van Slee, met als gevolg dat diens definiëring van het begrip socinianisme nogal rekbaar en arbitrair is, staan beide boeken zeer welwillend tegenover hun object van studie. Verder is Kühlers benadering eerder als een vergelijkend onderzoek van dogmenhistorische aard te betitelen, terwijl Van Slee's meer systematische behandeling van het onderwerp veeleer de tolerantiegeschiedenis als ruimer kader hanteert, met inbegrip van het verzet der kerkelijke orthodoxie en de censuurpolitiek van de overheden.¹⁶

Deze twee historici onthielden zich dus niet van een normatieve interpretatie van het verleden, dat wil zeggen: zij bekeken die door een liberale en vrijzinnige bril. Dit blijkt, bij voorbeeld, zonneklaar uit hun beoordeling van de zo-even genoemde 'Lammerenkrijgh'. Van Slee besluit zijn behandeling van deze episode als volgt:

Hij [Galenus Abrahamsz; PV] zou het Erasmus nagezegd hebben: "vraag niet *hoe* God een Zoon heeft, geloof maar *dat* Hij er een heeft." [...]

Zijn Christologie is meer Ariaansch dan Sociniaansch. [...]

Hij is zelfstandig zijn weg gegaan en deed de leer onderschikt zijn aan het leven, omdat het hem boven alles te doen was om de praktijk der ware vroomheid, die voor den mensch de weg is tot zaligheid. Hij moet gerekend worden tot de pleitbezorgers van een zedelijken godsdienst.¹⁷

Zo'n conclusie is doordrenkt met gulpen van negentiende-eeuws liberalisme en modernisme. Kühler kwam nauwelijks anders tot een soortgelijke slotsom:

Het behoeft na al het voorgaande geen betoog, dat de ouderen [...] tot aanzienlijke hoogte het recht hadden, niet om hunnen tegenstanders Socinianen te noemen, maar wel om op de overeenkomst te wijzen tusschen de opvattingen der Galenisten en die van het Socinianisme. Toch hadden zij verder ongelijk. [...]

Zij vergaten dat [niemand aan; PV] de Confessies [...] bindend gezag had [...] toegekend. De behoudenden mochten zich voordoen als de partij, die in haar christelijk geloof getroffen en beledigd was, – zij zelve stonden op het zwakste standpunt.

Kühler schroomt dan ook niet het moderne begrip 'vrijzinnigheid' aan Galenus en de zijnen vast te plakken.¹⁸ Wat voor dit onderwerp in het bijzonder opgaat, geldt in het algemeen voor de doperse geschiedschrijving, zoals Sjouke Voolstra al in 1989 overtuigend heeft aangetoond. Verwijzend naar Kühler als de auteur van de tot dan toe belangrijkste doch onvoltooid gebleven geschiedenis van de Nederlandse doopsgezinden, maar ook naar diens opvolgers zoals Meihuizen,

16 A. de Groot, 'Inleiding' tot herdrukeditie (reprint) uit 1980 van Kühler's *Het socinianisme*, VI-VIII.

17 Van Slee, *Geschiedenis van het socinianisme*, 160.

18 Kühler, *Het socinianisme*, 163.



Wilhelmus Johannes Kühler (1874-1946) in 1937. Van 1912 tot 1946 was hij hoogleraar aan het Doopsgezind seminarie.

die een biografie over Galenus Abrahamsz schreef, en Van der Zijpp, auteur van een zeer gewaardeerd historisch overzicht, komt Voolstra tot de conclusie dat de kenmerken van het vroeg doperse spiritualisme en individualisme normatief werden voor hun visie op de verdere historische ontwikkelingen – ofwel: geschiedschrijving als een voertuig van de uit de negentiende eeuw stammende vrijzinnige ideologie.¹⁹

Nieuwe benaderingen

Na de zo-even genoemde studies over het Nederlandse socinianisme, alle daterend van rond de voorlaatste eeuwwisseling, zou er geen aparte monografie meer aan dit onderwerp worden gewijd. Het leek wel alsof hierover alles sindsdien al zo'n beetje gezegd was. Daarin worden we nog versterkt door het opmerkelijke feit dat beide studies van Kühler en van Van Slee nog in 1980 (het jubileumjaar van 450 jaar doperdom in de Nederlanden) een herdruk beleefden.²⁰ Maar schijn bedriegt, want sinds die tijd zijn nog verschillende studies en artikelen gepubliceerd waarin tal van (deel-)aspecten van het socinianisme in dopers verband aan bod zijn gekomen, zij het niet meer als aparte casus.²¹ Deze recentere bijdragen latend voor wat ze zijn, richt ik mijn aandacht tenslotte op het jongste, zeer omvangrijke historische handboek van Samme Zijlstra uit het jaar 2000, waarin de doperse geschiedenis van de periode 1531 tot en met 1675 beschreven wordt.²² Zoals hij in zijn inleiding duidelijk maakt, staat Zijlstra's benadering van de doperse historie op grote afstand van de eerder genoemde 'religieus bevoor-

19 Sjouke Voolstra, 'Voortdurende beeldenstorm; doperse geschiedschrijving en doopsgezinde identiteit', in: *DB* 15 (1989), 19-20. Zie hoe ook Van der Zijpp, *Geschiedenis der doopsgezinden in Nederland* (1952; reprint: Amsterdam, 1980), nog Kühler na-echoot, 99: 'Tegenover de trouw aan de letter van de Schrift bij de 'Ouderen' leggen de Galenisten echter een zo grote nadruk op de werking van Gods heilige Geest in de mens, dat het dikwijls schijnt [...] dat de "fundamentele hoofd-stucken der Schriftuere" in de schaduw komen. Dit gaf aan de prediking van Galenus iets wat wij vrijzinnig zouden kunnen noemen.'

20 Zie ook De Groot's commentaar in zijn inleiding tot de herdruk in 1980 van Kühlers, *Het socinianisme*, VIII.

21 Zie bijvoorbeeld Wiep van Bunge's dissertatie over Johannes Bredenburg (1990; *BS* 6094), Andrew Fix's studie over het collegiantisme (1991; *BS* 6186), of Joris van Eijnattens prachtige monografie over Johannes Stinstra (1998; *BS* 6171), evenals een heel scala artikelen van de hand van: C.J. Dyck over Hans de Ries en het socinianisme (1982, 1983; *BS* 6120, 6164, 6165), Aart de Groot over het Nederlandse socinianisme (1990-2004; *BS* 6221-6231) en over Adam Pastor (2000; *BS* 6227), Ruud Lambour over Jacob Jansen Voogd (1997; *BS* 6327), Thomas Roep over de 'Lammerenkrijgh' (1988; *BS* 6415), of Zilverberg over Stinstra (1980; *BS* 6577) en het collegiantisme (1989; *BS* 6573).

22 Zijlstra, *Om de ware gemeente*.

oordeelde' voorgangers.²³ Zijn uitgangspunt is de zoektocht naar de wijze waarop de doopsgezinden (meer dan wel minder) succesvol waren in het handhaven van hun identiteit; waarvoor hun theologie en ethiek bepalend waren. Dit vernieuwende zicht op het verleden levert een verscheidenheid aan nieuwe inzichten op, alsmede tal van correcties op en bijstellingen van eerdere veronderstellingen en verklaringen. Echter, Zijlstra's gretigheid om het vrijzinnige mom van Kühler, Meihuizen en Van der Zijpp te ontmaskeren, leidt hier en daar tot al te rigoureuze uitkomsten en conclusies.²⁴

Laat mij dit nader toelichten aan de hand van zijn behandeling van enerzijds het socinianisme in zeventiende-eeuws doperse context (in het algemeen), als anderzijds wederom de Galenus Abrahamsz-kwestie (in het bijzonder). In totaal wijdt Zijlstra zo'n tien van de in totaal 500 bladzijden van zijn studie aan deze materie, waarin hij een heldere beschrijving geeft van het ontstaan en de voornaamste kenmerken ervan.²⁵ Vervolgens bespreekt hij op zijn minst twintig gevallen van al dan niet vermeend socinianisme in bijna even zoveel plaatsen in de Republiek, betrekking hebbend op zowel individuen als hele groepen. Meer dan dertien hiervan manifesteerden zich tussen 1650 en 1675, wat in mijn ogen toch niet onaanzienlijk is. Zijlstra komt echter tot de conclusie dat de inwerking van het socinianisme slechts zeer gering is geweest, omdat vrijwel niemand zo ver ging om de gehele sociniaanse leer over te nemen, maar 'men koos uit wat goed van pas kwam'. Dit schrijft hij vooral toe aan het interne verzet waarop de sociniaanse neigingen telkens stuitten, hoewel hij een uitzondering maakt voor drie doperse *diehards*: Pieter van Locren, Foeke Floris en Jan Klaasz.²⁶

Zo'n conclusie, die eerder gebaseerd is op de macht van het getal en minder op de kwaliteit van het argument, roept bij mij meer vragen op dan dat ik er bevredigende antwoorden in vind. Wat – zo kan men zich afvragen – zijn dan de indirecte gevolgen geweest van die pro- en anti-sociniaanse sentimenten voor de verdere ontwikkeling van de doperse theologie en identiteit? Welke effecten zijn er, direct of indirect, traceerbaar in die doperse identiteit (collectief en/of lokaal) van bijvoorbeeld de diverse bemoeienissen van overheidswege met socinianiserende doopsgezinden, die moesten voorkomen en werden veroordeeld?

23 Zie bijvoorbeeld Zijlstra, *Om de ware gemeente*, 21: 'In hetzelfde jaar 1954 verscheen Meihuizens biografie van Galenus Abrahamsz, "strijder voor onbepaalde verdraagzaamheid", welke eerder een hagiografie genoemd kan worden. Bij hem krijgen de tegenstanders van Galenus, die de nadruk op de belijdenissen legden, geen eerlijke kans.'

24 Hierin klinkt zonder twijfel de stem van Sjouke Voolstra door, die Zijlstra in zijn enthousiasme soms al te kritiekloos heeft nagesproken (met uitzondering van de relevantie van de 'spiritualistische factor' in het doperdom), waardoor hij zich op onderdelen 'nog roomser dan de paus' betoont, wat *de facto* resulteert in een nieuwe vorm van 'normativiteit'.

25 Zijlstra, *Om de ware gemeente*, 330-339.

26 Zijlstra, *Om de ware gemeente*, 339.

Werd intern de kerkelijke ban daarop weer van toepassing verklaard, of trachtten men zich anderszins onderling weerbaar te maken tegen dergelijke heisa, die het sedert 1672 zo voorspoedig verlopende emancipatieproces mogelijk dreigde te frustreren? En diezelfde vraag kan men zich ook stellen met betrekking tot de voortdurende aanvallen en verdachtmakingen van kerkelijke zijde: hadden die überhaupt geen enkel effect op het groepsgedrag, het collectieve handelen en oordeel, kortom de identiteit? Ik kan me het nauwelijks voorstellen.

Nog stilliger is Zijlstra in zijn conclusies over Galenus Abrahamsz en diens sociniaans getinte collegiantisme. Zijlstra stelt simpelweg dat de Zonnisten, die de belijdenissen in ere hielden en onverminderd vasthielden aan het bindend gezag daarvan, als de kampioenen van het echte mennisme beschouwd moeten worden, terwijl Galenus:

met zijn verwerping van het gezag van de confessies dus niet te beschouwen [is; PV] als de norm, zoals bijvoorbeeld Meihuizen in zijn Galenusbiografie beweerd heeft, maar als een deviatie van de norm.²⁷

In mijn ogen doet zo'n nogal eenzijdige interpretatie geen recht aan een noodzakelijkerwijs meer uitgebalanceerde weging van de verschillende en veel nuances vertonende fenomenen uit het verleden. En evenmin verdisconteert zulks een historische dynamiek in het denken en doen van de mensheid, van de kerk en de maatschappij, als respons op externe ontwikkelingen, zoals in dit geval het binnendringend socinianisme, hetzij negatief, hetzij positief.

Daarom acht ik het verkieslijker om de invloed van het socinianisme op het Nederlandse doperdom vanuit een andere optiek te bestuderen, die meer recht doet aan het zo-even geformuleerde commentaar. Vruchtbaarder in dit opzicht vind ik de benadering van de Canadese historicus Michael Driedger. In de inleiding tot zijn jongste boek, *Obedient heretics, Mennonite identities in Lutheran Hamburg and Altona during the confessional age* (merk op dat hij spreekt van *identiteiten*, in het meervoud, in plaats van *een* identiteit, de 'ware gemeente', die Zijlstra's *core business* is), geeft Driedger een heldere uiteenzetting over zijn paradigmatisch kader. Zijn criterium om de zich ontwikkelende loop van de theologie en het gemeentelijk leven te toetsen is *niet* het ontstaan van het zestiende-eeuwse doperdom tot uitgangspunt te nemen, maar de aanvaarding van de totstandkoming van elkaar beconcurrerende religieuze tradities tussen ca. 1550 en 1750. Dat is de periode, zo zegt hij, waarin de verschillende doopsgezinde tradities (en dus identiteiten) 'zich consolideerden tot verschillende geïnstitutionaliseerde denominaties', zoals dat ook elders plaats vond, als 'onderdeel van een algehele en vergelijkbare trend in de ontwikkeling van het christelijke en joodse leven na het hoogtepunt van het tijdperk der Reformatie', en wat algemeen wordt aangeduid

27 Zijlstra, *Om de ware gemeente*, 428-429.

als de confessionaliseringsfase.²⁸ Bovendien, zo betoogt hij verder, was de vorming van de doopsgezinde identiteiten ook afhankelijk van de meningen en handelingen van de buitenwereld, zowel van de dominante politiek als van de heersende kerk. Hoewel de zeer verdeelde mennisten – als collectief slechts een van de vele kerkelijke minderheden in de Nederlandse samenleving van de Gouden Eeuw – toch een betrekkelijk groot aandeel in het economische leven opeisten, werden ze desalniettemin vanuit het overheersend gereformeerde perspectief als non-conformisten beschouwd, terwijl zij zich zelf absoluut niet als ketters beschouwden, maar juist als de ware navolgers van Christus. Ik kan mij dan ook volledig vinden in Driedgers slotopmerkingen, die in vertaling luiden:

Elke nieuwe generatie van een groepering zag zich geconfronteerd met de mogelijkheden en de beperkingen die uniek waren voor hun tijd en ruimte, als gevolg waarvan zij zelf telkens de betekenis van hun groepering opnieuw moesten interpreteren, wat echter alleen maar te begrijpen is als een reactie op deze veranderende en thans vaak vrijwel vergeten omstandigheden. Hoewel sommige aspecten van de doopsgezinde religiositeit en ideologie over vele generaties min of meer in stand bleven, is het niet meer dan logisch te beweren dat naarmate groeperingen veranderingen ondergingen, daarmee ook hun identiteiten veranderden.²⁹

Voor wie zich met de bestudering van doopsgezinde *identiteiten* wil bezig houden, is het daarom noodzakelijk, naast aandacht te hebben voor de voortdurende interne strijd om handhaving, aanpassing of zelfs vervanging van de oude doopsgezinde *roots*³⁰ – Zijlstra's focus – ook de effecten van uitwisseling en inwerking van ideeën en ideologieën (zoals het socinianisme, maar evenzeer het spinozisme, het verlichte rationalisme, het modernisme, de vrijzinnigheid, etc.) als stuwende krachten voor veranderingen volledig tot hun recht te laten komen.

Een voorbeeld tot slot

Om zo'n theoretisch uitgangspunt te concretiseren, geef ik het volgende, mijns inziens sprekende voorbeeld van immer verschuivende identiteitskenmerken. Zoals aan het begin reeds aan de orde kwam, stuurde Menno Simons omstreeks

²⁸ Michael D. Driedger, *Obedient heretics; Mennonite identities in Lutheran Hamburg and Altona during the confessional age* (Aldershot etc., 2002), 1-7, de vertaalde citaten op pagina 2.

²⁹ Driedger, *Obedient heretics*, 5-6.

³⁰ Zie ook Driedgers commentaar, *Obedient heretics*, 5: 'For example, Friedmann [auteur van *Mennonite piety through the centuries*, 1949; PV] considered the Zonist variant of seventeenth-century Mennonitism to be purer than the Lamist variant. In other words, he interpreted Anabaptist diversity as a problem to be lamented rather than a historical fact to be understood. This older approach is ill-suited for historians, because, at least implicitly, it denies the importance of historical development by insisting in a partisan way on the unchanging core character of a group.'

1550 in handschrift een klein traktaat de wereld in dat gericht was tegen de niet aflatende prediking van de in 1547 gebannen Adam Pastor. De titel daarvan: *Een belijdinghe van den drie eenigen ewigen God*, laat aan de inhoud met betrekking tot de canonieke triniteitsleer niets te raden over. Het handschrift verscheen echter pas in 1597 voor het eerst in druk, als een uitgave van Aert Hendricksz te Amsterdam. Hoewel dit jaartal precies een jaar eerder is dan het geruchtmakende bezoek van Voidovsky en Ostorodt aan de Republiek, acht ik het desalniettemin niet onmogelijk dat deze druk van Menno's *Belijdinghe* toch indirect daarmee verband hield, temeer als we bedenken dat beide Polen zich na het uitwijzingsvonnis direct tot de Nederlandse doopsgezinden wendden. Het lijkt mij namelijk niet uitgesloten dat menniste broeders in Polen eerder al om een dergelijk verweerschrift tegen wellicht al te voortvarende sociniaanse opdringerigheid verzocht hebben, waarop dan besloten is Menno's oudere, dogmatisch doortimmerde *Belijdinghe* als zodanig te laten functioneren.³¹ Ik acht het zelfs niet onmogelijk dat de Hoornse oudste van de Oude Friezen, Pieter Jansz Twisck, hiervan als initiator te beschouwen is, bij wie beide socinianen immers, zij het tevergeefs, om steun zouden aankloppen: als geen ander zou Twisck zich voortdurend als beheerder en promotor van Menno's erfgoed manifesteren.³²

Hoe dat ook zij, een tweede verweerschrift van doopsgezinde zijde produceerde Hans de Ries, bij wie de twee verbannen Polen eerder al nul op het rekest hadden gekregen. Zoals reeds gememoreerd, schreef De Ries niet lang na hun bezoek en in reactie op een brief van een onbekende sociniaan zijn *Klaer bewys van de eeuwigheydt ende godheydt Jesu Christi*, dat aanvankelijk ook alleen in handschrift circuleerde en van rond 1600 zal dateren.³³ De spiritualistisch *angehauchte* Hans de Ries, die herhaaldelijk met Twisck leerstellig in de clinch lag, was een uitgesproken tegenstander van Menno Simons' melchioritische menswordingleer evenals van diens biblicisme en ethisch fundamentalisme. Het zal dus nimmer bij deze oudste der Waterlanders zijn opgekomen om Menno's strijdschrift tegen Pastor aan te wenden tegen het acute gevaar van binnensluipend antitrinitarisme en socinianisme, zoals mogelijk dus Twisck wel had gedaan, met gevolg dat De Ries er zelf maar eens goed is voor gaan zitten. Beider defensies uit deze tijd rond 1600, het in druk verschenen verweerschrift van Menno en het lange opstel van De Ries, zijn desalniettemin tegelijkertijd ook te beschouwen als een herbevestiging van de Niceense triniteitsleer voor zowel de Oude Friezen als de Waterlanders, zij het vanuit een totaal verschillende christologische visie. Beide geschriften hebben

31 Horst, *Bibliography*, 114, nr. 85.

32 Zie voor Twisck (1565-1636) en zijn bekommernis om het geestelijke en materiële erfgoed van Menno (hij kende ook Menno's dochter heel goed): *ME* IV, 757-759, met name 759, en *BLGNPI*, 383-384.

33 Zie eerder noot 8. Zie voor De Ries: *ME* IV, 330-332, en *BLGNP* III, 307-310.

dus op dit punt de orthodoxie van beide, in ander opzichten zo zeer uiteenlopende richtingen – de een aan de linker, de ander aan de rechter flank van het bonte doperse spectrum – duidelijk gearticuleerd. Met andere woorden: deze twee reacties op een en dezelfde ontwikkeling van buitenaf, hebben hoe dan ook effect gesorteerd ten aanzien van de aanscherping der theologische identiteit van zowel de meest rekkelijke als een van de meest behoudende richtingen.

Maar daarmee zijn we er nog niet. De Ries' *Klaer bewys* zou voor het eerst pas in 1672 in druk verschijnen, vermoedelijk bezorgd door de Waterlandse leraar te Haarlem en ex-boekverkoper, Denijs van der Schuere. Het werd toen in stelling gebracht tegen het geruchtmakende boek van de sociniaan Daniël Zwicker, *De Nieuw testamentische Josias*, dat in 1670 uitgekomen was en waarvan in datzelfde jaar ook nog een Latijnse vertaling werd uitgebracht.³⁴ Zestien jaar later zou er nog een herdruk van het *Klaer bewys* verschijnen (in 1688), toen wederom in druk bezorgd door een Waterlandse leraar en uitgever, Hendrik Rintjes te Leeuwarden. Hoewel het ongewijzigde voorwoord daarvan alsnog de suggestie wekt dat het boekje nog steeds ter bestrijding was van Zwickers *Nieuw testamentische Josias*, kan dat in 1688 geen enkele actualiteitswaarde meer hebben gehad, omdat Zwicker inmiddels reeds tien jaar dood was, terwijl de laatste herdruk van diens *Josias* van 1680 dateerde. In dat opzicht zou Rintjes' onderneming dus volstrekt mosterd na de maaltijd zijn geweest. De aanleiding voor deze heruitgave moet dan ook elders worden gezocht, en wel in het jarenlange gedoe dat in 1683 begonnen was met de sociniaanse verdachtmakingen tegen de vermaner van Surhuisterveen, Foeke Floris, door de gereformeerde predikant Fanciscus Elgersma. Deze slepende kwestie zou, behalve in een felle polemiek, in 1687 voorlopig uitmonden in een veroordeling van Foeke door de synodevergadering te Harlingen, waarop in het begin van 1688 zelfs zijn verbanning uit Friesland volgde.³⁵ Bovendien hadden de Staten van Friesland in 1687 nog eens het plakkaat uit 1662 vernieuwd, dat gericht was tegen de verderfelijke leer van 'Sosinianen, Quakers en Dompelaars', op grond waarvan Rintjes' tijdelijke ambtgenoot Jacob Jansen Voogd, een sociniaansgezinde collegiant, een preekverbod werd opgelegd en uit de stad werd gebannen.³⁶ Rintjes moet, om zijn achterban tegen de ketterjachtbeluste Friese kerk en overheden in bescherming te nemen en om haar van elke verdenking van socinianisme te vrijwaren, De Ries' geschrift op de pers hebben gelegd. Maar daar liet hij het niet bij.

34 Zie: P.G. Bietenholz, *Daniel Zwicker 1612-1678; peace, tolerance and God the one and only* (Firenze, 1997), 167, en 290-291, nrs. 22 t/m 22.R/ 22.2P; zie voorts voor het *Klaer bewys*, uitgegeven te Haarlem door Isaac van Wesbusch: *BS* 4311. Zie voor Van der Schuere: *ME* IV, 482.

35 Zie voor meer details: *ME* II, 342-343, en Kühler, *Het socinianisme*, 177-180

36 Piet Visser, "In de zaadzaaijer": de uitgeverij van de Leeuwarder drukker, boekverkoper en doopsgezinde leraar Hendrik Rintjes (1630-1698)', in: *De boekenwereld; tijdschrift voor boek & prent* 12 (1996), 252-254. Zie over Voogd: R.C. Lambour, 'Jacob Jansen Voogd (1630-1710)', in: *DB* 23 (1997), 75-90.

Aan dit traktaat werden ook nog toegevoegd excerpten over de onversneden triniteit uit Jan Philipsz Schabaeljes *Historische beschrijving van het leven onses heeren Jesu Christi* (waarvan Rintjes in 1681 een tweede druk had bezorgd), voorts een lang kerstlied van de beroemde remonstrant Gerard Brandt, waarin de Drie-eenheid ook loepzuiver werd bezongen, en – heel opmerkelijk – ook nog eens de oerdege-lijke *Belijdinghe* van Menno Simons!³⁷

Voor mij is dit een duidelijke indicatie dat toen de identiteit der Waterlanders (althans die in Friesland, in het bijzonder te Leeuwarden) opnieuw werd bijgesteld, maar nu specifiek als direct gevolg van de provinciale en stedelijke, kerkelijke en politieke scherpslijperij, en ditmaal vooral naar buiten toe – van enige interne maatregelen en/of stellingname tegen Voogd bijvoorbeeld is niets bekend. De Waterlandse gemeenschap moest simpelweg van sociniaanse smetten ontdaan worden ontdaan. Het is tegelijkertijd opvallend hoe sedert de dagen van Hans de Ries diens Waterlanders, in veel steden elders al verenigd met Lammisten en Zon-nisten, een zo significante ontwikkeling hadden doorgemaakt: de ooit verketterde leer van Menno Simons (met inbegrip van zijn *Belijdinge*) vormde nu rond 1687-1688 kennelijk geen enkel punt van discussie meer. Menno's naam en faam werden simpelweg zeer pragmatisch, en wat mij betreft zelfs zeer opportunistisch, in stelling gebracht, wat evenzeer indicatief is voor de ontwikkeling die de (Leeuwarder) Waterlanders hadden doorgemaakt, namelijk dat zij, anders nog dan in De Ries' dagen, niet meer maalden om dopers partijgangerschap.

Het socinianisme heeft dus zonder twijfel invloed uitgeoefend op de gestaag veranderende identiteiten van het veelkleurige Nederlandse doperdom: zo niet direct, dan wel indirect. Het zojuist besproken voorbeeld, slechts een microscopisch klein onderdeel van een heel complex van andere, interne en externe evolutiefactoren, is derhalve te beschouwen als een fraaie illustratie van hoe een welhaast chronische haat-liefde relatie tussen doperdom en socinianisme tegelijkertijd ook de interne haat-liefde verhoudingen zou doen vervagen. Of, met een knipoog naar Hoorn-beecks kwalificatie uit het begin: toont dit geval niet aan hoe de ongeleerde men-nonieten door de geleerde socinianiërs wel degelijk wijzer waren geworden?

³⁷ Zie Piet Visser, *Broeders in de geest; de doopsgezinde bijdragen van Dierick en Jan Philipsz. Schabaelje tot de Nederlandse stichtelijke literatuur in de zeventiende eeuw* (Deventer, 1988) II, 206, nr. 10.a2 en 210-211, nr. 19; Horst, *Bibliography*, 114, nr. 84; BS nr. 4312. Hoewel het boekje doorlopende katernsignatures heeft, kent het tweeërlei paginering. Het eerste deel bevat De Ries' traktaat, op pagina's 9-156; het tweede deel bevat achtereenvolgens: Menno's traktaatje op pagina's 3-29, de Schabaelje-uittreksels op pagina's 30-45 en Brandts kerstlied op pagina's 46-56.

Op zoek naar collegiantische liederen met sociniaanse trekken in Stapels *Lusthof der Zielen* (1681)

Inleiding

De protestantse liedcultuur uit de voorbije eeuwen mag zich in toenemende mate koesteren in belangstelling van een uiteenlopend gezelschap van kerk-, literatuur- en muziekwetenschappers.¹ Maar de liedcultuur van de dissenters, zoals remonstranten en doopsgezinden, is veel minder systematisch in kaart gebracht en beperkt zich overwegend tot onderdelen van monografieën over lieddichters als Dirck Rafaëlsz Camphuysen of Jan Philipsz Schabaelje, tot artikelen en, zeer recent, tot studies die vooral de negentiende en twintigste eeuw bestrijken.² Juist

1 Baanbrekend op het terrein van het geestelijk lied en het *contrafact* is het musicologische werk van Louis P. Grijp, dat begonnen is met zijn studie *Het Nederlandse lied in de Gouden Eeuw; het mechanisme van de contrafactuur* (Amsterdam, 1991). Zonder volledig te zijn, zij voorts gewezen op de kerk-, cultuur- en literatuurhistorische studies van J.R. Luth, *Daer wert om 't seerste uytgekreeten ...'* bijdragen tot een geschiedenis van de gemeentezang in het Nederlandse gereformeerde protestantisme ±1550-1852 (Kampen, 1986); E. Hofman, *Liedekens vol gheestich confoort; een bijdrage tot de kennis van de zestiende-eeuwse schriftuurlijke lyriek* (Hilversum, 1993); Els Stronks, *Stichten of schitteren; de poëzie van zeventiende-eeuwse gereformeerde predikanten* (Houten, 1996); R.A. Bosch, *En nooit meer oude Psalmen zingen; zingend geloven in een nieuwe tijd 1760-1810* (Zoetermeer, 1996); F. Wilaert (red.), *Veelderhande liedekens; studies over het Nederlandse lied tot 1600; symposium Antwerpen 28 februari 1995* (Antwerpen, 1997).

2 Zie bijvoorbeeld: H.G. van den Doel, *Daar moet veel strijds gestreden zijn; Dirck Rafaëlsz Camphuysen en de contraremonstranten; een biografie* (Meppel, 1967), 74-86; Piet Visser, *Broeders in de geest; de doopsgezinde bijdragen van Dierick en Jan Philipsz. Schabaelje tot de Nederlandse stichtelijke literatuur in de zeventiende eeuw* (Deventer, 1988), I, 193-272; van dezelfde auteur, *Het lied dat nooit verstomde; vier eeuwen doopsgezinde liedboekjes* (Den IJp, 1988); idem, 'Litanie van een liturgisch stiefkind; een korte geschiedenis van de psalm bij de doopsgezinden', in: J. de Bruijn (red.), *Psalmingen in de Nederlanden vanaf de zestiende eeuw tot heden* (Kampen, 1991), 115-48; Louis P. Grijp, 'A different flavour in a Psalm-minded setting: Mennonite songs from the sixteenth and seventeenth century', in: Piet Visser et al. (red.), *From martyr to muppy; a historical introduction to cultural assimilation processes of a religious minority in the Netherlands: the Mennonites* (Amsterdam, 1994), 110-32; Hermine Joldersma & Louis P. Grijp (eds.), *Elisabeth's manly courage; testimonies and songs of martyred Anabaptist women in the Low Countries* (Marquette, 2001). Pieter Post bereidt een dissertatie voor over de doopsgezinde hymnologie van 1793 tot 1973, terwijl dit jaar op aanpalend terrein A. le Coq, *Het vrijzinnig kerklied in Nederland, 1870-1973* (Kampen, 2005), als proefschrift aan de Rijksuniversiteit Groningen heeft verdedigd.

in deze kringen kon het algemeen verketterde socinianisme op de meeste welwillendheid rekenen, met name dankzij de collegianten waartoe zich in meerderheid doopsgezinden en remonstranten aangetrokken voelden. Bekend is dat in het collegiantenmilieu het geestelijk lied op veel waardering kon rekenen, zodat het daarom de moeite loont te onderzoeken of in het collegiante liedrepertoire liederen voorkomen waarin sociniaanse sporen te traceren zijn. Over de precieze aard van de liedcultuur van de collegianten is evenzeer nog weinig concreets bekend, zeker niet over het liturgisch gebruik: op welke momenten tijdens de reguliere bijeenkomsten werd er gezongen; welke liederen werden bij de halfjaarlijkse bijeenkomsten in Rijnsburg aangeheven? Laat staan dat er überhaupt ooit gezocht is naar sociniaanse elementen in het collegiante lied. Nu gebiedt de eerlijkheid te zeggen dat het ook weinig zin heeft om dit liedcorpus tot op het bot te fileren om uitgesproken sociniaanse thema's op het spoor te komen. De kans daarop is uiterst gering, omdat enerzijds, gelet op de herkomst van de liederen, veel lieddichters, c.q. hun teksten niet of nauwelijks met socinianisme geassocieerd kunnen worden. Zoals De Groot reeds in zijn bijdrage over Camphuysen – het tegendeel van een socinianenhater – heeft aangetoond, bieden diens liederen wat dit aspect betreft niet of nauwelijks enig houvast.³ Anderzijds moeten we ook bedenken dat in deze kring, waarin mensen met nogal uiteenlopende religieuze en theologische achtergronden en visies elkaar troffen, niet hun verschillen het samenbindende element vormden, maar bovenal het gemeenschappelijke streven om vrijelijk daarover te spreken, en in de praktijk van alledag getuigenis te geven van oprechte vroomheid en christelijke deugdzaamheid. En juist een *liedboek* gaf aan dat gemeenschappelijk beleden ideaal een harmonische uitdrukking, zeker in deze tijd.⁴ Het geestelijk lied was toen niet meer *a priori* het voertuig van theologische scherpslijperij of polemieken over de triniteit, de satisfactieleer, de waterdoop, of wat dies meer zij. Daarvoor hanteerde men het vrije profeteren, de eigenlijke colleges, en als daarin een open dispuut de geesten niet op één lijn bracht en het wederzijds gelijk onoverbrugbaar bleek, dan was er altijd nog het pamflet of het traktaat waarin de godsdienstige polemieken verder gevoerd en de specifieke theologische stellingname nader uiteengezet werd. Het is daarom eerst zaak het collegiante liedrepertoire nader te verkennen.

3 Zie de pagina's 165-179.

4 Dat was een eeuw eerder nog anders, toen in een deel van het vroege reformatische lied, waaronder het martelaarslied maar ook de geuzenliederen, sterk ideologisch gekleurde, programmatische componenten aanwezig waren, zoals verwijzingen naar de 'Hoer van Babel', de kerk van Rome, pleidooien voor de volwassendoop, of het afschudden van de Spaanse tirannie.

Het collegiantische liedrepertoire

In de voor de geschiedenis van het collegiantisme en socinianisme nog steeds waardevolle studie van Van Slee en, wat het lied betreft, in mindere mate ook die van Kühler, zijn slechts algemene gegevens over de bij de collegianten in zwang zijnde liedboeken te vinden. Daarbij passeren de *Stichtelyke rymen* van Camphuyzen de revue, diens psalmberijming, de uitbreiding van de psalmen door Joachim Oudaan, alsmede de liederen die de Hoornse notaris Claas Stapel bijeen heeft gebracht in diens in 1681 gepubliceerde *Lusthof der zielen*.⁵ In 1989 werd van musicologische zijde het gehoor van een congres over 'Doopsgezinden en kunst in de zeventiende eeuw' verrast door de prachtige en *life* ten gehore gebrachte composities van de Zeeuwse componist Remigius Schrijver, waarop een deel van de psalmberijmingen van de Rotterdamse dichter van doopsgezinde huize, Joachim Oudaan, waren getoonzet. Diens uit twee delen bestaande psalmboek, *Uyt-breyding over het boek der psalmen: in verscheyde dichtmaat*, dat in 1680 en 1681 te Rotterdam door Pieter Terwout was uitgegeven en waarvan alleen het eerste deel door Schrijver van meerstemmige composities was voorzien,⁶ biedt een aardige inkijk in de muzikale smaak van, zo mag althans verondersteld worden, vooral het grootstedelijke collegiantisme. Dit bijzondere duo, Oudaan en Schrijver, sprong met deze unieke bundel binnen de lange Nederlandse psalmgeschiedenis uit de eeuwenlange, gereformeerde houdgreep van de psalmen van Petrus Dathenus, en diens slepende Geneefse melodieën. Oudaan leverde in dit psalmboek ongezouten kritiek op de bedroevende Dathenus-cultus, hoewel hij zijn 'hoogdraventhelijdt' in een andere, tegelijkertijd vervaardigde psalmberijming ten behoeve van kerkelijk gebruik door de Amsterdamse Lammisten van Galenus Abrahamsz toch weer moest temperen.⁷ Dat Schrijvers melodieën voor de gemiddelde kerkganger te hoog gegrepen waren, wat dus meer de smaak van selec-

5 J.C. van Slee, *De Rijsburger collegianten; geschiedkundig onderzoek; met een inleiding van dr. S.B.J. Zilverberg* (1895, reprint: Utrecht, 1980), 360-370. Van Slee besteedt ook enige aandacht aan de *Schriftuurlijke Gezangen* (1681 evv.) van de doopsgezinde medicus, dichter en bijbelvertaler Reynier Rooleeuw; W.J. Kühler (inleiding: A. de Groot), *Het socinianisme in Nederland* (1912, reprint: Leeuwarden, 1980), 197-198. Andrew C. Fix, *Prophesy and reason; the Dutch collegiants in the Early Enlightenment* (Princeton, 1991), besteedt hoegenaamd geen aandacht aan de collegiantie hymnologie.

6 C. de Bruijn, 'Vondel en Oudaan: strijders voor het psalmgezang', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 16 (1990), 41-46 [hierna: DB]. Schrijver, organist te Middelburg, was in 1681 overleden, zodat het tweede deel zonder zijn muziek verscheen. Op de door Camerata Trajectina in 1996 uitgebrachte dubbel-cd *Genade ende vrede; doopsgezinde muziek uit de 16^{de} en 17^{de} eeuw* (Globe 6038), zijn de nrs. 13 t/m 20 (CD 2) psalmen van Oudaan en Schrijver. Ook tijdens de tweede dag van het Socinianismecongres bevatte de recital door 'Heren vocaal' onder leiding van Jan Marten de Vries enkele psalmen van dit creatieve duo.

7 Visser, 'Litantie van een liturgisch stiefkind', 134-136.

te fijnproevers reflecteert, klopt ook wel met het beeld dat uit de sociaal-culturele achtergrond en het intellectuele gehalte van deze collegiantenkringen oprijst, dat gedomineerd werd door het meer gegoede en vermoedelijk ook meer cultuurbewuste deel van remonstranten en doopsgezinden.

Naast deze lied- en psalmbundels is er nog een ander liedboek dat in dit verband gememoreerd moet worden, omdat het geheel de 'oecumenische geest' van het collegiantisme ademt, maar dat tot dusver aan de aandacht is ontsnapt. Bij mijn onderzoek naar het boekenfonds van de doopsgezinde leraar en uitgever Hendrik Rintjes te Leeuwarden, traceerde ik een door hem samengesteld liedboekje dat een kopie lijkt van de door Stapel gehanteerde formule, het *Lustpriël der zeeden* getiteld – een benaming die zelfs vrij direct aan Stapels *Lusthof* doet denken.⁸ Dit liedboekje, uitgegeven in 1685, bevat 122 liederen en mag daarom bescheiden een 'prieeltje' heten naast de 'hof' van Claas Stapel, waarin meer dan 300 liedteksten floreren.⁹ Net als bij Stapel heeft ook Rintjes een protestantse verscheidenheid aan liederen verzameld, zoals bijvoorbeeld van Gerard Brandt (remonstrants, 9 liederen), Camphuysen (remonstrants, 3), Jeremias de Decker (gereformeerd, 5), Jodocus van Lodenstein (gereformeerd, 5), Dirck Pietersz. Pers (gereformeerd, 4), Reynier Rooleeuw (doopsgezind, 4), Willem Sluyter (gereformeerd, 6), Joost van den Vondel (doopsgezind, vanaf ca. 1640 rooms-katholiek, 7), Hieronymus Sweerts (gereformeerd, 8), Jan Luyken (doopsgezind, 6) en van Hendrik Rintjes zelf (doopsgezind, 6). Het centrale thema van dit 'zeedige' of 'zeedelijke' corpus is de deugdzaamheid, zoals Rintjes in het voorwoord benadrukte, waarbij hij de gereformeerde predikant/dichter uit Utrecht, Jodocus van Lodenstein, tot zijn getuige aanhaalde, evenals Dirck Rafaëlsz Camphuysen, 'die so seer geächten Zeederijmer'.¹⁰ Doet deze bovendenominatieve oriëntatie al sterk collegiantisch aan – kerkelijk exclusivisme was in deze kring uit den boze – ook Rintjes' opmerkingen over 'd'aanvallige Wijsen daarse van goede en begaafde Sangers en Sangeressen zielroovende of verrukkende op gesongen konnen worden', duiden op dezelfde soort zangcultuur, waaraan ook Oudaans psalmberijming refereerde.

8 Zie: Piet Visser, "In de Zaadzaaijer": de uitgeverij van de Leeuwarder drukker, boekverkoper en doopsgezinde leraar Hendrik Rintjes (1630-1698)', in: *De boekenwereld* 12 (1996), 251-272.

9 De volledige titel luidt: *Het lust-priël der zeeden; om te dienen tot vermaak en stichtinge, der zeedige sanglievende gemoeden; die hier in toegevoegt wordt, een goed getal seer goede, geestelijke, zeedelijke, stichtelijke en leersame liedkens en lofgesangen; uit verscheiden van de beste rijmers werken deses tijds, en van elders, so hier en daer verstroit, opgesocht en byeen versamelt; met byvoeginge van eenige die noit voor desen gedrukt zijn* (Leeuwarden, Hendrik Rintjes, 1685), 8°. De enige twee bekende exemplaren bevinden zich te Leeuwarden, in Tresoar (sign. S.333TL¹) en in de Stadsbibliotheek Leeuwarden (Gemeentearchief Leeuwarden; sign. F 205).

10 *Het lust-priël, 'Tot den Leeser', *2v: 'Gesangen, van stoffe en inhoudt tot de waare deugd aanleidende.'*

HET LUST-HOF DER ZIELEN,

Beplant met verscheiden zoozten
van Geestelijke Gezangen strekkende
tot gezond-maakinge / boedzel / ver-
sterkinge en vergaatinge des
gemoeds.

Bestaande

In Af-maeningen van de Weereld en 't zondig
leeven.

Aan-maeninge tot heiligheid en deugd.

H. Gedachten, gebeden, lof en dank-zeggingen.

Beschrijvingen van 't geluk der Vroomen.

En Liederen op byzondere plaatsen, tijden en
standen passende.

Gemaakt van verscheiden Personen / waar van
eenige noit in druk geweest / en de overigen uit
veele gedrukte Lied-boeken gezocht / by een
vergaaderd en in orde gesteld zijn / door

C. 8.



ALKMAAR, 21

By Jacob Pieterfz. Moer-beck, Boek-Ver-
kooper op 't Dronkenoozt. 1681.

MUZ. 40

Het schoon singen verschaft een behaagen, dat de Ziele verheugt en gaande maakt; maar is dan nu die klank, eenigszins maatkonstig, met een overtuigende sin van woorden vermengt, die op de Deugt doelen, en haar heerlijk loon, uit Gods genade: het moet een verhert Herte weesen, een Gemoet als van Metaal, sonder sonderlinge invloed van genaade, daar deese welgesongen klanken geen vat op hebben.

Rintjes besluit dan dat

dus, by't vermaak des gesangs, om tot verbeetering der Zeeden te dienen, kan doorgaans dan ook, uit het soet geluit eens held'ren keels, dankbaarlijk Gods groote naam verheerlijkt worden, het zy dat het Lofgesangen, Zeedelessen of bestraffingen der zonden zijn, 't is al te saamen stoffe die sticht.¹¹

Anders dan het liedboek van Stapel, heeft Rintjes' *Lust-priël* het zonder herdrukken moeten stellen, zodat het niet kon bogen op veel succes, vermoedelijk omdat het zich inhoudelijk niet wezenlijk van de *Lusthof* onderscheidde.¹²

Ongetwijfeld waren de liederen en psalmen van Camphuysen het meest populair: niet alleen in de bijeenkomsten van de collegianten – voor zover daar überhaupt elke keer al gezongen werd, dat behoeft nader onderzoek – maar ook in de reguliere kerkdiensten van doopsgezinden en remonstranten, en natuurlijk ook voor de zang in de privé-sfeer. De verklaring daarvoor is niet moeilijk te geven: afgezien van het poëtisch gehalte en de stichtelijke inhoud van zijn dichtwerk, viel de introductie van zijn *Stichtelyke rymen* in 1624 vrijwel samen met het ontstaan van het collegiantisme en de wederopbouw van de remonstrantse gemeenten in de Republiek. Camphuysens psalmbewerkingen waren in dissenterse kring zolang populair, omdat ze zo'n verademend alternatief boden voor de reumatische ritmes en rochelende rijmen van Petrus Dathenus, hoewel de Geneefse melodieën gehandhaafd bleven. Hoe geliefd Camphuysen was, blijkt uit de indrukwekkende reeks herdrukken van zijn liederen en psalmen. Van de *Stichtelyke rymen* zijn sinds de eerste anonieme druk van 1624 tot 1759 meer dan 45 herdrukken verschenen, waarvan er in de loop van de zeventiende eeuw meerdere edities in omloop waren. Al spoedig waren de *Rymen* tevens uitgebreid met een vierde deel met Camphuysens psalmenberijming, waarvan echter tussen 1630 en 1759 in afzonderlijke uitgaven minstens 23 keer herdrukken verschenen.¹³ Wat de inhoud betreft is uit

11 *Het lust-priël*, *3v-*4r; zie ook Visser, 'In de Zaadzaaijer', 260-261. Rintjes' echtgenote was kennelijk zeer vaardig in de zangkunst, getuige een lofdicht voor haar door Joachim Oudaan: Visser, 'In de Zaadzaaijer', 255 en 264, noot 26.

12 Blijkens het voorwoord koesterde Rintjes daaromtrent wel verwachtingen: 'Krijgt het een gunstige toegang, by de Deugtminnende Jeugt, wy sullen misschien opgewekt worden, om, haar te geval, diergelijk meer byeen te brengen, tot haar stichtelijk vermaak.' *Het lust-priël*, *4v. Zie Stronks, *Stichten of schitteren*, 139-140, die weliswaar het *Lust-priël* in samenhang met Stapels *Lusthof* bespreekt, maar zonder enige verwijzing naar de collegiante context.

13 Deze aantallen zijn uitsluitend gebaseerd op telling van de edities die vermeld worden door D.F. Scheurleer, *Nederlandsche liedboeken; lijst der in Nederland tot het jaar 1800 uitgegeven liedboeken*;

De Groots artikel al duidelijk geworden dat Camphuysen vooral de ethische consequenties van het nieuwtestamentische geloof benadrukte, de levensheiliging, blijkend uit christelijke deugdzzaamheid¹⁴ – een simpel en oprecht type vroomheid dat door de collegianten beleden werd, en wat dus mede het succes van Camphuysen dichtwerk kan verklaren. Bovendien dichtte Camphuysen, volstrekt in lijn daarmee, volgens de poëtische principes van het *genus humile*, wat voor hem een afkeer inhield van dichterlijke pronkerij, versierd en bloemrijk taalgebruik en zwaarwichtig geflirt met de Klassieken, zoals de literaire mode van zijn tijd voorschreef.¹⁵ Camphuysen sprak direct tot het gelovige hart, in klare taal, waarin het nakomen van de christelijke deugden niets aan de verbeelding overliet. Het is opmerkelijk dat Camphuysens poëzieopvatting over de stichtelijke liedkunst in grote trekken gedeeld werd door Joachim Oudaan en Hendrik Rintjes, die daarover, net als hun voorbeeld, nadrukkelijk rekenschap aflegden.¹⁶ Het is dan ook verleidelijk om te spreken van een door het collegiantisme beïnvloede poëtica.

Dat Camphuysen bij de collegianten op een hoog voetstuk stond, blijkt ook uit de vele, min of meer terloopse verwijzingen naar hem, die in tal van andere geschriften uit deze kring aan te treffen zijn. Ten bewijze daarvan moge nog één voorbeeld dienen. Dat betreft een polemisch geschrift van de geruchtmakende sociniaan van remonstrantse huize, Frans Kuyper, waarin deze de strijd aanbod met Claas Stapel en de lutherse predikant van Alkmaar, Volkhard Visscher, over hun opvatting over de waterdoop.¹⁷ In de inleiding van dat pamflet, getiteld: *Broe-*

ongewijzigde herdruk met een voorwoord door Rudi Rasch (1912-1923, reprint: Utrecht 1977), 38-41, resp. 41-43, 110. Een nauwkeuriger analyse van bijvoorbeeld de STCN-bestanden zal vermoedelijk nog hogere aantallen opleveren. Vanaf 1646 deden meerstemmige bewerkingen door Cornelus J. [de] Leeuw in de *Rymen* hun intrede, in 1652 gevolgd door edities met deels nieuwe melodieën van de hand van Joseph Butler en de eerder genoemde Reynier Rooleeuw (zie noot 5) en M. Mathieu – verschijnselen, kortom, die eerder ook al bij Oudaan en Rintjes zijn gesignaleerd. Hoezeer remonstranten en vooral doopsgezinden zich om Camphuysen hebben bekommerd, is af te leiden uit de drukkers/uitgevers die de boeken op de markt brachten, zoals de remonstrantse Naeranussen te Rotterdam, of de doopsgezinde uitgeverijen van Colom, Rieuwertsz I en II, Arentsz en Van der Sijs te Amsterdam en Wesbusch en Fonteyn te Haarlem.

14 Zie de pagina's 165-179.

15 M.A. Schenkeveld-Van der Dussen, 'Camphuysen en het *genus humile*', in: H. Duits et al., *Eer is het lof des Deuchts; opstellen over renaissance en classicisme aangeboden aan dr. Fokke Veenstra* (Amsterdam, 1986), 141-153. Zie voor de invloed van Camphuysens dichttrant op gereformeerde tekstdichters als Adriaen de Vin of Willem Sluiter: Stronks, *Stichten of schitteren*, 103 en 140.

16 Zie voor Oudaans en Rintjes' opvattingen M. Spies, 'Mennonites and literature in the seventeenth century', in Visser et al. (red.), *From martyr to muppy*, 93-94; Visser, 'In de Zaadzaaijer', 255.

17 Zie voor Kuyper: J. Vercruyse, 'Frans Kuyper (1629-1691) ou les ambiguïtés du christianisme libéral hollandais', in: *Tijdschrift voor de studie van de Verlichting* 3-4 (1974), 231-241; *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlands protestantisme* (Kampen, 1978-2001), IV, 283-285 [hierna: *BLGNP*]; zie voor Visscher: B. Glasius, *Godgeleerd Nederland; biographisch woordenboek van Nederlandsche godgeleerden* ('s-Hertogenbosch, 1852-1856) III, 508-511.

derlijke onderhandeling van de waterdoop (1680), wordt tweemaal door de strijdende partijen met instemming een aforisme van Camphuysen aangehaald: eerst door Stapel om de doopopvattingen van Socinus en Volkelijs onderuit te halen, en vervolgens door Kuyper om die van Stapel en Visscher weer om zeep te helpen:

Want waar Gods woord, zoo klaar niet als de Zon is,
Daar gaat de mensch, onwijsselijk op 't onwis.
Die 't onwis kiest, heeft in 't gevaar, schijnt, zin.
En die 't gevaar bemind, vergaat 'er in.¹⁸

Stapels *Lusthof der zielen* (1681)

Hoewel Oudaans psalmberijming evenzeer een uitvoeriger bespreking zou verdienen, richt de aandacht zich nu volledig op de verzamelbundel die in 1681 verscheen, de door Claas Stapel samengestelde *Lusthof der zielen*.¹⁹ Gezien de grote diversiteit van de hierin samengebrachte liederen, is de kans in dit liedboek het grootst sociniaanse sporen aan te treffen. Over Stapel is nauwelijks iets meer bekend dan dat hij remonstrants was, notaris te Hoorn en een centrale rol speelde in de plaatselijke collegiantenvergadering.²⁰ We hebben hem inmiddels al leren kennen als een tegenstander van de sociniaanse doopopvatting, waarin eigenlijk geen plaats was voor de waterdoop als sacrament, maar veeleer de doop door het vuur, de Heilige Geest, prevaleerde. Voorzover dit sacrament gehandhaafd moest worden, bestond er een voorkeur voor de volwassendoop. In de visie van Frans Kuyper, de verdediger van het sociniaanse standpunt, had de waterdoop in de naam van de Vader, de Zoon en de Heilige Geest geen zin meer – voorzover Jezus daartoe de apostelen überhaupt al opdracht had gegeven, wat Kuyper en de zijnen betwistten – omdat de kerkelijke eenheid sinds lang verbroken was. Daarom was men tegenwoordig genoodzaakt, aldus Kuyper, te vermelden dat:

18 F. Kuyper, *Broederlijke onderhandeling van de waterdoop: tusschen Klaas Stapel, en Frans Kuijper* (Rotterdam, 1680), resp. *2r en 16 (slot van de eerste alinea van paragraaf 66). Zie: Ph. Knijff, S.J. Visser & P. Visser, *Bibliographia sociniana; a bibliographical reference tool for the study of Dutch Socinianism and Antitrinitarianism* (Hilversum, 2004), nr. 3089 [hierna: BS]

19 Het is overigens opmerkelijk dat de *Lusthof* verscheen in een periode waarin sprake was van een heuse hausse aan publicaties van andere lieddichtende collegianten: vergelijk Oudaans *Uyt-breyding over het boek der psalmen* die in 1680-1681 uitkwam, Rooleeuws *Schriftuurlyke gezangen* in eveneens 1681, en Rintjes' *Lust-priëel* in 1685. Bovendien verschenen in deze jaren 1681-1685 nog drie herdrukken van Camphuysens *Stichtelyke rymen* en zelfs vijf herdrukken van diens *Uyt-breyding over de psalmen*.

20 Van Slee, *De Rijnsburger collegianten*, 191-192 en 368; Visser, *Het lied dat nooit verstomde*, 33; *BLGNP*, V, 489-490. Stapel die tot 1668 bij de Fries-doopsgezinden had gekerkt en onder invloed van het collegiantisme tot de remonstranten was overgegaan, was in 1682 een van de stichters van een vrouwenhofje te Hoorn.

men in de naam van *Menno, Calvinus, Arminius, Lutherus, de Paus, de Rijnsburgers &c.*, gedoopt heeft of gedoopt is.²¹

Alleen al op grond hiervan is het evident dat Stapels bundel op voorhand geenszins als een sociniaanse bundel beschouwd mag worden. Anders dan alle liedboekcompilatoren vóór hem heeft Stapel een bonte verscheidenheid aan liederen uit de verschillende kerkelijke tradities bijeengebracht, wat zijn bundel zo uniek maakt.

De eerste druk van 1681 bevat reeds het indrukwekkende aantal van 324 liederen, waarvan er 44 anoniem zijn en de overige 280 afkomstig zijn van maar liefst 64 dichters. Voor een volledige opsomming van de makers, hun religieuze achtergrond en het aantal van hen afkomstige liederen zij verwezen naar de bijlage. In 1686, vijf jaar na de eerste druk, verscheen een herziene druk, waaraan Stapel wel begonnen was, maar die wegens zijn voortijdige dood voltooid moest worden door de Harlinger uitgever en collegiant Simon Pietersz Boncq.²² Boncqs editie bevat in totaal 385 liederen, nu verspreid over twee delen: 303 liederen in de eigenlijke *Lusthof* (een reductie met 21 liederen ten opzichte van de eerste druk), maar met een aanvulling van 82 liederen in het aanhangsel dat de toepasselijke naam *Achterhofje* kreeg.²³ Tien daarvan zijn anoniem, terwijl de overige 72 lied-

21 Kuyper, *Broederlijke onderhandeling*, 36: 'En de wijl de vriend *Stapel* toestaat, dat den Apostel [Paulus] met deeze zijne woorden, de geenen teengaat, die den Doop te hoog achten, en tot secterij gebruikten (gelijk nu de geheele Wereld doet) zoo danken wij God met *Paulus* te recht, dat wij niet gedoopt zijn.'

22 Zie Boncqs voorwoord, 'De Herdrukker tot den Leezer of Zanger': 'Maar dit heb ik te zeggen: dat de vriend *Stapel* aan my verzocht, of met my goed gevonden heeft [...] dat 'er eenige van de slechtste lietjes dienden uitgelaaten te worden, en dat men het weder in de plaats zoude verrijken, met veel nieuwe stichtelijke lietjes. En op dat men te gereeder zouw moogen vinden, wat 'er by gedaan is, zo oordeelde hy best, dat men van die nieuwe lietjes of geestelijke spruitjes, een *Achterhofje*, of *Tuintje* diende te planten [...]. En misschien zouw hy het ook alles dus na zijn zin hebben uitgevoerd, indien God de Heer hem het leeven met gezondheid hadde gespaard: maar nu is zulks door zijn droevig overlijden verhinderd; waar door ik genootzaakt wierd, de hand aan 't werk te slaan, om het tot een end te brengen.' *Lusthof* (Harlingen, 1686), *2r-v.

23 De volledige titel luidt volgens de aparte titelpagina: *Achterhofje, beplant met verscheide soorten van stichtelijke liedekens; door verscheiden personen gemaakt; nooit voor deesen gedrukt*. Dat grote meningsverschillen onder collegianten voor Stapel noch Boncq enig beletsel vormden voor opname, bewijzen de liederen van Johannes Bredenburg enerzijds en Frans Kuyper en Barend Joosten Stol anderzijds, felle opponenten in de zogenaamde Bredenburgse twisten die zich in deze jaren voltrokken. Zeer opmerkelijk is dat van Frans Kuyper, die aanvankelijk het overlijden van Johan Hartigveld in 1678, mecenas en vriend van Bredenburg, volledig onbesproken had gelaten, in de tweede druk van de *Lusthof* uit 1686 een lied op Hartigvelds 'Verjaarde Sterfdag' is opgenomen (p. 496). Zie Louis van Bunge, *Johannes Bredenburg (1643-1691); een Rotterdamse collegiant in de ban van Spinoza* (Rotterdam, 1990), 123, noot 23. Zie *idem*, 216-218, voor een bespreking van enkele van Bredenburgs liederen.

teksten van de hand waren van 19 auteurs, waarvan er negen reeds met liederen in het eerste deel vertegenwoordigd waren. Afgaande op die tien nieuwe auteurs wordt duidelijk dat het Stapel-repertoire met deze uitbreiding een modernisering en actualisering had ondergaan, dankzij bijdragen van collegiante tijdgenoten als Abraham van Beusecom, Cornelis van Eecke en Karel Verlove. Om de bundel nader te typeren, is het voorts relevant de kerkelijke ligging van de tekstschrijvers in kaart te brengen – althans voorzover dat mogelijk is, omdat lang niet elke lieddichter eenvoudig te identificeren is, zeker niet de makers van slechts een enkel lied.²⁴

Wat meteen al in de eerste druk van 1681 opvalt, is dat het grootste deel der met naam bekende lieddichters, maar liefst 33,²⁵ van doperse huize is, wat op zich niet hoeft te verbazen, omdat juist de doopsgezinden, als geen ander kerkgenootschap, tot dan toe veruit de grootste stroom aan liedboeken hadden voortgebracht. De rijke doperse liedtraditie wordt weerspiegeld in bijvoorbeeld een tweetal zestiende-eeuwse martelaarsliederen, het bekendste lied van Menno Simons, 'Mijn God waar zal ik heenen gaan', een enkel lied van Vrou Gerrits en Soetjen Gerrits, en van orthodoxe coryfeeën als Karel van Mander en Tieleman Jansz van Braght.²⁶ In totaal zijn minstens 150 liederen, bijna de helft, van doperse origine. Daarnaast zijn er met zekerheid slechts zes dichters van remonstrantse huize aan te wijzen, met in totaal 31 liederen, waarvan de bekendste zijn: Gerard Brandt sr. (met 10 liederen), Johannes Evertsz Geesteranus (1) en Frans Kuyper (5). Van Camphuysen was slechts één lied opgenomen, dat in de latere herdrukken zelfs zou verdwijnen, wat op zich evenwel niet verwonderlijk is, omdat diens *Stichtelyke rymen en Uytbreiding over de psalmen* ook in deze tijd onverminderd populair bleven.²⁷ Is de religieuze setting van de bundel dus in grote trek-

²⁴ Voor de identificatie is gebruik gemaakt van: A.J. van der Aa, *Biographisch woordenboek der Nederlanden* (1852, reprint: Amsterdam 1969), 7 dln.; P.C. Molhuysen & P.J. Blok (red.), *Nieuw Nederlandsch biografisch woordenboek* (Leiden, 1911-1937) 20 dln. [hierna: NNBW]; Glasius, *Godgeleerd Nederland*, 3 dln.; J.P. de Bie & J. Loosjes (red.), *Biographisch woordenboek van protestantsche godgeleerden in Nederland* ('s-Gravenhage, 1919-1949), 6 dln.; *BLGNP: The Mennonite encyclopedia* (Scottsdale, Pennsylvania / Waterloo, Ontario, 1956-1990), 5 dln.; Van Slee, *De Rijnsburger collegianten*; Stronks, *Stichten of schitteren*; Van Bunge, *Johannes Bredenbrug*.

²⁵ Judith Lubberts is hierin niet begrepen: zij maakte aanvankelijk deel uit van de Waterlanders te Alkmaar, maar bekeerde zich na een geruchtmakende affaire met Jan Philipsz Schabaelje ca. 1630 tot het katholicisme en zou sindsdien als klopper door het leven gaan. In 1649 publiceerde zij haar liedboekje *Der lijden vreucht*, waarin nogal wat materiaal uit haar doopsgezinde periode voorkomt. Visser, *Broeders in de geest*, I, 40-42.

²⁶ De martelaarsliederen betreffen Joost Joosten (†1560 te Veere) en Joost de Tollenaar (†1589 te Gent); zie voor Menno's lied: Visser, *Het lied dat nooit verstomde*, 19-22; zie voor de grote betekenis van Karel van Mander, maker van het liedboek *De gulden harpe* (1605), voor de doperse lieddichting: Visser, *Broeders in de geest*, I, 204-205.

²⁷ Zie noot 21.

ken als doopsgezind aan te merken met een remonstrantse element, dan is voorts ook nog de gereformeerde bijdrage vermeldenswaard: negen dichters met in totaal 40 liederen.²⁸ Het merendeel van deze liederen was evenwel afkomstig van tekstdichters die vooral gewaardeerd werden in kringen van de Nadere Reformatie, en dus qua bevindelijke vroomheid en stichtelijkheid niet zo veraf stonden van het praktische en piëtistische type devotie dat onder collegianten gangbaar was. Dat betreft dan dichters als Bernardus Busschop (met 6 liederen), Jeremias de Decker (2), Jodocus van Lodenstein (6), Hendrik Uilenbroek (5), en Claes Jacobsz Wits (17).²⁹ Opmerkelijk is bovendien dat veel van deze lieddichters populariteit genoten onder liefhebbers van gereformeerde conventikels: aparte (huis-)samenkomsten die door de gereformeerde kerk weliswaar gedoogd, maar tegelijkertijd gewantrouwd werden om mogelijke separatistische tendensen.³⁰ Ook in dat opzicht is er dus qua omgeving en functionaliteit een zekere parallelie met het stichtelijk lied in collegiantenkring te constateren.

De top-vijf van Stapels meest favoriete lieddichters werd gevormd door: Anthony Jansz van der Goes (doopsgezind, met 16 liederen), Claes Jacobsz Wits (gereformeerd: 17), Barend Joosten Stol (collegiant: 19), Jan Huigen (doopsgezind/collegiant: 20), terwijl Jan Philipsz Schabaelje (doopsgezind) met 26 liederen de ranglijst aanvoerde. Deze Waterlandse dichter, die in 1656 overleed en slechts een beperkt lied-oeuvre heeft nagelaten, mag als leider van de irenische lekenbeweging der Vredestadsburgers, waartoe ook Pieter Pietersz en Cornelis Laackhuysen behoorden (eveneens door Stapel geselecteerd) als een directe voorloper van het midden-zeventiende-eeuwse collegiantisme worden beschouwd.³¹ Dat al met al de *Lusthof der zielen* geheel de sfeer ademde van de het collegiantisme zo kenmerkende interconfessionaliteit, wordt ook nog bevestigd door het aandeel dat niet alleen Stapel zelf met 12 liederen maar vooral ook zijn collegevrienden te Amsterdam leverden, zoals Galenus Abrahamsz de Haan (met één lied), Adam Boreel (1), Jan en Pieter Huigen (20, resp. 2), Cornelis van Eecke (10), Johannes Reyers (7), Reynier Rooleeuw (3), of Frans Kuyper (5), die toen in Rotterdam ac-

28 Daarnaast dient ook nog de minieme katholieke inbreng vermeld te worden, vertegenwoordigd door twee liederen van Judith Lubberts (zie eerder noot 25), en een lied van de laat-middeleeuwse, maar in bevindelijk protestantse kring alom populaire mysticus Johannes Tauler.

29 Stronks, *Stichten of schitteren*, 25-31 (Busschop), 107-138 (Lodenstein), 122-126 (Uilenbroek), 35 (Wits); zie voorts J. Karsemeijer, *De dichter Jeremias de Decker* (Amsterdam, 1934), en C.P. van Andel, *Ontmoeting met Jodocus van Lodenstein* (Kampen, z.j.).

30 Met name predikant-dichter Van Lodenstein was daarvan een promotor. Stronks, *Stichten of schitteren*, 121-125.

31 Visser, *Broeders in de geest*, I, 68-78. Het door Stapel aan Laackhuysen toegeschreven lied 'Wilt ghy een Pilgrims wech ingaen' (*Lusthof*, 74), is evenwel van de laat zestiende-eeuwse mystiek-spiritualistische Hiël, ofwel Hendrick Jansz Barrefelt. Visser, *Broeders in de geest*, 132.

tief was evenals: Johannes Bredenburg (13), Joost van Geel (2), Barend Joosten Stol (19) en mogelijk ook Lodewijk Terwe (12).

Tot slot is er nog een andersoortige connectie met het collegiantisme, die de uitgevers betreft. De eerste druk van Stapels *Lusthof* verscheen in 1681 zowel te Alkmaar bij boekverkoper Jacob Pietersz Moerbeek, ook een collegiant,³² als in Harlingen bij de reeds genoemde Simon Pietersz Boncq, de man die tevens verantwoordelijk was voor de herziene tweede druk van 1686.³³ De omstandigheid dat Boncq na Stapels dood de herziening van de tweede druk van de *Lusthof* voor zijn rekening nam, zou de suggestie kunnen wekken dat hij van meet af aan, niet alleen als uitgever, maar ook anderszins (wellicht als medefinancier?) bij het *Lusthof*-project betrokken is geweest. Overigens is Boncq, die van beroep glazenier was, als boekverkoper/uitgever eerder te typeren als een collegiante hobbyist dan als een echte publicitaire professional, gezien de rest van zijn zeer beperkte fonds.³⁴ Naast dus de tweede druk van het liedboek in 1686 bevatte dat enkel nog de tweede druk van Daniel de Breen, *T'zaamenspraak aangaande de waarheyd der christelyke religie* (1685)³⁵ en in 1689 de eerste druk van het embleembundeltje dat al spoedig een succesnummer zou blijken: Pieter Huygen, *De beginselen van Gods koninkryk in den mensch uitgedrukt in zinnebeelden*, waarvoor Boncq, net als bij de eerste *Lusthof*-druk, als mede-uitgever optrad samen met de weduwe van Pieter

32 Moerbeek was direct betrokken bij de affaire tussen Abraham Lemmerman en Johannes Bredenburg. Moerbeek, doopsgezind, was zijn uitgeverij/boekhandel vanaf 1648 in De Rijp begonnen en heeft deze van 1657 tot 1682 te Alkmaar voortgezet. Van Slee, *De Rijnsburger collegianten*, 203 en 245; P. Visser, *Dat Rijp is moet eens door eygen rijpheyd vallen; doopsgezinden en de Gouden Eeuw van De Rijp* (Wormerveer, 1992), 91.

33 Dat de Boncq-editie van de *Lusthof*, die evenwel ongedateerd is, niet een *re-issue* is van de Moerbeek-editie van 1681, zoals de STCN beweert, maar dezelfde druk betreft, met op het gewijzigde impressum na een typografisch identieke titelpagina, leert controle van beider uitgaven, waarvan zich exemplaren bevinden in resp. de Doopsgezinde Bibliotheek (Boncq-versie, sign. OK 65-900) en de reguliere collectie van de UB Amsterdam (Moerbeek-versie, sign. Muz-40). Het zetsel van beide exemplaren (en dus ook lay-out en paginering) is identiek, terwijl beide boeken uiteraard ook hetzelfde colofon hebben, waar als drukker de Alkmaarder Jacob Ysbrantsz wordt vermeld. De enkel in a2 licht afwijkende vingerafdruk die de STCN van beide versies geeft, is te wijten aan het deviante oog van verschillende STCN-medewerkers. Vergelijk de *fingerprint* van de Moerbeek-druk (168112 – a1 *2 el,\$: a2 *4 acht – b1 A ko : b2 2K7 en) met die van de Boncq-druk (000012 – a1 *2 el,\$: a2 *4 cht – b1 A ko : b2 2K7 en).

34 In het impressum van de eerste druk van de *Lusthof* afficheert hij zichzelf als: 'Boek-Verkooper en Glaazemaaker'.

35 Dit is de tweede, vermeerderde herdruk van de editie 1664 (Rotterdam, F. van Hoogstraten / Dordrecht, S. onder de Linde). Het is de vertaling van De Breens *Dialogus brevissimus de veritate religionis*, terwijl het ook de vertaling bevat van Joachim Stegmann Jr., *Religionis christianae veritatis brevis demonstratio*. Zie BS, nr. 3040. Zie voor de chiliast De Breen, mede-oprichter van het Amsterdamse college in 1646: *BLGNP* IV, 55-56.

Arentsz te Amsterdam en Jan Gerritsz Geldorp te Haarlem.³⁶ Dat Boncq's boekwinkeltje vermoedelijk van meet af een bedenkelijke dissidente reputatie genoot, is af te leiden uit zijn evangenneming in de zomer van 1680 in het Leeuwarder Blokhuis op gezag van Gedeputeerde Staten van Friesland, nadat een Harlinger predikant van de publieke kerk er sociniaanse lectuur had gesignaleerd. Die verderfelijke voorraad (om welke titels het ging, is niet bekend) werd in beslaggenomen en op het raadhuis te Leeuwarden verbrand. Boncq werd vervolgens onderworpen aan een religieuze lakmoesproef aan de hand van vijf geloofsstellingen. Zijn antwoorden daarop versterkten de autoriteiten in hun vermoeden dat de verdachte:

het fundament van de gantsche Christenheyt loochent ende een volkomen Sociniaen ende alsoo een Godtslasteraer is.

Hoewel Boncq daarop opnieuw achter slot en grendel verdween, werd hij in latere instantie toch door het Hof van Friesland vrijgesproken!³⁷

Het collegiante gehalte en de dissidente ontstaanscontext van Stapels *Lusthof* lijken hiermee wel voldoende naar voren te zijn gebracht. Dat deze verre voorloper van het *Liedboek der kerken* nog lange tijd in een behoefte voorzag, wordt duidelijk uit het vervolg van de drukgeschiedenis. Een derde druk verscheen in 1692 bij de Rotterdamse boekverkoper Pieter Terwout, die in 1697 en 1698 ook nog een vierde druk het licht deed zien.³⁸ Hoewel Terwout van huis uit vermoedelijk remonstrants was, is het evident dat hij ook met andere titels van o.a. Petrus Geesteranus, Johan Hartigveld en Frans Kuyper in het collegiante marktsegment actief was.³⁹ Daarna ontfermden de doopsgezinde firmanten, de weduwe van Pieter Arentsz en Kornelis van der Sys, te Amsterdam zich over de volgende drukken: de vijfde in 1711, de zesde in 1726 en tenslotte de zevende in 1743, toen het collegiantisme zich steeds meer institutionaliseerde tot een centrum voor sociabel en deftig Rijnsburgs doperdom en remonstrantisme.

³⁶ Het boekje bevat een drempelgedicht door C.V.E. (= mede-collegiant Cornelis van Eecke) en 25 gravures door Jan Luyken. De voorrede is gedateerd 10 augustus 1689. Zie N. Klaversma & K. Hannema, *Jan en Caspar Luyken te boek gesteld; catalogus van de boekencollectie Van Eeghen in het Amsterdams historisch museum* (Hilversum, 1999), 279, nr. 728; cf. nr. 727; J. Landwehr, *Emblem books in the Low Countries 1554-1949; a bibliography* (Utrecht, 1970), nrs. 249-251. Zowel De Breens boekje als Huigens *Beginselen* was in Amsterdam gedrukt door Johannes Krellius, collegiant en kleinzoon van de gelijknamige, beroemde sociniaanse theoloog. Zie: I.H. van Eeghen, *De Amsterdamse boekhandel 1680-1725* (Amsterdam, 1965), III, 84-86.

³⁷ Hester Postma, 'Perscensuur in Friesland in de zeventiende eeuw', in: *De vrije Fries* 84 (2004), 133.

³⁸ Sommige exemplaren van de 1698-titelluitgave zijn aangevuld met een 2L-katern, dat liederen bevat 'Op de dood van Cecilia vander Walle' die op 11 januari 1699 [sic!] te Rotterdam was overleden.

De liederen

Wat Claas Stapel voor ogen stond met deze verzameling, vernemen we uit het voorwoord, dat eigenlijk nog geheel in de laat zestiende- en vroeg zeventiende-eeuwse traditie staat van de bijbelse motivering voor het geestelijke lied. Naast de hoogste christelijke hoofddeugd, de liefde voor God en de naaste, is er welhaast geen andere 'zeede-plicht' die zo goed van pas komt als 't heilig zingen'. Onder verwijzing naar 1 Kor. 14:3 en 1 Par. 25:1,2,3, [= 1 Kron.] legde Stapel het zingen van stichtelijke liederen bovendien uit als een andere vorm van het vrije profeteren: een kernbegrip van het collegiantisme. Profeteren, zo verklaart Stapel, is niets meer en niets minder dan het 'stichten, vermaanen en vertroosten'. In collegiante verband had elke vriend die plicht en die vrijheid, waarmee tegelijkertijd dogmatisme en theologisch academisme werden afgewezen.⁴⁰

Door 't aandachtig zingen kan men dikmaals, zoo in't verborgen als openbaar, de gestalte zijns herten, in tijden van blijdschap en droefheid, voor den Heer uit-storten, zijn dor en doof gemoed op-wekken en verquikken, zich bequaam maken tot overdenken van de H. stoffe, tot bidden looven danken, en zich in den Heer te verheugen en in de rijkdom zijnder goedheid: Doch alles en alleen door de meede-werkende genaade des H. Geests, die God aan den Godvruchtigen zangers, welken niet en zingen uit losheid, [onaandachtigheid]⁴¹ en zucht tot ydele eere, maar in needrigheid en een-voudigheid des herten, om God te eeren en hunnen naasten te stichten, of hun zelfs op te wekken, pleegd meede te deelen.⁴²

Hieruit spreekt een diepe, piëtistische vroomheid en mentaliteit die gekenmerkt worden door oprechte, devote en simpele intenties van de zangers. Tegelijkertijd klinkt hierin dezelfde opwekking door tot 'aendachticheyt' die een eeuw eerder reeds door de Waterlandse oudste Hans de Ries bepleit werd.⁴³ Het collegiantisme mocht dan bij de orthodoxe buitenwacht een bedenkelijke reputatie genieten als een broedplaats voor ketterse nieuwlichterij en religieuze ongebondenheid, we mogen niet uit het oog verliezen dat de collegianten zichzelf uitsluitend

39 Pieter Terwout was als boekverkoper 'by de Lombertse-brugh' actief van 1678 tot 1698; J.A. Gruys en J. Bos, *Adresboek Nederlandse drukkers en boekverkopers tot 1700* (Den Haag, 1999), 117. Zie voor sociniaanse uitgaven van hem: BS, nrs. 3084, 3085, 3089 en 3091. In de zesde druk van de *Lusthof* (1726), 607, komt onder de zinspreuk 'Leert wel sterven' een lied van Terwout voor: 'Wy komen tot u Heere, goed.'

40 Fix, *Prophecy and reason*, 47, 117-118; Van Slee, *De Rijnsburger collegianten*, 273-280.

41 Er staat abusievelijk: 'onaandichtigheid'.

42 *Lusthof* (1681), *4r-v.

43 De Ries zag in 1582 het zingen van geestelijke liederen reeds als een 'spreecken metten Heere', waartoe 'aendachticheyt' en 'beuindelijcheyt' vereist zijn, opdat het God zal behagen 'ende syne eere ende uwer beteringhe mits dijnes naasten stichtinge [...] ongetwijffelt vermeerder[t] zal' werden.' Visser, *Broeders in de geest*, I, 201-02.

als een serieuze hervormingsbeweging beschouwden, waarin het spoor terug gezocht werd naar het oorspronkelijke, maar door Rome en de Reformatie gecorrumpeerde christendom dat door zijn grote verdeeldheid het nieuwtestamentische ideaal had verkwanseld. Zij trachtten, net als hun spiritualistische inspirators, zoals Sebastian Franck, Caspar Schwenckfeld en Sebastian Castellio, die breuk van vijftien eeuwen kerkgeschiedenis te helen door het nastreven van één onzichtbare gemeente Gods op aarde. De nauw daarmee verbonden, diep doorleefde vroomheid kenmerkte zich dan ook door een direct dankzij de Heilige Geest bemiddelde en op het evangelie geïnspireerde levensheiliging.

Voorts, zo vervolgde Stapel, kunnen deze 'nuttigheeden' niet alleen bereikt worden door het 'konstig en op-wekkelijk zingen', maar evenzeer 'door het aandachtig leezen, en in de vergaaderingen der heiligen, gemoedelijk voorlezen van de zelve', omdat immers niet iedereen beschikt over 'de gaaf van wel te zingen.' Bovendien kan men:

onder 't waar-neemen van zijn tijdljk beroep, of over weg gaande, als wanneer het leezen onmoogelijk is, door het zingen, en reciteren, of by zich zelfs in stilte van buiten opzeggen van eenige fraije gezangen of rijmen [...] zich zelfs voeden en verquikken, de ydele in-vallende en om-sweevende gedachten doen verdrijven, en 't gemoed, dat niet al-tijd even wel gedisponeerd is tot heilige en Heemelsche zaaken te over-leggen, gaande maaken, stoffe tot meditatie verschaffen, en om zijn schiet gebeden en verzuchtingen tot God op te zenden.⁴⁴

Dit waren Stapels doelstelling en leidraad bij het samenstellen van zijn liedboek:

waar in ik niet zoo zeer heb geacht op de keurigheid van kunst, als wel de stichtelijkheid van de stof, dien ik booven de kunst waardeerde; om dat de kunst alleen de herzenen, maar de stichtelijke stof het herte bewerkt.

Desalniettemin erkende hij ook dat 'de kunst aan de heilige stof geen kleine kracht en luister geeft.'⁴⁵ Ook Stapel was een man van smaak. Zoals reeds eerder aan bod gekomen is, maakte Stapel op het eerste gezicht geen onderscheid:

in de Autheuren, van wat naam, gezindheid of volk de zelve mochten zijn, als ze anders maar de naam van rechte Christenen konden draagen, God'lijk en Hemels gezind waaren, en onder dat volk sorteerden, die het Lam volgen, waar het ook heenen gaat.

⁴⁴ *Lusthof* (1681), *4v-*5r. Deze multifunctionaliteit met betrekking tot het gebruik van het geestelijke lied, zowel gezongen als gelezen, hardop of zacht, in de vergadering van gelovigen en in de privé sfeer, is geheel conform de doperse liedtraditie; zie Visser, *Broeders in de geest*, I, 197-98. In gereformeerde kring werd die expliciete leesfunctie niet of nauwelijks gepropageerd; we vinden er hooguit aspecten van bij Willem Sluiter, terwijl Jodocus van Lodenstein apart daarvoor bedoelde leesverzen in zijn liedboek *Uytspanningen* opnam. Zie Stronks, *Stichten of schitteren*, 103-104 en 107.

⁴⁵ *Lusthof* (1681), *5r.

Ondanks deze programmatische ruimhartigheid, valt in zijn werkzaamheid als bloemlezer een duidelijk overwicht van het doperse lied toch niet te ontkennen. In de slotalinea van Stapels belangwekkende voorrede, vatte hij nog eens het hogere doel samen, dat elk rechtgeaard, vroom en irenisch Christen had na te jagen:

De God des vredes, die den grooten vrede Vorst heeft laten sterven, op dat hy de kinderen Gods, die verstroid waaren, tot een zoude vergaaderen, begenaadige uwe herte ende zinnen met de vrede Gods, die alle verstand te booven gaat; en met de wijsheid, die van booven, zuiver, vreedzaam, bescheiden, gezeggelyk, vol van barmhertigheid is en van goede vruchten, niet partijdelijk oordeelende en ongeveinzd, op dat gy staat na vrede met allen, die den Heere aanroepen uit een rein herte, maar aldermeest naa de heiligmaakinge, zonder welken niemand den Heere zal zien, en daar op moogt majnen de vrucht der rechtvaardigheid, die in vrede gezaid word, voor de geen en die de vrede maaken.⁴⁶

In het licht van deze opwekking tot vroomheid, waartoe dit repertoire primair diende, zal het dan ook niet meer als een verrassing komen dat de *Lusthof der zielen* voornamelijk liederen bevat, die aansporingen zijn tot – vermaningen over – dat alle leerstelligheid overstijgende, christelijk deugdzame leven. Stapel heeft daartoe de bundel geordend in vijf thematische onderdelen, waaraan in de latere edities nog nadere onderverdelingen werden toegevoegd. Enkel al de opsomming van de deeltitels kan volstaan om een goede indruk van de inhoud te verkrijgen.⁴⁷ Het eerste deel bevat liederen over de nietigheid van de wereld en de voortreffelijkheid van de deugd, deel II bestaat uit ‘Vermaan-Lieden en Zeede-Zangen’, deel III bevat gebeden en lofzangen en deel IV heet: ‘t Geluk der Vroomen in en na dit leeven’. Het laatste deel, ‘Gezangen in de heilige Byeenkomsten’, bestaat voornamelijk uit gelegenheidsliederen: gezangen op de verschillende jaargetijden, deels volgens de kerkelijke kalender en dus liturgisch van aard, maar ook mei- en nieuwjaarsliederen die qua origine een meer profane achtergrond hebben; voorts gezangen voor de jeugd, bruilofts- en rouwliederen, en aan het slot gezangen over de ‘Lust om ontbonden en by Christus te weezen’. Een onderverdeling van dit laatste deel in de druk van 1692, onderscheidt nog ‘Gezangen op de Liefde-Maaltijden’, wat evenzeer een zeker liturgisch gebruik suggereert. Opmerkelijk is dat specifieke liederen rond de doop ontbreken, wat enigszins bevreemdt, omdat tijdens de halfjaarlijkse bijeenkomsten in Rijnsburg

⁴⁶ *Lusthof* (1681), *6r-*7v.

⁴⁷ De deeltitels zijn weergegeven als *running titles* van het liedboek, terwijl deze in iets andere bewoordingen ook reeds op de titelpagina vermeld zijn: *Het lust-hof der zielen, beplant met verscheiden soorten van geestelijke gezangen strekkende tot gezond-maakinge, voedzel, versterkinge en verquiking des gemoeds; bestaende in af-maeningen van de weereld en 't zondig leven; aan-maeninge tot heilichheid en deugd; gedachten, gebeden, lof en dank-zeggingen; beschrijvingen van 't geluk der vroomen; en lieden op byzondere plaatsen, tijden en standen passende.*

de dompeldoop juist een van de hoogtepunten vormde. Had Stapel wellicht toch rekening gehouden met sociniaanse bedenkingen tegen de waterdoop, zoals hij een jaar eerder aan den lijve had ondervonden tijdens zijn boven reeds vermelde polemiek met Frans Kuyper hieromtrent in 1680? Dan zou dat als een eerste, zij het indirect spoor van socinianisme aangemerkt mogen worden.

Sporen van socinianisme

Ernstige onderlinge meningsverschillen werden in deze kring verdragen – ook dat typeerde het collegiantisme. Frans Kuyper refereerde expliciet aan dat tolerantiebeginsel in zijn pamflet over de waterdoop tegen Stapel en Visscher:

Zoodat dit ons schrijven, voor geen partijschap, maar gelijkwe het genoemd hebben, voor een onderlinge Broederlijke onderhandeling, en onderrechting moet aangemerkt worden. Gelijkwe ook hopen, datwe malkanderen, vrij wat onderrechting daar mee, in dit stuk, zullen gegeven hebben.⁴⁸

In de *Lusthof* is over het thema van de verdraagzaamheid dan ook een cluster van zeven liederen te vinden, die voornamelijk stammen uit de eerste helft van de zeventiende eeuw en vooral geïnspireerd zijn op de doperse verdeeldheid van die dagen, zoals dat van een volstrekt onbekende lieddichter als Hendrik Abrahamsz, dat als volgt begint:

1. Als ik denk aan den tijd voorleeden,
Zoo word mijn hert geheel doorsneden
Om dat de liefde is vergaan,
En dat den haat in plaats gekoomen
Doet treuren de oprechte vroomen,
En door verwond'ring stille staan.

2. Ach! denken zy, o Heer gepreezen!
Wel anders was het hier voor deezē,
Doe men malkander al verdroog,
Doe onder ons de liefde brande
En bragt verwond'ring in deez landen,
Dat men zoo voor malkander boog.

⁴⁸ Kuyper, *Broederlijke onderhandeling*, *2v. Ook de hoofdtitel refereert aan dat beginsel. Het is de vraag natuurlijk in hoeverre zo'n irenische verklaring de werkelijkheid representeerde, dan wel vooral ook tot de gebruikelijke, retorische gemeenplaatsen behoorde. Kuyper, welhaast vleesgeworden disputeerzucht, schroomde niet zijn tegenstanders, waaronder Jan van Bredenburg (die met nog veel genadelozer 'broederlijke onderrechting' te maken kreeg), weinig zachtzinnig onderuit te halen.

3. Eerst sprak men altijd van 't verdraagen,
 Waar zy 't oprechte leeven zaagen.
 Hier heeft de Satan op gewaakt,
 En heeft haar deezen roem ontnoomen.
 Want dit is klaar, men acht geen vroomen,
 Als haar verstand wat anders smaakt.⁴⁹

Gaf de bundel uitdrukking aan het gemeenschappelijk beleden ideaal, zoals in de inleiding al is gesteld en wat eveneens door deze liederen gedemonstreerd wordt, dan kan de speurtocht naar sociniaanse accenten het meest effectief plaatsvinden door lieddichters tegen het licht te houden die – de een meer, de ander minder – een sociniaanse reputatie genoten. Hun aantal beperkt zich *de facto* tot vier namen, zij het niet de geringste.⁵⁰

Stapel had één lied opgenomen van Johannes Evertsz Geesteranus (1586-1622), de in 1619 te Alkmaar afgezette remonstrantse predikant en vriend van Camp-huysen, die in Rakow het rectoraat van de sociniaanse theologie-opleiding was aangeboden, maar in ballingschap te Norden zou sterven.⁵¹ Van de reeds meer genoemde Frans Kuyper (1629?-1691), voormalig remonstrants predikant en vrijwel de enige volbloed sociniaan in dit gezelschap, zijn vijf liederen opgenomen. Hij was, zoals algemeen bekend is, nauw betrokken bij de uitgave van de roemruchte *Bibliotheca fratrum Polonorum*.⁵² In de *Lusthof* komen voorts drie liederen voor Reynier Rooleeuw (1627-1684), doopsgezind medicus en vertaler van wat de Nederlandse geschiedenis is ingegaan als het enige sociniaanse Nieuwe Testament, maar dat pas tien jaar na zijn dood in 1694 zou worden uitgegeven.⁵³ Stapels 'sociniaanse' favoriet blij-

49 *Lusthof* (1692), 231. Dit lied, dat gezongen kon worden op de melodie van 'O Kars-nacht', wordt voorafgegaan (228) door een oud lied van Carel van Mander, 'Hoe plag wel eer', dat tot titel heeft meegekregen: 'Oud gebruik der Vryheid in der Christenen Vergaaderingen'. Het wordt gevolgd door 'Daar zijn nu veel Godsdienstigheeden' van Jan Philipsz Schabaelje en nog vier liederen op dit thema van de doopsgezinde leraar Joost Hendricksz (233-244). Daarop volgen nog vier liederen over het verval der kerk door de eeuwen heen, waarvan drie eveneens van de hand van Schabaelje zijn (244-256).

50 De volgende besprekking beperkt zich tot de dichters en liederen die in de eerste druk van de *Lusthof* (1681) voorkomen.

51 *BLGNP* II, 210-211; zie voor zijn geschriften *BS*, nrs. 3076-3081.

52 *BLGNP* IV, 283-285; *BS*, nrs. 3086-3103; zie voor Kuypers rol in de complexe drukgeschiedenis van de *Bibliotheca*: *BS*, 26-28.

53 *BLGNP* III, 312; *BS*, nr. 3115. Het *Nieuwe Testament*, waarin 'Christus' overal vertaald is als de 'Gezalfde', zou pas in 1694 uitkomen bij Jan Rieuwertsz II te Amsterdam. Zie Kühler, *Geschiedenis van het socinianisme in Nederland*, 190; Rooleeuw, die Camphuysens *Stichtelyke rijmen* muzikaal zou bewerken, had in 1681 de onder collegianten eveneens populaire bundel *Schriftuurlyke gezangen* gepubliceerd bij Jan Rieuwertsz I en Pieter Arentsz. Dit liedboek genoot eveneens populariteit in collegiantenkring getuige de vijf herdrukken die tussen 1686 en 1759 verschenen. Rooleeuws vertaal- en dichtkunst zouden een apart onderzoek waard zijn (zie eerder noot 4 en 12).

kens het aanzienlijke aantal van negentien liederen was ten slotte Barend Joosten Stol (1631-1713), een doperse collegiant uit Rotterdam, die samen met Frans Kuyper in 1676 een van de meest geruchtmakende pamfletten tegen Johannes Bredenburg schreef, de dialoog van *Den filosofherenden boer*.⁵⁴ Wat valt er over het sociniaanse gehalte van hun *Lusthof*-teksten te zeggen?

Het enige lied van Geesteranus, 'Noch leefd en werkt hy // die de macht der duysternissen heeft', vertoont geen zweem van socinianisme. Het is als lijdenslied een aanklacht tegen de geloofstwisten van de Bestandsjaren, waarin natuurlijk de in de Synode van Dordrecht zegevierende Gomaristen het moesten ontgelden:

D' onwyzen yver was de beul
Van 's Satans listigheid.
De deur ging op voor alle hoon en smaad,
Voor bitt're spot, belastering en haat.
Wat meer? men bandenz' uit, men bandenz' in
Die niet en wilden na des scheurgeests zin.⁵⁵

Van de vijf liederen van Frans Kuyper vormen er vier een aaneensluitende reeks die alle de vrome aandachtigheid tot onderwerp hebben.⁵⁶ Zie bijvoorbeeld het derde en vierde couplet van het derde lied, 'Door aandachts schijn word meest het volk verleid', waarin het positieve godsbeeld dat ook de socinianiërs koesterden, duidelijk doorklinkt:

3. Aandacht die 't hert met nutt' opwekking voed,
Bestaat in sterk' inspanning van 't gemoed
Op des Heeren goedigheid,
Uit een diep' ootmoedigheid,
In verwond'ring opgetoogen, met het sterkst
van zijn gedachten,
Om Gods welda'en te betrachten,
4. Gevlooten uit zijn diepe liefdes grond,
Waar uit Hy ons zijn lieve Zoone zond
En ons dood', uit Satans macht,
Onder zijn regeering bragt;
En door ongemeeten goedheid, zulken eeuwig
heil wil schenken,
't Welk noit iemand kon bedenken.⁵⁷

54 NNWX, 981-983; Van Bunge, *Johannes Bredenburg*, 91-92; BS, nrs. 3094-3097.

55 *Lusthof* (1681), 196; geciteerd naar de editie van 1726, 147, waarin ook nog een meer meditatief vervolglied van Geesteranus voorkomt. Gezien de biografische componenten is het lied vermoedelijk tijdens zijn onderduikperiode geschreven, op het moment dat hij naar Norden moest vertrekken.

56 *Lusthof* (1681), 232-239; hier geciteerd naar de editie 1692, 161-167, met achtereenvolgens de opschriften: 'I.. Van de aandacht', 'II. Van valsche Opwekking', 'III. Van waare aandacht', en 'IV. Hoe de aandacht verlooren, en weer bekoomen werd'.

Dat Christus in het vierde couplet wordt aangeduid met 'zijn lieve Zoone' – in geen van deze vier liederen wordt Christus überhaupt benoemd – is als een sociaans trekje op te vatten, maar ook niet meer dan dat. Het vijfde lied van Kuyper is een afscheidslied waarin opgeroepen wordt om de goede sfeer en vrome stichting tijdens een bijeenkomst van de collegianten, waarin 'Met zielverquikkelijke reeden, // Met ernst en vuurige gebeden' het stichtelijke hart zo werd vermaakt, bij thuiskomst steeds in het gelovige hart vast te houden. En bedenk wel, zo vervolgde Kuyper, dat, hoe lang en hoe noodzakelijk die opdracht ook is, het slechts een tijdelijk afscheid is:

Wy hoopen 't zelfde pad te treeden,
Tot w'eeuwig zullen zaamen zijn,
(Zoo lang we leeven hier beneeden,
Met strijden, traanen en gebeden)
In eeuw'ge vreugd, en zonder quijn.⁵⁷

Dat Christus door Kuyper niet als de eeuwige goddelijke verlosser maar als voorbeeld werd gezien, blijkt uit zijn poëtisch krachtige lied 'Zonds-belydenisse', dat opgenomen is in de veel latere *Lusthof*-editie van 1726. Hierin trekt Kuyper van leer tegen de schijnheiligen die enkel uiterlijk, met het verstand en 'met cieraad van spreken' Gods lof roemen, maar 'nooit met 's harten brand.' De ware christen doet zulks met 'hart en daad te gader', in het volle besef dat elke zonde aan het eigen menselijke tekort te wijten is en niet God aangerekend mag worden:

3. 'k Vind d'aangebooren krachten,
O Vader! Te gering,
Om 't voorschrift te betrachten
Daar Jesus in voorging:
Welk Gy nochtans myn daaden,
[Met]⁵⁸ denking en beleid,
Ten richtsnoer van haar paden
Zo streng hebt opgeleid.

Hoe vaak de mens ook in zonde vervalt, toch mag hij altijd vertrouwen op de goddelijke genade die hem tot de ware deugd zal brengen:

8. Ach! laat dan met de renten,
Oneind'lyk goede Heer!
Dat millioen talenten
Toch niet te boek staan meer.
Ik zal de schulden nimmer
Zo hoog doen klimmen op,

⁵⁷ *Lusthof* (1692), 164. In deze editie is het oorspronkelijke 'aandachts schyn' uit de eerste regel gewijzigd in 'yvers schijn.'

⁵⁸ *Lusthof* (1681), 573; geciteerd naar de editie 1692, 391.

⁵⁹ Verbeterd uit: *Men*.

Om vloek en straf noch slimmer
Te haalen op myn kop.

9. Zo zal myn ziel ontsluiten,
Om dag aan dag myn leet
Voor U met be'en te uiten,
Als ik uw lof uitmeet;
En uw genade pryze,
Voor al 't beweezen goed,
En in myn ziel zal ryzen
Een heil'ger deugdenspoed.⁶⁰

Opnieuw moet hier geconstateerd worden dat primair de op ware deugdzaamheid gerichte devotie de boventoon voert, terwijl van socinianisme slechts marginaal sprake is. En dat geldt evenzeer voor de drie liedteksten van Reynier Rooleeuw, die na het zo-even besproken lied van Kuyper vanuit sociniaanse optiek geen enkele verrassing meer bevatten. Ook Rooleeuws teksten wekken op tot deugdzaamheid en afkeer van het kwaad, opdat Gods verlichting ooit de zo verlangde vereniging in de ziel tot stand kan brengen. Ten bewijze dat ook Rooleeuw over een vaardige pen beschikte, en in simpele bewoordingen conform het *genus humile* pakkend uitdrukking kon geven aan zijn religieuze emoties, met volledig voorbijgaan aan welke sociniaanse particulariteit dan ook, wordt hier het lied dat tot opschrift heeft 'Besluyt om recht Vroom te leven', in zijn geheel weergegeven.⁶¹

1. Als ik aan 't eeuwig zaalig leven
Ga mijn gedachten overgeeven,
En 's Heemels heerlijkheid beschouw,
Zoo denk ik, ach! te snood' is d' aarde,
Dat ik, om zoo geringen waarde,
Mijn eeuwig heyl verwis'len zou.

⁶⁰ *Lusthof*editie 1726, 46-48.

⁶¹ Geciteerd naar de *Lusthof*-editie 1692, 25-26 (in *Lusthof* 1681, 20-21; de twee andere liederen aldaar op pagina 239 en 446). Het werd gezongen op de melodie 'O! Kars-nacht'. Roolleeuw schroomde niet enjambementen te hanteren, wat zijn teksten een tamelijk modern en ritmisch vloeiend aanzien gaf, zoals ook blijkt uit het negende couplet van een loflied op Jezus, 'Heer Jesus! Gy alleen' (*Lusthof*, 1692, 315-16):

Laat, goedertieren Heer,
Mag 't zijn, mijn ziel niet meer
Als balling zijn verschooven
Op d' aarde, maar voer my,
Verlost van slaaverny,
In 't vaderland hier booven.

2. Haar korte vreugd volgt lang' elende,
 Dat 's Weer'lds begin, en dit haar ende;
 Haar loon, bedrog en ydelheid;
 Heel anders is 't met 's Hemels vreugde,
 Naa korte pijn, en trouwe deugde,
 Volgd blijdschap, die nooit van u scheid.

3. 't Is tijd, mijn ziel, begin te vatten,
 Dat 's Hemels onwaardeerb're schatten
 Al d' aardse ver te boven gaan.
 Kunt gy dit klaar en diep beschouwen,
 Niets zal u langer teegen-houwen
 Ook 't zwaarste daarom uit te staan.

4. Wel aan niet meer terug geweeken.
 't Is noodig om eens door te breeken;
 Al wat door zond beletsel steld;
 Het hart van deugdlust ingenomen
 Dringt aan, om d' Heemel te bekomen:
 De sterke neemt die met geweld.

5. God wil, en moet alleen gediend zijn:
 Geen boven Hem mag onze vriend zijn.
 Blijf hem getrouw tot in de dood,
 In 't deugde-plegen, zonde-mijden,
 In 't zelfs-verzaken, kruis te lijden.
 Hij zal ook trouw zijn in uw nood.

6. Gewen u steeds Hem aan te hangen,
 Met zuchten, smeeken, en verlangen,
 Geen dienst Hem ooit zoo wel beviel,
 Als Hem tot offerhand te geven,
 (De kracht van het godsdienstig leven)
 Een altijd opgeheven ziel.

7. Laat eens, O God! Zijn afgetogen,
 Al 't duister van mijns harten oogen,
 Door Uw instralend Hemels licht:
 Op dat ik nimmer menschen klaarheid
 Meer volge, maar alleen Uw waarheid.
 O geef my een zoo klaar gezicht.

Wie thans nog hoge, antitrinitarische verwachtingen koestert ten aanzien van de negentien liederen die Stapel van Barend Joosten Stol aangereikt kreeg, komt bedrogen uit.⁶² Ondanks de omvang van deze selectie loont het, gelet op de vraagstelling en om nodeloze herhaling te vermijden, nauwelijks nog de moeite Stols liederen uitvoerig te bespreken. Geheel conform het allesoverheersende christelijke deugdzaamheidskarakter van dit collegiante repertoire, vormen ook Stols

vaak intiem vrome teksten daarop geen uitzondering. Zijn liederen, die minder dichterlijke kwaliteit vertonen dan die van Rooleeuw, zijn tevens zeer didactisch van aard en staan in de lange traditie van het doopsgezinde vermaanlied.⁶³ De sociniaan Stol manifesteert zich alleen maar wanneer hij, net als zijn eerder besproken geestverwanten, zij het opvallender, niet aan Christus als de eeuwig voorzegde, tweede persoon der godheid refereert, maar als de Zoon, die door en na zijn zondeloze kruisdood door God verheven is:

Wanneer maar onze daaden, naar 't voorbeeld van uw Zoon,
Geschikt zijn, onze gangen zoo als Gy hebt geboon:
Deez zullen by u woonen, in 't Hemelze gewelf,
Uw God'lijkheid aanschouwen, met uwen Zoone zelf.⁶⁴

Heel saillant komt zo'n accentverschil evenwel naar voren – ook Stol liet altijd de Christustitel achterwege – bij het lijdenslied dat door Claas Stapel van het opschrift werd voorzien: 'Op *Christus*' lijden voor 't houden van 't Avondmaal onzes Heeren', maar waarvan het eerste couplet reeds heel duidelijk de verschillende Vader-Zoon relatie tot uitdrukking brengt:

Laat ons nu al te zaam de Vaader onzes Heeren,
En onzen Heere zelfs gaan geven lof en dank.
Met alle heiligheid, zijn heil'ge Naam vereeren,
Voor zijne liefde groot onz' gantze leeven lank.⁶⁵

62 Stol opende zelfs de *Lusthof*, 1-4, met een lang lied van 28 vierregelige coupletten 'Op d' Inhoudt van 't Boek', wat een indicatie is dat hij bij de samenstelling van het liedboek tamelijk direct betrokken is geweest; althans, voordat de kopij naar de drukker ging, moet Stol al kennis genomen hebben van het door Stapel verzamelde repertoire. De andere liederen van Stol, die ondertekend zijn met de initialen 'B.J.S.', komen voor op: 38, 58, 66, 123, 126, 127, 129, 132, 134, 271, 382, 387, 436, 473, 483, 561, 608 en 739.

63 Zie Visser, *Broeders in de geest*, I, 200. Zie het eerste couplet van Stols lied over de matigheid, *Lusthof* 1692, 93:

Word doch niet vol van sop van druiven,
Om fantasijen te verschuiven;
Want Jezus onz patroon,
Godts liefste Zoon,
Heeft ons nu belast,
En wel sterk en vast,
't Zoober en matig leeven,
Gelijk dat duid'lijk staat beschreeven.

64 Stols derde lied, 'Ik roep tot u gestaadig, God! daar mijn hoop opstaat', geciteerd naar *Lusthof*-editie 1692, 46.

65 *Lusthof* 1692, 384; mijn cursivering in het opschrift. Vergelijk ook de volgende passage uit 'navolging' van Psalm 148 (*idem*, 418 [abusievelijk weergegeven als 438]):

Deezen Jezus, deezen Kooning,
Nam hy zelfs in 's Heemels woning,
Schonk Hem deez waardigheid,
Die Hy lang had toegezeid.

Ter afronding volgt nog een Stol typerende lied, dat evenwel al weer het verlangen van de ziel naar eenwording met Jezus, de hemelse bruidegom, tot onderwerp heeft, en 'Versuchtinge tot Jezus' getiteld is.

1. Kom Jezus, kom ay kom!
 Kom ziele-Bruydegom!
 Myn schat en al myn ro'm,
 Kom mijn beminde!
 Bestraal myn teer gemoed
 Met geest'lijk Heemels zoet;
 Verquik zoo mijn gemoed,
 Dat ik U vinde,
 Meer dan met d' uitterlijke zinnen;
 Dan wil ik eeuwig U beminnen.
2. In U is al mijn rust,
 Mijn schat, en hartelust;
 't Geweeten onbewust
 Van doodlijk knaagen.
 Geen kamp zoo zwaar en hard,
 Geen lijden zoo vol smart,
 Of ik ben die gehard
 Om U te waagen.
 O Zoon! o Zoone van den Vaader,
 Mijn ziel, mijn lust, mijn levens aader!
3. Die mijn gedachten kend,
 En staadig bij mij bent,
 Waar ik my keer of wend
 Om U te zoeken.
 Ach! laat my 's Weerelds schijn,
 Met all' haar ziels fenijn,
 Welks einde loopt op pijn,
 Geen oogen doeken⁶⁶
 Ai kom! ai kom mijn ziel bestraalen!
 En hou met my uw avondmaale.
4. Laat ik in die Hemelvreugd,
 Als gy my 't hart verheugd,
 Zo dat mijn geest verjeugd,
 Doch noit bedroeven
 Door onvoorzichtigheid,
 Of zwak onwijs beleid,
 Waar door men lichtelijk leid
 Met pijnlijk wroegen.

66 *Doeken* betekent letterlijk blinddoeken; hier in de betekenis van misleiden, bedriegen.

O help! o help! dit teere harte.
Genees het eens van al zijn smarte.⁶⁷

De conclusie luidt heel simpel dat evident sociniaanse opvattingen, met uitzondering van de antitrinitarische Vader-Zoon relatie die de vier dichters met vermijding van de Christusbenaming consequent hanteerden, in Stapels *Lusthof* niet aan bod zijn gekomen. Of Stapel die in zijn oecumenische selectieproces überhaupt is tegengekomen, gewogen heeft en te licht (of te zwaar) bevonden, zullen we nooit weten, maar ik waag het betwijfelen. Bovendien domineerden in de liederen van deze vier mannen zozeer de collegiante religiositeit en vroomheid, dat het nauwelijks voorstelbaar is dat wie dan ook maar 'in gemoede' aanstoot zou hebben kunnen nemen aan Christus' afwezigheid in deze zo overvloedig aan God en zijn verheven Zoon gewijde teksten.

Bijlage

Alfabetische lijst van tekstdichters en hun aantal liederen die opgenomen zijn in drie edities van Stapels *Lusthof der zielen*

Voorzover zulks via de in voetnoot 22 vermelde literatuur getraceerd kon worden, is de kerkelijke herkomst en/of ligging van de auteurs als volgt aangeduid:

C = collegiants
D = doopsgezind
G = gereformeerd
R = remonstrants
RK = rooms-katholiek

	1681	1692	1726
Abrahamsz [de Haan], Galenus (CD)	1	1	1
Abramsz, Hendrik	1	1	1
Annaard, Christoffel (16 jaar) (D)			3
Arents de Jonge, Willem			2
Bets, M. de [= Maria de Bakker]	1	1	1
Bets, Neeltje Dirks	1	1	1
Beusecom, Abraham van (CD)		7	7
Boncq, Simon Pietersz (CD)			1
Boreel, Adam (C)	1	1	1
Borstius, Jacobus (G)			1
Boutkam, N.			7
Braght, Tieleman Jansz van (D)	2	2	2
Brandt, Gerard (R)	10	9	9

⁶⁷ Geciteerd naar *Lusthof*editie 1692, 189.

Bredenburg, Joannes (C)	13	12	12
Brown, Thomas		1	1
Busschof, Bernhardus (G)	6	6	6
Camphuysen, Dirk Raphaëlsz (R)	1		
Claesz van Blokzijl, Claas (D)	1		1
Decker, Jeremias de (G)	2	4	5
Deutel, Jan Jansz (D)	2	1	2
Dircksz van Wormerveer, Claas (D)	2	1	1
Dircksz van Wormerveer, Jacob (D)	2		
Eecke, Cornelis van (CD)		12	10
Elsma, Rutger (C)		1	1
Eppenhof, Laurens Hendricksz (D)	1	1	1
Fongers, Allard	2	2	2
Geel, Joost van (C)	2	3	2
Gerrits, Soetjen (D)	1		
Gerritsdochter van Medemblik, Vrou (D)	1		1
Gerritsz, Jan (D)		3	6
Gerritsz, Willem (D)	3	2	1
Geesteranus, Johannes Evertsz (R)	1		2
Goes, Anthony Jansz van der (D)	16	18	18
Groot, Hugo de (R)	2	1	1
Groot, Pieter de (D)	1	1	1
Heertjens, Pieter	1	1	1
Hendriksz, Joost (D)	3	3	3
Hendriksz, Theunis (D)			3
Hoejewilt, Hendrik Albertsz (D)		1	1
Huigen, Jan (CD)	20	28	31
Huigen, Pieter (CD)	2	2	2
Hutte, M. van			1
Huygens, Constantijn (G)	1		1
Hoogstraten, I. van (CD)			1
I.V.H.			1
I.R. [ook: J.R.]			1
J.C. [of: J.G.]			1
Joosten, Joost (martelaar) (D)	1	1	1
K.D.		1	1
Kloeck, Johannes (G)	9	9	5
Kloot, I.			1
Kodde, Jan Jacobsz van der (CR)			5
Kuyper, Frans (CR)	5	8	8
Laakhuysen, Cornelis (CD)	6	3	7
Laan, Johannes van der: <i>zie</i> Verlaan			
Langerak, Christiaan	1	1	1
Lintz, Adam van (CD)		2	8
Lodenstein, Jodocus van (G)	6	7	6
Loon, H. van (16 jaar) (D)		1	1

Luiding, I.	2	1	1
Lubberts, Judith (D>RK)	2	1	2
Luyken, Jan (CD)	10	10	13
Mander, Carel van (D)	1	1	1
Meer, Hubertus van der (G)		1	1
Meeuwisz, Aris		1	1
N.B.		1	
Oensen op Ameland, Frans		1	1
Opferdoes, J.D. d'		1	2
Oudaan, Joachim Fransz (CD)		17	17 (9 psalmen)
Oudorp, Cornelis Pietersz	1	1	1
P.I. [ook: P.J.]	1	1	1
Pietersz d' oude van Saardam, Pieter (D)	1	1	1
Reyers, Joannes (D)	7	5	6
Roer, L. van de		1	1
Rooleeuw, Reynier (CD)	3	4	4
Rykaerd, Barend		3	3
Ryvaerd, Cornelis		1	1
Schaap, Jan Claasz (D)	1	1	1
Schabaelje, Jan Philipsz (D)	26	17	27
Simons, Menno (D)	1	1	1
Sleutel, Jacob Fransz (D)	1	1	2
Stapel, Claas (CR)	12	13	14
Stol, Barend Joosten (CD)	19	19	19
Sweerts, Hieronymus (G)	1	1	1
Tarwe [Terwe], Lodewijk (D)	12	13	13
Tauler, Johannes (RK)	1		1
Terwout, Pieter (C[R?])			1
Theunisz, H.			1
Tollenaar, Joost de (martelaar) (D)	1	1	1
Ulpes, T.		3	
Uilenbroek, Hendrik (G)	5	5	6
Verlaan, Joannes (CD)	8	8	8
Verlove, Karel (CD)		1	3
Vloten, P. van		3	3
Vries, Bauke Claasz de (CD)		2	2
Westerman, Adam (G)	1	1	1
Wits, Claes Jacobsz (G)	17	17	14
Witsius, Herman (G)	1	1	1
Wittenoom d'oude, Cornelis (D)	10	10	10
Wittenoom de jonge, Cornelis (D)	1	6	5
Zoutman, Jan Dirksz (D)	2	2	2
<i>anoniem</i>	44	39	62
totaal	324	385	468

Het heldere licht van de waarheid

De briefwisseling tussen Samuel Naeranus en Martinus Ruarus

In de eerste helft van de zeventiende eeuw wisselden de remonstrantse predikant Samuel Naeranus en de sociniaan Martinus Ruarus enige brieven. Deze brieven zijn gedeeltelijk voor het nageslacht bewaard gebleven.¹ Zij geven een boeiend beeld van de manier van denken en geloven van een remonstrant en een sociniaan in dit tijdvak. Uit de inhoud van de brieven valt ook enigszins af te leiden op welke onderdelen remonstranten en socinianen in leer en ethiek van elkaar verschilden. De brieven die Ruarus aan Naeranus schreef, getuigen van de aanhoudende pogingen van een vooraanstaande sociniaan om zijn remonstrantse vakbroeder van de juistheid van het sociniaanse belijden te overtuigen, en hem te bewegen de mogelijkheid en wenselijkheid van een toenadering en – op langere termijn – een vereniging tussen de Remonstrantse Broederschap en de Poolse broeders onder ogen te zien. Uit de correspondentie blijkt dat beide mannen niet alleen warme sympathie voor elkaar koesterden maar ook belang stelden in elkanders lotgevallen en in die van hun geloofsgenoten. De remonstrant Naeranus stelde groot belang in de contemporaine sociniaanse literatuur, terwijl zijn sociniaanse penvriend de geschriften van de remonstrantse broeders veel aandacht schonk.

1 De correspondentie tussen Samuel Naeranus en Martinus Ruarus is te vinden in een tweedelige uitgave van de brieven van Ruarus door zijn zoon David: *Martini Ruari nec non H. Grotii, M. Mersenni, M. Gittichii, et Naerani, aliorumque virorum doctorum [...] ad ipsum epistolarum selectarum centuria prima* (Amsterdam, 1677), en *Martini Ruari nec non H. Grotii, M. Mersenni, M. Gittichii, et Naerani, aliorumque virorum doctorum [...] ad ipsum epistolarum selectarum centuria altera et ultima* (Amsterdam, 1681). Een exemplaar van deze brievenbundels berust in de Universiteitsbibliotheek te Amsterdam; signatuur UBM 403-G-12 (eerste honderdtal brieven) en signatuur UBM 536-G-20 (tweede honderdtal brieven). Een van commentaar voorziene, maar wat de briefwisseling tussen Samuel Naeranus en Martinus Ruarus betreft verder aan de uitgave van D. Ruarus identieke, uitgave van de brieven werd verzorgd door G.G. Zeltner onder de titel: 'M. Ruari epistolarum selectarum centuriae duae', gepubliceerd in zijn *Historia crypto-socinismi* (Leipzig, 1729). Laatsgenoemde publicatie berust in de Universiteitsbibliotheek te Amsterdam; signatuur UBM O 65-1170. In dit artikel verwijs ik naar de brieven zoals die bij Zeltner zijn gerubriceerd. Ik ben dank verschuldigd aan dr. A.H. van der Laan die mij behulpzaam was bij de vertaling van de in het Latijn gestelde brieven.

Samuel Naeranus

Samuel Naeranus was een vooraanstaand en erudiet remonstrants predikant. Geboren in Dordrecht in 1582 als telg uit een bekend predikantengeslacht (Van der Neer), heeft hij mogelijk enige tijd gestudeerd aan de Leidse universiteit.² Zeker is dat hij een *peregrinatio academica* naar Frankrijk gemaakt heeft, waarbij hij Parijs, Saumur en Sedan aandeed.³ Te Saumur studeerde hij theologie en letteren. Te Sedan gaf hij les in Grieks en welsprekendheid. Verder was hij er rector van het plaatselijke gymnasium. Van 1601 tot in het jaar 1611 verbleef Naeranus – met enkele korte onderbrekingen – in Frankrijk. In het laatstgenoemde jaar keerde hij met zijn vrouw en zoon Johannes terug naar het vaderland, en werd hij predikant te Hazerswoude. In 1615 werd hij beroepen te Amersfoort, waar hij tot 1619 als predikant zou blijven werken.

Samuel heeft zich tijdens de kerkelijke twisten van zijn tijd laten kennen als een remonstrantsgezinde predikant.⁴ In 1617 werd hij door de remonstranten afgevaardigd naar de Synode van Dordrecht. In oktober van dat jaar was hij als scriba verbonden aan de te Utrecht bijeengekomen kring van remonstrantsgezinde predikanten. Door de remonstranten in de provincie Utrecht afgevaardigd naar

2 Zie voor een biografie van S. Naeranus (door S.B.J. Zilverberg): J. Nauta, A. de Groot et al. (red.), *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme (BLGNP)* (Kampen, 1978-2001, 5 dln.), V, 383-384. Zie ook: J. Tideman, *De Remonstrantsche Broederschap; biographische naamlijst van hare professoren, predikanten en proponenten met historische aantekeningen omtrent hare kweekschool en gemeenten* (Amsterdam, 1905), 318. Zie voorts: S.J. Visser, *Remonstranten en socinianen; de contacten van Samuel en Johannes Naeranus met de Poolse broeders* (ongepubliceerde doctoraalscriptie RUG; Groningen, 2003), 49-62. Het *Album amicorum* van S. Naeranus is bewaard gebleven en berust in de Koninklijke Bibliotheek te Den Haag, collectie bijzondere drukken, signatuur 74 H 21. Op zijn minst een kortdurend verblijf van Naeranus te Leiden valt af te leiden uit enkele inscripties in het vriendenalbum. Zo schreven op 9, 10 en 11 oktober 1603 de theoloog Jacobus Arminius, de historicus Josef Scaliger, de historicus en letterkundige Dominicus Baudius en de theoloog Daniël Heinsius bijdragen in het album van de op dat moment ongeveer twintigjarige Samuel (*Album amicorum* Samuel Naeranus, folio 43r., folio 120r., folio 121r., folio 234r.).

3 De chronologie en aard van Samuels verblijf in Frankrijk vallen tamelijk nauwkeurig te reconstrueren op basis van vele bijdragen in het *Album amicorum* van S. Naeranus.

4 Zie voor een overzicht van de gebeurtenissen: A.Th. van Deursen, *Bavianen en slijkgeuzen; kerk en kerkvolk ten tijde van Maurits en Oldenbarnevelt* (Franeker, 1991); L.J.N.K. van Aken, *De Remonstrantsche Broederschap in verleden en heden* (Arnhem, 1947), 17-75; E.H. Cossee et al., *De remonstranten* (Kampen, 2000), 9-26; G. J. Heering (red.), *De remonstranten; gedenkboek bij het 300-jarig bestaan der Remonstrantsche Broederschap* (Leiden, 1919), 5-136; G.J. Hoenderdaal & P.M. Luca, *Staat in de vrijheid; de geschiedenis van de remonstranten* (Zutphen, 1982), 9-75; H.A. Enno van Gelder, *Getemperde vrijheid* (Utrecht, 1972), 75-92; W. van 't Spijker et al. (red.), *De Synode van Dordrecht in 1618 en 1619* (Houten, 1987); J.I. Israel, *De Republiek 1477-1806* (Franeker, 1996, 2 dln.), II, 397-560.

de Nationale Synode was hij een van de drie wettige leden die van remonstrantse zijde aan deze belangrijke synode deelnamen. Na de verbanning van de remonstrantse leidslieden woonde Naeranus in Antwerpen de vergaderingen van de ballingen in 1619 en 1621 bij, en in de laatste drie maanden van het jaar 1621 preekte hij in het geheim voor zijn geloofsgenoten te Den Haag. Tijdens dit bezoek bereikte Naeranus het verzoek van de Hollandse kooplieden te Danzig om hun voorganger te worden. Uiteindelijk zou hij op dit verzoek ingaan en enkele jaren in het land van de Poolse broeders verblijven. Samen met zijn zoon Johannes ondernam Samuel vanuit Danzig twee grote reizen door Polen, en tijdens die reis ontmoetten zij vele socinianen.⁵

Aan het einde van de zomer van 1634 keerden de Van der Neers naar het vaderland terug, en werkte Naeranus senior opnieuw als predikant te Amersfoort, nu van de zelfstandige remonstrantse gemeente aldaar. Uit twee inscripties in het *Album amicorum* van Johannes Naeranus blijkt dat Samuel en Johannes Naeranus zich in de zomer van 1634 nog in Polen – te Rakow en Rudno – bevonden.⁶ Tidemans bewering dat het gezin Naeranus in het midden van 1632 in het vaderland is teruggekeerd is dus onjuist.⁷ Samuel Naeranus zou tot zijn dood in 1641 de remonstrantse gemeente van Amersfoort als predikant dienen. Samuels zoon Johannes zou, ook na de dood van zijn vader, de briefwisseling met Ruarus voortzetten. Overigens heeft Naeranus junior gedurende zijn hele leven contact onderhouden met vooraanstaande socinianen en hen waar mogelijk met raad en daad terzijde gestaan. De twee charitatieve acties die Johannes Naeranus binnen de Remonstrante Broederschap ten behoeve van de vervolgte Poolse ballingen in 1661 en 1664 in gang zette, vormen een duidelijk bewijs van de sympathie die Johannes voor de Poolse broeders koesterde.⁸

5 De inscripties in het vriendenalbum van Johannes Naeranus getuigen van deze ontmoetingen. De Poolse classica Katarzyna Kotońska transcribeerde en analyseerde de inscripties in dit album. Haar onderzoek werd gepubliceerd in het Poolse kerkhistorische tijdschrift *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* (ORP) 34 (1989), 169-207, onder de titel 'Album przyjaciół Jana Naeransa'; zie over de Poolse scribenten in het vriendenalbum van Johannes Naeranus: Visser, *Remonstranten en socinianen*, 88-103.

6 De inscripties zijn van de hand van respectievelijk Johannes Stoinski en Paulus Melnowski. Stoinski was op dat moment predikant van de sociniaanse gemeente te Rakow. Zijn bijdrage in het vriendenalbum is gedateerd 10 juni 1634, die van Melnowski 20 juli 1634. Zie *Album amicorum*, folio 130r., folio 133r.

7 Tideman, *Naamlijst*, 427.

8 Zie: J. C. van Slec, *De geschiedenis van het socinianisme in de Nederlanden* (Haarlem, 1914), 236-240; E.H. Cossee, *Aspecten van het unitarisme* (Assen, 1998), 77; J. Pelc, *Zbigniew Morsztyn, arianin i poeta* (Wrocław/ Warszawa/ Kraków, 1966), 190; F.S. Bock, *Historia antitrinitariorum maxime socinianismi et socinianorum* (2 dln.; Regiomonti, 1774), I, 697-698; Tideman, *Naamlijst*, 159; G.H. Williams, *The Polish brethren; documentation of the history and thought of unitarianism in the Polish-Lithuanian commonwealth and in the diaspora 1601-1685* (2 dln.; Boston, 1980), II, 660-669 en 653.

Martinus Ruarus

In het levend houden van de betrekkingen van de socinianen met geestverwanten in West Europa speelde Martinus Ruarus een belangrijke rol. Van Slee meent dat Ruarus:

wellicht meer dan iemand anders gedaan heeft om het socinianisme hier te lande [d.w.z. in de Republiek; SJV] behulpzaam te zijn en ingang te verschaffen, zoodat het zijn plaats is gaan innemen in het theologisch denken onzer vaderen.⁹

De bewering van Kot, dat Ruarus als 'de voornaamste ambassadeur in West Europa' van de socinianen getypeerd kan worden, is niet minder veelzeggend.¹⁰ Ruarus onderhield dan ook een uitgebreide en geregelde correspondentie met tal van vooraanstaande mensen in binnen- en buitenland, waaronder ook enkelen afkomstig uit de Republiek. Onder zijn penvrienden uit de Nederlanden vinden wij – naast Samuel Naeranus – geleerden als Simon Episcopius en Hugo Grotius.

Ruarus, geboren in 1587 te Kempen in het hertogdom Holstein, had vanaf 1608 aan de academie van Rostock gestudeerd. Het was echter tijdens zijn filosofie- en rechtenstudie te Altdorf (een stad in de buurt van Neurenberg) dat hij door de inspanningen van de hoogleeraar in de fysica en de medicijnen, Ernst Soner, zelf een bekeerling van de bekende Andreas Woidowski, tot het socinianisme bekeerd werd.¹¹ Na de dood van Soner in 1612 speelde Ruarus een niet onbelangrijke rol in het geheime netwerk van socinianen te Altdorf en later ook te Danzig.¹² Ruarus

9 Van Slee, *Geschiedenis van het socinianisme*, 206, zie ook: 201-206.

10 S. Kot, *Socinianism in Poland; the social and political ideas of the Polish antitrinitarians in the sixteenth and seventeenth centuries* (Boston, 1957), 158.

11 Zie voor een uitvoerige schets van leven en werken van M. Ruarus: L. Chmaj, 'Marcin Ruar; studium z dziejów racjonalizmu religijnego w Polsce', in: *Rozprawy Polskiej Akademii umiejętności, wydział historyczno-filozoficzny* (Kraków, 1921), serie II, XXXVII; laatstgenoemde studie is ook verschenen in: L. Chmaj, *Bracia Polscy; ludzie, idee, wpływy* (Warszawa, 1957), 65-199. Zie ook het artikel van J. Tazbir over Ruarus in *Biographisches Lexikon für Schleswig-Holstein und Lübeck* (Neumünster, 1991), IX, 319-25. Voorts: W. Sobieski, 'Marcin Ruarus', in: *Reformacja w Polsce* 1 (1921), 134-138 en van de hand van J. Tazbir, 'Marcin Ruar', in: *Polski Słownik biograficzny (PSB)* (Kraków, 1935-, 39 dln.), XXXII, 554-558; D. Rusan, 'Martin Ruarus', in: *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon (BBK)* (Herzberg, 1994), VIII, 884-885. Over het socinianisme te Altdorf schreef D. Caccamo: 'Ernest Soner i kryptosocinianizm w Altdorfie', in: *ORP* 9 (1964), 85-104; van dezelfde auteur verscheen ook: 'Sozinianen in Altdorf und Danzig im Zeitalter der Orthodoxie', in: *Zeitschrift für Ostforschung* 19 (1970), I, 42-78; een biografie van E. Soner is te vinden in: *BBK*, X, 789-92; zie over Ruarus' verblijf te Altdorf in het bijzonder: Chmaj, *Bracia Polscy*, 75-87.

12 Zie over Ruarus' verblijf te Danzig: Chmaj, *Bracia Polscy*, 133-147, 160-173; zie voorts: J. Tazbir, 'Sozinianismus in Gdansk und Umgebung', in: *Studia maritima* (Breslau, 1978), 76-88; J. Tazbir, 'Intellectualista ariański w Gdańsku', in: Z.H. Nowak (red.), *Balticum; studia z dziejów polityki gospodarki i kultury XII-XVII wieku ofiarowane Marianowi Biskupowi w siedemdziesiąt rocznicę urodzin* (Toruń, 1992), 351-358.

wist velen tot het belijden van sociniaanse geloofsopvattingen te bewegen. Martinus Vossius en Joachim Pastorius zijn slechts enkele namen die in dit verband genoemd kunnen worden.¹³ Samen met onder anderen Florianus Crusius en Daniel Zwicker bedreef Ruarus zending onder de socinianen te Danzig.

In 1614 was Ruarus officieel toegetreden tot de sociniaanse geloofsgemeenschap. Na een verblijf te Straatsburg waar Ruarus studie maakte van de theologie, had hij zich gedwongen gezien deze stad te verlaten vanwege de ophef die te Altdorf was ontstaan over de ontdekking van heimelijke propaganda-arbeid door socinianen onder studenten in laatstgenoemde stad.

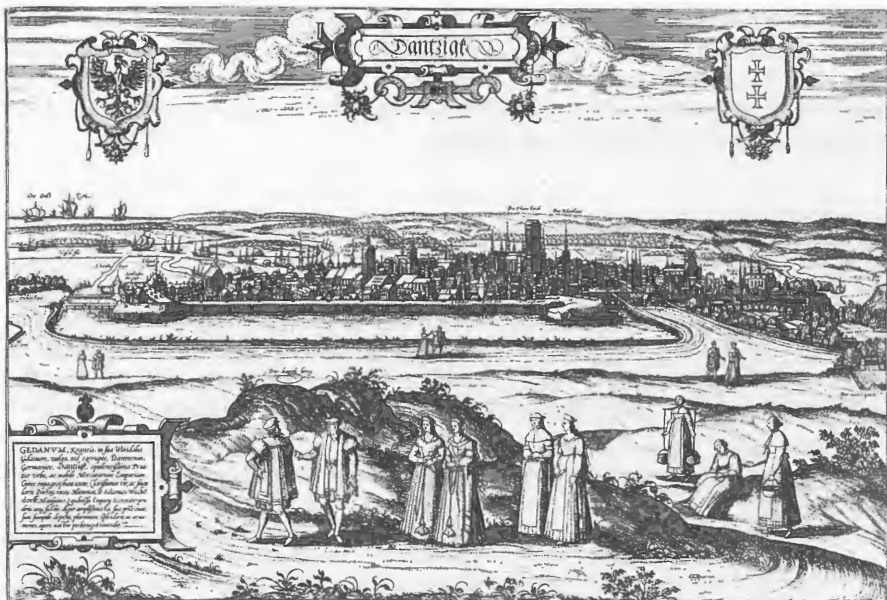
In 1616 vestigde Ruarus zich op het bezit Bobowiecko (in de nabijheid van Frankfurt aan de Oder), waar hij als huisleraar van de zonen van de Poolse edelman Casper von Sack werkte. Als de mentor van deze zonen verbleef Ruarus in 1618 te Leiden.¹⁴ Tijdens dit kortdurende studieverblijf knoopte Ruarus persoonlijke contacten aan met verscheidene remonstranten, onder wie waarschijnlijk ook Samuel Naeranus. Ruarus (en met hem de andere socinianen) zal het niet zijn ontgaan dat er verwantschap in denken was tussen de socinianen en de op dat moment zo fel vervolgde remonstranten. De jonge Poolse studenten volgden tijdens hun studieverblijf te Leiden met grote aandacht de gebeurtenissen die plaatsvonden rond de Synode van Dordrecht, zoals de terdoodveroordeling van de oude staatsman Van Oldenbarnevelt en de opsluiting van Grotius in slot Loevestein. Met genoegen beschouwden de Polen het ontstaan van de collegianten-beweging in Warmond. Ongetwijfeld zullen zij sympathie gekoesterd hebben voor de leden van deze niet-confessionele beweging.¹⁵ Uitvoerig deed Ruarus in zijn brieven aan geloofsgenoten in Polen verslag van de ontwikkelingen in de Noordelijke Nederlanden.

Na een reis die hem via Engeland naar Frankrijk en Italië voerde, nam Ruarus in 1621 het rectoraat van de sociniaanse academie te Rakow op zich. Ruarus zou deze functie tot december 1622 vervullen, waarna hij opnieuw in dienst trad van

13 Zie over F. Crusius: *PSB*, IV, 109; zie over D. Zwicker: P.G. Bietenholz, *Daniel Zwicker 1612-1678; peace, tolerance and God the one and only* (Florence, 1997); zie ook: *BLGNP*, IV, 474; zie over J. Pastorius: *PSB*, XXV, 261-265.

14 Het was niet ongebruikelijk dat jonge edellieden uit centraal Europa (onder wie ook verscheidene socinianen) de Nederlanden bezochten in het kader van een *peregrinatio academica*. In de Noordelijke Nederlanden waren vooral de universiteit van Leiden en die van Amsterdam populair. Zo verbleven in 1616 en 1617 te Leiden de socinianen Samuel en Christoffel Przypkowski, Christoffel Lubieniecki, Jan Morsztinus, Jonas, Georgius en Jerzy Schlichtingius en Zbigniew Sieniński. Ruarus en de zonen Von Sack schreven zich op 10 februari 1618 in in het studentenregister van de Leidse universiteit. Zie: *Album studiosorum Academiae Lugduno Batavae* (Hagae Comitum, 1875), 134. Zie over Poolse studenten in Leiden: Th. Wotschke, 'Polnische Studenten in Leiden', in: *Jahrbuch für Kultur und Geschichte der Slaven* 3 (1927), 461-486.

15 Zie: J.C. van Slee, *De Rijnsburger collegianten* (Haarlem, 1895); A. C. Fix, *Prophecy and reason; the Dutch collegiants in the early Enlightenment* (Princeton, 1989), 135-161.



Danzig, prent uit: G. Braun & F. Hogenberg, *Civitates orbis terrarum* (Keulen, ca 1585), Deel II, plaat 46

Von Sack. Vele jaren verbleef Ruarus nu te Bobowiecko, maar in 1631 of 1632 verkoos hij Danzig als vaste woonplaats. Hier maakte hij verscheidene bekeerlingen, onder wie Martinus Vossius, een lid van de stadsraad die fortuin in de handel in amber had gemaakt en in wiens huis Ruarus vanaf het begin van zijn verblijf in Danzig had gewoond. In 1633 trouwde Ruarus met Vossius' dochter Maria, die hem acht kinderen zou schenken.

De succesvolle evangelisatiearbeid van Ruarus in Danzig ontsnapte niet aan de aandacht van de raad van deze stad. Vooral het feit dat Ruarus erin geslaagd was enkele vooraanstaande lutheranen uit de medische stand in de stad tot het belijden van antitrinitarische leerstellingen te brengen, schijnt aanleiding gegeven te hebben tot onrust en bezorgdheid onder de gezagsdragers van de stad. In 1633 beraadde de raad zich over de situatie, en werden er plannen gesmeed om Ruarus het werken onmogelijk te maken. Uiteindelijk wist men Ruarus pas in de lente van 1643 te dwingen zijn woonplaats Danzig te verlaten. Ruarus vestigde zich nu te Straszyn, een dorp niet ver buiten de stad, waar zich onder het patronaat van Paulus Iwanicki een bloeiende sociniaanse gemeente bevond. Als pastor voor met name de Duitssprekende socinianen werd hij daar in 1646 officieel als pre-

dikant aangesteld, en zou hij er tot zijn dood in 1657 blijven wonen en werken. Zijn vrouw, Maria Vossius, vinden wij in 1664 terug in Amsterdam, waar zij samen met haar dochter Margaretha en schoonzoon Johannes Crellius Spinovius was toegetreden tot de remonstrantse kerk.¹⁶ Als de weduwe van de vermaarde Martinus Ruarus stond zij daar in hoog aanzien.

Een uitnodiging om naar Danzig te komen

Het is niet zeker wanneer precies de briefwisseling tussen Naeranus en Ruarus een aanvang nam. De eerste brief die bewaard gebleven is, heeft als datumaanduiding 7 (of 10) november 1623.¹⁷ In deze brief, geschreven in Frankfurt aan de Oder, geeft Ruarus uiting aan zijn sympathie en bewondering voor Naeranus. Ruarus weet echter niet waar Naeranus zich op dat moment bevindt:

Maar waar u ook uw leven slijt, ik houd u verbeten vast, voor zover ik kan, en in mijn hart gesloten heb ik u over zeeën en bergen en onmetelijke afstanden rondgedragen vanaf het moment dat wij elkaar zagen; en er zal geen moment komen (zolang ik er tenminste zelf ben) dat Naeranus mij zal ontvallen, dat buitengewone jong van de Gratiën, die niet minder strenge volgeling en beoefenaar van mannelijke deugdzzaamheid, die onuitputtelijke schatkist van alle literatuur, zowel de heilige als de heidense. Ik vraag u, allervoortreffelijkste Naeranus: als ik dat niet duidelijk onwaardig ben, laat ook mij dan voortaan in een of ander opzicht in uw affectie blijven.

Ruarus verwoordt in deze brief zijn ongerustheid over het lot van Naeranus. Hij spreekt de hoop uit dat Naeranus als 'onvervalste verkondiger van de waarheid' aan de vele gevaren die hem bedreigen, is ontkomen. Vermoedend dat Naeranus zich in de Republiek bevindt, schrijft Ruarus niet zonder ironie:

Intussen kan ik echter gemakkelijk raden hoe zorgeloos u daar leeft, omdat u namelijk altijd al onder het slachtnes leeft en over gloeiende as loopt.

16 Zie over de familie Ruarus in Amsterdam: R.C. Lambour, 'De familie en vrienden van Daniel Zwicker (1612-1678) in Amsterdam', in: *Doopsgezinde Bijdragen* (hierna: *DB*) 25 (1999), 124-129, en van dezelfde auteur: 'Aanvullingen op het onderzoek naar het Amsterdams milieu van Daniel Zwicker (1612-1678)', in: *DB* 26 (2000), 53-66.

17 Zeltner, 'Epistolarum selectarum centuria prima', brief 77 en – vollediger – als: Zeltner, 'Epistolarum selectarum centuria dua', brief 28; de datering van deze brief roept vragen op: als brief 77 is de datering 10 november 1623, terwijl deze als brief 28 de datering 7 november 1623 heeft. Naeranus' antwoordbrief (Zeltner, 'Epistolarum selectarum centuria prima', brief 78) is gedateerd: 20 oktober 1623. Deze datering zal wel onjuist zijn, gezien de beide dateringen van Ruarus' eerdere brief en het feit dat Naeranus' brief antwoorden bevat op de door Ruarus in diens brief gestelde vragen. Helaas ontbreekt bij enkele brieven een tijd- en soms ook een plaatsaanduiding, waardoor een exacte datering van deze brieven niet mogelijk is. Zeker is dat van de bewaard gebleven brieven in ieder geval een brief (bij Zeltner als brief 80 gecatalogiseerd) ons onvolledig is overgeleverd. Ook deze brief mist tijd- en plaatsaanduiding.

Ruarus geeft toe dat een leven van opoffering in dienst van de goddelijke waarheid ‘het bewijs van de hoogste vroomheid en de zwaarste deugdzaamheid jegens God vormt’, maar hij waarschuwt Naeranus dat een dergelijk leven hem ooit zal kunnen gaan tegenstaan. Ja, indien een dergelijk leven Samuel nu reeds is gaan tegenstaan en hij, in navolging van andere remonstranten, ook zelf tot het besluit gekomen is om zich naar elders te begeven, dan wil Ruarus hem in overweging geven zich te Danzig te vestigen. Ruarus maakt zijn remonstrantse vriend vervolgens deelgenoot van zijn verbazing over het feit dat zo weinig remonstrantse ballingen de uitnodiging van de Poolse broeders om naar deze havenstad te komen, aannemen:

Waarom die plaats door uw landgenoten tot op heden zozeer is veronachtzaamd dat van alle ballingen niemand, voorzover het tenminste iemand is die het volk zou kunnen voorgaan in geloofszaken, zich daarheen heeft teruggetrokken, daarvoor kan ik geen andere reden zien dan dat het een beetje te ver van uw vaderland ligt. Maar wat is er verafgelegen aan iets dat met een zeereis (en daarop zijn uw landgenoten bij uitstek dol) binnen vijf of zes dagen kan opdoemen? En ook al zou dan de afstand in dit geval een klein beetje groter zijn, lijkt hij zo zwaar en onverdraaglijk dat niemand daartegen afweegt dat daar de plek ligt waar iedereen mag denken wat hem het beste lijkt inzake godsdienst, en vrijuit mag verkondigen wat hij denkt, en zelfs samenkomsten in de buurt mag organiseren? Ja, wat wij elders met smeebeden, met brochures en door bemiddeling van pleitbezorgers met grote toewijding najagen, dat staat hier in de etalage aangeboden, en misschien juist daarom gaat het niemand aan het hart.

‘Er bevinden zich in deze stad’, zo vervolgt de sociniaan, ‘aanhangers van verscheidene sekten, mensen die begerig zijn naar kennis en verlangend naar nieuwigheden en soms hun meesters niet even welgezind.’ Volgens Ruarus zijn zij als schapen zonder herder. Deze ‘zoekenden’ vormen potentiële bekeerlingen voor de Remonstrantse Broederschap, zo stelt Ruarus. Indien Naeranus zich slechts enige zendingsarbeid onder hen zal getroosten, zullen velen van hen zich tot het remonstrantse geloof bekeren:

Het lijkt geen twijfel dat zij op u af zullen stormen. Ja zelfs van de onzen zullen niet weinigen zich aan u vastklampen, denk ik, omdat ze op dit moment nauwelijks iemand hebben, en van ons ook niet kunnen krijgen, die voor hen zorg draagt op een manier die passend is.

Ruarus stelt Naeranus zelfs een salaris in het vooruitzicht, mocht hij besluiten zich als predikant te Danzig te vestigen.

Toenaderingspogingen van de Poolse broeders

Het is mogelijk dat Ruarus’ uitnodiging aan Naeranus is ingegeven door een nijpend tekort aan gekwalificeerde (sociniaanse) voorgangers in of rond Danzig, zoals Ruarus zelf aangeeft in zijn brief. Het is echter waarschijnlijk dat Ruarus met zijn uitnodiging aan Naeranus nog een ander – en voor de Poolse broeders be-

langrijker – doel voor ogen stond, namelijk het mogelijk maken van een toenadering tussen socinianen en remonstranten om uiteindelijk – op langere termijn – een vereniging tussen de Remonstrantse Broederschap en de Poolse broeders te bewerkstelligen. De nadruk die Ruarus legt op de (vermeende?) godsdienstvrijheid in Danzig, het beklemtonen van de mogelijkheden voor een remonstrantse predikant bekeerlingen te maken en de financiële vergoeding die hij Naeranus in het vooruitzicht stelt, kunnen wijzen in deze richting. Dat dit motief meegespeeld heeft bij de uitnodiging van Ruarus aan Naeranus, lijkt bevestigd te worden door de inhoud van de brieven die Ruarus nog aan Naeranus zou schrijven. Steeds is Ruarus er in zijn brieven op bedacht Naeranus te overtuigen van de wenselijkheid en mogelijkheid van een vereniging van de Poolse met de remonstrantse broeders. Ruarus' streven naar toenadering tot de remonstranten staat ook niet op zichzelf, maar maakt deel uit van een reeks pogingen van de socinianen – vroeger en later – in nauwere betrekking tot de remonstranten te raken. Verwonderlijk is dat niet. De socinianen beschouwden de remonstranten als geestverwanten en er bestond daarvoor enige grond. Deelden de remonstranten immers niet met de socinianen hun beklemtonen van de morele implicaties van het evangelie, het onderscheiden van de voor de zaligheid noodzakelijke en de voor de zaligheid niet-noodzakelijke leerstellingen (en daarmee de nadruk op godsdienstige verdraagzaamheid), de beklemtoning van de menselijke vrije wil, en de belangrijke rol die in godsdienstige zaken aan de ratio moet worden toegerekend?¹⁸ Ook de steeds groter wordende godsdienstige onverdraagzaamheid jegens de Poolse broeders, zowel in hun vaderland Polen als daarbuiten, maakte toenadering tot of aansluiting bij geestverwanten zo niet noodzakelijk dan toch zeer gewenst. Reeds in 1615 had de rector van het gymnasium in Steinfurt, Christoffel Brimovius, naar Rakow geschreven, dat:

de broeders in de Nederlanden reikhalzend uitzien naar een bezoek van de kant van de Poolse broeders.¹⁹

Toentertijd waren Smalcus en Volkellius naar hen gezonden. Vanwege de chaos die de Dertigjarige Oorlog veroorzaakte, waren zij echter niet verder gekomen dan Hildesheim. In 1619 was een nieuwe poging tot aansluiting ondernomen onder leiding van Jonas Szlichtingius.²⁰ Deze bood de ballingen, die toentertijd in Antwerpen verbleven, hulp aan. Hij nodigde de remonstrantse ballingen uit naam van zijn geloofsbroeders uit naar Polen te vertrekken, waar het hen aan niets zou ontbreken. Bij monde van Episcopus hadden de remonstranten toen geantwoord dat zij geen gebruik konden maken van dit genereuze aanbod. In 1632 zou nog een officiële po-

¹⁸ Zie: Kühler, 'Remonstranten en socinianen', in: Heering, *Remonstranten*, 153-154; W. J. Kühler, *Het socinianisme in Nederland* (Leiden, 1912), 206-213.

¹⁹ Zeltner, *Historia crypto-socinismi*, 1203.

²⁰ Kühler, *Het socinianisme*, 87-88.

ging van sociniaanse zijde worden ondernomen om met de remonstranten tot een vergelijk te komen. Nu was het Ruarus zelf die als leider van de sociniaanse delegatie de remonstranten een brief van de synode van Rakow overhandigde, waarin dezen hun remonstrantse broeders oproepen niet langer een vereniging van beide geloofsgemeenschappen af te wijzen.²¹ De brief ging vergezeld van een door Ruarus geschreven aanbevelingsbrief, waarin deze een hartstochtelijk pleidooi voerde voor een vereniging van socinianen en remonstranten. De gesprekken die naar aanleiding van het verzoek van de socinianen met de remonstrantse leiding gevoerd werden, hadden ook nu niet het gewenste resultaat.²²

De weigering van de remonstranten zich nauwer bij de Poolse broederschap aan te sluiten, werd ten dele ingegeven door de leerstellige verschillen tussen remonstranten en socinianen. De unitarische godsleer van de socinianen werd door de remonstranten verworpen. De Poolse broeders hielden er verder een andere christologie op na dan de remonstranten. Tenslotte verschilde hun visie op de verzoening van die der remonstranten, die ook met betrekking tot dit leerstuk een meer orthodox standpunt innamen. Naast de verschillen op leerstellig terrein, hielden de socinianen er op het terrein van de ethiek veelal radicalere denkbeelden op na dan hun remonstrantse geloofsbroeders. Ook de kerkpolitieke situatie in de Nederlanden was reden voor de remonstranten geen al te nauwe banden met de Poolse broeders aan te knopen. In dat geval zou de Broederschap immers nog sterker – en met meer recht – met de socinianen vereenzelvigd worden. Zij zou worden blootgesteld aan (verhevigde) vervolging, en daardoor in een nog groter politiek en religieus isolement raken.

Men kan zich overigens met enig recht afvragen of de door Ruarus zo duidelijk beklemtoonde godsdienstvrijheid in Danzig werkelijk zo groot was als door deze sociniaan geschetst. Weliswaar hadden de burgers van Danzig met veel moeite van de katholieke koningen in Polen de garantie van godsdienstvrijheid ontvangen, maar in deze stad konden slechts drie geloofsrichtingen volledige rechten voor zichzelf opeisen. Voor lutheranen, katholieken en calvinisten was er niets aan de hand. Behoorde men echter tot een andere geloofsrichting, dan was het gevaar van uitstoting niet denkbeeldig.²³ Leden van meer radicale groeperingen

21 De brief is in Engelse vertaling te vinden in: Williams, *The Polish brethren*, I, 333-6; zie voorts: Kühler, *Het socinianisme*, 205.

22 Uit de bewaard gebleven stukken die zich nu in de Gemeentebibliotheek van Rotterdam bevinden, blijkt dat de remonstranten zelfs niet een schriftelijk antwoord geformuleerd hebben. Kühler (*Het socinianisme*, 205) merkt terecht op, dat deze wijze van handelen niet hoffelijk was. Gezien de voor de remonstranten moeilijke kerkpolitieke omstandigheden van die dagen was deze handelwijze niettemin begrijpelijk; zie ook: Kühler, 'Remonstranten en socinianen', in: Heering, *Remonstranten*, 145.

23 Vergelijk E. Cieślak & C. Biernat, *A history of Gdansk* (Gdańsk, 1995), 177.

– zoals de socinianen – werden echter over het algemeen getolereerd, wanneer zij zich tenminste rustig hielden. Strijd rond geloofskwesties klonk hier schel, maar veroorzaakte geen blijvende schade.²⁴ Kooplieden en de magistraat van Danzig waren het erover eens dat godsdienstige onverdraagzaamheid de handel zou kunnen schaden. Vooral de contacten tussen de Nederlandse mennonieten en de socinianen waren van groot zakelijk belang voor de stad.²⁵

Onderweg naar Danzig

Samuel Naeranus heeft enige tijd als predikant in Danzig gewerkt ten behoeve van de Hollandse kolonie van kooplieden. Volgens Tideman schreven de buiten-directeuren van de Remonstrantse Broederschap in een te Parijs geschreven brief, gedateerd 24 november 1622, dat Naeranus ‘veel goeds doet’ in deze stad.²⁶ We stuiten hier op onduidelijkheid omtrent het exacte moment en de volgorde van de gebeurtenissen rond de komst van Naeranus te Danzig. Volgens Tideman zou Naeranus zich – voorzichtigheidshalve onder de schuilnaam Broekhuysen – reeds in 1622 in de Baltische havenstad hebben gevestigd.²⁷ Zijn bewering dat Samuel Naeranus zich reeds in 1622 te Danzig bevond, valt moeilijk te rijmen met de bewering van Wilbur die stelt dat Naeranus zich in 1623 in de Noord-Duitse havenstad Rostock bevond, onderweg naar Danzig maar door het oorlogsgeweld halverwege de reis naar Polen in Rostock gestrand.²⁸ Ook Tideman maakt melding van het feit dat Naeranus voor het oorlogsgeweld tijdelijk een wijkplaats heeft moeten vinden, maar dateert diens vlucht in het jaar 1626 en gaat er vanuit dat Naeranus vanuit Danzig de wijk heeft genomen.²⁹ Waarschijnlijk heeft Wilbur gelijk, en heeft Naeranus vanwege het oorlogsgeweld halverwege de reis in Rostock halt gehouden. Naeranus schreef Ruarus immers in antwoord op diens uitnodigingsbrief dat hij niet te ver van het vaderland wilde verblijven; wat pleit tegen een eerder verblijf in het relatief verafgelegen Danzig.³⁰ Daarbij komt dat Naeranus in zijn brief aan Ruarus met geen woord repte van een eerder verblijf te Danzig en dat hij als motieven voor zijn komst naar Rostock slechts de hoop op godsdienstvrijheid en de aanwezige studiefaciliteiten vermeldde.

24 Bietenholz, *Daniël Zwicker*, 7.

25 Bietenholz, *Daniël Zwicker*, 7. Vergelijk J. Tazbir, *Socinianism in Gdansk*, 80-88.

26 Tideman, *Naamlijst*, 427.

27 Tideman, *Naamlijst*, 427.

28 Wilbur, *A history of unitarianism; socinianism and its antecedents* (Cambridge Massachusetts, 1947), 548.

29 Tideman, *Naamlijst*, 427.

30 Zeltner, ‘*Epistolarum selectarum centuria prima*’, brief 78.

Hierheen gelokt heeft mij de hoop op een vrije uitoefening van mijn geloof in deze stad. Daarbij komt dat deze plek mij en mijn zoon, die al zestien is, ook de kans biedt om enige voortgang in onze studies te boeken.³¹

In dit verband is ook van belang hetgeen Ruarus in een in haast geschreven toevoegsel bij zijn eerder genoemde uitnodigingsbrief van november 1623 schreef:

Terwijl ik deze brief al wil verzegelen, kijk! Daar wordt mij uit Friedrichstadt een brief gebracht waaruit ik begrijp dat u met uw vrouw naar Rostock bent gegaan om daar te wonen.

Ook hier geen woord over een eerder verblijf te Danzig. Deze passage wettigt verder het vermoeden dat Samuel Naeranus zich samen met vrouw en kind, vóór hun verblijf te Rostock, enige tijd in Friedrichstadt heeft opgehouden. Deze stad vormde op dat tijdstip inderdaad een wijkplaats voor vele remonstranten.³² In Rostock verbleef het gezin Naeranus in het huis van Konrad Huswedelius, predikant van de plaatselijke kerk en een vriend van Ruarus. Naeranus gaf in zijn brief aan Ruarus uiting aan zijn vreugde over het feit dat Ruarus zich nu op een vrij dichtbijgelegen plek bevond (namelijk: Frankfurt aan de Oder), hetgeen hoop bood op het regelmatig versturen van meer brieven in de toekomst. Vervolgens schilderde Naeranus breedvoerig de ontwikkelingen in zijn vaderland, en legde hij Ruarus uit waarom de meeste remonstranten niet te ver daarvan verwijderd wilden zijn. In de Noordelijke Nederlanden was zojuist een samenzwering tegen prins Maurits aan het licht gekomen. Het plan om Maurits te vermoorden kwam uit de koker van de zonen van de vermoorde staatsman Van Oldenbarnevelt. Men vermoedde dat de remonstranten hierin een aandeel hadden gehad. De vervolging van de remonstranten van de zijde der overheid was hierdoor heviger geworden:

Uit Overijssel is mij bericht, dat de Hollanders vrij snel zijn teruggekeerd tot de taak van het prediken, die elders tijdelijk is gestaakt vanwege onlusten om een pas ontdekte samenzwering. Ook hoor ik dat de verordeningen van de Staten tegen onze gemeenschappen ondanks het uitblijven van nieuwe voldoende ernstige feiten zijn verhard. Maar dat dit zou gebeuren, meenden wij op goede gronden al te kunnen voorspellen. Het leek immers onwaarschijnlijk dat mensen die ons zo vijandig gezind

31 Zeltner, 'Epistolarum selectarum centuria prima', brief 78; of de godsdienstvrijheid te Rostock voor de daar verblijvende remonstranten groot geweest is, valt te betwijfelen. Waarschijnlijk zal zij zich beperkt hebben tot vieringen in huiselijke kring. Dat de remonstranten in deze tijd scherp in de gaten werden gehouden en bedacht moesten zijn op verraad blijkt uit het feit dat Naeranus aan het einde van zijn brief zich beklaagt over de noodzaak omzichtig te handelen: 'Onvoorstelbaar zijn de hinderlagen die overal worden gelegd om brieven van mensen wier mening afwijkt van de goegemeente der geleerden te onderscheppen: des te meer moeten wij erop letten dat ze niet vatten wat ze vangen. Let er alstublieft op of deze brief u goed verzegeld wordt bezorgd'.

32 H. Schmidt, *Bilder aus der Geschichte der Stadt Friedrichstadt an der Eider; zur 300 Jahrfeier der Gründung Friedrichstadt a/d Eider*, (Friedrichstadt an der Eider, 1921), 24-30.

3

Mirari noli, lector, quod nomen in isto
 Ostendit libro pagina prima meum.
 Album hic amicorum est, patri, qui primus amicus
 Est nati, primus debuit esse locus.
 IOANNES NERANUS.
 auge. Venerans annosi.
 Anosi venerans, qui libro antiquior omni est.
 Prae reliquis libris hunc venerare libavit.
 Hoc etenim veluti non est annosior ullus.
 Sic liber haud ullus verior esse potest.
 Nescius erroris Deus hoc sua nos sacra, libris
 Sepe suis erro nos sua sacra docet.
 Scrib. filio
 Samuel Neranus
 Göttingi 21 Julij 1630.

Folia 1r uit het *Album amicorum* van Johannes Naeranus; de bijdrage van de zoon en van zijn vader, Samuel. (KB, sign. 74 H 24)

waren, zo'n buitenkans, die deze samenzwering hun verschaft, zouden laten schieten. Die angst was voor sommige van onze volgelingen aanleiding om erover na te denken zich tijdelijk ergens terug te trekken; dit zonder tegenwerking van de gemeenten, die meenden dat in zulke benarde omstandigheden rijkelijk voorzorgsmaatregelen zouden zijn getroffen door diegenen die vastbesloten waren om in het vaderland te blijven en niet over de grens een veilig heenkomen te zoeken. Toentertijd was ook ik niet ongecharmeerd van het advies om me terug te trekken, en als er al mensen zijn voor wie vaststaat dat ze niet naar het vaderland terugkeren totdat de storm daar is uitgeraasd, dan zijn dat maar enkelingen, denk ik. En dat is naar mijn mening de voornaamste reden voor het feit dat onze ballingen niet vertrekken naar verder weg gelegen streken. Niemand is verder van het vaderland weggegaan dan ik, voorzover ik weet tenminste.

In deze tijd van verscherpte vervolging vonden de meeste ballingen het dus gewenst in de buurt van hun geloofsgenoten in het vaderland te blijven. Ook Samuel Naeranus was deze mening toegedaan. Dat wil niet zeggen dat een verblijf te Danzig voor Naeranus geen aanlokkelijk perspectief vormde.

Boven deze gelegenheid [d.w.z. de reeds genoemde mogelijkheden die een verblijf te Rostock vader en zoon Naeranus biedt; SJV] zou ik de voorkeur geven aan de vrijheid van meningsuiting waartoe de stad waarover u spreekt, het genoegen biedt. Als mijn landgenoten mijn geringe inspanning voor lange tijd konden missen, dan zou ik geen enkele plaats prefereren boven uw 'Parijselijke' Danzig, want daar zou ik hopen op betere resultaten in de letteren, die ik bovenal liefheb, beter dan ik ooit heb gehaald en beter dan de onzen vandaag, geloof ik, halen in Parijs.³³

Toch gaf de remonstrant er de voorkeur aan, wanneer de storm in zijn vaderland was geluwd, terug te keren naar de Noordelijke Nederlanden om daar het ambt van predikant opnieuw uit te oefenen. Van Naeranus' plan op korte termijn met zijn gezin naar het vaderland terug te keren, kwam echter niets terecht. Naeranus liet Ruarus al spoedig weten gehoor te willen geven aan de oproep zich te Danzig te vestigen. Toen Naeranus' verzoek aan de leiding der Remonstrantse Broederschap hem een langer verblijf in het buitenland toe te staan, was ingewilligd, stond niets meer een verblijf te Danzig in de weg. Naeranus heeft in eerste aanleg het plan gehad zich voor een korte periode in Danzig te vestigen, aldus Wilbur.³⁴ Het precieze tijdstip waarop Naeranus zich (opnieuw of voor het eerst) te Danzig heeft gevestigd, is onbekend. Tideman noemt in zijn *Naamlijst* de maand oktober van het jaar 1631.³⁵ Wilbur noemt eveneens 1631 als het jaar van vestiging van de Van der Neers te Danzig.³⁶ De bijdrage van Ruarus in het *Album amicorum* van Johannes Naeranus, gedateerd 11 oktober 1629, wijst echter in de richting van een – althans *tijdelijk* – eerder verblijf van Naeranus te Danzig in of rond het jaar 1629.³⁷

Wederzijdse belangstelling

Naeranus en Ruarus hadden beide grote belangstelling voor de opvattingen van elkaar, zo maakt hun briefwisseling duidelijk. Die wederzijdse belangstelling strekte zich ook uit tot de publicaties van hun geloofsbroeders. Naeranus vroeg

33 Naeranus speelde hier met het gegeven dat het Latijnse woord voor 'Parijs' lijkt op het Griekse woord voor 'vrijheid van meningsuiting' (παρρησία). Daarom gebruikte hij die Latijnse naam en doelde daarbij op Danzig, de stad die door Ruarus eerder was geprezen om haar in godsdienstige zaken zo liberale karakter. Dat Naeranus beschikte over literaire kwaliteiten blijkt onder andere uit de gedichten die hij tijdens zijn verblijf in Frankrijk schreef en uit de belangrijke positie die hij in het poëtische milieu te Danzig heeft ingenomen. Zie: Visser, *Remonstranten en socinianen*, 58-59, 84-85.

34 Wilbur, *A history of unitarianism*, 548.

35 Tideman, *Naamlijst*, 427.

36 Wilbur, *A history of unitarianism*, 548.

37 *Album amicorum* van Johannes Naeranus, folio 75r.; deze inscriptie is – voor zover valt na te gaan – de oudste in dit vriendenalbum.

Ad virtutis eruditionisq; studiosiss.^{um}
 Dn. Ianum Naeranum Samuelis
 F. Servatii N.
 BAM' OUTSLI.
 Patris aviq; probi fili, Naerane, neposq;
 Qui nil degenerans indole utramq; refert:
 Huc. obverte oculos, duplitemq; age prospice metam
 Quae facalis certo est usq; petenda tuis.
 Iure tenet dextram Virtus; Doctrina sinistram,
 Sed doctrina tamen seria, iure tenet.
 Altera grata Deo, vix utilis altera multum
 Communi: studiis utraq; digna tuis.
 Nec dubita vires conatibus adfore: eadem
 Indole majores hoc potuere tui.
 Quin certus metra, cum tam bene coepis, esto:
 Dimidium facti, qui bene coepit, habet.
 Ergo agere id, quod agis, porro aude: ego fortib;
 Subscribo votis, optime Iane, meis. (ausp.)
 Libens meritoq; scribendam
 benivolentia ergo
 Mart. Ruarus Holstus
 Gedomi a. d. m. eid. viii^{bris} a.
 1629. 1629. 1629.

Folia 75r uit het *Album amicorum* van Johannes Naeranus; de bijdrage van Martinus Ruarus. (KB, sign. 74 H 24)

Ruarus zelfs enige malen hem enkele sociniaanse geschriften toe te zenden, aldus Chmaj.³⁸ Ook liet Naeranus Ruarus weten bereid te zijn de verkoop van sociniaanse boeken in zijn vaderland op zich te nemen. Omdat in enkele exemplaren van het *Commentaar op de brief aan de Galaten* van Crellius, die Naeranus gekocht had, enige delen ontbraken, verzocht hij Ruarus de ontbrekende delen voor hem op de jaarmarkt van Thorn te kopen, samen met de *Loci communes* van Volkelius. Naeranus had enkele exemplaren van het genoemde commentaar van Crellius al verzonden aan Wtenbogaert en andere vrienden in het vaderland. De contemporaine sociniaanse literatuur en de in reactie hierop uitgegeven verweerschriften krijgen in de briefwisseling veel aandacht.

Over de turbulente ontwikkelingen in de Republiek der zeven Verenigde Provinciën werd Ruarus door zijn correspondentievrienden regelmatig ingelicht. Zo

38 Aldus Chmaj, 'Marcin Ruar', 266.

bereikte hem het bericht van de dood van Vorstius, en ontving hij nieuws over de diaspora van de remonstranten in Frankrijk, Duitsland, Zweden en Denemarken. Ook stelde men hem in kennis van de gebeurtenissen rond Van Oldenbarnevelt, met als dieptepunt diens dood op het schavot, 13 mei 1619.³⁹ Ook Samuel Naeranus fungeerde als een nieuwsbron voor Ruarus. Zo beschreef Naeranus onder meer de lotgevallen van mannen als Tilenus, Episcopus en Grotius, die op dat moment in Parijs verbleven.⁴⁰

Belemmeringen op de weg naar eenheid: geweldloosheid

Wat zijn godsdienstige opvattingen betreft, was Ruarus in grote lijnen een sociniaan. Hij was tolerant en irenisch van geest. Het waren vooral de eenvoud en helderheid van de leer, de *splendidae rationes*, die voor Ruarus de aantrekkelijkheid van het sociniaanse belijden uitmaakten, zoals blijkt uit zijn brieven aan onder andere zijn vriend Huswedelius.⁴¹ Ruarus hield er in veel kwesties gematigde opvattingen op na. Zo verzette hij zich tegen de gemeenschap van goederen, die Zwicker zozeer bepleitte.⁴² Ook was hij – in tegenstelling tot wat Faustus Socinus hierover geleerd had – geen tegenstander van het voeren van een uitsluitend defensieve oorlog.⁴³ Niettemin ontraadde ook Ruarus zijn geloofsgenoten dienst te

39 Aldus Chmaj, 'Marcin Ruar' 263.

40 Zeltner, 'Epistolarum selectarum centuria prima', brief 80.

41 Zie: Chmaj, 'Marcin Ruar', 261.

42 Zie: Kot, *Socinianism in Poland*, 157-163.

43 Zo verdedigde Ruarus de rechtmatigheid van de oorlogen die de Polen voerden tegen de Turken en Tartaren, zie: Zeltner, 'Epistolarum selectarum centuria dua', 268. Socinus had eerder ieder gebruik van geweld veroordeeld. Hij stond het dragen van wapens toe maar veroordeelde toch het defensief gebruik ervan. Iemand uit noodweer doden, was volgens hem een doodzonde, al achtte hij een dergelijke daad van een minder ernstig karakter dan het plegen van overspel. Zie: C. Schmidt, *Auf Felsen gesät; die Reformation in Polen und Livland* (Göttingen, 2000), 94; Socinus had op basis van zijn pacifistische overtuiging ook de Opstand in de Nederlanden scherp veroordeeld. Zie: D. Cantimori, *Italianische Häretiker der Spätrenaissance* (Basel, 1949), 400; meer over het pacifisme van F. Socinus in: G. Pioli, *Fausto Socino; vita-opere-fortuna* (Modena, 1952), 376-411; L. Szczeniowski & J. Tazbir (ed.), *Epitome colloqui Racoviae habiti anno 1601* (Warszawa, 1965), 78-85; Cantimori, *Italianische Häretiker*, 398-405; P. Brock, 'Faustus Socinus as a pacifist', in: *The Polish review* 38 (1993), 441-446; P. Brock, 'Faustus Socinus against war; from the first chapter of the third part of his reply to Jacobus Palaeologus (1581)', in: *The Mennonite quarterly review* 70 (1996), 419-430. Ten aanzien van sociaal-politieke kwesties als het gebruik van geweld, het bekleden van wereldse ambten, de toepassing van de doodstraf, het wel of niet een eed zweren, werd er in de kring van de socinianen verschillend gedacht. Na een eerste, betrekkelijk radicale fase volgde een periode waarin de meerderheid van de Poolse broeders gematigder standpunten ging innemen. Zie over het pacifisme van de Poolse broeders: Kot, *Socinia-*

nemen in het leger.⁴⁴ Naeranus hoopte dat de socinianen op termijn in de Noordelijke Nederlanden in volledige vrijheid hun godsdienst zouden kunnen belijden:

als de onzen [d.w.z. de remonstranten; SJV] moedig strijden ter verdediging van een zuiver geweten en de gemeenschappelijke vrijheid.⁴⁵

Een vereniging van de remonstranten met de Poolse broeders, zozeer bepleit door Ruarus, achtte hij niet goed mogelijk. Indien we afgaan op hetgeen Naeranus aan zijn penvriend daarover schreef, zag hij vooral het door de Poolse broeders beleden antitrinitarisme en het door verscheidene van hen beleden tamelijk stringente pacifisme als belemmeringen op de weg naar een vereniging van de Poolse broeders met de remonstranten. In een niet gedateerde brief waarschuwde Naeranus zijn vriend voor de gevolgen van een dergelijke radicaliteit in de leer van de Poolse broeders. Naeranus meende dat de socinianen door hun radicale geweldloosheid zichzelf in een isolement hadden gemanoeuvreed. Bovendien waren er, zo schreef Naeranus, sommigen onder de Poolse broeders die meenden dat deze radicale geweldloosheid door de remonstranten werd gedeeld. Naeranus bestreed de juistheid van deze opvatting. Als dat zo zou zijn, dan zouden de contraremonstranten de remonstranten met recht van landverraad kunnen beschuldigen, zo stelde Naeranus.

Ongetwijfeld berokkent de argwaan over dat standpunt, waarvan sommigen van de onzen valselijk worden beticht, onze zaak veel schade. Konden wij daaraan schuldig worden bevonden, dan zouden onze tegenstanders menen dat ze ons bij de lurven hadden als schuldig aan verraad van het vaderland, omdat het zonder oorlog niet zou kunnen worden verdedigd.⁴⁶

Naeranus vermoede dat Ruarus in deze kwestie een relatief gematigd standpunt innam, maar rade hem en zijn geloofsgenoten niettemin aan de geschriften van Episcopijs en Grotius over dit onderwerp te bestuderen om zo tot het juiste inzicht te komen. De door Grotius in diens *Aantekeningen op het evangelie naar Mattheüs* verdedigde 'leer van de rechtvaardige oorlog', had Naeranus' instemming. Het was legitiem oorlog te voeren, althans in het geval een oorlog noodzakelijk was om erger te voorkomen, zo was Naeranus met Grotius van mening.

nism in Poland, 82-96; J. Tazbir, 'Pacifism in the ideology of the Polish brethren', in: *Polish western affairs* 15 (1974), 200-23; J. Tazbir, 'Polish defenders of political and religious peace in the 16th and 17th centuries', in: *Dialectics and humanism* 9 (1983), 257-276; P. Brock, 'A Polish Anabaptist in defence of conscientious objection, 1575', en van dezelfde auteur: 'Socinian antimilitarism in Poland from 1605-1660', beide in: P. Brock, *Studies in peace history* (York, 1991), 8-20, 21-32; P. Brock, 'Dilemmas of a socinian pacifist in seventeenth-century Poland', in: *Church history* 63 (1994), 190-200.

⁴⁴ Zie: Kot, *Socinianism in Poland*, 181-182.

⁴⁵ Geciteerd in: Chmaj, 'Marcin Ruar', 266.

⁴⁶ Zeltner, 'Epistolarum selectarum centuria prima', brief 80.

Men kan mij er niet toe bewegen te geloven dat een van de evangelisten voorbij zou zijn gegaan aan wat in hoofdstuk vijf van Mattheüs staat geschreven, als daar de kern van Christus' leer zou zijn vervat, zoals sommigen menen. Zij die ons zaken opnoemen en herhalen die van veel minder belang zijn, ja zelfs verhalen van derden, zouden waarschijnlijk niet hebben nagelaten om te vertellen van de toespraak die dat deel van Christus' leer omvat, dat Zijn leer van de leer van het Oude Verbond onderscheidt.⁴⁷

En over de legitimiteit van toepassing van geweld door de overheid merkte Naeranus op:

Ik zou menen dat de geschriften van de heer Episcopus en de aantekeningen van de heer Grotius enig gewicht zouden kunnen hebben, om sommigen van de uwen af te brengen van het standpunt dat stelt dat het een christelijke magistraat niet is geoorloofd om bloed van misdadigers te vergieten.⁴⁸

Een oproep tot polemiseren

Samuel Naeranus liet Ruarus weten, dat hij blij was dat er zoveel geschriften beschikbaar waren die de leer van de Poolse broeders bestreden:

Wat betreft het feit dat vele personen volop bezig zijn met het drukken van weerleggingen van sommige van uw leerstellingen, ik vind dat u daarmee een gelukwens verdient, omdat zolang de waarheid meer en meer en steviger wordt bevestigd en onderzocht, volgens mij ook de uwen gemakkelijker bepaalde dingen kunnen inzien die ze, zo lijkt het, nog niet hebben ingezien; en ze krijgen een handvat aangereikt om de waarheid in anderen te sterken en verder te verspreiden.⁴⁹

Om deze reden spoorde Naeranus zijn correspondentievriend aan ook zelf aan de pennenstrijd deel te nemen:

Dat u denkt dat u zich met dit gevecht niet moet bemoeien, is, denk ik, zinloos: en uw liefde voor de waarheid, die naar uw oordeel wordt aangevallen en misschien zelfs te lijden heeft, zal u deze strijd niet laten vermijden. Want ik meen dat u van alle kanten juist meer te doen wordt gegeven in plaats van dat iemand van u vrijaf zou mogen krijgen van zulke bezigheden; en u wel als allerlaatste, wiens zelfbeeld vanuit de achterhoede niet zal stoken met dat van uw strijders in de voorhoede, voor zover zij een scherp oordeel hebben. Soms getuigt het ook van bescheidenheid om je eigen oordeel niet boven andermans oordeel over jezelf te stellen; althans in zoverre, dat we niet weigeren het patronaat op ons te nemen van een goede zaak die van een beter patronaat is verstoken.⁵⁰

47 Zeltner, 'Epistolarum selectarum centuria prima', brief 80.

48 Zeltner, 'Epistolarum selectarum centuria prima', brief 80.

49 Zeltner, 'Epistolarum selectarum centuria prima', brief 80.

50 Zeltner, 'Epistolarum selectarum centuria prima', brief 80.

Ruarus gaf Naeranus te kennen er niets voor te voelen een pennenstrijd aan te gaan met de bestrijders van het socinianisme. Hij verklaarde dat de natuur hem begiftigd had met een zacht karakter en een afkeer om de 'worstelkunst te beoefenen'. Ook uit strategische overwegingen achtte Ruarus het raadzaam niet in het strijdperk te treden. Daarvoor was de tegenstander te sterk, zo liet hij Naeranus weten.⁵¹ De terughoudendheid die Ruarus hier aan de dag legde met betrekking tot het voeren van een polemiekt met tegenstanders had volgens de Poolse historicus Chmaj te maken met het godsdienstig individualisme dat Ruarus als kind van zijn tijd eigen zou zijn geweest.⁵² Ruarus' afkeer van het in geschrifte polemiseren kan misschien ook in verband gebracht worden met het 'perfectisme' dat hem eigen was. Hoewel Ruarus het 'perfectisme' van Samuels zoon Johannes bestreed, was hij zelf blijkbaar ook niet geheel vrij hiervan.⁵³ In een brief aan Naeranus senior schreef hij dat hij hoopte mettertijd in staat te zijn juist te oordelen, en preees hij zich niet gelukkig met de ijver van hoogopgeleide mensen, wier boeken hem raad verschaften.⁵⁴

Met voldoening nam Naeranus kennis van het antwoord van Ruarus op zijn laatste brief. Ruarus meldde hierin dat er ook onder de Poolse broeders mensen waren die in staat waren – en de moed hadden – zelfstandig te denken en niet de

51 'Dat u mij op dat speelveld roept, is vrijwel zeker tevergeefs, want niet "om zulke hulp en zulke verdedigers zit dit moment verlegen" als ik of elke andere Marrucinus van mijn soort. Het is raadzamer, zoals het Griekse spreekwoord zegt, dat ik als kaalkop niet met mijn hoofd tegen de ram stoot.' (Zeltner, 'Epistolarum selectarum centuria prima', brief 79).

52 Chmaj, 'Marcin Ruar', 261.

53 Ruarus trachtte Johannes Naeranus' 'perfectisme' te bestrijden, zoals blijkt uit een brief van zijn hand aan Johannes Naeranus (Zeltner, 'Epistolarum selectarum centuria dua', brief 40). Dit 'perfectisme' ontnam Johannes blijkbaar de moed in de openbaarheid te treden in godsdienstige kwesties, indien hij niet tevoren uitputtend studie had gemaakt van de zaak in kwestie. Dit 'perfectisme' was ook voorwerp van discussie tussen vader en zoon Naeranus, zoals kan worden afgeleid uit de inhoud van de genoemde brief van Ruarus. Kotońska veronderstelt in dit verband dat Samuel er bij zijn zoon op had aangedrongen het predikantschap te Oude Wetering op zich te nemen (Kotońska, 'Album przyjaciół Jana Naeranus', 176). Johannes zou uiteindelijk inderdaad het predikantschap te Oude Wetering op zich nemen. Ruarus heeft zich niet geheel onttrokken aan de polemiekt van zijn tijd. Een polemisch geschriftje van zijn hand is *De magistratu* (1627), waarin Ruarus polemiseerde met Daniël Brenus over het geoorloofd zijn van het bekleden van een overheidsambt. In *M. Ruari rationes cur Romanae Ecclesiae asseclae non deberent adeo infensi esse unitariis* verantwoorde Ruarus zich tegenover katholieken. Ook schreef Ruarus een soort van sociniaanse catechismus (*Notae in catechesin ecclesiarum Polonicarum*), voor het eerst gedrukt in 1665 te Amsterdam. Ruarus heeft ook enige werken van Johannes Crellius geredigeerd na diens dood. Ook bij de uitgave van *Das neue Testament* (Rakow, 1630) speelde hij een belangrijke rol. Uit Ruarus' pen vloeiden voorts Latijnse gedichten en een geschiedkundig werk over de militaire successen van de hoge edelman Alexander Koniecpolski met als titel *Historia sui temporis*.

54 Geciteerd in: Chmaj, 'Marcin Ruar', 261.

een of andere autoriteit kritiekloos navolgden.⁵⁵ Naeranus sprak de verwachting uit dat overeenstemming op verscheidene terreinen van de leer tussen socinianen en remonstranten door onafhankelijk denken gemakkelijker bereikt zou kunnen worden. Waar het om ging was dat men zijn vooroordelen losliet en met de grootst mogelijke scherpzinnigheid de waarheid zocht. Dan zou de waarheid vanzelf oplichten, zo meende Naeranus. En hij vervolgde:

Graag verneem ik van u of er naast uzelf nog anderen zijn die daadwerkelijk, dat wil zeggen, door met anderen van mening te verschillen, laten zien dat zij zich aan de woorden van geen enkele meester hebben verplicht. Iemand zonder vooroordelen zal zonder twijfel de waarheid toelaten, ook als zij op bepaalde punten is aangetoond door mensen die zich op andere punten zo grof lijken te vergissen dat ze nauwelijks voor überhaupt enige waarheid bevattelijk lijken, omdat voor het onderscheiden daarvan een vrij geslepen oordeel is vereist.⁵⁶

Omdat Naeranus voor het bewijs dat er grote, onoverkomelijke verschillen in opvattingen tussen de Poolse broeders en de remonstranten waren, zich beriep op wat enkele sociniaanse schrijvers hierover hadden geschreven, maakte Ruarus hem er op attent, dat hij niet te rade moest gaan bij degenen, die zich blindelings hielden aan hetgeen hun leidslieden hen voorgekauwd hadden en die niet in staat waren zich een eigen oordeel te vormen. Naeranus en Ruarus wisten immers beiden heel goed, zo schreef Ruarus zijn vriend, dat niets voor christenen meer waarde heeft dan met het klimmen der jaren tot een zelfstandig oordeel te komen.⁵⁷

Belemmeringen op de weg naar eenheid: de godsleer

Ruarus liet niet na de kwestie van de vereniging van beider geloofsgemeenschappen op de agenda te plaatsen. Hij probeerde aan te tonen dat niets een vereniging in de weg hoefde te staan. Hij was zich daarbij bewust van het feit dat een eventuele vereniging van socinianen en remonstranten van beide zijden concessies zou vragen. Daarbij zou het fundament van de eenwording moeten bestaan uit het geloof in Christus.⁵⁸ De bereidheid afstand te doen van de eigen beginselen kende echter haar grenzen. Zo hield Ruarus vast aan het door de socinianen nadrukkelijk beleden beginsel van een zuiver rationalistische uitleg van de heilige Schrift. Naeranus wees Ruarus erop, dat de remonstranten de inzichten van de Poolse broeders ten aanzien van de persoon van Christus als te radicaal be-

⁵⁵ Geciteerd in: Chmaj, 'Marcin Ruar', 263.

⁵⁶ Zeltner, 'Epistolarum selectarum centuria prima', brief 80.

⁵⁷ Geciteerd in: Chmaj, 'Marcin Ruar', 265.

⁵⁸ Zie: Chmaj, 'Marcin Ruar', 264-265.

schouwden.⁵⁹ Ruarus was daarentegen van mening dat de visie van zijn geloofsbroeders op de persoon van Christus overeenstemde met hetgeen de rede en de Heilige Schrift leren.⁶⁰ Het deed Naeranus verdriet, zo schreef deze, dat de Poolse broeders zich zo weinig bezighielden met de vraag naar de wezenlijke goddelijkheid van Christus.

Het levert jullie blijkaar geen voordeel op je met deze kwestie bezig te houden en het schijnt dat jullie niet nadenken over haar geldigheid.

Zo schreef Samuel zijn vriend niet zonder ironie.⁶¹ Wanneer de socinianen zouden nadenken over de geldigheid van de goddelijke natuur van Christus, dan zouden ook zij, op basis van de juiste argumenten, de waarheid over de goddelijke natuur van Christus kunnen ontdekken, zo was Naeranus van mening. Dan zou ook Christus' vóór bestaan (d.w.z. van eeuwigheid af; SJV) door hen als waarheid aangenomen kunnen worden. Door de wezenlijke goddelijkheid van Christus aan te nemen, kon Jezus getypeerd worden als de 'eeuwige God', aldus de remonstrant.⁶² Voor Naeranus stond vast dat, indien zijn sociniaanse penvriend zijn raad zou opvolgen, hij zou ontdekken – en met hem de andere Poolse broeders – dat het leerstuk van de Drie-eenheid juist is. Naeranus constateerde niet zonder spijt dat Socinus op het vlak van de christologie niet de diepte en rijkdom van de rechtzinnige theologie had weten te peilen. Hij hoopte daarom dat 'de heren met een zo scherp verstand en een zo rijp oordeel' – tot wie hij de Poolse broeders rekende – 'na zullen denken over de argumenten die overtuigend de godheid van Jezus bewijzen'.⁶³ Naeranus was er van overtuigd, dat zij – 'filosofen', zoals hij hen noemde – 'die al sinds lang met een nuchtere filosofie en theologie een proces van afbraak bewerkstelligden, gemakkelijk met steun van krachtige argumenten de wezenlijke goddelijkheid van Christus zullen kunnen ontdekken'. Dan zou 'het heldere licht van de waarheid' ook bij de socinianen kunnen gaan schijnen, 'een licht, dat nu bij jullie slechts opflakkert in enkele van jullie leerstellingen', aldus Naeranus.⁶⁴

Meer brieven van Ruarus aan Samuel Naeranus en van Naeranus aan Ruarus zijn ons niet overgeleverd. Hun correspondentie duurde voort, zoals kan worden afgeleid uit de inhoud van de briefwisseling die Ruarus en Samuels zoon Johannes met elkaar voerden. Vermoedelijk zal in deze brieven in grote lijnen dezelfde thematiek als vroeger een rol hebben gespeeld.

59 Zie: Chmaj, 'Marcin Ruar', 265.

60 Zie: Chmaj, 'Marcin Ruar', 265.

61 Geciteerd in: Chmaj, 'Marcin Ruar', 265.

62 Geciteerd in: Chmaj, 'Marcin Ruar', 265-266.

63 Geciteerd in: Chmaj, 'Marcin Ruar', 265.

64 Geciteerd in: Chmaj, 'Marcin Ruar', 266.

Socinus' portret op een snuifdoos²

Topografisch

De villa van de familie Socinus of Sozzini, waarin Mariano, Bartolomeo, Fausto en Lelio verbleven tijdens het warme deel van het jaar, is de *villa di Scopeto* in de Arbia vallei (*Val d'Arbia*), ongeveer een uur gaans van Siena. Tijdens de laatste belegering van Siena³ werd de toren van de villa omgebouwd in een fort. Allesandro Sozzini herinnert zich deze toren in zijn *Kroniek van de Sienese revoluties*,⁴ en hij noemt daarbij als datum: 17 maart 1554.⁵ Aan het eind van de achttiende eeuw stierf het geslacht Sozzini uit in Sienna, met als laatste representant de vrouw van de hertog van Marsciano (uit Orvieto). In het begin van de negentiende eeuw, behoorde de *villa di Scopeto* toe aan de familie Marzocchi (of Mazzocchi) uit Orvieto, die mogelijk door huwelijksbanden verwant was aan de Marsciano. *Signora* Cunegonda Marzocchi, de laatste overlevende van die familie, gaf de *villa di Scopeto* in ruil voor een levenslange annuïteit aan graaf Malavolta uit Siena, en zij overleed in 1845. In die zin was graaf Malavolta de eigenaar na 1845. In 1895 werd de villa verkocht door graaf Sallustio Malavolti aan de huidige eigenaar

1 Louis Edouard Tony André leefde van 1868 tot 1953, en was een theoloog die rond het *fin de siècle* de volgende werken op zijn naam bracht: *L'esclavage chez les anciens hebreux; etude d'archéologie biblique* (Paris, 1892), *Etat critique du texte d'Agée; quatre tableaux comparatifs* (Paris, 1895), *Le prophète Aggée; introduction critique et commentaire* (Paris, 1895); *l'Eglise évangélique réformée de Florence, depuis son origine jusqu'à nos jours: notice historique d'après de sources originales* (Florence, 1899); *Les Apocryphes de l'Ancien Testament* (Florence, 1903). André, die mogelijk niet alleen op wetenschappelijke gronden geïnteresseerd was in het unitarisme, hield in 1901 een lezing getiteld: *The Liberal Movement in Italy; a paper read at the International Council of Unitarian and other Liberal Religious thinkers and workers, held in London, May 31st, 1901* (London, 1901).

2 Vertaling van de oorspronkelijk Engelstalige tekst: Jelle Bosma. Met dank aan Sue Killoran, bibliothecaresse van de *Tate Library, Harris Manchester College* te Oxford, die voor zowel het portret als de begeleidende tekst zorgdroeg.

3 Op 22 april 1555 was het Franse garnizoen door hongersnood gedwongen om zich over te geven aan de Spaanse belegeraars, door wiens hulp de hertog Cosimo I van Toscane erin slaagde om permanent heer en meester te worden van de stad.

4 Geëditeerd en uitgegeven door Viesseux in *Archivio storico Italiano*, oude serie, deel 2.

5 Zie: Emanuele Repetti, *Dizionario geografico-fisico-storico della Toscana* (Firenze, 1843), VI, 231, kolom 2.

[d.w.z. in 1902; noot vertaler], Giulio Terrosi Vagnoli, uit een oude patriciërsfamilie, die in de winter woont in Florence (4 *viale in curva*). Het omringende bos van de villa was ooit zeer fraai, maar ongeveer dertig jaar geleden is een enorm aantal bomen gekapt. De toren is vandaag de dag ontdaan van alle latere toevoegingen, en de huidige eigenaar heeft ernaar gestreefd om deze haar oorspronkelijke primitieve karakter terug te geven.

De legende van de eik

Het verhaal van de eeuwige groene eik is werkelijk bekend, maar als een legende. De huidige eigenaar van de *villa di Scopeto* heeft gehoord dat landlieden, en anderen van dit domein, het verhaal vertellen, en dat de oudsten onder hen bevestigen dat zij de eik – die kolossaal was – gezien hebben. De eik stond in het centrum van een soort krater, en rond de stam was een cirkel van stenen, die gebruikt werd als zitplaats. *Signora* Cunegonda Marzocchi (de eigenaresse van de villa gedurende ongeveer veertig jaar, die stierf in 1845) was een fervente rooms-katholiek, en toen zij de talrijke protestantse bezoekers naar dit punt zag komen, en vragen om een paar takken: 'raakte zij hierdoor geïrriteerd en gaf zij opdracht om de ketterse boom om te hakken'. *Signor* Giulio Terrosi Vagnoli heeft nu opdracht gegeven om een zeer jonge boom in de plaats ervan te planten. Wat intact is gebleven is de grote cirkel stenen, die ongeveer vier meter in diameter bedraagt.

Heeft de legende een historische basis?

Signor Giulio Terrosi Vagnoli, de huidige eigenaar van de villa [in 1902; J.B.] gelooft dat dit het geval is, en heeft opdracht gegeven om een inscriptie aan te brengen op de cirkel stenen: *Circolo Sociniano*. Ridder Alessandro Lisini, de directeur van het staatsarchief van Siena, ontkent echter – geheel *au contrair* – iedere historiciteit. Het is moeilijk te zeggen wie gelijk heeft. Deze legende schijnt erg oud te zijn. Het is meer dan waarschijnlijk dat de Sozzinis hun vrienden ontvingen op hun villa. Daar, evenals mogelijk op andere plaatsen, spraken zij over religie, en de plek met de eik met de cirkel van stenen zal het eindpunt geweest zijn van menige wandeling, niet zozeer omdat deze plek verborgen was voor tegenstanders en vijanden, maar simpelweg vanwege de schaduw en rust die heerst in dit deel van het bos. Om deze reden zei men: 'op die plek kwamen zij in het geheim tezamen'. Dit kan het geval geweest zijn, maar niets is zeker. Vandaag de dag zou deze plek gekozen kunnen worden voor conversatie en rust. Als deze plek precies zo was in 1500 en de jaren daarna, waren de Sozzinis er mogelijk. In ieder geval zal de eik een tamelijk jonge plant zijn geweest, en het is moeilijk voor te stellen

dat vanaf het begin een cirkel van stenen met een diameter van vier meter is geconstrueerd, in de verwachting van de latere kolossale groei van de boom.

Portret

Het origineel van het portret dat is gekopieerd op een snuifdoos kan vandaag de dag worden aangetroffen in het huis van *signora* Maria Bianchi Bandinelli, geboren gravin de Vecchi. *Signora* Bianchi Bandinelli ontving het van een tante, van de graaf De Vecchi, haar vader. Deze tante was een lid van de familie Piccolomini Bellanti. Antonio Piccolomini Bellanti was de opdrachtgever en eigenaar van een uitmuntende verzameling schilderijen en beeldhouwwerken. Dit portret wordt genoemd in een oude reisgids (2^e editie, 1815), en tot die tijd was er geen twijfel over wie het portret voorstelde. Volgens de familieoverlevering was dit portret in de *villa di Scopeto* toen *signor* Antonio Piccolomini Bellanti deze kocht. Hoogstwaarschijnlijk kreeg hij het in handen toen alles verkocht werd – villa en inhoud – bij het overlijden van de laatste overlevende van de Sozzinis.

Is het portret van één van de Sozzinis?

Volgens de bovengenoemde reisgids is het 'een portret van de kettervorst (*heresiarch*) Soccino'. Als het waar is dat dit portret direct afkomstig is uit de villa van de Sozzinis, is het zeer waarschijnlijk dat het om een familieportret gaat. Een andere reisgids (*La nuova guida della città di Siena*; Siena, 1822) noemt geen enkel schilderij uit Bellanti's verzameling. Het zegt slechts dat er veel fraaie dingen zijn.

Van welke Sozzini is het portret?

De directeur van de galerij van Siena (*Regio Istituto Provinciale di Belle Arti* in Siena) schat dat het een portret van Lelio is. De directeur van het Staatsarchief denkt hetzelfde, 'want', zegt hij, 'de man op het portret heeft een baard, en Fausto had slechts een snor en een plukje baardhaar op de kin (*impériale*)'.

Door wie is het portret geschilderd?

De eerstgenoemde reisgids (2^e editie, 1815) kent aan de schilder Tiziano toe: 1) het portret van de kettervorst Socino, 2) een ander houten schilderij, eveneens uit de Bellanti collectie, dat een wonder van Christus voorstelt. Mr. William Williams

heeft daarom een overlevering herhaald, die werkelijk bekend was in zijn tijd, en die zelfs in reisgidsen was opgenomen. Niettemin is deze overlevering ongefundeerd. Etorre Romagnoli laat dit schilderij volledig buiten beschouwing in zijn boek (*Cenni storico artistici di Siena e suoi suburbii*; Siena, 1840), waarin een volledige lijst wordt gegeven van alle kunstenaars – zelfs de zeer onbetekenende – die enig werk in Siena hebben achtergelaten, en hij spreekt niet over enig schilderij van Tiziano in Siena. De directeur van de galerij (*Istituto di Belli Arti*) schrijft mij dat

het niet het werk is van Tiziano, en zelfs niet van iemand uit de Venetiaanse school. Het is geschilderd door de een of andere kunstenaar uit Siena, en waarschijnlijk niet door de meest bekwame uit zijn tijd.

Ik wijs er niettemin op dat deze laatste these (dat het portret het werk is van een schilder uit Siena), op een groot probleem stuit. Het portret is dat van een man tussen de 35 en 40 jaar oud. Lelio, geboren in 1525, verliet echter in 1547 Italië en was op zijn minst een jaar eerder al uit Siena vertrokken, dat wil zeggen op 21-jarige leeftijd. Als het een portret van Lelio is – zoals het geval schijnt te zijn – dan kan het niet in Siena geschilderd zijn, maar ergens buiten Italië, en moet het daarna naar huis gezonden zijn.

Conclusie

Mr. William Williams heeft in zijn beide brieven heel getrouw weergegeven wat in zijn tijd geloofd werd. De datum die hij noemt voor het vellen van de eik kan worden overgenomen, maar hij heeft het mis wat betreft de afstand van de eik tot de villa: ongeveer vijf kilometer in plaats van vijf mijl.

- De bijeenkomsten onder de eik zijn beslist niet historisch bewezen.
- Het portret zal dat van Lelio Sozzini zijn.
- Het origineel van dit portret is door een onbekende meester vervaardigd.

Appendix; Het paleis van Sozzinis in Siena

Het paleis waarin de rechtsgeleerden Mariano en Bartolomeo Sozzini woonden, en later Lelio en Fausto, bevindt zich in de *via San Martino*. Het is gedeeltelijk herbouwd, deels uitgebreid, en het is nu tamelijk anders dan het oorspronkelijke bouwwerk. Het feitelijke paleis wordt Malavolti genoemd, en het is een zeer fraai gebouw. Er zijn fresco's van Ademollo en Bonsignori in.⁶ Een herdenkingsplaat is op de gevel geplaatst, met een inscriptie die de Sozzinis eervol vermeldt.

Florence, 14 mei 1902

6 Zie: E. Romaguoli, *Cenni storico artistici di Siena e suoi suburbii* (Siena, 1840), 41.

Mark Aalderink (1976) heeft wijsbegeerte gestudeerd aan de faculteit wijsbegeerte van de Universiteit Utrecht en heeft daarnaast boekwetenschap aan de Universiteit van Amsterdam afgerond. Momenteel bereidt hij een proefschrift voor aan de Universiteit Utrecht over de theorie van de dwaling bij Descartes, Spinoza en enkele cartesianen (Arnout Geulincx, Abraham Heidanus en Christophorus Wittichius). Tevens is hij als bibliograaf werkzaam bij het project 'Bibliografie van in België en Nederland gedrukte Bijbels' (BBNB) aan de Universiteit van Amsterdam.

Wiebe Bergsma is als historicus voor de Nieuwe Tijd verbonden aan de Fryske Akademy te Leeuwarden en sedert 1982 lid van de redactie van de *Doopsgezinde Bijdragen*.

Peter Bietenholz is emeritus Professor in het *Department of History (University of Saskatchewan)* waar hij zich tot zijn emeritaat bezig hield met de geschiedenis van de Renaissance en de Reformatie. Hij doet nu onderzoek naar radicale reacties op het werk van Erasmus (tot het eind van de zeventiende eeuw).

Wiep van Bunge (1960) is hoogleraar geschiedenis van de wijsbegeerte, Erasmus Universiteit Rotterdam. Hij is onder andere de auteur van *From Stevin to Spinoza; an essay on philosophy in the seventeenth-century Dutch Republic* (2001) en (co)-editor van *Disguised and overt Spinozism around 1700* (1996), *The Early Enlightenment in the Dutch Republic* (2003) en *The dictionary of seventeenth and eighteenth-century Dutch philosophers* (2003).

Eric H. Cossee is remonstrants predikant te Rotterdam en tevens bijzonder hoogleraar vanwege de Zwinglibond in de geschiedenis en beginselen van het unitarisme aan de Rijksuniversiteit te Groningen. Hij publiceerde o.a. *Abraham des Amorie van der Hoeven (1798-1855)* (Kampen, 1988) en *Aspecten van het Unitarisme* (Assen, 1998).

Joris van Eijnatten is Akademie-onderzoeker aan de Faculteit der Letteren van de Vrije Universiteit en mededirecteur van het VU-Centrum voor Nederlandse Religiegeschiedenis.

Aart de Groot is kerkhistoricus en specialist op het gebied van het socinianisme en andere stromingen binnen de radicale reformatie. Hij was in het verleden ondermeer eindredacteur van het project: *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme*.

Wim Janse is universitair docent geschiedenis van het christendom aan de Universiteit Leiden en bijzonder hoogleraar geschiedenis van de Reformatie aan de Vrije Universiteit Amsterdam. Hij is eindredacteur van *Brill's series in church history* en *Dutch review of church history*.

Atila Kis (MA) was als student betrokken bij het onderzoek van professor Mihály Balázs en professor Bálint Keseru naar non-conformistische stromingen in de Karpaten (zestiende tot achttiende eeuw). Hij heeft recentelijk in nauwe samenwerking met Ruud Lambour en Philip Knijff zijn dissertatie afgerond over een unieke Nederlands-Transsylvaanse zeventiende-eeuwse figuur: Adam Francke. Naast zijn wetenschappelijk werk doceert hij literatuur aan een pedagogisch instituut in Hongarije.

Th. Marius van Leeuwen (1947) is hoogleraar van het Remonstrants Seminarium, bij de Faculteit Godgeleerdheid van de Universiteit Leiden. Auteur van o.a. *Van horen zeggen; geschiedenis en uitleg van de bijbel* (uitg. Balans 1997, 3de dr. 2004), *Van feest naar feest; over de christelijke feesten – hun geschiedenis en betekenis* (Balans 2004).

Florian Mühlegger is onderzoeker bij het *Collaborative Research Center* (SFB), *Pluralisierung und Autorität in der Frühen Neuzeit 15.–17. Jahrhundert*, deelproject: *Reformierte Theologie und Philosophie – Die Vereinigte Niederlande im Goldenen Zeitalter (1575-1720)*. Dit project maakt deel uit van de *Evangelisch-Theologische Fakultät* van de *Ludwig-Maximilians-Universität* te München.

Bonny Rademaker-Helfferich is voorzitter van de Doopgezinde Historische Kring en samensteller van het recent verschenen Register op de Doopgezinde Bijdragen.

Piet Visser is hoogleraar doopsgezinde geschiedenis aan de Faculteit Theologie van de Vrije Universiteit te Amsterdam en aan het Doopsgezind Seminarium. Hij is voorzitter van de redactie van *Doopsgezinde Bijdragen*.

Sibbe Jan Visser studeerde theologie te Kampen, Lublin (Polen) en Groningen. Hij is momenteel bezig met het schrijven van een dissertatie over de zeventiende-eeuwse, remonstrantse predikant Johannes Naeranus.

Adressen Auteurs (verwijderd in online versie)

Ledenlijst (aantal) wordt pas in volgende nummer voortgezet

Doopsgezinde Bijdragen is een uitgave van de
Doopsgezinde Historische Kring

Deze stelt zich ten doel:

- de bestudering van het Doperdom en aanverwante stromingen
- de bezinning op de doperse traditie ten dienste van de kerkhistorie in het algemeen
- en de Doopsgezinde Broederschap in het bijzonder.

Zij tracht dit te verwezenlijken door:

- de uitgave van het jaarboek *Doopsgezinde Bijdragen* nieuwe reeks
- het houden van studiebijeenkomsten en excursies
- samenwerking met soortgelijke verenigingen in het buitenland
- de uitgave van tekstedities van oude bronnen, herspeld in modern Nederlands en voorzien van uitvoerige toelichting, zoals de reeks ***Doopsgezinde Stemmen*** (gratis te downloaden op: <https://dhkonline.nl>)

- 1 Broederlijke vereniging (1974) 50 blz
- 2 Menno Simons' Meditatie op de 25e Psalm (1976) 56 blz
- 3 Vreemdelingen en bijwoners. Vredesgetuigenissen uit het Nederlandse Doperdom (1979) 64 blz.
- 4 Melchior Hoffman, De ordonnantie Gods (1980) 48 blz.
- 5 Confessie van Dordrecht 1632 (1982) 64 blz.
- 6 "Uyt Babel ghevloeden, in Jeruzalem ghetogen " Menno Simons' verlichting, bekering en beroeping (1986) 64 blz.
- 7 Een gemeente van heiligen. De kenmerken van de ware kerk volgens Menno Simons (1994) 63 blz.

DOOPSGEZINDE BIJDAGEN nieuwe reeks 30 (2004)

ISBN 90-6550-851-1

Omslagillustratie:

Snuifdoos, zeventiende eeuw, met daarop geschilderd portret naar een eerder vervaardigd portret uit ca. 1550.

Afgebeeld:

Vermoedelijk Lelio Socinus, maar mogelijk Faustus Socinus zelf.
Zie het artikel in deze bundel van Tony André (p. 313-316).

Bevindt zich in:

Tate Library, Harris Manchester College te Oxford.

ISBN 90-6550-851-1