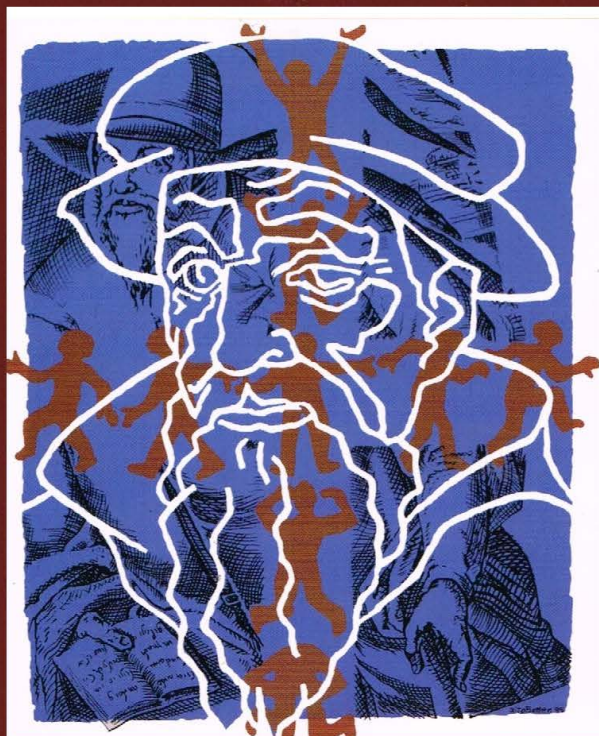


Doopsgezinde Bijdragen

nieuwe reeks 22 (1996)



Menno Simons 500

Doopsgezinde
Historische Kring

Doopsgezinde Bijdragen
nieuwe reeks nummer 22
Verzameld door
de redactiecommissie van de
Doopsgezinde Historische Kring

W. Bergsma

J. Brüsewitz

G.A.C. van der Lem

B. Rademaker-Helfferich

P. Visser (voorz.)

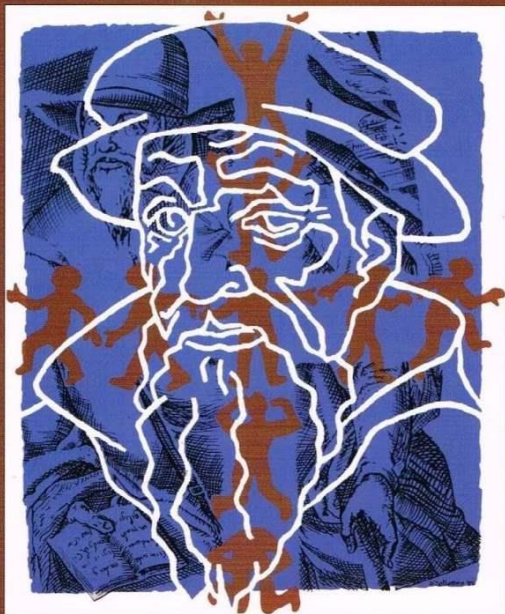
S. Voolstra (secr.)

S. Zijlstra

uitgegeven door de
Doopsgezinde Historische Kring
Singel 452, 1017 AW AMSTERDAM

Doopsgezinde Bijdragen

nieuwe reeks nummer 22



Menno Simons 500



Doopsgezinde Historische Kring

Amsterdam

1996

DOOPSGEZINDE BIJDLAGEN nieuwe reeks 22 (1996)

Omslagillustratie:

Zeefdruk in drie kleuren, 463,3 x 38,3 cm Gemaakt door Alzo Betten.

Afgebeeld:

Een 20ste eeuwse verbeelding van Menno Simons

In opdracht van:

‘Werkgroep Menno Simons 500’ van de Algemene Doopsgezinde Sociëteit ter herdenking van de 500ste geboortedag van Menno in 1996.

CIP-GEGEVENS KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK

Doopsgezinde

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

Nieuwe reeks 1 (1975) – ...

Amsterdam: Doopsgezinde Historische Kring

ISSN 0167-0441

Versijnt jaarlijks

Bijdragen nr. 22 (1996)

Met lit. opg.

ISBN 90-6550-151-7

Trefw.: doopsgezinden; opstellen / bibliografie

© 1996 Doopsgezinde Historische Kring

Uitgever: Uitgeverij Verloren, Larenseweg 123, 1221 CL Hilversum

Eindredactie: Anton van der Lem

Inhoud

Anton van der Lem	<i>Woord vooraf</i>	7
	<i>Menno Simons in de Nederlandse geschiedschrijving</i>	9
J.A. Mol	<i>Menno Simons als pastoor</i>	21
W. Bergsma	<i>Van pastoor tot dopers leidsman: Menno's 'uitgang' in historisch perspectief</i>	35
S. Zijlstra	<i>De vervolging van de dopersen in Friesland, 1536-1560</i>	49
Guido Marnef	<i>'Verleid en bedrogen': berouwvolle doopsgezinden in Brabantse remissiebriefven, 1543-1565</i>	69
Otto S. Knottnerus	<i>Menno als tijdverschijnsel</i>	79
Piet Visser	<i>De Opera Omnia Theologica of de 'affecten en voornemens' van Menno's tekstbezorgers</i>	119
Werner O. Packull	<i>Enkele aspecten van de hermeneutiek van Menno Simons</i>	143
Sjouke Volstra	<i>Donatus redivivus. Menno Simons' reformatie in theologisch perspectief</i>	159
G.J.J. van Hiele	<i>Een doperse visie. Op zoek naar een nieuw concept</i>	179
E. Hofman	<i>Een onbekend gebleven lied van Menno Simons</i>	193
W. Bergsma	<i>Calvinisten en libertijnen</i>	209
Verslag van lopend onderzoek		229
Recensies		240
Signalementen		247
Verenigingsnieuws		254

Woord vooraf

Op 2 en 3 februari van het Menno-jaar 1996 organiseerden de Doopsgezinde Historische Kring en de Fryske Akademy een congres gewijd aan leven en werk van Menno Simons. In de Doopsgezinde vermaning van Leeuwarden kwamen ongeveer tweehonderd geïnteresseerden bijeen om te luisteren naar voordrachten van negen sprekers. Deze lezingen krijgt u nu in uitgebreide vorm in de *Bijdragen* aangeboden.

Hoe gek het ook mag klinken, de kennis van Menno en zijn eeuw is thans – ondanks alle lacunes die er blijven – veel groter dan in voorgaande decennia het geval is geweest. Na een beschouwing over Menno Simons in de geschiedschrijving vindt u in de bijdragen van Hans Mol en Wiebe Bergsma een plaatsbepaling van Menno in het religieuze leven van zijn tijd. Daarna behandelen Samme Zijlstra en Guido Marnef respectievelijk de vervolging van de dopersen in Friesland en Brabant. Gedurfd is de visie van Otto Knottnerus over ‘Menno als tijdverschijnsel’. Hij verdedigt de stelling dat de centrale plaats die Menno in later eeuwen in de doopsgezinde geschiedenis is toegekend, geen getrouwe weerspiegeling vormt van de invloed en het belang van Menno onder de doopsgezinden van zijn eigen tijd. Wanneer u op deze doorwrochte studie wilt reageren, staan de bladzijden van de volgende *Bijdragen* tot uw beschikking!

Na deze grondige beschouwingen over Menno en zijn tijd is het van fundamenteel belang stil te staan bij de nieuwe uitgave van de werken van Menno. Piet Visser laat aan de hand van enkele treffende voorbeelden zien dat een kritische editie van de *Opera Omnia* dringend gewenst is.

De plaats van de theologie van Menno staat centraal in de studies van Werner Packull en Sjouke Voolstra, beiden bij uitstek deskundig op dit terrein. Ter gelegenheid van ‘Menno 500’ schreef de Algemene Doopsgezinde Sociëteit een internationale prijsvraag uit, waarin zij verzocht om een beschouwing over de relevantie van de boodschap van Menno voor onze tijd. G.J.J. van Hiele was een van degenen wier inzending bekroond is; zijn artikel is eveneens in deze aflevering opgenomen. Ten slotte beargumenteert E. Hofman zijn overtuiging dat Menno de auteur is niet van twee maar van drie liederen.

Het Menno-jaar heeft een rijke oogst opgeleverd aan allerlei boeken, brochures en artikelen over Menno. De hoeveelheid was zo groot dat de redactie het verstandiger heeft gevonden om al deze publicaties te behandelen in de rubriek ‘Signalementen’ van het volgende nummer van de *Bijdragen*. Daarin zult u dan alle Menno-literatuur overzichtelijk bij elkaar aantreffen. Ten slotte heeft de redactie besloten dit nummer niet van illustraties te voorzien. U vindt immers al heel veel afbeeldingen in twee boeken die eveneens het resultaat zijn van het



Prof. S. Voolstra spreekt het congres toe.

Menno-jaar. Ten eerste in de catalogus bij de Menno-tentoonstelling, waarvoor de redactie haar medeleden mevrouw Bonny Rademaker-Helfferich en Samme Zijlstra op deze plaats nog eens hulde brengt. Ten tweede in het mooie boek *Sporen van Menno*, dat u ongetwijfeld reeds in uw bezit heeft. Deze aflevering van de *Bijdragen* staat dus naar wij hopen helemaal in de doperse traditie: uiterlijk sober, maar geestelijk rijk.

Menno Simons in de Nederlandse geschiedschrijving

Wat hebben de niet-dooptsgezinde Nederlanders over Menno in de vijf eeuwen sedert zijn geboorte geschreven? Wat voor beeld hadden zij van hem? Vermelden zij hem wel of zwegen zij hem dood? Vereerden of verguisden zij hem? Heeft men misschien geprobeerd hem in te passen in de Nederlandse traditie en is er mogelijk zelfs een moment in de Nederlandse geschiedenis aan te wijzen – en zo ja, wanneer? – waarop die andere Nederlanders net als de doopsgezinden zeiden: Menno Simons, dat is er ook een van *ons*!

In het bekende boek van Jan en Annie Romein, *Erflaters van onze beschaving* is Menno niet behandeld.¹ Toen de Romeins een lijstje maakten van personen die zij in hun werk wilden opnemen, noteerden zij wel de namen van Coornhert en Anna Bijns, maar niet die van Menno.² Terwijl Romein zich bij gelegenheid graag op zijn doperse afkomst verhiel, gaf hij wel een plaats in de *Erflaters* aan Marnix van St. Aldegonde, die de dopers zo scherp hekelde. Had Menno niet een plaats in de *Erflaters* verdiend? Sprekend over de Nederlandse beschaving en haar erflaters, gaat men er vanuit dat er zo iets als een consensus bestaat over wat die Nederlandse beschaving inhield. Het is dan gemakkelijker om schilders en dichters als gemeenschappelijke erflaters te erkennen, dan denkers en voorgangers op godsdienstig of politiek terrein. Weinigen zullen er moeite mee hebben om Rembrandt en Vermeer of Hooft en Huygens als dragers van de Nederlandse cultuur te zien. Maar geldt dat ook voor Schaepman, Kuyper en Domela Nieuwenhuis? Zijn deze niet eerder erflater voor de eigen groep geweest, emancipator van het volksdeel waarvoor zij opkwamen? Ongetwijfeld is dit beperkt erflaterschap ook voor Menno het geval.

Menno heeft het de Nederlanders niet gemakkelijk gemaakt om in hem een geestelijk vader of erflater te erkennen. De doop op volwassen leeftijd, de afkeer van geweld, het afwijzen van het eedzweren en zijn ontrading van overheidsdienst, zijn denkbeelden die sympathie of respect kunnen inboezemen. Maar zijn stringente opvattingen, bijvoorbeeld omtrent de echtmijding, vervreemdden

1 Jan en Annie Romein-Verschoor, *Erflaters van onze beschaving. Nederlandsche gestalten uit vier eeuwen* (4 dln; Amsterdam 1938-1940).

2 Amsterdam, Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis, archief Romein, nr. 389-390; zie: Anton van der Lem, 'Het vaderland nabij: de Romeins als biografen van de Erflaters', in: H.M. Beliën red., *Vijftig jaar erflaters* (Rotterdam, 1990) 17-28.

hem ook van zijn eigen aanhang. De echtmijding, die godsdienstige wig tussen de echtgenoten en kinderen, is dat geen stenen voor brood geven in de Nederlandse samenleving waarvan menig onderzoeker opmerkt dat zij zich onder andere kenmerkt door huiselijke gezelligheid? De doopsgezinden zelf *herdenken* Menno als een van hun belangrijkste voormannen, maar is dat niet meer uit plichtsbesef en respect dan uit liefde? Wekt hij genegenheid bij hen op, is hij hen dierbaar of gemeenzaam? Strikt genomen hoeft een erflater niet beminnelijk te zijn om als zodanig erkend te worden, – Luther, Zwingli, Calvijn worden ook meer geëerd dan bemind, zijn niet zozeer aantrekkelijk alswel ontzagwekkend – het zijn hun beginselen die respect afdwingen.

Een andere complicerende factor is deze. Het is zo moeilijk – letterlijk en figuurlijk – een gezicht op Menno te krijgen. Zo scherp zijn beginselen, zo onscherp zijn portret als mens. Hij is niet geschilderd door Dürer of Holbein, hij heeft niet gecorrespondeerd met de groten der aarde, zoals dat bij Erasmus het geval is. Ongewijfeld heeft dat de beeldvorming rond Menno belemmerd, maar laten we niet vergeten dat ook Erasmus pas in de loop van de negentiende eeuw serieuze biografische aandacht kreeg. De belangstelling voor de eigen geschiedenis is onder de doopsgezinden pas laat op gang gekomen en ook dit heeft de beeldvorming rond Menno in de Nederlandse geschiedschrijving negatief beïnvloed: hoe zouden de anderen met kennis van zaken over hem hebben kunnen schrijven zolang de doopsgezinden dat zelf niet deden? Dat ziet er al met al dus niet hoopgevend uit, althans niet wanneer u van een historicus ondersteuning verwacht voor een actie – om in de termen van de dag te spreken – ‘Hou Menno in de lucht!’.

Het beeld van Menno is voortdurend bepaald door de godsdienstige tegenstellingen. Tot diep in de achttiende eeuw lijkt er ook geen sprake van veel nuancering daarin. Eén uitzondering mag misschien gemaakt worden. Tussen de ‘wij-groep’ van de doopsgezinden en de ‘wij-groep’ van de Nederlanders zit nóg een ‘wij-groep’: die van de Friezen. Zijn de Friezen niet voorgegaan in het erkennen van de doopsgezinde Menno als één die voor allen belangrijk was? Ja en nee. De Friese geschiedschrijvers hielden zich vooral bezig met de Friese vrijheid en Menno was in dit opzicht niet van belang. In 1599 wijdde Suffridus Petrus een boek aan bekende Friese schrijvers. Suffridus Petrus was conservatief katholiek, maar desondanks in 1590 benoemd tot landshistorieschrijver van Friesland. In zijn *De scriptoribus Frisiae* nam hij maar liefst 165 personen op – vanaf de oudste gefabuleerde graven tot en met eigentijdse auteurs als Hopperus en Viglius. Maar voor Menno had hij geen plaats en hij zweeg hem dood.³

3 Suffridus Petrus (Leeuwarden 1527-Keulen 1597), *De scriptoribus Frisiae* (...) (Keulen, 1593; Franeker, 1699; Utrecht, 1730). Zie: E.O.G. Haitsma Mulier, G.A.C. van der Lem, *Repertorium van geschiedschrijvers in Nederland 1500-1800* (Den Haag, 1990) (hierna afgekort RGN), nr. 383b.

De grietman van Doniawerstal – Martinus Hamconius – was ook een trouw gelovige en een trouw vaderlander: in 1609 droeg hij zijn boek over Friesland dan ook op aan aartshertog Albertus van Oostenrijk.⁴ Hamconius had voor zijn Friezen een warm hart, want hij had voor Menno wèl een plaatsje – bescheiden, maar toch. De mededelingswaarde van zijn geschiedwerk ligt laag, maar daar gaat het nu niet om. Zijn katholiciteit stond zijn Friese gezindheid niet in de weg. Aan Menno wijdde hij een vierregelig Latijns gedicht:

Menno, Retinctorum, Pastor Wytmarsius, Archon,
Post clades aliquot, bellum damnavit, et omen
a Nomines arripiens, sectandum suasit amorem:
Famosamque dedit, per Teutona littora, sectam.

Menno, pastor uit Witmarsum, de oudste der wederdopers, na enige nederlagen veroordeelde hij het geweld, en een voorteken ontleend aan zijn naam, ried hij aan de liefde te volgen: faam gaf hij zijn volgelingen in de Duitse kuststreken.

En: ‘a Minne Amorem sonat’, Minne – Menno – dat klinkt als liefde.⁵ Deze toch welgevallige vermelding getuigt van een ruimer hart dan menig orthodox gereformeerde te zien zal geven.

Dit zijn twee van de vroegste illustraties van de mogelijkheden in de Nederlandse geschiedschrijving: een geval van doodzwijgen en een geval van sympathieke vermelding. Ze zouden met nog tal van andere voorbeelden uit te breiden zijn. Op sympathie konden de dopers rekenen als ze beschouwd werden als de eersten en de talrijksten die om de godsdienst waren vervolgd. Daar stond tegenover dat de ook in de zeventiende eeuw optredende scheuringen onder de doopsgezinden een bevredigende beoefening van hun geschiedschrijving in de weg stonden. Voor de niet-doopsgezinden was het door alle afsplitsingen schier onmogelijk om door de bomen het bos nog te zien.

Degene bij wie Menno het meest uitgebreid en naar verhouding op de meest sympathieke wijze aan bod komt, is de remonstrantse geschiedschrijver Geraerd Brandt. In zijn *Historie der Reformatie* zijn de doopsgezinden en Menno met zekere welwillendheid behandeld. Menno heeft

4 Martinus Hamconius (1550?-1620), *Frisia seu de viris rebusque Frisiae illustribus. Libri duo* (Münster, 1609; Franeker, 1620 herzien en vermeerderd; Amsterdam, 1623).

5 Hamconius, *Frisia seu de viris rebusque Frisiae illustribus* (ed. Franeker, 1620) 61r°, met in de marge: ‘Menno Symons Pastor in Wytmarsum, Anabaptista factus, bellum omne prohibuit, et sectae Mennonisticae nomen dedit a Minne Amorem sonat’, *RGN*, nr. 204a.

met oprechter en eenvoudiger herte, na 't geen hij uit de heilige Schriften geleerd hadt, en begrijpen kon, sijn uiterste best gedaen om de leersaemen, welke na hunnen saligheid ijverden, getrouwelijk t'onderwijsen, mondeling en schriftelijk te leeren, en recht te stieren, de goedwilligen te doopen, en in een gemeenschap te vergaderen, en van alle andere aftesonderen.

Strikt genomen staat hier niet anders dan dat Menno een trouwe herder voor zijn volgelingen was, wat hij als pastoor ook had kunnen blijven. Interessanter wordt het als het over de splitsingen onder de dopers gaat:

Ontrent de verschillen, die daarna onder sijn geloofsgenooten opquamen, socht hij in 't eerst den middelwegh in te gaen, en verstondt dat men met bescheidenheit en maetigheid, sonder de benaeude gemoederen te dwingen, d'onderlinge vrede en eendraght moest onderhouden: doch naderhandt, toen de naeugesedtheit en hardigheid onder de sijnen d'overhandt nam, liet hij sich met den meesten hoop [= met de grootste groep] tot hun oogmerk vervoeren.

Brandt geeft hier Menno's keuze voor de strenge lijn dus tamelijk genuanceerd weer: Menno's intentie was goed, maar scherpshijpers haalden hem tot hun standpunt over. Afwijzender is Brandt in zijn kritiek op Menno's onverdraagzaamheid:

Dan noch heviger droeg hij sich tegens de geenene die van 't Pausdom afgeweeken, buiten sijn gesindtheit, en van een ander verstandt waren, De Lutherschen noemde hij, ten aensien van hun ongeregelgt leven, een ruime en vrije, de Zuingschen, ten opsicht hunner leere, een grouwelijke secte.⁶

Deze citaten uit Brandt keren in de latere geschiedschrijving steevast terug; het zijn de basisgegevens die men telkens weer overschrijft.

Tegenover deze positieve vermelding stel ik een treffend staaltje van doodzwijgen. Tussen 1730 en 1733 verscheen in Amsterdam een seriewerk in zes delen, getiteld: *Levensbeschryving van beroemde en geleerde mannen*: 57 beknopte biografische schetsen van belangrijke personen uit binnen- en buitenland, met het accent op de religieuze geschiedenis.⁷ Alle grote reformatoren kregen daarin aandacht: Johannes Hus, Luther, Calvin, Zwingli, Reuchlin. Belangrijke katholieken zijn niet vergeten: pater Brugman, Thomas a Kempis, Erasmus. Grote afwezige is Menno Simons. Waarom? Wie verantwoordelijk zijn voor de uitgave en de keuze van de personen is onbekend. De enige met name genoemde is Gerardus Outhof, gere-

6 Geraerd Brandt sr. (Amsterdam 1626-Rotterdam 1685), *Historie der reformatie, en andre kerkekyke geschiedenissen, in en omtrent de Nederlanden* (4 dln; Amsterdam, 1671-1674) I, 139.

7 *Levensbeschryving van beroemde en geleerde mannen. Met hedendaagsche sterfgevallen en andere nieuwigheden* (6 dln; Amsterdam, 1730-1733).

formeerd predikant in Emden en Kampen. Hij wijdde ook een boek aan Emden als schuilplaats voor vervolgd en behandelde daarin onder anderen Zwingli, Luther, graaf Edzard I, Johannes a Lasco en Menso Alting.⁸ Maar voor Menno had hij geen plaats. Menno komt alleen ter sprake inzake zijn twistgesprek met Joannes a Lasco, die wel de sympathie van Outhof had. Natuurlijk – u vermoedde het al – wordt Menno negatief vermeld: hij ‘konde met zijne dwaalingen tegen a Laskoos kragt van redenen geen standt houden’. Als Outhof inderdaad iets in de melk had te brokkelen bij de totstandkoming van deze vroeg-achttiende-eeuwse ‘Erflaters’-reeks, dan is zijn gereformeerde overtuiging waarschijnlijk debet aan de afwezigheid van Menno.

Heeft nu de verschijning van een dopers geschiedwerk het beeld van Menno bij de anderen wezenlijk beïnvloed? Wat de achttiende eeuw betreft heb ik daar mijn twijfels over. Die invloed staat en valt met de kwaliteit van die doperse geschiedschrijving. Hermannus Schijn was doopsgezind predikant en geschiedschrijver, maar bij hem lijkt die combinatie een minder gelukkige te zijn geweest dan bij Brandt. Zijn *Geschiedenis dier christenen welke in de Vereenigde Nederlanden onder de protestanten Mennoniten genaamd worden*, is sterk apologetisch – een belangrijk deel van zijn boek wordt in beslag genomen door een rechtvaardiging van de doperse denkbeelden. Ook zijn exposé over Menno lijdt aan dit euvel. Hij geeft eigenlijk geen nieuw Menno-beeld op basis van eigen onderzoek, maar herdrukt slechts Menno's autobiografie en laat die als een echt predikant volgen door een ten 1e, 2e, 3e.⁹ Ten eerste heeft alleen het lezen van de Bijbel Menno's breuk met de Rome veroorzaakt. Ten tweede was Menno evenmin als Luther en Calvijn de aanhanger van een ‘ongერიjmdე gezindte’. Ten derde had Menno niets met de Münsterse wederdopers te maken. Dus eigenlijk een bevestiging van wat Menno zelf al had beweerd. Vervolgens nam Schijn Menno in bescherming: wat als deze net zulke machtige beschermers als Luther en Calvijn had gehad? En weliswaar was de stijl van Menno scherp, maar ga eens na hoe zijn critici schreven... dan is enige mildheid wel op zijn plaats. Maar Schijn moest toegeven dat Menno een on-

8 Gerardus Outhof (Amsterdam 1672-Kampen 1733): ‘Geschiedeniskundig berigt van de kerk hervorminge in Zwitserlandt, Duytslandt en in Oostvrieslandt, en betooninghe hoe Emden was een schuytplatee der vlygtelingen, eene herberg en bewaarster der reine evangeliee, en moeder der Nederlandsche kerken. Met eene beschryvinge van 't leeven van Zuinglius, Lutherus, Aportanus, graaf Edzard I, Joh. a Lasko, Menso Alting en anderen' in: idem, *Waar-schouwinge an alle kristenen ter bereidinge tegen de nog aanstaande en haast naderende allerzwaarste verdrukkinge uit Openb. 3.11* (Emden, 1723) 177-692; RGN, nr. 368b.

9 Hermannus Schijn (Amsterdam 1662 – Amsterdam 1727), *Geschiedenis dier christenen welke in de Vereenigde Nederlanden onder de protestanten Mennoniten genaamd worden* (3 dln; Amsterdam, 1743-1745) (RGN 435c) II, 218-238 levensbeschrijving van Menno, daarna Schijns kantteleningen.

duidelijke wijze van schrijven had: 'die is geenszins ingericht volgens die geschiktheid, en netheid, als in deze eeuw bij de geleerden in gebruik is'.

Dat de achttiende eeuw een suffe pruikentijd zou zijn geweest, is een vluchtige indruk die gelukkig plaats heeft gemaakt voor een veel levendiger beeld. De achttiende eeuw was de tijd van de algemene verbreiding van de cultuur. Woordenboeken en encyclopedieën vonden gretig aftrek bij de weetlustige Nederlanders die alles omtrent hun achttiende-eeuwse vaderland begeerden te weten en tot dat vaderland behoorden ook de doopsgezinden. In 1725 publiceerde François Halma, 'Landschapsdrukker van Friesland', zijn *Tooneel der Vereenigde Nederlanden naar de orde van 't ABC*.¹⁰ Daarin wijdde hij een lemma aan Menno, dat niet bepaald een 'neutrale' beschrijving is. Na de biografische gegevens deelt hij over Menno mee dat hij zich een aanhang wierf 'vermits hij zeer beweeglijk met de tonge wist te spelen, en uiterlijk eene zeer groote godtvruchtigheid betoonde'. En:

In 't verwerpen van den Kinderdoop bleef hij stantvastig; maar in andere artykelen [...] toonde hij zich veranderlijk van gevoelen.

Een wel neutrale beschrijving, ik zou bijna zeggen een modern wetenschappelijk overzicht, biedt het lemma 'Menno' in het woordenboek van J.L. Schuer en David Hoogstraten uit 1725-1733.¹¹ Volgens dit woordenboek geniet Menno door zijn geschriften 'grote agting, zo dat hij nog heden voor hunnen voornaamsten leeraar gehouden wordt'. Het is echter heel moeilijk

van de leerstukken der Mennonieten in 't algemeen iets te melden, doordien zo veel verschillendheid van gevoelens en bijzondere secten onder hen zich bevinden.

Maar het boek merkt ook op dat in de geloofsbelijdenis der dopers 'vele stellingen geheel anders gevonden worden dan men in 't gemeen van hen verbreidt' en dat 'zij sedert eenigen tijd doorwrochte en verstandige mannen gehad' hebben. Ook het woordenboek is dus een teken van de voortgezette emancipatie van de doopsgezinden.

Johannes Stinstra en Adriaan Pieterszoon Loosjes hebben beiden de hand gehad in een geschiedwerk dat anoniem verscheen. Mogelijk wilden ze vermijden dat, wanneer ze onder hun als doopsgezind bekende naam publiceerden, het ko-

10 François Halma (Langerak 1653 – Leeuwarden 1722), *Tooneel der Vereenigde Nederlanden, en onderhoorige landschappen, geopent in een algemeen historisch, genealogisch, geographisch, en staatkundig woordenboek, waar in de aloude, de opvolgende en hedendaagsche staat dezer gewesten naar de orde van 't A.B.C. ontvouwen en opgeheldert wordt* (2 dln; Leeuwarden, 1725), lemma Menno (RGN, nr. 202b).

11 Jan Lodewijk Schuer (Hamburg 1698 – ?, voor september 1740), *Groot algemeen historisch, geographisch, genealogisch en oordeelkundig woordenboek* (...) (10 dln; Amsterdam, 1725-1733), sub voce *Menno*. Zie RGN, nr. 433a.

pend publiek zou zeggen: dat hoeven we niet, want dat zijn boeken van dopers? Hoopten ze anoniem een groter publiek te bereiken? Johannes Stinstra was met Simon Stijl een van de drijvende krachten achter de tiendelige reeks *Levensbeschrijving van eenige voornaame meest Nederlandsche mannen en vrouwen*.¹² Deel I verscheen in 1774 en was duidelijk bedoeld als lokkertje voor alle gezindten. Weliswaar opende de uitgever met Calvijn – hij wist wel wie zijn lezers waren – maar in hetzelfde deel zijn ook Erasmus en paus Adriaan VI behandeld. Het boek was tevens bedoeld voor alle humeuren want de tweede biografie bestaat uit wat vrolijke anekdotes over Jan Steen. De derde persoon is een vrouw: Anna Maria Schuurman, dus deze uitgever heeft werkelijk met alles rekening gehouden. Na de vechtjas Groote Pier, de schilder Van Dijck, de admiraal Jacob van Heemskerk en de knipselkunstenares Johanna Koerten komt dan, als negende, Menno Simons. Dat lijkt op een totaal van 29 erflaters een heel prominente plaats: het is alsof de auteurs Menno met opzet die plaats hebben gegeven om hem – zo niet geaccepteerd te krijgen dan toch bekend te maken bij het bredere publiek. Helaas krijgt het eigenlijke leven van Menno de minste aandacht: op de biografische schets van elf pagina's (Calvijn had er 27, Jan Steen 6), telt het gedeelte over Menno zelf slechts vier bladzijden. Menno wordt beschouwd als de naamgever aan de Mennonieten,

doch waar van de voornaamste gemeenten naderhand die benaaming, als meer een menschelyk, dan Christelyk geloof schijnende aan te duiden, verworpen, en zig Doopsgezinden genaamd hebben.

Menno kreeg

Door zijne Schriften ... groote agting bij zijne geloofsgenooten, dewelke ook lang heeft stand gehouden, dog, ... thans bij veelen zeer verminderd, ja genoegzaam verloren is.

Hier zien we dat de tijden veranderd zijn: de vooruitstrevende doopsgezinden van de achttiende eeuw nemen, onder invloed van de Verlichting, afstand van de stringente denkbeelden van Menno en dan komt het al eerder gehoorde verwijt:

Menno onderwees zijne Discipelen met veel zorg, en vermaande hen tot verdraagzaamheid: maar men beschuldigt hem, en misschien met rede, dat hij naderhand hier omtrent tegen zijn eigen gevoelen aanging, hevig uitvaarende tegen de geenen, die het Pausdom verlaatende, zig niet bij hem vervoegden. Hij maakte, in zijn drift, de Luthers en voor Vrijgeesten, en de gevoelens van Zwinglius voor eene Gruwelleer uit.

¹² *Levensbeschrijving van eenige voornaame meest Nederlandsche mannen en vrouwen* (10 dln; Amsterdam/Harlingen, 1774-1783), RGN 299a.

De kritiek wordt dus voorzichtig geuit – ‘men beschuldigt hem, en misschien met reden’ – en ik vermoed dat we de verantwoordelijken voor deze levensschets in doperse kringen moeten zoeken. Want de overige tweederde van de levensbeschrijving gaat eerst over de doperse belijdenis – ‘waarin veele stellingen geheel anders gevonden worden, dan eene onkundige bitterheid hunner [tegen] partij-en hen dikwijls te last gelegd heeft’ – en deelt de anonymus mee dat de doopsgezinden best ambten mogen bekleden.

Ander teken des tijds: de rest van Menno's levensbeschrijving wordt in beslag genomen door de brief die Heere Oosterbaan in 1771 gericht had aan *Dictionnaire antique Encyclopédique*, waarin een onjuist beeld van de dopers was gegeven. De achteloze lezer die dus dit deel *Levensbeschrijving* ter hand heeft genomen in de verwachting zich eens heerlijk te spiegelen aan beroemde Nederlanders, heeft dus – als het ware tussen neus en lippen door – even haarfijn uitgelegd gekregen hoe het nu met Menno Simons, maar vooral hoe het nu met de achttiende-eeuwse tijdgenoten-doopsgezinden stond.

Op dezelfde manier is het anonieme werk te interpreteren van Adriaan Pieterszoon Loosjes, doopsgezind drukker en uitgever in Haarlem. Hij had een eigen kijk op Menno en nam zich geen blad voor de mond. In zijn *Charakterkunde der vaderlandsche geschiedenis* wilde hij van Menno's karakter zoveel meedelen ‘als genoeg is om dien Vaderlandschen Hervormer eenigszins te doen kennen.’¹³ Een Vaderlandsche Hervormer! Loosjes plaatste Menno in de Nederlandse traditie van verdraagzaamheid. Dat deed hij niet met zoveel woorden, maar wel door Menno te behandelen in een verheven samenhang, namelijk in één boek met Adriaan VI, bisschop Filips van Bourgondië van Utrecht, en Erasmus. Een beter gezelschap is nauwelijks denkbaar. In het daarop volgende boek verzamelde Loosjes de wilde dopers Jan Matthijs, Jan Beukelsz, Hendrik Hendrikz. Snijder en David Joris, die hij zeer negatief, ja als onhollands behandelde:

van een vreemde munt in ons vaderland ... Geestdrijverij tot zulke spoorbijstere uiterstens voorthollende, is onzen bezadigden landaart niet eigen; doch wanneer deeze ééns het hoofd op hol helpt, en het hart bederft, kent zij paal noch perk, en woedt met eene dolheid, welke geen spoor van het character des landzaats overlaat.

Loosjes eiste Menno dus op in de vaderlandse traditie van gematigdheid en die opvatting zou gemeengoed worden onder de dopers van nadien.

Als eenvoudig het kenmerk was van het ware, dan verdiende Menno's getuigenis omtrent zichzelf gehoor – hoort u de twijfelachtigheid van het compliment? Loosjes had ook – teken van een nieuwe tijd en anders dan Schijn – een eigen opinie:

¹³ Adriaan Loosjes (Den Hoorn 1761 – Haarlem, 1818), *Charakterkunde der vaderlandsche geschiedenis* (2 dln; Haarlem, 1783-1786) (RGN 313a) II, 404.

Van verstands gaven was Menno niet misdeeld, schoon zijne geleerdheid weinig te beduiden hadt; Kennis van 't Latijn en Grieksch bezat hij in geringe maate; zijn Schriften zijn langwijdig, verward, vol noodlooze herhalingen, en niet vrij van die scherphheid, welke in de meeste stukken van die tijd heerscht. (...)

Daarna roemde Loosjes Menno's welsprekendheid, al waren zijn redevoeringen meer gemoedelijk dan juist, zijn braafheid, zijn tact om met mensen om te gaan, en zijn goede voorbeeld. Maar hij verweet Menno precies hetzelfde als wat bij Brandt al te lezen was: Menno's uitvaren tegen degenen die wél de Roomse kerk verlieten, maar dan niet voor zijn kerk kozen. Nogal fors oordeelde Loosjes dat hij niet Menno's godsdienstige begrippen wilde ontleden:

Wie kan verwagten, dat een man van niet meer oplegs, uit de duisternis in het licht treedende, de oogen niet meenigmaal schemerde: sterker gezigten zagen, in die zelfde omstandigheden, deerlijk mis.¹⁴

Loosjes beklemtoont dat degenen die liever doopsgezind dan Mennoniet willen heten, op een aantal punten van Menno verschillen. Hij constateert een sterke afwijking 'van zijne strenge leefregels en bijzondere begrippen, betreffende het ampt der overheid, en het zwaardvoeren, in deeze dagen'. En dan blijkt dat het boekdeel waarin Menno is behandeld, van na de stadhouderlijke restauratie van 1787 en 1788 dateert:

Niet weinigen onder hun [=doopsgezinden] hadden deel in 't helpen beraamen van 't geen men de Grondwettige Herstelling noemde, en het daar stellen der middelen, om die tot stand te brengen: in sommige steden en plaatzen vertoonden zij zich openlijk in de wapenen, als leden der schutterijen en vrij-corpsen

Evenals in de *Levensbeschryving* is het leven van Menno dus mede gebruikt om de positie van de toenmalige doopsgezinden duidelijk te maken.

Deze tendens: afstand nemen van de starre denkbeelden van Menno en aansluiting zoeken bij de Nederlandse traditie, is – zeker na de totstandkoming van de Algemene Doopsgezinde Sociëteit in 1811 – voor de negentiende-eeuwse doopsgezinden de leerregel. De anderen blijven negatief of onverschillig staan. In het *Handboek der Geschiedenis van het Vaderland* uit 1846 van Groen van Prinsterer, hoeven we geen bijzondere liefde voor Menno en de zijnen te verwachten. Voor Groen stonden de gereformeerden boven de andere protestanten. Volgens hem zijn de doopsgezinden in de Republiek 'met achting behandeld' en meer dan een vermelding schoot er niet over voor Menno, die hij het geboortjaar 1505 gaf.¹⁵ In

14 Loosjes, *Characterkunde*, II, 410.

15 G. Groen van Prinsterer, *Handboek der geschiedenis van het vaderland* (Amsterdam, 1895⁶) 57-58.

Het land van Rembrand van Busken Huet, uit 1883-1884, kreeg Menno slechts een afgeleide plaats in de behandeling van Coornhert: 'De gematigde doopsgezinden hadden aan hun gematigdheid hun handen vol, wanneer zij Menno Simonsz hoorden aanduiden als – en dan geeft Huet een citaat uit Coornhert – “de voor-naamste lapzalver in de apteek, daar uithangt de Duisterling”'.¹⁶

Voor enige nuancering inzake Menno in een algemeen historisch werk, moeten we wachten op het tweede deel van de *Geschiedenis van het Nederlandsche volk* van P.J. Blok, van 1893. Blok vertelde dat Menno

herhaaldelijk op zijne heimelijke rondreizen de talrijke kleine friesche en hollandsche gemeenten sterkte door zijne prediking.

Rond 1560 hielden de doperse gemeenten 'in de gematigder opvatting van Menno Simonsz en de zijnen' zich in Friesland en noordelijk Holland 'met moeite staande'.¹⁷ Als het derde deel van Bloks werk verschijnt, in het vorige eeuwjaar van Menno's geboorte, 1896, besteedt hij opnieuw aandacht aan de doopsgezinde gemeenten en stelt hij vast – correcter dan Groen – dat zij in de Republiek door de 'heerschende Kerk met weinig welwillendheid beschouwd, ja zelfs met onverholven vijandschap bejegend' werden.¹⁸

De biografie van Menno door K. Vos, uit 1914 en de *Geschiedenis der Doopsgezinden* door W.J. Kühler, betekenen een nieuw begin en tegelijkertijd een einde. Een begin van wetenschappelijke geschiedschrijving, het einde van een summier Menno-beeld bij algemeen historische werken. De tegenstelling tussen beiden komt duidelijk aan het licht in het artikel dat zij elk in *De Gids* publiceerden over het anabaptisme in Nederland. Vos kwam in december 1920 met een artikel waarin hij het doperdom karakteriseerde als een sociale beweging, die haar aanhangers recruteerde uit de onderste lagen van de samenleving.¹⁹ Menno had met zijn geschriften van 1539 en 1540 de harten en daarmee zijn invloed gewonnen. Kühler reageerde op Vos met een scherp stuk, waarin hij aantoonde dat de doperse aanhang voor een belangrijk deel uit de welgestelde kringen kwam en de stelling verdedigde dat de stille dopers al voor, tijdens en na Münster in de Nederlanden actief waren op geestelijk terrein. Menno's rol was belangrijk, maar ondergeschikt:

Een zoo begaafd man was Menno allermint; sterkte van karakter, oorspronkelijkheid of iets dat naar genialiteit zweemt, hebben wij bij hem niet te zoeken. Geen

16 C. Busken Huet, *Het land van Rembrand. Studies over de Noordnederlandse beschaving in de zeventiende eeuw*. Olf Praamstra ed. (Amsterdam, 1987) 402.

17 P.J. Blok, *Geschiedenis van het Nederlandsche volk* (8 dln; Leiden 18..-19..) II, 474, 479.

18 Blok, *Geschiedenis Nederlandsche volk*, III, 314.

19 K. Vos, 'Revolutionnaire Hervorming', *De Gids* 84 (1920) IV, 433-450.

nieuwe broederschap heeft hij in 't leven geroepen; de reeds bestaande, die aan alle stormen had weerstand geboden, heeft hij verder gebracht.²⁰

Als dat het sterk relativerende oordeel is van zo bevoegde zijde, dan hoeven we ons niet meer te verwonderen over het ontbreken van Menno bij de grote historici van de twintigste eeuw. Huizinga en Romein, beiden van doopsgezinde afkomst, konden met Menno niets aanvangen. In plaats van een algemeen aanvaard erflaterschap van Menno, viel slechts te constateren hoe in de afgelopen eeuwen de doopsgezinden uit Menno's erfenis dat haalden wat zij gebruiken konden in de eigen tijd. Dit vijfde eeuwjaar van Menno's geboorte vormt voor het eerst in lange tijd weer een aanleiding Menno zoveel mogelijk in diens eigen eeuw te bestuderen.

20 W.J. Kühler, 'Het anabaptisme in Nederland', *De Gids* 85 (1921) III, 249-278, citaat op 176.

Menno Simons als pastoor

Bij het zoeken naar studiemateriaal over de jonge Menno moest ik steeds denken aan de verzuchting waarmee de heer Van Buijtenen, oud-rijksarchivaris van Friesland, me begroette toen ik als student hem vroeg welke archieven geraadpleegd konden worden voor mijn middeleeuwse Friese onderwerp. 'Weet u wel waar u aan begint?', vroeg hij; 'De bronnenarmoede is voor de Friese geschiedenis van vóór 1550 zo groot, dat het onderzoeken ervan geen kunde is maar een kunst, die vergeleken kan worden met die van een slager die leverworst moet maken zonder lever.'

Daar lijkt het inderdaad soms op, zeker ook in het geval van Menno Simons. Want over die man is ontmoedigend weinig te vinden, in het bijzonder ten aanzien van de periode vóór zijn Uytgang uit het pausdom. Daar is Menno zelf mede schuldig aan, aangezien hij in zijn geschriften, die grotendeels een apologetisch karakter hebben, uiterst karig is met mededelingen over zichzelf en zijn leven. Het is dat hij terloops nog heeft meegedeeld dat hij in 1524 op 28-jarige leeftijd tot priester werd gewijd, anders zouden we niet eens geweten hebben dat we hem in 1996 moesten herdenken. Maar het moet gezegd worden dat het vooral ook aan externe bronnen mankeert. Van Wonseradeel, de streek waarin Menno opgroeide en vervolgens een twaalfstal jaren als zieleherder actief was, zijn voor de eerste helft van de 16de eeuw bijzonder weinig archiefbronnen overgeleverd. In enkele gevallen kan dit probleem met een retrospectieve werkwijze nog wel eens omzeild worden, maar bij Menno lukt dat niet. Hij en zijn verwanten zijn immers ondergronds gegaan en daardoor administratief in het niets opgelost. We mogen wel aannemen dat alle familiebezittingen, voorzover die er waren, geconfisqueerd zijn, waardoor ook voor het vervolg de sporen van Simons' nakomelingen zijn uitgewist.

Dat betekent dat mijn verhaal niets anders kan bieden dan een omtrekkende beweging. Ik wil daarvoor een uitgangspunt zoeken in Menno's diskwalificatie van de katholieke geestelijkheid, waartoe hij ook zelf heeft behoord. Steeds komt het weer terug in zijn geschriften: 'het zijn hoogmoedige gezellen, dronkenlappen die hun tijd verdoen met spelen en rokken jagen; die één of twee jaar Latijn, rethorica of rechten gestudeerd hebben en van de Antichrist geschoren en bezworen zijn. Ze kunnen door hun vaste inkomsten uit rijke beneficiés een overvloedig, lui en lekker leventje leiden, en worden bovendien door alle mensen geëerd. Waarbij ze dankzij hun uiterlijk van tonsuur, grote kappen en lange tabberds de mensen voortdurend misleiden en hun met geprevel en valse reinheid

een rad voor ogen draaien.¹ Menno mocht graag schelden, was daar ook zeer bedreven in en heeft er zijn aanzien onder zijn volgelingen mee versterkt, die zich erover verkneukelden hoe hij zijn tegenstanders ‘fijn de mond kon stoppen’.

Nu is kritiek op de clerus al zo oud als de Kerk zelf. De meeste van deze toevoegingen treffen we, om ons maar even tot opinieleiders uit de Nederlanden te beperken, al aan bij Jacob van Maerlant, Geert Groote en Erasmus van Rotterdam. Het zijn gemeenplaatsen, die overigens in een iets andere verpakking ook wel voor 17de-eeuwse predikanten gevonden worden. Toch mag die vaststelling ons niet meteen tot de conclusie voeren dat Menno deze woorden niet serieus bedoeld zou hebben. Dat is nu een keer het probleem met zulke topiek; omdat de boodschap al vaak gebracht is, hoeft ze in de ogen van de boodschapper nog niet onwaar te zijn. Laten we er daarom vooralsnog van uitgaan dat Menno zijn vuurpijlen op de clerus niet alleen om het uiterlijk effect afschoot. Voor een man met een ideaal van een gemeente zonder vlek of rimpel lijkt me de noodzakelijke overeenstemming tussen leven en leer van gemeenteleden én voorgangers zo essentieel dat daar als vanzelf scherpe aanvallen uit voort moesten komen op alle geestelijken die niet volgens het woord Gods een leven vol zorg, armoede, arbeid en vervolging leidden. Ongewijfeld heeft zijn latere leven onder het kruis die kritiek enorm versterkt.

De vraag is nu in hoeverre die kritiek, met name die op het rijke onbekommerde leven – ik laat die met betrekking tot het seksueel gedrag van de clerus maar achterwege omdat dat een aparte behandeling zou vergen –, gebaseerd kan zijn op ervaringen uit de tijd dat hij vicaris en pastoor was. Anders gezegd: heeft zijn kritiek, hoe triviaal ze ook mag klinken, niet tevens een meer specifieke achtergrond? Om daar een antwoord op te geven wil ik de inkomenssituatie van de Friese seculiere geestelijken omstreeks 1530 nader bekijken. De nadruk zal daarbij vallen – maar dan vergelijkenderwijs – op Pingjum en Witmarsum met hun naaste omgeving. Ik wil dat doen aan de hand van de informatieve, maar nog nauwelijks systematisch bestudeerde Beneficiaalboeken van 1543, waarin per dorp een opgave is gedaan van de vaste inkomsten voor het onderhoud van de kerk, de zielzorgende clerus, en de andere geestelijken die sine cure door het leven gingen.² Deze registers zijn gelukkig voor bijna geheel Friesland bewaard gebleven, ook voor Wonseradeel. Hoewel de notities niet voor elk dorp en elk fonds met dezelfde precisie zijn opgetekend, laten ze zich met enige reserve toch wel ‘auswerten’, ook voor de situatie zoals ze ca. tien jaar vóór de samenstelling moet hebben gegolden.

1 Zie o.a. Vos, *Menno Simons*, 15-19; en Goertz, ‘Antiklerikale Argumentation’, 160 vlg.

2 *Beneficiaalboeken van Friesland* (hierna aangehaald als *BB*) J. van Leeuwen ed. (2 dln, Leeuwarden, 1850).

De simpele feiten zijn bekend: Tussen 1 en 30 januari 1496, mogelijk ook nog eerder, in het najaar van 1495 is Menno Simons geboren in Witmarsum, zoals zijn naam al zegt, als zoon van een zekere Simon.³ Volgens zijn eigen mededeling had hij een broer, Peter genaamd, die bij het beleg van Oldeklooster om het leven is gekomen.⁴ Die broer Peter zal wel het uitzicht hebben gehad om zijn vader in het boerenbedrijf op te volgen, zodat voor Menno een geestelijke carrière uitgestippeld kon worden. Dat bleef ondanks Luthers optreden nog een aantrekkelijk perspectief in de jaren twintig van de zestiende eeuw. De eerste anticlericale geluiden horen we in Friesland immers eigenlijk pas tegen 1530.⁵

Op 26 maart 1524 is Menno dan in Utrecht tot priester gewijd. Omdat zo'n wijding doorgaans niet werd verleend als de kandidaat niet over een *titulus*, zeg maar een aanstelling in een kerkelijk ambt kon beschikken, nemen we aan dat hij daarna meteen aan het werk kon als vicaris van Pingjum, het dorp van zijn vader. Die titel van vicaris kan aanleiding geven tot misverstanden. In Holland en Utrecht werd daarmee meestal een priester zonder zielzorg aangeduid, die welkelijks een aantal memoriemissen opdroeg voor één of meer overledenen, in opdracht van een individu, een familie of een broederschap.⁶ In Friesland echter was vicaris echter de benaming voor een zielzorger: namelijk de assistent van de pastoor, welke we vandaag de dag de kapelaan zouden noemen.⁷ De titel, letterlijk van plaatsvervanger, dekt hier werkelijk de functie. In de Oudfriese en Nederlandstalige bronnen wordt meestal de term jongerpriester gehanteerd. Begrijpelijk, omdat de geestelijke in kwestie vaak jonger was dan de pastoor. Die laatste benaming geeft meteen ook aan dat – anders dan in veel omringende gebieden – de pastoor in Friesland vrijwel altijd resideerde. De veelgehoorde klacht van absenteïsme – en de daarmee in verband staande – cumulatie van beneficies door hoge geestelijken, is op het Friesland van die dagen niet van toepassing.⁸ Dat geldt ook voor Pingjum, want Menno maakt er melding van dat er hier een pastoor was die meer van de Bijbel wist dan hij.

Grote vraag is hoe Menno aan zijn vicarisplaats gekomen is en waar hij zijn op-

3 Voor de basisgegevens, zie: Vos, *Menno Simons*, 1, 166 vlg., 171, 184; verg. Krahn, *Dutch Anabaptism*, 16.

4 Het betreft Peter Simons van Tirns: Vos, *Menno Simons*, 12.

5 Woltjer, *Hervormingstijd*, 79-81; Mol, *Friese huizen*, 209: op 28 september 1530 schrijven de met de commanderij van Nes (bij Akkrum) verbonden priesterbroeders/pastors van de Duitse Orde te Nes hun superieur in Utrecht dat de wereld de geestelijken en kloosters minacht'.. *ende de verargheringhe meer inder tyt wasset dan verminderd*'.

6 Nolet en Boeren, *Kerkelijke instellingen*, 336, 341.

7 Over de seculiere geestelijkheid in Friesland in de zestiende eeuw, zie: Theissen, *Centraal gezag*, 282-285; en Woltjer, *Hervormingstijd*, 57-67; verg. Van Apeldoorn, *Kerkelijke goederen* II, 149.

8 Woltjer, *Hervormingstijd*, 63.

leiding heeft genoten. Wat heeft hij in de zo belangrijke vormende jaren tot zijn 28ste gedaan? Menno heeft in elk geval geen universiteit bezocht. Tot voor kort hadden we het idee dat weinig Friese geestelijken in deze tijd een academische opleiding hebben gevolgd. De kerkhistoricus Post had becijferd dat slechts een vijfde van hen zover is gekomen.⁹ Uit recent onderzoek van Samme Zijlstra is echter gebleken dat dit cijfer veel te laag is, omdat niet iedere student ook een titel wist te behalen.¹⁰ Zowat 45% van de Friese geestelijken blijkt een universitaire studie te hebben gevolgd, overigens niet in de eerste plaats in de theologie. De meesten hebben zich toegelegd op de beide rechten, wat meteen aangeeft dat ze in hun functie ook verwachtten met algemene bestuursproblemen te maken te krijgen.

Menno was er echter niet bij. Konden zijn ouders het niet betalen, of was hij tevreden met de studiemogelijkheden dichterbij huis? Ik vermoed het eerste. Zijn vader zal geen rijke eigenerfde zijn geweest, want anders was Menno wel in Pingjum geboren in plaats van in Witmarsum, waarheen zijn vader kennelijk was verhuisd. Eigenerfden blijven immers altijd zitten waar ze hun goederen hebben.

Vos en anderen hebben de suggestie gedaan dat Menno zijn opleiding kreeg bij de Premonstratenzer kanunniken (ook wel Norbertijnen of Witheren genoemd) van het klooster Vinea Domini alias het Zand, ten westen van Pingjum.¹¹ Dat is niet onmogelijk, maar toch niet zo waarschijnlijk. Voorzover ik daar berichten over heb gevonden, gaven kloosters in deze tijd alleen onderwijs aan degenen die wensten in te treden. Wel mogen we ervan uitgaan dat Menno een goede relatie met de Zandster Witheren heeft gehad. Hun klooster, dat als proosdij een dépendance vormde van de grote abdij Mariëndal te Lidlum, kreeg wegens overstromingsgevaar in 1509 definitief toestemming van het Hof van Friesland van de oorspronkelijke vestigingsplaats ten westen van Pingjum te verhuizen naar een leegstaand gasthuiscomplex binnen Bolsward.¹² Er zouden toen, zo weten we, tien kanunniken naar Bolsward vertrokken zijn met achterlating van twee broeders voor het werk op de kloosterhoeve én voor de zielzorg. Dat is een aanwijzing dat de pastoor van Pingjum in deze tijd nog steeds een Witheer was. In 1399 wordt gemeld dat de kerk van Pingjum door kanunniken van dit klooster

9 Post, *Kerkelijke verhoudingen*, 53-54.

10 Zijlstra, *Het geleerde Friesland*, 81.

11 Vos, *Menno Simons*, 8; Vos noemt hier ook de – m.i. zeer onwaarschijnlijke – mogelijkheid van scholing in de Cisterciënzer abdij Bloemkamp bij Hartwerd, en het tertiariissenconvent Oegklooster bij Bolsward; verg. Voolstra, 'Verlichting, bekering en beroeping', 19.

12 Over het klooster *Vinea Domini*, zie: Backmund, *Monasticon* II, 227-229. Het plan tot verhuizing naar Bolsward bestond reeds in 1494, maar het kon eerst in 1509 gerealiseerd worden: Andela, *Pingumer Halsband*, 14-15.

bediend placht te worden, en er is geen reden om aan te nemen dat daarin nadien verandering is gekomen.¹³

Dat betekent overigens niet dat de vicarie vanouds ook in handen van de Witheren is geweest. Integendeel, in vrijwel alle plaatsen waar het pastoraat door een klooster werd verzorgd, was de jongerpriester een wereldgeestelijke, gekozen door de gemeente, in overleg met de pastoor.¹⁴ Als zoon van een voormalige parochiaan zal Menno een streepje voor hebben gehad toen er zich een vacature voor een jongerpriester voordeed in Pingjum. De later Doperse leidsman geeft in nogal negatieve bewoordingen weer hoe men op zo'n stek terecht kon komen: 'De een heeft een zoon, de ander een broeder, de derde een neef, de vierde heeft een partij bier of wijn ontvangen, de vijfde geld en gaven. En als zij wel geaccordeerd zijn, dan wordt hij geroepen met heerlijke begroeting, met deze beroepsbrieven en grote bierjolen.'¹⁵ Men zou het ook anders kunnen benaderen, maar zeker is dat relaties, netwerken en tegenprestaties een belangrijke rol speelden bij het winnen van de gunst der keuzeheren.

Als hij dan niet in opleiding bij de Norbertijnen is geweest, ligt het het meest voor de hand om te veronderstellen dat hij zijn opleiding op de stadsschool van Bolsward heeft genoten. Ook de in 1518 overleden geleerde dr. Johannes Sextinus, vriend van Erasmus, lijkt daar zijn basisvorming te hebben opgedaan; dus zo slecht kan dat niet geweest zijn.¹⁶ Vervolgens kan Menno dan in de leer zijn gegaan bij zijn eigen pastoor, heer Aesgo die tussen 1509 en 1520 voor Witmarsum geattesteerd is¹⁷, of bij een andere kundige zieleherder in de omgeving. In dit verband wil ik er alvast op wijzen dat Menno niet de enige aspirant-priester van zijn generatie uit Witmarsum was. De adellijke Watze van Aelua, zoon van de machtige grietman van Wonseradeel Epe van Aelua, en broer van de latere grietman Tjaard, die overigens beiden ook in Witmarsum woonden, op Aelua state, zou dezelfde roeping volgen.¹⁸ Hij was wellicht een jaar jonger, want hij schreef zich in 1513 in aan de universiteit van Leuven, en sloot zijn studie af met een magisterstitel.¹⁹ We mogen toch wel aannemen dat deze Watze en Menno elkaar gekend hebben. De ironie van de geschiedenis wil dat Watze in 1536 tot opvolger van Menno werd benoemd; hij treedt althans in 1536 op als pastoor van Witmarsum.²⁰

13 Verwijs, *Oorlogen Albrecht van Beieren*, 531.

14 Mol, 'Johanniters fan Snits', 134.

15 Frerichs, 'Menno's verblijf', 39.

16 Meesters, 'Petri- en Pauliprebinde', 44-45.

17 Provinciale Bibliotheek Leeuwarden, Hs. 1466 s.v. Witmarsum. Met dank aan drs. O.D.J. Roemeling te Hurdegaryp, die mij op deze bron attent maakte.

18 Noomen en Verhoeven, 'Aelua', 149.

19 Zie het overzicht van Friese studenten in de database bij de studie van Zijlstra, *Het geleerde Friesland*.

20 Mr. Watze van Aelua wordt vermeld als pastoor van Witmarsum op 9 maart 1536: Rijkar-

Al kreeg Menno dan geen universitaire studiekansen, hij moet toch een veel-belovende jongeman zijn geweest en zich onder begeleiding tot een betrouwbare priesterkandidaat hebben ontwikkeld. Anders zou hij nooit het vicariaat van Pingjum hebben verkregen. Sjouke Voolstra wil ons doen geloven dat dit qua inkomen een doorsnee-beneficie zou zijn geweest.²¹ Dat is echter niet juist. Het behoorde tot de meest aantrekkelijke startposities van heel Friesland. Dat heeft onder meer te maken met de ouderdom. Het zou te ver voeren hier diep in te gaan op de ontwikkeling van vicarieën; in zijn algemeenheid gaat het om afsplitsingen van pastoorsbeneficies, meest uit de 14de en 15de eeuw, waarbij het basisinkomen, in de vorm van landrenten, verder werd aangevuld met schenkingen uit het kerkelfonds of van een aantal rijke parochianen.²² In het algemeen geldt daarbij: hoe ouder de vicarie, des te rijker haar vermogensfonds. Welnu, de vicarie van Pingjum was een oude instelling, getuige de oudste kerkenlijstjes van Westergo die er al melding van maken voor de 13de eeuw.²³ Dat vinden we weerspiegeld in het vermogen van 52,5 pondematen (ruim 20 ha.) landbezit, dat los van de *accidentalia* – waarover verderop meer – in 1543 een basisinkomen garandeerde van 70 caroligulden per jaar.²⁴ Negen van de tien jongerpriesters en vier van de vijf Friese pastoors zouden op zo'n inkomen ja-loers zijn geweest.²⁵ En daar hoorde ook nog het gebruik van een eigen ambts-woning bij. In de literatuur wordt wel de indruk gewekt dat Menno als vicaris bij de pastoor inwoonde. Maar ook dat is een misvatting. Hij heeft ongetwijfeld tal-loze malen de pastorie bezocht om er te converseren, te eten, te drinken en wie weet, ook te dobbelen, maar hij had de beschikking over een eigen woning met bijbehorende boerderij, het vicarishuis, dat ook met zoveel woorden in de Beneficiaalregisters wordt genoemd.²⁶

Wat nu ten aanzien van de rijkdom voor de vicarie van Pingjum kan worden ge-concludeerd, is in nog sterkere mate van toepassing op het pastoraat van Wit-marsum. Dat was bijzonder goed gedoteerd. De Beneficiaalboeken maken mel-ding van een oppervlakte van 30,5 pondemaat (12 ha.) welke de pastoor voor eigen rekening kon uitbaten, en ruim 63 pm (ruim 23 ha.) verpacht land, alles op

chief in Friesland, Leeuwarden, Archief van het Hof van Friesland, YY 2, p. 222. Met dank aan drs. O.D.J. Roemeling.

21 Voolstra, 'Verlichting, bekering en beroeping', 21.

22 Hoe zo'n jonger leen tot stand kwam, is goed op te maken uit de stichtingsoorkonde met betrekking tot de vicarie van Kornjum uit 1482: *Oudfriese oorkonden* IV, nr. 60.

23 Muller, *Indeeling bisdom Utrecht*, 338. Voor de datering, zie: Van Buijtenen, 'Dekanaat Bolsward', 87.

24 BBI, 304-305.

25 Verg. Mol, *Friese huizen*, 180-181; en Mol, 'Johanniters', 141-145.

26 BBI, 302.

de best renderende zavelgronden van de streek.²⁷ Eén en ander leverde, los van de inkomsten uit offers, memoriediensten en andere accidentalia, een jaarlijks basisbedrag op van 125 caroligulden. De stedelijke pastoraten buiten beschouwing gelaten, kunnen we dit beneficie tot de top drie van Friesland rekenen. Alleen de pastoriegoederen van Minnertsga leverden volgens mijn berekeningen jaarlijks meer op.²⁸

Die rijkdom is op verschillende ontwikkelingen en omstandigheden terug te voeren. Allereerst is er het geografisch-landbouwkundige aspect. Binnen het terpengebied, waar het economisch zwaartepunt van Friesland lag, golden de zavelige hoge kwelderruggen aan de west- en noordzijde als de vruchtbaarste gebieden. Dat is in feite nog steeds zo. Tot op de dag van vandaag wordt rondom Pingjum, Arum en Witmarsum akkerbouw bedreven: deze streek staat bekend als de kleine Bouwhoek. En binnen de dorpen op deze ruggen behoorden de beste landen vrijwel altijd aan de plaatselijke elite en de kerk.²⁹ Dat dit tot reusachtige verschillen kon leiden, blijkt als we naast de opbrengst van een pondemaat kerkeland in Witmarsum in 1543 (28 stuivers) die van het niet eens zo ver af liggende Wonseraardeelster knipkleidorpje Dedgum noemen, te weten 14 stuivers, om maar te zwijgen van armoedige dorpen in het zompige laagveengebied als bijvoorbeeld Oldeouwer, waar de pondemaat pastorieland tegelijkertijd 8 stuivers deed.³⁰

Een tweede factor is de ouderdom. De Witmarsumer Sint Maartenskerk kan tot de oudere godshuizen van Friesland worden gerekend, wat onder meer blijkt uit het patrocinium. De Friese kerken uit de eerste stichtingsfase zijn namelijk alle gewijd aan een heilige die in verbinding gebracht kan worden met een Rijksabdij of een ander Frankische instelling van waaruit de kerstening georganiseerd en ondersteund werd.³¹ Zoals Bonifatius naar Fulda verwijst, Willibrord naar Echter-nach en Vitus naar Werden, zo is Sint Maarten te relateren aan het bisschoppelijke missioneringscentrum in Utrecht. Witmarsum is een eigenkerk van de Utrechtse bisschop geweest, precies zoals de kerken van Bolsward, Franeker, Dokkum, Sneek, Kollum en nog heel veel meer.³² Zij werd samen met de eveneens oude, naburige kerken van Arum, Kimsward en Pingjum vermoedelijk reeds in de 11de eeuw overgedragen aan de Benedictijnse Sint Paulusabdij te Utrecht, die ze sindsdien in een apart dekenaat bestuurde.³³ Met die ouderdom nu corre-

27 BB I, 310-311. Zie voor de lokalisatie de binnenkort te verschijnen *Prekadastrale atlas fan Wûnseradiel*.

28 Verg. BB I, 316-318.

29 Noomen, 'Consolidatie', 98-101.

30 BB I, 285 (Dedgum); II, 19-20 (Oldeouwer).

31 Noomen, *Koningsland en heiligenland* (te verschijnen).

32 Zie de inventarisatie van Verhoeven, 'Kerkpatrocinia'.

33 Muller, *Indeeling bisdom Utrecht*, 574.

spondeert de grootte. Bij de afsplitsing van jongere parochies werd de moederkerk immers zoveel mogelijk ontzien. Witmarsum hoorde met zijn 55 boerderijen tot de grootste parochies van Westergo.

Het pastoraat van zo'n parochie was derhalve in materieel opzicht zeer begerenswaardig. Maar wie besliste daarover? Het patronaatsrecht werd in principe uitgeoefend door de Benedictijnen van de Sint Paulus-abdij. Maar in de praktijk waren deze niet geïnteresseerd in de personen aan wie de zielzorg in Witmarsum en de naburige dorpen werd toevertrouwd; als er maar voor hun aanstelling werd betaald. Voor de keuze van de pastoor lieten ze daarom de plaatselijke aanzienlijken, die vrijwel altijd ook als kerkvoogden optraden, de voordracht doen. In Witmarsum mogen we aannemen dat de plaatselijke hoofdelingsfamilie Aelua, die we overigens tot de toplaag van Friesland kunnen rekenen, over de doorslaggevende stem beschikte.³⁴ Dat ligt te meer voor de hand omdat uit de bezitsreconstructie is gebleken dat de woonstee van deze familie pal naast de kerk lag en haar goederen zodanig bij de pastorie- en vicariegoederen aansloten dat het lijkt alsof we van oorsprong met een reusachtig geheel te maken hebben: een groot complex dat de kern van het huidige dorp omvatte. Het voert te ver om hier te bediscussiëren hoe oud die Aelua-machtspositie precies was en hoe men zich de oorspronkelijke samenhang met de materiële infrastructuur van de parochiekerk moet denken. Maar voor het begin van de 16de eeuw staat zonder meer vast dat de Aelua's het in de kerk voor het zeggen hadden. Dat bleek al uit de benoeming van één van hen, mr. Watze, tot opvolger van Menno in 1536.

Terugblikkend op herderschap in dienst van de Antichrist meldt Menno dat hij als een prins van Babel leefde. Uit zijn woorden kan zelfs afgeleid worden dat hij populair was bij zijn schaapjes. 'De wereld had mij lief', schrijft hij; 'op gastmalen en in synagogen was de beste plaats voor mij; mijn woord triomfeerde in alle zaken.'³⁵ Ongetwijfeld was hij ook toen reeds een vakkundig redenaar, prediker en debater. Maar of hij alleen op grond daarvan met succes naar de pastoorplaats van zijn geboortedorp heeft kunnen dingen, is de vraag. *Conditio sine qua non* daartoe was een goede relatie met de familie Aelua.

Die was, zoals de meeste adelsgeslachten, goed katholiek, of liever zij zou het worden. Let wel, met katholiek kan niet het orthodoxeatholicisme bedoeld worden dat we uit de tijd van de contra-reformatie kennen. Zoals in de literatuur al

34 Ook in andere oude parochies waar het patronaatsrecht oorspronkelijk in handen was van de bisschop of van kloosterinstellingen, oefenden plaatselijke hoofdelingenfamilies veel invloed uit op de gang van zaken in de kerk en wisten zij er vaak genoeg verwanten als pastoor benoemd te krijgen. Behalve voor Witmarsum (Aelua) zijn zulke relaties gedocumenteerd voor Heeg (Harinxma), Jorwerd (Fons): Noomen en Verhoeven, 'Aelua' 159-160; en Stiens (Aebinga): Noomen en Verhoeven, 'Aebinga', 144.

35 *Uyt Babel gevloden*, 37; Vos, *Menno Simons*, 17-19.

is benadrukt, heeft grietman Epe van Aelua, zijn pastoor en vicaris, toen die in 1527 op het bezit van verboden Lutherse boeken werden betrapt, via de procureur-generaal laten aanpakken.³⁶ Maar op de evangelische prediking zal hij geen aanmerkingen hebben gehad. Bijbels preken in erasmiaanse geest was in die jaren onder de geleerde clerus in Friesland niet ongewoon, ja zelfs in de mode: de uit een adellijke familie afkomstige pastoor van Arum, Bocke Donia, ondertekent zijn stukken in deze tijd als *evangelista*.³⁷ Pas na de reboelje van Oldeklooster gingen men zich daar tegen keren, getuige de opmerkingen die op de Landdag van 1535 werden gemaakt over de gewone pastoors en vicarissen: zij zouden 'lange kwalijk en tegen het Woord Gods gepredikt hebben en goede schamele harten verleid, waardoor ze mede verantwoordelijk zouden zijn geweest voor het optreden van de Dopers'.³⁸ Menno zal dus niet de enige zijn geweest met rekkelijke opvattingen. Als hij zijn in 1526 ontstane twijfel aan het dogma van de transsubstantiatie en kritische overweging van andere geloofswaarheden, niet al aan de volle openbaarheid prijs gaf, hoeft hij geen argwaan bij de lokale heren te hebben opgewekt. Integendeel, hij kan zich met een bijbelse benadering extra populair hebben gemaakt. Die indruk wekt hij ook wel in zijn spaarzame opmerkingen.

Bijbels preken hield wel in dat aan de voorbede voor de doden minder waarde werd gehecht. Een onderzoek naar de pieuze bestedingen in de testamenten die voor Friesland bewaard gebleven zijn, heeft uitgewezen dat juist in deze jaren testateurs, ook als ze tot onverdacht katholieke families behoorden, veel minder interesse hadden in reeksen memoriemissen, waarmee hun ziel op korte of lange termijn uit het vagevuur gered zou kunnen worden.³⁹ Zoals de reeds vaak geciteerde Auck Petersdochter het in haar testament uit 1534 formuleert als ze zegt dat ze geen achterdaden wil hebben behalve de begrafenisplechtigheid en haar maandstond, die dan zo eenvoudig moeten zijn als die van de allerarmste in de stad: want 'ik ben er van verzekerd dat de allerkleinste druppel bloed van Christus genoeg is voor mijn zieleheil'.⁴⁰

Dat had echter belangrijke financiële consequenties voor de clerus. Tot dusver heb ik het bij het bespreken van inkomsten alleen gehad over vaste opbrengsten uit landbezit. Maar we moeten ons goed realiseren dat geestelijken een groot ne-

36 De 'Opmerkingen' van De Hoop Scheffer, 109-112, zijn door vrijwel iedereen op dit punt nagevolgd (verg. Voolstra, 'Verlichting, bekering en beroeping', 24). Ze kloppen echter niet, in zoverre Tjaard van Aylva (Aelua) aangewezen wordt als 'inquisiteur'. Tjaard werd eerst tot grietman van Wonseradeel benoemd na de dood van Epe in 1535: Noomen en Verhoeven, 'Aelua', 149.

37 Vriendelijke mededeling van drs. P.N. Noomen.

38 *Documenta Anabaptistica Neerlandica* I, 45.

39 Mol, 'Friezen en het hiernamaals', 199, 208.

40 *Friese Testamenten*, nr. 137, p. 275; verg. Woltjer, *Hervormingstijd*, 90.

veninkomen konden halen uit de *accidentalia*, wat in het Middelnederlands zo aardig het *onwis* heet.⁴¹ Voorzover we ze kunnen reconstrueren waren daarin substantieel de vaste offerandes op de quatertemperdagen (de zogenaamde vier tiden) en de vier belangrijkste Christelijke feesten. Het meeste werd tot ca. 1530-1540 echter gehaald uit de bijdragen in contanten of in natura die werden geleverd voor de meer of minder plechtige dodenmissen die voor overleden parochianen moesten worden opgedragen. Elke parochie kende haar eigen regels ten aanzien van wat de gemiddelde parochiaan, naar stand en draagkracht, als minimum moest laten uitvoeren en bestellen. Men spreekt in de bronnen altijd van achterdaden.

Die zijn niet altijd geëxpliciteerd omdat ze naar zede en plege waren. Voor het dorp Koudum in Frieslands Zuidwesthoek hebben we daar echter wel informatie over.⁴² Naast de plechtige mis op de uitvaart, de zevende dag, de maandstond en de jaarstond in de eerste maand moest daar voor iedere volwassen dode elke dag een stille mis worden gehouden, en daarna alle weken drie maal tot het jaar rond was; elke mis te betalen met een roggebrood en een groot stuk boter. De herdenking in de volgende jaren stond geheel vrij maar van vermogende parochianen werd verwacht dat ze tenminste een eeuwig memorie bestelden waarvan de betaling in brood of boter of in contanten werd vastgelegd op hun zate.

Men kan zich voorstellen, welk een drukte deze dodencultus aan de plaatselijke clerus gaf (die bij plechtige missen in zijn geheel aantrad). Elke priester was bij wijze van spreken haast alle dagen wel met een zielemis besteld, als hij al niet de hoog- of vroegmis op een van de honderd zon- en feestdagen moest verzorgen; meer dan één mis mocht een priester per dag ook niet opdragen (vandaar dat de clerus zo talrijk moest zijn). Verder wordt uit dit voorbeeld wel duidelijk welk een bijdragen deze vorm van heilsverzekering van de parochianen vroeg. Daarbij moet overigens wel bedacht worden dat de armenzorg mede uit deze inkomsten werd gefinancierd. Afgezien daarvan, in Koudum en in tal van andere plaatsen wordt in 1543 gemeld dat het de gemeente zwaar valt zo vaak te offeren.⁴³ Vandaar dat in het Beneficiaalboek het voorstel wordt gedaan de eigenerfden deze achterdaden te laten afkopen met het forse bedrag van 4 caroligulden.

Voor tal van dorpen nu wordt in het Beneficiaalboek van 1543 verontrust gemeld dat er geen nieuwe memories worden gevestigd en dat een deel van de oude eeuwige memories al sinds acht tot tien jaar niet meer worden betaald; of

41 Zie bijv. de gegevens voor de pastorie en de vicarie van Dronrijp: *BB I*, 332-333. Verg. Mol, *Friese huizen*, 180-181 (betreft de inkomsten van de Duitse Orde-pastors).

42 *BB I*, 448-459.

43 In Dronrijp wordt voor de vicarie gemeld dat de *accidentalia* '... nu binnen corten jaeren vermindert zyn by datse plaegen': *BB I*, 333. Zo ook in Longerhouw waar sommigen hun eeuwige memories al sinds acht of tien jaar niet meer betalen: *BB I*, 293.

tenminste dat men al lange tijd bijzonder laks is met betalingen: 'hetwelk God mag beteren.'⁴⁴ Voor de geestelijkheid van de arme parochies was dat een ramp. Het is niet voor niets dat juist de pastoors en vicarissen uit de dorpen in het Lage Midden en het Zand- en Veengebied, met een vast inkomen van minder dan twintig caroligulden, het uitvoerigst over deze ontwikkelingen zijn – zoals ook zij ons trouwens het vaakst over de inhoud van de *accidentalia* informeren. Ik neem aan dat veel van deze geestelijken nu juist niet de erasmiaanse of lutheraanse twijfel aan het grensnut van reeksen dodenmissen op hun kudde overgedragen hebben. Dat zou hun materiële basis nog smaller gemaakt hebben dan die al was. Zij konden geen leven leiden als prins van Babel.

De zielzorgers in de volkrijke en draagkrachtige parochies merkten natuurlijk ook wel iets van het opdrogen van deze inkomstenbron. Maar juist zij konden dat makkelijker opvangen, omdat hun basisinkomen uit landbezit door de geleidelijke prijsstijgingen in deze tijd steeds hoger werd. Er is al vaak op gewezen, o.a. door Mellink dat de jaren 1527-1530 als crisisjaren bekend zijn vanwege misoogsten en het stokken van de graanaanvoer in de Oostzee door oorlogsomstandigheden; wat met name voor de paupers en handwerkers in loondienst enorme moeilijkheden zou hebben veroorzaakt en hen gevoelig kunnen hebben gemaakt voor revolutionaire en chiliastische prediking.⁴⁵ In hoeverre de Friese armen en landarbeiders daar de invloed van hebben ondervonden, staat nog nader te bezien. De keerzijde van de prijsstijgingen was echter wel dat de landbezitters, met name in de vruchtbare gebieden, hun inkomsten uit grond langzaam maar zeker zagen stijgen.⁴⁶ Dat geldt dus ook voor de pastoors en vicarissen met hun agrarische vermogensfondsen.⁴⁷ Waar hun land in 1520 niet meer dan 12 tot 14 stuiver per pondemaat opbracht, konden ze twintig jaar later gemiddeld 28 stuiver incasseren. In de minder vruchtbare gebieden stegen de prijzen ook wel maar lang niet zoveel, met als gevolg dat de verschillen groter werden. Natuurlijk waren de prijzen van de eerste levensbehoeften in de tussenliggende tijd wel meegestegen, maar per saldo zagen de rijkere zielzorgers hun traktement toch groeien, terwijl die van hun arme collega's achterbleven.

44 Zo klaagt bijvoorbeeld de pastoor in Wergea (Idaarderadeel): 'Item, hoewel Keyserlycke Majesteys placate scerpelicken mandeert, dat men die geboeden Goeds ende kustuymen der Heyliger kercke holde, nochtans de gemeene man meeste paert ganslycken afftrecken kerckpacht, offer, tyden, jaerwanden, achterdaden ende andere accedentialia als vanoudts is gewoonlyck geweest; twelke myn Genadige Heer om Goids wille moegen in beteringe stellen': *BB I*, 122; verg. Eagum: *BB I*, 118.

45 Mellink, *Wederdopers*, 1-19.

46 Zie hierover: Mol, *Friese huizen*, 193-196.

47 Mol, 'Johanniters', 144-145.

Kortom, als Menno het in zijn geschriften heeft over het luxe leventje dat de geestelijken in dienst van de Antichrist leiden, daarbij refererend aan zijn eigen bestaan als domme prediker in de jaren tot 1536, dan kunnen we dat verbinden aan de specifieke situatie in een van de rijkste agrarische gebieden die Friesland toen kende, in de grootste en meest draagkrachtige agrarische parochies van die tijd. De zielzorgers daar moeten materieel inderdaad een betrekkelijk zorgeloos bestaan hebben geleid in de jaren dertig en veertig. Dat gaat niet op voor het gros dat in kleinere parochies op de klei of in de grote maar arme dorpen in het uitgestrekte zand- en veengebied van Friesland werkzaam was. Ik heb de indruk dat veel van zijn voormalige welgestelde collega's min of meer onorthodox predikten in dezelfde tijd dat Menno de bijbel had ontdekt. Wat hij hen, en later ook de voorgangers van andere protestantse richtingen die onder zorgelozer omstandigheden opereerden, verwijt, komt in zijn geschriften pregnant naar voren, namelijk dat zij in relatieve luxe een evangelische vorm van kritiek uitoefenen zonder daar voor hun eigen leven consequenties aan te verbinden. Voor ons ontleent hij betekenis aan het feit dat hij dat laatste nu juist wel gedaan heeft.

Bronnen en literatuur

- H.A.M. Andela, *Van Pingjumer Halsband 1287 naar Huylickenstein 1979* (Bolsward, 1979).
- L.J. van Apeldoorn, *De kerkelijke goederen in Friesland* (2 dln; Leeuwarden, 1915).
- N. Backmund, *Monasticon Praemonstratense II* (Straubing, 1952).
- Beneficialboeken van Friesland*, J. van Leeuwen ed. (2 dln; Leeuwarden, 1850).
- Documenta Anabaptistica Neerlandica I: Friesland en Groningen (1530-1550)*, Kerkhistorische Bijdragen 6, A.F. Mellink ed. (Leiden, 1975)
- G.E. Frerichs, 'Menno's verblijf in de eerste jaren na zijn uitgang', *Doopsgezinde Bijdragen* 1905, 39.
- Friese testamenten tot 1550*, G. Verhoeven en J.A. Mol ed. (Leeuwarden, 1994).
- H.-J. Goertz, 'Der fremde Menno Simons. Antiklerikale Argumentation im Werk eines melchioritischen Täufers', in: I.B. Horst, *The Dutch dissenters. A critical companion to their history and ideas*. Kerkhistorische Bijdragen 13 (Leiden, 1986) 160-176.
- C. Krahn, *Dutch Anabaptism: Origin, Spread, Life and Thought (1450-1600)* (Den Haag, 1968).
- G.L. Meesters, 'De Petri- en Pauliprebinde te Boalsert – It Hetteema-Heremalien', *Genealogysk Jierboek* 1990, 36-62.
- A.F. Mellink, *De wederdopers in de Noordelijke Nederlanden* (Groningen/Djakarta, 1953).
- J.A. Mol, *De Friese huizen van de Duitse Orde. Nes, Steenkerk en Schoten en hun plaats in het middeleeuwse Friese kloosterlandschap* (Leeuwarden, 1991).

- J.A. Mol, 'Friezen en het hiernamaals. Zieleheilsbeschikkingen ten gunste van kerken, kloosters en armen in testamenten uit Friesland tot 1580', in: idem (red.), *Zorgen voor zekerheid. Studies over Friese testamenten in de vijftiende en zestiende eeuw* (Leeuwarden, 1994) 175-214.
- J.A. Mol, 'De Johanniters fan Snits: nammen, komôf en karriêres', in: R.A. Ebeling, K.F. Gildemacher en J.A. Mol (red.), *Friezen. In bondel stúdzjes oer persoan-nammen*, Fryske Nammen 10 (Leeuwarden, 1996) 117-154.
- J.A. Mol, 'Speelkinderen en papenkroost. Testamentaire beschikkingen ten gunste van bastaarden', in: J.A. Mol (red.), *Zorgen voor zekerheid. Studies over Friese testamenten in de vijftiende en zestiende eeuw* (Leeuwarden, 1994) 259-288.
- S. Muller Hzn., *De indeeling van het bisdom Utrecht*, dln. 1 en 2 van: J.G.C. Joosting en S. Muller Hzn., *Bronnen voor de geschiedenis der kerkelijke rechtspraak in het bisdom Utrecht in de middeleeuwen* ('s-Gravenhage, 1915).
- W. Nolet en P.C. Boeren, *Kerkelijke instellingen in de middeleeuwen* (Amsterdam, 1951).
- P.N. Noomen, 'Consolidatie van familiebezit en status in laat-middeleeuws Friesland', in: J.A. Mol (red.), *Zorgen voor zekerheid. Studies over Friese testamenten in de vijftiende en zestiende eeuw* (Leeuwarden, 1994) 73-174.
- P.N. Noomen, *Koningsland en heiligenland. Geografische aspecten van middeleeuws Friesland* (dissertatie in voorbereiding).
- P.N. Noomen en G. Verhoeven, 'De genealogie van de Friese adel volgens Upcke van Burmania (Aebingha van Hijum, Aebingha van Blija)', *Genealogysk Jierboek* 1994, 141-163.
- P.N. Noomen en G. Verhoeven, 'De genealogie van de Friese adel volgens Upcke van Burmania (Aelua van Witmarsum, Aelua van Bornwerd)', *Genealogysk Jierboek* 1995, 141-176.
- Oudfriese oorkonden IV*, O. Vries ed. ('s-Gravenhage, 1977).
- R.R. Post, *Kerkelijke verhoudingen in Nederland vóór de Reformatie* (Utrecht/Antwerpen, 1954).
- J.S. Theissen, *Centraal gezag en Friese vrijheid (Friesland onder Karel V)* (Groningen, 1907).
- G. Verhoeven, 'De middeleeuwse kerkpatrocinia van Friesland', *Fryske Nammen* 8 (1989) 75-108.
- E. Verwijs, *De oorlogen van hertog Albrecht van Beieren met de Friezen* (Utrecht, 1869).
- S. Voolstra, 'Menno Simons' verlichting, bekering en beroeping', in: *Uyt Babel gevloeden, in Jeruzalem ghetogen*, W. Bergsma en S. Voolstra ed. (Amsterdam, 1986) 17-35.
- K. Vos, *Menno Simons, 1496-1562. zijn leven en werken en zijne reformatorische denkbeelden* (Leiden, 1914).
- S. Zijlstra, *Het geleerde Friesland: een mythe? Universiteit en maatschappij in Friesland en Stad en Lande ca. 1380-1650* (Leeuwarden, 1996).

Van pastoor tot dopers leidsman

Menno's 'uitgang' in historisch perspectief

Inleiding

In 1536 verlieten Menno Simons, pastoor van Witmarsum, en Gellius Faber de Bouma, pastoor van Jelsum de katholieke kerk en dus ook de provincie Friesland. Menno kwam zeer waarschijnlijk via de Ommelander edelman Christoffel van Ewsum terecht op de burcht van Ulrich van Dornum in het Oostfriesse Oldersum.¹ Menno werd gedoopt en tot oudste gewijd in Groningen. Na de afval van Obbe Philips werd hij in 1540 de belangrijkste leider van de dopers. Gellius Faber werd predikant, aanvankelijk in Norden, een dorp in Oostfriesland, en later in Emden waar hij tot zijn dood een belangrijke rol speelde in de opbouw van de gereformeerde kerk. Ballingschap leidde in de zestiende eeuw, de eeuw van de religieuze 'disputeer-woede', zelden tot wederzijds begrip tussen de ballingen. In 1554 voltooide Menno te Wismar een apologetisch geschrift als antwoord op een boekje van Gellius Faber, *Eine antwert Gellii Fabri ... up einen bitterhoenischen breeff der Wedderdoeper*. Menno's antwoord is zijn bekende rechtvaardiging van zijn breuk met Babel en zijn overgang naar Jeruzalem.

Gechargeerd gezegd vindt men in deze alinea de belangrijkste thema's van de Friese kerkgeschiedenis van de zestiende eeuw: pastoors die van religie veranderen, vervolging en ballingschap, de doperse en later de gereformeerde gemeentevorming, onderlinge verdeeldheid van de protestanten en de grote betekenis van Oostfriesland voor de dopers en de gereformeerden.

Karel Vos (1874-1926) kwam in zijn biografie over Menno Simons tot de conclusie dat Menno werd geboren tussen 1 en 30 januari 1496 (misschien na jaar 1495), dat hij op 26 maart 1524 tot priester werd gewijd toen hij 28 jaar was, dat hij op zondag 30 januari 1536 de katholieke kerk verliet, dat hij op 30 januari 1561 zijn uitgang 25 jaar geleden herdacht en dat Menno de volgende dag op 31 januari 1561 stierf.² Met deze eenvoudige constatering is de toon van mijn verhaal gezet. Ik zal proberen Menno's breuk met de katholie-

1 F. van der Pol, *De Reformatie te Kampen in de zestiende eeuw* (Kampen, 1990) 120, noot 123. Over de Oostfriesse edelman zie Gerhard Ohling, *Junker Ulrich von Dornum. Ein Häuptlingsleben in der Zeitwende nebst dem Oldersumer Religionsgespräch als Beitrag zur Geschichte der Frühreformation in Ostfriesland* (Aurich, 1955).

2 K. Vos, *Menno Simons (1491-1561). Zijn leven en werken en zijne reformatorische denkbelden* (Leiden, 1914) 184.

ke kerk in een historisch perspectief te plaatsen. Gebrek aan bronnen maakt dit tot een lastige onderneming. In deze bijdrage wil ik geen *Chimerae* najagen als de relatie tussen de Moderne Devotie of de sacramentariërs en de dopers³ of de wat ik maar zal noemen 'die arme voorlopers' als Wessel Gansfort en het humanisme in het algemeen.⁴ Uitgangspunt is Menno's eigen verhaal over zijn uitgang uit Babel. Een aantal omtrekkende bewegingen kunnen wellicht Menno's uitgang verduidelijken, al blijven deze cirkelgangen tot op zekere hoogte onbevredigend.

Historisch perspectief

Het jaar 1536 zelf laat duidelijk zien dat de monopoliepositie van de katholieke kerk sterk was aangetast. In 1536 stierf in Bazel Desiderius Erasmus, teleurgesteld, want de eenheid der kerk was definitief verbroken. Erasmus' idealen waren onverenigbaar met de werkelijkheid van *das Zeitalter der Glaubensspaltung*. In dat jaar publiceerde de Fransman Calvijn de eerste versie van zijn *summa*, de *Institutie*. In 1536 kreeg de 'Messias' David Joris zijn roeping en visioenen. In 1536 trad ook de latere schoonzoon van David Joris, Nicolaas Meyndertz. van Blesdijk, in Weststellingwerf toe tot de doperse beweging. Drie jaar later werd hij een volgeling van de 'Sileen van Delft' David Joris.⁵

In 1536 kwamen ook de leden van verschillende doperse stromingen bijeen te Bocholt in een poging tot 'Restitution oder Herwiederbringung'. Dit gesprek had gezien de verdeeldheid weinig kans van slagen: 'Ja wy, die gemeynthe laesen, leerden, allegierden (als het ons paste) elck op synen hant', aldus Blesdijk. De vreedzamen weigerden te eten met de andere aanwezigen. Na Bocholt werd Joris tijdelijk de belangrijkste doperse leider, in de jaren veertig overvleugeld door

3 Zie met name C. Augustijn, 'Anabaptisme in de Nederlanden', in *Dooptgezinde Bijdragen* 12-13 (1986-1987) 28.

4 Zie C. Augustijn, 'Wessel Gansfort's rise to celebrity', in: F. Akkerman, G.C. Huisman en A.J. Vanderjagt, ed., *Wessel Gansfort (1419-1489)* (Leiden-New York-Keulen, 1993) 20-21.

5 Na zijn breuk met deze 'hemelse profeet' en 'derde David' werd hij in de jaren zestig gereformeerd predikant in de Palts en liet hij zich kennen als een vurig bestrijder van de dopers. Nadat de gereformeerde keurvorst Frederik III in 1576 werd opgevolgd door de lutheraan Lodewijk VI, werd Blesdijk luthers predikant. Op zijn sterfbed zou hij misschien zijn afval van het davidjorisme hebben betreurd. Ontleend aan S. Zijlstra, *Nicolaas Meyndertz. van Blesdijk. Een bijdrage tot de geschiedenis van het David Jorisme* (Assen, 1983). Zie voor spiritualisten in het algemeen M.E.H.N. Mout, 'Spiritualisten in de Nederlandse reformatie van de zestiende eeuw', in: *BMGN* 111 (1996) 297-313.

6 S. Zijlstra, 'David Joris en de doperse stromingen (1536-1539)', in M.G. Buist e.a., ed., *Historisch bewogen* (Groningen, 1984) 125-138.

Menno Simons.⁶ Na 1536 wilde de zwaardgeest en kerkrover Batenburg David Joris vermoorden.

In 1536 wordt opnieuw in Friesland een keizerlijk plakkaat tegen de 'doopers, wedergedoopten, huere anhangen oft anderen fugitiven mytter selver secten besmyt' uitgevaardigd, ditmaal betreffende de goederen van de dopers. In oktober van hetzelfde jaar wordt een vonnis tegen Zijbrant Obbezoon uitgesproken. Hij had zich laten herdopen, vervolgens gratie gekregen, maar was zijn beloften vergeten en 'meyneedich gewordden ende die van der secten van de weerdopers weder aengehangen ende met den oproerighen ende sedicieusen bynnen Oldeclooster hem heeft laten vinden'. Hij werd in Leeuwarden onthoofd, zijn hoofd op een staak geplaatst en zijn goederen geconfisqueerd.⁷ In 1536 wordt ook tegen Herman, misschien Menno's schoonvader, en Geert Janszoon van Witmarsum de doodstraf geëist, die echter niet werd uitgevoerd, want in 1543 woonden zij nog in Witmarsum.

In 1536 komen de Ommelanden en de stad Groningen onder Karel V. Hertog Karel van Gelre wil in dat jaar een inspectie van Stad en Lande en Drenthe 'op die lutheraense inde anderen errorren [to] doenne'. Aangezien er in deze kennisgeving geen strafbepaling was opgenomen kondigden de stadhouder en hoofdmannen twee maanden later een plakkaat af. Alle personen met jurisdicties moeten lieden 'de myt desse nye secte ofte wederdoepe besmet weren' oppakken en corrigeren, aan de kaak slaan en eeuwig uit het gewest verbannen.⁸ Desondanks keren ruim dertig verbannen wederdopers terug.

In januari 1536 overleed Hugo Leddensis, student in Leuven. Tijdens de Münsterse beroeringen schreef hij een brief aan Johan van Ewsum. Hij had in de lucht wonderlijke tekenen gezien en voor hem stond het vast: de Zoon des mensen komt spoedig terug. Johan moet waken voor dit belangrijke moment. De brief is doortrokken van een sterke eschatologische gerichtheid.⁹

In 1536 tenslotte stierf in Oldersum in Oostfriesland jonker Ulrich van Dornum. Hij had zich bekeerd tot het ware geloof, las de Schrift en verwierp alle menselijke en pauselijke inzetten.¹⁰ Hij noemde Zwingli zijn tweede ik, daarbij een toespeling makend op hun gelijke voornaam.¹¹ Hij ontving Melchior Hoffman en Karlstad in zijn burcht; Hoffman droeg een paar van zijn geschriften

7 A.F. Mellink, ed., *Documenta Anabaptistica Neerlandica*, deel I, *Friesland en Groningen (1530-1550)* (Leiden, 1975) 48-50.

8 Mellink, *Documenta Anabaptistica Neerlandica* I, 140-141.

9 M. Hartgerink-Koomans, *Het geslacht Ewsum. Geschiedenis van een jonkersfamilie uit de Ommelanden in de 15e en 16e eeuw* (Groningen-Batavia, 1939) 186.

10 L. Hahn, *Eggerik Beninga: Chronica der Fresen*, II, (Aurich, 1964) 642-643.

11 H. Reimers, *Ostfriesland bis zum aussterben seines Fürstenhauses* (Wiesbaden, 1968, herdruk van 1925) 141-142.

aan hem op. Ulrichs dochter Margaretha trouwde in dat jaar met Christoffer van Ewsum en een kleermaker uit Menno's gevolg schaakte de dochter Essa.¹² Waarschijnlijk heeft Menno ten huize van Ulrich gedoopt.¹³

'Reformatie is breuk, verscheidenheid, verkettering';¹⁴ die waarheid van Van Deursens dictum weerspiegelt zich duidelijk in het jaar 1536. Wie Menno's breuk met de katholieke kerk in historisch perspectief wil plaatsen heeft verschillende mogelijkheden. Sommige historici benadrukken dat het onjuist is de eerste decennia van de zestiende eeuw te zien als een periode waarin de godsdienstige betekenis van de kerk in toenemende mate aan twijfel onderhevig was.¹⁵ De historicus kan bijvoorbeeld proberen de houding van de bevolking ten opzichte van de moederkerk te achterhalen. In 1504 bijvoorbeeld verbood de hertog van Saksen de Friezen op 26 september de overwinning van 1345 te herdenken. Omdat er echter op die dag volgens Worp van Thabor in Friesland 'soe groeten elende, jammer ende schaede was geschiet', murmureerden de Friezen, 'seggende dat sy den schaede ende plaeghe gehatt hadden, daerom datse den dach niet hadden geviert inden eere Goedts ende syne gebenedide moeder, als hoer voervaeders hadden ingeset'. Daarop besloot de hertog dat 26 september een feestdag ter ere van Maria zou blijven.¹⁶

Parochianen die trouw naar de mis gingen, vinden we zelden in de bronnen vermeld, pastoors die hun werk naar behoren deden evenmin. Wie wil aantonen dat de kerk gaandeweg in de loop van de jaren twintig en dertig aan geestelijk functieverlies heeft geleden heeft het gemakkelijker. Pastoors die een doodslag begingen of zich aan bloedschande bezondigden laten uiteraard wel hun sporen na in de archieven, evenals gelovigen en ketters die kritiek uitoefenden.¹⁷

Een mooi en overtuigend voorbeeld over de afnemende religieuze betekenis

12 K. Vos, 'Kleine bijdragen over de Doopersche beweging in Nederland tot het optreden van Menno Simons', *Doopsgezinde Bijdragen* 54 (1917) 96.

13 NNBW, IV, kolom 970.

14 A.Th. van Deursen, *Mensen van klein vermogen. Het 'kopergeld' van de Gouden Eeuw* (Amsterdam, 1992) 289.

15 L. Febvre, 'Une question mal posée: Les origines de la réforme française et le problème des causes de la réforme', in: idem, *Au cœur religieux du XVIe siècle* (Parijs, 1968) 3-70. Vgl. voor Engeland J.J. Scarisbrick, *The Reformation and the English people* (Oxford, 1984). Een afgewogen oordeel in E. Cameron, *The European Reformation* (Oxford, 1991) 1 vlg.

16 Worp Tyaerda van Rinsumageest, *viijde boek der Kronijken van Friesland bevattende de geschiedenis van het begin der zestiende eeuw* (Leeuwarden, 1871) 88.

17 Zie J.G. de Hoop Scheffer, *Geschiedenis der Kerkhervorming in Nederland van haar ontstaan tot 1531* (2 dln; Amsterdam, 1873) passim; J. Reitsma, *Honderd jaren uit de geschiedenis der Hervorming en der Hervormde Kerk in Friesland* (Leeuwarden, 1876) 1-37; J.S. Theissen, *Centraal gezag en Friese vrijheid* (Groningen, 1907) 446-497 en J.J. Woltjer, *Friesland in Hervormingstijd* (Leiden, 1962) 57-90.

van de katholieke kerk is de studie van J.A. Mol over 'Friezen en het hiernamaals'. In genoemde decennia blijkt het aantal legaten aan kloosters, parochiekerken en seculiere geestelijken snel af te nemen. Tal van erflaters hadden protestantse sympathieën. Van Georg Roorda is bekend dat hij in de jaren dertig in Wittenberg studeerde; in zijn testament uit 1553 komt geen beschikking voor ten gunste van kerken, kloosters en armen en ook de vrome katholieke clausules ontbreken.¹⁸

Het probleem bij deze benadering is vooral het vinden van een balans tussen beide verhalen pro en contra de *Ecclesia romana*. Relatief weinig bronnen staan ons ter beschikking om een verantwoorde afweging te maken. Wie de vonnissen tegen religieuze dissidenten en de uitlatingen van onvrede met de katholieke kerk in Friesland overziet kan slechts met Woltjers conclusie instemmen, dat in het eerste decennium in Friesland na Luthers optreden diens geschriften in sommige kringen van kloosterlingen en door een enkele pastoor of schoolmeester met belangstelling en zelfs sympathie werden gelezen (misschien ook Zwingli en Karlstad) en dat in kloosters enige onrust was ontstaan.¹⁹ Eén conclusie is evident: de dynamiek van de zuidelijke Nederlanden – ketterijen, pamfletten, drukkerijen etc. – is in de noordelijke gewesten niet te vinden.²⁰

Menno heeft ons een indruk gegeven hoe hijzelf zijn religieuze *Werdegang* heeft beleefd. Ik zal daarom proberen op basis van Menno's eigen religieuze autobiografie zijn breuk met de katholieke kerk enig reliëf te geven. Hoewel Menno's relaas bekend is, geef ik niettemin een korte samenvatting van dit verhaal.²¹

Menno's breuk met Rome

Menno begint met een bezwering: 'Mijn lezer, ik schrijf u de waarheid in Christus en ik lieg niet. In het jaar 1524 ben ik in Pingjum, het dorp van mijn vader, in dienst van de Roomse Kerk getreden'. In Pingjum waren twee andere geestelij-

18 J.A. Mol, 'Friezen en het hiernamaals. Zieleheilsbeschikkingen ten gunste van kerken, kloosters en armen in testamenten uit Friesland tot 1580', in: idem, red., *Zorgen voor zekerheid. Studies over Friese testamenten in de vijftiende en zestiende eeuw* (Ljouwert/Leeuwarden, 1994) 208-210.

19 Woltjer, *Friesland*, 80.

20 Zie bijvoorbeeld Alastair Duke, *Reformation and Revolt in the Low Countries* (Londen, 1990) en Peter J.A. Nissen, 'De Nederlanden en de vroege Reformatie in Europees perspectief. Transport, transformatie en diffusie', in: *Trajecta. Tijdschrift voor de geschiedenis van het katholiek leven in de Nederlanden* 1 (1992) 217-232.

21 *Uyt Babel ghevoloden, in Jeruzalem ghetogen. Menno Simons' verlichting, bekering en beroeping*, vertaald en ingeleid door W. Bergsma en S. Voolstra (Amsterdam, 1986) 37 vlg.

ken, die beiden gedeeltes van de Schrift lazen, 'maar ik had ze mijn leven lang niet aangeraakt, want ik vreesde verleid te worden, als ik ze las. Zie, zo'n domme prediker was ik ongeveer twee jaar lang'. De drie geestelijken zouden hun dagen doorbrengen met spelen, drinken en ander ijdel tijdverdrijf.

Niettemin begon Menno het Nieuwe Testament te lezen. 'Nog maar net daarin gevorderd, zag ik al spoedig in dat wij bedrogen waren. En mijn geweten dat over het brood van de mis verontrust was, werd al spoedig zonder enige aanwijzing van alle twijfel bevrijd. Luther heeft me evenwel in zoverre geholpen met zijn overtuiging, dat het overtreden van door mensen bedachte geboden, niet de eeuwige dood tot gevolg heeft'. De volgende schok was de onthoofding van de eerste doperse martelaar Sicke Frerix in 1531 te Leeuwarden. Menno besprak de kinderdoop met de pastoor, die erkende dat de kinderdoop niet in de Schrift te vinden was. Vervolgens las Menno de Schrift en constateerde dat er van de kinderdoop inderdaad geen sprake was en dat Luther dus dwaalde. Na de bijbel en Luther, wendde Menno zich tot Bucer en Bullinger. Bucer was ook voorstander van de kinderdoop. Bullinger wees op het verbond en de besnijdenis 'op een wijze die volgens de Schrift niet steekhoudend was'.

Uit lust des gewins en begeerte naar een grotere plaats werd Menno vervolgens pastoor in Witmarsum, waar hij als een huichelaar leerlingen vormde die op hem leken, 'namelijk verwaande opsnijders, lichtzinnige praters, die de zaken, evenals ik zelf helaas, weinig ernstig opvatten.(...) Ik zocht niets dan gewin, gemak, men-sengunst, autoriteit, naam en eer, zoals gewoonlijk allen doen, die op gelijk schip varen'. Door lezing van de Schrift en verlichting van de Geest is Menno gekomen tot de ware kennis van de doop en het avondmaal en 'niet door de dienst en bemiddeling van misleidende sekten, zoals men mij nageeft'.

Vervolgens begonnen sommigen met een andere doopspraktijk. Daarna kwamen de Münstersen, 'waardoor vele vrome harten ook uit onze streek bedrogen werden ... *Zelum videbam, sed non scientiam*'. Tweemaal sprak Menno met leiders van deze Münstersen; Menno genoot de reputatie dat hij hen de mond wist te stoppen. Vervolgens begon het drama van Oldeklooster, te wijten aan 'de goddeloze leer van Münster'. Terwijl sommigen van deze verdwaalden door Menno waren gaan inzien dat de papistische leringen onjuist waren, bleef Menno voorts nog pastoor in Witmarsum. 'Het overdenken van dit alles heeft zo aan mijn ziel geknaagd, dat ik het niet langer verdragen kon'.

Daarop begon Menno openlijk het woord van de ware boete te verkondigen en het volk op de smalle weg te wijzen en de Münsterse dwalingen van koningschap, veelwijverij, aards rijk en het zwaard te bestrijden. Ongeveer zes à acht mensen verzochten hem zijn talent tot winst aan te wenden. Hierdoor werd Menno bezwaard: aan de ene kant zijn eigen geringe gave, grote ongeleerdheid, zwakke natuur en gebrek aan moed; aan de andere kant de boosheid en tirannie van de wereld en de geweldig grote sekten. Door te bidden is Menno door een volk dat

voor Christus klaar stond tot de dienst beroepen, en niet door de Münsterse of door een oproerige sekte.

De geleerden en de tirannen hebben geen andere middelen dan bannen, gevangennemen, pijnigen, op de brandstapel brengen en ombrengen, 'zoals men op vele plaatsen in onze Nederlanden, helaas nog dagelijks bespeuren en zien kan'. Menno zelf heeft met vrouw en kleine kinderen angst, ellende en vervolging moeten ondergaan. Terwijl de doctores, pastoors en magisters door een ieder worden gegroet, 'moeten wij horen dat wij wederdopers, schuilpredikers, misleiders en ketters zijn, en worden wij in de naam van de duivel gegroet (Matt. 23:6-7). Kortom, terwijl zij met zeer hoge pachten en goede dagen rijkelijk voor hun dienst beloond worden, moeten vuur, zwaard en dood ons loon en deel zijn'.

Tot slot wil Menno de lezer nog eenmaal ootmoedig verzoeken deze gedwongen bekentenis van verlichting, bekering en beroeping in liefde af te nemen en recht te duiden. 'Ik heb het uit grote nood gedaan, opdat de godvruchtige lezer moge weten hoe het gebeurd is, omdat ik op alle manieren door de predikers belasterd en zonder enige grond van waarheid ervan beschuldigd word, dat ik door een oproerige en misleidende secte geordineerd en tot deze dienst beroepen zou zijn. Wie God vreest, die leze en oordele zelf'.

Cirkelgangen

Menno is één van de weinige zestiende-eeuwers in de Lage Landen die een religieuze autobiografie heeft geschreven. Bekeringsliteratuur en religieuze ego-documenten zijn ook zeldzaam in Friesland in die periode.²² Menno's autobiografisch *Uyt Babel ghevloden, in Jeruzalem ghetogen* is een onderdeel van een polemiëk die hij in 1554 vanuit Wismar voerde met de al genoemde Gellius Faber. De gereformeerde Gellius verweet in 1552 de menisten in het algemeen dat zij geen eenheid vormden: 'De eene zy Mennonist, de ander Adam Pastor, de derde Obbist, de vierde Dirckist etc'; verweer tegen deze juiste constatering was niet mogelijk, al deed Menno wel een poging.²³ Gellius verweet de doperse leiders en oudsten in het bijzonder dat zij niet beroepen waren door de ware gemeente Gods, maar door de valse leraars van de door Melchior Hoffman gestichte sekte.

²² De bekendste is de *Bekentnisse* van Obbe Philips, gedrukt in S. Cramer en F. Pijper, ed., *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica*, dl. VII ('s-Gravenhage, 1910) 91 vlg.

²³ J. ten Doornkaat Koolman, *Dirk Philips. Vriend en medewerker van Menno Simons 1504-1568* (Haarlem, 1964) 59.

²⁴ Context en details in S. Voolstra, 'Menno Simons' verlichting, bekering en beroeping', in: *Uyt Babel ghevloden*, 17 vlg.

Hiertegen schreef Menno een uitvoerig verweerschrift, waar zijn *Uyt Babel ghevoloden* een onderdeel van vormde.²⁴

Nu is het genre van de *conversio* nog niet voldoende bestudeerd, maar duidelijk is dat, ik memoreer slechts Augustinus' *Confessiones*, die bekeringsliteratuur zijn eigen regels kent.²⁵ Menno's geschrift is tevens een apologie; een auteur van een dergelijke verhandeling zoekt zijn kracht doorgaans niet in de nuance en in het zo goed mogelijk weergeven van de standpunten van de tegenpartij, zoals blijkt uit een aantal passages in Menno's autobiografie.

De openingszin van Menno's autobiografische apologie – 'Ik schrijf de waarheid en lieg niet' – is uiteraard een *topos*. Vele vijftiende- en zestiende-eeuwse prologen beginnen met een verklaring dat slechts de waarheid wordt weergegeven. In de kronieken uit die tijd volgt op deze verklaring doorgaans een geschiedverhaal dat in onze ogen onwerkelijk of bizar is.²⁶ Theologische auteurs streefden naar waarheid, uiteraard hun waarheid. Tal van genres kennen hun eigen topiek, bijvoorbeeld de humanistenbrief.²⁷ In die brieven vormen 'Wahrheit und Dichtung' soms een onontwarbaar geheel, evenals in Menno's geschrift. Menno heeft soms de waarheid geweld aangedaan.

Ten eerste heeft Menno willen laten zien dat hij de belangrijkste opvattingen over avondmaal, volwassendoop, bekering, incarnatieleer, evenals zijn beroeping tot oudste, door te bidden en te vasten van God zelf heeft ontvangen. Dat is natuurlijk de opvatting van iemand die van Saulus Paulus is geworden.²⁸ Menno verzwijgt dat hij tot oudste is gewijd door Obbe Philips. Deze was op zijn beurt geordineerd door de apostelen van Jan Matthijs, die ook zijn broer Dirk Philips en David Joris hadden gewijd. Maar Obbe werd in 1540 afvallig en Menno kon in debat met Gellius moeilijk toegeven dat hij via Obbe Philips door een Münsterse dwaalgeest was aangesteld. Voolstra drukt het dogmatisch en ethisch uit: 'Zijn verwijzing naar een rechtstreekse roeping van Godswegen bespaarde hem daarom veel moeizame en pijnlijke uitleg.'²⁹ Als historicus kan ik niet anders zeggen, ver-

25 Zie voor de autobiografie in het algemeen Angenies Brandenburg, *Annie Romein-Verschoor 1895-1978* (2 dln., Amsterdam, 1988) II, 11-73. Zie met name het belangrijke opstel van Ute Mennecke-Haustein, 'Konversionen', in: W. Reinhard en H. Schilling, ed., *Die katholische Konfessionalisierung* (Gütersloh, 1993) 242-257.

26 B. Ebels-Hoving, 'Inleiding', in: B. Ebels-Hoving, C.G. Santing en C.P.H.M. Tilmans, red., *Genoechliche ende lustige historiën. Laatmiddeleeuwse geschiedschrijving in Nederland* (Hilversum, 1987) 17.

27 M.E.H.N. Mout, 'Het Bataafse oor'. *De lotgevallen van Erasmus' adagium 'Auris Batava' in de Nederlandse geschiedschrijving* (Amsterdam, 1993).

28 Ook Coornhert meende van God zelf zijn volmacht te hebben gekregen. Zie W. Bergsma, "'Godt alleen mach die ziele dooden". Coornhert en de godsdienstpolitiek', in: H. Bongers, e.a., ed., *Dirck Volckertszoon Coornhert. Dwars maar recht* (Zutphen, 1989) 43.

29 Voolstra, 'Menno Simons' verlichting', 34.

disconterend dat Menno's geschrift een apologie is, dan dat Menno hier gewoon de waarheid deels verzweeg.

In de tweede plaats schildert Menno zichzelf af als een domme pastoor, die zijn tijd in Pingjum doorbracht met spelen en drinken. Gelet op wat van hem verwacht werd als vicaris kan dat niet waar zijn.³⁰ Ik ken enigszins het leven van Menno, maar ik kan mij niet voorstellen dat deze eigengereide man een dergelijke leefwijze heeft kunnen of durven leiden. Dat niet alle pastoors zich beperkten tot hun eigenlijke taken is wel duidelijk. De vicaris Theete van Welsrijp gaf in 1529 vermoedelijk geen aanstoot omdat hij het bed deelde met een vrouw, maar wel omdat deze Joukje zijn zuster was.³¹ Enkele uitingen van anticlericalisme zijn in de jaren twintig wel te vinden, maar zij komen toch sporadisch voor.

Belangrijker is dat S. Zijlstra dankzij intensief prosopografisch onderzoek heeft aangetoond dat het met de domheid en *ignorantia* van de Friese pastoors in de zestiende eeuw wel wat meevalt. In de eerste helft van de zestiende eeuw had ongeveer 40% van alle geestelijken een academische opleiding genoten. Van alle Friese pastoors in de vijftiende en zestiende eeuw die gestudeerd hadden, was in Friesland 75% en in Groningen ca. 30% opgeleid in de rechten; slechts 4,5% had theologie gestudeerd. De prebendaris te Pingjum die Menno een niet ongeleerd man noemde, was Wybrandus Dominicus, die in 1512 immatriculeerde in Rostock.³² Ook de onwetendheid waar Menno zich achter verschuilt, berust niet geheel op waarheid. Hij kende voldoende Latijn om enkele werken van Erasmus met vrucht te bestuderen. Er is zelfs gesuggereerd dat Menno's theologie een erasmiaans grondpatroon vertoonde.³³

Menno's kritische opmerkingen over de geldzucht van de geestelijken hebben een bredere strekking voor het reformatie-onderzoek. De reformatie in het algemeen had geldelijke gevolgen voor de gelovigen: zij was voordelig voor de gelovigen, maar nadelig voor de 'pastoors', omdat die doorgaans voor vele kerkelijke handelingen apart werden betaald in geld en natura.³⁴ De pastoors werden betaald bij dopen, trouwen en begraven, voor eeuwige of tijdelijke memoriën; zij

30 Voolstra, 'Menno Simons' verlichting', 21 vlg.

31 Reitsma, *Honderd jaren*, 5.

32 S. Zijlstra, *Het geleerde Friesland – een mythe? Universiteit en maatschappij in Friesland en Stad en Lande ca. 1380-1650* (Ljouwert, 1996) 88 en 94.

33 C. Augustijn, 'Erasmus and Menno Simons', in: *Mennonite Quarterly Review* 60 (1986) 497-508. 'My thesis is that (1) Menno Simons knew Erasmus the theologian well; (2) he had a considerable education, in which the Erasmian element was not lacking; and (3) the essential features of his theology may be traced to Erasmus' (508).

34 Nader uitgewerkt in L.J. van Apeldoorn, *De kerkelijke goederen in Friesland. Beschrijving van de ontwikkeling van het recht omtrent de kerkelijke goederen in Friesland tot 1795* (2 dln; Leeuwarden 1915) II, 69 vlg.

kregen soms uitbetaald in rogge. Op vele huizen drukten bepaalde lasten in natura voor de bewoners die automatisch ten goede kwamen aan de pastoors. Na enkele voorbeelden uit de belangrijke *Beneficial-boeken* aangehaald te hebben, trekt de rechtshistoricus L.J. van Apeldoorn de conclusie: 'Maar wat wonder, dat de parochianen de Reformatie begroetten als een welkome gelegenheid om van deze lastige verplichtingen bevrijd te worden!'³⁵ Harde bewijzen voor deze breuk *pecuniae causa* met Rome zijn niet gemakkelijk te vinden, maar Menno's opmerkingen verdienen toch een nadere overweging.³⁶

In de derde plaats valt er iets te zeggen over Menno's leeservaringen. In de eerste decennia van de zestiende eeuw werd een grote stroom religieuze literatuur gedrukt en verspreid. Tussen 1500 en 1540 waren alleen al in Antwerpen 56 drukkers, die gezamenlijk 2480 geschriften drukten; in de gehele Nederlanden waren in die periode 120 drukkers, die in totaal 4600 boeken deden verschijnen.³⁷ Drukkers van evangelische signatuur waren in de noordelijke Nederlanden actief in Leiden en Zwolle. Friesland en Groningen kwamen er pas veel later aan te pas.³⁸ Die bloei van de boekdrukkunst moeten we wel in een juist perspectief plaatsen: in 1500 waren in het Duitse Rijk in meer dan 60 steden florerende drukkerijen. In de Lage Landen verschenen in de periode 1520-1546 85 edities van Luthers werk; in het Duitse Rijk waren in 1523 alleen al 390 edities van Luthers geschriften en in 1525 3 miljoen evangelische pamfletten en *Flugschriften*.³⁹ Slechts een fractie vinden we hiervan terug in Friesland en Groningen. Of Menno zo onkundig is geweest in de kennis van de Schrift als hij suggereert, weet ik niet. Dat Menno Luthers werk als eerste noemt ligt voor de hand. Al over de *Causa Lutheri* in het Landboek van Martena valt te lezen: 'In dese tydt (1519) rees een, ghe-naempt Marthinus Luetther, wuyt Hoeghduetschlandt, diewelcke begonde te schryven tegens die afflaeten ende pauselycke macht, daer aff veel ruemoers was'. Petrus van Thabor bij Sneek was in 1524 goed op de hoogte van de ontwikkelingen rond Luther. In datzelfde jaar trokken twee Regulieren uit het klooster Anjum naar Wittenberg en ook anderen uit Friesland naar deze *radix malorum*. In 1527 vroeg de abt van Lidlum aan het generaal kapittel wat te doen met kloosterbroeders en -zusters die onder de invloed raakten van Luther.⁴⁰ Luther was dus

35 Van Apeldoorn, *Kerkelijke goederen* II, 71.

36 Vgl. S. Zijlstra, 'De Reformatie als een radicale breuk?', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 19 (1983) 10.

37 C.Ch.G. Visser, *Luther's geschriften in de Nederlanden tot 1546* (Assen, 1969) 27.

38 Zie met name P. Valkema Blouw, 'Een onbekende doperse drukkerij in Friesland', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 15 (1989) 37-63.

39 A. Pettegree, 'The early Reformation in Europe', in: idem, ed., *The early Reformation in Europe* (Cambridge, 1992) 10.

40 J.J. Woltjer, *Friesland in hervormingstijd* (Leiden, 1962) 78 en 79.

niet onbekend in Friesland in de jaren twintig. De pastoor en vicaris van Witmarsum weigerden de geschriften van Luther en anderen aan de grietman Tjaard van Aylva te overhandigen; in 1527 komt procureur Cornelis Camerhouwer uit Leeuwarden om die boeken te halen.⁴¹

Van Menno zelf zijn zowel in zijn 'uitgang' als in zijn *Fundamentboek* uitlatingen bekend over Luther of lutherse geschriften. In ieder geval heeft hij in 1529 lutherse geschriften gelezen. Terecht heeft Vos dan ook geconcludeerd dat Menno 'een bekeerling [is] geworden *dank zij* Luther'.⁴² Duidelijk is ook dat Menno een van de eersten in de Lage Landen was die werken van Martin Bucer en Heinrich Bullinger kende.⁴³

Menno Simons' twijfel aan de *praesentia realis* zou in 1524 zijn begonnen, maar de eerste echte twijfel in de noordelijke Nederlanden kwam eerst in 1525 met Willem die Cuper in Utrecht, die het sacrament van het altaar als gewoon brood beschouwde.⁴⁴ In theologisch opzicht leunt Menno sterk op de Zwitserse en Zuidduitse traditie.

Een vierde opmerking betreft de terechtstelling van Sicke Frericxs in 1531 te Leeuwarden, die op Menno zo'n grote indruk heeft gemaakt. Over die vonnissen in het algemeen twee opmerkingen. In de eerste plaats lezen we over de aantallen van die terechtstellingen vaak dat die zo laag waren, maar dat is betrekkelijk. Duke heeft berekend dat er in Friesland 102 personen in de periode 1523-1566, onder wie met name wederdopers, de dood vonden vanwege hun geloof.⁴⁵ Hierbij moeten we echter wel verdisconteren dat er bij het beleg van Oldeklooster volgens Blesdijk, die waarschijnlijk ooggetuige is geweest, ook 190 dopers omkwamen.⁴⁶

41 Voolstra, 'Menno Simon's verlichting', 24. De in Dokkum geboren Reyner Bogerman schreef in 1521 een traktaatje tegen Luther, waarin hij Luther met Phaëton vergeleek. T.J. de Boer, 'Reyner Bogerman's Friesche Rijmspreuken', *De Vrije Fries* 19 (1900) 210-211.

42 Vos, *Menno Simons*, 15. Zie over Luthers betekenis in de jaren twintig met name B.J. Spruyt, 'Listrius lutherizans: His *Epistola theologica adversus Dominicanos Suollenses* (1520)', in: *Sixteenth Century Journal* 22 (1991) 727-751.

43 W.F. Dankbaar, *Martin Bucers Beziehungen zu den Niederlanden* ('s-Gravenhage, 1961) 56. De pastoor van Sloten Johannes Holman had in 1530 op de Rijksdag te Augsburg Bucer ontmoet. Hij correspondeerde in 1531 met Bucer. Volgens deze pastoor was het werk van Bucer in Friesland bekend. Zijlstra, *Geleerde Friesland*, 90. A.J. van 't Hooft, *De theologie van Heinrich Bullinger in betrekking tot de Nederlandsche Reformatie* (Amsterdam, 1888) 96.

44 Duke, *Reformation*, 44.

45 Duke, *Reformation*, 71 noot 1. Zie ook het belangrijke artikel van F. Postma, 'Viglius van Aytta's kirchenpolitische Haltung in den Niederlanden unter Maria von Ungarn und in der Frühzeit Philips II (bis 1566)', in: B. Sicken, red., *Herrschaft und Verfassungsstrukturen im Nordwesten des Reiches. Beiträge zum Zeitalter Karl V. Franz Petri zum Gedächtnis (1903-1993)* (Keulen etc., 1994) 179-204.

46 S. Zijlstra, 'Blesdijk's verslag van de bezetting van Oldeklooster', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 10 (1984) 190.

Het aantal slachtoffers ligt dan beduidend hoger. Dat aantal valt des te meer op als we het vergelijken met Groningen en de Ommelanden, waar volgens Abel Eppens een 'natuurlijke godsdienstvrede' was,⁴⁷ en waar slechts één ketter de dood vond.⁴⁸

Ten tweede kunnen we in die terechtstellingen een geografisch patroon ontdekken. De meeste dopers zaten in de driehoek Leeuwarden, Sneek en Franeker, en verder rondom Sloten en rondom Dokkum. Ook in Friesland was de godsdienstige dynamiek een zaak van de steden en vooral te vinden op de klei van Westergo. In de steden en op de kleigebieden was de welvaart groter, waren de internationale contacten intensiever en lag het percentage gestudeerde geestelijken hoger. Zonder nu in platitudes te vervallen, is het toch opmerkelijk dat er een bepaald patroon te zien valt, een patroon dat weerspiegeld wordt in de parochiekaart van Friesland: de rijkste parochies vinden we op de klei, vervolgens op de veengronden en tenslotte op de zandgronden.⁴⁹ Zoals de vroegste doperse gemeente het eerst in Leeuwarden werd gevormd, zo ontstonden later de gereformeerde gemeenten eveneens eerst in Leeuwarden en Sneek en op de klei van Westergo. Terecht heeft Woltjer dan ook geconcludeerd dat tot ons uit de Friese Wouden slechts weinig oorspronkelijke geluiden zijn gekomen.⁵⁰ In de Zevenwouden heeft de reformatie in het algemeen een traag verloop gekend.⁵¹

Ten vijfde is duidelijk dat Menno's breuk in 1536 een zoveelste bewijs vormt van de toenemende gemeentevorming van de dopers. Want het bijzondere van de dopers is hun gemeentevorming, de notie van het verbond en een apocalyptische belangstelling (waar zij overigens geen patent op hadden). Ik benadruk ten overvloede wellicht dat voor een goed verstaan van de meniste gemeentevorming de eschatologie van groot belang is.⁵² Apocalyptische verwachtingen brachten eerder sociale onrust teweeg, dan andersom. Ook al is Menno's verhaal over de Münsterse troebelen eenzijdig, duidelijk is dat de terechtstellingen en de gebeurtenissen in de Westfaalse stad en Oldeklooster – Menno kon de kanonnen volgens Kühler in Witmarsum horen bulderen⁵³ – Menno en het doperdom in een stroomversnelling hebben gebracht.

48 A.F. Mellink, 'Uit de voorgeschiedenis van de reformatie in Groningen', in: M.G. Buist, e.a., red., *Historisch bewogen* (Groningen, 1984) 143.

49 Zie de voorlopige parochiekaart in K.F. Gildemacher, *Watervamen in Friesland* (Leeuwarden, 1993) 47.

50 Woltjer, *Friesland*, 184.

51 Van Apeldoorn, *Kerkelijke goederen*, I, 320.

52 Woltjer, *Friesland*, 81. Zie in het algemeen Walter Klaassen, *Living at the End of the Ages. Apocalyptic Expectations in the Radical Reformation* (Lanham etc., 1992).

53 W.J. Kühler, *Geschiedenis der Nederlandsche doopsgezinden in de zestiende eeuw* (Haarlem 1961, tweede druk) 167.

Ten zesde wordt indirect de enorme rol van Oostfriesland duidelijk. Zonder nu expliciet in te gaan op alle contacten en polemieken die er aldaar zijn geweest – ik memoreer slechts de rol van Ulrich van Dornum – is het duidelijk dat voor de reformatie van Friesland zowel de doperse als de gereformeerde variant dit gebied niet te onderschatten valt.⁵⁴ Het nauwgezet bestuderen van alle relaties tussen Friesland, Groningen en Oostfriesland zou nog wel eens wetenschappelijke winst kunnen opleveren.⁵⁵

Tenslotte

Een gezaghebbend auteur geeft van Menno kwalificaties als ‘niet weinig ijdel op zijn welsprekendheid’; wordt hij tot argumenteren gedwongen dan legt hij het af tegen Johannes a Lasco, Martinus Micron, Adam Pastor en Leenaert Bouwens; hij is heftig in ‘t dispuut, scheldt Maria ‘een stinkende vlierboom, een stekende doornbosch, een vuile onreine madige put’; hij liegt waar hij zijn relaties met de Münsteren loochent; in zijn geschriften maakt hij zich schuldig aan en ‘een volstrekt liefdeloos en ongerechtvaardigd oordeel over zijn tegenstanders’ en ‘aan hoogmoed, die het eigen gedrag als volkomen rechtvaardig stelt en als voorbeeld anderen voor oogen houdt’. De natuur is bij Menno sterker dan de leer: hij scheldt op gereformeerde predikanten en hun rijke beneficies, maar zelf accepteert hij ook een vast inkomen; krijgt hij een liefdegave van een gemeentelid, dan schrijft hij dat de Heer die in de eeuwigheid met hemelse rijkdom zal vergelden. Een drukfout in een geschrift van Micron buit hij onbetrouwbaar uit, ja sterker, hij heeft werkelijk gefraudeerd. Nadat Menno op het eind van zijn leven de ban over de Hoogduitsers had uitgesproken, schrijft hij zijn laatste verweerschrift. ‘Had hij ‘t maar niet gedaan! Had hij dezen “harden, bitteren ende onvriendelijcken groten beschuldigingsbrief” maar in de pen gehouden! Zijn laatste levensdagen worden ontsierd door de herinnering, hoe het allerlaatste geschrift, dat tijdens zijn leven van de drukpers kwam, even onwaardig van toon als hartstochtelijk en fel was’.

Deze gezaghebbende auteur is natuurlijk Karel Vos.⁵⁶ Het strekt hem tot eer dat hij de wetenschappelijke integriteit heeft opgebracht het object van zijn biografie zo eerlijk te vermelden; ik zie slechts af en toe calvinisten zo weinig apologetisch de feilen van hun held vermelden. Op deze kwalificaties valt bovendien

54 Zie Andrew Pettegree, *Emden and the Dutch Revolt. Exile and the Development of Reformed Protestantism* (Oxford, 1992).

55 Zie bijvoorbeeld *Kroniekje van een Ommelander boer in de zestiende eeuw*, W. Bergsma en E.H. Waterbolck, ed., (Groningen, 1986) 74 vlg. en E. Beninga, *Chronica der Fresen*, L.Hahn, ed., (2 dln; Aurich 1961-1964) passim.

56 Vos, *Menno Simons*, 29, 34-35, 38 vlg., 81, 81-82, 111-112, 121.

wel het een en ander af te dingen. Menno had geen patent op het schelden. Zijn polemieken met Micron stond op hoog theologisch niveau.⁵⁷ Jonathan Israel noemde Menno 'arguably the greatest figure of the Dutch Reformation'.⁵⁸

In de jaren twintig waren er in de Lage Landen geen afgesplitste gemeenten met eigen bijeenkomsten en voorgangers. Wel waren er humanisten met hun contacten, schoolmeesters en geestelijken als Menno die 'evangelisch' preekten en kringen van personen die over de bijbel praatten of kritiek uitoefenden op de mis, de beelden en de clerus. Alleen in Antwerpen is in de jaren '20 een gemeente van lutherse signatuur! Augustijn spreekt terecht van een 'nog ongedifferentieerde vernieuwingsbeweging waarin Erasmus en Luther beiden een rol spelen'.⁵⁹ 'Mensen uit die tijd waren gefascineerd door nieuwe denkbeelden, zij kwamen onder invloed van anderen en soms werd de ene invloed weer vervangen door de andere'.⁶⁰ Bij deze constatering van Augustijn sluit ik mij graag aan. In die ongedifferentieerde evangelische beweging heeft ook Menno een plaats gehad, totdat hij brak met de kerk en toetrad tot de doperse gemeente, het verbond.

De cirkelgangen in dit artikel rond Menno's geschriftje geven naar ik hoop enig reliëf aan Menno's apologie, maar zij kunnen een historische ontwikkeling niet verklaren, als die al te verklaren valt. Voor 1530 vinden we betrekkelijk weinig uitingen van kritiek op de kerk. Een enkele ketterij is aan het licht gekomen, er circuleerden in Friesland geschriften van Luther; de overheden kondigden plakaten af tegen de nieuwe leer en uit testamenten en andere bronnen bleek dat de nieuwe leer een enkeling aansprak. Plotseling verschenen de dopers; zij braken met de kerk en stichtten hun gemeenten tegen de verdrukking in. Hoe die aantrekkingskracht van de dopers valt te verklaren? Ongetwijfeld is in theologisch opzicht de twijfel aan de heilszekerheid en de heilsbemiddeling van grote betekenis geweest, zoals ook blijkt uit Menno's geschrift.⁶¹

Het bijzondere van Menno is voor mij als historicus dat Menno ook een religieuze autobiografie heeft geschreven; al weten wij nog niet veel over het genre van dit type biografie, duidelijk is dat Menno ons een kijk heeft gegund in wat hijzelf zag als de drijfveren in zijn eigen godsdienstig gemoedsbestaan. Zo krijgen we toch enig inzicht hoe een pastoor zich bezon op zijn eigen positie als geestelijke, zijn leeservaringen en zijn breuk met de katholieke kerk ten gunste van de doperse gemeente.

57 Augustijn, 'Erasmus', 501-502.

58 Jonathan Israel, *The Dutch Republic. Its rise, greatness, and fall 1477-1806* (Oxford, 1995) 91.

59 Augustijn, 'Anabaptisme', 18.

60 Augustijn, 'Anabaptisme', 20.

61 Zie met name S. Voolstra, 'Boetvaardigheid buiten de biechtstoel. De transformatie van het sacrament der boete in een evangelisch-doperse boetepraktijk', in: *Dooptgezinde Bijdragen* 19 (1993) 29-42.

De vervolging van de dopersen in Friesland (1536-1560)

Inleiding

Over de vervolgingen van de dopersen in Friesland zijn weinig gegevens bewaard gebleven. We hebben eigenlijk alleen maar de vonnissen van de door het Hof van Friesland veroordeelde dopersen, aangevuld met enige correspondentie tussen de stadhouder en het bestuur in Brussel. Incidenteel is in een van de martelaarsboeken de procesgang beschreven. Maar de overlevering is vaak in strijd met de gegevens die de vonnissen ons verstrekken. De voor de kennis van de doperse leefwereld zo belangrijke verhoren missen we. Additionele kennis is te vinden in een tot nu toe nog weinig gebruikte bron, namelijk de rekeningen van de rentmeester van Friesland.¹ De rentmeester was in het Friese bestuur een belangrijk ambtenaar, die de belastingen inde en de noodzakelijke uitgaven voor het bestuur deed. Het rentmeesterschap kon, zoals alle functies op financieel gebied onder het Ancien Regime, een riskante baan zijn. De eerste rentmeester van Friesland, Jan Rataller, die reeds in 1501 in functie was, raakte in moeilijkheden. Hij deed in 1530 afstand van zijn ambt en klaagde enkele jaren later, dat hij tot diepe armoede was vervallen doordat zijn medewerkers bedrog gepleegd hadden. Rataller werd opgevolgd door Gerrit van Loo, die een zeer bekwaam financier was.² Behalve het vergoeden van uitgaven ten behoeve van de vervolging had de rentmeester weinig uit te staan met de feitelijke vervolging van ketters.

Deze vervolging was in handen van het bestuur van Friesland. Dit bestuur werd gevormd door de stadhouder, als vertegenwoordiger van de landsheer, en het Hof van Friesland, dat zowel in politieke als juridische zaken competent was. Het bestond sinds 1527 uit twaalf raadsheren en een president. De helft van de raadsheren bestond uit Friezen, de andere helft uit meestal academisch opgeleide

1 De rekeningen zijn over de periode na 1530 helaas niet allemaal overgeleverd. Over zijn die van 1536-1537, 1540-1541, 1542-1543, 1544-1548 en de meeste rekeningen vanaf 1554. Zie: A.L. Heerma van Vos, *Rekeningen en andere stukken betreffende Friesland, afkomstig uit de Hollandsche Rekenkamer 1515-1575* (Den Haag, 1949). De rekeningen zijn voor het eerst en tevens voor het laatst gebruikt door R.S. Roorda in 1941. Afschriften bevinden zich onder de titel 'Om it leauwe' op het Rijksarchief van Friesland, Leeuwarden.

2 J.S. Theissen, *Centraal gezag en Friesche Vrijheid. Friesland onder Karel V* (Groningen, 1907) 143-180; O. Vries, 'Naar ploeg en koestal vluchtte uw taal'. *De verdringing van het Fries als schrijftaal door het Nederlands (tot 1580)* (Leeuwarden, 1993) 117.

niet-Friezen. De president was altijd een niet-Fries. In strafzaken fungeerde een procureur-generaal als openbare aanklager; hij werd door een substituut procureur-generaal bijgestaan. Deze aanklagers waren eveneens niet-Friezen.

Het locale bestuur werd gevormd door de grietmannen (op het platteland) en de burgemeesters en raden (in de steden). Hun juridische bevoegdheid beperkte zich tot civiele zaken en geringe strafzaken en zij moesten ook de openbare orde handhaven, dat wil zeggen: criminelen aanhouden en ter berechting naar Leeuwarden sturen, waar het Hof zetelde. Kennelijk werd dit te weinig gedaan: de grietman had geen helpers en zal een confrontatie liefst uit de weg gegaan zijn. Om toch zware wetsovertreders te vatten kon ook de procureur-generaal of diens substituut erop uit gestuurd worden. Hij was meestal vergezeld van een aantal manschappen.

Onder de zware misdaden viel ook de ketterij.³ Vooral hierop maakten genoemde ambtenaren jacht, mede omdat de locale autoriteiten, zoals gezegd, vaak laks optraden. Zo werd in 1527 of 1528 Cornelis Camerhouwer, die toen procureur-generaal was, naar Witmarsum gestuurd, 'aldaer hij de kisten van den pastoor ende vicaris [diens plaatsvervanger] upgeslagen heeft ende daer uijt gehaelt de boeken van Martinus Luyter ende anderen zijne adherenten.' Voor zijn activiteiten bracht hij zes pond en zes schellingen in rekening.⁴ Tekenend is dat de grietman van Wonseradeel, waaronder Witmarsum ressorteerde, de boeken reeds had opgeëist, maar de geestelijken hadden hierop niet gereageerd.⁵ De grietman had kennelijk niet de lust of niet de middelen om zijn wil door te drijven.

1. De vervolging van de dopersen tot 1535

Van dopersen is in Friesland pas sprake in 1531. In dat jaar werd op 20 maart Sicke Frericxsoon snijder met het zwaard terechtgesteld, omdat hij zich veertien dagen voor kerst van het vorige jaar in Emden had laten herdoopen. Hij was voor-

³ In 1529 waren twee raadsheren, Maerten van Naerden en Kempo van Martena, aangewezen als commissarissen voor geloofszaken met onbeperkte volmacht, maar in de praktijk opeerden zij in overleg met het Hof van Friesland. Rond 1539 hebben zij blijkens het vonnis Tiaert Tyercxsoon gearresteerd wegens het bezit van verboden boeken (A.F. Mellink, ed. *Documenta Anabaptistica Neerlandica I. Friesland en Groningen (1530-1550)* (Leiden, 1975) 53, 55-56).

⁴ Rijksarchief in Friesland (voortaan RAF), Rentmeestersrekeningen 1527-1528, fol. lxxiv verso.

⁵ W. Bergsma en S. Voolstra, ed. *Uyt Babel ghevloeden, in Jeruzalem ghetogen. Menno Simons' verlichting, bekering en beroeping* (Amsterdam, 1986) 24.

eerst de enige, want Melchior Hoffman, de vader van het Nederlandse doperdom, had aan het eind van het jaar bevolen het dopen te staken, nadat een aantal van zijn aanhangers in december in Den Haag waren terechtgesteld. Pas in 1534 veranderde dit. Jan Matthijs van Haarlem had zich tot nieuwe profeet uitgeroepen en was opnieuw begonnen met het toedienen van de doop. Afgezanten van hem, onder wie de in 1530 uit Friesland verbannen Bartolomeus boekbinder, bezochten Friesland en doopten degenen die dit wilden. Ook stelden zij twee oudsten aan, Obbe Philips en Hans Scheerder. De afgezanten trokken 'int heymelyck doer tgeheele lant bij cleyne vergaderinge' om mee te delen dat de dag des oordeels voor de deur stond en de doop voor een ieder nodig was om het eeuwige leven te bekomen.⁶

Toch wilden de autoriteiten eerst nog de beweging met vreedzame middelen de pas afsnijden. Op 31 maart werd een plakkaat afgekondigd, waarbij bepaald werd dat degenen die herdoopt waren, tot 1 mei de tijd hadden om berouw te tonen en zich bij het Hof konden melden voor amnestie. Slechts enkelen maakten hiervan gebruik. Zij waren herdoopt en hadden anderen daartoe verleid, en werden respectievelijk voor drie jaar en voor eeuwig uit Friesland verbannen.⁷ Het was pas het begin van een nieuw offensief tegen de dopersen. Op 1 juli 1534 werd een plakkaat afgekondigd, waarbij grietmannen, bijzitters en dorpsrechters⁸ het bevel kregen 'goede informatie' te nemen op de dopersen en andere besmette personen. Deze dienden naar het Hof gestuurd te worden om terecht te worden. Wie dit negeerde zou zelf als doper behandeld worden. Op elke voorganger van de dopersen werd een prijs van twaalf gulden gezet; elke aangegeven doper leverde de verrader een kwart van de goederen van de gearresteerde op. Maar deze bepalingen verhinderden niet dat het doperdom zich uitbreidde en aanhang vond tot binnen de entourage van de stadhouder.⁹

Op 3 februari 1535 werd het net nog sterker aangehaald: het wegblijven uit de kerk leverde boetes op van twee gulden voor de eerste keer, vier voor de tweede en zes

6 Mellink, *Documenta Anabaptistica I*, 5.

7 Mellink, *Documenta Anabaptistica I*, 14; niet alle gevallen zijn in het Sententieboek van het Hof vermeld. Zijbrant Obbezoon, die in 1536 geëxecuteerd werd, had bijvoorbeeld afgezworen en gratie gekregen, maar was vervallen in zijn oude dwalingen (Mellink, *Documenta Anabaptistica I*, 49-50).

8 De grietmannen werden in de uitoefening van hun rechterlijke taken bijgestaan door een aantal bijzitters, meestal vermogende lieden uit hun district. De dorpsrechters moesten het toezicht op de openbare orde in hun dorp houden en bij verstoringen ervan de grietman waarschuwen.

9 Jeronimus Pael, die in februari 1535 te Antwerpen terechtgesteld werd, noemde als herdoopte 'eyn crychssman ende is truwant gewest van den stathouder van Vrieslant, tot Straedorp herdoopt': W. Bax, *Het Protestantisme in het bisdom Luik en vooral te Maastricht 1505-1557* (Den Haag, 1937) 137.

gulden voor de derde keer; wie daarna nog niet ter kerke kwam, zou gearresteerd worden. Elke drie weken moesten de grietmannen hiervan verslag doen, 'opdat wij nyet geoirsaeckt wordden u van negligentie te culperen ende tegens u te procederen', klonk het dreigend.¹⁰ De laatste opmerking geeft de zwakke plek bij de vervolgingen van de dopersen weer: de autoriteiten in Leeuwarden waren afhankelijk van de medewerking van de locale overheden, die vaak weinig geneigd waren hun medewerking te verlenen. Op 9 maart volgde nog een plakkaat, waarbij het op straffe van 100 carolusguldens boete verboden werd goederen te verhuren aan dopersen, sacramentsverachters of lieden die niet ter kerke gingen. Weer moesten de locale autoriteiten opgeven wie niet ter kerke ging en welke dopers fugitief (voortvluchtig) waren. De goederen van laatstgenoemden dienden geïnventariseerd te worden. Overigens werden de plakaten niet naar de letter uitgevoerd. Reeds in 1531 had de stadhouder verlof gekregen het Hof mee te delen dat in geval van verzachtende omstandigheden een lichtere straf kon worden opgelegd.¹¹ We zullen zien dat het Hof van deze mogelijkheid ruimhartig gebruik maakte.

De vervolgingen werden nu menens en op 16 maart viel het eerste slachtoffer, namelijk Andries Claesz van Dronrijp. In zijn huis waren conventiculen gehouden en hijzelf was 'een broeder oft bondtgenoedt van de vertwijfelder ende op-roirigher secte van den gewederdoopten binnen Münster.' Zijn bezittingen werden in beslaggenomen, zijn huis verbrand en zijn vrouw en kinderen moesten toevlucht zoeken bij barmhartige mensen, die hen met levensgevaar onderdak verschaften.¹² Andries Claesz had in zijn confessie gesteld dat in Friesland wel 500 of 600 dopersen waren en dat zal wel correct geweest zijn, gezien de aantallen die eind maart 1535 het Oldeklooster bij Bolsward bezetten. Een groep van een paar honderd dopersen was bij Tzum aangevallen door een aantal soldaten van de stadhouder, maar de krijgslieden waren verjaagd en de dopersen hadden zich vervolgens verschanst in het genoemde klooster. Hier hielden zij een week stand tegen het beleg van de stadhouder, die bij de diverse bestormingen 100 man verloor. Na de herovering werden alle gewonden afgemaakt, 24 verdedigers werden opgehangen en 15 onthoofd. Een aantal werd gevangen naar Leeuwarden gevoerd, waar nog eens 13 mannen onthoofd en 34 vrouwen verdronken werden.¹³

Het was het begin van een veel scherpere repressie. Slechts een enkele kwam nog levend uit Leeuwarden vandaan, hetzij, zoals Hessel boeckbinder en zijn vrouw, omdat zij slechts beschuldigd werden van het bezitten van verboden boeken, hetzij zoals in het geval van drie vrouwen, omdat zij hun dwalingen afgezwo-

10 Mellink, *Documenta Anabaptistica I*, 14-17, 21-22.

11 J.J. Woljer, *Friesland in Hervormingstijd* (Leiden, 1962) 106-107.

12 Mellink, *Documenta Anabaptistica I*, 27.

13 Mellink, *Documenta Anabaptistica I*, 29-34; S. Zijlstra, 'Blesdijk's verslag van de inname van Oldeklooster', *Doopsgezinde Bijdragen* 10 (1984) 61-69.

ren hadden (zij moesten een uur op het schavot staan en een jaar lang een teken op hun kleren dragen). Jan scroer uit Marssum, in wiens huis conventiculen gehouden werden, werd veroordeeld tot het verblijf van een jaar in de grietenij Menaldumadeel. Ook twee vrouwen, die zich op aandringen van hun man hadden laten dopen werden respectievelijk voor eeuwig en voor een jaar uit Friesland verbannen.¹⁴ Niet elke doper liet de executies gelaten over zich komen: de raadsheer Jacob van Stavele deelt in een brief van juni 1535 aan de graaf van Hoogstraten mee, dat volgens een gevangen doper 37 van zijn geloofsgenoten van plan waren Leeuwarden en Bolsward in brand te steken. Zij zouden worden betaald door ouders en vrienden van de geëxecuteerde dopers.¹⁵ Van Stavele hechte niet veel geloof aan deze bewering, maar geheel uitgesloten is het niet. Blijkens de vertegenwoordiging op het convent te Bocholt in 1536 behoorde het grootste deel van de Friese dopers tot de militante richting. Later zouden deze lieden, die als moordbranders bekend staan, hun plannen inderdaad uitvoeren. Zij maakten rond 1545 vooral het platteland van Overijssel onveilig.

Op 3 juli 1536 werd een plakkaat afgekondigd aangaande de goederen van de dopers. Het bleek dat zij zo slim waren om hun goederen te laten beheren door derden, 'sustinerende ende sterckende deselve alsoo in haere quaden voor-nemen ende opinien.' De goederen moesten binnen een maand worden aangegeven; wie dit weigerde werd gestraft en de aanbrengrer kreeg een kwart van de goederen. Bij plakkaat van 20 juli 1537 werd de procureur-generaal opgedragen ook lieden, die de dopers niet aangaven of hen herbergden, 'sonder eenige gracie, faveur oft verdrach' te arresteren.¹⁶ In deze jaren vinden we ook de eerste gegevens over de dopers in de rentmeestersrekeningen, want een van de eerste slachtoffers van genoemd plakkaat was Zijbrant Obbezoon. Hij had zich in 1534 laten dopen, maar gratie verkregen en zijn dwaling afgezworen. Daarna was hij relaps geworden en zelfs in het Oldeklooster geweest, waaruit hij kennelijk ontkomen was. Hij werd met het zwaard gericht en zijn goederen werden verbeurd verklaard. Blijkens de verkoop van deze goederen door de procureur-generaal woonde hij in Baard.¹⁷ Beter verging het Herman en Gerrit Claesz. Zij hadden heer Menno Simons onderdak verleend, maar zijn waarschijnlijk vrijgelaten en woonden in 1543 nog in Witmarsum.¹⁸ Rijpert Claesz van Driesum verging het

14 Mellink, *Documenta Anabaptistica I*, 41, 48.

15 Mellink, *Documenta Anabaptistica I*, 47-48.

16 Mellink, *Documenta Anabaptistica I*, 48-49, 53.

17 Mellink, *Documenta Anabaptistica I*, 48-50; RAF, Rentmeestersrekeningen 1536/1537, fol. xlvi verso. Over ontsnappen uit het Oldeklooster: Zijlstra, 'Blesdijk's verslag', 69; A.F. Mellink, ed. *Documenta Anabaptistica Neerlandica V. Amsterdam 1531-1536* (Leiden, 1980) 212.

18 Mellink, *Documenta Anabaptistica I*, 50; K. Vos, *Menno Simons 1496-1561. Zijn leven en werken en zijne reformatorische denkbeelden* (Leiden, 1914) 5.

minder goed. Hij was 'van tverbont ende secte der annabaptisten', maar niet herdoopt 'bij gebreck van dooper.' Ook gevoelde hij kwalijk van het sacrament en de kerkdienst. Hij stierf onder het beulzwaard en zijn goederen werden in beslaggenomen. Op 17 maart 1537 werd Peter schroer van Bolsward geëxecuteerd. Zijn weduwe werd kort daarop door de procureur-generaal opgepakt en in december verdrinken. Ook Simon Simons overleefde de confrontatie met de justitie niet: hij werd op 17 maart terechtgesteld.¹⁹

De vonnissen geven slechts een indicatie van de mate van vervolgingen door de overheid. Vooral in 1536 en 1537 was de procureur-generaal regelmatig op pad om anabaptisten te arresteren, overigens niet altijd met succes. Er zijn een drietal van deze ketterjachten geweest, die meestal plaatsvonden nadat de vervolging verscherpt was. De eerste vond plaats in 1536-1537. Zo ging de procureur met vijftien knechten naar Staveren en Sloten²⁰ 'omme tapprenderen ettelijcke anabaptisten.' Witmarsum kreeg bezoek van procureur-generaal Karel van der Nitzen 'omme tinformereren op ettelijcke, beruchticht te wesen van der secte der anabaptisten.' Kort daarop verscheen hij met tien man in Tirns om Rippert²¹ en Tjaard Tjerks op te pakken. Rippert kreeg hij niet te pakken maar Tjaard kennelijk wel, want hij werd in 1537 wegens het bezit van verboden boeken voor zes jaar uit Friesland verbannen. Vermoedelijk is hij nooit vertrokken, want op zes juni van het volgend jaar werd hij ter dood veroordeeld. Toen bleek pas dat hij al in 1534 herdoopt was, wat hij bij zijn eerste verhoor verzwegen had, hoewel hem er-naar gevraagd was.²²

De procureur-generaal was ook in Oldelamer geweest om te informeren op zekere verachtelijke woorden, die Jan Claessen gesproken zou hebben over het sacrament. Hij ontsprong eveneens voor korte tijd de dans, maar werd in 1539 terechtgesteld, omdat hij herdoopt was en kwalijk gevoelde van het sacrament. Lions werd tweemaal bezocht, waarbij genoemde Zijbrant Obbezoon gearresteerd werd.²³ Tenslotte werd in deze jaren Berlikum bezocht, waar ene Maes zou

19 Mellink, *Documenta Anabaptistica I*, 50-51; RAF Rentmeestersrekeningen 1536-1537, fol. xlviii.

20 Sloten werd als een zeer besmette stad beschouwd. Toen dit stadje in 1537 bij de autoriteiten een verzoek indiende om twee jaarmarkten te mogen houden, werd dit afgewezen, omdat een goed deel der inwoners suspect was en ettelijken geëxecuteerd of verbannen waren als 'anabaptisten ende sacramentarysen' (Roarda, Om it leauwe II).

21 Misschien is hij de vader van Gert Rippertsdochter, die op 24 juli 1537 voor eeuwig uit Friesland verbannen werd, omdat zij niet ter kerke ging en verkeerde opvattingen omtrent de mis had (Mellink, *Documenta Anabaptistica I*, 53-54).

22 Mellink, *Documenta Anabaptistica I*, 55-56; RAF Rentmeestersrekeningen 1536-1537, fol. xlviii, xlv verso.

23 RAF Rentmeestersrekeningen 1536-1537, fol. xlviii verso, xlvii; Mellink, *Documenta Anabaptistica I*, 56.

verblijven. Hij is waarschijnlijk identiek met Maes schoenmaker, die zich tussen Pasen en Pinksteren van 1535 in Appingedam en Groningen ophield en daar de doperse leider Jan van Batenburg ontmoette. Hij speelde een belangrijke rol in de beweging en was aanwezig op het convent van Bocholt in 1536.²⁴

2. De vervolgingen tot de komst van Persijn (1548)

De vervolgingen stelden de autoriteiten tevreden. Zij meenden blijkens het plakkaat van juli 1537 de beweging vrijwel uitgeroeid te hebben, als niet 'men in de grietenijen over sulcke herdoopers ende sectateurs egeene diligente informatie neemt om die te apprehenderen.' De grietmannen werd op het hart gedrukt toch vooral medewerking te verlenen en zij moesten elke maand rapport uitbrengen van hun bevindingen op straffe van het verlies van hun ambt. Het aantal executies in 1537 en 1538 is relatief laag; twee personen werden verbannen omdat zij het heilige sacrament gelasterd hadden en niet ter kerke gingen; alleen Ulbe Claesz en de reeds gememoreerde Tjaard Tjerks werden terechtgesteld, de eerstgenoemde omdat hij zijn kind, dat inmiddels gestorven was, niet had laten dopen.²⁵ In 1539 nam de vervolging weer toe. In februari werden Frans Claesz van Hallum, Frans snijder van Leeuwarden en Tjaard Tjerks van Dokkum geëxecuteerd, benevens Tjaard Renicx van Kimsward. De laatste had Menno Simons gehuisvest. Vermoedelijk is hij ook aanwezig geweest in Bocholt.²⁶ In hetzelfde jaar werden nog drie anderen terechtgesteld.²⁷ Alleen Anna Pieters, die zich had laten herdopen, in het Oldeklooster geweest was en daar zwaar gewond raakte, vervolgens opgesloten was in Leeuwarden, omdat zij zwanger was, maar had we-

24 RAF Rentmeestersrekeningen 1536-1537, fol. lvii; A.F. Mellink, *De Wederdopers in de Noordelijke Nederlanden 1531-1544* (Groningen, 1954) 149, 91, 252-252. Matthias Belkensis wordt door Blesdijk als een van de Friese deelnemers genoemd. Hij was toen al een oude man: N. Blesdijkus, *Historia vitae, doctrinae ac rerum gestarum Davidis Georgii haeresiarchae* (Deventer, 1642) 13. Maas kwam uit Berlikum, en niet uit Balk, zoals veelal wordt aangenomen, zie: Vos, 'Kleine bijdragen over de doopersche beweging in Nederland tot het optreden van Menno Simons', *Doopsgezinde Bijdragen* 54 (1917) 120; Mellink, *De Wederdopers in de Noordelijke Nederlanden*, 389.

25 Mellink, *Documenta Anabaptistica I*, 52-55.

26 Mellink, *Documenta Anabaptistica I*, 56-57; Blesdijkus, *Historia vitae*, 13. Hij wordt hier Tiar-dus Snekenis genoemd, die in Leeuwarden onthoofd zou zijn.

27 Namelijk Melis Jansz en Jan Hesselszoon cuyper van Dokkum in februari en Dirick Rollofszoon van Zutphen. De laatste herriep zijn dwalingen en mocht in gewijde aarde begraven worden, maar bedacht zich na het uitspreken van de sententie; zijn lichaam werd op een rad gelegd. Tegen Gerrit Luytys, die het sacrament beledigd had, werd de doodstraf geëist, maar hij ontkende de beschuldiging en werd te pronk gezet. Zijn tong werd met een ijzer doorboord. Mellink, *Documenta Anabaptistica I*, 57-60.

ten te ontsnappen, werd gespaard. Zij betoonde haar leedwezen en had sinds haar ontsnapping als een goed christen in Bolsward gewoond. Zij werd, omdat het Hof 'meer geneycht [was] tot genaden dan tot tstrenghte van rechte' voor eeuwig verbannen uit Friesland.²⁸

Hiermee meenden de autoriteiten een voorbeeld gesteld te hebben. In 1540 werd slechts een persoon, Joachim Jacobsz, wegens belediging van het sacrament geeseld; ook werd zijn tong doorboord. Johannes Huisbergen, schoolmeester te Blija werd in januari 1541 wegens het bezit van verboden boeken voor drie jaar uit Friesland verbannen.²⁹ Jan glasmaker wist met moeite het vege lijf te redden. Hij had 'metten wederdoopers gehandelt ende geconverseerd' en in zijn bezittingen was een boek van David Joris aangetroffen. De autoriteiten deden veel moeite om de schuld van deze Jan glasmaker, die uit Harderwijk afkomstig was, vast te stellen. Maximiliaan de Beys ging naar Sloten en Wijckel, waar Jan gewoond had, om informatie over hem in te winnen en Jan van Campen werd uit Sloten naar het Hof in Leeuwarden ontboden om te getuigen tegen Jan glasmaker. Glasmaker zat 68 dagen gevangen en werd gemarteld, maar wist zijn mond te houden en werd op 9 maart 1541 voor eeuwig uit Friesland verbannen.³⁰ Toch hadden de autoriteiten te vroeg gejuicht – in een brief van het Hof van Friesland aan de landvoogdes uit mei 1541 wordt ook de reden vermeld: de secte zou allang uitgeroeid zijn als niet Menno Simons, de principaal van de secte, een of tweemaal per jaar Friesland bezocht en velen verleidde. Om hem in handen te krijgen had het Hof veel geld uitgelooft, maar nu wilde deze instantie ook gratie verlenen aan degenen die Menno zouden uitleveren. Dit werd door de autoriteiten in Brussel toegestaan.³¹

De situatie was alarmerend genoeg om de procureur-generaal weer op pad te sturen voor een tweede ketterjacht. Uit de rekeningen over 1540-1541 blijkt dat hij met tien knechten naar Harlingen trok om enkele dopers te arresteren. In dezelfde tijd kwam hij naar Witmarsum om de wederdoper Jan timmerman op te pakken en enige tijd later reisde hij opnieuw naar die plaats en arresteerde er Here Bayezn, ook al een wederdoper.³² Ook trok hij naar Kimswerd bij Harlingen om daar een aantal dopersen in hechtenis te nemen, terwijl hij eveneens te Pingjum optrad. In 1542 was hij alweer te Witmarsum om twee personen te arresteren, namelijk Allert Jansz en 'de groete Sitse', die hun kinderen niet hadden laten dopen. Zij hadden zich echter uit de voeten gemaakt en de procureur-generaal rest-

28 Mellink, *Documenta Anabaptistica I*, 58.

29 Mellink, *Documenta Anabaptistica I*, 61.

30 RAF Rentmeestersrekeningen 1540-1541, fol. xxx verso, xxxii recto, xxxvii recto.

31 RAF Mellink, *Documenta Anabaptistica I*, 62.

32 Hij werd blijkens de Criminele Rolle van het Hof van Friesland op 18 mei 1541 voor eeuwig uit Friesland verbannen.

te slechts hun goederen te inventariseren. In Bolsward tenslotte werden Fedde Seerps³³ en Nanne Zijbrants gezocht, omdat zij besmet waren met anabaptisme. Het aantal vonnissen bleef ondanks deze activiteiten beperkt. Alleen Syouck Hayes, die kort daarvoor buiten Leeuwarden met Menno Simons had gesproken en een preek van hem gehoord had, werd tot zes jaar verbanning binnen Leeuwarden veroordeeld, benevens een boete van 50 carolusguldens. Ook in 1543 vielen geen slachtoffers. Twee inwoners van IJlst (Jan Reynerszoon, schoolmeester en Heyne Renicxzoon)³⁴ en een uit Leeuwarden (Jacob Heres), benevens Jan Geritszoon boekbinder werden wegens het bezit van verboden boeken beboet.³⁵

Vooraf op de doperse leiders werd gejaagd. Op 3 oktober 1542 zochten 's nachts vier dragers³⁶ naar Frans cuyper upte Nystad in Leeuwarden, die besmet was met doperij, maar vonden hem niet in zijn huis. Wel werden drie vrouwen opgepakt die in zijn huis verbleven. De trommelaar sloeg de volgende dag om dat niemand Frans verbergen mocht, op straffe van in zijn eigen deur gehangen te worden. In het vonnis van Syouck Hayes wordt Frans cuyper genoemd als degene die hem verleid had een preek van Menno Simons te beluisteren.³⁷ Frans moet in dit jaar of iets later als oudste zijn aangesteld door Menno Simons. Ook Menno was door zijn preken vlak buiten Leeuwarden weer een gezocht man. Het werd verboden hem onderdak te geven of met hem te spreken of zijn boeken in bezit te hebben; wie dit negeerde zou aan lijf en goed gestraft worden. Iedere onderzaat moest waar mogelijk Menno aanhouden, waarvoor hij een beloning van 100 gulden zou ontvangen, benevens gratie van vergrijpen als herdoop.³⁸

Veel hielp dit alles niet, want in 1544 werd opnieuw een missive door de stadhouder aan de grietmannen gestuurd, waarin over de vele valse leraren en predi-

33 Zijn weduwe Frouck werd blijkens de Criminele Rolle op 27 augustus 1556 uit hechtenis ontslagen, mits zij ter kerke ging.

34 Vermoedelijk was Ricxt Heyne schuytemaeckers huysvrouw uit IJlst, die op 14 maart 1556 terechtgesteld werd, zijn vrouw. Zij kreeg tijdens haar gevangenschap een kind: A.F. Mellink, *Documenta Anabaptistica Neerlandica VII. Friesland (1551-1601) and Groningen (1538-1601)* (Leiden, 1995) 86; RAF Rentmeestersrekeningen 1555-1556, fol. lvi verso. Haya Renincxzoon of Heyne Reyness wordt genoemd als grondbezitter in de *Beneficiaalboeken van Friesland* (Leeuwarden, 1850) 282.

35 RAF Rentmeestersrekeningen 1541-1542, fol. xxxvii-xxxviii, 1542-1543, fol. l, lix; Mellink, *Documenta Anabaptistica I*, 64-65, 67-68.

36 De bierdraggers van Leeuwarden, die de justitie moesten assisteren.

37 RAF Rentmeestersrekeningen 1542-1543, fol. xlix.

38 Mellink, *Documenta Anabaptistica I*, 65-67; een van degenen die hierop inging, Claes Janszoon Brongers, speelde dubbel spel. Hij had het Hof beloofd Menno Simons uit te leveren, maar verspreidde intussen diens boeken en had hem zelfs in april 1547 gehuisvest. Claes had ook verschillende personen van wederdoperij beschuldigd, maar die beschuldiging weer ingetrokken. Zijn hoofd viel onder het beulswaard (Mellink, *Documenta Anabaptistica I*, 86-87).

kanten van de doperse secte werd geklaagd. Gevraagd werd aan de grietmannen om bij de pastoors en vicarissen te informeren naar die inwoners, die zich niet hielden aan de ordonnantiën van de kerk en niet ter biecht of sacrament gingen. Degenen die verdacht of besmet waren, moesten worden gearresteerd. Degenen, die zich van buiten in het ambtsgebied van de grietman vestigden, zouden een certificaat moeten overleggen van goed gedrag, ook degenen die al twee of drie jaar in dat gebied woonden.³⁹ Zo niet, dan dienden zij uit Friesland te vertrekken. Begin 1545 werd ook weer een keizerlijk plakkaat uitgevaardigd, waarin verboden werd voortvluchtige dopersen te herbergen of hun goederen te beheren.⁴⁰

In 1544 viel weer een doodvonnis. Op 27 september werd Henrick Herckemaicker veroordeeld tot de dood door het zwaard. Hij was aanhanger geweest van de groepering rond Batenburg en had in 1537 geholpen de kerk van Oldelamer te beroven. Daarna was hij volgeling van David Joris geworden. Joichum Jacobszoon van der Heyde, die reeds in 1540 wegens blasfemie veroordeeld was, werd op bevel van het Nedergerecht van Sneek gearresteerd en bleek in het bezit van geschreven en gedrukte verboden boeken.⁴¹ Hij werd ervan verdacht lid te zijn geweest van de secte van Batenburg, David Joris en Menno Simons en hun aanhangers in zijn huis geherbergd te hebben. Joichum ontkende alles en werd tot 50 gulden boete en eeuwige verbanning uit Friesland veroordeeld. Ook Symon Frerickxsoon, die in mei 1545 veroordeeld werd, wist de dans te ontgaan. Hij had een verboden boek in zijn bezit gehad en had zijn twijfels over het sacrament en de kinderdoop. Hij ontkende alles, beweerde het boek niet gelezen te hebben en de plakaten niet te kennen, omdat zij in Westermeer, waar hij woonde, nooit afgekondigd waren. Eeuwige verbanning was zijn deel. Minder goed verging het Frans Dammassoon van Bolsward. Hij werd blijkens de rentmeestersrekeningen van 1544-1545 gezocht en werd op 28 maart 1545 verbrand.⁴² Volgens een lied dat naar aanleiding van zijn dood gedicht is, zou hij in Bolsward geweigerd hebben de eed af te leggen, waarop hij vervolgens gearresteerd werd, blijkens de rentmeestersrekeningen door de procureur-generaal. Frans werd in Leeuwarden ver-

39 Hieraan werd min of meer de hand gehouden. Quirijn Pietersen verklaarde in zijn verhoor te Amsterdam in maart 1545, dat hij vanuit Emden naar Harlingen wilde verhuizen, 'al-dair hem nyet toegestaen wordde te wonen', omdat hij het kind, waarvan zijn vrouw zwanger was niet wilde laten dopen. A.F. Mellink ed., *Documenta Anabaptistica Neerlandica II. Amsterdam (1536-1578)* (Leiden, 1980) 53.

40 Mellink, *Documenta Anabaptistica I*, 68-69, 72-73.

41 RAF Rentmeestersrekeningen 1544-1545, fol. xix. Misschien is hij dezelfde als Joachimus ab Heyda uit Leeuwarden, die zich in 1522 aan de universiteit van Leipzig inschreef.

42 Mellink, *Documenta Anabaptistica I*, 70-72, 74-75; in de rentmeestersrekeningen bevindt zich een specificatie van de kosten van de gevangenhouding en terechtstelling van Dammas: RAF Rentmeestersrekeningen 1544-1545, fol. xlv verso-xlvi. Hij zat 127 dagen gevangen. Gezocht werden blijkens de rentmeestersrekening verder nog Pieter 't Hospitaal en diens vrouw.

hoord en bleek ook kwalijk te gevoelen omtrent de mis. Bij de verhoren was een priester aanwezig, kennelijk om hem van zijn dwaalleer af te brengen. Er is geen sprake van dat Dammas herdoopt was; misschien was er geen voorganger beschikbaar geweest om de doop toe te dienen.⁴³

Het jaar 1546 leverde geen enkel vonnis op, maar in 1547 werden weer verschillende personen verbannen. Wegens het verkopen van verboden boeken werd Douwe Epezoon van Sneek tot geseling en vier jaar verbanning veroordeeld.⁴⁴ Boetedoening en vijf jaar verbanning binnen Friesland was het vonnis voor Anne Douwesdochter uit Tzummarum. Zij was opgepakt door de substituut procureur-generaal (de ook gezochte Trijn Hommes was blijkbaar ontkomen) en werd beschuldigd van wederdoop en het niet ter kerke gaan, hetgeen zij ontkende. Jan Lambertszoon werd beschuldigd van minachting van het sacrament en het bezit van een lied van een gevonniste wederdoper.⁴⁵ Jan beweerde overigens niet te kunnen lezen. Hij werd geeseld en voor zes jaar uit Friesland verbannen. Wolle Tiebbezoon uit Workum had vergaderd met lieden die niet meer ter kerke kwamen 'gelijck als doen de anabaptisten ende sacramentarii.' Hij werd vier jaar binnen Workum verbannen werd en moest regelmatig ter kerke en ter biecht gaan. In de jaren 1546-1547 waren ook de afgevaardigden van het Hof weer op pad, ditmaal niet op ketterjacht. Raadsheer Sicke van Dekema, een fel tegenstander van de ketterij, werd naar Lidlum gezonden⁴⁶ en substituut procureur-generaal Colibrant naar Hempens en Wartena om op die plaatsen priesters aan te houden, als bij hen verboden boeken zouden worden gevonden.⁴⁷ In 1548 werd alleen Lucia

43 'Het Offer des Heeren' in: S. Cramer en F. Pijper, ed. *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica II* (Den Haag, 1904) 505-509.

44 Het plakkaat van 1540 handelde vooral over verboden boeken. In 1543 en 1544 werden vijf personen uitsluitend voor dit delict gevonnist (Mellink, *Documenta Anabaptistica I*, 67-68, 70).

45 Namelijk Frans Dammas van Bolsward.

46 Gezocht werd hier Thomas Jansz. Mogelijk werd dit bezoek mede afgelegd in verband met de kwestie rond Ysbrand van Harderwijk. Deze was monnik in het klooster Lidlum en pastoor van Berlikum. Hij had de werken van Luther bestudeerd en was in 1546 naar Wittenberg getrokken om daar te studeren. Daarna was hij in het klooster teruggekeerd (J. Reitsma, *Honderd jaren uit de geschiedenis der Hervorming en der Hervormde Kerk in Friesland* (Leeuwarden, 1876) 75-76). Ook gezocht werden Albert Slotemaker en Sybrich Jelledr van Workum: RAF Rentmeestersrekeningen 1546-1547, fol. lxix, lxvi.

47 Tussen 1544 en 1554 werden verschillende geestelijken, bij wie verboden boeken gevonden waren, veroordeeld tot een studieverblijf aan een goed-katholieke universiteit: S. Zijlstra, *Het geleerde Friesland: een mythe?* (Leeuwarden, 1996) 90-91. Ook in de rekening van 1536-1537 wordt vermeld dat de procureur-generaal Karel van der Nitzen met een deurwaarder gereisd is naar Workum, Klaarkamp 'ende andere plaatsen daeromtrent omme informatie te nemen noepende tmysbruick by eenighe priesters gedaen aengaende de cerimonien der heyliger kercken': RAF Rentmeestersrekeningen 1536-1537, fol. xlvii verso. Inderdaad werd op 12 oktober 1537 heer Haring, vicaris te Langweer, veroordeeld tot een studieverblijf van twee jaar aan een universiteit.

Peters, die wel herdoopt, maar geestelijk niet toerekeningsvatbaar bleek, voor eeuwig verbannen.⁴⁸ Dirck Jansen uit Franeker werd wel gezocht, maar was fugitief. De dienaren van het Hof beperkten zich er toe zijn huis te bezichtigen.⁴⁹

Blijkbaar hadden de autoriteiten besloten een minder strenge koers te varen. Tekenend is ook een passage in de rekeningen over pastoor mr. Petrus Herens a Wouda. Hij bezocht op verzoek van het Hof 'diversche gevangen besmet wesende met heresie ende andere verdoemde ende vermaledijde secten van herdoperije ende sacramentarije, daerinne hij groeten ende zwaeren arbeit gedaen heeft omme deselfde van heure quade opinie tot een goet ende oprecht geloeve te brengen.'⁵⁰

3. De vervolgingen onder Persijn

Lang duurde deze gematigdheid in het vervolgen niet, want in 1549 barstte de vervolging weer in alle hevigheid los. De instigator van deze vervolgingen was de in 1548 benoemde president van het Hof van Friesland, Hippolytus Persijn. Hij beschouwde de dopersen als staatsgevaarlijke lieden, die met alle middelen bestreden dienden te worden en eiste, zeker toen in de jaren 1550 de doperse beweging in omvang toenam, scherpe maatregelen. Toen hij in 1557 Friesland verliet om president van het Hof van Utrecht te worden, namen de vervolgingen dadelijk in intensiteit af.⁵¹ Maar in 1549 vielen zeven doodvonnissen en werden acht personen verbannen (een van hen, Anthonis Courtdszoon werd in 1553 in Amsterdam terechtgesteld)⁵² of aan het lijf gestraft, terwijl er in 1550 drie verbannen werden en een verbrand werd. Een van de slachtoffers uit 1549 was Lysbeth Dirxdochter. Zij was op 15 januari 1549 gevangen genomen en bij haar werd een latijns Nieuw Testament gevonden. Zij werd als een belangrijk persoon beschouwd, want volgens de belijdinghe van Elisabeth riepen degenen, die haar arresteerden: 'wy hebben nu de leerarisse.' Bovendien bleek bij het eerste verhoor al dat zij weigerde de eed af te leggen. Uit de belijdenis blijkt hoe de verho-

48 Mellink, *Documenta Anabaptistica I*, 76-82; RAF Rentmeestersrekeningen 1546-1547, fol. lxii verso, lxiii verso, cxvi verso.

49 RAF Rentmeestersrekeningen 1547-1548, fol. lxiii verso. De poging tot arrestatie zal verband gehouden hebben met het tumult dat in Franeker in 1547 ontstond, nadat de Franeker magistraat een aantal personen bevolen had ter kerke te gaan (Reitsma, *Honderd jaren*, 77-78).

50 RAF Rentmeestersrekeningen 1547-1548, fol. xlix-xlix verso.

51 Overigens veranderde Persijn van mening; in 1565 meende hij dat ketters niet met de dood bestraft dienden te worden: J.J. Woltjer, *Tussen vrijheidstrijd en burgeroorlog. Over de Nederlandse opstand 1555-1580* (Amsterdam, 1994) 105.

52 Mellink, *Documenta Anabaptistica I*, 90; Mellink, *Documenta Anabaptistica II*, 226.

ren in Friesland verliepen. Het Hof beschuldigde haar bij veel suspecte lieden te hebben verkeerdt en wilde de namen weten, welke Lysbeth weigerde te geven. Vervolgens werd haar gevraagd naar haar gevoelens omtrent de mis en de kerkgang, de kinderdoop en de macht van de priesters om zonden te vergeven. Toen de antwoorden, vooral op de eerste vraag onvoldoende waren, werd zij gepijnigd. Vervolgens werd haar gevraagd of zij wilde herroepen, wat zij weigerde. Het laatste is twijfelachtig, omdat in haar vonnis wel van een herroeping sprake is. Misschien heeft zij op een later tijdstip alsnog herroepen. Zij werd op 27 mei veroordeeld tot de dood door verdrinking.⁵³ Een vrouw die tegelijk met haar gevangen genomen werd, wist te ontsnappen.⁵⁴

In 1551 viel een doodvonnis wegens herdoop, tegen een ander werd de doodstraf geëist wegens bezit verboden boeken en kwalijke opvattingen over het sacrament, maar hij kwam er met een boetedoening en een jaar ballingschap binnen Bolsward van af. In 1552 vinden we weer twee vonnissen wegens het minachten van het sacrament; de beschuldigten kregen dezelfde straf.⁵⁵ Aanvankelijk bleven de vonnissen beperkt tot betrekkelijk lichte straffen. Een vrouw had op aandringen van haar man, naar zij beweerde, haar kind niet laten dopen. De eis was de doodstraf, maar het vonnis luidde boetedoening, gevolgd door eeuwige verbanning. Nog elf anderen kwamen er voor vergrijpen, variërend van het niet ter kerke gaan tot het ongedoopt laten van kinderen, met boetedoening en verbanning binnen de grietenij van af. Maar anderen waren minder gelukkig. Pieter Wiettieszoon was herdoopt, persisteerde bij zijn dwaling en werd verbrand. Acht anderen werden eveneens ter dood veroordeeld. De instructie voor de grietmannen en burgemeesters, die op de Landsdag van 1553 was gegeven en waarin dopersen staatsgevaarlijke lieden werden genoemd, die steden en kerken beroofden,⁵⁶ had zijn werk kennelijk onvoldoende gedaan: 'les heresies se com-

53 Offer des Heeren, 91-97; Mellink, *Documenta Anabaptistica I*, 85.

54 Twee anderen, Feye Bauckezoon en Eelck Fouckezoon, staan ook vermeld in het Offer des Heeren (430-436). Laatstgenoemde werd door enkele geestelijken nader onderricht en herriep zijn dwalingen, trok de herroeping in om na lang onderricht alsnog te herroepen. Dit wordt in het Offer des Heeren verzwegen. Het onderricht kan niet zo lang geduurd hebben, daar blijkens de Criminele Rolle van het Hof van Friesland alles op één dag (7 juni 1549) viel. Eelck werd onthoofd. Ook Feye herriep aanvankelijk, maar trok de herroeping in en werd verbrand (Offer des Heeren, 430; Mellink, *Documenta Anabaptistica I*, 87-88).

55 Mellink, *Documenta Anabaptistica VII*, 11-13.

56 Overigens werd niet alleen strenge repressie voorgeschreven. Het kennisniveau van de priesters diende verbeterd te worden, zodat zij de ketteren van repliek konden dienen. Hierop dienden degenen die de priesters aanstelden (de dorpsbewoners en de abten) toe te zien. De pastoors dienden te letten op dolende zielen en moesten trachten hen weer terug te voeren in de kerk. Het wegblijven uit de kerk tenslotte diende beboet te worden. (Mellink, *Documenta Anabaptistica VII*, 14-21).

manchent eslever plus que jamais', noteerde de regering in Brussel.⁵⁷ Hierbij zal vooral op de activiteiten van de oudste Lenaert Bouwens gedoeld zijn, die tussen 1551 en 1566 in Friesland zo'n 6500 mensen doopte. De snelle groei van de ketterij, tezamen met de persoon van Persijn, die de plakkatens wilde uitvoeren, zorgden voor deze verscherping van de vervolging en een keizerlijk plakkaat bepaalde nog eens dat allen die herdoopt waren, gestraft dienden te worden – degenen die persisteerden met de vuurdood, degenen die berouw toonden met het zwaard.

In 1554 werd weer een plakkaat van gratie afgekondigd. De aanleiding hiervoor was de komst naar Friesland van twee inquisiteurs, Hermannus Lethmatius en Franciscus Sonnius. Zij hadden spoedig geconstateerd dat de ketterij te diep wortel geschoten had om met geweld uit te roeien. Zij stelden voor om een amnestie af te kondigen. Het Hof van Friesland was het roerend eens met het geven van amnestie, 'aengemerckt meer goet exempels soude maeken thien openbaere penitenten dan thien hartnackighe gedoempte ende geexecuteerde'.⁵⁸ Een van de belangrijkste personen, die gebruik maakten van deze amnestie was de oudste Frans cuyper. Hij had reeds lang zijn twijfels gehad over een aantal fundamentele doperse leerstukken als kinderdoop, incarnatie en het bannen. In 1549 werd hij door Menno gebannen.⁵⁹ In 1554 toog hij naar Leeuwarden, waar hij enige tijd vastgehouden werd, omdat het Hof hem wilde horen over zijn wederwaardigheden na zijn vlucht uit Friesland in 1542. Voor zijn onkosten kreeg hij een bedrag van zes ponden uitgekeerd. Uit dezelfde rekening blijkt dat een arrestatiebevel was uitgevaardigd tegen heer Feyte, voormalig pastoor te Witmarsum. Het betreft hier vermoedelijk pastoor Feyto Ruardi, die echter naar Emden gevlucht was. In 1558 was hij korte tijd werkzaam als gereformeerd prediker in Groningen.⁶⁰ De regering in Brussel maakte zich zorgen over de bezwaren tegen het vervolgen van verschillende raadsheren. Toch werden er nog drie dopers ter dood veroordeeld en twee, wegens krankzinnigheid, tot levenslange immunitatie.⁶¹ Over dit vonnis sprak de landvoogdes haar verbazing uit, daar het haar te mild

57 Mellink, *Documenta Anabaptistica VII*, 39.

58 Mellink, *Documenta Anabaptistica VII*, 46.

59 V.P., 'Successio Anabaptistica, dat is Babel der Wederdopers' in: S.Cramer, ed. *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica VII* (Den Haag, 1910) 50-51. Op de copia der outsten staat Frans cuyper nog in 1550 als oudste vermeld: K. Vos, 'De copia der outsten en dooplijsten van de Harde Friezen uit de 16e en 17e eeuw', *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis*, 11 (1915) 343.

60 RAF Rentmeestersrekeningen 1554-1555, fol. li, liv verso; A.F. Mellink, 'Uit de voorgeschiedenis van de Reformatie te Groningen', in: *Historisch Bewogen. Opstellen over de radicale reformatie in de 16e en 17e eeuw* (Groningen, 1984) 151.

61 De goederen van de geïmmureerden werden verbeurd verklaard. Een deurwaarder werd naar Twijzel, Buitenpost en Augsbuurt gestuurd om die goederen op te schrijven: RAF Rentmeestersrekeningen 1555-1556, fol. cv.

voorkwam, evenals trouwens over het vonnis uit 1555 van Melle, heer Winckelochter, die haar kind niet had laten dopen en tot een verbanning van zeven jaar binnen Zevenwouden veroordeeld werd.⁶²

In deze jaren was de procureur-generaal met zijn twaalf dienaren ook weer op pad en hield hij zijn derde ketterjacht. Zij gingen naar Witmarsum, om 'te apprehenderen sommige personen' en naar IJlst, waar Ryxt huysvrouwe van Hein Thiethiezn schuytmaecker, besmet met heresie opgepakt werd. Ook in Franeker werden een aantal dopersen opgepakt, maar zij wisten uit de gevangenis van Leeuwarden uit te breken.⁶³ Op Het Bildt werd in 1555 of 1556 Jasper Reynertsz wever gearresteerd, te Hallum werd gezocht naar Johannes Janssen, volgens de inquisiteurs een belangrijk leider, maar die was fugitief, evenals Eeuwe Wiggers, Merck Douwes en diens vrouw Ymck.⁶⁴ In 1556 werden twee personen ter dood veroordeeld en twee tot binnenlandse verbanning en boetedoening, het volgend jaar respectievelijk een ter dood en een tot binnenlandse verbanning. In 1557 en 1558 was het rustig (slechts twee lichte vonnissen en een gezochte: Obbe Fockesz van Oldeboorn). Dit was misschien te danken aan een gematigd plakkaat uit maart 1557, waarin bepaald werd dat degenen die de kerk hadden verlaten, driemaal per veertien dagen vermaand en onderwezen dienden te worden. Zagen zij hun dwalingen in, dan werden zij naar goeddunken van het Hof gestraft. Degenen die hardnekkig bleven, moesten volgens de plakaten worden gestraft.⁶⁵ Ongetwijfeld hangt dit gematigde optreden samen met de komst van de

62 Mellink, *Documenta Anabaptistica VII*, 78-79, 83; In 1554-1555 was in Joure en Sloten naar sectarissen gezocht: RAF Rentmeestersrekeningen 1554-1555, fol. lxxvii.

63 Ook in Staveren werden blijkens de rentmeestersrekeningen enkele gevangenen met geweld bevrijd (RAF Rentmeestersrekeningen 1554-1555, fol. lv recto, lx recto). Verder werd in Engwierum Pieter in Burchwegen gearresteerd; zijn lot is onbekend. Misschien is hij een van de ontsnapte gevangenen. Hetzelfde geldt voor Thyethie Gaytyes uit St. Nicolaasga en Broer Jansz van IJlst. Wobbel Harmansd uit IJlst werd uit gevangenschap ontslagen en Zijbrant van Tzum overleed in de gevangenis. Zij waren allen van heresie beschuldigd. Verder werd nog in Joure, Sloten, Molkwerum en Workum gezocht naar sectarissen: RAF Rentmeestersrekeningen 1554-1555, fol. lxxvii, lxxxi, lxxvii.

64 RAF Rentmeestersrekeningen 1555-1556, fol. lvi verso, lx verso, cvii, cx, cxvi verso en cvi. Jaspers vrouw Griet Goessed werd vrijgesproken (ibidem, lxxvii). Ook gezocht werden Douwe Suyrtz, Jan Schut, Cornelis Hennezn en Albert Sloodmaecker. Sonnius klaagt over het geringe resultaat van de inspanningen van de procureur-generaal en andere autoriteiten. Hij had wel honderd namen genoemd, maar slechts enkelen waren gevangen. Overigens klopt het verslag van Sonnius niet geheel met de gegevens uit de Rentmeestersrekeningen: volgens Sonnius zou bijvoorbeeld niemand in IJlst zijn opgepakt, volgens de rekeningen één (Mellink, *Documenta Anabaptistica VII*, 72).

65 Mellink, *Documenta Anabaptistica VII*, 97; RAF Rentmeestersrekeningen 1557-1558, fol. lxxxii.

inquisiteur Wilhelmus Lindanus naar Friesland, die aanvankelijk de ketters met mildheid poogde terug te voeren naar de katholieke kerk.⁶⁶

In 1559 vielen er echter vier dodelijke slachtoffers en werden achttien tot lichtere straffen veroordeeld, meestal een half jaar ter kerke gaan en de mis bijwonen, hoewel de meesten herdoopt waren. Ook in dit jaar werden weer ketterjachten georganiseerd. De procureur ging naar Dokkum om daar enkele dopersen te apprehenderen, onder wie 'sekeren sectaris leeraar, wiens naeme van geenen noodt is te verhaelen.' Bedoeld is waarschijnlijk de doperse leraar Nette Lipkes. Ook was in deze plaats Johan Jelckezn pelsler gearresteerd, die na 118 dagen uit de gevangenis werd ontslagen, 'mits gaende alle heylige ende sonnedaege ter misse, te preke ende op onser l. Vrouwen hemelvaertsavent te biechte ende ten heyligen sacramente ende thonen tHoff daer aff goede certificatie van den pastoor.' Hij wordt niet in de vonnissen vermeld en is waarschijnlijk zonder proces vrijgelaten.⁶⁷ Verder bezocht hij Schoterburen, IJlst, Woudsend, Rotsterhaule, Nijhuizum, Greonterp en Heeslum⁶⁸ om sectariërs op te sporen. In Lichtaard werd een vrouwspersoon gezocht 'van der secte' en werd gepoogd Baucke in de Meer, oick sectaris, te arresteren. Ook bezocht de procureur-generaal tweemaal Kimsward en stelde hij een onderzoek in naar ongedoopte kinderen in IJlst.⁶⁹ Tenslotte deed hij Achlum en Terhorne aan en ging naar Berlikum en Het Bildt, 'alwaer hij met het register van der sectarijssen de selve heeft gesocht ende vervolcht.' Kennelijk was er een lijst opgesteld van suspecte individuen, die de procureur-generaal moest opsporen.⁷⁰ Hiermee was de zware vervolging ten einde.

Weliswaar werden nauwelijks meer doodvonnissen uitgesproken, maar dit betekende niet dat de dopersen volledig met rust gelaten werden. Zij kwamen er meestal met boetedoening en verbanning af. Ook de procureur-generaal bleef nog incidenteel actief: in 1562 of 1563 toog hij naar Lippenhuizen, waar conventiculen gehouden werden en zocht hij naar Focke Geeszoon en Douwe Tjaards wever. In Kimsward zocht hij Tierck Alles en zijn vrouw, in Witmarsum ettelijke sectarissen, in Berlikum daagde hij Pieter Cornelisz in, in Workum zocht hij Meye

66 P.Th. van Beuningen, *Wilhelmus Lindanus als inquisiteur en bisschop. Bijdrage tot zijn biografie (1525-1576)* (Assen, 1966) 58-63.

67 RAF Rentmeestersrekeningen 1559-1560, fol. lx verso, lxi, lxv, lxix. Nette Lipkes was in elk geval in 1557 leraar te Dokkum, waar hij in dat jaar met Menno Simons sprak en hem vergezelde naar Franeker om de gerezen twisten over het bannen te bespreken: Vos, *Menno Simons*, 136.

68 Misschien is bij deze actie Luytgen Hansd. gearresteerd, die op 9 juli 1557 wegens kwalijke gevoelens omtrent het sacrament tot boetedoening en een half jaar kerkgang in haar woonplaats Heeslum werd veroordeeld. (Mellink, *Documenta Anabaptistica VII*, 101).

69 RAF Rentmeestersrekeningen 1559-1560, fol. lxi, lxv verso, lxvi, lxvii verso-lxix, lxix, lxx.

70 RAF Rentmeestersrekeningen 1559-1560, fol. lxix.

Liauckema en diens vrouw en in De Blesse Briochter Jepozn.⁷¹ In 1564-1565 werd jacht gemaakt op de sectarissen in Opsterland, onder andere in Oldeboorn, en werden hun goederen in beslaggenomen.⁷² Ook in Boksum en Grouw verscheen de substituut-procureur, om Pieter Jacobs, Jans Jans alias Jancke en Jan Olphartsz sectarijzen te zoeken en hun goederen te inventariseren, terwijl in IJlst, Molkwerum en Woudsend maar liefst 31 personen wegens heresie ingedaagd werden. De laatste vermelding van dergelijke ketterjachten vinden we in de rekeningen over 1571-1572. Toen bleken Dr. Jan Charles, procureur-generaal en de rentmeester van Friesland naar Dokkum, Sneek en Bolsward te zijn getogen om de huizen, toebehorende aan de 'anabaptisten ende anderen' te verhuren.⁷³

Slot

De rentmeestersrekeningen geven een aantal aanvullingen op en een aantal nieuwe gegevens over de vervolging van de wederdopers in Friesland. De procureur-generaal en zijn manschappen bezochten voornamelijk de zwaar besmette gebieden, die vooral binnen de driehoek, gevormd door de steden Harlingen, Leeuwarden en Sneek lagen. De streek rond Dokkum en Sloten was ook besmet met de doperij. In het oosten van Friesland ontbreken de dopers geheel. Men bleef daar over het algemeen trouw aan het oude geloof. Tekenend is ook dat stadhouder Schenck van Tautenburg in 1535 de troepen die hij nodig had voor het beleg van het Oldeklooster bij voorkeur uit die streken haalde.⁷⁴

De vervolging was over het algemeen laks, met uitzondering van de jaren 1536, 1549 en 1553. Vooral de lagere autoriteiten saboteerden vaak die vervolging, maar ook het Hof legde niet altijd de zware straffen op, die de plakaten eisten. Driemaal werd de procureur-generaal met een aantal manschappen erop uitgestuurd om de dopers te vangen. In 1536-1537 waren de gebeurtenissen rond het Oldeklooster daartoe aanleiding, in 1540-1541 aansporingen vanuit Brussel en achter de expedities van 1554-1558 zullen we de drijvende kracht van de president van het Hof van Friesland moeten zien.

Overigens werd niet altijd de doodstraf opgelegd. Vooral degenen die berouw

71 RAF Rentmeestersrekeningen 1559-1560, fol. lxciii-lxcvi.

72 Voor het eerst is er sprake van besmetting van enige omvang in het kerngebied van de Zevenwouden. Gezocht werden behalve de personen te Lippenhuizen ook Halbe Hedzerdsz en zijn vrouw uit Duurswoude en Eese Martensz en zijn vrouw uit Bakkeveen. In Akkrum werd nog Rippert Syn gezocht als 'ongeloevige': RAF Rentmeestersrekeningen 1564-1565, fol. lxxii.

73 RAF Rentmeestersrekeningen 1562-1563, fol. lxxxii verso, lxxxiii; 1564-1565, fol. lxxviii, lxxi, lxxv, lxxiii, lxxiv verso; 1571-1572, fol. lix.

74 Zijlstra, 'Blesdijk's verslag', 69.

toonden en niet herdoopt waren, werden veroordeeld tot een eeuwige of tijdelijke ballingschap. De veroordeelden trokken naar andere oorden en keerden terug tot hun oude denkbeelden. Een voorbeeld hiervan in Anthonis Courtszoon uit Ureterp. Hij werd in 1549 wegens ongeloof betreffende het heilige sacrament door het Hof van Friesland veroordeeld tot geseling, doorboring van zijn tong en eeuwige ballingschap. Hij trok naar Leiden, waar hij bijna twee jaar als boekbinder werkte bij een al even suspect persoon en woonde nog driekwart jaar in Amsterdam, waar hij in juni 1552 gearresteerd en op 16 januari 1554 terechtgesteld werd.⁷⁵

Ook werden een aantal gevangenen verplicht een bepaalde tijd in hun woonplaats te resideren en daar de kerkdiensten te bezoeken. Vooral in de jaren vijftig werden vaak vonnissen uitgesproken die inhielden dat de beschuldigten verplicht ter kerke moesten gaan. Van de om een delict van religieuze aard gevonnenen werd zo'n 22% veroordeeld tot een dergelijke straf, terwijl bijna 33% ter dood werd veroordeeld en 35% tot een eeuwige of tijdelijke verbanning. Men zou hierachter de invloed van de inquisiteur Sonnius kunnen vermoeden, maar reeds in 1553, een jaar voor de komst van Sonnius, werden drie verdachten tot deze straf veroordeeld. Alleen degenen, die geen leedwezen betoonden, werden geëxecuteerd. Het waren er niet veel, die tot het einde standvastig bleven: velen vroegen om genade, onder wie drie van de vier in het Offer des Heeren opgenomen martelaren. Een aantal trok de herroeping weer in, toen zij merkten dat zij niet aan de doodstraf konden ontkomen.

Of alle veroordeelden ook dopersen waren is de vraag. Van wie bekende herdoopt te zijn of zijn kinderen niet had laten dopen, is dit duidelijk. Maar we vinden verschillende personen die veroordeeld zijn wegens 'quaet gevoelen' van het sacrament. Het is mogelijk, dat zij wel de intentie hadden om herdoopt te worden, maar dat dit er niet van gekomen was, bijvoorbeeld door het gebrek aan voorgangers, die de doop konden toedienen. Maar zij kunnen evengoed tot de 'sacramentariërs' behoord hebben, de groep, die wel het miswonder, maar niet de kinderdoop afwees.⁷⁶ Dat deze groepering aanhangers had in Friesland blijkt wel uit de bekentenis van Obbe Philips, die stelt dat de gezanten van Jan Matthijs

75 Mellink, *Documenta Anabaptistica I*, 89-90; Mellink, *Documenta Anabaptistica II*, 165-166, 177, 217. De mobiliteit van de dopersen is opvallend. We vinden verschillende Friezen terug in Groningen en vooral ook in Amsterdam. Handwerkers waren uiteraard mobiel: zij konden praktisch overal voor hun levensonderhoud zorgen. Ook de handelaren hadden een grote mobiliteit: in de Amsterdamse vonnissen lezen we dan ook geregeld over handelsreizen van die stad naar Friesland en vice versa.

76 Over deze groepering, zie: C. Augustijn, 'Anabaptisme in de Nederlanden', *Doopsgezinde Bijdragen* 12-13 (1986-1987) 13-28 en 'Disputatie over de sacramentariërs', *Doopsgezinde Bijdragen* 15 (1989) 121-147.

in 1534 op heftige tegenstand stootten van de 'zingelsen', zoals hij hen noemde.⁷⁷ Jan Lambertzoon van Sneek werd op zeven mei 1547 veroordeeld, omdat hij zich had laten onderwijzen 'van dengeenen die zijn van de dampnable secte der sacramentarien.' Ook in de vonnissen is soms sprake van 'anabaptisten ende sacramentarii' en de Leeuwarder pastoor Stephanus Sylvius, die reformatorisch gezind was, waarschuwde tegen de leer der wederdopers.⁷⁸ De terminologie blijft echter onduidelijk en vaak werd weinig onderscheid gemaakt: zo werd van Sibbel Eeme Sybrantszoon huysvrouw in 1549 gezegd, dat zij was van 'de secte der anabaptisten ende sacramentaryssen, die nyet en houden van tdoopsel der kinderen ende tweerdige sacrament des outaers.'⁷⁹ De grenzen waren vloeiend: een wederdoper was per definitie ook een sacramentariër, omdat in zijn geloofsvisie het Avondmaal niets anders was dan een herdenking van het lijden des Heeren.

De Hoop Scheffer heeft in de vorige eeuw gesteld dat tussen 1531 en 1566 de geschiedenis van het protestantisme op weinig na de geschiedenis van het anabaptisme zou zijn.⁸⁰ Voor Friesland lijkt deze stelling zeker niet op te gaan: immers, dertig procent van de veroordeelden werd voor andere vergrijpen dan herdoop of verwante praktijken gevonnisd en een derde deel kan toch moeilijk 'op weinig na' worden genoemd.

77 Philips, 'Bekentenisse', 130.

78 Mellink, *Documenta Anabaptistica I*, 79-81, zie ook Woltjer, *Friesland in Hervormingstijd*, 92, 102.

79 Mellink, *Documenta Anabaptistica I*, 91.

80 J.G. de Hoop Scheffer, *Geschiedenis der kerkhervorming in Nederland van haar ontstaan tot 1531* (Amsterdam, 1873) 3. Mellink, *Wederdopers*, 326 heeft deze opvatting overgenomen.

‘Verleid en bedrogen’

Berouwvolle doopsgezinden in Brabantse remissiebrieven, 1543-1565

Het is algemeen bekend dat de bronnen over het zestiende-eeuws anabaptisme schaars zijn. We dienen ons vooral te behelpen met documenten die voortgevloeid zijn uit de vervolging, en dan denk ik vooral aan de martelaarsliteratuur en de bronnen gegenereerd door gerechtelijke instanties. Deze bronnen zijn niet alleen schaars, zij stellen de zaken bovendien voor vanuit een specifiek perspectief. De martelaarsboeken en -liederen brengen ons het beeld van een heroïsch, standvastig doperdom.¹ Zij waren immers geschreven ‘Tot troost ende versterckinge der Slachtschaepkens Christi die totter doot geschickt zijn’, of nog ‘tot troost ende sterckheyt allen liefhebbers der Waerheyt.’²

Deze martelaarsliteratuur heeft in niet geringe mate gestalte gegeven aan de identiteit van de eerste generaties doopsgezinden. In deze bijdrage wil ik echter benadrukken dat het beeld gepresenteerd in de martelaarsliteratuur een zeer partieel beeld is. De remissie- of genadebrieven die afgeleverd werden aan berouwvolle doopsgezinden, bieden een ander, in zekere zin een complementair, beeld. Zij richten de schijnwerper op de twijfelende doopsgezinde. Uit deze bron blijkt dat de zestiende-eeuwse mens oprecht bezorgd was over zijn zaligheid. Bij de zoektocht naar die zaligheid werd hij geconfronteerd met een veelheid aan opinies en stromingen én met een hardnekkige repressie en dat alles kon tot twijfel leiden.

Vooraleer over te gaan tot een analyse van de remissiebrieven, verdient deze minder gekende bron enige toelichting. De landsheer – in dit geval respectievelijk Karel V en Filips II – beschikte over het recht gratie of genade, in de bronnen gewoonlijk aangeduid als remissie of pardon, te verlenen.³ De delinquenten die

* G. Marnef is Postdoctoraal Onderzoeker van het Belgische N.F.W.O.

1 Zie over de martelaarsliteratuur S. Cramer en F. Pijper eds., *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica*, dl. II: *Het Offer des Heeren (de oudste verzameling doopsgezinde martelaarsbrieven en offerliederen)* ('s-Gravenhage, 1904) 26-38; F. Pijper, *Martelaarsboeken* ('s-Gravenhage, 1924) 73-119; W. Kühler, *Geschiedenis der Nederlandsche doopsgezinden* (Haarlem, 1961²) 245-269.

2 Citaten uit het *Offer des Heeren*, vermeld in *BRN*, II, 28.

3 H. de Schepper en J.-M. Cauchies, ‘Justicie, gracie en wetgeving. Juridische instrumenten van de landsheerlijke macht in de Nederlanden, 1200-1600’, in: H. Soly en R. Vermeir eds., *Beleid en bestuur in de Nederlanden. Liber Amicorum prof.dr. M. Baelde* (Gent, 1993) 166-167; H. de Schepper, ‘Het gratierecht in het Bourgondisch-Habsburgse Nederland 1384-1633. Vorstelijk prerogatief als machtsmiddel’, in: H. Coppens en K. Van Honacker eds., *Symposium over de centrale overheidsinstellingen van de Habsburgse Nederlanden. Tien bijdragen over de staat, de regering en de ambtenaren van de 16de tot 18de eeuw* (Brussel, 1995) 43-87.

om genade verzochten, hadden zich voor het overgrote deel schuldig gemaakt aan doodslag,⁴ maar ook berouwvolle kettters kwamen in aanmerking. In een rondschrĳven van 27 januari 1555, liet Karel V aan de gouverneurs van zijn Nederlandse gewesten weten dat berouwvolle protestanten een smeekschrift tot de centrale regeringsinstanties konden richten. De vorst of de landvoogd zou dan beslissen of gratie zou verleend worden.⁵

Bij mijn onderzoek naar het protestantisme te Antwerpen stuitte ik in het Algemeen Rijksarchief te Brussel op een ononderbroken reeks remissiebrieven, afgeleverd aan delinquenten vervolgd in het hertogdom Brabant. Voor de jaren 1543-1565 – een periode die vrij goed samenvalt met de jaren waarin Menno Simons op de voorgrond treedt – vond ik negentien remissiebrieven afgeleverd aan tweeëntwintig doopsgezinden.⁶ In achttien gevallen ging het om te Antwerpen vervolgte doopsgezinden, en verder komen nog twee maal 's-Hertogenbosch en één maal Aalst bij Eindhoven en Maastricht voor.

Hoe de verzoeken tot genade precies tot stand kwamen en hoe zij de centrale regering in Brussel bereikten, blijft vrij vaag.⁷ De berouwvolle doopsgezinden die een verzoekschrift wilden indienen, bevonden zich alleszins in gevangenschap, dit in tegenstelling tot misdadigers van gemeen recht die hun supplicatie meestal indienden vanuit hun vluchtoord.⁸ Wellicht lieten de tot berouw gekomen doopsgezinden door een procureur een verzoekschrift opstellen dat, samen met een aantal adviezen, door de schout of magistraat naar Brussel gezonden werd. Formeel werd de remissiebrief verleend door de vorst; in de praktijk waren het echter de Geheime Raad en de landvoogd die de beslissing namen. De Geheime Raad hield daarbij rekening met de adviezen van de schout, de stadsmagistraat, de Raad van Brabant en één of meerdere geestelijke inquisiteurs. De afgeleverde remissiebrief herstelde de ontvanger in goede naam en faam, in 'lijf en goed'. De gratie werd echter pas definitief nadat de begunstigde aan een aantal voorwaarden had voldaan. Hij of zij diende namelijk de justiekosten te betalen, de beleden dwalin-

4 R. Muchembled, *La violence au village. Sociabilité et comportements populaires en Artois du XVe au XVIIe siècle* (Turnhout, 1989) 19, stelt vast dat van de 3468 remissiebrieven die in de periode 1386-1660 afgeleverd werden voor Artesië, 97 percent betrekking hadden op gevallen van doodslag.

5 J.-J. Mulder, *De uitvoering der geloofsplakaten en het stedelijk verzet tegen de inquisitie te Antwerpen (1550-1566)* (Gent en 's-Gravenhage, 1897) 16.

6 ARA, *Rekenkamer. Registers*. [voortaan: *Rk. Reg.*], 643-647.

7 Een gelĳkaardige bevinding bij J.E.A. Boomgaard, *Misdaad en straf in Amsterdam. Een onderzoek naar de strafrechtspleging van de Amsterdamse schepenbank 1490-1552* (Zwolle en Amsterdam, 1992) 95.

8 Cf. H. de Schepper en M. Vrolijk, 'Vrede en orde door gratie. In Holland en Zeeland onder de Habsburgers en de Republiek, 1500-1650', in: M. Bruggeman e.a. eds., *Mensen van de Nieuwe Tijd. Een liber amicorum voor A. Th. van Deursen* (Amsterdam, 1996) 101.

gen af te zweren in de handen van een geloofsinquisiteur en de door hem opgelegde penitentie te volbrengen. Het provinciale justitiehof, in dit geval de Raad van Brabant, was belast met de afwikkeling en de controle van die procedure.

In chronologisch opzicht werd vooral vanaf 1559 genade verleend. Slechts twee remissiebrieven werden voor dat jaar afgeleverd, met name één in 1543 en één in 1551.⁹ Het hoogtepunt van de genadeverleningen viel in de jaren 1559-1566. Te Antwerpen kreeg in die periode zelfs één op vier van de gearresteerde doopsgezinden gratie.¹⁰ Deze vaststelling mag merkwaardig genoemd worden vermits Filips II bij zijn vertrek uit de Nederlanden voor een strenge toepassing van de ketterijplakkaten gepleit had.¹¹

Het hoge aantal berouwvolle doopsgezinden werd ongetwijfeld mede in de hand gewerkt door de inzet van clerici zoals parochiepriesters, dominicanen en minderbroeders, die de gearresteerde doopsgezinden van hun dwalingen probeerden te overtuigen. Tegen die achtergrond begrijpt men dat het *Offer des Heeren*, dat voor het eerst in 1562 in druk verscheen, in een zeer reële nood voorzag.¹² Het *Offer des Heeren* werd trouwens op een bijzonder klein formaat gedrukt, precies opdat het makkelijk clandestien kon circuleren.¹³ Het voorbeeld van de standvastige doopsgezinde diende zwakkere geloofsbroeders ervan te overtuigen dat de marteldood de poort van het hemelse Koninkrijk opende.¹⁴ Niet iedereen was immers even moedig als de in 1551 te Antwerpen terechtgestelde Jeronimus Segers. Toen de schout en de schepenen die hem ondervroegen de vrijheid in het vooruitzicht stelden indien hij berouw vertoonde, antwoordde Jeronimus vastberaden: ‘Al stont de duere open, ende dat ghy seyt: Gaet, [...] Ic en soude niet gaen, want ick weet wel, dat ick de Waerheyt hebbe.’¹⁵

Bij de inhoudsanalyse dient men uiteraard rekening te houden met het speci-

9 In 1557 werd het verzoek van drie Antwerpse doopsgezinden afgewezen. ARA, Aud., 1177/3, stukken 45, 48.

10 Meer precies 27 percent. Er waren in die periode 88 gevangene doopsgezinden; 27 kregen gratie. Zie tabel 5.4 in G. Marnef, *Antwerp in the Age of Reformation. Underground Protestantism in a Commercial Metropolis, 1550-1577* (Baltimore en Londen, 1996) 84. Van de zeven doopsgezinden die in 1566 genade kregen, vond ik jammer genoeg geen remissiebrief terug.

11 H. de Schepper, ‘Ketterwetten van 1561-1564’, in: P.J.A.N. Rietbergen ed., *De periferie in het centrum. Opstellen door collegae aangeboden aan M.G. Spiertz bij gelegenheid van zijn 25-jarig ambtsjubileum* (Nijmegen, 1986) 111-112. De vraag dient dan ook gesteld in welke mate Filips II nog invloed uitoefende op de politiek van gratieverlening in de jaren die volgden op zijn vertrek.

12 Vergelijk BRN, II, 32-34; Pijper, *Martelaarsboeken*, 83-84.

13 Terecht benadrukt door B. Gregory, ‘Particuliere martelaarsbundels uit de late zestiende eeuw’, *Doopsgezinde Bijdragen* 19 (1993) 99.

14 Cf. ook C.J. Dyck, ‘The Suffering Church in Anabaptism’, *The Mennonite Quarterly Review* 99 (1985) 14-16.

15 BRN, II, 130.

fieke karakter van de remissiebrief. Deze brief, opgesteld in de kanselarij van de Geheime Raad, bestond uit twee duidelijk afgescheiden delen. Het eerste deel incorporeerde het betoog van het ingediende verzoekschrift, het tweede deel deelde de beslissing van de centrale regering mee. We mogen aannemen dat het overgemaakte verzoekschrift geschreven was door een procureur of klerk. Deze scribent goot het verzoek in een gepaste juridische vorm. Hij kon het verhaal van de berouwvolle doopsgezinde eveneens inhoudelijk bijsturen.¹⁶ Veel belangrijker was echter dat het ingediende verzoekschrift een uitgesproken intentioneel karakter had. De indiener hoopte op gratie en minimaliseerde daarom de eigen verantwoordelijkheid voor het bedreven delict zo sterk mogelijk. Zowat alle berouwvolle doopsgezinden beklemtoonden dat zij 'simpel' en 'onnosel' waren, door de 'persuasien' en 'schoone en subtile woorden' van slechte lieden verleid waren en in dwaling gebracht waren. Bovendien riepen zij specifieke factoren en omstandigheden ter verontschuldiging in. Zo wezen verschillenden op hun jeugdige leeftijd¹⁷ en anderen op het feit dat ze niet konden lezen en schrijven,¹⁸ twee elementen die er toe leidden dat men moeilijker het onderscheid tussen goed en kwaad kon maken. De peltier Peter Janssen en de lakenverkoper Hendrik Ostaejen betoogden dat zij steeds deugdelijk geleefd en eerlijk hun brood verdiend hadden.¹⁹ Luyte van Gulick riep de patriarchale machtsstructuur van de toenmalige samenleving in. Zij beklemtoonde dat ze gehandeld had uit gehoorzaamheid aan haar man die 'zekerlyck ende ongetwyffelt wel wiste dat tselve [de herdoop] godlyck ende eerlyck was ende dat men nemmermeer salich en soude mogen worden sonder herdoopt te worden.' Toen haar man haar voorstelde hem te volgen zodat zij zich kon laten dopen, antwoordde zij: 'lieve huysheere, want dat alsoe is als ghy mij seeght, soe wille ick met u gaen ende gehoorsaem zyn.'²⁰ Hendrik Ostaejen uit de heerlijkheid Aalst bij Eindhoven was wellicht het meest origineel in zijn excuses. Hij voerde aan in 'simpelheyt ende onwetentheyt' verleid te zijn, 'te meer oyck dat binnen Aelst over lange slappe pastoors zijn geweest die welcke oyck tghemeyn volck slechtelycken hebben geleert ende weten te onderwijsen.'²¹

16 N.Z. Davis, *Fiction in the Archives. Pardon Tales and Their Tellers in Sixteenth-Century France* (Stanford, 1987) 5, ziet de remissiebrief als het resultaat van 'collaborative efforts' maar acht de inbreng van de aanvrager veel groter dan die van de klerk.

17 Namelijk Hendrik de Raymakere, Cornelia Vermeeren, Martha van Trogney, Catharina van Heel, Heylken Aerts, Tanneken van Dale en Peter van de Walle.

18 Namelijk Martha van Trogney, Peter van de Walle, Maarten van der Straten, Aert de Hane, Godevaart Zeeldrayers en Grietken van den Exetren.

19 ARA, *Rh. Reg.*, 646, f. 20r° (P. Janssen, 1560), en ARA, *Rh. Reg.*, 646, f. 218v° (H. Ostaejen, 1562).

20 ARA, *Rh. Reg.*, 641, f. 410v°.

21 ARA, *Rh. Reg.*, 646, f. 220r°.

Deze tendens om de eigen verantwoordelijkheid zoveel mogelijk weg te cijferen, heeft zeker een vertekening gegeven aan de remissiebrieven, maar dit neemt niet weg dat het een bron is die de dagelijkse en mentale leefwereld vaak precies en kleurrijk beschrijft.²²

De remissiebrieven bevatten alleszins kostbare gegevens over de wijze waarop men met de doopsgezinde broederschap in contact kwam en over het bekeringsproces, iets waarover we bitter weinig vernemen in de martelaarsliteratuur.²³ Verschillende berouwvolle doopsgezinden vermeldde dat zij gezwicht waren voor de overredingskracht van personen uit hun omgeving en naar vergaderingen gebracht werden waar vermaningen werden gedaan, maar geven hierover geen verdere uitleg. Enkele personen kwamen met de nieuwe leer in contact tijdens hun handelsreizen. Pieter Janssen verhaalde dat hij zeven à acht maanden geleden tussen Kalmthout en Kapellen een man tegenkwam die hij nog nooit eerder ontmoet had; de man begon hem 'aen te vallen ende te becouten', in het bijzonder over de doop, zodat hij daarin begon te twifelen. Op een handelsreis naar Holland trof hij te Rotterdam in een herberg – gelegen op een plaats bij het water waar men naar Dordrecht reist – een aantal personen aan die hem zaken voorhielden over het geloof en de doop, zodat hij nog meer begon te twifelen.²⁴

Hendrik Ostaeyen deelde mee dat hij naar 's-Hertogenbosch was gegaan om lakens te verkopen. Daar ontmoette hij een ander lakenverkoper, een Severijn uit Woensel, en zij sliepen 's avonds in dezelfde kamer. Voor het slapengaan zat Severijn lange tijd op zijn knieën te bidden. Hendrik merkte op dat het goede lieden waren die op die manier baden, waarop Severijn hem vermaande over God en zijn woorden en vermits Hendrik 'zeer beanxt es geweest voer zijn vuyterste salicheyt' luisterde hij er naar. Severijn nodigde Hendrik uit later naar zijn huis in Woensel te komen en daar was hij minstens drie à vier keer naar toe geweest.²⁵ De zorg om de uiterste zaligheid die Hendrik Ostaeyen vermeldde, komt in meerdere remissiebrieven tot uiting. De man van Luyte van Gulick stelde dat zonder de herdoop geen zaligheid mogelijk was.²⁶ Aert de Hane bekende in 1563 dat hij 'soeckende zijn salichheyt hem op sijn geloove heeft laeten doopen' en nagevoel identieke woorden vernemen we uit de mond van Godevaart Zeeldrayers.²⁷

Een cruciale rol bij de verspreiding van de doperse leer kwam toe aan de kleinschalige vergaderingen waarop een voorganger vermaningen hield. Hendrik de

22 Vergelijk met de appreciaties bij Muchembled, *La violence au village*, 18-19, Davis, *Fiction in the Archives*, passim, en De Schepper, 'Vrede en orde', 112.

23 Terecht opgemerkt door Pijper, *Martelaarsboeken*, 84.

24 ARA, *Rk. Reg.*, 646, f. 20r°.

25 ARA, *Rk. Reg.*, 646, f. 219r°-219v°.

26 ARA, *Rk. Reg.*, 641, f. 410v°.

27 ARA, *Rk. Reg.*, 646, f. 417v° (A. de Hane), en ARA, *Rk. Reg.*, 646, f. 420r° (G. Zeeldrayers).

Raymakere was hierover zeer expliciet. Hij werd tweemaal op een vergadering gebracht in een bosje buiten Antwerpen. De eerste maal waren er twintig à vijftientwintig personen verzameld, de tweede maal ongeveer zestien; de vergaderingen duurden respectievelijk iets meer dan een uur en iets minder dan twee uur. In beide gevallen las iemand voor uit het Nieuwe Testament, en vervolgens hield hij een uiteenzetting, daarbij benadrukkend dat men niet naar de kerk [d.i. naar de mis] hoefde te gaan en dat het doopsel vernieuwd moest worden.²⁸

Martha van Trogney verhaalde dat zij na herhaalde aanmaningen van doopsgezinden was meegegaan naar een huis in de Antwerpse binnenstad waar 'heurlieder docteur oft bisschop gecomen was.' Deze bisschop of oudste begon te prediken en richtte zich tot Martha, zeggend 'dat zij soude moeten hergeboren worden eer zij den gheest goids soude mogen ontfanen ende datter anders gheenen wech en was om teeuwiger salicheyt te mogen geraken, hair voirts onderwijsende dat zij in grote afgoderye leefde en tot dyen dage altyds den duyvel geaenbert hadde.'²⁹ Hier ontmoeten we een ander terugkerend element uit de remissiebrieven dat sterk aan Menno Simons herinnert: de tegenstelling tussen geest en vlees, tussen de innerlijke, geestelijke wereld en de stoffelijke wereld, die geassocieerd wordt met de afgodische, oude kerk.³⁰ De overgang naar het anabaptisme impliceerde dat men een nieuwe levensstijl diende aan te nemen. Hendrik Ostaeen meldde dat op één van de vergaderingen die hij te Woensel bijwoonde een zekere Daniël voorlas uit het Nieuwe Testament, namelijk uit het zesde kapittel van het Johannes-evangelie 'inde passagie aldaer staet *het vleesch en helpt nyet, het is den gheest die levendich maeckt*'.³¹

Peter Diericxen uit 's-Hertogenbosch stelde dat zijn buurman, Maarten inde Panne, hem met vele woorden gewezen had op zijn ongeregeld leven 'als dat hij volgende den loop vanden menschen, mit droncken drincken, tgeselschap hantende, gheen leeven van een christe menschen en leyde maer was geheel van God geweken.' Maarten in de Panne deed daarop Peter Diericxen veel onderwijs uit de Heilige Schrift, 'zoe lange ende vele dat hij daerdeure den suppliant [Peter Diericxen] tot beter leven ende regiment van zijne familie heeft gebrocht'.³² Hendrik de Raymakere deelt mee dat hij af en toe ging drinken met makkers, zoals jongelieden dat soms wel deden, maar zijn meester vermaande hem hierover meermaals, waarbij hij vroeg het drinken te laten en zich beter te regelen.³³

28 ARA, *Rk. Reg.*, 643, f. 399r°.

29 ARA, *Rk. Reg.*, 645, f. 237r°.

30 Cf. C. Augustijn, 'Anabaptisme in de Nederlanden', *Doopsgezinde Bijdragen* 12-13 (1986-1987) 24-25, 28.

31 ARA, *Rk. Reg.*, 646, f. 219r°.

32 ARA, *Rk. Reg.*, 647, f. 74v°-75r°.

33 ARA, *Rk. Reg.*, 643, f. 398v°.

Uit dergelijke passages blijkt duidelijk dat de overgang tot het doperdom gepaard ging met het aannemen van een andere, een meer sobere levenswijze, met een ethisch zuivere levenswandel. Merkwaardig, maar vanuit de aard van de bron wel begrijpelijk, is dat de berouwvolle doopsgezinden geen details geven over het diepgaande innerlijke voorbereidingsproces dat aan de doop voorafging. Zij stellen het haast voor alsof die doop hen onverhoeds, tegen wil en dank als het ware, overkwam, maar dit strookt uiteraard niet met de doperse realiteit die de doop zag als een uiterlijk teken van een ernstig en diep doorleefd bewustwordingsproces.³⁴

Uit de getuigenissen van Hendrik de Raymakere, Pieter Janssen, Hendrik Ostaeyen en Peter Diericxen bleek reeds de centrale rol van lezing en onderricht uit de Schrift, vooral dan uit het Nieuwe Testament. Bij mijn onderzoek naar de doopsgezinde broederschap te Antwerpen heb ik kunnen vaststellen hoe zich in het midden van de veelal eenvoudige doopsgezinden een intense schriftcultuur ontwikkeld had.³⁵ Bij sommige aanhangers van Menno Simons was de vertrouwdeheid met de Schrift blijkbaar zo sterk dat zij er het element bij uitstek in zagen dat hun identiteit bepaalde. Toen op 15 mei 1565 een aantal gevangenen uit de stadsgevangenis probeerden te breken, riepen een aantal doopsgezinden 'laet ons vuyt, wy syn volck vanden Schrift.'³⁶ De voorbeelden uit de remissiebrieven worden bevestigd door de schaarse gegevens over persoonlijk boekenbezit. In het huis van Pieter Janssen werden een aantal boeken – blijkbaar verboden boeken – gevonden. De boeken waren afkomstig uit het sterfhuis van zijn zus en naar zijn zegen bestemd voor verkoop vermits hij zelf was 'een slecht simpel man die daeraff gheen distinctie oft differentie en soude weeten te maken'³⁷, een excuus dat nogal vergezocht overkomt. Joos Fyckaert en Anna van Triere hadden op aanraden van Claes de suikerbakker, die hen tot het doopsgezinde geloof gebracht had, een Liesveldt-bijbel en een Nieuw Testament zonder drukkersprivilegie gekocht.³⁸

Komt de zoektocht naar de uiterste zaligheid in meerdere remissiebrieven op de voorgrond, dan zien we eveneens dat de betrokkenen op die zoektocht met

34 Cf. W.E. Keeney, *The development of Dutch Anabaptist thought and practice from 1539-1564* (Nieuwkoop, 1968) 75-78; T. George, 'De spiritualiteit der vroege Dopers in de Lage Landen', *Doopsgezinde Bijdragen* 12-13 (1986-1987) 204-206.

35 Marnef, *Antwerp in the Age of Reformation*, 168-169. Zie ook A. Duke, 'Nonconformity among the Kleyne Luyden in the Low Countries before the Revolt', in: idem, *Reformation and Revolt in the Low Countries* (Londen, 1990) 111-113.

36 Verklaring van Grietken, de vrouw van de cipier, 16 mei 1565 in *Antwerpsch Archievenblad*, dl. IX, 279.

37 ARA, *Rk. Reg.*, 646, f. 20v°.

38 ARA, *Rk. Reg.*, 646, f. 205r°-205v°.

twijfels af te rekenen kregen. Wellicht hebben sommige berouwvolle doopsgezinden gretig gewag gemaakt van vlug opduikende gevoelens van twijfel, omdat hen dit goed uitkwam, maar bij andere menen we toch een authentieke gemoedsonrust te kunnen ontwaren. Hendrik de Raymakere stelde geschrokken te zijn van de boodschap die hij hoorde op de twee vergaderingen die hij had bijgewoond. Hendrik en zijn vrouw gingen niet meer naar de samenkomsten van de doopsgezinden, maar zij gingen gedurende een aantal weken evenmin naar de kerk. Zij besloten het advies te vragen van hun ouders en vrienden en kregen uiteindelijk de raad hun parochiepriesters en andere geleerde personen op te zoeken zodat ze zich konden reconciliëren met de rooms-katholieke kerk.³⁹

Pieter Janssen, die op zijn handelsreizen kennis gemaakt had met het doopsgezinde geloof, liet zijn pasgeboren zoon niet onmiddellijk dopen en ging kort nadien de onderpastoor van de Antwerpse Onze-Lieve-Vrouwekerk spreken over zijn twijfels.⁴⁰ Catharina van Wouwe had conventikels bijgewoond en zich laten herdopen, maar kreeg nadien gewetenswroeging. Zij ging uit eigen beweging, zonder vervolgd te zijn door een inquisiteur of een gerechtsofficier, haar dwalingen bekennen aan Jean François, een pauselijke nuntius die op dat moment in Antwerpen verbleef.⁴¹ Hendrik Ostaeyen meldde dat hij na drie of vier vergaderingen was beginnen twijfelen aan het H. Sacrament zodat hij op Paasdag het H. Sacrament niet meer ontvangen had omdat hij altijd vol twijfel en angst was, 'gheen en vasten voet noch geloove hebbende.'⁴² Gingen sommigen al duidelijk aan het twijfelen vóór hun arrestatie, dan werden anderen door clerici van hun dwalingen overtuigd in de stadsgevangenis. In welke mate het betoonde berouw en de bereidheid tot afzwering in zulke gevallen oprecht waren, valt moeilijk uit te maken. Sommigen waren ongetwijfeld bereid compromissen te sluiten, indien dit de vrijheid en de hereniging met hun familie opleverde.

Als besluit kunnen we stellen dat de remissiebrieven interessante gegevens aanbrengen over de doopsgezinden die ten tijde van Menno Simons omwille van hun geloof vervolgd werden. Zij leren ons de berouwvolle doopsgezinden kennen als oprechte zoekers naar de uiterste zaligheid; zij brengen eveneens een interessante kijk op het interne gemeenteleven. Ik denk daarbij bij voorbeeld aan de vergaderingen of conventikels waarop lezing uit de Schrift centraal stond en aangespoord werd tot een nieuw, herboren leven. Dat er ruimte bleef voor twijfel hoeft niet te verwonderen in een wereld waarin de religieuze verhoudingen nog

39 ARA, *Rk. Reg.*, 643, f. 399r°.

40 ARA, *Rk. Reg.*, 646, f. 20r°.

41 ARA, *Rk. Reg.*, 646, f. 212v°-213r°.

42 ARA, *Rk. Reg.*, 646, f. 219r°-219v°.

lang niet uitgekristalliseerd waren.⁴³ Het proces van confessionalisering, waarbij de grenzen scherper getrokken werden, niet alleen tussen de rooms-katholieke en de protestantse religie, maar ook tussen de diverse protestantse confessies, nam omstreeks het midden van de zestiende eeuw immers pas een aanvang.⁴⁴

43 Dit is een centrale idee in J.J. Woltjer, *Tussen vrijheidsstrijd en burgeroorlog. Over de Nederlandse Opstand 1555-1580* (Amsterdam, 1994).

44 Cf. voor de confessionalisering H. Schilling, ‘Confessional Europe’, in: Th.A. Brady, H. Oberman en J.D. Tracy eds., *Handbook of European History 1400-1600. Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*, dl. II (Leiden, 1995) 641-681.



Sprekers en toehoorders in de Vermaning te Leeuwarden.

Menno als tijdverschijnsel

De fijnzinnige combinatie van persoonlijke vroomheid en politieke vrijzinnigheid die de Doopsgezinde Broederschap in Nederland eeuwenlang ten toon heeft gespreid, is ronduit fascinerend. Waar de calvinistische orthodoxie een zodanig monopolie op de innerlijke geloofsbeleving heeft gelegd dat daarbuiten nog slechts ongelooft mogelijk leek, hebben de doopsgezinden hun eigen plaats op de mentale kaart van Nederland stevig verankerd. Niemand minder dan de doopsgezinde politicus Sam van Houten, grondlegger van de sociaal-liberale stroming die wij tegenwoordig als 'paars' kenschetsen, klaagde al in 1878 in zijn *Bijdragen tot den Strijd over God, Eigendom en Familie* dat vrijzinnige opvattingen over geloof, bezit en huwelijkstrouw door tegenstanders bij voorbaat verdacht werden gemaakt. Wat hem daarbij het meest stoorde, was de eenzijdige manier waarop de toenmalige confessionelen hun definities van goddelijk albedil, onaantastbaar eigendom en patriarchale willekeur aan andersdenkenden wilden opdringen. Daarentegen heeft de Doopsgezinde Broederschap altijd in de bres gestaan voor een vorm van onafhankelijkheid die zich ook aan de vrijheid van anderen iets gelegen liet liggen. Dáár ligt de kern van het conflict tussen doperse vrijzinnigheid en calvinistische orthodoxie.

Maar het is nogal een stap vanuit de negentiende eeuw naar Menno Simons, de zwaarlijvige profeet van Witmarsum, wiens opvattingen ons kunnen voorkomen als fundamentalisme *avant la lettre*.¹ Ik ben teveel calvinist en te weinig wederdoper om dit irriterende feit te maskeren met strooplikerij en *Soete liedeckens*. Meer dan dat: waar de geschriften van Calvijn voor de doorsnee (ex-)calvinist niet te pruimen waren, waren Menno's pennenvruchten dat voor de gemiddelde doopsgezinde evenmin. Zijn bijdragen begonnen al in de achttiende eeuw uit de mode te raken. Menno's tijd is niet de onze, en wie dat ontkent, maakt zich schuldig aan dezelfde letterwijsheid die doopsgezinde apologeten zo graag hun gereformeerde tegenstanders voor de voeten hebben geworpen.

Menno's boodschap laat zich niet eenvoudig actualiseren door haar vertolker in zijn tijd te plaatsen. Eerder is het omgekeerde het geval: iedere tijd heeft zijn eigen

1 Hedendaags fundamentalisme als bewust verzet tegen de historisering van het wereldbeeld is natuurlijk iets anders dan de rechtstreekse terugkeer tot bijbelse maatstaven die Menno voorstond. Beide kenmerken zich echter door afkeer van (achterhaalde) formele structuren en een eschatologie die onverschillig staat ten opzichte van feitelijke maatschappelijke verandering. J. Barr, *Fundamentalism* (Londen, 1977) 114-15, 200. T. Meyer, *Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne* (Reinbek bei Hamburg, 1989).

boodschap die zich hooguit laat illustreren aan de hand van Menno's persoonlijke aandeel. Zijn bijbelse radicaliteit kan als inspiratie dienen, echter niet als voorbeeld. Ik zal daarom uitgebreid ingaan op de revolutionaire beweging waarvan hij aanvankelijk deel uitmaakte. Menno slaagde erin deze grotendeels stedelijke beweging om te vormen tot een hechte geloofsgemeenschap die zich vooral op het plateland had geworteld. Dat was minder te danken aan persoonlijk leiderschap dan aan de geschikte argumentatie die een uitweg bood uit de impasse waarin de doperse beweging na Münster was beland. Zijn succes is alleen te verklaren vanuit omstandigheden die zijn geloofsgenoten dwongen hun agenda bij te stellen.

Menno's eigen bijdrage verschoof daarna geleidelijk naar de achtergrond. We zien hem eerst als nieuwkomer in de beweging en als propagandist voor één van de doperse stromingen. Vervolgens levert zijn nalatenschap het ideologische fundament voor een florerend sektewezen (tot ongeveer 1600) en wordt zijn persoon tot boegbeeld van een kerkgenootschap (tot ca. 1750). Tenslotte is het nog slechts zijn naam die fungeert als zinnebeeld van een sociaal-politieke subcultuur (1750 tot heden). De nadruk in dit artikel ligt op Menno's eigen tijd. Ik wil echter tevens duidelijk maken dat de geschiedenis ook *hem* heeft gereduceerd tot tijd*verschijnsel*.

Menno's leermeester

De positie die Menno Simons in de vroege doperse beweging innam, was nagenoeg marginaal. Hij was niet bij de conferenties van Bocholt, Oldenburg en Greven, hij wordt niet genoemd als één der leiders en hij komt niet voor in bekentenissen. Met een openlijke distantiëring ten opzichte van het Münsterse oproer heeft dat nog weinig te maken. Weliswaar vertrokken zijn toekomstige medeoudsten Obbe en Dirk Philips evenmin naar Westfalen: Blesdijk verweet hen later dat ze bang waren.² Getalsmatig stelde hun groepering echter weinig voor. Gezien het radicale karakter van de beweging kunnen we ons zelfs afvragen of er überhaupt wel ruimte was voor een principieel geweldloos standpunt zoals Menno dat propageerde.³ Zijn toetreding viel immers in een uiterst roerige periode waarin de ene aanslag na de andere op het programma stond.

² N. Blesdikius, *Historia vitae, doctrinae, ac rerum gestarum Davidis Georgii haeresiarchae* (Deventer, 1642) 13-14.

³ J.M. Stayer, *The Anabaptists and the Sword* (1972, Lawrence, Kansas, 1976) 203-308 (ik verwijst hier naar de tweede gewijzigde editie); 'Oldeklooster en Menno', *Doopsgezinde Bijdragen* 5 (1979) 56-76; 'Noch einmal besichtigt: "Anabaptists and the Sword". Von der Radikalität zum Quietismus', *Mennonitische Geschichtsblätter* 47/48 (1990/1991) 24-37. K.-H. Kirchhoff, 'Gab es eine friedliche Täufergemeinde in Münster 1534?' in: *Jahrbuch des Vereins für westfälische Kirchengeschichte* 55/56 (1962/1963) 7-21.

Ook zijn leermeester Obbe Philips kon zich aanvankelijk niet hieraan onttrekken. Tot zijn vertrek naar Rostock omstreeks 1539 gold de chirurgijn uit Leeuwarden als de belangrijkste leider van de richting waartoe Menno behoorde.⁴ Hoewel aanvankelijk niet gedoopt, maakte hij al sinds 1530 deel uit van een groepje melchiorieten dat in nauw contact met Straatsburg stond.⁵ Begin 1534 wisten twee gezanten hem te winnen voor de revolutionaire beweging die Jan Matthijsz. van Haarlem in Holland ontketend had. Na een overhaaste vlucht uit Friesland in februari vestigde hij zich in het Groningse polderdorp 't Zandt.⁶ Zijn metgezel Hans Scheerder uit Gulik kwam in de stad Groningen terecht, anderen vermoedelijk in het stadje Appingedam, waar de rijke zuivelkoper Jan Mudders en zijn dochter Dirkje hen bescherming boden. Ook Obbe heeft in het huis van de familie Mudders gedoopt en er vermoedelijk zijn broer Dirk tot oudste bevestigd.⁷ Een zekere Borchort uth Zelant trad eveneens als doper te Groningen op.⁸

Onder het Gelderse bewind bestond hier nogal wat heimelijke sympathie voor

4 S. Cramer, 'Inleiding op de uitgave van Obbe's Bekentenisse' in: idem, ed. *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica, VII: Zestiende-eeuwse schrijvers over de geschiedenis der oudste Doopsgezinden hier te lande* (hierna: *BRN, VII*) (Den Haag, 1910) 93-108. K. Vos, 'Kleine bijdragen over de doopersche beweging in Nederland', *Doopsgezinde Bijdragen* 54 (1917) 74-202, hier 124-138. J. ten Doornkaat Koolman, *Dirk Philips, vriend en medewerker van Menno Simons, 1504-1568* (Haarlem, 1964) passim.

5 Tot deze groep behoorden aanvankelijk Barthelmeus Boeckbinder, Hans Scheerder en Jacob van Campen, die in 1530 te Sneek woonden. Ook het groepje Friezen dat in 1534 naar Münster trok, stamde grotendeels uit deze omgeving: Albert de Beneventura, de chirurgijn Albert van Sneek (dezelfde?), Hille Feicken van Wirdum en haar man Psalmus, de edelman Johan Luck (Lyckles?), Julius van Franeker, Peter Kueper, Peter Simons en Sybbeken Frese. In Obbe's woonplaats Leeuwarden bestond een vergelijkbare kring, waartoe de martelaar Sicke Frericxz. (1531) behoorde. A.F. Mellink ed., *Documenta Anabaptistica Neerlandica, I: Friesland en Groningen (1530-1550)* (hierna: *DAN, I*) (Leiden, 1975) 3-4. Ibidem, *V: Amsterdam (1531-1536)* (Leiden, 1985) 155. *BRN, VII*, 124. A.F. Mellink, *De wederdopers in de noordelijke Nederlanden 1531-1544* (1954, Groningen, 1981) 241-43. H. a Kerssenbroch, *Anabaptistici furoris Monasterium inclitum Westphaliae Metropolim evertensis historica narratio*, ed. H. Detmer (Münster, 1899-1900) 600. C.A. Cornelius ed. *Berichte der Augenzeugen über das münsterische Wiedertäuferreich* (1853, repr. Münster, 1983) 347.

6 Jacob van Herwerden bezocht het Groningerland in maart 1534 waarschijnlijk samen met Jacob van Campen. In 't Zandt trof hij ook een zekere Jurgen wever uit 'Bolck' (Balk?). *DAN, I*, 128, 130, 148, 151-52, V, 157, 198. J. de Hullu ed. *Bescheiden betreffende de hervorming in Overijssel, I: Deventer (1522-1546)* (Deventer, 1899) 214-215.

7 *DAN, I*, 129, 151, 161, 167-168, 174, 176. *BRN, VII*, 136. K. Vos, 'Een bisschop te Appingedam', *Groningse Volksalmanak* (1916) 126-142, 132. A. Hoft, *Vissen rond de Floem. Een bijdrage tot het historisch-topografisch onderzoek van de ontwikkeling van de stad Appingedam tot 1810* (Groningen, 1990) 25, 27, 238.

8 *DAN, I*, 130.

het radicale protestantisme.⁹ Stadhouders Karel van Gelre, een buitenechtelijke zoon van de gelijknamige hertog, was in zijn jeugdjaren door de bekende wederdoper Gerrit Boeckbinder onderwezen.¹⁰ Later neigde hij tot het davidjorisme en huwde hij een doperse vrouw. Zijn bestuur kenmerkte zich door een tolerante houding, terwijl zich onder zijn troepen ettelijke wederdopers bevonden. Met name in sommige delen van Oost-Friesland, waar Gelderse huursoldaten de rooflustige Balthasar van Esens te hulp waren gekomen, heerste een vrijgevochten atmosfeer.¹¹ Mogelijk werd ook de aanslag op Amsterdam in mei 1535 van hieruit ondersteund.

Toen echter bleek dat hun medestanders ook in Groningen niet met rust werden gelaten, reisden Obbe Philips en Hans Scheerder begin mei naar Holland, waar ze al snel opvielen door een rechtlijnig standpunt dat weinig ruimte liet voor profetie. De roekeloze voorspellingen uit Straatsburg en Münster schijnen hen in toenemende mate te hebben geïrriteerd, maar zij beiden 'hadden daerop niet gebouwt'.¹² Obbe sprak met alle belangrijke leiders die nog op vrije voeten waren en constateerde teleurgesteld dat er 'schier so mennich sin, als mennige Leraers' waren. Hij stoorde zich vooral aan het gebrek aan eenheid en discipline:

9 Mellink, *Wederdopers*, 15, 279-281; idem, 'Uit de voorgeschiedenis van de reformatie in Groningen' in: M.G. Buist ed., *Historisch bewogen. Opstellen over de radicale reformatie in de 16e en 17e eeuw. Opstellen aangeboden aan Prof.Dr. A.F. Mellink* (Groningen, 1984) 139-158, 143-144. Zie ook het recente overzicht van S. Zijlstra, 'De Dopers in Groningen 1530-1795' in: G. van Halsema Tzn., J.M.M. Hermans en F.R.J. Knetsch eds., *Geloven in Groningen. Capita selecta uit de geloofsgeschiedenis van een stad* (Kampen, 1990) 119-131.

10 De in 1535 terechtgestelde doper Walraven Herberts van Myddelyc was eerder huisleraar bij Hendrik van Steenberghe te Voorst, de stiefvader van Karel de bastaard van Gelre. Als zodanig moet hij Karel minstens één jaar hebben onderwezen vóór diens vertrek naar Koblenz in 1527. Mellink identificeert hem als Gerrit Boeckbinder. De Hullu, *Bescheiden*, 222-225. A.P. Schilfgaarde, 'Het testament van hertog Karel en zijn afstammelingen', *Bijdragen en Mededelingen der Vereniging Gelre* 50 (1950) 23-53, hier 35-41. A.F. Mellink, 'Anabaptism at Amsterdam after Münster' in: I.B. Horst ed., *The Dutch dissenters. A critical companion to their history and ideas* (Leiden, 1986) 127-143, 128-129.

11 O.S. Knottnerus, "'Gyliden / die aen alle wateren zaeyt": Doperse immigranten in het Noordduitse kustgebied (1500-1700)', *Doopsgezinde Bijdragen* 20 (1994) 11-60, hier 25-27, 49. Een opvallende rol speelde de wederdoper Ino Back uit Esens, die maart 1534 in Bremen werd gearresteerd. Hij schijnt dezelfde te zijn als de aldaar werkzame vestingbouwer Jacob Bakes (Bockes) van Vollenhove, die mei 1535 troepen wierf in Amsterdam en met Jan van Geel sneuvelde. L. Keller, *Geschichte der Wiedertäufer und ihres Reiches zu Münster* (1880, Osnabrück, 1979) 195. W. Lührs, 'Die Anfänge der Bremer Neustadt', *Jahrbuch der Wittheit zu Bremen* 17 (1973) 7-50, 20. DAN, V, 226. Mellink, *Wederdopers*, 95. E.M. ten Cate, 'Onderhandeligen, vanwege het Hof te Brussel, met de Munstersche wederdoopers aangeknoopt', *Doopsgezinde Bijdragen* (1899) 1-20, 14.

12 Hans Scheerder vestigde zich in Amsterdam, Obbe mogelijk te Delft. DAN, I, 9 n., 99-103, 128, 130; V, 87, 178. BRN, VII, 130.

Die eene setten die Echte op rollen, die ander en leerden niet dan parabolen. Die derde woude niemant in ghenaden neemen, noch voor eenen broeder bekennen die eenmaal nae den Doop ofvielen, ende duyden daerop die moetwilge ende weetende sonden tot den doot ... Die vierde woude den doop Joannis voor den doop Christi hebben etc. Die anderen stonden veel op gesichten, droomen ende Propheetien, sommighe meenden oock, dat wanneer alle die broeders ende Leraers ghedoot waren, so soudén sijn als balde verrijzen, ende met Christo hier Duysent Jaren regeren, ende van alle dat sijn verlaten hadden, weder hondert fout ontfangen...¹³

Daarbij was het vermoedelijk niet de oproerige stemming die hem tegenstond. Zo werkte hij samen met Damas van Hoorn, een uitgesproken voorstander van gewapende actie in eigen land, teneinde de Delftse voorman David Joris voor de beweging te winnen.¹⁴ De afwachtende houding die Jacob van Campen en Cornelis uuyten Briell voorstonden kon hij daarentegen nauwelijks waarderen vanwege hun blinde vertrouwen op hemelse bijstand.¹⁵

In plaats van te willen wachten op goddelijk ingrijpen, zal Obbe misschien eerder een spirituele vernieuwing van de hele samenleving hebben verwacht. Sommige discussiepartners die al hun kaarten op de gebeurtenissen in Münster hadden gezet, namen hem dit uiteraard kwalijk.¹⁶

Eerst tegen het einde van dit jaar keerden de beide mannen terug naar het Groningerland¹⁷, waar inmiddels tal van nieuwe gelovigen waren gedoopt door meester Claes van Alkmaar, een energieke predikant uit Münster die daar door zijn kannibalisme nog opzien zou baren.¹⁸ De beide gezanten meester Jacob Kre-

13 BRN, VII, 132, vgl. 137. Het is niet duidelijk welke leraren met afzonderlijke stromingen worden geassocieerd. 'Dit komt aerdich overeen met onsen verscheyden wederdoopsche leer en leeraers', noteerde in 1581 de uitgever in de kantlijn.

14 G.K. Waite, *David Joris and Dutch Anabaptism 1524-1543* (Waterloo, Ontario, 1990) 10-11. K.R. Pekelharing ed., 'Bijdragen voor de geschiedenis der Hervorming in Zeeland 1524-1572', *Archief. Vroegere en latere Mededeelingen, voornamelijk in Betrekking tot Zeeland* 6 (1865) 225-316, 244-245. Anonymus, 'David Joris sonderbare lebens-beschreibung aus einem manuscripto' in: G. Arnold, *Unpartheiische Kirchen- und Ketzerhistorie vom Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688* (1729, repr. Hildesheim, 1968) II, 703-737, 710. Over concrete plannen voor aanslagen op steden ook Stayer, *Anabaptists*, 269-70.

15 DAN, V, 155-156. Andere interpretaties van hun discussies bij K. Deppermann, *Melchior Hofmann. Soziale Unruhen und apocalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation* (Göttingen, 1979) 214. R. Klötzer, *Die Täuferherrschaft in Münster. Stadtreformation und Welterneuerung* (Münster, 1992) 159 n.

16 Blesdikius, *Historia*, 6. De tegenwerpingen van Ten Doornkaat Koolman, berusten hoofdzakelijk op het betreffende citaat en op Obbe's eigen ontboezemingen. Beide zijn echter in retrospectief ontstaan. Idem, *Dirk Philips*, 9-13.

17 Datering naar DAN, V, 87.

18 Claes van Alkmaar, oftewel meester Claes van Limmen, consumeerde in Münster hart en lever van een terechtgestelde deserteur, een min of meer rituele handeling die het slachtoffer

mer van Winsum (die ook als doper optrad) en Antonis Kistemaker van Appingedam brachten hier omstreeks de jaarwisseling Rothmanns *Bericht van der Wrake* uit Münster.¹⁹

Obbe liet zich blijkbaar meeslepen door de radicale stemming aan het thuisfront. Nadat de plannen voor een aanslag op Amsterdam door het optreden van David Joris waren afgezwakt²⁰, verscheen Obbe's rechterhand Dirick Schomecker hier met de boodschap dat men zich beter naar Groningen kon begeven, alwaar 'de broeders van de bonde de cristenheyt wilden mitten zwaerde voorstaen'. Vervolgens stuurde hij Dirick ook nog 'inn Emmbslandt umbe denn broderen solchs to verkundigen'. Die werd echter in Emden gearresteerd.²¹ Ook Jacob Kremer werd opgepakt: mogelijk was hij de leider van de melchiorieten te Emden over wie verder niets bekend is.²² Een zekere scepsis over het gebeuren in Münster die Obbe misschien met andere vooraanstaande wederdopers deelde, was blijkbaar nog goed te verenigen met de hoop op een ommekeer in eigen land.²³

We mogen dan ook aannemen dat Obbe daadwerkelijk heeft deelgenomen aan de bewapende bijeenkomst rond boerderij De Arke bij 't Zandt in januari

een plaats in het hiernamaals ontzegde. Obbe kende hem uit Holland. Hij moet welhaast dezelfde zijn als de doper Claus Oldenburch te Appingedam, die in Münster gesneuveld zou zijn. Batenburg rekende 'Clais van Homburch coopman, een jonck schoen man' tot de hem bekende leiders. *DAN*, I, 113, 122, 153, 155; V, 131. Cornelius, *Berichte*, 171-72, 344. *BRN*, VII, 132. J. ten Doornkaat Koolman, 'Die Täufer in Mecklenburg', *Mennonitische Geschichtsblätter* 18 (1961) 20-56, 49. De Hullu, *Bescheiden*, 256.

19 *DAN*, I, 111, 113, 122, 152, 156. Niesert, *Urkundensammlung*, 147.

20 Meindert van Emden meende: 'hadden wij connen accorderen [sic!], wij hadden up dese uyre Amsterdam in onse handen gehad'. *DAN*, V, 100.

21 Dirick Schomecker was al in 1531 door Jan Volkertsz. Tripmaker gedoopt en vermoedelijk in het ambt bevestigd door Hans Scheerder en de toekomstige batenburger Willem Dirksz. Zeilmaker. De laatste bevond zich in april 1535 inderdaad in het Groningerland onder zijn schuilnaam Jan Jacobssz. van Amsterdam. Of hij inderdaad het ambt van oudste bekleedde, is niet bekend. *DAN*, I, 148, 172, 174-175; V, 173.

22 Jacob Kremer (die overigens uit Appingedam stamde) kan dezelfde zijn als Jacob Pouwelsz., met wie Jacob van Campen in Groningen in maart 1534 een ontmoeting had. Diens gemeente zou 1100 leden tellen. Daar er in de stad Groningen slechts 23 à 24 wedergedoopte burgers bij de overheid bekend waren, kan het allicht om een andere stad gaan. In Emden waren daarentegen 'wel hondert van heure secten ende veele daeromtrent'. *DAN*, I, 141, 148; V, 157. Vos, 'Kleine bijdragen', 114 (nr. 41). M. Krebs en H.G. Rott eds., *Quellen zur Geschichte der Täufer, VIII, Elsaß, II: Stadt Straßburg 1533-1535* (Heidelberg, 1960) 134. *BRN*, VII, 123-124.

23 Zie ook A.F. Mellink, 'Das niederländisch-westfälische Täuferium im 16. Jahrhundert' in: H.-J. Goertz ed., *Umstrittenes Täuferium 1525-1975. Neue Forschungen* (1976, repr. Göttingen, 1977) 206-222, 212. *DAN*, I, 112. Klötzer, *Täuferherrschaft*, 71, 131, 135. W. Klaassen, 'Eschatological themes in early Dutch anabaptism' in: Horst, *The Dutch Dissenters*, 15-31, 30 (onvolledig afgedrukt!).

1535.²⁴ Geïnspireerd door het bijbelverhaal van David en de ark wilde men optrekken naar Münster om daar de goddelijke bezieling te brengen waarvan men blijkbaar meende dat die nog ontbrak.²⁵ Wilde profetieën kregen echter opnieuw de overhand: de beoogde aanvoerder Harmen Schoenmaker legde in een dronken bui zijn wapens af, waarna de menigte – grotendeels afkomstig uit Appingedam – door soldaten uiteen werd gedreven.²⁶ Zes of zeven aanstichters, waaronder blijkbaar ook Obbe, werden gevangen genomen. Hij klaagde later ‘dat mij die liefde der broederen in de Juer [reidans] om dat huys des heeren bij nae verslonden hadde ... die letter der schrift nam ons ghevanghen’.²⁷ Een tweede bijeenkomst te Leermens waar men ‘een nye arcke’ wilde maken, werd eveneens verstoord door de autoriteiten. Een andere volgeling van Obbe, de lijvige schipper Gerd Eilkeman van Coevorden, had hier misschien de leiding.²⁸ Obbe’s principiële bedenkingen tegen ‘alsulcken oproerighen drijvinge’ zullen dan ook eerst tijdens zijn gevangenschap zijn toegenomen.²⁹

Nu Obbe tijdelijk van het toneel was verdwenen, trok zijn medebroeder Hans Scheerder rond met de mededeling dat men zich vergist had in het juiste tijdstip: de Groningse wederdopers hadden de aanval ‘te vroeg’ geopend en niet gewacht tot ‘het ghebedt der heylighen van God verhoort was’. Tientallen vluchtelingen uit Holland kwamen bovendien hun gelederen versterken.³⁰ Dit leidde tot een volgend debâcle. Eind maart probeerde men een Johannietter commanderij bij Warffum te bezetten: dertig mannen werden gevangen genomen, onder wie Jacob Kremer die wegens zijn leidinggevende rol werd onthoofd. Ook één van

24 DAN, I, 108, 111-125. P.G. Bos, ‘De Groninger wederdoperswoelingen in 1534 en 1535’, *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis* 6 (1909) 1-47. De vergaderplaats werd ook ‘De arcke Noë’ genoemd. Wellicht meende men dat onbekeerden door eenloedgolf zouden omkomen. Zie Knottnerus, ‘Immigranten’, 11.

25 ‘Want de Heere heeft Zion verkoren, hij heeft het begeert tot sijne woonplaetse’. Psalm 132:13. Zie verder 2 Samuel 6:1-15. De aanwezigen legden hun gouden en zilveren sieraden af, kennelijk een symbolische bijdrage voor de op te richten ark. Exodus 35:22.

26 Harmen Schoenmaker vatte zijn rol als opvolger van David al te letterlijk op, waardoor zijn rechterhand Cornelis int Kershof zich blijkbaar kon uitgeven voor ‘de warafftige und vredenreiche Salomon’ oftewel Gods zoon die duizend jaar zou regeren. DAN, I, 114-115. 1 Koningen 8:17-21. B. Rothmann, *Die Schriften* ed., R. Stupperich (Münster, 1970) 279.

27 BRN, VII, 135. Het ‘huys des heeren’ is De Arke. 2 Samuel 6: 5, 14. Psalm 68:25.

28 Eilkeman die in 1534 in deze omgeving woonde en aanwezig was bij het oproer te ‘t Zandt, noemde zich ook wel Geryt Leermans. DAN, I, 102-03, 108, 111, 167-68. De Hullu, *Bescheiden*, 291. Mellink, *Wederdopers*, 407.

29 BRN, VII, 137. ‘Obbe remembered the period as one in which he stood alone against the false brothers. Objectively that was not the case’. Stayer, *Anabaptism*, 280.

30 DAN, I, 103, 119. Vgl. W.J. Kühler, *Geschiedenis van de Nederlandsche doopsgezinden in de zestiende eeuw* (1932, repr. Haarlem, 1961) 173.

Obbe's trouwste medewerkers werd tot de aanstichters gerekend: een zekere Lyppe, vermoedelijk een schuilnaam voor Dirick Schomecker die met Jacob Kremer uit Oost-Friesland was teruggekeerd.³¹

Hans Scheerder gaf het echter nog niet op: samen met Hendrik Kistemaker (Hendrik van Zutphen) uit Deventer benaderde hij nu Jan Dirksz. van Batenburg, een veertigjarige krijgsman die na een dopers oproer was afgezet als burgemeester van Steenwijk.³² Tijdens een bijeenkomst te Leegkerk (bij Groningen) werd deze aangewezen als de nieuwe David, een 'voorganger ende leysman' die het volk Gods zou moeten leiden in de strijd tegen het gehate Habsburgse regime dat zijn handen naar Groningen uitstreckte.³³ Zoals het een profeet betaamde, hield Batenburg – die zich Gideon ging noemen – zich aanvankelijk op de achtergrond tot hij een teken van goddelijke roeping had ontvangen. In tegenstelling tot Gerd Eilkeman was hij dan ook niet betrokken bij de aanslag op Amsterdam die vanuit Groningen werd ondersteund door vluchtelingen uit andere streken. Hij had slechts een ontmoeting met enkele mannen uit Holland en Friesland, die tot zijn toekomstige aanhang zouden behoren.³⁴ Tegen het einde van het jaar 1535 circuleerden er echter berichten dat de Groningse wederdopers 'een propheet ende bisschoppen bij hem hebben, die hem alle veel victorie belooft'. Vermoedelijk was er een geheime conferentie te Appingedam, waar onder andere Heinrich Krechting, de belangrijkste militaire leider die uit Münster was ontsnapt, en zijn medestanders Peter Glasemaker en Gerd Reininck aanwe-

31 Dirick Schomecker noemde zich na zijn vlucht naar Utrecht aanvankelijk Rickert Jacobs-sons of Leverssem; later vestigde hij zich in Westfalen waar men hem kende als de Hollander Reckert zu Lipppe; vermoedelijk dezelfde als Richart Schomecher, in 1538 en 1539 diaken van een doperse gemeente te Lippstadt. Blijkbaar was Batenburg al in 1538 op de hoogte van zijn nieuwe identiteit. *DAN*, I, 172-177. De Hullu, *Bescheiden*, 252, 256. K.-H. Kirchhoff, 'Die Täufer im Münsterland', *Westfälische Zeitschrift* 113 (1963) 1-109, hier 85-88. H. Niemöller, *Reformationsgeschichte von Lippstadt* (Halle, 1906) 52-54. G. Franz ed., *Urkundliche Quellen zur hessischen Reformationsgeschichte, IV: Wiedertäuferakten 1527-1626* (Marburg, 1951) 312 n.

32 S. Elte, 'Godsdienstige conflicten in Zwolle in het tijdvak van 1530-1580', *Verslagen en mededeelingen der Vereniging tot Beoefening van Overijsselsch Regt en Geschiedenis* 52 (1936) 1-71, 26. *DAN*, I, 144. De eerste ontmoeting vond plaats in het huis van een onbekende priester, vermoedelijk te Norg. Is dit opnieuw een verwijzing naar Eilkeman, die zich ook Peter van Norich noemde?

33 *DAN*, I, 146-147. Men vergaderde bij Taeke, die aan het Reitdiep bij een tichelwerk woonde: vermoedelijk de pachter Take opten Reytdyck bij Leegkerk. R.H. Alma, 'Het schatregister voor de jaartax van 1540', *Gruoninga. Jaarboek voor genealogie, naam- en wapenkunde* 36 (1991) 58-89, 83.

34 De plannen waarover hij werd ingelicht, moeten zich later (voorjaar 1536?) hebben afgespeeld, tenzij de chronologie van het verhaal niet klopt. *DAN*, I, 133-136, 144-151; V, 178, 198, 211-212, 225-231.

zig waren.³⁵ Ook in de stad Groningen waren heimelijke bijeenkomsten waar gepreekt werd.³⁶ Kort daarop reisde Batenburg naar Den Bosch waar hij wapens kocht voor het geplande oproer te Hazerswoude, dat echter op 31 december 1535 in de kiem werd gesmoord.³⁷ Met Reininck en Eilkeman ging hij vervolgens naar Straatsburg waar hij omvangrijke steun meende te vinden. Deze tocht werd eveneens een teleurstelling. Het drietal sprak vermoedelijk met Peter Tesch, Johann Eisenburg en Alexander Weber (een doper uit Baden), maar vond bij hen geen enkel gehoor.³⁸ Reininck vertrok geërgerd naar Oldenburg, waar Krechting na een kort verblijf te Lingen met zijn volgelingen een schuilplaats hadden gevonden. Eilkeman ging naar Westfalen, terwijl Batenburg in het Rijnland achterbleef. Hij kreeg echter bericht uit Groningen dat 'daer yet sunderlinck te doen was' en keerde haastig terug.³⁹

Het bleek te gaan om een aanslag op Emden die was voorbereid door Peter Glasemaker en meester Steven van Norden, een voormalige monnik uit Oost-Friesland die wel vaker in Groningen kwam: twee jaar eerder was hij in Obbe's gemeente als doper opgetreden.⁴⁰ Men verwachtte steun van een honderdtal wederdopers in de stad en wilde – net als eerder in Amsterdam – gebruik maken van

35 Alle drie zijn in Appingedam gesignaleerd. De overige aanwezigen – onder wie misschien Claes van Alkmaar – moeten we vermoedelijk zoeken in de lijst van 'doopers ende loopers' die Batenburg opgeeft. Mellink, *Wederdopers*, 267, 385. *DAN*, I, 148, 153, 163, 174. Kirchhoff, 'Münsterland', 49-50. C.A. Cornelius, *Die niederländische Wiedertäufer während der Belagerung Münsters 1534 bis 1535* (München, 1863) 60. De Hullu, *Bescheiden*, 252-253, 256. Vgl. A.F. Mellink, 'Groningse wederdopers te Munster (1538). Een bijdrage tot de geschiedenis der batenburgse richting', *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 44 (1961) 87-100, 92.

36 A.F. Mellink ed. *Documenta Anabaptistica Neerlandica, II: Amsterdam (1536-1578)* (hierna: *DAN*, II) (Leiden, 1980) 10.

37 *DAN*, II, 31. Mellink, *Wederdopers*, 386. Over dit oproer ook: idem, 'Een late uitloper van de Munsterse beweging in de Nederlanden. Het oproer van Hazerswoude (31 december 1535)', *Lias* 11 (1984), 155-168. J.D. Bangs, 'Waarom zou je het Nieuwe Jeruzalem zoeken in Hazerswoude, 1535-1536?', *Doopsgezinde Bijdragen* (1981) 82-91.

38 Peter von Cölln en Alexander Weber worden augustus 1536 te Straatsburg als profeten genoemd. Batenburg vermeldt naast Peter van Coelen en Alexander Oeverlander ook Jan Pompemaker. *DAN*, I, 147, 163, 168. Cornelius, *Wiedertäufer*, 60. M. Lienhard, S.F. Nelson en H.G. Rott eds., *Quellen zur Geschichte der Täufer, XV. Elsaß, III: Stadt Straßburg 1536-1542* (Gütersloh, 1986) 32, 100, 195, 237. Een later tijdstip voor deze reis bij Kirchhoff, 'Münsterland', 59. Mellink, *Wederdopers*, 92, dateerde de tocht daarentegen op 1535.

39 Batenburg bevond zich 'int lant van Cleve': misschien te Wezel bij Frans van Ieper, die blijkbaar daarna als doper te Sloten optrad en zich vervolgens met Peter Glasemaker bij Krechting in Oldenburg vervoegde. Een zekere Lauwerens bontwercker bracht het bericht over. *DAN*, I, 148, 163, 168; II, 38. Kirchhoff, 'Münsterland', 48-49.

40 Peter woonde omstreeks deze tijd te Kampen; Steven in het land van Vollenhove. *DAN*, I, 101, 156; II, 4-5.

piratenscheepjes die zich vermoedelijk in haventjes aan de noordkust (onder Balthasar van Esens) of in de Jadeboezem (Oldenburg) bevonden. Maar Batenburg wilde niet meedoen omdat de plannen hem niet aanstonden.⁴¹ Ook een nieuwe aanslag op Amsterdam 'smaecte' hem niet omdat 'veele goede luyden ... ende onnosel kinderen' daaronder zouden lijden.⁴² Met zijn concubine Geese vond hij onderdak in de omgeving van 't Zandt, misschien in het buitenverblijf van de familie Mudders. Onder Obbe's volgelingen propageerde hij nu de gedachte dat de ware gelovigen het zwaard der gerechtigheid in eigen hand mochten nemen en zich met roofovervallen in leven mochten houden tot de wederkomst van Christus.⁴³ Vermoedelijk ging hij niet direct tot zulke acties over. Maar Obbe, die inmiddels was ontsnapt uit de gevangenis, zag dit alles met lede ogen aan. Hij was overtuigd geraakt van de zinloosheid van geweld en klaagde later over vroegere medestanders 'die [van] schande een eer macken en eenen vlassen baert anhanghen' om de buitenwereld te misleiden. Eilkeman stuurde hij geld om hem op het rechte pad te houden. Daarentegen probeerde Hans Scheerder de afvalligen juist te overtuigen dat 'Godt de here ... balde de verloesinge schaffen' zou.⁴⁴

Strijd om Appingedam

De meeste Groningse wederdopers hielden nog in 1536 rekening met een kentering. Weliswaar leek het slechts een kwestie van tijd dat hun eigen gewest door Habsburgse troepen onder de voet zou worden gelopen. Ook de Groningse stadhouder, die hen welgezind was geweest, was inmiddels ontslagen. Maar ongeschokt door de val van Münster verwachtten zij een ineenstorting van het Habsburgse rijk van binnen uit. Zij vestigden hun hoop nu op de rondzwervende groepen landsknechten die al tijdens het beleg van Münster vatbaar waren gebleken voor doperse propaganda. Sommigen van hen waren zelfs in de belegerde stad gedoopt en later ontkomen. Honderden gevluchte vrouwen en kinderen

41 DAN, I, 42; 132-133, 148. Vgl. K. Huizinga, *Groningen en de Ommelanden onder de heerschappij van Karel van Gelre, 1514-1536* (Groningen/Den Haag, 1925) 84. Over de geschiktheid van dit gebied voor zeeroverij: G. Rütthning, 'Seeraub im 16. Jahrhundert', *Oldenburger Jahrbuch* 14 (1905) 150-62. U. Scheurlen, *Über Handel und Seeraub im 14. und 15. Jahrhundert an der ostfriesischen Küste* (Hamburg, 1974).

42 DAN, I, 149. Zie verder noot 34.

43 Batenburg logeerde bij Jan en Griete 'in een dorp ... omtrent een mijle van den Dam'. DAN, I, 151 n., 158. Cornelius, *Wiedertäufer*, 62.

44 DAN, I, 163, 167-68, 175. BRN, VII, 135.

waren bovendien in hun gelederen terecht gekomen.⁴⁵ Voorjaar 1536 verzamelden zich troepen in Groningen die beweerden als 'Gottes Rache und Geißel' in dienst te staan van de lutherse koning van Denemarken, die hen met schepen te hulp zou komen. De grote voorvechter van het protestantisme in Noord-Duitsland, koning Christiaan III, was op dit moment in een heftig conflict verwikkeld met zijn voorganger Christiaan II, die zich met Habsburgse steun in Kopenhagen had verschanst.⁴⁶ In Amsterdam wist men al te vertellen dat deze troepen Appingedam zouden bezetten, waarna de nieuwe koning versterkingen zou sturen om binnen 21 à 22 maanden – dus na kerst 1537 – aan 'der papen coopmanscap' een eind te maken.⁴⁷

Ook al bleek dat een deel van deze troepen in werkelijkheid door de tegenpartij was aangeworven, toch paste het binnen de doperse toekomstverwachting dat landsknechten als de lang verwachte engelen der wrake zouden gaan optreden. Inderdaad marcheerde de beruchte Gelderse hopman en vestingbouwer Meindert van Hamme, die zich in Oost-Friesland de bijnaam 'geessel Gods' had verworven, begin mei naar Appingedam waar hij zich onmiddellijk verschanste. In zijn gezelschap bevonden zich enkele minder bekende oversten die waren teruggekeerd uit Denemarken en die 'in 't gemeen voor Herdoopers gehouden werden'.⁴⁸ Daarbij moeten we vermoedelijk denken aan Evert Oevelacker, bijgenaamd Swerhues, een ervaren krijgsman die voor het beleg van Münster was weggegaan.⁴⁹ Ook de doperse schansmeester Hensken Ecke uit de Langstraat die

45 Vele voorbeelden bij Cornelius, *Berichte*, 190-191, 248, 289-291, 381, 408, passim. Zie ook De Hullu, *Bescheiden*, 197. L. Jansma, *Melchiorieten, Munstersen en Batenburgers. Een sociologische analyse van een millenaristische beweging uit de 16e eeuw* (Buitenpost, 1977) 241-244. Kirchhoff, 'Münsterland', 89; idem, 'Die Belagerung und Eroberung Münsters 1534/35. Militärische Maßnahmen und politische Verhandlungen des Fürstbisschofs Franz von Waldeck', *Westfälische Zeitschrift* 112 (1962) 77-170. P. Barschel, *Söldner im Nordwestdeutschland des 16. und 17. Jahrhunderts. Sozialgeschichtliche Studien* (Göttingen, 1994) 154, 254, 308 n.

46 H.-A. Schmidt, 'Landsknechtswesen und Kriegsführung in Niedersachsen 1533-1545', *Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte* 6 (1929) 167-223, 181. Barschel, *Söldner*, 280. Beide partijen hadden blijkbaar wederdopers in hun gelederen. *DAN*, V, 164, 275.

47 Het bericht uit Amsterdam, kort na Pasen 1537, spreekt over 'de paeschdagen nu voerleiden'. Alles wijst er echter op deze gebeurtenis zich een jaar eerder heeft afgespeeld. *DAN*, II, 7-8. Vgl. M. Hartgerink-Koomans, *Het geslacht Ewsum. Geschiedenis van een jonkers-familie uit de Ommelanden in de 15e en 16e eeuw* (Groningen, 1938) 126. R. Häpke, *Die Regierung Karls V. und der europäischen Norden* (Lübeck, 1914) 196.

48 Mellink, *Wederdopers*, 16, 295, 315, 408. Tijdens het beleg van Münster heeft Van Hamme zich afzijdig gehouden. H.O. Feith ed., *Werken van de Ommelander jonker J. Rengers van Ten Post* (Groningen, 1852-1853) I, 235. Cornelius, *Berichte*, 201.

49 Oevelacker was in de nazomer van 1535 teruggekeerd uit Denemarken en had de winter in Oost-Friesland doorgebracht. Kirchhoff, 'Belagerung', passim; idem, 'Die Wiedertäufer in

het uitgehongerde Münster in handen van de bisschop had gespeeld, en diens strijdmakker Beim waren misschien weer van de partij.⁵⁰ De soldaten vonden in het van wederdopers vergeven stadje dat vanwege zijn handelsprivileges overhoop lag met de stad Groningen allicht een warm onthaal.⁵¹

Nu waren het de melchiorieten die concrete plannen ontwikkelden om met behulp van Gelderse landsknechten ook de stad Groningen in handen te krijgen. Jan Speckaert, een voormalige dominicaan die in Straatsburg had gewoond, vroeg Batenburg opnieuw of hij de leiding op zich wilde nemen.⁵² Die bleef echter bij zijn eerdere weigering, zodat enkele aanwezigen 'grote woorden' met hem kregen. Sommigen als Dirick Schomecker kozen zijn zijde, maar anderen wendden zich verontwaardigd van hem af.⁵³ Ook Obbe en Dirk Philips kregen het blijkbaar zwaar te verduren:

Daer was van alle Leeraers een tijtlanck niemant, die mij holpe die valsche Broeders teghen alle oproer teghenstaen ... Die valsche broeders die wij straffen ende weder-spraken, sworen ons den doot.⁵⁴

Goesfeld', *Westfälische Zeitschrift* 106 (1956), 113-174, 140, 164; idem, 'Die Besetzung Warendorfs 1534', *Westfalen* 40 (1962) 117-122, hier 118-19. Cornelius, *Berichte*, 203, 249. W. Storkebaum, *Graf Christoph von Oldenburg (1504-1566). Ein Lebensbild im Rahmen der Reformationsgeschichte* (Oldenburg, 1959) 39, 44. E. Rütger ed., *Hadler Chronik* (1932, repr. Bremerhaven, 1979) 238. E. Gramberg, *Das Jeveland unter dem Drost Boynck von Oldersum in den Jahren 1527-1540* (Marburg, 1898) 46-47.

50 Hensken had in Oost-Friesland al eerder een dubbelrol gespeeld. Franz Beme (Bohemien), voormalig provoost in het keizerlijke leger, trad in dienst van Balthasar van Esens en werd in 1539 te Bremen als zeerover (sic) terechtgesteld. Mellink, *Wederdopers*, 46, 98. K.-H. Kirchhoff, *Die Täufer in Münster 1534/35. Untersuchungen zum Umfang und zur Sozialstruktur der Bewegung* (Münster 1973), 143 (nr. 231), 178 (nr. 380). Kerssenbroch, *Narratio*, 649, 825, 829-830. E. Beninga, *Chronikon der Fresen*, L. Hahn en H. Ramm eds. (Aurich, 1961-1964) 630, 632-633. W. von Bippen, 'Bremens Krieg mit Junker Balthasar von Esens 1537-1540', *Bremisches Jahrbuch* 15 (1889) 30-95, 48, 52, 71.

51 Hoft, *Vissen rond de Floem*, 25-26, 237-240. Een overzicht van de schermutselingen bij Huizinga, *Groningen onder Karel van Gelre*, 88-93. J. Dik, *Uit de geschiedenis van Appingedam, de oude hoofdplaats van Fivelingo* (Groningen, 1976) 136-139, 146-147. Beninga, *Chronikon*, 646-653.

52 Speckaert werd samen met Jan Smijtgen in juni 1537 te Antwerpen terechtgesteld. A.L.E. Verheyden, *Le martyrologe protestant de Pays-Bas du Sud au XVI^e siècle* (Brussel, 1960) 173 (nr. 20-21).

53 Teleurstelling blijkt bij Johan Claessen, die meedeelt dat hij 'sick uth dem Batenborgeschens bunde [hebbe] gegeven, als de knechte voirt den Dam gekomen'. Eerst door Batenburgs arrestatie in 1537 was hij overtuigd dat diens leer 'valsch' was. *DAN*, I, 149-150, 162-163.

54 *BRN*, VII, 135. De tekst beroept zich op de teleurstelling na de val van Münster, hoewel sommige opmerkingen op eerdere belevenissen lijken te slaan.

Maar alle voorbereidingen bleken tevergeefs: het Groningse stadsbestuur huldigde Karel V als leenheer, waarna Habsburgse troepen Appingedam in de tang namen. Verschillende wederdopers die van heinde en ver waren aangereisd, belandden tijdelijk in de gevangenis. Onder hen vinden we Hans Scheerder en vermoedelijk ook Jan Smijngen van Maastricht.⁵⁵ De ondersteuning vanuit Holstein kwam eveneens te laat: Deense hulptroepen, waaronder Menno's latere gastheer Bartholomäus von Ahlefeld, werden op de vlucht gedreven.⁵⁶ Tenslotte gaven de uitgehongerde landsknechten zich op 5 september over. Meindert van Hamme en Barend van Hackfort werden gevangen gezet in Vilvoorde, terwijl de overige soldaten het land mochten verlaten met achterlating van hun wapens.⁵⁷ De landvoogdes gaf opdracht het hele stadje te vernietigen, maar nam uiteindelijk genoegen met het slechten van de vestingwerken.

Gezien bovenstaande gebeurtenissen is het niet verwonderlijk dat zowel Jan van Batenburg als Obbe Philips niet aanwezig waren bij de conferentie van Borcholt in augustus 1536. Voor de Groningse wederdopers vormde de strijd om Appingedam een hoogtepunt dat men van nabij wilde meemaken. Direct daarop volgde de anticlimax. Terwijl men elders nog volop fantaseerde over de aanstaande wederkomst van Christus, heersten hier vooral onzekerheid en paniek. Batenburg vertrok ijlings naar Haarlem, waar hij zich voortaan bezig hield met het beroven van kerken en met veediefstal. Zijn belangrijkste volgelingen vestigden zich als kooplui in Utrecht, Münster, Wezel en andere steden.⁵⁸ Obbe zag zijn afkeer van wilde voorspellingen echter bevestigd. Wat hem betreft, was 'die tijd

55 De stadsrekeningen vermelden behalve Johan van Guylick en Hans van Tricht ook Johan van den Busch, Dirck van Emden, Hansken van Wel by Utert, Tyes van Rumunde en Junghe Hansken van Goer. De eerste werd begin 1535 uit Münster gezonden, Dirck duikt later in Friesland op, Hansken is waarschijnlijk een doperse arts uit Well (bij Venraij), de volgende is misschien de martelaar Thijs van Lin (1551), de laatste kan een broer zijn van de batenburger Jorden Hendricksen. Moeilijker te identificeren zijn Hans van Doernick en Mary van Tungeren, misschien Overijsselse landadel. P.J. Blok ed., *Rekeningen der stad Groningen uit de 16e eeuw* (Utrecht, 1896) 256. DAN, I, 63, 134. Mellink, *Wederdopers*, 314. Kirchhoff, *Münster*, 117 (nr. 104). Vos, 'Martelaars', 260. W. Bax, *Het protestantisme in het bisdom Luik en vooral te Maastricht 1505-1557* [deel I] (Den Haag, 1937) 332, 342. De Hullu, *Bescheiden*, 271. Sommige wederdopers die in 1534 waren gevlucht, mogelijk volgelingen van Obbe, keerden echter terug toen Groningen in Habsburgse handen overging. DAN, I, 141-142.

56 Von Ahlefeld had 'bey seiner Jugend' dienst gedaan in de Nederlanden, waaruit zijn eerste contacten met de wederdopers dateerden. Beninga, *Chronikon*, 652. E.F. Goverts, 'Das adlige Gut Fresenburg und die Mennoniten', *Zeitschrift der Zentralstelle für Niedersächsische Familiengeschichte* 7 (1925), 41-56, 69-86, 97-103, hier 70-72.

57 Van Hamme werd sindsdien ook Mynart vande Dam genoemd. Feith, *Werken Rengers*, I, 238. J. Grauwels ed., *Dagboek van gebeurtenissen opgetekend door Christiaan Munters 1529-1545* (Assen, 1972) 153.

58 DAN, II, 31-32. Cornelius, *Wiedertäufer*, 63.

der Prophetien verlopen'.⁵⁹ Eerst nu ontstond er ruimte voor een meer vreedzame benadering.

Daarmee viel de aandacht op Obbe's leerling Menno Simons, een gevreesd debater en begenadigd schrijver die zich van het begin af tegen het Münsterse avontuur had gekeerd.⁶⁰ Als pastoor van Witmarsum had hij zich weliswaar verwant gevoeld met de eenvoudige wederdopers die leven en goed waagden omdat zij 'Christum Jesum unde dat ewighe leven ... sochten'. Maar het had hem gestoord hoe 'die princen der vervoeringe' misbruik maakten van de bereidheid het ware geloof met wapens te verdedigen. In twee gesprekken met een 'Voorstander' van de Münsterse richting had hij dit openlijk aan de kaak gesteld. Niettemin bracht het oproer te Oldeklooster rond Pasen 1535, waarbij vermoedelijk ook zijn broer de dood vond, hem aan het twijfelen. Het bloed van de gesneuvelde was 'soo heet op mijn herte gevallen', noteerde hij later, dat hij zich niet langer aan de doperse boodschap kon ontrekken.⁶¹

Sinds zijn aftreden begin 1536 schijnt Menno zich verborgen te hebben gehouden in het Groningerland, mogelijk in een geheime kamer op een eilandje in het Reitdiep.⁶² Het Groningerland schijnt hem niet geheel vreemd te zijn geweest, daar hij het Nederduits goed beheerste.⁶³ Hij hield zich echter op de ach-

59 BRN, VII, 133.

60 Over hem: K. Vos, *Menno Simons 1496-1561. Zijn leeven en werken en zijne reformatiorische denkbeelden* (Leiden, 1914). H.W. Meihuizen, *Menno Simons. IJveaar voor herstel van de nieuwtestamentische gemeente, 1496-1561* (Haarlem, 1961). C. Bornhäuser, *Leben und Lehre Menno Simons. Ein Kampf um das Fundament des Glaubens* (Neukirchen-Vluyn, 1973) 3-46. S. Voolstra, 'Menno Simons' verlichting, bekering en beroeping' in: W. Bergsma en S. Voolstra eds., *Uyt Babel gevloden, in Jeruzalem ghetogen. Menno Simons' verlichting, bekering en beroeping* (Amsterdam, 1986) 17-35. P. Visser e.a., *Sporen van Menno. Het veranderende beeld van Menno Simons en de Nederlandse mennisten* (Krommenie etc., 1996).

61 M. Simons, *Dat Fundament des Christelyken Leers* (1539, repr. Den Haag, 1967) 199, 202-203. *Uyt Babel gevloden*, 39-40, 51-52. Vos, *Menno Simons*, 2 n.

62 Deze kamer was te vinden in het buurtschap De Kampen bij Oldenhove, vroeger vallend onder Zuurdijk en gelegen in een meander van het Reitdiep die in 1623 werd doorgraven. K. Vos, 'Menno Simons in Groningen', *Groningse Volksalmanak* (1919) 139-146, 140. *DAN*, I, 147-148. Omstreeks deze tijd huwde hij zijn echtgenote Geertruyd. Vos dacht beiden te identificeren als heer Meynert en Geertruydt Heymansz., de dochter van Herman Hoyer. Die woonden echter niet te Oldemarkt, zoals Vos dacht, maar te Appingedam aan de Oude Markt. Iedere verdere gelijkstelling berust op speculatie. Vos, *Meno Simons*, 5, 65-66. De Hullu, *Bescheiden*, 255.

63 Het feit dat Menno zijn *Fundamentboek* (1539) waarschijnlijk eigenhandig in het Nederduits heeft geschreven, doet vermoeden dat hij al eerder – mogelijk als scholier, particulier secretaris of huisonderwijzer – in Groningen had verkeerd. In zijn geboortestreek beheerste men doorgaans alleen Fries en Nederlands. O. Vries, 'Naar ploeg en koestal vluchtte uw taal'. *De verdringing van het Fries als schrijftaal door het Nederlands (tot 1580)* (Leeuwarden, 1993). G.E. Frerichs, 'Menno's taal', *Doopsgezinde Bijdragen* 45 (1905) 72-111.

tergrond en oefende zich 'met lesen ende schrijven in der stilheyt in des Heeren woordt'. Iemand als Jan van Batenburg kende hij slechts 'uth geruchte unde niet van aenschijn'.⁶⁴ Zijn theologische kennis en preekervaring bleken onmisbaar om de beslissende breuk met de eschatologie van Melchior Hoffman te kunnen forceren. Eerst door hem werden lijdzaamheid en politieke desinteresse getransformeerd tot het principe van actieve geweldloosheid, waarbij ook de 'christelijke, wise, ware unde Godvresende overichheit' een rol kreeg toebedeeld bij het handhaven van de vrede.⁶⁵ Zelf verhaalt hij hoe 'ongeveerlijck ses, seven oft acht' bij hem kwamen die 'niet alleen van der Münstersen, maer ooc van aller Weerelt Secten, vervloeckingen ende grouwelen een hertelijck schuwen [afschuw] droeghen'. Op hun verzoek liet hij zich begin 1537 in de stad Groningen bevestigden tot oudste, waarbij Obbe hem de handen oplegde.⁶⁶

Voor de doperse beweging was dit de gouden greep die een uitweg bood uit de impasse waarin men na het falen der voorspellingen terecht was gekomen. De drie leiders vluchtten nog in 1537 met een handvol volgelingen naar Oost-Friesland, van waaruit ze contacten legden met geloofsgenoten in Friese en Hollandse kustgewesten. Obbe en Dirk vestigden zich aanvankelijk in Norden, Dirk wist vervolgens onderdak te krijgen bij zijn geloofsgenoten in Emden. Menno vond waarschijnlijk een woning in de heerlijkheid Oldersum, waar hij ook doopte. Hij drukte Obbe al snel op het tweede plan, waarna die zich teleurgesteld terugtrok. Met enkele medestanders vertrok hij naar het Oostzeegebied.⁶⁷ Onder de schuilnaam meester Aelbrecht vestigde hij zich enkele jaren later als chirurgijn te Wismar, maar daar werd hij in 1554 weer uitgewezen.⁶⁸

Wat een brede opwekkingsbeweging had moeten zijn, werd steeds meer ingeëngd tot een smalle stroming die zich buiten de bestaande samenleving opstelde. Obbe had zich daarentegen ontwikkeld tot een ondogmatisch 'reformist' die zich in dit sektewezen niet meer thuis voelde. Hij pleitte ervoor 'Godt in al sulcken stillen eenvoud te dienen nae die wijse der outvaderen ende Patriarchen

64 *Uyt Babel ghevloeden*, 41, 53. Menno Simons, *Fundament*, 198-199. De laatste passage slaat duidelijk op Jan van Batenburg en David Joris.

65 Stayer, *Anabaptism*, 310-318. Klötzer, *Täuferherrschaft*, 191-196. M. Simons, *Dat Fundament*, 5, 161-184. Bornhäuser, *Leben*, 121-132. Is de weerslag van Obbe's invloed?

66 *Uyt Babel gevloeden*, 41, 55. *BRN*, VII, 138. Bornhäuser, *Leben*, 31 n.

67 Ten Doornkaat Koolman, *Dirk Philips*, 17-25. Idem, 'Joachim Kükenbieter (Nosiophagus), ein lutherischer Eiferer des Reformationszeitalters', *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 44 (1962) 157-176, 157, 161, 175. Over Menno's verblijf te Oldersum: Vos, *Menno Simons*, 53, 71. Zie ook J. ten Doornkaat Koolman, 'De anabaptisten in Oostfriesland ten tijde van Hermannus Aquilomontanus (1489-1548)', *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 46 (1964) 87-99.

68 Ten Doornkaat Koolman, 'Mecklenburg', 33, 42-45.

... sonder Predicant, leeraer ofte eenighe uwendige vergaderinge'.⁶⁹ Toch bleef zijn nalatenschap nog enige tijd doorwerken. Zo rekende een batenburger die in Amsterdam werd gevangen zich in 1540 tot het 'verbont van Obbe sceriaer', terwijl een ander in 1546 meedeelde 'dat he van der Bathenberschen unnd Ubbiten zectenn sij'. In 1548 was er vermoedelijk ten onrechte sprake van een brief die 'Oebe de Vries' aan de Amsterdamse menisten zou hebben gestuurd.⁷⁰ Ook al had hij volgens Menno slechts zes à tien volgelingen, voor de buitenwereld bleven de *obbieten* als afzonderlijke stroming herkenbaar tot Obbe's dood te Rostock in 1568.⁷¹

Falende profetie

Het succes van Menno's stroming was omgekeerd evenredig met de teloorgang van concurrerende richtingen. Dat was een kwestie van lange adem. Weliswaar hadden de voorstanders van militaire verrassingsacties aanvankelijk nog het laatste woord. Maar het kostte de anderen steeds meer moeite tot overeenstemming te komen over geloofsvragen en toekomstplannen. Op een conferentie nabij Bochoolt in augustus 1536 wist David Joris de gemoederen vooralsnog tot bedaren te brengen.⁷² Als belangrijkste leider die zich durfde blootgeven, speelde hij een sleutelrol. Jan van Batenburg noemde hem zelfs het hoofd van alle wederdopers. Die was zelf niet komen opdagen, maar stuurde wel een handvol waarnemers. Krecting durfde evenmin te komen, net als de Straatsburgers die zich zoals wel vaker hadden laten afschrikken door boze dromen. Of zich onder de 20 tot 25 aanwezigen ook ongenoemde volgelingen van Obbe Philips bevonden, valt te betwijfelen.

Uit Friesland en Groningen kennen we slechts uitgesproken voorstanders van de Münsterse richting: de doper Syvert Clerck, voormalig schoolmeester te Gro-

69 *BRN*, VII, 122. Op grond van deze uitspraken zou men hem tot de aanhangers van Sebastian Franck kunnen rekenen. Daaruit volgt echter niet dat hij zich 'gegen die Hoffnung auf die Erneuerung der Gesellschaft' heeft gekeerd, zoals Klötzer, *Täuferherrschaft*, 192, veronderstelt. Hij sluit immers geenszins uit dat de vruchten van persoonlijk geloof ook bij de overheid een heilzame uitwerking hebben. Zie ook Kühler, *Geschiedenis*, 229-232.

70 De betreffende brief stamde hoogstwaarschijnlijk van zijn broer Dirk. *DAN*, I, 172; V, 38, 59, 131.

71 Ten Doornkaat Koolman, *Dirk Philips*, 59; idem, 'Mecklenburg', 44.

72 Over de conferentie van Bochoolt: Blesdikius, *Historia*, 13-15. Anonymus, 'Lebensbeschreibung', 710-711. Kirchhoff, 'Münsterland', 52-53. Deppermann, *Hofmann*, 312-314. S. Zijlstra, Nicolaas Meyndertsz. van Blesdijk. Een bijdrage tot de geschiedenis van het Davidjorisme (Groningen, 1983) 7-10. Waite, *David Joris*, 117-118.

ningen en later davidjorist, de hoogbejaarde Maes Scoemaker uit Berlikum en een zekere Tyaert van Sneek. De laatste, een oude man met ontstoken ogen die in Friesland een klooster zou hebben gebrandschat, werd kort daarna terechtgesteld.⁷³ Maes hield zich aanvankelijk verborgen in de geheime kamer bij Oldenhove waar later ook Menno zich zou hebben verstopt. Niet lang daarna wist hij hier echter een deftige boerderij te pachten.⁷⁴ Hans Scheerder had zich inmiddels in Overijssel gevestigd, vanwaar hij kwam aangereisd met zijn nieuwe strijdmakker Hendrik Kistemaker. Uit Gelderland kwam de doperse bisschop Christopher Guldemon, vermoedelijk een voormalige monnik uit Norden die te Appingedam was gedoopt.⁷⁵ Het gros der deelnemers stamde kennelijk uit Westfalen, waar verscheidene Münsterse leiders waren ondergedoken.

Tegenover zich vonden zij volgelingen van Melchior Hoffman, zoals Jan Matthijsz. van Middelburg, Jan Smijngen van Maastricht en Johan van Schoonhoven⁷⁶, die hun aanhang vooral uit de zuidelijke gewesten recruteerden. Hun medestander Henry Hart uit Kent had de conferentie vermoedelijk gefinancierd.⁷⁷ Deze melchiorieten waren weliswaar niet afkerig van enig wapengekletter: Jan Mat-

⁷³ Tyaert of Tiardus *Snekensis* alias Tyaert mit de roode leepe oogen woonde tussen Leeuwarden en de Wouden, maar bevond zich in maart 1535 te Appingedam. De identificatie met Menno's medestander Tiaert Renicxzoon van Kimsward, onthoofd 1539 en vermeld in de *Martelaers-spiegel*, berust op speculatie. Eerder komt hiervoor de oudgediende Tyaert Tyercxzoon in aanmerking, een dopeling van Barthelmeus Boeckbinder die in 1538 ter dood werd veroordeeld. Samen met Renicxzoon werd een zekere Tiaert Tyercxzoon van Dokkum onthoofd. *DAN*, I, 55-57, 145 vlg. De Hullu, *Bescheiden*, 253. T.J. van Braght, *Het bloedig Toneel, of Martelaers-Spiegel der Doopsgezinde of Weerloose christenen* (1660, ²1685, repr. Amsterdam, 1985) II, 50-51.

⁷⁴ Maes scoemaker of Mattheus *Belkensis* (Belkum is stadsfries voor Berlikum) wordt omschreven als 'een seer out man met graeuwen haer' die zich in het voorjaar van 1535 op het eiland De Kampen bij Oldenhove ophield. Een zekere Thee Schomaker pachtte in 1540 de Hamsterborg te Den Ham van Tziado Jensema, pastoor van de Oldenhove te Leeuwarden. Het omvangrijke bezit bevond zich later in doopsgezinde handen. W.J. Formsma e.a., *De Ommelanden borgen en steenhuizen* (1973, repr. Assen, 1987) 149, 315. Alma, 'Schatregister 1540', 78, 79, 81. *DAN*, I, 145-46. De Hullu, *Bescheiden*, 253.

⁷⁵ Batenburg noemde Lange Stoffel die in Norden heeft gewoond en Christoffel Guldemond als afzonderlijke personen, maar kende de laatste vermoedelijk alleen van horen zeggen. Kirchhoff, 'Münsterland', 56, 74, 89. De Hullu, *Bescheiden*, 251-252.

⁷⁶ Mogelijk kwam deze Johann von Schoonhoven met Jan Smijngen uit Antwerpen, waar een naamgenoot rond 1560 deel uitmaakte van het stadsbestuur. Van der Zijpp gist daarentegen dat het om de doper Jan de Wever uit Utrecht gaat. Anonymus, 'Lebensbeschreibung', 711. G. Marnef, *Antwerpen in de tijd van de Reformatie. Ondergronds protestantisme in een handelsmetropool 1550-1577* (Antwerpen/Amsterdam 1996) 39. C. Krahn, M. Gingerich en O. Harms eds., *The Mennonite Encyclopedia* (hierna: *ME*) (5 dln; Scottdale, Pennsylvania, 1955-1990) III, 82. Vgl. *DAN*, II, 33.

⁷⁷ I.B. Horst, *The Radical Brethren. Anabaptism and the English Reformation to 1558* (1966, repr. Nieuwkoop, 1972) 78-80.

thijsz., een ervaren schutter, had onlangs deelgenomen aan het oproer te Hazerswoude⁷⁸, Smijngen was misschien betrokken bij het gebeuren rond Appingedam. Zij meenden echter dat men het bloedvergieten moest overlaten aan de engelen der wrake die God nog moest zenden. Vermoedelijk was hun aarzeling mede ingegeven door Hoffmans voorspelling dat de wederkomst van Christus eerst in 1537 te verwachten was.⁷⁹ Tevergeefs hebben zij zich ook verzet tegen de praktijk van polygamie die in Münster was ontstaan. De Westfaalse leiders voelden zich echter verantwoordelijk voor het lot van de honderden doperse vrouwen die de veroverde stad waren ontvlucht en onderhielden zelf dikwijls meerdere echtgenotes. Daarbij zal hebben meegespeeld dat ook heel wat kerkvorsten en edellieden er bijvrouwen op nahielden.⁸⁰ De aanwezigen vonden elkaar in een dubbelzinnig compromis dat voor meerdere interpretaties vatbaar was. Slechts de guerillapraktijken waartoe Jan van Batenburg zich wilde beperken, werden door alle partijen eenstemmig veroordeeld.

De uitkomst van het debat gaf David Joris een vrijwel onaantastbare positie. Ook de buitenwereld raakte er nu van overtuigd dat hij 'haubt und redelfuerer' van de beweging was, zoals een edict uit 1543 vermeldt.⁸¹ Dit tot ergernis van Batenburg die zijn eigen rol zag teruggedrongen. In hoog tempo bouwde deze een netwerk van ondergrondse contacten op dat zich uitstreckte tot Westfalen, Brabant en Henegouwen.⁸² Terwijl hij zijn opponenten (vooral David Joris, maar ook Peter Tesch en Obbe Philips) middels bedreigingen probeerde te intimideren, zocht hij vermoedelijk toenadering tot Krechting en beloofde diens aanhangers in Westfalen dat hij hen begin 1538 met troepen te hulp zou komen.⁸³ Zijn arres-

78 Mellink, *Wederdopers*, 386. DAN, V, 136. Zie verder noot 55. Twijfels bij Stayer, *Anabaptism*, 287 n.

79 Deppermann, *Melchior Hoffman*, 305.

80 Opvallend is het aantal adellijke bastaarden en kinderen van priesters dat doperse sympathieën koesterde: Karel van Gelre, Jan van Batenburg, Jan van Leiden, in Münster de oldermannen Gerlach von Wullen en Johann von Oelde gen. Kerckerinck, verder uiteraard ook Dirk en Obbe Philips. Zie voor de opkomst van polygamie in Münster: Klötzer, *Täuferherrschaft*, 97-98. M. Hennig, 'Askese und Ausschweifung. Zum Verständnis der Vielweiberei im Täuferreich zu Münster 1534/35' in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 40 (1983) 25-45. Vgl. Waite, *David Joris*, 104-106, 111, 180.

81 DAN, I, 185.

82 G.K. Waite, 'From apocalyptic crusaders to anabaptist terrorists: anabaptist radicalism after Münster, 1535-1544', *Archiv für Reformationsgeschichte* 80 (1989) 173-192. L.G. Jansma, 'Revolutionaire wederdopers na 1535' in: Buist, *Historisch bewogen*, 49-66; idem, *Melchiorieten*, 221-264; idem, 'Misdaad in de 16e eeuw in de Nederlanden. De Batenburgse benden na 1540' in: *Doopsgezinde Bijdragen* (1986/87) 40-55. Kirchhoff, 'Münsterland', 47, 58-68, 83-89. Mellink, *Wederdopers*, 391-392, 396-416. Klötzer, *Täuferherrschaft*, 177-183. Stayer, *Anabaptism*, 294-297.

83 Franz, *Wiedertäuferakten*, 240-241. K.-H. Kirchhoff, 'Das Protokoll der peinlichen Befragung des Soester Wiedertäufers Johann Hasenvoet 1538', *Soester Zeitschrift* 71 (1958) 42-48, 46.

tatie in Artesië eind 1537 en de bekentenis die hij voor zijn dood aflegde, brachten de hele beweging echter een zware klap toe. Daar hij had voorspeld dat een van hen beiden zou sterven, raakten veel aanhangers overtuigd dat niet hij, maar David Joris uitverkoren was om de beweging te leiden. Een jaar later werden nog eens vier medestanders opgepakt in Münster, nadat ze aan Krechting en Peter Tesch hadden willen vragen hoe het met hun gezelschap verder moest. Het antwoord hadden ze willen overbrengen aan hun geloofsgenoten te Appingedam. De resterende volgelingen vormden een geheime sekte die zich nog nauwelijks onderscheidde van gewone roversbenden.⁸⁴ Slechts een enkele keer was er nog sprake van grootschalige aanslagen, zoals in 1544, toen men Meindert van Hamme voorstelde samen 'eyn oirth landes, gelegen ungeferlich tusschen Holland und Brabant ... to beroven und to plunderen'. In augustus van het voorafgaande jaar hadden enkele wederdopers Emden willen veroveren. Tot grootse daden kwam het echter niet.⁸⁵

Een volgende conferentie vond mei 1538 in Oldenburg plaats, waar zich in de omgeving tientallen wederdopers ophielden.⁸⁶ Onder toeziend oog van Heinrich Krechting debatteerde David Joris met enkele 'tapffere, wohlerfahrne und gelehrte Männer und alte Lateiner' die het Münsterse standpunt verdedigden. Het belang van deze bijeenkomst hing vermoedelijk samen met oorlogsvoorbereidingen tegen de bisschop van Münster waarin Krechting een grote rol was toebedacht. Oldenburgse huursoldaten veroverden nog diezelfde maand grote delen van het Münsterland. De voormalige hoofdstad der wederdopers viel echter niet in hun handen omdat de landsknechten het te druk kregen met plundering van het boerenland.⁸⁷ Er is weinig dat erop wijst dat David Joris en zijn reisgenoten

84 DAN, I, 152-62. Mellink, 'Groningse wederdopers'. Kirchhoff, 'Münsterland', 65-66, 83-89.

85 J. Niesert ed., *Münsterische Urkundensammlung, I: Urkunden zur Geschichte der Münsterischen Wiedertäufer* (Coesfeld, 1826) 311. DAN, I, 186. Omstreeks deze tijd was er opnieuw sprake van doperse hoptochten die een tocht naar Denemarken hadden gemaakt. Ik heb niet kunnen achterhalen of Meindert van Hamme hieraan deelnam. K. Vos, 'Martelaars uit Gelderland (1550)', *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis* 11 (1914) 252-268, 262. H.D. Wessels ed., 'Een proces tegen enige van doperse gezindheid verdachte Zutphenaren. Het optreden van Adam Pastor in het kwartier van Zutphen', *Doopsgezinde Bijdragen* 7 (1981) 66-81, 78.

86 De conferentie zou eerst in Kleef plaatsvinden. Anonymus, 'Lebens-beschreibung', 720-723. Blesdijk, *Historia*, 75-77. Zie ook S. Zijlstra ed., 'Twee brieven van David Joris', *Doopsgezinde Bijdragen* 19 (1993) 191-218, 192-193. De hier behandelde brief was vermoedelijk gericht aan Frederik Hillebrant genant Meylers te Coesfeld. Zie Kirchhoff, 'Münsterland', 73-74.

87 Storkebaum, *Graf Christoph*, 59. Schmidt, 'Landsknechtswesen', 183. K. Sichart, 'Der Kampf um die Grafschaft Delmenhorst 1482-1547', *Oldenburger Jahrbuch* 16 (1908) 193-291, hier 229-280.

zich van deze plannen distantieerden.⁸⁸ Integendeel, kort daarvoor had hij zijn Westfaalse volgelingen nog aangeraden Krechting om bijstand te vragen bij de verkiezing van nieuwe oudsten. Diens rechterhand Peter Glasemaker, bijgenaamd de 'Bichtfader', die geregeld door Nederland, het Rijnland en Westfalen reisde, zal deze oudsten in hun ambt hebben bevestigd.⁸⁹ Een veteraan der beweging die David uitmaakte voor valse profeet zaaide echter tweedracht, zodat de laatste 'mit grossen Sorgen' naar zijn woonplaats Delft terugkeerde.

Kort daarop reisde David Joris met zijn secundanten naar Straatsburg, waar hij debatteerde met de belangrijkste leiders der melchiorieten: Peter Tesch en Johann Eisenburg alias Jan Pont. Eerder al had hij al in Delft met Jan Matthijsz. gesproken, maar die was hem 'te luttel und te haestich of te snel van voeten, niet wijs genoeg daer toe'. Opnieuw stond de geweldsvraag niet ter discussie, hoewel men in Straatsburg een veel strikter standpunt innam dan in Nederland en Westfalen. Men kon zich blijkbaar nog steeds vinden in Davids opmerking 'dattet eijnde unde den dach des Heeren zoe nabi is'.⁹⁰ Hij slaagde er echter niet in de anderen te overtuigen van zijn eigen roeping als leider van de beweging. Vertegenwoordigers uit de verschillende gewesten volgden het gesprek met argusogen. Behalve Peter Glasemaker, die zich na zijn arrestatie in Münster blijkbaar weer op vrije voeten bevond, waren ook Pauwels van Drunen, een goudsmid die als 'gecoren bisschop' in Brabant optrad en broeder Hendrik van Gent, een voormalige monnik uit Kortrijk die als propagandist door Vlaanderen reisde, speciaal voor deze gelegenheid naar Straatsburg gekomen.⁹¹

Naar de laatste belangrijke conferentie in Greven, waar men in augustus 1538

88 'Kennelijk achtte Joris zich nog gebonden aan de compromisformule van Bocholt'. S. Zijlstra, 'David Joris en de doperse stromingen (1536-1539)' in: Buist, *Historisch bewogen*, 125-139, 133.

89 Als eerste stap naar een leven zonder zonde speelde de openbare biecht bij de volgelingen van David Joris en Jan van Batenburg een rol. Ook Anton Smedes nam soms de biecht af. Zijlstra, *Bledijk*, 13; idem, 'Twee brieven', 193. Kirchhoff, 'Münsterland', 57, 64. S. Voolstra, 'Boetvaardigheid buiten de biechtstoel. De transformatie van het sacrament der boete in een evangelisch-doperse boetepraktijk', *Doopsgezinde Bijdragen* 19 (1993) 28-42. Waite, *David Joris*, 207-209. *Quellen Elsaß*, III, 206-207. *DAN*, I, 158.

90 *Quellen Elsaß*, III, 156-238, vooral 163-164. Waite, *David Joris*, 132-140. Zijlstra, 'David Joris', 133-137. Deppermann, *Hoffman*, 315-324. Net als in Oldenburg liet David zich vergezellen door Jorjaan Ketel en Leonhard van Dam. De laatste notuleerde, maar hij had moeite met de tongval van Peter Tesch. De uitnodiging bereikte David via een zekere Berent van Deventer, mogelijk Berndt Boickbynder of Berndt Becker. *DAN*, I, 162. De Hullu, *Bescheiden*, 241.

91 Pauwels van Drunen was – naast Tesch, Eisenburg en Hendrik van Gent – mogelijk de vierde aanwezige die het Latijn beheerste. Hij notuleerde namens de melchiorieten. Vos, 'Kleine bijdragen', 186-194. J. Decavele, *De dageraad van de Reformatie in Vlaanderen (1520-1565)* (Brussel, 1975) I, 304, 310, 514. *Quellen Elsaß*, III, 227, 237.

een nieuwe aanslag op Münster beraamde, schijnen bijna honderd wederdopers te zijn afgereisd.⁹² Onder hen vinden we de voormalige priester Hinrich Becker uit Neuenkirchen bij Rheine en Peter Korffmecker van Enkhuizen (een voormalige medestander van Obbe Philips⁹³) alsmede de oudsten Anton Smedes, Jan de Wever van Utrecht en Johan Lucas, een goudsmid die uit Brabant stamde. De toon werd klaarblijkelijk gezet door Smedes, een dorpspredikant uit de omgeving van Soest (Westfalen) die omstreeks deze tijd angstwekkende voorspellingen deed over het einde der tijden. Onder indruk van de Oldenburgse successen verwachtte men de bisschopsstad nu wel omstreeks kerst 1538 te kunnen innemen. Alleen Johan Lucas schijnt zich – volgens eigen zeggen – met zijn aanhangers te hebben verzet tegen het voornemen ‘de Overikeit to underdrucken’.⁹⁴ De bedoelde plannen werden echter vrijdeld door een nieuwe arrestatiegolf. Smedes verschoof daarop zijn voorspellingen naar het jaar 1540 en dichte ze nog wat aan door te beweren dat alle wederdopers moesten sneuvelen voordat Christus hen zou opwekken. Kort daarna vluchtte hij echter naar Hessen, waar hij aantrad als dorpspredikant en zich liet winnen voor een vreedzaam standpunt.⁹⁵

De doperse beweging viel na 1538 snel uiteen. Aanhoudende vervolgingen waren hier mede debet aan. Het zwaarst getroffen werden Holland en Utrecht, waar omstreeks 1539 minstens zeventig wederdopers de dood vonden, grotendeels volgelingen van David Joris en Jan van Batenburg.⁹⁶ Maar ook in Westfalen vielen tientallen slachtoffers, onder wie de dopers Johan Lucas en diens rechterhand Johan Swaere van Stromberg. Te Vollenhove werd Steven van Norden terechtgesteld.⁹⁷ Tenminste zeven vooraanstaande melchiorieten belandden tussen juni 1537 en november 1538 op de brandstapel: Jan Smijtgen en Jan Speckaert te Ant-

92 Aanvankelijk wilde men Aken veroveren. Kirchhoff, ‘Münsterland’, 45, 68-69. Stayer, *Anabaptism*, 291-293.

93 Peter Korffmecker was de enige dopeling van Obbe’s rechterhand Dirick Schomacker: de laatste had de aandrang van ‘sijne anghenger’ om te dopen niet kunnen weerstaan. *DAN*, I, 172.

94 Stayer, *Anabaptism*, 291, 294.

95 Smedes stond enige tijd onder invloed van David Joris, getuige een ontkledingsscène die voorafging aan een doopplechtigheid te Stromberg, eind 1538. In Davids correspondentie komt een zekere Anton geregeld voor. Het feit dat hij echter bleef dopen, getuigt van een onafhankelijke positie. Ik meen hem te kunnen gelijkstellen met ‘mester Tomass ... eyn prophete und eyn nye doper’ die in 1539 wordt genoemd. Thomas Anthonis was waarschijnlijk tevens de schuilnaam van Menno’s latere medestander Anthonie van Keulen. Kirchhoff, ‘Münsterland’, 76. Zijlstra, *Bledijk*, 12, 16. Waite, *David Joris*, 120, 122, 152. *DAN*, I, 158. Vos, *Menno Simons*, 256. Franz, *Wiedertäuferakten*, 312-313.

96 Bledijk schatte dat er omstreeks 1539 bijna honderd davidjoristen zijn terechtgesteld. Mellink, *Wederdopers*, 398-402. Bledijk, *Historia*, 77.

97 Kirchhoff rekent voor de hele periode 1533-1550 met zeker 100 terechtstellingen. Kirchhoff, ‘Münsterland’, 72, 77-78, 92. *DAN*, I, 148 n.

werpen, Jacob van der Mase en Pieter van Gelre te Kortrijk, Jannes van Rommertshoven te Kuringen (bij Hasselt), Pauwels van Drunen te Vught en tenslotte Jan Matthijsz. te Smithfield, dichtbij de Schotse grens.⁹⁸ In de zuidelijke Nederlanden kwam het gemeenteleven voor meer dan tien jaar vrijwel geheel tot stilstand.⁹⁹

In Straatsburg en Hessen namen de resterende leiders der melchiorieten nu afstand van hun eerdere opvattingen en traden toe tot de landskerk die zich geleidelijk in gereformeerde richting ontwikkelde.¹⁰⁰ Ook Heinrich Krechting brak uiteindelijk met zijn vroegere geloofsgenoten. Hij week uit naar de heerlijkheid Gôdens aan de Jademonding, waar zich tientallen dopers en andere vrijbuiters schuil hielden in ontoegankelijk gebied.¹⁰¹ Als dorpspredikant fungeerde hier sinds 1545 dr Gerhard Westerburg uit Keulen, een voormalige doper die eveneens met zijn verleden had gebroken. Bernd Rothmann bracht in deze contreien misschien zijn laatste dagen door.¹⁰² Krechting wist zijn bezittingen grotendeels terug te krijgen en bouwde een nieuw bestaan op als koopman, hij werd verkozen tot kerkvoogd en liet zich uiteindelijk na 1561 door Albert Hardenberg overtuigen van de finesses der gereformeerde leer. Zijn medestander Frans van Ieper, die ook als doper was opgetreden, week misschien uit naar Bremen.¹⁰³ Het ha-

98 De ex-priester Pieter van Gelre is – getuige de sieraden waarmee hij was uitgedost – misschien identiek aan Peter Peters van Dremmen, die in 1535 uit Münster werd gezonden. Decavele, *Dageraad*, I, 8, 305, 308, 514, 528. A.L.E. Verheyden, *Anabaptism in Flanders, 1530-1650. A century of struggle* (Scottsdale, Pennsylvania, 1961), 18. Grauwels, *Dagboek Munters*, 83-86. Horst, *Radical Brethren*, 75, 88. Over de “schyldekes” die de zendboden bij zich hadden: De Hullu, *Bescheiden*, 197. Zie ook noten 52 en 91.

99 Decavele, *Dageraad*, I, 316, 319-321, 435.

100 Deppermann, *Hoffman*, 325-331. Franz, *Wiedertäuferakten*, 210-261. Stayer, *Anabaptism*, 302-305. W. Packull, ‘Peter Tasch en de Melchiorieten in Hessen’, *Doopsgezinde Bijdragen* 12/13 (1986/87) 107-138, 131. R. Weiß, ‘Herkunft und Sozialanschauungen der Täufergemeinde im westlichen Hessen’ in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 52 (1961) 162-187, 170.

101 Krechtings breuk met de wederdopers vond plaats door toedoen van de Poolse reformator Jan Laski te Emden, dus niet vóór 1543. G. de Buhr, ‘Hinrich Krechting, der “Kanzler” der Münsterschen Wiedertäufer’, *Ostfriesische Familienkunde* 1 (1960) 29-46, grotendeels naar A. K[refting], *Slægten Krefting*, I (Kristiana, 1924). Niesert, *Urkundensammlung*, 231.

102 Volgens geruchten woonde Rothmann bij een (Oost-)Fries edelman. De vrouwe van Gôdens, Hebrich von Inn- und Knyphausen, had duidelijk doperse sympathieën. Voor haar dochter en enige erfgename Almuth arrangeerde ze omstreeks 1550 een huwelijk met Johann von dem Grimberge gen. Aldenbocum uit het graafschap Mark, wiens moeder uit de doperse familie Von der Recken te Drensteinfurt stamde. Grootmoeder Margaretha von der Recke was met twee dochters in Munster herdoopt. Ook in de volgende generatie te Gôdens was er nog sprake van doperse contacten. Kirchhoff, ‘Münsterland’, 25-26, 39, 43, 48, 51-52. Cornelius, *Berichte*, 409. F. Eucken, ‘Ahnenliste’, *Die Wappen im Heimatmuseum Neustadtgödens* (Sande, 1987).

103 De doper Franz uit Oldenburg is blijkbaar dezelfde als Frans van Ieper. Zie noot 39. Een

venplaatsje Neustadtgödens bleef niettemin het centrum van een doperse gemeente, waar vluchtelingen van zeer diverse pluimage onderdak vonden.¹⁰⁴ Zo vinden we hier Hinrich Becker en zijn plaatsgenoot Johann Beckman uit Neuenkirchen, Wolter Schemering uit Schöppingen (die bij Jan van Leiden als schenker had gediend), de batenburger Engelbert Amelinck en een zekere Meister Hans Schmitt uit Straatsburg. De laatste moet wel identiek zijn met de leraar Hans Schmidt (Schmidhans) uit Knittlingen in Württemberg. Vermoedelijk heeft hij in 1538 het debat met David Joris bijgewoond. Tegenover de autoriteiten van Straatsburg noemde hij tenminste enkele wederdopers uit Delft en Luik, vermoedelijk David Joris en Peter Glasemaker. Zij zullen hem op de doperse schuilplaatsen in Oldenburg hebben geattendeerd.¹⁰⁵

De geschiedenis van de Münsterse beweging na 1535 is er vooral een van falende profetie. Steeds werd de verwachte datum voor de wederkomst van Christus verschoven totdat ook de laatste aanhanger zijn geloof daaraan had verloren. Het was met name David Joris die daarvan als eerste profiteerde. Hij wist de levendige eindtijdverwachting van zijn tijdgenoten om te vormen tot een psychologisch model, waarin zelfbeheersing en onthechting tot hoogste deugden werden verheven. Stoot uzelf niet aan deze steen, dichtte hij al kort na de val van Münster: 'Ons Rijk is van deser Werlt niet'. Eerst wanneer de mens zich ook innerlijk had vernieuwd, kon een werkelijke vernieuwing van de gemeenschap volgen. David werkte dit thema steeds verder uit tot hij het herstel van het rijk Gods uitsluitend nog als een geestelijk proces opvatte.¹⁰⁶ In streken als Noord-Holland, Westfalen en het Rijnland, maar bijvoorbeeld ook in Appingedam en Emden kon hij over een behoorlijke aanhang beschikken. Zo had Dirkje Mudders te Appin-

zekere Franz van Antwerpen stond samen met Bernt van Emden in 1553 garant voor Krechtings zoon Hermann, toen die het burgerschap van Bremen aanvroeg. Gaat het hier misschien om de melchioriet François Hazebrouck, die enige tijd als droogscheerder te Antwerpen heeft gewerkt? Decavele, *Dageraad*, I, 302, II, 108-109 (nr. 925). *Quellen Elsaß*, II, 299.

104 H. Fast, 'Die Mennoniten und die Gründung von Neustadtgödens', *Mennonitische Geschichtsblätter* 52 (1995) 85-100.

105 Mogelijk treffen we hier ook Adriaen Dircksz. Cuyper en Cornelis Coenensz. de backer uit Amsterdam alsmede Joost de Snijder uit Gorinchem. Omstreeks 1570 hebben misschien de Amsterdamse schippers Gerrit Cornelisz. Boon en Pieter Gerritsz. Bicker in Neustadtgödens gewoond. De Buhr, 'Krechting', 34-35. Kirchhoff, 'Münsterland', 34, 53-55, 69. *DAN*, I, 173; II, 122, 301, 304-306, 308; V, 70, 80-81, 207. Niesert, *Urkundensammlung*, 303. Mellink, *Wederdopers*, 182. Vos, 'Kleine bijdragen', 122 (nr. 157). *Quellen Elsaß*, III, 294, 397-398, 406-407, 409. Dhr. Michael Clemens te Sande-Neustadtgödens was zo vriendelijk mij enkele namenlijsten uit het huisarchief van het slot Gödens ter beschikking te stellen en de nodige suggesties aan de hand te doen.

106 D. Joris, *Een Geestelijk Liedt-Boeckken*, I.B. Horst ed. (Amsterdam/Nieuwkoop, z.j.) 61, 69. Waite, *David Joris*, 99-100, 165-168, 211-212. Klötzer, *Täuferherrschaft*, 183-190.

gedam een eigen leraar in dienst: een zekere Andreiss Tuchtmeester uit Coesfeld die eerder in Münster als zedenrechter was opgetreden.¹⁰⁷

Dauids succes was echter slechts tijdelijk. Niet alleen was zijn boodschap intellectueel te hoog gegrepen, ook bemoeilijkte zijn advies om zich aan de heersende verhoudingen aan te passen het werven van nieuwkomers. Deelname aan gehate kerkelijke ceremoniën, het loslaten van doop en avondmaal in eigen kring en het verloochenen van de doperse leer moet bovendien velen die zich het voorbeeld der martelaren eigen hadden gemaakt, hebben gegriefd. Aanvankelijk wist David een hele rij oudsten-voor zich te winnen. Nadat hij echter in 1539 naar Berchem bij Antwerpen was uitgeweken, stagneerde de toeloop. Zijn hemelijke vlucht naar Bazel in 1544, waar hij onder het pseudoniem Jörg von Bruck een herenleven leidde, bemoeilijkte het contact met zijn volgelingen nog verder. Het davidjorisme bleef een typisch stedelijk verschijnsel dat nauwelijks perspectief bood in plattelandstreken waar men zijn overtuiging voor dorpsgenoten onmogelijk verborgen kon houden. Als clandestiene sekte bleef het niettemin aantrekkelijk voor specifieke beroepsgroepen en bevolkingssegmenten die zich toch al van hun omgeving onderscheidden.¹⁰⁸

Het tijdperk der genade

Waar David Joris uiteindelijk faalde, wist Menno Simons blijvend succes te boeken. Hij slaagde erin de eindtijdverwachting van zijn tijdgenoten zodanig te temperen dat er ruimte ontstond voor een geloofsbeleving die ook op termijn perspectieven bood. In plaats van een vlucht in de spiritualiteit bood hij een handelingsmodel dat zich in de praktijk van alledag liet realiseren. Menno beoogde dat de mensheid in het tijdperk der genade leefde. Dat de eindtijd naderde, bleek wel uit de toegenomen vervolgingen en dagelijkse vernederingen. Maar de hierdoor gelouterde gemeenschap vormde tegelijkertijd een voorafspiegeling van de glorieuze toekomst die de ware gelovigen te wachten stond. Doordat het leek alsof de eindtijd al zichtbaar was, konden zijn volgelingen zich met hun dagelijkse realiteit verzoenen. Menno's bijdrage stelde hen in staat hun afkeer van de bestaande samenleving te tonen zonder het overheidsgezag te hoe-

107 Zijn functie werd ook wel omschreven als 'censor morum'. Ook de procurator van het plaatselijke klooster, broeder Dico (1562) gold als davidjorist. *DAN*, I, 174, 176. Kerssenbroch, *Narratio*, 647. Kirchhoff, *Münster*, 170 (nr. 340). J.A. Feith en H. Brugmans eds., *De kroniek van Abel Eppens tho Equart* (Amsterdam, 1911) I, 105. A.L. de Meijer, 'De gedenksteen van Dico van Groningen', *Archief voor de Geschiedenis van de Katholieke Kerk in Nederland* 9 (1969) 1-66. Hoft, *Vissen rond de Floem*, 142-143, 146.

108 Knottnerus, 'Immigranten', 55-60.

ven ondermijnen.¹⁰⁹ De neurotische stemming die de vroege doperse beweging kenmerkte, maakte plaats voor een introverte leefstijl die zich van alle uitersten afkeerde.

Aanvankelijk speelden Menno, Obbe en Dirk Philips nauwelijks een rol van betekenis. Er zijn geen aanwijzingen dat er vóór 1540 in Holland leidersfiguren waren die tot hun stroming behoorden.¹¹⁰ In Friesland bevond zich in het voorjaar van 1537 zelfs geen enkele doper. Menno's naam viel voor het eerst in 1539 toen Tiaert Renicxz. werd terechtgesteld. Eind 1541 nam de Friese overheid expliciete maatregelen om hem op te sporen en in 1544 werd zijn naam tenslotte ook in Overijssel, Groningen en Oost-Friesland verbonden aan een nieuwe tak van de 'schentlycke ende ongotlycke sekte' der wederdopers.¹¹¹ In Oost-Friesland werd in 1545 voor het eerst gesproken van 'Menniten'; in Westfalen sprak men aanvankelijk nog over 'Symonsfolck'; in Gelderland werd in 1548 gewaarschuwd voor 'Melmesinus lere'. Maar langzamerhand vond de benaming menisten of mennonieten ook elders ingang teneinde de vreedzame doopsgezinden te onderscheiden van hun meer gewelddadige voorgangers. In Vlaanderen wordt het woord 'Mennoniani' voor het eerst in 1557 vermeld.¹¹²

Menno reisde bovendien over steeds grotere afstanden. Sinds 1537 trok hij een of twee maal per jaar door Friesland, 'verleydende vele en diverse simpele en onnosele huysluyden'. In 1542 werd hij in Amsterdam en ook elders in Noord-Holland gesignaleerd, in 1544 vertrok hij met Dirck Philips naar het Rijnland, waar hij ruim anderhalf jaar verbleef, met name in het aartsbisdom Keulen.¹¹³ Geplaagd door overgewicht en een ontstoken been, kon hij zich echter steeds moeilijker uit de voeten maken, zodat hij grotendeels aangewezen raakte op scheepvaartverkeer.¹¹⁴ Sinds 1546 vertoefde hij vooral in het Oostzegebied, tot hij zich in 1554 definitief in de omgeving van Lübeck vestigde. De heetgebakerde edelman Bart-

109 Klötzer, *Täuferherrschaft*, 195-196. Bornhäuser, *Leben*, 143-146. W.E. Keeney, *The development of Dutch anabaptist thought and practice from 1539-1564* (Nieuwkoop, 1968) 175-180.

110 Kühler rekent tot de obbieten 'vele leeraars uit de provincie Holland', zonder daarvoor bewijzen aan te voeren. Kühler, *Geschiedenis*, 201. Daarentegen echter Waite, *David Joris*, 114.

111 DAN, I, 50, 63, 170. Mellink, *Wederdopers*, 268, 279. De Hullu, *Bescheiden*, 286.

112 DAN, I, 174, 190. H. Fast, 'Wie sind die oberdeutschen Täufer "Mennoniten" geworden?', *Mennonitische Geschichtsblätter* 43/44 (1986/87) 80-103, 81, 99. J.S. van Veen, 'Mededeelingen van Kleefse doopsgezinden over Menno Simons e.a.', *Doopsgezinde Bijdragen* 55 (1918) 138-139 n. Decavele, *Dageraad*, 445. Dit als correctie op Verheyden, *Anabaptism*, 136 n.

113 DAN, I, 63; II, 170, 188, 208. Vos, *Menno Simons*, 67-69. Ten Doornkaat Koolman, *Dirk Philips*, 27.

114 Over Menno's signalement en lichamelijke toestand: DAN, II, 98. K. Vos, 'Anabaptisten te Ahaus in 1549', *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 10 (1913) 257-270, 254, 265. Van Veen, 'Mededeelingen', 138. Vos, *Menno Simons*, 151. J.A. Brandsma, *Menno Simons van Witmarsum* (Drachten, 1960) 72, 101.

holomäus von Ahlefeld, die tijdens zijn verblijf in Nederland sympathie voor de wederdopers had opgevat, had op zijn landgoed Fresenburg bij Oldesloe tientallen vluchtelingen uit het Rijnland gehuisvest.¹¹⁵ Ook Menno was hier welkom. Regelmatig reisde hij echter naar het westen: zo bezocht hij in 1547 opnieuw het Rijnland, in 1549 Friesland en Oost-Friesland, in 1551 misschien het Groningerland¹¹⁶, in 1555 Noord-Holland en in 1557 vertrok hij zelfs vanuit Friesland naar Keulen. Een reis naar Vlaanderen of Antwerpen werd hem blijkbaar te gevaarlijk: die liet hij over aan zijn medeoudsten Gillis van Aken en Leenaert Bouwens. Nog in 1558 was er sprake van zijn deelname aan een openbaar debat aan de grens van Oost-Friesland.¹¹⁷ Maar in 1559 gaf hij openlijk toe dat hij niet meer in staat was te reizen.¹¹⁸ Anderhalf jaar later is Menno in zijn woning te Wüstenfelde overleden.

Toch lijkt zijn groeiende populariteit minder te danken aan zijn prediking dan aan het succes van zijn *Fundamentboek* (1539) en andere geschriften die langzaam doordrongen tot in de uithoeken van het Nederlandse en Nederduitse taalgebied. Al in 1543 werden zijn boeken in Antwerpen gedrukt, gedurende korte tijd fungeerde hij vanuit Wüstenfelde zelf als uitgever, daarna kwamen er steeds meer drukkers die zijn werk durfden verspreiden.¹¹⁹

Verder dan Vlaanderen, Limburg, het Rijnland, Westfalen en Oost-Friesland reikte zijn invloed echter niet, afgezien van Nederlandse kolonisten in Sleeswijk-Holstein en het Oostzeegebied. In Noord-Frankrijk en Wallonië bleef hij nagenoeg onbekend, terwijl ook de Zuidduitse wederdopers zich uitdrukkelijk van hem distantieerden.¹²⁰ Eerst in 1575 werd een Hoogduitse vertaling van het *Fun-*

115 Goverts, 'Fresenburg', 78-86. R. Dollinger, *Geschichte der Mennoniten in Schleswig-Holstein, Hamburg und Lübeck* (Neumünster, 1930) 3-4, 192 vlg.

116 J.S. van Veen, 'Bevond Menno Simons zich in Mei 1551 in Groningerland?', *Doopsgezinde Bijdragen* 53 (1916) 107-108.

117 Het debat zou plaats hebben in de heerlijkheid Knyphausen bij Jever. Knottnerus, 'Immigranten', 28.

118 Ten Doornkaat Koolman, *Dirk Philips*, 102.

119 DAN, I, 155. P. Valkema Blouw, 'Drukkers voor Menno Simons en Dirk Philips', *Doopsgezinde Bijdragen* 17 (1991) 31-74. M. Keyser, 'The Fresenburg Press: an investigation pertaining Menno Simons' printing office in Holstein, Germany, 1554-1555' in: Horst, *The Dutch Dissenters*, 179-186. Idem, 'De drukkerij van Mattheus Jacobszoon, Lübeck 1554', *Doopsgezinde Bijdragen* 5 (1979) 91-94.

120 Hans Busschaert schreef omstreeks 1570 uit Keulen: 'Oock die Waelen liggen jaemerlick. Ick kan se qualicke helpen om der sprake wille. Oock hoore ick, dat sy niet veele naer ons verlangen'. Een uitzondering vormde de walse gemeente te Leiden rond 1600. Slechts een enkel traktaat is in 1626 samen met een geschrift van Dirk Philips in het Frans vertaald. K. Vos, 'De doopsgezinden te Antwerpen in de zestiende eeuw' in: *Bulletin de la Commission Royale d'Histoire* 84 (1920) 383. Vos, *Menno Simons*, 298. Decavele, *Dageraad*, I, 447. J.G. de Hoop Scheffer, 'Walsch-Doopsgezinde gemeente te Leiden', *Doopsgezinde Bijdragen* (1875) 27-31. Fast, 'Wie sind die oberdeutschen Täufer', 101 n.

damentboek uitgegeven, maar het duurde nog tot in de zeventiende eeuw dat zijn geschriften hier in bredere kring werden gelezen. Daarbij speelden vooral de doopsgezinden langs de Nederrijn en rond Danzig een bemiddelende rol. Omgekeerd waren het vooral de vrijzinnige waterlanders die na 1590 de verhalen over Zuidduitse martelaren verzamelden die uiteindelijk een plaats kregen in de *Martelaers-Spiegel* van Tieleman Jansz. van Braght (1660). Hoewel er in de Palts al in 1664 sprake was van ‘Leuten, die man Menisten nennt’, raakte de term menonieten in het zuiden pas tegen het einde van de achttiende eeuw in zwang.¹²¹

Oudsten en bisschoppen

Menno's marginale positie in de vroege doperse beweging laat zich goed illustreren aan de hand van een overzicht van doopsgezinde oudsten of bisschoppen. Ik heb zorgvuldig een aantal namen bijeen gesprokkeld en kan niet anders concluderen dan dat Menno's betekenis voor de vroege doperse beweging zwaar wordt overschat.¹²² Zo schrijft Karel Vos in zijn klassieke biografie:

Deze doopers, oudsten of bisschoppen geheeten, zijn al spoedig na de catastrofe van Münster zeer weinig in aantal. Enkelen der Münstersen zijn geofferd, anderen hebben zich bij de davidjoristen of dergelijke sekten geschaard, sommigen zijn teruggekeerd in den schoot der roomsche kerk. Het schijnt, dat van de oorspronkelijke Melchioriten in Nederlandsche gewesten al spoedig niet veel meer dan een viertal overgebleven zijn: Menno, Dirk Filips, Gillis van Aken en Adam Pastor.¹²³

Dit oordeel is pertinent onjuist, zelfs als we ons beperken tot de latere jaren en tot Nederland. Vóór die datum is de situatie aanmerkelijk gecompliceerder. In de jaren 1530-1535 waren zeker 75-80 dopers actief, waarvan er in 1536 nog minstens 22 op vrije voeten waren. Zestien daarvan traden nog steeds als oudste op; bijna allemaal hebben ze aanvankelijk gedoopt. Daarbij kwamen vijftien nieuwe dopers, zodat we tot 1540 ruim dertig namen kennen. De bekendste persoonlijkheid was natuurlijk David Joris met zijn latere medestanders Hans Scheerder, Jan de Wever, Christoffer Guldemon, Meindert van Emden, Peter Glasemaker en vermoedelijk ook Sievert Clerck. Bernd Rothmann was vermoedelijk nog wel in leven maar liet het dopen over aan Peter Glasemaker en Frans van Ieper. Tot de

¹²¹ Fast, ‘Wie sind die oberdeutschen Täufer’, 83-85, 92-98.

¹²² Een lijst met biografische data over Nederlandse en Nederduitse dopers in het tijdvak 1530-1567 hoop ik binnenkort te publiceren. Zie voor nadere gegevens: *ME*, passim. Mellink, *Wederdopers*, 350-355, 365-369, passim. Vos, ‘Kleine bijdragen’, 98-124. Idem, *Menno Simons*, 256-257. De Hullu, *Bescheiden*, 213-215, 252-256. Waite, *David Joris*, 195-196. Decavele, *Dageraad*, 514.

¹²³ Vos, *Menno Simons*, 190.

Münsterse richting kunnen we ook Anton Smedes, Steven van Norden en vermoedelijk Hendrik Kistemaker rekenen.

Van sommige oudsten, zoals Claes met de lamme hand uit Enkhuizen en Laurens de schrijnwerker (die in Zeeland en Vlaanderen actief was), weten we zo goed als niets: hun werkzaamheid blijkt vooral uit het feit dat zich later in hun streek doopsgezinde gemeenten bevonden.¹²⁴ Sommigen blijken zich bij het geweld van batenburgers te hebben aangesloten, zoals de Groningers Dirick Schoecker en Gerryt Scroder. Anderen hielden het bij dopen en zieltjes winnen, zoals Johan Lucas te Dülmen, zijn leerling Johan Swaere en zijn plaatsgenoot Ewald Wantscheerder¹²⁵ die in 1541 bij de heren van Ewsum in het Groningerland onderdook. Een aparte groep vormden de melchiorieten, waartoe we behalve de eerdergenoemde martelaren vermoedelijk ook Jorijs de lantarenmaker van Keulen, Reinicken Radermecher en een zekere Leitgen uit Oppergelre (omgeving Sittard) behoorden.¹²⁶ Ook Leenaert uit Isenbruch (Gulik) oftewel Lenart Fälber van Maastricht kunnen we hiertoe rekenen: hij vluchtte in 1536 met Peter Tesch naar Hessen, maar keerde later terug naar zijn geboortestreek. Mogelijk is hij identiek aan de schoolmeester Lenart van Tongeren, ook bekend als Leenhardt Munsels of Leonhard Speckers.¹²⁷

Van het betreffende dertigtal waren er in 1540 nog zeker zestien in leven, ongeveer de helft daarvan was nog actief als doper. Eerst daarna zakten de overige langzaam in. De davidjoristen en de volgelingen van Hendrik Niclaes gingen ondergronds, Krechting, Tesch en Eisenburg hadden zich inmiddels teruggetrokken, de sekte der batenburgers was goeddeels opgerold. Het was de tegenbeweging die vervolgens de kaart ging bepalen. Menno's latere successen bleven beperkt tot die gewesten waar al eerder een krachtige doperse beweging aanwezig was: de Friese kuststreek van Emden tot Amsterdam, de grote steden in de wijde omgeving en enkele landelijke enclaves in Zuid-Holland, Zeeland, Vlaanderen, Overijssel, Westfalen en de Nederrijn.¹²⁸ In katholiek gebleven streken werd het doperse gedachtengoed nagenoeg gesmoord, in het lutherse Noord-Duits-

124 DAN, II, 13; V, 266, 273-275, 277. Pekelharing, 'Hervorming in Zeeland', 248. Decavele, *Dageraad*, II, 311, 514.

125 Knottnerus, 'Migranten', 43.

126 De Hullu, *Bescheiden*, 253. DAN, V, 208. K. Vos, 'Adam Pastor, de eerste Nederlandsche vrijzinnig doopsgezinde', *Doopsgezinde Bijdragen* 49 (1909) 104-126, 120, 124.

127 Het ontwarren van deze namen is tamelijk problematisch. Bax, *Protestantisme*, 72-73, 114, 328, 331, 349, 354. Franz, *Wiedertäuferakten*, 91, 190-193, 210-214, 228-235, 237-238, 242. Vos, 'Adam Pastor', 116-117; idem, 'Anabaptisten te Ahaus', 266-267; idem, 'Martelaars uit Gelderland', 258, 262, 266.

128 H. Knippenberg, *De religieuze kaart van Nederland. Omvang en geografische spreiding van de godsdienstige gezindten vanaf de Reformatie tot heden* (Assen/Maastricht, 1992) 51-54.

land leefde het vooral in het verborgene voort. Uitzonderingen vormden alleen de doopsgezinde gemeenten in Holstein en rond Danzig: het enige buitengewest waar de menisten ook getalsmatig iets voorstelden.¹²⁹

Toch was er geen sprake van dat Menno en Dirk het rijk nu voor zich alleen hadden. Sterker nog, ze hadden te kampen met een stevige oppositie en slaagden er nauwelijks in de meer vrijzinnige gemeenten in het Noord-Holland, Westfalen en het Rijnland blijvend aan zich te binden. Over het algemeen waren er steeds tien tot vijftien oudsten actief, waarvan een aantal zich niet bij hun groepering thuisvoelde. Ik betwijfel zelfs of de waterlanders zich daadwerkelijk bij Menno's geestverwanten hebben aangesloten. Het davidjorisme werkte hier nog lang door. Zo fungeerde in 1544 de buidelmaker Jan Taet alias Jan Hermens van Kampen als menistenleraar te Alkmaar, een voormalige davidjorist die later propaganda maakte voor het calvinisme.¹³⁰ Behalve van Menno zelf zijn er – bij mijn weten – dan ook weinig aanwijzingen dat één van de ons bekende oudsten in het Waterland heeft gewerkt. Mogelijk was dit het domein van Frans Reints de Kuiper, actief sinds 1542. Die trok zich echter al na enkele jaren terug te Leeuwarden en werd weer katholiek.¹³¹ Daarentegen liet Leenaert Bouwens, oudste sinds 1551, de waterlandse gemeenten in Holland grotendeels links liggen.¹³² Het is dan ook goed mogelijk dat men hier een tijdlang eigen dopers heeft gehad.

Over Vlaanderen en Brabant is iets meer bekend.¹³³ We weten dat Menno in 1555 Hans Busschaert tot oudste in Antwerpen benoemde, nadat Gillis van Aken en Leenaert Bouwens al eerder in deze contreien actief waren. De laatste was mogelijk hierheen gezonden na een noodkreet van de Vlaamse gemeenten die lang-

129 Dollinger, *Mennoniten in Schleswig-Holstein*. E. Kizik, 'Religious freedom and the limits of social assimilation: the history of the Mennonites in Gdansk and the Vistula delta until their tragic end after World War II' in: A. Hamilton, S. Voolstra en 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, 1994) 48-64.

130 P.J. Glasz, 'Een en ander uit de geschiedenis der Alkmaarsche Doopsgezinden vóór 1600', *Doopsgezinde Bijdragen* 49 (1909) 1-48, 23, 27-28. De Hullu, *Bescheiden*, 255. DAN, II, 49.

131 DAN, I, 64, 82. BRN, VII, 50. Vos, *Menno Simons*, 92-93, 256.

132 Bouwens doopte in Noord-Holland van 1551 tot 1554 94 personen, echter vrijwel uitsluitend in plaatsen waar later geen waterlandse gemeenten bestonden. Ook de meeste waterlandse gemeenten in Friesland komen niet op zijn lijst voor. K. Vos, 'De dooplijst van Leenaert Bouwens' in: *Bijdragen en Mededeelingen van het Historisch Genootschap te Utrecht* 36 (1915) 39-80. W.J. Kühler, *Geschiedenis der doopsgezinden in Nederland, dl. 2: 1600-1735, eerste helft* (1940, repr. Haarlem, 1961) 65. Vgl. R. Hofman, *Doopsgezinden in Waterland* (Den IJp, 1988) 13.

133 Decavele, *Dagevaad*, I, 435-515, 528-535, 606-620. Marnef, *Antwerpen*, 107-116, 203-223. A.L.E. Verheyden, 'De Noordvlaamse broederschap binnen Zeeuwse invloedssfeer (1530-1630)', *Doopsgezinde Bijdragen* 2 (1976) 105-143. M.J. Reimer-Blok, 'De Vlaamse anabaptisten. Een studie van de brieven van Jacob de Roore', *Doopsgezinde Bijdragen* 12/13 (1987) 139-54.

zamerhand weer uit het dal omhoog krabbelden.¹³⁴ Toch vinden we hier meerdere oudsten die aanvankelijk een zekere afstand hielden tot Menno's erfgenamen in het noorden, zoals Pauwels de Backere, de martelaar Joost de Cruysere alias Verbeke (die overigens uit Zuid-Holland stamde) en de verder onbekende dopers Jan Kerbusch en Christiaan.¹³⁵ In Vlaanderen preekte ook Joachim Vermeeren alias de Suikerbakker, die in de jaren zestig te Kleef afstand deed van zijn doperse overtuiging, maar later toch weer doorging met zijn succesvolle dooppraktijk.¹³⁶ Herhaaldelijk doken hier denkbeelden op die niet strookten met de opvattingen die in het noorden gebruikelijk waren.¹³⁷ Omgekeerd konden de leerstellige conflicten die hun gevluchte landgenoten in Friesland aanzwengelden, in het zuiden niet op veel begrip rekenen. De straffe vervolgingspolitiek van de regering in Brussel liet nu eenmaal weinig ruimte voor discussie. De oudsten Hans Busschaert en Hendrik van Rooseveld trachtten aanvankelijk nog te bemiddelen, maar kozen uiteindelijk partij voor de bejaarde Dirk Philips. Daarentegen had Hendrik van Arnhem meer sympathie voor de friezen rond Leenaert Bouwens, wat hem in conflict bracht met zijn gemeente te Antwerpen. Teleurgesteld vertrok hij in 1571 naar Kopenhagen.¹³⁸

Het meeste succes lijken Menno en Dirk aanvankelijk in het Rijnland te hebben gehad.¹³⁹ Vermoedelijk in 1545 wisten ze tijdens een langdurig verblijf de doperse predikanten Gillis van Aken, Anthonie van Keulen en Lenart van Tongeren voor zich te winnen. Alle drie hadden een goede scholing en een lange staat van dienst: Gillis is waarschijnlijk identiek aan de kapelaan Gisbert van Rothen (Rathem) die al in de jaren 1533-1535 werd gesignaleerd in Maastricht, te Susteren en vermoedelijk ook in Holland. In 1545 preekte hij opnieuw in Maastricht.¹⁴⁰ Anthonie van Keulen hebben we al eerder leren kennen: hij is waarschijnlijk dezelfde als Anton Smedes, inmiddels dorpspredikant te Helmarshausen (Hessen). Nadat deze in 1545 opnieuw van doperse neigingen beschuldigd was, schijnt hij

134 Decavele, *Dageraad*, I, 444. Verheyden, *Anabaptism*, 26-27.

135 Decavele, *Dageraad*, I, 491-492, 495-496. Vos, 'Antwerpen', 333, 339, 344-349. *DAN*, II, 87, 182 n., 282-283, 316. Verheyden, *Anabaptism*, 69.

136 Ten Doornkaat Koolman, *Dirk Philips*, 103-104. Decavele, *Dageraad*, II, 458, 488.

137 Vos, 'Antwerpen', 319-321. Verheyden, *Anabaptism*, 7. Decavele, *Dageraad*, I, 473, 609, 618. *BRN*, VII, 174, 196-197.

138 Vos, 'Antwerpen', 383. Marnef, *Antwerpen*, 208-209, 214-215. Ten Doornkaat Koolman, *Dirk Philips*, 119. Over de richtingenstrijd vooral J.G. de Hoop Scheffer, 'Het verbond der vier steden', *Doopsgezinde Bijdragen* 33 (1893) 1-90. Kühler, *Geschiedenis*, 395-435.

139 J.F.G. Goeters, 'Die Rolle des Täufern in der Reformationsgeschichte des Niederrheins', *Rheinische Vierteljahresblätter* 24 (1959) 217-236. K. Rembert, *Die "Wiedertäufer" im Herzogtum Jülich. Studien zur Geschichte der Reformation, besonders am Niederrhein* (Berlijn, 1899).

140 Bax, *Protestantisme*, 52-55, 121. *DAN*, II, 59; V, 13, 104.

te zijn teruggekeerd naar het Rijnland.¹⁴¹ Schoolmeester Lenart van Tongeren, die in Wittenberg had gestudeerd, fungeerde al langer als doper te Maastricht. In 1543 doopte hij vermoedelijk te Bocholt. Hij begaf zich enkele jaren later met Gillis naar Amsterdam, van waaruit hij eind 1548 naar Lübeck vertrok. Daar zou hij ook zijn gestorven.¹⁴²

De samenwerking tussen beide groepen dopers leek op het eerste gezicht bijzonder vruchtbaar. Dirk en Gillis schijnen zelfs van plaats te hebben geruild: de een bleef enkele jaren in het Rijnland, terwijl de ander de kustgewesten afreisde. Daarnaast was er mogelijk nog een andere oudste samen met Dirk uit Mecklenburg gekomen, namelijk diens medestander Michiel Cramer die in 1538 uit Appingedam was gevlucht. Deze persoon zou namelijk dezelfde kunnen zijn als Michiel Oistwart ('oostwaarts') die in de omgeving van Mönchengladbach als doper optrad.¹⁴³ Andere plaatselijke leiders die zich aansloten, waren Theunis von Hasenrath (von Nesselraid), Theunis von Jüchen (von Sasserath), een zekere Govert en de bekende oudste Zilis Jacobs, een kolenbrander uit de Eifel, met zijn medestrijder Lemke Kremer, een ijzerkoopman uit Oppergelre.¹⁴⁴

Daarentegen waren het de Westfaalse broeders die al snel roet in het eten gooiden: Adam Pastor alias Roelof Martens, gewezen pastoor te Aschendorf in het Eemsland, en de klompenmaker Hendrik Ebbink van Vreden alias Doctor Klumpe, vermoedelijk de schoonvader van Obbe Philips.¹⁴⁵ Wanneer ze toetraden is niet geheel duidelijk: Adam doopte in elk geval al eerder, tenminste sinds 1539.¹⁴⁶

141 Franz, *Wiedertäuferakten*, 312-313. Het document spreekt over Antonius Fabritius de Culle [van Keulen]. Zie verder noot 95.

142 In Amsterdam werd hij blijkbaar Louff genoemd; het verhaal over diens dood te Lübeck is vrijwel identiek met dat van Lenart. *DAN*, II 106, 124, 127. Zie verder noot 127. Nog in 1561 was er sprake van een naamgenoot die als prediker te Montfort optrad. Bax, *Protestantisme*, 349. Leonhardus Thungarlonius schreef zich in als student te Wittenberg in 1529.

143 Batenburg noemt zijn naam temidden van andere dopers, mogelijk zelfs een tweede maal als "eyn jonck geselle ... eens scoenmakers soen, hij es een kraemer". Michell Kramer woonde in 1556 te Ribnitz, waar hij zich als principieel doopsgezinde bekend maakte. De Hullu, *Bescheiden*, 254, 256. J.F.G. Goeters, 'Das älteste rheinische Täuferbekenntnis' in: C.J. Dyck ed. *A legacy of faith: the heritage of Menno Simons* (Newton, Kansas, 1962) 197-212 en 252, hier 198.

144 Ten Doornkaat Koolman, *Dirk Philips*, 27, 29, 31, 46. Vos, 'Adam Pastor', 120-126. Idem, 'Martelaars uit Gelderland', 255, 263-264, 267. Goeters, 'Täuferbekenntnis', 198. O.R. Redlich, *Jülich-Bergische Kirchenpolitik am Ausgange des Mittelalters und in der Reformationszeit, 2: Visitationsprotokolle und Berichte. Erster Teil: Jülich (1533-1589)* (1911, repr. Düsseldorf, 1986), 497, 523, 531-533.

145 *DAN*, II, 146, 215. Vos, 'Anabaptisten te Ahaus', 263, 266. Zie verder noot 151.

146 *DAN*, I, 159, noemt Roleff Beerdenss 'eyn principaell doper', mijns inziens een verschrijving voor Roelof Meertens. Vos, 'Adam Pastor', 104-116. A. de Groot, art. 'Adam Pastor' in *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme*.

Maar toen Menno, Dirk en Gillis hun strikte opvattingen wilden doordrijven, kwam het tot een breuk. Er volgden twee debatten te Emden en Goch, die evenwel niet tot verzoening leidden. Adam werd in 1552 definitief uitgestoten, nadat Hendrik van Vreden, Anthonie van Keulen en Frans de Kuiper hem vermoedelijk al waren voorgedaan.¹⁴⁷ Een belangrijk breekpunt vormde de melchioritische menswordingsleer, die niet door alle wederdopers werd gedeeld. Juist door de nadruk op de volmaaktheid van Christus moesten de tekortkomingen binnen diens gemeente als onverdragelijk worden ervaren. Dit kon leiden tot rigoureuze standpunten die geen ruimte lieten voor verdere discussie. Een deel van de Westfaalse en Nederrijnse achterban begon zich nu van Menno's opvattingen af te keren. Menno klaagde in 1550 dat 'in de Landen zuydtswaerts gelegen, een groote moeyte over de Godtheidt Christi ende des Heyligen Geest is'.¹⁴⁸

De uitgebannen bleven niettemin actief binnen de doperse beweging. Adams gemeente te Odenkirchen (stift Keulen) bestond nog geruime tijd. Hij kreeg vooral aanhang onder de landadel, terwijl er verwante kringen bestonden in Keulen en Bremen alsmede in Gelderland, Kleef en op het eiland Vlieland. In Emden was er nog in 1571 sprake van een eigen vergaderplaats.¹⁴⁹ Van Anthonie van Keulen ontbreekt verder ieder spoor: mogelijk is hij dezelfde als heer Thoniß, die in 1564 in de omgeving van Siegburg preekte.¹⁵⁰ Hendrik van Vreden bevond zich in 1555 bij David Joris te Bazel en woonde later vermoedelijk weer in Emden, zijn dochter Anna Detmers dook in 1568 – het overlijdensjaar van Obbe Philips – eveneens in Emden op. Ze werd toen betiteld als de weduwe van de baardscheerder Pater Albert en trad vijf jaar later toe tot de gereformeerde kerk.¹⁵¹ Nu was Aelbrecht de schuilnaam die Obbe in Rostock had aangenomen,

147 Ten Doornkaat Koolman, *Dirk Philips*, 34-42. Bornhäuser, *Leben*, 51, 150-151.

148 S. Voolstra, *Het woord is vlees geworden. De Melchioritisch-Menistische incarnatieleer* (Kampen, 1982) 69-70, 160-165. Vos, *Menno Simons*, 106.

149 H.H.T. Stiasny, *Die strafrechtliche Verfolgung der Täufer in der freien Reichsstadt Köln, 1529-1618* (Münster, 1962) 49. S. Cramer ed., *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica, VII: Nederlandsche Anabaptistica* (*Geschriften van Hendrick Rol, Melchior Hoffman, Adam Pastor, De Broederlike Vereeniging*) (Den Haag, 1909) 317-359. Wessels, 'Proces tegen enige Zutphenaren', 67. Kühler, *Geschiedenis*, 289. H. Schilling en K.-D. Schreiber eds., *Die Kirchenratsprotokolle der reformierten Gemeinde Emden, 1557-1620* (Keulen/Wenen, 1989-1992) I, 403; II, 668.

150 W. Risler, 'Täufer im bergischen Amt Löwenburg, Siebengebirge', *Mennonitische Geschichtsblätter* 12 (1955) 6-21, 10. Een zekere Thonis stond in 1564 met davidjoristen te Emden in verbinding. U. Emmius, *Den David-Jorischen gheest in leven ende leere verklaert* (Den Haag, 1603) 420-421. Hij moet echter niet worden verward met de lakenhandelaar 'der from Antoni' te Ratheim (Gulik) in 1559, waarmee de calvinist Antonie Verdict wordt bedoeld. H. Forsthoff, *Rheinische Kirchengeschichte, I: Die Reformation am Niederrhein* (Essen, 1929) 370.

151 Anna's man zou failliet zijn gegaan. Schilling en Schreiber, *Kirchenratsprotokolle*, I, 322, 475-476, II, 504. P. Burckhardt, 'David Joris und seine Gemeinde in Basel', *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* 48 (1949) 5-106, 27.

zodat het vermoedelijk om diens echtgenote ging. Blijkbaar hadden de spiritualistische kringen rond Menno's opponenten meer samenhang dan de buitenwereld dacht.

De beslissende breuk met de waterlanders en de zogenaamde hoogduitsers volgde slechts enkele jaren later. Zowel in Noord-Holland als in de noordelijke provincies leidde de strikte boycot van afvalligen tot een scheuring waarbij de 'Franeckeren ofte Waterlanderen' werden uitgebannen. In de ogen van Menno's geestverwanten gedroegen zij zich als 'dreckwagens' die zich niet wilden ontdoen van het vuil dat aan hen kleefde. Hendrik Naeldeman bleef bij hen als oudste te Franeker en Emden, terwijl de oudgediende Egge Claesz. werd aangewezen om zich over het Waterland te ontfemen.¹⁵²

Ontstemd keurden de Duitse gemeenten vanuit Straatsburg (1557) Menno's benepen standpunt af. Ze wilden wel in gesprek blijven, maar Menno verbrak op zijn beurt het contact.¹⁵³ Zilis en Lemke, de belangrijkste oudsten in het groten-deels Nederlandstalige Rijnland, gaven hun verzoeningspogingen nu op en zochten aansluiting bij de Zuidduitse broeders. Eerst in 1591 bewerkstelligde Lenart Clock op basis van het concept van Keulen weer een toenadering tussen noord en zuid. In verschillende Duitse steden bleven echter gemeenten bestaan die nauwe contacten met hun Nederlandse geloofsbroeders onderhielden. Zo fungeerden Heinrich Krufft, Matthias Servaes en Hans Busschaert als oudsten van de vlaamse gemeente te Keulen, terwijl hier later nog een friese gemeente onder leiding van Ameldonck Leeuw ontstond.¹⁵⁴ In dezelfde omgeving – mogelijk te Nijmegen – trad een zekere Gillis Scrib als oudste op.¹⁵⁵

Binnen de broederschap bleven Menno, Dirk en Gillis als enige theologisch geschoolde leiders over. En het lijkt erop dat zij daarin nauwelijks concurrentie duldden.¹⁵⁶ Mannen als Hoyte Renix, Hendrik de Naeldeman, Jan Willems, Lubbert Gerrits, Nette Lipkes, Egbert Kuiper, Matthias Servaes en Heinrich Krufft waren stuk voor stuk eenvoudige handwerkslieden die het vermoedelijk wel eens aan kennis ontbrak. Slechts Leenaert Bouwens, die ook rederijker was, schijnt een goede scholing te hebben gehad. Maar in diens gemeente te Emden gold

152 Het gaat hier vermoedelijk om Egge Claesz. Jansen te Oostzaan. *DAN*, II, 110, 147; V, 9, 13. *BRN*, VII, 523-524. Schilling en Schreiber, *Kirchenratsprotokolle*, I, 498; II, 700. J.G. de Hoop Scheffer, 'Eene geschiedenis van de Doopsgezinden, van hunne geschillen en hereenigingen, door een Doopsgezinde, in 1647', *Doopsgezinde Bijdragen* 16 (1876) 13-41, 24-25.

153 Fast, 'Wie sind die oberdeutschen Täufer', 88-91.

154 Stiasny, *Strafrechtliche Verfolgung*, 53, 61-63, 85. L. Ennen, *Die Geschichte der Stadt Köln* (Keulen/Düsseldorf, 1875-1880) IV, 810, 817-818, 826. Risler, 'Täufer Löwenburg', 16. Rembert, *Jülich*, 618.

155 Vos, 'Antwerpen', 383, 385.

156 Bornhäuser, *Leben*, 148-158, 179-180, wijst hier vooral Dirk Philips als schuldige aan.

een tamelijk strikt regime dat weinig ruimte liet voor nieuw talent. Eerst na Menno's dood werd er een oudste benoemd die Latijn, Grieks en Hebreeuws beheerste: namelijk Brixius Gerrits, die echter geen groot spreker was. Hij werd uiteindelijk door de vlamingen uitgebannen en moest zijn heil bij de friezen zoeken.¹⁵⁷ Dat gebeurde ook met Pieter van Ceulen, een begaafd debater aan wie men het blijkbaar niet gunde dat hij tot oudste werd verkozen.¹⁵⁸ De Groningse oud-pastoor Hugo Claeszen alias Adolf Spiegelmaker, 'die onder Mennons volck van gheenen kleynen aanzien was', werd al eerder gedwongen zich terug te trekken omdat hij – net als Adam Pastor – geen kans zag Menno's menswordingsleer te verdedigen. Men nam hem kwalijk dat hij in een twistgesprek met de gereformeerde debater Marten Micron te Norden (1556) het onderspit had gedolven.¹⁵⁹ De vroegere pastoor van Hogebeintum, Douwe Hayez., werd eveneens gebannen 'overmits hij tgeselschap van andere personen nyet wesende van den broederschap nyet wilde verlaten'.¹⁶⁰ Zo viel de brede doperse beweging uiteen in elkaar bestrijdende sekten, waarvan slechts één door Menno en diens directe opvolgers werd geleid.

Menno's positie in de vroege doperse beweging is dus nooit zo centraal geweest als de doopsgezinde geschiedschrijving ons heeft willen doen geloven. Pas na zijn dood, toen de doperse beweging verder uiteenviel, werd zijn bijdrage algemeen erkend. Een Zuidduitse wederdoper berichtte in 1603 dan ook vol verbazing uit Danzig over

... viele Mennisten, die zwar auch untereinander zwiespältig ... nennen sich aber alle von dem Menno Simons und halten einander nicht für Brüder und Schwestern.¹⁶¹

Ideoloog van het sektewezen

In de periode na Menno's dood – pakweg tot 1600 – fungeerde zijn werk als ideologie van het concurrerende sektewezen. Zijn werk werd vooral ook geraadpleegd om tegenstanders de oren te wassen. Natuurlijk had de onvermoeibare

157 Ik heb hem eerder verward met Briccius tho Noirde, die echter in 1557 te Lübeck is overleden. Knottnerus, 'Immigranten', 23. Kühler, *Geschiedenis*, 447. ME, I, 573, III, 504. A.F. Mellink en S. Zijlstra eds., *Documenta Anabaptistica Neerlandica, VII: Friesland (1551-1601) en Groningen (1550-1601)* (hierna: DAN, VII) (Leiden etc., 1995) 222-223.

158 BRN, VII, 65, 69, 548-549.

159 W. Bergsma en E.H. Waterbolk eds., *Kroniekje van een Ommelander boer in de zestiende eeuw* (Groningen, 1986) 82-84. Vos, *Menno Simons*, 120. Knottnerus, 'Migranten', 23.

160 DAN, VII, 86-87.

161 R. Wolkan ed., *Geschichtsbuch der Huterische Brüder* (Wenen, 1923) 470.

publicist daar al tijdens zijn leven de grondslag voor gelegd. Menno's rol als schrijver, drukker en distributeur verdient zeker aandacht. Maar de blijvende populariteit van dit gedachtengoed moet toch anders worden verklaard.

Het doperse sektewezen na Münster kende namelijk een eigenaardige paradox: terwijl haar aanhangers zich afkeerden van ieder overheidsingrijpen, maakten ze zich – vanwege hun principiële weerloosheid – meer dan ooit afhankelijk van de vroegmoderne rechtsstaat. De kinderen van de revolutie lieten zich – zo lijkt het – als makke schapen naar de slachtbank voeren, waarna nog slechts het zwaard der overheid een bloedbad kon voorkomen. Het succes van het doperse sektewezen was daarom tot op zekere hoogte afhankelijk van het staatsvormingsproces dat het geweldsmonopolie in handen van de overheid legde. Dit proces was in de zestiende eeuw in volle gang.

Het probleem is nu dat een dergelijk historisch besef de zestiende-eeuwer vreemd was. Menno en zijn tijdgenoten konden zich eenvoudig niet voorstellen dat hun eigen samenleving zo fundamenteel van karakter veranderde. Geldzucht, corruptie en representatiedwang waren voor hen slechts tekenen van geestelijke verloedering die alleen door terugkeer – restitutie – naar oorspronkelijke waarden kon worden gestuit. De deelnemers aan het Münsterse oproer werden gedreven door een principe dat Karl Mannheim de 'absolute Präzens' heeft genoemd: het alom tegenwoordige hier en nu.¹⁶² In het streven naar onmiddellijke terugkeer van de oude waarden manifesteerde zich een stortvloed van onderdrukte verlangens en opgeklopte verwachtingen die werden geprojecteerd op het nieuwe Jeruzalem dat in het sobere Westfalen moest verrijzen.

De meeste wederdopers hadden een diepe weerzin tegen het 'Babylon' van de moderne wereld dat hun de oude zekerheden ontnam. Menno gaf – net als David Joris – dit denken echter een beslissende wending door dit Babylon op de ziel te projecteren: herstel van morele waarden werd een innerlijk proces – een *geestelijke* restitutie – dat slechts door voortdurende persoonlijke inzet verkregen kon worden.¹⁶³ Wat hij met zijn tijdgenoten deelde was een afkeer van de bestaande orde. Het demonstrenen van deze afkeer werd echter steeds meer een teken van inkeer dat anderen moest overtuigen van de eigen plaats in de eeuwigheid.¹⁶⁴

Door de sacramenten af te wijzen, plaatsten de zestiende-eeuwse dopers zich volledig buiten iedere gemeenschap. Dat was ook de bedoeling. Hun kinderen

162 K. Mannheim, *Ideologie und Utopie* (1929, repr. Frankfurt am Main, 1952) 187.

163 Zie ook H.W. Meihuizen, *Het begrip Restitutie in het noordwestelijke doperdom* (Haarlem, 1966). J.H. Yoder, 'Anabaptism and history. "Restitution" and the possibility of renewal' in: Goertz, *Umstrittenes Taufertum*, 244-258, hier 245-249.

164 S. Voolstra, "The colony of heaven". The anabaptist aspiration to be a church without spot or wrinkle in the sixteenth and seventeenth centuries' in: Hamilton e.a., *From Martyr to Muppy*, 15-29.

werden geboren als bastaarden, gingen door het leven als heidenen en werden begraven als honden. Soms werd hen daarom zelfs het erfrecht ontzegd.¹⁶⁵ Het weigeren van de eed stelde hen buiten burgerij en gilde, bestempelde hen tot dubieuze zakenpartners en onbetrouwbare onderdanen.¹⁶⁶ Haardracht, schoeisel en kleding toonden een oubollige eenvoud die zich verre hield van wereldse plichtpleging en eerbeseft. De Münsterse dopers aten zelfs paardenvlees. Niet alleen uit nood, ook uit principe: een schandelijke daad die vereiste dat men zijn walging onderdrukte. Vermoedelijk was het Menno's eigen broer die er op uit werd gestuurd 'einen kramkorff vol pepper, spisekrut, sucker und allerley kruth' te halen om daarin de overbodige strijdrossen te kunnen stoven.¹⁶⁷ De volwasenendoop – het besmeuren met ongewijd water – gold bij tijdgenoten als een schande die de ergste beledigingen evenaarde. Sommigen kozen het galgenveld der martelaren als erebegrafaalplaats, anderen lieten zich in foetus-houding in een dijk of op het veld begraven.¹⁶⁸ Ook Menno koos zijn tuin als laatste rustplaats.

Wat begon als luidruchtige spot en rituele ommekeer, werd zodoende een leefwijze die door *anderen* bespot werd. Op straat werden menisten nageroepen als teef of tibbe, of zoals men in Friesland de kat riep: *tyb, tyb, tyb*: vermoedelijk tegelijkertijd overspel en verdrinkingsdood suggererend.¹⁶⁹ Maar bespottings- en martelaarschap versterkten alleen maar het gevoel van uitverkiezing. Ze oogstten bewondering en werkten zodoende als succesvolle reclame.

Menno trok het doopsgezinde denken over een beslissende drempel. In plaats van verzet tegen de nieuwe orde, preekte hij lijdzame onderwerping. Terwijl zijn tijdgenoten nog met één been in een samenleving stonden die vete's en bloedwraak ternauwernood achter zich had gelaten, keerde hij zich af van ieder geweld. Niet alleen Melchior Hofmann, ook Grutte Pier van Kimsward behoorde

165 S. Zijlstra, 'Het "scherpe plakkaat" van Groningen uit 1601', *Doopsgezinde Bijdragen* 15 (1989) 65-78. S. Blaupot ten Cate, *Geschiedenis der doopsgezinden in Friesland* (Leeuwarden, 1839) 142. Van Braght, *Martelaers-spiegel*, II, 802.

166 M. Haas, 'Der Weg der Täufer in die Absonderung' in: Goertz, *Umstrittenes Täuferium*, 51-78, 70. W.E. Keeney, *The development of Dutch anabaptist thought and practice from 1539-1564* (Nieuwkoop, 1968) 132-135.

167 *DAN*, I, 20. Cornelius, *Berichte*, 26, 153, 174. Kerksenbroch, *Narratio*, 772 n. Doorbreken van voedseltaboe's ook in *BRN*, VII, 475. De traditionele afkeer van paardenvlees daarentegen in Amsterdam: *DAN*, II, 244.

168 Knottnerus, 'Migranten', 47-48. *DAN*, II, 232, 308, 314; V, 253.

169 'Der Name "Tibbe" oder "Tebbe", der im Volksmund vielfach zur Bezeichnung dieser Religionsgemeinschaft gebraucht ward, bedeutet eine Hündin.' L. Keller, *Die Gegenreformation in Westfalen* (1881-1895, repr. Osnabrück, 1965) II, 298; III, 442 n. J.G. de Hoop Scheffer, 'Scheldnamen der doopsgezinden', *Doopsgezinde Bijdragen* 12 (1872) 32. Blaupot ten Cate, *Friesland*, 375 (1549). Van Braght, *Martelaers-spiegel*, II, 682 (1574).

tot zijn tijdgenoten.¹⁷⁰ Hun haatgevoelens ten opzichte van de Habsburgers kende hij van nabij. Maar hij beseftte ook dat dit gewelddadige verleden steeds meer in het voordeel werkte van een kleine bovenlaag.

Ik heb daarom Menno's denken wel eens gekenschetst als een ideologie van pachters en middenstanders: de ideologie van een pretentieuze, hardwerkende middengroep die zich niet meer kon veroorloven mee te doen aan de heersende cultuur van familie-eer en representatiedwang.¹⁷¹ Had de Münsterse beweging vooral aanhang in steden, Menno's aanhang concentreerde zich op die delen van het platteland, waar commerciële verhoudingen toonaangevend waren geworden. Getalsmatig overheersen – voor zover we weten – sociale groepen die beschikken over een klein, mobiel bezit: pachters, keuterboeren, schippers, kooplui en geschoolde ambachtsmeesters. Hun broodwinning was afhankelijk geworden van de moderne, geordende samenleving die de Habsburgers hadden geschapen. Dat Menno zijn boodschap in Friesland voor het eerst verwoordde, hoeft dan ons niet te verwonderen: juist hier was het moderne rechtsbestel verder ontwikkeld dan waar ook in de Nederlanden.¹⁷²

Van orakel tot zinnebeeld

De overgang naar de derde fase, de stap van sektewezen naar kerkgenootschap, verliep uiterst moeizaam. Ook hier zien we een eigenaardige paradox: middeleeuwse rituelen die men resoluut zei af te wijzen, werden binnen de eigen sekte nauwgezet gekopieerd. De *heile Welt* der dorpssamenleving herleefde als de gemeente zonder vlek of rimpel, de middeleeuwse broederschap herrees als een heilig verbond dat kerkelijke ban en omgangsverbod met buitenstaanders strenger dan ooit hanteerde. Al tijdens het Münsterse oproer gingen de uitsluitingsmechanismen zo ver dat men met een afvallige 'aen een touw niet wilde trekken, aen dijk met hem niet wercken, ja zelfs aen sijn kindren geen eetwaren verkoopen'.¹⁷³ Tijdens de grote strijd tussen vlamingen en friezen in 1567 heersten volgens tijdgenoten zelfs 'onuytsprekelijk lasteren, ketteren, veroordeelen ende andere faemroverijen', waarbij men trachtte de goede naam van zijn tegenstander zo veel mogelijk 'stinckende te maken'.¹⁷⁴

170 Grutte Pier was een Friese boer die in de jaren 1515-1520 met Gelderse hulp een guerrillaoorlog tegen de Habsburgs-Bourgondische troepen voerde. Menno moet hem persoonlijk hebben gekend. J.H. Brouwer ed., *Encyclopedie van Friesland* (Amsterdam, 1958) 333.

171 Knottnerus, 'Immigranten', 36-37, 46-48.

172 J.J. Woltjer, *Friesland in hervormingstijd* (Leiden, 1962) 1-77.

173 G.J. Boekenooogen, 'Zaanse Anabaptisten', *Doopsgezinde Bijdragen* 55 (1918) 140-148, 142.

174 *BRN*, VII, 539.

Men reyst, men vlet [vaart], nae Dantzick, het landt van Cleve, nae alle landen en steden, om sijn gelijck en recht voor te draeghen, sij schelden, sij scheuren en vernielen elckanderen, soeveel als sij moghen. Suster en broeder, moeder en kint, man ende wijff moeten nu sheyden, d'een blijft bij de Vriesen, dander loopt nae de Vlamminghen, sij moeten de Echt mijden in eten en drincken, copen off vercopen, niet versamlen, ja niet op eene waghen off in een schuyt willen sij bij een comen.¹⁷⁵

Zo lang de verhoudingen tussen de religies zich nog niet hadden uitgekristalliseerd, ontstond er een wedloop in rechtschapenheid, waaraan ook andere protestanten zich niet konden onttrekken. De smalle weg der dopers oefende een grote aantrekkingskracht uit op gelovigen van alle richtingen. Typerend is de opmerking van een bakkersknecht uit Schildwolde die in 1579 klaagde dat hij de grote liefde en de andere vruchten des geloofs die hij bij de menisten in Emden had gezien, in de gereformeerde kerk aldaar op geen enkele manier terugvond. Net als zo velen, ging hij over tot één van de doopsgezinde sekten.¹⁷⁶

In zekere zin was er ook sprake van een selectieproces, waarbij doopsgezinden die zich niet konden of wilden profileren, geleidelijk oplostten in hun omgeving, terwijl anderen die zich al te sterk profileerden, kapot werden gemaakt door maatschappelijk isolement en overheidsdwang. Menno's nalatenschap fungeerde daarbij als een soort handleiding die duidelijk aangaf hoe de eigen identiteit te handhaven was, zonder onder te gaan in rigiditeit dan wel onverschilligheid. Stroopsmeren, leugentjes en menistenstreken hoorden daar even goed bij als zuinigheid, vlijt en onvoorwaardelijke solidariteit.¹⁷⁷

Eerst nadat de gereformeerde kerk zich als heersende stroming had geconsolideerd, ontstond er ruimte voor wederzijdse acceptatie.¹⁷⁸ De Republiek ontwikkelde zich tot een pluriforme samenleving, waarbinnen de verschillende circuits en huwelijksmarkten streng gescheiden bleven. Naarmate de samenleving meer gesegmenteerd raakte, werd onderlinge bekeringsijver overbodig. Dat schiep wederom ruimte voor toenadering tussen doopsgezinde groepen die hun onderlinge meningsverschillen bijlegden onder het toezien van Menno's gefingeerde beeltenis.

175 BRN, VII, 65-66.

176 Schilling en Schreiber, *Kirchenratsprotokolle*, II, 721.

177 J.G. de Hoop Scheffer, 'Mennisten-streken', *Doopsgezinde Bijdragen* 8 (1868) 23-48.

178 Kühler, *Geschiedenis*, dl. 2, 9-10. H. Schilling, *Religion, political culture and the emergence of early modern society* (Leiden, 1992) 305-352. A. Duke, *Reformation and Revolt in the Low Countries* (Londen, 1990) 269-293. O. de Jong, 'How protestant are the Mennonites? Isolation and assimilation of Dutch Mennonites in the framework of Dutch protestantism' in: Hamilton e.a., *From Martyr to Muppy*, 30-40. Toegespitst op Groningen: W. Bergsma, 'Gereformeerden en doopsgezinden. Van concurrentie tot gedwongen acceptatie', *Doopsgezinde Bijdragen* 20 (1994) 128-156.

Die toenadering die begon in de grote steden, bleef overigens niet zonder gevolgen. Met name in de randgewesten, waar de druk van de gereformeerde kerk het grootst was, ontstond een orthodoxe tegenbeweging die al snel een piëtistische wending nam.¹⁷⁹ Domineerden in de Hollandse en Friese kuststreek nog vrijzinnige en gematigde gemeenten, in de Friese Wouden, Groningen, Oost-Friesland en Twente waren conservatieve doopsgezinden rond 1700 veruit in de meerderheid.¹⁸⁰ Net als eerder in Zeeland liep hier de doperse mystiek vooruit op het gereformeerde piëtisme dat later deze streken domineerde. Heel wat doopsgezinden die zich niet konden vinden in het opkomende rationalisme binnen eigen kring, hebben al in de achttiende eeuw de overstap naar de gereformeerde kerk gemaakt.¹⁸¹

Uiteindelijk bleek echter de vrijzinnigheid het meeste perspectief te bieden. De hang van de gereformeerden naar theocratie en intolerantie liet zich niet langer verenigen met de doopsgezinde erfenis. Sinds ongeveer 1750 kozen de Nederlandse menisten vrijwel *en bloc* voor een meer liberale levenshouding, die hen in staat stelde hun eigen spiritualiteit ook binnen het verlichtingsdenken te beleven. Het principe van de 'absolute Präzens', het verlangen naar directe beleving, kreeg langzamerhand een plaats in een historisch wereldbeeld dat zich uitstreckte van de vroegste martelaren tot aan de komende overwinning van het gezonde verstand. De verspreidingskaart van doopsgezinde gemeenten komt dan ook opvallend overeen met de politieke kaart van liberaal Nederland.¹⁸² Menno werd

179 De Groninger oude vlamingen ontstonden als een reactie op *Het Olijf-Tacxken* van 1627. Met de al langer bestaande stroming der oude vlamingen hadden zij weinig van doen. De Hoop Scheffer, 'Eene geschiedenis', 39. Zie verder J. Loosjes, 'Jan Jacobsz en de Jan-Jacobsgezinden', *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis* 11 (1914) 78-96, 185-240. K. Vos, 'Groninger Oude Vlamingen', *Groningen* 1 (1916) 71-80. O.S. Knottnerus, 'Uke Walles' in J.D.R. van Dijk en W.R. Foorthuis eds., *Vierhonderd jaar Groninger Veenkoloniën in biografische schetsen* (Groningen, 1994) 252-258. W.J. op 't Hof, 'Gereformeerde piëtisten: opposanten en geestverwanten van de doopsgezinden', *Doopsgezinde Bijdragen* 20 (1994) 83-128, 109-10. Een treffend voorbeeld bij S.K. de Waard, *Aanteekeningen uit de doopsgezinde geschiedenis van 't Westerkwartier* (Groningen, 1901) 17.

180 Aantallen bij Blaupot ten Cate, *Friesland*, 188-189; idem, *Geschiedenis der doopsgezinden in Groningen, Overijssel en Oost-Friesland* (Leeuwarden en Groningen, 1842) I, 127-128.

181 S. Groenveld, 'Doopsgezinden in tal en last. Nieuwe historische methoden en de getalsvermindering der Doopsgezinden, ca. 1700-ca. 1850', *Doopsgezinde Bijdragen* 1 (1975) 83-110. Voorbeelden bij P. Bartels, 'Mitteilungen zur Geschichte des Pietismus in Ostfriesland und den benachbarten Landschaften', *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 5 (1882) 251-291, 387-440, 260 n. Bergsma, 'Van concurrentie', 135-136. G.A. Wumkes, *De gereformeerde kerk in de Ommelanden tusschen Eems en Lauwers (1595-1796)* (1904, repr. Groningen, 1975) 41-42. Voor de negentiende eeuw daarentegen P. van den Burg, 'Van Groninger Oude Vlamingen en de Afscheiding in Ulrum en Houwerzijl', *Doopsgezinde Bijdragen* 10 (1984) 106-109.

182 A.J. Wichers, *De oude plattelandsbeschaving. Een sociologische bewustwording van de 'overherigheid'* (Wageningen, 1965) 216-218. Vgl. E.H. Cossee, 'De doopsgezinden en de opkomst van het modernisme in Nederland', *Doopsgezinde Bijdragen* 20 (1994) 219-239. S. Voolstra, "'The hymn

het symbool van deze liberale en burgerlijke subcultuur, die zich nog slechts door een vrome ondertoon onderscheidde van de dorre vrijzinnigheid der afgevalen calvinisten.

Vlak bij mijn geboortedorp Nieuw-Scheemda woonde rond 1900 de doopsgezinde houthandelaar Sebo van Houten. Hij stamde uit een oude familie van verma-ners en bezat nog de houtzaagmolen die zijn voorouders in 1774 bij het buurt-schap 't Waar hadden gesticht. De politicus Sam van Houten was zijn achterneef, diens grootvader was hier opgegroeid. Net als zijn vader en grootvader was Sebo van Houten lid van het leesgezelschap 'Nuttig niet alleen, maar ook vermaak met-een', opgericht in 1822: een vooruitstrevende club waar niet alleen romans en reisverhalen maar tevens boeken over politiek en geschiedenis werden gelezen. De leden namen kennis van socialisme, pacifisme en vrouwenemancipatie. De boeken van neef Sam ontbraken er natuurlijk niet.¹⁸³

Toch was deze oude baas geen gewone liberaal, maar vermoedelijk wat men in Groningen zou noemen: 'een fiene menist'. Als op zondagmiddag zijn piëtisti-sche buurman Bouwe Marcus Barlagen, de koning der conservatieve hereboe-ren, op bezoek kwam, werd het oude kabinetorgel geopend. En samen zongen ze dan zoete, vrome liedekens. Het verhaal is zo mooi dat ik het maar voor waar heb aangenomen: mijn strenge oudtante die nog bij de hernhutters op school is ge-weest, heeft me het immers zelf verteld.

to freedom". The redefinition of Dutch Mennonite identity in the restauration and romantic period (ca. 1810-1850)' in: Hamilton e.a., *From Martyr to Muppy*, 187-202.

183 Zie hiervoor mijn bijdragen aan *Tussen 't Zieldaip en 't Grootmoar. Vier eeuwen leven en wer-ken in Nieuw-Scheemda en 't Waar* (z.pl., 1985) 20, 43, 131, 189. Volgens overleveringen zou het deftige grootouderlijk huis te 't Waar model hebben gestaan voor de woning die Sam van Hou-tens vader in Groningen liet bouwen. De notulen van het betreffende leesgezelschap bevinden zich in het Rijksarchief te Groningen.

De *Opera Omnia Theologica* of de 'affecten en voornemens' van Menno's tekstbezorgers

Inleiding

'So menigh man, so menigh sin. Een eygelijck wil gemeynlijck geerne rechten na zijn affect ende voorneemen.' Zo begroet Menno Simons de 'onpartijdige' lezer aan het slot van zijn nawoord bij de *Seer Hertgrondelycke (Doch scherpe) Sendt-brief aen Martinum Micron* van 16 oktober 1556.¹ Hoe waar dat is, getuigt eigenlijk de hele geschiedenis van het Nederlandse doperdom tot op de dag van vandaag: zoveel hoofden, zoveel zinnen. Net als die van gisteren koestert ook de moderne menist zijn eigen visie. Doch ook Menno zelf reeds – ondanks het niet aflatend beroep op zijn op I Corinthiërs 3:2 gestoelde geloofsfundament – was evenmin vrij van het immer wankel oordeel. Dat was bij hem nogal eens door wisselende emotie of vooroordeel gekleurd. Voorzover hij ons via zijn geschriften een blik in zijn leven gunt, zien we hem nu eens rustig redenerend bezig zijn, dan weer fel en soms zelfs onredelijk of bot uithalend naar een tegenstander. 'En toorn niet', excuseert hij zich aan het slot van die scherpe brief aan de gereformeerde kerkleider Micron,

dat ick u soo plat ende scherp bestraffe, ick hebt met'er waerheydt gedaen Godt ter eeren, ende den Leser ten goeden ... om dat gy de klaerheydt Christi recht soudt leeren kennen, uwe leelicke stinkende seeren [= zere plekken] voelen ende sien, u met des Heeren medecijne meesteren laten, een rechtschapen boete doen, ende eeuwig salig werden.²

Menno is wel eens beschuldigd een windhaan te zijn, of een 'ficfeyer, een onbestandich riet, aprillen water, een fischenfasch': iemand die uitvluchten zoekt.³ In zijn autobiografische 'Uytganch uyt het Pausdom' geeft Menno ook verschillende keren te kennen dat hij op moeilijke momenten vaak heen en weer geslingerd werd tussen de meningen en gevoelens van anderen. Anderzijds heeft Menno

1 Menno Simons, *Opera Omnia Theologica, of alle de Godtgeleerde Wercken* (Amsterdam, 1681) 616.

2 *Idem*, 616.

3 K. Vos, *Menno Simons 1496-1561. Zijn leven en werken en zijne reformatorische denkbeelden* (Leiden, 1914) 142.

ook telkens weer moeten vechten tegen de vertekende inzichten van anderen: die van de 'Pauselijcker Kerkcken', de 'Duytsche Kercken' en de 'verdorvene secten', waarmee hij vooral de Davidjoristen op het oog had. Keer op keer heeft hij zijn zaak ook bij de wereldlijke overheden bepleit, die de doperse waarheidszoekers op instigatie van kerk en clerus de dood in joegen.

Waarom Menno zijn menselijke zwakheden zo aanwrijven? De doperse historiografie is evenmin vrij geweest van 'affecten en voornemens'. Dit is wel heel gemakkelijk te demonstreren aan de weergave en de beoordeling van het Münsterse doperdom in voorbije eeuwen. De apologetische geschiedschrijving die de heikele klippen van Münster trachtte te omzeilen door er bijvoorbeeld een Waldenstheze voor in de plaats te stellen, en aldus ook Menno geheel vrij van Münsterse smetten te houden, ligt nog niet eens zo heel lang achter ons. Sterker nog: Menno's relatie met Münster lijkt nog steeds niet geheel bevredigend opgehelderd te zijn. Nu is dat niet het eigenlijke onderwerp van dit artikel, maar aan het slot wordt er wel op teruggekomen. Hier staat de uitgave van Menno's verzamelde werk centraal: de overwegingen en principes die ten grondslag liggen aan de moderne tekstkritische editie van Menno's verzamelde werk. Net zo als anderen vanuit een bepaalde visie in het verleden met Menno's schriftelijke nalatenschap naar eer en geweten hebben gehandeld, zo ontkomen ook de huidige tekstbezorgers, Sjouke Voolstra en schrijver dezes, niet aan hun eigen 'affecten en voornemens'.

Binnen afzienbare tijd zal de eerste band van het eerste deel kunnen verschijnen van Menno's werk in een tekstkritische editie. Dat is dan maar liefst 315 jaar na de laatste uitgave van diens verzamelde werk, de *Opera Omnia Theologica* van 1681. Deze enorme afstand in tijd geeft op zich al zeer te denken: hoe en waarom hebben meer dan twaalf generaties Nederlandse doopsgezinden Menno zo links, of beter gezegd: zo rechts laten liggen?⁴ Hoe dit ook zij, als tekstbezorgers zouden we dus kunnen steunen op een groot deel van het werk van onze zeventiende-eeuwse voorgangers. Echter simpelweg die dikke foliant als basis voor een moderne editie te nemen, druist in tegen elke vigerende wetenschappelijke visie over wat een kritische teksteditie behoort te zijn. Een van de basisprincipes daarvan is – onder theologen reeds eeuwenlang gemeengoed – dat teruggegaan moet worden naar de meest oorspronkelijke, dat wil zeggen de door de auteur geïntendeerde tekstredactie. Daar nu doemen in Menno's geval allerlei problemen op, waarvan er hier enkele aan de orde komen.

4 De initiatieven van de Amerikaanse mennonieten in dezen blijven buiten beschouwing, evenals de beweegredenen om in 1981 in Nederland nog een facsimile van de *Opera Omnia* uit te geven. Volledigheidshalve zij gemeld dat in de Verenigde Staten een Duitse editie van de verzamelde werken verscheen in 1833, 1876-1881 en 1926 en een Engelse in 1871 en 1956, de editie van Verduin en Wenger, die ginds algemeen als standaardtekst wordt gehanteerd.

De letterlijke Menno bestaat niet: het verzamelde werk

Wat is er aan oorspronkelijk tekstmateriaal van Menno bewaard gebleven? In totaal beslaat het volledige oeuvre ruim 40 verschillende geschriften: 23 tractaten en verweerschriften, 14 brieven, twee, mogelijk drie, liederen en nog enkele niet nader te categoriseren werken, waaronder de artikelen van de besluiten te Wismar (1554) en een gebed (zie het overzicht van Bijlage I).⁵ In de *Opera Omnia* neemt het verzamelde werk 642 foliobladzijden in beslag, in twee kolommen gedrukt. Voor de moderne tekst-editie denken wij uit te komen op drie delen in vijf banden van totaal zo'n 1800 bladzijden (zie Bijlage II, resp. nrs. 9 en 10).⁶

In het meest ideale geval zou de tekstditeur moeten beschikken over alle handschriften van Menno, het liefst nog over zijn voor de druk bestemde kopij, of desnoods de door hem zelf gecorrigeerde drukproeven. Dat is slechts een illusie. In werkelijkheid kennen we maar één tekst in autograaf: een brief van één kante uit ca. 1549. Op het totaal van zijn geschriften is dit dus een vrijwel te verwaarlozen aandeel. Desalniettemin bevat zelfs dit minieme overblijfsel van Menno's handwerk nog nuttige aanwijzingen voor beter begrip van de tekstoverlevering van zijn werk in gedrukte vorm – het zal dadelijk blijken. Voor de moderne editie moeten wij het dus doen met 'slechts' gedrukte teksten. Als we gaan zoeken naar de oudste versies daarvan, beginnen de moeilijkheden pas echt: niet van elk in Menno's dagen gedrukt werk is een exemplaar van de oorspronkelijke druk bewaard gebleven. Zo bijvoorbeeld *Een seer droeffelycke supplicatie ... aen alle ... overigheden*, waarvan er in 1552 een druk moet hebben gecirculeerd, maar die thans van de aardbodem lijkt te zijn verdwenen. Dan is er een groot aantal werken dat pas na Menno's dood in 1561 voor het eerst in druk werd gebracht. Dat is het geval met maar liefst 27 titels: in de meeste gevallen overigens voornamelijk kleine geschriften en brieven betreffend (zie de met een asterisk gemerkte titels van Bijlage I). Van enkele daarvan is het vervolgens de vraag of we überhaupt wel met werk van Menno te maken hebben. Dat betreft bijvoorbeeld de traditioneel aan hem toegeschreven liederen,⁷ of het veelbesproken tractaat tegen Jan van Leyden, dat pas in 1627 voor het eerst in druk verscheen. En daarmee zijn we er nog niet. Menno, die zelf nogal eens van 'affect ende voornemen' veranderde,

5 Het vrijwel volledige oeuvre van Menno is beschreven door I.B. Horst, *A Bibliography of Menno Simons ca. 1496-1561, Dutch Reformer. With a census of known copies* (Nieuwkoop, 1962). Sindsdien zijn nog slechts enkele edities aan het licht gekomen.

6 Deel I, bestaande uit drie banden, met de vroege geschriften, inclusief de herziene edities daarvan uit de latere periode van Menno's leven; deel II van twee banden met zijn apologetische geschriften en deel III (één band) met de resterende werken, waaronder de pastorale geschriften, de brieven en de liederen.

7 Zie ook de vondst van een derde lied van Menno, in het artikel van E. Hofman.

heeft enkele van zijn belangrijkste vroege geschriften later drastisch herzien, zodat we versies van èn de jonge èn de oudere, van de gematigde en de striktere Menno bezitten, die onderling aanzienlijke verschillen vertonen. Dat geldt bijvoorbeeld voor zijn belangrijkste werk, het *Fundament*-boek van 1539/40, dat hij in 1554/55 in een totaal herziene versie via zijn eigen Fresenborg-drukkers de wereld in heeft gestuurd.⁸

Zie daar in kort bestek Menno's nalatenschap te Wüstenfelde waaruit de moderne tekstditeur als archeoloog van het gedrukte woord Menno's historische werk naar boven haalt en het zo nauwgezet en historisch verantwoord mogelijk tracht te reconstrueren. Is het dan niet zinniger en praktischer om te volstaan met een tekstkritische editie van de *Opera Omnia* van 1681, zouden sommigen zich kunnen afvragen? Waarom zo academisch moeilijk doen, als het toch veel makkelijker kan?

Dat we niet makkelijk mogen, maar moeilijk moeten – een moderne variant van het doperse martelaarschap – is gauw genoeg aangetoond. Willen we Menno's denken en doen in zijn theologische, apologetische en pastorale ontwikkeling gedurende zijn 25-jarige loopbaan als leider der mennisten kennen en begrijpen, dan is het noodzakelijk te beschikken over èn de oorspronkelijke èn de latere, herziene versies van zijn werk, om maar eens één aspect te noemen. De *Opera Omnia* van 1681 geven alleen maar Menno's herzieningen. Hier manifesteert zich direct al het grote verschil in benadering, in 'affect ende voornemen' tussen de toenmalige en de huidige tekstbezorgers. Zonder hen onrecht te willen doen, kunnen we toch vrij simpel vaststellen dat onze zeventiende-eeuwse voorgangers zich totaal niet bekommerden om de wetenschappelijke lectuur van Menno's werk. Hen ging het niet om de academisch afstandelijke, nuchter commentarieerde codificering van het oeuvre, maar vooral om de lectuur van Menno als geestelijk vader van het *ware, orthodoxe* doperdom. Dit lijkt nogal een boude bewering, omdat we over de toenmalige tekstbezorgers vrijwel niets weten – toch is ze vrij makkelijk te staven.⁹ Wie Hendrick Jansz Harrison was, de man die de korte voorrede in de *Opera Omnia* ondertekende, en kennelijk als (voornaamste?) tekstbezorger optrad, weten we niet. Veel deelt hij niet mee over zijn drijfveren tot deze onderneming, behalve dan dat de voorafgaande editie met verzamelde geschriften, het *Groot Sommarie* uit 1646, vrijwel nergens meer te krijgen was.¹⁰ In 1681 gold echter als belangrijkste motivatie dat Menno's leer als heil-

8 Horst nr. 11; zie ook Bijlage I, nrs. 3b, 4b, 8b en 9b. Deze herziene titels vormen samen band 3 van deel I, uitgezonderd 9b, dat in band 2 opgenomen wordt (zie Bijlage II, nr 10).

9 Vgl. de losse inleiding tot de facsimile-uitgave van S.L. Verheus, waarin over de religieuze signatuur der direct betrokkenen in 1681 op geen enkele wijze gerept wordt.

10 'Vorders hebben wy, goetwillige Leser, niet te seggen, als dat wy de schaersheydt van Af-drucksels van de voorgaende Druck door desen hebben willen vervullen, en door de netheydt

zaam middel werd beschouwd tot een vroom en deugdzaam leven. Illustratief daarvoor is een passage uit een van de zeven drempelgedichten die goed zeventiende-eeuws dit *magnum opus* inleiden:

Gy die langhs 't heylig spoor der Deugd
 Gemoedigt zijt, vol ziele vreugd,
 Te wandelen na's-Hemels Saelen,
 Kom leer by MENNO 't rechte pad
 Na sulck een glinsterende Stad;
 Op goed bericht kan niemand dwaelen.
 Hy schaft, opdat uw flaeuwe hert
 Op reys niet afgemartelt werdt,
 Veel Zielgesonde Disgerechten
 Van ware boete en teer berouw:
 Leert door't geloove sich getrouw
 Aan Jesus Hoeksteen vast te hechten,
 Dat Roomsche Septersucht en list
 Het licht in Christi wetten mist,
 Dat Babel vast aen't overhellen,
 Sich self verstreckt een helsche strick,
 Hoe Godt na't uysterste oogenblik
 Van sijn gedult, haer neêr sal vellen:
 ...
 Dit 's-Hemels Mann'¹¹, kom set u aen,
 Sit neer in't loof der Heyl'ge blaên,
 Kom smaeck wat best de Ziel kan voeden,
 Kom koop dit Boeck, uw aerdsche geldt
 Wordt dus op Hemelwinst gestelt,
 Ey buyg de trage wil ten goeden.¹²

Deze deugd-wervende woorden zijn afkomstig van ene G. Fortgens, die vrijwel zeker verwant was aan Michiel Fortgens, leraar bij de Amsterdamse Zonnisten, wiens Latijnse gedicht 'Ad Lectorem' de rij van poëtische lofzangen in de *Opera Omnia* opent. Ook diens broer, Abraham Fortgens, leraar te Emmerich, is met een lang gedicht vertegenwoordigd.¹³ De andere gedichten zijn eveneens afkom-

van Letter-spellingh, als anders, soo veel in ons was, getracht hebben te verbeteren.' *Opera Omnia*, *1^v.

11 Behalve de feitelijke verwijzing naar het *manna*, refereert de dichter hiermee tegelijk ook aan Menno, als 'hemelse man'.

12 *Opera Omnia*, *4^r.

13 Zie voor Michiel en Abraham Fortgens: *The Mennonite Encyclopedia*, Scottdale, PA & Waterloo, Ont. 1955-1990 [hierna: *ME*] II, 356-57; hun gedichten in *Opera Omnia*, resp. *4^r en **1^v-2^r.

stig van mannen van degelijke doperse snit: Dirk Voorhelm, orthodox leraar te Haarlem, die zich in deze tijd zou afscheiden van de Vlamingen;¹⁴ Pieter van Singel, die tot de Oude Friezen in Amsterdam behoorde, en Abraham van Beusecom, leraar bij de Vlamingen te Goes.¹⁵ Waar de orthodoxe, overwegend Zonse signatuur van deze aanprijzers van Menno's werk zo evident is, lijdt het geen twijfel dat juist dit deel van het toen grofweg in Lammisten en Zonnisten verdeelde doopsgezinde Nederland, zich beschouwde als de enige hoeders van Menno's menniste erfenis.

Niet anders was het gesteld met de daaraan voorafgaande edities van de verzamelde werken, te beginnen met de *Opera Menno Symons, Ofte Groot Sommarie* van 1646 (Bijlage II, nr. 8). Welke tekstbezorgers daarachter schuil gingen, weten we helemaal niet. Zelfs de naam van een drukker of boekverkoper is niet bekend.¹⁶ Hoe dit ook zij – dit probleem ligt nog geheel onder het maaiveld – de anonieme initiatiefnemers hebben zich wel degelijk ook laten kennen als hoeders van het orthodoxe erfgoed. Alleen die werken van Menno werden afgedrukt, die door hemzelf geautoriseerd waren: dat wil zeggen, de in rigoristische richting herziene geschriften, voornamelijk de ban en mijding betreffend. Niet opgenomen werden:

eenich en weynich schrijven, dat hy na sijn eyghen verklaringhe in het begin sijns ambts heeft laten uytgaen, daer in dat hy door te kleyne ervarentheyt, of noch in dit stuck niet ghenoech onderwesen sijnde, alle sonden onder drye vermaningen stelt, nae den reghel van Matth. 18¹⁷. Welcke schrijven wy verby gaen, ende by sijn Boecken of schriften niet en stellen, wy verstaen oock als dat het selve daer niet by en behoort, aenghesien dat hy dit selve in sijn leven, ten tijden sijnes ampts gantsch wegh ghenomen, weder-roepen ende tegen geschreven heeft.¹⁸

De eerlijkheid gebiedt te zeggen dat deze ingreep in Menno's oeuvre niet echt op het conto geschreven mag worden van de tekstbezorgers uit 1646. Zij deden niet anders dan wat toen al lang traditie geworden was: reeds in 1562, één jaar na

14 ME IV, 852; sinds de afscheiding in 1680 was hij leider van het zeer strikte Jan Evertszvolk in de Kruisstraat. Zie ook S.L. Verheus, *Naarstig en vroom. Doopsgezinden in Haarlem 1530-1930* (Haarlem, 1993) 120-21.

15 ME IV, 531, resp. *Doopsgezinde Bijdragen* (1896), 58 en (1907), 167.

16 Horst nr. 2. De door Horst, 34, geopperde idee dat het boek in Haarlem bij de doopsgezinde drukker Thomas Fonteyn van de pers gekomen zou zijn, raakt kant noch wal; nog minder zijn suggestie dat Spinoza-uitgever en collegiant Jan Rieuwertsz iets met de productie van het werk van doen zou hebben gehad.

17 Bedoeld is Matth. 18:15-17, waarop de procedure gebaseerd was voor ban of mijding van een zondaar die, na driemaal ondervraagd te zijn geweest, hetzij vermaand werd hetzij na vergeefse vermaning uiteindelijk als heiden of tollenaar tijdelijk uitgesloten of definitief uitgestoten werd.

18 *Groot Sommarie*, (§§§) 2^r.

Menno's dood, zou zijn eerste verzamelde werk verschijnen onder de titel van het *Fundament*-boek, zoals Menno dat in 1554/55 op de Fresenborg-pers had herzien (Bijlage I, nr. 1). Daaraan werden toegevoegd: *sommighe andere leerachtighe Boeckkens by den Auteur desselfs Fondament gemaect*. Deze 1562-editie van het *Fundament*-boek geldt daarom als het eerste verzamelde werk, omdat het naast het herziene *Fundament*, ook de drie eerder genoemde herziene tractaten bevat (nrs. 9b, 4b, 3b), alsmede de *Troostelijcke Vermaninge* (1554 – nr. 25), *Die geestelijcke verrysenisse* (nr. 1), het *Grontlijck Onderwijs ... van de excommunicatie* (het zgn. derde banboek – nr. 34) en het korte tractaatje over de *Kindertucht* (nr. 33). Deze eerste versie van het toen slechts dus ten dele verzamelde werk – totaal zeven of acht titels (Bijlage II, vergelijk de wisselende samenstelling van nrs. 1-5 en 7) – bevatte in de ogen van de toenmalige samenstellers Menno's belangrijkste geschriften.¹⁹ Deze *Fundament*-bundeling kwam anoniem van de pers van de gereformeerde drukker Willem Gailliart in Emden.²⁰ Sindsdien is het opvallend dat vooral Friesland zich bekommerd heeft om de druk en verspreiding van de *Fundament*-verzameling: in 1565 verscheen het bij de Franeker drukker Jan Hendricksz van Schoonrewoerd, in 1567 bij Herman 't Zangers te Steenwijk en in 1579 en 1583 bij de Leeuwarder drukker Pieter Hendricksz. De laatste versie in deze samenstelling werd gedrukt door de gereformeerde Jan Evertsz. Cloppenburg te Amsterdam in 1613.²¹

Rond de eeuwwisseling, in 1600 en 1601, verschijnt voor het eerst een bundeling van alle andere tot dan toe bekende en eerder reeds grotendeels afzonderlijk in druk verschenen geschriften van Menno onder de titel: *Sommarie ofte by een vergaderinge van sommige schriftelijcke bekentenissen des gheloofs*, gedrukt door Jacob de Meester te Alkmaar, voor uitgever Jan Janszoon te Hoorn (Bijlage II, nr. 6). Daarin zijn de verslagen van Menno's disputeren met en bestrijdingen van Johannes a Lasco en Gellius Faber het omvangrijkst (Bijlage I, nrs. 27 en 24).²² Het is evenmin bekend aan wiens initiatief, los van de drukker en/of uitgever, dit *Som-*

19 Zie de opmerking van Horst bij nr. 1, p. 32, die – ten onrechte mijns inziens – de 1562-editie van het *Fundament*-boek (en volgende) *niet* als verzameld werk wenst te beschouwen. Ook Dirk Philipsz' *Enchiridion* (1564) bevatte aanvankelijk niet alle geschriften. Beide werken functioneerden echter vrijwel eender. In oude inboedellijsten en in een enkel martelaarsverhoor is Menno's *Fundament*-verzameling soms ook wel als *Enchiridion* aangeduid.

20 Hier verscheen twee jaar later ook Dirk Philipsz' geautoriseerde editie van het *Enchiridion* van de pers (zie noot 19).

21 Dat we deze namen kennen, is te danken aan P. Valkema Blouw, die de meeste anonieme drukkers van Menno's en Dirks werk geïdentificeerd heeft in 'Drukkers voor Menno Simons en Dirk Philips', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 17 (1991), 31-74.

22 Horst beschouwt het *Sommarie* als eerste verzamelde werk (zie eerder noot 19) – dat de toenmalige tekstbezorgers het niet nodig achtten daarbij alle *Fundament*-titels op te nemen, bewijst andermaal dat destijds het *Fundament*-boek wel degelijk als verzameld werk werd beschouwd.

marie toegeschreven moet worden. Wel zijn er aanwijzingen dat Pieter Jansz Twisck, leider der Oude Friezen te Hoorn, daarmee bemoeienis zou kunnen hebben gehad: hem kennen we als tekstbezorger van wat losse geschriftjes van Menno enkele decennia later. Daarnaast zou ook gedacht mogen worden aan de tot dusver in de doperse historiografie schromelijk verwaarloosde Oude Vlaming uit Haarlem, Jacob Pietersz Vermeulen of Van der Meulen, die in die tijd tal van geschriften bij de *Sommarie*-drukker Jacob de Meester liet uitbrengen.²³

Het zal nu duidelijk zijn dat de tekstbezorgers van het *Groot Sommarie* van 1646 eigenlijk niets anders hebben gedaan dan het *Sommarie* en een *Fundament*-verzameling tot één boek samen te smeden, hetgeen ook in de titel met zoveel woorden wordt gezegd: *t' samen in een vervaet ende in Druck vernieuwt*. Zelfs de volgorde van beide verzamelingen is hier gehandhaafd gebleven (zie Bijlage II, nr. 8b). Aan het slot zijn drie tractaten toegevoegd: de *Corte belijdinghe van der menschwerdinghe* (Bijlage I, nr 12: Menno's melchioritische incarnatieleer, die een kenmerk van doperse orthodoxie zou vormen), zijn *Bescheyden antwoordt aan Marten Micron* (nr. 30) en het nogal omstreden tractaat tegen Jan van Leyden (nr. 2).

Dit alles is vrijwel exact zo, aangevuld met negen brieven en het eerste banboek uit 1541 overgenomen in de *Opera Omnia Theologica* van 1681. Met andere woorden: het jongste verzamelde werk van Menno uit 1681 bevat eigenlijk de canon van teksten zoals die vlak na Menno's dood, vanaf 1562, geleidelijk aan tot stand zou komen. Kerkhistorisch is dat, hoewel niet verrassend, uitermate intrigerend: het biedt een uitstekend zicht op hoe overwegend het behoudende deel van dopers Nederland zich na Menno's dood over zijn werk heeft ontfermd.

Het resultaat is echter ook dat dit verzamelde werk sinds 1562 door verschillende *bewerker*s-handen is gegaan. De vraag zou dan ook gesteld mogen worden: in welke mate is Menno's werk nog wel als Menno's eigen werk aan te duiden? Reeds in de eerste *Fundament*-verzameling is er een heuse redacteur aan de gang geweest. Deze heeft, zo staat op de titelpagina, Menno's werk 'overgeset wt dat Oosters, in dese onse Nederlantsche sprake.'²⁴ De daarop volgende bewerkers, die van 1600, 1646 en 1681, zouden dat gecorrigeerde Nederlands opnieuw telkens weer een beetje bijlijpen om het tot een leesbaarder geheel te maken. Zij hebben

²³ Zie over Van der Meulen, sedert 1593 leider van het Haarlemse Vermeulenvolk, of Bankeroetiers: *ME* III, 660-61. Vermeulen heeft een indrukwekkende reeks geschriften op zijn naam staan en moet intellectueel gezien van hetzelfde kaliber geacht worden, als de Oudfriese leider Pieter Jansz Twisck. Zie voor de door De Meester te Alkmaar gedrukte werken van Van der Meulen: A. van Diepen, *Printen, vercoopen ende coopen: de Alkmaarse boekhandel 1500-1650* (doct. scriptie geschiedenis, Universiteit van Amsterdam 1988), 112-15, nrs. 38, 39, 40 en 61.

²⁴ Met het Oosters wordt een mengvorm van een noordelijke kusttaal bedoeld, die grofweg een kruising lijkt tussen Gronings en noordelijk plat-Duits, aangevuld met andere Saksische en enkele Friese elementen.

eenige doch weynige Druck-fouten verbetert, sommige onduytsche [= on-Nederlandse] woorden na den rechten sin van onse Tael wat verduyscht, ende noch sommige aenwijsinghe op de kant gestelt, end oock veel Capittelen die te voren sonder Verssen aangewesen waren, nu met Verssen gestelt.²⁵

Zo is er enig zicht gekomen op de 'affecten ende voornemens' van de tekstbezorgers die ons zijn voorgegaan. Niet alleen inhoudelijk, ten aanzien van de selectie van de teksten, zijn hun voorkeuren tot uitdrukking gebracht, ook in Menno's taaleigen is dus ingegrepen. Wat dit laatste facet betreft, zouden we eigenlijk zelfs mogen concluderen dat reeds sedert 1562 de Nederlandse mennisten hun leidsman niet meer echt lezen naar de letter van zijn woord – zeker niet in de zeventiende eeuw. Als we ons dan terloops ook nog realiseren dat zijn portret geheel een constructie is – het oudste portret van Menno dateert pas van ca. 1607 en is dus meer dan 45 jaar na zijn dood ontstaan²⁶ – dan zou men zelfs enigszins gepochteerd mogen beweren dat bijna vier eeuwen Nederlands doperdom zich wat Menno's woord en beeld aangaat de facto beroept op een afgietsel. Zie hier dan ook een andere uitdaging voor de huidige tekstbezorgers om weer zo dicht mogelijk de oorspronkelijke Menno op de huid te komen.

Menno naar de letter

Nu is het natuurlijk niet allemaal zo dramatisch als thans zou kunnen lijken. Maar dat Menno al in de zeventiende eeuw naar de letter niet meer goed verstaan werd, kan worden aangetoond dankzij het enige handschrift dat nog van Menno bewaard is gebleven, de troostbrief uit ca. 1549, die in Bijlage III getranscribeerd is.²⁷

In 1630 verscheen deze brief vrijwel tegelijkertijd tweemaal in druk. Vermoedelijk als eerste in een werkje van de al genoemde oudste der Oude Friezen te Hoorn, Pieter Jansz. Twisck. Deze had in 1626 zijn schoonzuster Lysbeth Pieters een zeer lange stichtelijke troostbrief geschreven bij het overlijden van haar man ten gevolge van de pest. Vier jaar later gaf hij die brief uit onder de titel: *Troost-brief Der weduwen, Met Vele verscheyden leeringen ende vertroostinghen, besonder dienende totte weduwelijcke staet*.²⁸ Aan het slot daarvan drukte hij de brief van Menno af.

25 *Groot Sommarie*, (***)², 'Tot den Leser'.

26 Zie P. Visser e.a. (red.), *Sporen van Menno. Het veranderende beeld van Menno Simons en de Nederlandse mennisten* (Krommenie etc., 1996) 62-63.

27 Doopsgezinde Bibliotheek, afd. Handschriften (Universiteitsbibliotheek Amsterdam), sign. A 617.

28 Gedrukt door Abraham Biestkens te Amsterdam, voor Zacharias Cornelisz te Hoorn; Horst nr. 102.

Twisck, die in betrekking stond met Menno's dochter, was een grote Menno-vereerder. Aan het slot van de brief voor zijn schoonzuster noemt hij hem: 'dese besondere man'; elders betitelt hij hem als 'den seer Godtvruchtighen wel-sprekende, leer-achtighen, soberen, matigen, ende na God yverende Menno Symons'. Toch heeft die grote sympathie hem niet gedwongen Menno dan ook zo getrouwd mogelijk te citeren. Dat blijkt dadelijk als we Twiscks weergave vergelijken met de andere versie van de brief, die dus eveneens in Hoorn in datzelfde jaar 1630, werd uitgebracht als aanhangsel van een herdruk van Menno's *Grondighe bekentnisse van de Rechtveerdighmakinghe des Gheloofs*.²⁹ Hoewel we in dit geval aanvankelijk ook aan Twisck als tekstbezorger zouden kunnen denken, is hier toch iemand anders aan het werk geweest, die een veel betere redactie van de brief heeft gegeven dan Twisck. Desondanks is het de Twisck-versie geweest, die uiteindelijk opgenomen zou worden in de *Opera Omnia* van 1681. Een vergelijking van de verschillende redacties moge dat verduidelijken (zie de voorbeelden in Bijlage IV). Wel gebiedt de eerlijkheid te zeggen dat Menno's priegelige handschrift zeer moeilijk leesbaar is. De Hoop Scheffer heeft er in 1865 ook al eens een transcriptie van gemaakt, maar zelfs die is niet geheel foutloos gebleven.³⁰ Pieter Jansz Twisck valt als tekstbezorger echter het meest door de mand – en in zijn kielzog dus ook de *Opera Omnia*, voorzover het dit epistel betreft.

Direct blijkt er al een essentieel verschil in de aanhef te signaleren (voorbeeld A): Twisck (nr. 2) rept van slechts één zuster, terwijl Menno (nr. 4) zich in werkelijkheid tot meerdere zusters richtte. Bovendien wenste Menno hen niet zomaar 'veel' genade en vrede, maar genade en vrede van Christus' wege. Voorbeeld B is saillant: Twisck heeft van het zwaar beladen *vordurvenen natuiren* kennelijk niets anders kunnen maken dan *weduwelijcke natuer*: wel toepasselijk misschien, maar geheel fout. In voorbeeld C kan, afgezien van kleine woordelijke verschillen, van een andere interpretatie sprake zijn, die evenwel meer van grammaticale dan van inhoudelijke aard is. In Twiscks versie valt namelijk een cesuur na: *ende niet verder*, waarna een nieuwe nevenschikkende hoofdzin volgt; in Menno's tekst is er echter van onderschikking sprake, in de vorm van een betrekkelijke bijzin, die ingeleid wordt met *de*, bij Menno staand voor *die*. De volgende twee voorbeelden tonen weer opmerkelijke betekenisverschillen. In voorbeeld E betekent het passieve *verloren hebt* fundamenteel iets anders dan het actieve *verlaten hebben*, al kan men er lang over filosoferen of exegetiseren waarin precies het verschil volgens I Tim. 5

²⁹ Gedrukt door Isaäc Willemsz te Hoorn, voor dezelfde boekverkoper Zacharias Cornelisz. Dit tractaat is slechts het eerste deel van een geschrift uit 1552, waarvan niet een exemplaar bekend is; Horst nr. 54.

³⁰ J.G. de Hoop Scheffer, 'De stijl van Menno Simons met een voorbeeld toegelicht en verdedigd', in: *Doopsgezinde Bijdragen* (1865), 121-23.

gelegen is. Het daaraan voorafgaande voorbeeld D is als foutieve lezing wel het meest opmerkelijk: Twisck heeft van *curiosycheijt*, schadelijke weetzucht, al dan niet expres *onkuysheyd* gemaakt. Het heeft er veel schijn van dat de evenzeer met 'affect ende voornemen' behepte Twisck nogal bevreesd was voor de zwakheid van de weduwelijke natuur – en dan vooral in vleselijke zin. In Menno's tekst ontbreekt die associatie echter geheel! De ondertekening in voorbeeld F demonstreert ten slotte heel goed dat de anonieme maar gewetensvolle tekstbezorger uit 1630 (nr. 3) zich, zonder twijfel, op de oorspronkelijke brief moet hebben gebaseerd. Zijn toevoeging na de datum van 18 mei: *Het Jaer getal was afgescheurt* klopt nog steeds als een bus. In 1865 had De Hoop Scheffer al geconstateerd dat deze brief in de *Opera Omnia*-weergave zeer onbetrouwbaar is. We mogen nu vaststellen dat de *Opera*-tekstbezorgers simpelweg de meest onnauwkeurige gedrukte versie hebben gekozen, die daarenboven ook nog de voor Menno zo typerende bijbelannotaties in de marges mist, iets waarvan de anonymus van 1630 zich ook al correct had gekweten.

Menno en Münster: Van Leyden naar de letter

Deze brief geeft tenslotte ook nog aanleiding een geheel andere en nog steeds veel prangender kwestie in het Menno-onderzoek vanuit filologische invalshoek tegen het licht te houden: Menno's houding inzake het Münsterse anabaptisme. Waar gaat het om? Niet eerder dan 1627 werd onder Menno's volledige naam het tractaat gepubliceerd: *Teghens De grouwelijcke ende grootste blasphemie van Jan Van Leyden*. Wie dat deed en waar het gedrukt werd, wordt niet vermeld – laat staan de vraag naar het waarom. Wel wordt beweerd dat het geschriftje voordien nog nooit eerder in druk was verschenen. De tekstbezorgers van het *Groot Sommarie* hebben het in 1646 zonder meer tot Menno's werk gerekend, en in dat kielzog ook Herison en de zijnen in de *Opera Omnia* van 1681. Pas in 1872 zouden er voor het eerst grote vraagtekens gezet worden bij de authenticiteit van het tractaat, en wel door de zeer gerespecteerde Leidse kerkhistoricus van doopsgezinde huize, Christiaan Sepp. Het is niet nodig om de argumenten van Sepp hier uitvoerig op een rijtje te zetten; evenmin is er de ruimte de veelsoortige tegenargumenten van bijvoorbeeld De Hoop Scheffer of Frerichs, Vos of Kühler,³¹ of meest recentelijk nog van Friesen³² breed uit te meten. Niettegenstaande het vele tegengas dat geboden is en wordt, durft eigenlijk nog steeds geen enkele onderzoeker het aan ongegeneerd de sedert 1872 door Sepp geopperde twijfels te negeren. De stand

31 Zie de beknopte samenvatting van de kwestie bij Horst 117, nr. 88.

32 A. Friesen, 'Menno and Münster: The Man and the Movement', in: G.R. Brunk (ed.), *Men-*

van zaken, door Stayer in 1978 nog eens afgewogen weergegeven,³³ is in feite dan ook nog steeds dezelfde zo als Horst die in 1962 reeds formuleerde:

While Sepp's case is not conclusively proven, the fact that the book was unknown in the 16th century and the lack of an extant manuscript raise rightfull doubt about genuineness. Internal evidence appears to substantiate Menno Simons' authorship, but the arguments on this ground are not fully convincing.³⁴

Wat dit laatste betreft, wordt er hier nog eens een zoveelste poging ondernomen. Sepp's twijfel werd ondermeer ingegeven door het in zijn ogen merkwaardige Nederlands van het drukwerkje uit 1627. Zijn verborgen negentiende-eeuwse agenda was – nog geheel in lijn met de achttiende-eeuwse dopers-historiografische traditie – dat Menno gevrijwaard moest blijven van welke Münsters-melchioritische smet dan ook. Sepp betoogt dan ook dat de gedrukte tekst een falsificatie zou zijn door een onbekende zeventiende-eeuwer in zogenaamd namaak-Menno-Oosters.

De Hoop Scheffer had in 1889 Sepp al, naar de mening van velen overtuigend, van repliek gediend; hij wees vooral op de nauwe samenhang tussen de geschriften van Bernhard Rothmann, diens *Restitution* en *Van der Wrake* en het daartegen gerichte tractaat van Menno over Jan van Leyden.³⁵ Friesen, daarop voortbordurend, is er van overtuigd dat Menno ook bekend moet zijn geweest met Rothmann's *Bekentnis von beiden Sakramenten*.³⁶ Frerichs had in 1905 vanuit een geheel andere invalshoek, namelijk de analyse van Menno's taalgebruik, ook zeer goede argumenten aangedragen om het tractaat aan Menno toe te schrijven, al zouden we nu de door Frerichs gehanteerde methodologische vooronderstellingen en psychologiserende verklaringen als onjuist moeten kwalificeren.³⁷ Omdat in het debat over de authenticiteit van het tractaat tegen Jan van Leyden Frerichs' bijdrage nogal ondergesneeuwd is geraakt, is het in dit bestek weer zinvol – ondanks de methodologische tekortkomingen – Frerichs' benadering nog eens op te pakken.

no Simons: A Reappraisal. Essays in honor of Irvin B. Horst on the 450th anniversary of the Fundamenteelboek (Harrisonburg, 1992) 131-62. Zie ook de standpunten van Bornhäuser of Stayer in dezen (zie resp. noot 34 en 33).

33 J.M. Stayer, 'Oldeklooster en Menno', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 5 (1979), 56-76, m.n. 75; een vertaling van een artikel dat eerder in *The Sixteenth Century Journal* 9 (1978), 51-67, was verschenen.

34 Horst nr. 88, 117-18. Zie ook C. Bornhäuser, *Leben und Lehre Menno Simons'. Ein Kampf um das Fundament des Glaubens (etwa 1496-1561)* (Neukirchen-Vluyn, 1973), 24-25.

35 J.G. de Hoop Scheffer, 'Eenige opmerkingen en mededeelingen betreffende Menno Simons', in: *Doopsgezinde Bijdragen* (1889), 64-83.

36 Friesen, 'Menno and Münster' 145; overigens was in 1905 Frerichs deze mening al toegegaan (zie noot 37).

37 G.E. Frerichs, 'Menno's taal', in: *Doopsgezinde Bijdragen* (1905), 72-111.

Eén lijn van diens redenering is dat Menno zijn taal telkens aanpaste aan de streek waar hij op dat moment vertoefde. Dat lijkt taalsociologisch niet erg logisch, althans niet voorzover het geschreven taal betreft: Menno zou zich dan als een verbale kameleon door de noordelijke kuststreken hebben bewogen. Frerichs gaat dan ook geheel voorbij aan de omstandigheid dat Menno's taal in *druk* niet een exacte, letterlijke weergave behoeft te zijn van Menno's taal in *handschrift*, die tot kopij diende. Het is boekhistorisch een vaststaand feit dat heel vaak de letterzetters in een drukkerij de kopij voor een boek enigszins aanpasten aan hun eigen idioom. Wat we dus aan gedrukte tekst van Menno bezitten – op één brief na vrijwel alles! – behoeft dus geenszins Menno's taaleigen te zijn geweest. Daarom had Frerichs niet kritiekloos Menno's *gedrukte* werk tot uitgangspunt moeten nemen, maar de zoëven behandelde brief in handschrift. Wanneer deze nu vergeleken wordt met de tekst van het gedrukte tractaat van Jan van Leyden uit 1627, blijken beide zoveel 'Menno-idioom' met elkaar gemeen te hebben, dat alleen al op grond daarvan eigenlijk geen twijfel meer behoeft te bestaan aan de authenticiteit van het geschrift in kwestie. Wanneer we een glossarium van Menno's brief aan de weduwen leggen naast dat van het Jan van Leyden-tractaat, dan komen daaruit zo veel lexicale overeenkomsten naar voren, dat de aanname van een-en-dezelfde herkomst van beide pennevruchten alleen maar waarschijnlijker wordt.

Enkele van die overeenkomsten zijn: het gebruik van het prenominaal *de* voor *die*, en *eijn* / *eijnen* in plaats van *een*, *desse* en *dusse* voor *deze*; het persoonlijk voor-naamwoordelijke *iu* (u; Fries: *jo*) en zijn derivaten *iuwer*, *iuwes*, *iuwen* voor *uw* in verschillende naamvallen; *hoer* voor *haar*, *sulvest* of *sulfst* voor *zelf*; preposities als *an* voor *aan*, *mit* voor *met*, of *tho* voor *te* en *toe*; bijvoeglijke en zelfstandige naamwoorden waarin markante klinkerveranderingen voorkomen als *voele* voor *vele*, *hillige* voor *heilige*, *golden* en *olden* voor *gouden* en *ouden*, *denst* voor *dienst*, *hoeft* voor *hoofst*, *vleis* voor *vlees*, of *vroude* voor *vreugde*. Vergelijken we de woordenschat van het tractaat vervolgens met die van bijvoorbeeld het oudste *Fundament*-boek, dan treffen we – afgezien van regionaal bepaalde zet- c.q. dialectvarianten – vrijwel soortgelijke overeenkomsten en stijlparticulariteiten aan, die hier en daar zelfs Menno's Friese herkomst verraden. Zo komen we in het *Fundament*-boek friesismen tegen als *like wol* (lykwols) in plaats van het Middelnederlandse *like wel*; *bolle offer* (brood offer, of misoffer; uit het friese *bôle*); *het hoofd del*: het hoofd naar beneden. In het tractaat tegen Jan van Leyden stuiten we op een soortgelijk Fries fenomeen: *ick wiet wol*.³⁸ Alles tezamen genomen leidt dit tot de conclusie dat het tractaat uit 1627 niet een zeventiende-eeuwse apocrief, maar een canoniek zestiende-eeuws werk van Menno moet zijn.

38 Teghens *De ... blasphemie van Jan Van Leyden*, 25^r.

Terecht zou een criticus kunnen opmerken dat ook deze methode gebruik maakt van een *gedrukte* tekst: die van het tractaat. Dat is zo, doch eerder is evenwel aangetoond dat er rond de dertiger jaren van de zeventiende eeuw in ieder geval één persoon in Holland is geweest, die aantoonbaar tekstgetrouw en conscientieus Menno's handschrift in gedrukte vorm wist over te brengen. Dat was niet Pieter Jansz. Twisck, maar de anonymus uit 1630, die Menno's brief aan de weduwen voor uitgave gereed heeft gemaakt. Deze onbekende editeur zou ook de tekstbezorger van het tractaat tegen Jan van Leyden geweest kunnen zijn.

Overigens, er blijven nog veel meer zaken in nevelen gehuld liggen, dan één zo'n pretentieuze suggestie aan helderheid zou kunnen verschaffen. Dat het tractaat bijvoorbeeld gedrukt zou zijn door Isaac Willemsz te Hoorn, zoals De Hoop Scheffer met stelligheid beweerde, blijkt na typografische vergelijking met diens 1630-uitgave voor Zacharias Cornelisz niet meer vol te houden. Het is voorts de vraag of het tractaat tegen Jan van Leyden toch al niet eerder dan 1627 in druk kan zijn uitgebracht? De aanduiding op de titelpagina: 'Noyt voor desen Ghe-druckt' hoeft niet per se waar te zijn: ze kan simpelweg van een eerdere editie zijn overgenomen. Daar komt nog bij dat het werkje gefolieerd is en niet gepagineerd: een typografisch gebruik dat in het tweede kwart van de zeventiende eeuw al als tamelijk archaïsch te kwalificeren is, tenzij het werkje aan de hand van een oudere druk opnieuw gezet is geworden. Met andere woorden: in plaats de 'queeste' van Menno's auteurschap dichter bij een oplossing te hebben gebracht, zijn er minstens zoveel nieuwe, maar andere problemen naar voren gekomen.

Dat Menno Simons ondertussen in 1535, minstens negen maanden vóór zijn uitgang uit het Pausdom, een heel eind met het nog schijnbaar ideale melchioristisch-münsterse doperdom is meegegaan, maar zich later net als Obbe en Dirk Philips bedrogen voelde, toen Rothmann en Van Leyden met hulp van het zwaard het koningschap van de derde David claimden, behoeft op grond van dit tractaat en daarin bijgestaan door onder anderen Vos, Kühler of Friesen nog nauwelijks te worden betwijfeld.³⁹ Dat Menno aan Gellius Faber in 1554 een iets andere voorstelling van zaken gaf over zijn houding jegens Münster is hem nauwelijks kwalijk te nemen: elke autobiograaf lijdt nu eenmaal aan een selectief geheugen.

De schellen zijn Menno pas van de ogen gevallen na de allereerste gebeurtenissen in Amsterdam, zo mogelijk nog vóór Oldeklooster, die radicale uithaal van het Münsterse zwaard heeft hij trachtten te pareren met het geestelijk zwaard van het tractaat tegen Jan van Leyden.⁴⁰ Het zou de snelle afloop van het Münsterse

39 Vgl. W. Bergsma en S. Voolstra, *Uyt Babel ghevoloden, in Jeruzalem ghetogen. Menno Simons' verlichting, bekering en beroeping* (Amsterdam, 1986) 'Doperse Stemmen 6', 30.

40 Daarop zou ook een passage kunnen wijzen in Menno's *Seer Hertgrondelyche (Doch scherpe) Sendt-brief aen Martinum Micron* van 1556, een plaats die in dit verband vrijwel nooit wordt aan-

drama kunnen zijn, en Gods ongenadige oordeel over die onheilsprofeten, zoals Kühler verondersteld heeft, die hem van publicatie van het tractaat hebben doen afzien.⁴¹ Er is veel voor te zeggen dat de pacifistisch-melchioritische, maar nog steeds ook rooms-katholieke Menno het geschriftje toen maar in een lade heeft weggestopt. Want een later beroep op dit Münsterse, anti-revolutionaire werkje zou tevens voedsel hebben kunnen geven aan een ernstig verwijt van nicodemisme, iets wat hij zelf, eenmaal uitgetreden uit het pausdom, iemand als David Joris ernstig zou verwijten.

gehaald: 'want ick heb de waerheyt van eenentwintigh jaren herwaerts [= 1535] tot een moeder verkoren, begeer oock in mijnder swackheyt als een gehoorsaem trouw kint sonder alle ruggesien ende ergernisse op haer straten te wandelen, soo lange ick opter aerden sweve'. *Opera Omnia* 616.

⁴¹ W.J. Kühler, *Geschiedenis der Nederlandsche Doopsgezinden in de zestiende eeuw* (Haarlem, 1932) 165-166.

BIJLAGE I

Chronologie van Menno's geschriften naar mogelijke datum van ontstaan, met 16e- en 17e-eeuwse herdrukken in het Nederlands

- [..] aan Menno toegeschreven teksten
 [..] door Menno herziene teksten (b-nrs.)
 * teksten die overgeleverd zijn in gedrukte versies van na 1561 (nrs. 2, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 26, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 35, 36, 37, 39, 40 & 41)
 H = I.B. Horst, *A Bibliography of Menno Simons* (Nieuwkoop 1962), waarvan alle drukgegevens gecorrigeerd en aangevuld zijn aan de hand van de gegevens van P. Valkema Blouw, 'Drukkers voor Menno Simons en Dirk Philips', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 17 (1991), 73-74
1. ca. 1534? *Van die geestelike verrysenisse*, Büderich, W. Gaillard?, 1554-55 (H 63)
 — ?, c.1560 (H 62)
 - [2. *ca. 1535 *Een gantz duidelijk ende klaer bewijs ...* (tegen Jan van Leyden), [Hoorn?] 1627 (H 88)]
 - 3a. 1536/37? *Voel goede und chrystelycke leringen op den 25. Psalm*, Oost-Ned., ??, 1539[=1540] (H 34)
 — herz. editie: Fresenborg, B.L.?, 1554-55 (H 35)
 — in: P.J. Twisck, *Meditations Liedekens* (Hoorn 1603) (H -)
 - 4a. ca. 1537/38? *Corte vermaninghe ... van die wedergeboorte*. Oost-Ned., ??, c.1540 (H 37)
 — Antwerpen, H. v. Ruremonde II, c.1552 (H 38)
 — herziene editie: Franeker, J. Hendricksz, 1556 (H 39)
 — ?, ca. 1560 (H 40)
 - [5. ca. 1539 **lied**: 'Almachtich God', in Hofman, *Liedekens vol gheestich confoort* (1993), 201 & id., *DB* 20 (1994)] (H -)]
 6. ca. 1539 *Verclaringhe des Chr. doopsels*, Antwerpen, M. Crom, 1539 (H 44)
 — in: J.D.B., *Christelijck Huysboek* (1643), 239-307 (H -)
 7. ca. 1539 *Die oorsake waerom dat ick M.S.*, Antwerpen, M. Crom, 1539 (H 46)
 - 8a. ca. 1539 *Fundament des christelycken leers*, Oost-Ned., ??, 1539/1540 (H 10)
 — — *Schoone ende profitelicke ... redene aen die ouerheden*, Antwerpen, H. van Ruremonde II, ca. 1552 (herdr. van slot van

- Fundament*) (H 20)
 — [Amsterdam, J. Theunisz?], 1616 (H 18)
 — herziene editie: Fresenborg, BL?, 1554-55 (H 11)
 — — *Chr. en liefl. vermaninghe aen allen ouerheden*, Franeker, Jan Hendricksz 1556 (herdr. van slot van *Fundament*) (H 19)
- 9a. ca. 1541 *Van dat rechte christen gheloove*. Antwerpen, H. Peetersen van Middelborch, ca. 1542 (H 42)
 — herziene editie: Franeker, J. Hendricksz 1556 (H 43)
10. *1541 *Een liefelijcke vermaninghe van dat schouwen der valscher breederen* (1e banboek), Homberg, N. Gevaerts, ca. 1575? (H 73)
 — ?, 1562 (ex. onbekend) (H 74)
 — Rees, D. Wylicks van Santen, ca. 1582? (H 75)
 — Harlingen, 'Yge Yges, ca. 1600 (H 76)
 — Leiden, H. Lodewycksz, 1604 (H 77)
 — Amsterdam, J. Theunisz, 1605 (H 78)
11. *ca. 1542 **brief:** aan David Joris (H 97)
12. *1544 *Corte ende clare belijdinge ... vander menschwerdinghe*, Amsterdam, N. Biestkens II, ca. 1580 (H 48)
 — Amsterdam, B. Adriaensz, ca. 1595 (H 49)
13. *14-11-ca. 1545 **brief:** aan de broeders en zusters te Amsterdam (H 3: 27f)
14. *ca. 1546 **brief:** aan de Davidjoristen (H 96)
15. 18-05-ca. 1549 **brief:** aan enige weduwen (handschrift D. Bibl.; H 102 & 103)
16. *07-10-1549 **brief:** aan de uitverkoren kinderen Gods in het land Pruisen (H 104 & 105)
17. *1549 *Een claer bericht ... van der excommunicatie* (2e banboek), Amsterdam N. Biestkens II, voor A. Hendricksz, 1597 (H 87)
 — in: J.D.B., *Christelyck Huysboek* (1643), 557-92 (H -)
18. *09-09-1550 *Vermanende belydinghe van den drie eenighen eeuwighen God*, Amsterdam N. Biestkens II, voor A. Hendricksz, 1597 (H 83)
 — in: J.D.B., *Christelyck Huysboek* (1643), A1^r-B2^r (H -)
 — in: *Kort Bericht van hetgeen tot Utrecht*, Leeuwarden 1669, C4^v-E2^r (H -)
 — in: H. de Ries, *Klaer Bewys*, Leeuwarden 1688, G7^r-H9^r (H 84)
19. *ca. 1551/52 *Weemoedige ende christelicke ontschuldinge*, Deventer, S. Steenberg, 1565 (H 51)
 — Delft, Albrecht Hendricksz, 1576 (H 52)
20. *1552 *Supplicatie aen alle overigheden*, in: *Sommarie*, Alkmaar/Hoorn 1600-1601, I, 345-58 (H 55)
21. *1552 *Korte klaeglycke ontschuldinge ... aen alle schrift-geleerden*, in:

22. *1552 *Sommarie*, Alkmaar/Hoorn 1600-1601, I, 359-71 (H 56)
Grondelicke en klare bekentenisse ... van der rechtveerdigmakinge,
in: *Sommarie*, Alkmaar/Hoorn 1600-1601, II, 353-402 (H 53)
— Hoorn, Iz. Willemsz voor Z. Cornelisz, 1630 (H 54)
23. *1553 **brief:** aan de huisvrouw van Leenaert Bouwens (H 99)
- {8b. ca. 1552/54 herz. *Fundament*, Fresenborg, B.L.?, 1554-55 (H 11)}
- {3b. ca. 1552/54 herz. meditatie 25. *Psalm*, Fresenborg, B.L.?, 1554-55 (H35)}
24. ca. 1554 *Klare unwedersprekelike bekentenisse* (tegen J. a Lasco), Fresenborg, B.L.?, 1554-55 (H 58)
— Grote fragm. in: J.D.B., *Christelijck Huysboeck* (1643), B2^v-D2^r (H -)
25. ca. 1554 *Troestelijke vermaninge van dat lijden*, Fresenborg, B.L.?, 1554-55 (H 70)
26. *ca. 1554 **brief:** tot de broeders in Westfriesland (H -), in: *DB* 5 (1979), 77-85
27. *1554 *Klare beantwoordinge over een schrift Gellii Fabri*, in: *Sommarie*, Alkmaar/Hoorn 1600-1601, I, 3-344 (H 57)
- 27+. *> 1561? – hieruit samenvatting, niet door Menno: *Uytgangh ofte bekeerlinge van Menno Symons* (ca. 1565?) (H 120)
— — in: *Ein Fundament* (Duitse ed., 1575) (H 21)
— — ?, 1615 (H 121)
— — in: P.J. Twisck, *Chronick* (Hoorn, 1620) (H 122)
— — Hoorn, Z. Cornelisz, 1621 (H 123)
— — ?, 1627 (H 124)
— — Haarlem, Th. Fonteyn / Hoorn, Z. Cornelisz, 1633 (H 125)
— — ? (na de kopie van Haarlem 1633) (H 126)
— — Leeuwarden, C. Fonteyne 1636 (H 127)
— — Hoorn, I. Willemsz / J.J. Deutel 1643 (H 128)
— — Bolsward, Ph.S. Boenja / M. Lases 1653 (H 129)
- [28. *1554 *Beshuyt tot Wismar*, in: V.P., *Succesio Anabaptistica*, Keulen, B. Gualtheri, 1603, 79-82 (de negen artikelen) (H 107)]
— Keulen, 1612 (H 108)
— in: *Grouwelen der voornaemster hooft-ketteren* (Leiden 1623), 169-72 (H 109)
29. *13-11-1555 **brief:** aan de heimelijke broeders te Franeker (H 89-93¹)
- {4b. ca. 1555/56 herz. *Hemelsche geboorte*, Franeker, J. Hendricksz, 1556 (H 39)}
- {9b. 08-07-1556 herz. *Van het rechte christen gheloove*, Franeker, J. Hendricksz 1556 (H 43)}

30. 07-10-1556 *Gans duytllick ende bescheyden antwoordt ... op Martini Mikron*, Franeker, J. Hendricksz, 1556 (H 59)
 — Amsterdam, N. Biestkens II, c.1580 (H 60)
 — Amsterdam, B. Adriaensz, 1569 (H 61)
31. *12-11-1556 **brief:** aan de heimelijke gemeente te Emden (H 89-93²)
32. *ca. 1557 **brief:** aan Griet Rein Edes echtgenote (H 3: 24d)
33. *ca. 1557? *Een suyverlijc Onderwijs ende Leere* (kindertucht), Emden, W. Gailliart, 19 aug. 1562 (ad H 12)
 — Steenwijk, H. 't Zangers, 1567 (ad H 14)
 — Steenwijk, H. 't Zangers, 1567 (H 64)
 — in: S. v.d. Houte, *Een Testament*, Amsterdam, N. Biestkens II, 1579 (H 65)
 — in: S. v.d. Houte, *Een Testament*, 1605 (H 66)
 — in: S. v.d. Houte, *Een Testament*, Groningen, A. Jansens 1636 (H 68)
- NB: H 67 is incorrect: het betreft slechts enkele korte fragmenten.
34. 11-06-1558 *Gans grontlijke onderwijs ... van de excommunicatie* (3e bandboek), Franeker, J. Hendricksz, 1558 (H 72)
 — in: J.D.B., *Christelyck Huysboek*, 1643, 593-642 (H -)
35. *01-09-ca. 1558 **brief:** aan de broeders in Waterhorne (H 3: 24c)
36. *14-11-1558 **brief:** tweede brief aan de gemeente te Amsterdam (H 3: 24g)
37. *15-12-1558 **brief:** aan verscheiden broeders over de echtmijding (H 106)
- [38. > 1559 **lied:** 'Myn God waer sal ic henen gaen' (H 113)]
39. *23-01-1559 *Seer grontlijke antwoort ... op Zylis ende Lemmekes*, Harlingen, G. Andriesz [= Leeuwarden, P. Hendricksz] 1587 (H 82)
 NB: uit een Duitse vertaling (druk of hs? – H 81, ca. 1580), die weer teruggaat op een Nederlandse versie (druk of hs? – H 80, ca. 1560)
40. *?? **brief:** aan de broeders in Groningen en Groningerland (H 3: 24b)
- [41. *?? **lied:** 'Een truerich droeuich leyt' (H 116)]
- [42. *?? *Christelijke Benedictie voor ... [en] na den Eeten*, Steenwijk, H. 't Zangers, 1567 (in doorl. signatuur achter 33) (H -); Vos, 282-88]

BIJLAGE II

Verzamelde werken van Menno Simons in Nederlandse edities, 1562-heden

De nummers verwijzen naar de titels uit Bijlage I. Cursieve nummers betreffen nieuw toegevoegde teksten ten opzichte van de voorafgaande editie(s).

1. 1562 *Een Fondament ende clare aenwijsinghe van de salichmakende Leere Jesu Christi, wt Godes Woort int corte begrepen, ouergeset wt dat Oosters, in dese onse Nederlantsche sprake, met sommighe andere leerachtighe Boecxkens by den Auteur desselfs Fondaments gemaect. Die voortijts verscheyden gedruet zijn geweest, hier nu by gestelt, ende also tot een Boeck gemaect*, Emden, W. Gailliart, 1562 (H 12)
inhoud: 8b, 9b, 4b, 25, 3b, 1, 34 // 33
2. 1565 — Franeker, opvolger J. Hendricksz, 1565 (H 13)
inhoud: 8b, 9b, 4b, 25, 3b, 34, 33
3. 1567 — Steenwijk, H. 't Zangers, 1567 (H 14)
inhoud: 8b, 9b, 4b, 25, 3b, 1, 34 // 33
- 4a. 1579 — Leeuwarden, P. Hendricksz, 1579 (H 15)
inhoud: 8b, 9b, 4b, 25, 3b, 34, 33
- 4b. — idem (H 15b), met invoeging van tekst 1
inhoud: 8b, 9b, 4b, 25, 3b, 1, 34, 33
5. 1583 — Leeuwarden, P. Hendricksz, 1583 (H 16)
inhoud: 8b, 9b, 4b, 25, 3b, 34, 33
- 6a. 1600-01a *Sommarie ofte by een vergaderinge van sommige schriftelijcke bekenissen des gheloofs, mitsgaders eenighe waerachtige verantwoordingen, op sommighe schriften van Gellio Fabro ende Joanne a Lasco*, Alkmaar, J. de Meester / Hoorn, J. Janszoon, 1600-1601 (H 1)
inhoud I: 27, 20, 21, 17; II: 24, 18, 6, 7, 22
- 6b. — idem (H 1a), met toevoeging van 19 en 39
inhoud I: 27, 20, 21, 17, 19; II: 24, 18, 6, 7, 22, 39
7. 1613 *Een Fondament ...*, Amsterdam, J.E. Cloppenburg, 1613 (H 17)
inhoud: 8b, 9b, 4b, 25, 3b, 34, 33
- 8a. 1646 *Opera Menno Symons, ofte groot sommarie, dat is Vergadering, van sijne Boecken en Schriften, t' samen in een vervaet ende in Druck vernieuwt*, 1646 (H 2)
inhoud:
I = ed. 1 (p. 1-410): 8b, 9b, 4b, 25, 3b, [1], 34, 33;

- II = ed. 6b (p. 411-974): 27, 20, 21, 17, 24, 18, 6, 7, 22 (+ slot 17), 39, 19;**
III (p. 975-1185): 12, 30, 2
- 8b.** — idem, Amsterdam, B. Jz. Smit 1654 [titeluitgave]
inhoud: idem
- 9a.** 1681 *Opera Omnia Theologica of alle de Godtgeleerde Wercken*, Amsterdam, wed. J. de Jonge / J. van Veen, 1681 (H 3)
inhoud: 27+, biografie naar Van Braght (1660);
I = ed. 8-I (p. 1-222): 8b, 9b, 4b, 25, 3b, 1, 34, 33;
II = ed. 8-II & III (p. 223-642): 27, 20, 21, 15, 17, wonder Menno, naar Twisck (p. 350), 24, 18, 40, 35, 6, 32, 7, 23, 22 (+ slot 17), 39, 19, 12, 30, 2, 10, 13, 36
- 9b.** — idem, met toevoeging aan het slot van 4 blz.:
inhoud: als voren + 29, 31
- 10.** 1996- *De verzamelde werken van Menno Simons*, eds. (Meihuizen), Voolstra & Visser (Leiden, 1996-...)
I,1 vroege geschriften: 6, 7, 8a
I,2 vroege geschriften: 1, 3a, 4a, 9a+b, 10, 12
I,3 herziene vroege geschriften: 8b, 3b, 4b
II,1 apologetische geschriften: 19, 20, 21, 22, 27
II,2 apologetische geschriften: 24, 30
III pastorale geschriften & diversen
a. pastorale geschriften: 17, 18, 25, 33, 34, 39
b. brieven: 11, 13, 14, 15, 16, 23, 26, 29, 31, 32, 35, 36, 37, 40
c. toegeschreven liederen en andere teksten: 5, 38, 41, 2, 28, 42

BIJLAGE III

Transcriptie van Menno's brief aan de weduwen, 18 mei ca. 1549 (Doopsgezinde Bibliotheek, sign. A 617)

Abbreviaturen zijn stilzwijgend opgelost; de bijbelannotaties in de marge zijn vóór het desbetreffende (hele) woord cursief tussen () weergegeven.

Van [Chris]ti Jesu vele genade vnde fr[ede] th[ot] en vriendelijcke gruetē

hertgrontlicke lieue susters in den Heren de mej[n] sijele marckelicken lijef heeft, na[d?]e male de barmhertijge lijēue Here iu in de weduwelijckheyt beroepen heeft, so is mijn vaderlijcke trauwe vormaninge an iu, als minen lijēuen kijnderen, gij doch also wijllen wandren, gelijk dat den hijligen (*tymo.* 5) weduwen betaemt unde dat gij mijt de frome prophetijnne Anna den heren ine (*luc* 2) hijlijgen tempel, dat is, in sijnder gemeijnten offte in ejne vprechte reijne consciēentije, mit vasten vnde bijdden dijenen nachts vnde dages. An den nodtruften, (*reg* 17) heijlijgen doet, dat de dochdelijcke weduwe in sarepta sijdonije in den droegen (*luc* 4) dueren tijdt, an den getrouwen Elijam dede, doen se hem ther herberge utfijnck, vnde mit hoer weijnigh meel vnde oelije spischde, so wirt ock de meel des hilligen godtlicken woordes vth de Cad [= kad, Hebr. voor kruik: Kon 17:16] iuwere consciētyen, vnde de vrouwdērijcke oelie des hilligen geistes an iuwen geiste nit vnbreken, vnde offte de nije soene iuwer geestlijcker geboerten schoen al en weinich kranck in iu woerde, vnde mits de swacheijt der vordurēner natuiren, sijne adem ene klēne tijt verloere, so wert hem doch vnse waere Elias Chrijstus Jesus durch syn genade weder vp wecken, iu ejn vrijmoedijck vroelijck gemoet maken, wante gij (*math.* 25:) hem in sijnen ledematen vntfangen, lijefde vnde denst bewisen als de schrijft leret: Mijn lijue kijndren verstade mij recht, ick rede v[an] den nodtrufijgen heiligen, vnde nit van de, de suluest genoeg hebben wante sulcke bederuen desse iuwe hantreijkijngē vnde densten nit. De rechte Chrijstenen behoeren ock mencandren mit vnnutte kost nit tho beswaeren. Trouwe susters wandert kloekelijck, vrees iuwen godt van harten, crujsget iuwen vleis mit sijnen boese lust, wederstaet den viant vnde alle sijn becoerijngē, holdet iu in allen dingen vromelijck, vororsaket niemanden tho jenige ongeschichtijche[?] vnuorsychtijclijck. Waret iuwen arbeit, hujs vnde kijndren vlijtijchlijck, schuwet alle curiosycheijt, vnnutte geklap, prael vnde ijdelheijt sorgvuldelijck, vnde seet iu mit aller ernste voor, dat gij nit doer iuwes vlejsches gewelt so varde gedreven worden, dat gij der weduwen gelijk worden de dat eerste geloeve vorlaten hebben, (*[Ti]mo* 5) afgekeert syn, unde den duijuel nafolgen, wie paulus secht. daer voer de bermhertijge vader iu euich behoede vnde bewae-

re. Desse mijne korte gruede vth rechte vaderlijcke trouwe an iu geschreuen, vntf-
anget mit lijefde, vnde dencketse vlitichlijcken na Het groeten iu de hilligen de
bij mij syn: guetet allen froemen vnde biddet voer mij: De euijch salijchmaken-
de kraft vnde frucht des roden bloedes Christij sy mit mijnen vthuercorene seer
beminde susters in ewijcheijt Amen.

M.S. iuwen broeder de iu in
godt lijef heeft 18 Maije [...]

BIJLAGE IV

Variantenvergelijking van fragmenten uit vier redacties van Menno's troostbrief aan de weduwen

- 1: de tekst uit de *Opera Omnia* (Amsterdam 1681)
- 2: de tekst uit: P.J. Twisck, *Troost-brief der Weduwen* (Hoorn 1630)
- 3: de tekst uit: Menno Simons, *Grondighe bekentenisse* (Hoorn 1630)
- 4: de tekst van de transcriptie van brief A 617, Bijlage III

voorbeeld A

- 1 **U zy veel** genade en vrede, **en** vriendelijcke groet. Hertgrondelijcke en lieve **Suster** in den Heere,
- 2 **V sy veel** ghenade ende vrede, **ende** vriendelijcke groet. Gertgrondelijcke ende lieve **suster** in den Heere,
- 3 **Vele** genade ende vrede **tot eenen** vriendelijcke groete. Hertgrondelijcke lieve **Susters** in den Heere
- 4 **Van [Chris]ti Jesu vele** genade vnde fr[ede] **th[ot] en** vriendelijcke gruede. hertgrontlicke lieue **susters** in den Heren

voorbeeld B

- 1 en mits de zwakheyt der **Weduwelijke Natuer**, sijn adem eenen kleynen tijd verloor,
- 2 ende mits de swackheydt der **weduwelijcke natuer**, sijn adem eenen kleynen tijdt verloor,
- 3 ende mits de swackheydt der **verdurvener naturen** zijne adem eene kleyne tijt verlore,
- 4 vnde mits de swacheijt der **vorduruener natuiren**, sijne adem ene klene tijt verloere,

voorbeeld C

- 1 Mijn lieve kinderen, verstaet mij recht, ick **spreke van de** nooddruftige Heyligen, **niet verder**, die selfs genoeg hebben, **en behoeven** dese uwe handreykinge en **dienste** niet.
- 2 Mijn lieve kinderen, verstaet my recht, ick **spreke van de** nootdruftighe heylichen, **ende niet verder**, die selfs genoeg hebben, **en behoeven** dese uwe handtreckinghe ende **dienste** niet.
- 3 Mijn lieve kinderen verstaet my recht, ick **rade u den** nootdruftighen heylichen, **ende niet van die**, die selver ghenoech hebben, **want sulcke behoeven** dese uwe hantreyckinghe ende **diensten** niet.
- 4 Mijn lijue kijndren verstaede mij recht, ick **rede v[an]** den nodtruflijgen heiligen, **vnde nit van de**, de suluest genoech hebben **wante sulcke bederuen** desse iuwe hantreijkinge vnde **densten** nit.

voorbeeld D

- 1 **Nemet waer** uwen arbeyt, huys en kinderen vlytelijk: schouwt alle **onkuysheyd**,
- 2 **Nemet waer** uwen arbeyt, huys ende kinderen vlytelijk: schout alle **onkuysheyd**,
- 3 **waret** uwen arbeyt, huys ende kinderen vlijtelijk, schuwet alle **curieusheyd**,
- 4 **Waret** iuwen arbeit, huijs vnde kijndren vlijtijchlijk, schuwet alle **curiosyheijt** [= schadelijke weetzucht],

voorbeeld E

- 1 die dat eerste Geloof **verlooren hebt, afgekeert** en den Duyvel navolgen, **so Paulus** seyt,
- 2 die dat eerste gheloof **verloren hebt, afghekeert** en den duyvel navolghen, **soo Paulus** seyt,
- 3 die dat eerste gheloove **verlaten hebben afgekeert zijn** ende de Duyvel navolghen, **als Paulus** seght,
- 4 de dat eerste geloeve **vorlaten hebben, afgekeert syn**, unde den dijuvel navolgen, **wie paulus** secht.

voorbeeld F

- 1 Menno Symons, uwen Broeder, die **u mindt en lief** heeft, den 18 May.
- 2 M. Symons uwen broeder, die **u mint ende lief** heeft, den 18. May.
- 3 M.S. uwen broeder die **u in Godt lief** heeft. Den 18. May. Het Jaer getal was afgescheurt.
- 4 M.S. iuwen broeder de **iu in godt lijef** heeft 18 Majje [...]

Enkele aspecten van de hermeneutiek van Menno Simons*

Studenten tonen zich verbaasd als zij geconfronteerd worden met de verscheidenheid van de Reformatie. Waarom is er zoveel diversiteit, terwijl het grondbeginsel, *sola scriptura*, zo eenvoudig is? Waarvandaan komen de verschillende lezingen van de Bijbel?

De hermeneutiek, die in de ruimste zin des woords gedefinieerd kan worden als de wetenschap die zich bezig houdt met zowel de aard van de Bijbelexegese als de *Sitz im Leben* van de exegeet, geeft hierop het antwoord. Maar de studie van de hermeneutiek op basis van deze definitie is een ontmoedigende bezigheid. Het is dan ook zaak om de hermeneutiek op selectieve wijze te benaderen. Daarom is ons onderzoek beperkt tot vier aspecten: 1) de kwestie van de hermeneutische gemeenschap; 2) Menno's christocentrische benadering van de Schrift; 3) de relatie tussen het Oude en het Nieuwe Testament en 4) de kwestie van verbond(en) en doop.

1. De kwestie van de hermeneutische gemeenschap

In het wetenschappelijk onderzoek van de laatste vier decennia is men steeds meer het belang gaan beseffen van de historische context waarin de doperse hermeneutiek werd gevormd en waarin zij functioneerde.¹ De hermeneutiek van het Anabaptisme zelf is het onderwerp van verschillende studies² geweest en recent behandeld door John Roth³ en Stuart Murray.⁴ Tot op heden is voor dit onder-

* Vertaling: S. Zijlstra.

1 Wat betreft de historiografische ontwikkelingen in de studie van het Anabaptisme verwijs ik naar mijn 'Between Paradigms: Anabaptist Studies at the Crossroads', *The Conrad Grebel Review. A Journal of Christian Inquiry* VIII (1990) 1-22.

2 Cf. de twintig artikelen in: Willard Swartley, ed. *Essays on Biblical Interpretation. Anabaptist-Mennonite Perspectives*. Elkhart: Institute of Mennonite Studies, 1984 (voortaan *EBI*).

3 John Roth, 'Community as Conversation: A New Model of Anabaptist Hermeneutics' in: Wayne Pipkins, ed. *Essays in Anabaptist Hermeneutics. Text Reader series 5*. (Elkhart, Institute of Mennonite Studies, 1994) 35-50.

4 Stuart Wood Murray, 'Spirit, Discipleship, Community: The Contemporary Significance of Anabaptist Hermeneutics'. Ph. D. Dissertation, Oxford, the Whitefield Institute, 1992. Het is een zeer waardevol werk, hoewel de auteur consequent *Sitz im Leben* verkeerd spelt, namelijk als *Sitz im Leben*.

werp John Howard Yoders rudimentaire essay, getiteld 'The Hermeneutics of the Anabaptists', dat in 1967 gepubliceerd werd, bepalend geweest.⁵ Hierin geeft Yoder twee terreinen aan waarop de Anabaptisten een nieuwe bijdrage hebben geleverd. In de eerste plaats legden zij de nadruk op de rol van de 'integriteit en gehoorzaamheid van de luisterende gemeente' in de hermeneutische gemeenschap. De grote hervormers daarentegen hadden afstand genomen van het idee dat de zichtbare kerk een hermeneutische gemeenschap was en verlegden het 'punt van onfeilbaarheid naar de geïnspireerde tekst en de technisch gekwalificeerde theologische experts.'⁶

In de tweede plaats droegen de Anabaptisten met een nieuwe bijdrage bij aan het begrijpen van de relatie tussen het Oude en Nieuwe Testament. Terwijl tijdgenoten als Schwenckfeld de Anabaptisten beschouwden als 'neo-marcionieten', zag Yoder hen als degenen, die een progressieve visie hadden op de heilsgeschiedenis. Aldus 'worden Gods doeleinden in de historie uitgewerkt', waarbij de verandering van het Oude in het Nieuwe Testament 'een fundamenteel deel' van zijn plan is. Door op deze wijze het 'historisch karakter van de openbaring' te benadrukken, liepen de Anabaptisten vooruit op latere ontwikkelingen in de gereformeerde verbondstheologie. Het idee van 'een reeks verbonden' was, aldus Yoder, 'gedurende de zestiende eeuw voorbehouden aan de Anabaptisten.'⁷

Yoders observaties werden vervolgens verwerkt in elke these, die over de hermeneutiek van de Anabaptisten verscheen. Stuart Murray's recente dissertatie is te beschouwen als een samenvatting van de studies over de hermeneutiek van de Anabaptisten.⁸ Murray constateerde dat er 'een anabaptistische hermeneutiek is, die zorgvuldig doordacht, duidelijk en coherent is.'⁹ Hij beschouwde het ge-

5 John H. Yoder, 'The Hermeneutics of the Anabaptists', *The Mennonite Quarterly Review* 41 (1967) 291-308; herdrukt in *EBI*, 11-28, vooral 28, 20.

6 Yoder, 'The Hermeneutics of the Anabaptists', vooral 28. Hij beweert dat de Anabaptisten de 'logische conclusie' trokken uit het 'oorspronkelijke protestantse concept van de zichtbare kerk'; *ibidem*, 22.

7 Yoder, *EBI*, 26-27. Zwingli was van mening dat 'er maar één verbond tussen God en mens was, dat begon met Abraham en waarvan Christus eenvoudig de vervulling was'. Yoder schreef dat 'de oorsprong van de originaliteit van de Anabaptisten, die reeds in september 1524 zichtbaar was, nog niet is gevonden'; *EBI*, 28. Sommige wetenschapsbeoefenaren hebben aangenomen dat dit een beantwoorde vraag was en haalden het christocentrisme als verklaring aan. Maar er blijven vragen. Zie Willard Swartley, 'Preface', *EBI*, 3.

8 De algemene doperse hermeneutiek, die Murray meent te herkennen en die hij ook van toepassing acht op Menno Simons, is niet zonder problemen.

9 Murray, 'Spirit, Discipleship, Community', 27. Murray behandelt de volgende vragen, die gesteld worden door de doperse hermeneutiek: 1) de Bijbel als zelf-interpreterend boek; 2) het christocentrisme; 3) de relatie tussen de twee testamenten; 4) de rol van de Geest; 5) de plaats van de gemeente; 6) de epistemologische betekenis van gehoorzaamheid in de hermeneutiek.

meenteconcept als de hermeneutische gemeenschap en de onuitgesproken 'elk gemeentelid-benadering' als bijzonder relevant.¹⁰ Dit betekende dat het leiderschap binnen het doperdom een andere functie had dan binnen de grote confessionele kerken. In plaats van het verstrekken van 'gezaghebbende antwoorden op vragen van leerstellige aard of gezaghebbende interpretaties van bijbelteksten' gaven de dopersen 'leken en vrouwen' de vrijheid om de Schrift te verkennen.¹¹ Murray bekeek Menno vanuit deze context.¹²

Het is hier de plaats om de vraag te stellen of het begrip gemeente als hermeneutische gemeenschap in werkelijkheid bestaan heeft of slechts een 'ideaaltype' van de hedendaagse wetenschap is. Waren Menno en de andere leiders van zijn groepering inderdaad voorstander van een 'elk gemeentelid-benadering', wat de interpretatie van de Schrift betreft, met de bedoeling om de gemeente in dit proces te laten participeren.¹³ Hier schijnt enige voorzichtigheid op zijn plaats te zijn. Hoe precies de hermeneutische gemeenschap funtioneerde, zelfs in het Zwitserse doperdom, moet nog aangetoond worden. In andere vormen van het Anabaptisme, zoals de gemeenschappen in Moravië, werd een structuur met een krachtig leiderschap gevestigd. Leiders van de Hutterieten bijvoorbeeld genoten een zogenaamde dubbele eer, zij aten in andere eetkamers en kregen beter eten voorgezet dan de gewone gemeenteleden. Zij hadden de leiding bij alle godsdienstige plechtigheden, waakten ervoor dat er geen studie van de Bijbel gemaakt werd zonder hun goedkeuring en regelden zorgvuldig het materiële en geestelijke welbevinden van de gemeenschap, met inbegrip van de contacten met de buitenwereld.¹⁴

Menno aanvaardde zijn rol als leider op verzoek van andere leiders, en niet zo-

10 Murray, 'Spirit, Discipleship, Community', vooral hoofdstuk 7: 'Congregational Hermeneutics', 224 e.v.

11 Murray's beeld van de dopersen lijkt wat idealistisch te zijn. In tegenstelling tot Luther, die de Schrift beoordeelde in het licht van zijn theologie, beoordeelden de dopersen 'doctrines in het licht van de Schrift'. Murray, 'Spirit, Discipleship, Community', 29, 79, 95.

12 Murray maakte nijver gebruik van Henry A. Poettcker, 'The Hermeneutics of Menno Simons: An Investigation of the Principles of Interpretation which Menno Brought to his Study of Scriptures'. Th. D. Dissertation, Princeton Theological Seminary, 1961. Cf. zijn gepubliceerde artikelen.

13 Dit soort participerende hermeneutiek schijnt te worden gesuggereerd door Walter Klaassen, 'Anabaptist Hermeneutics: Presuppositions, Principles and Practice', *EBI*, 5-10, vooral 10. Volgens Klaassen bracht de geleerde zijn talenkennis en kennis van wat anderen gezegd hadden, in, 'maar was hij onderworpen aan het proces van zoeken en vinden in de congregatie'.

14 Werner O. Packull, *Hutterite Beginnings. Communitarian Experiments during the Reformation*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1995.

zeer vanwege de instemming van de gemeente. Hij nam deze rol op zich uit medelijden met de 'dwalende schapen'.¹⁵ En hoewel Menno en zijn mede-oudsten mogen hebben gewerkt aan een 'vrijmaking van het gehele volk Gods als bijbelvertolkers',¹⁶ waren de resultaten niet altijd bevredigend. Nog in 1556 klaagde Menno dat in Emden 'iedereen zijn eigen ideeën volgde en meende dat deze de Geest en de Schriften waren.' Over zichzelf schreef hij: 'ik kan noch leren, noch leven uit het geloof van anderen. Ik moet uit mijn eigen geloof leven, zoals de Geest des Heeren mij dat heeft onderwezen door Zijn Woord.'¹⁷ Hij vermeldt hier niet een rol voor de participerende gemeente.¹⁸

Afgezien van deze tegenwerpingen bezaten de dopersen desondanks de belofte van een bredere hermeneutische gemeenschap in hun broederschap. Hier heerste een andere relatie tussen opgejaagde herders en schapen dan welke in zwang was bij de grote kerken, waar de 'heer der parochie' – Herr Pfarrer – presideerde over zijn bijbels ongeletterde geestelijke onderdanen. Het is waar dat Menno en zijn mede-oudsten zich beschouwden als wachters 'over het huis des Heeren',¹⁹ maar een sterke mate van geestelijke verwantschap maakte een einde aan de afstand tussen leiders en volgelingen. Hierdoor werden de persoonlijke relaties in deze geestelijke huishouding door een ethiek van wederzijdse hulp gekenmerkt. Natuurlijk nam Menno zijn rol als oudste serieus. Deze hield het geven van geestelijke voeding vanuit de Schrift en van troost in, maar omvatte ook zaken als aansporing, verwijt en tucht. Dat hij erin slaagde een identiteit te creëren en een gemeenschap te vestigen, duidt op effectief leiderschap. Het lijkt waarschijnlijker dat de gemeentelijke consensus over de interpretatie van de Schrift eerder werd bereikt door een effectief leiderschap dan door de 'every-member approach'. Maar wat was de leidraad van Menno's eigen bijbelinterpretatie?

15 *Opera Omnia Theologica of alle de Godtgeleerde Wercken van Menno Simons* (Amsterdam: Johannes van der Veen, 1681) (voortaan *Opera Omnia*), 258. Zie ook: *The Complete Writings of Menno Simons, c. 1496-1561*, vertaald door L. Verduin; uitgegeven door J.C. Wenger (Scottsdale, Herald Press, 1984) (voortaan *CWM*), 672.

16 Cf. Murray, 'Spirit, Discipleship, Community', 335.

17 'Instruction of Discipline to the Church at Emden' 1556, *CWM*, 1051.

18 Natuurlijk toonde Menno vaak zijn bereidheid om met de 'klare Schrift' gecorrigeerd te worden, maar zulke aanbiedingen zijn een algemeen retorisch topos in de debatten, die tijdens de Reformatie gevoerd werden. *Opera Omnia*, 542; *CWM*, 452, aangehaald door Murray, 'Spirit, Discipleship, Community', 240.

19 *Opera Omnia*, 217-218; *CWM*, 948.

II. Menno's christocentrische kijk op de Schrift.

Het dient te worden opgemerkt dat Menno op een relatief laat tijdstip in zijn leven, toen hij dertig was, de Bijbel begon te lezen. Twijfels aan de kerkleer aangaande de eucharistie brachten hem in 1525-1526 ertoe het Nieuwe Testament ter hand te nemen.²⁰ Onder het humanistische motto 'terug naar de bronnen' had hij reeds het principe aanvaard dat de Schrift gezaghebbend was in zaken van geloof en praktijk. Maar welke andere vooronderstellingen brachten Menno er toe de Schrift te gaan lezen? Er is wel gesuggereerd dat Luther's 'Von Menschlehre zu meiden' (1522) een duurzame invloed op Menno heeft gehad.²¹ Evenals Luther zocht hij niets, behalve het 'klaer ende onveranderde getuygnisse der Schrift'. Hij verdroeg geen 'leringen der menschen vernuift, verdraeyinge der Schrift, glosen ende vermoeden, ...maer alleen de klaerheydt der Schrift.'²² Dit was zijn fundamentele hermeneutische vooronderstelling.

Hoewel hij ervan overtuigd was dat 'de Schrift is een klaer, verstandelijck Woordt en het en heeft geen glossen,'²³ meende Menno toch dat het nodig was om dit nader te preciseren. Er diende aandacht geschonken te worden aan de context en aan 'wat daer voor oft nae geschreven staet, door welcke dat men dat rechte verstant grijpen ende vaten magh.'²⁴ Met andere woorden, hij erkende dat sommige teksten hun betekenis kregen op basis van een groter geheel. Toen hij eenmaal in strijd geraakt was met zijn gelijken, wat bijbelkennis betrof, was Menno bereid een ander element aan het begrijpen van de 'klare Schrift' toe te voegen: slechts het herboren en gehoorzame hart, geleid door de Geest, kon tot een waar verstaan geraken.²⁵ Menno was derhalve niet simpel biblicist, noch was hij geheel tegen het gebruik van elke leidraad buiten de Bijbel.²⁶ Hij aanvaardde in feite het Symbolum Apostolicum en de geloofsbelijdenis van Nicea. Hij was ook

20 *Opera Omnia*, 256; CWM, 668.

21 Christoph Bornhäuser, *Leben und Lehre Menno Simons. Ein Kampf um das Fundament des Glaubens* (Neukirchen, 1973) 9, 54.

22 *Opera Omnia*, 541, 126; CWM, 452, 95. Menno polemiseerde tegen '...alle wijsen en geleerden, die ons de Schrift van aenbeginne aldus gebroken en verduystert hebben...'. Zie ook *Opera Omnia*, 15; CWM, 126.

23 *Opera Omnia*, 63; CWM, 214. Bornhäuser merkt op dat Menno er niet in slaagde het probleem van de interpretatie aan te pakken: *Leben und Lehre Simons*, 48, n. 5. Murray schrijft over diepzinnige waarnemingen: 'Spirit, Discipleship, Community', 40.

24 *Opera Omnia*, 421; CWM, 268.

25 *Opera Omnia*, 245; CWM, 653.

26 William Keeney wijst erop dat zowel Menno als Dirk Philips terugvielen op filosofische en theologische vooronderstellingen, wanneer de Schrift impliciet was: *Dutch Anabaptist Thought and Practice, 1539-1564* (Nieuwkoop, B. de Graaf, 1968) 191.

bereid de kerkvaders te raadplegen en hij las een aantal contemporaine schrijvers, doch wel kritisch.²⁷

Maar hoe las Menno dan de Schrift. Wat was zijn sleutel? Telkens weer leidde hij zijn lezers naar:

Christum Jesum en op zijn Heylig Woord, het welke hij hier op aerden nagelaten en geleert en met sijnen onschuldigen dood ende dierbaer bloet besegelt heeft, en heeft dat selve daer na door sijne trouwe getuygen, te weten door sijn heylige apostelen, over den gantschen aerdbodem laten prediken ende leeren.²⁸

Deze woorden bevatten Menno's hermeneutisch axioma: de Schrift verkrijgt zijn betekenis in en door Christus. Derhalve bepaalde het christocentrisme het doel en uiteindelijk de methode van zijn exegese.

Vroegere geleerden zagen overeenkomsten tussen Menno's christocentrische premisse en Luther's 'Was Christum treibet'.²⁹ Maar Menno hanteerde een andere christologie en miste Luthers doelbewuste benadrukken van rechtvaardiging door het geloof alleen. Hij legde inderdaad de nadruk op de cognitieve en wilsaspecten van het reddende geloof en de transformerende aard van de rechtvaardiging.³⁰ Zijn belangrijkste zorg was de werkelijke verandering in het leven van het individu en de gemeente.³¹ Het is dan ook niet verbazingwekkend dat zijn christocentrisme een ander middelpunt had dan dat van Luther. Het voorbeeld

27 Van de kerkvaders gebruikte hij Tertullianus, Cyprianus en Augustinus, van de contemporaine schrijvers Luther, Melancthon, Rhenanus, Bucer, Zwingli, Billicanus (Diepold Gerlach), Oecolampadius, Hubmaier, Martin Cellarius, Otto Brunfels, Gellius Faber, Martin Micron, Melchior Hoffman, David Joris, a Lasco, Bernd Rothmann, Sebastiaan Franck en anderen. Hij beschouwde sommigen van hen als 'hoogh-beroemde mannen', die met 'subtile scherpsinnigheyt ende konstige philosophie ons willen ontnemen ende ommekeeren de klare platte ordinantie Jesu Christi ende sijner apostelen...'. *Opera Omnia*, 404-405; *CWM*, 242.

28 *Opera Omnia*, 184; zie ook 48, 265; *CWM*, 62; zie ook 81, 90, 107, 186, 684.

29 Henry Poettcker, 'Menno Simons' Encounter with the Bible', *MQR* 44 (1966) 112-126, vooral 113, 115-116. Eveneens in *EBI*, 62-76. Bornhäuser, Oosterbaan en Krahn hebben Menno's christologie besproken, maar onder de geleerden bestaat geen consensus over dit essentiële punt en evenmin over de vraag wat de kern van Menno's theologische denken was. Behalve de christologie zijn de ecclesiologie, de wedergeboorte en de praktische heiligheid centraal gesteld. Cornelius Krahn sprak van een 'ecclesiozentrische Theologie', *Menno Simons* (Faith and Life Press, 1982) 113.

30 Sjouke Voolstra wijst op de 'ware boete als de kern van Menno Simons theologie: 'True Penitance: The Core of Menno Simon's Theology', *MQR* 62 (1988) 387. Onlangs heeft de Lutherse geleerde Egil Grislis een vergelijkbare claim gedaan met het begrip progressieve heiligmaking. Volgens Grislis 'gebruikte Menno traditionele devotietaal uit de mystieke traditie of die der Moderne Devotie'. 'Menno Simons on Sanctification', *MQR* 69 (1994) 226-246.

31 Carl R. Trueman's opmerking dat de Engelse hervormers, die door Luther beïnvloed waren, neigden naar een sterker op werken georiënteerde visie op het heil, gaat zowel op voor

van Christus en Zijn leer kwamen centraal te staan. Zijn volgelingen werden uitgenodigd om deelnemers te worden aan 'Christus wesen in den Geest...', om van naturen dat selfde gelijk te worden.³² Menno las derhalve de Schrift vanuit het orthopraktische gezichtspunt en zocht naar Christus-gelijke voorbeelden. Hij kon Luthers *simul justus et peccator* niet volgen en wilde evenmin het criterium van de reformator accepteren, dat meer evangelie in de brieven van Paulus te vinden was dan in de synoptische evangeliën.³³ Uiteindelijk bleek Menno's 'ethisch christocentrisme' dichterbij de *imitatio Christi* en de *philosophia Christi* van Erasmus te staan dan bij Luthers 'paulinische' dialectiek van wet en evangelie.

III. De relatie tussen het Oude en het Nieuwe Testament.

Menno, die zich ervan bewust was dat de Münstersen een aantal van hun schandaleuze praktijken verdedigden met een beroep op het Oude Testament,³⁴ reageerde hierop met het normatief stellen van het Nieuwe Testament voor het christelijk geloof en leven.³⁵ 'Waer is doch een letter in de gantsche leere Christi ende der apostelen (na welkers geest, leere, handel en voorbeelt alle schrift moet bestaen worden) daermede gy een van alle uwe dwalende artikulen mooght bewereren en vast macken', vroeg hij retorisch aan de Münstersen. Deze valse profeten hadden het Oude Testament met een 'joods verstand' gelezen in plaats van uit het gezichtspunt van het Nieuwe Testament.³⁶ Zij maakten geen onderscheid tussen het lezen van het Oude Testament in letterlijke en in geestelijke zin.³⁷ Hij schreef:

Menno als voor een aantal zogenaamde Lutheranen'. *Luther's Legacy. Salvation and English Reformers 1525-1556* (Oxford, Clarendon Press, 1994) 57.

³² *Opera Omnia*, 180; CWM, 55.

³³ Gerhard Ebeling, *Luther. An Introduction to His Thought* (Philadelphia, Fortress Press, 1972) 131.

³⁴ Rothmann beschouwde de vijf 'boeken van Mozes' als 'Hauptsumme aller göttlichen Wahrheit'. Bornhäuser, *Leben und Lehre Simons*, 51.

³⁵ Bornhäuser stelde dat Menno in de eerste editie van het *Fundamentboek* Christus alleen als *Richtschnur* zag, maar dat hij later het accent legde op de gehele Schrift. Bornhäuser verwierp de suggestie van Meihuizen, dat Menno een belangrijk onderscheid maakte tussen het Woord van Christus en het Woord der Schrift: Bornhäuser, *Leben und Lehre Simons*, 58.

³⁶ *Opera Omnia*, 65-66. Menno schijnt in Erasmiaanse termen te denken, dat joden zich voor-namelijk met uiterlijkheden bezig hielden.

³⁷ Dus de belofte aan David had letterlijk betrekking op Salomo, maar geestelijk op Christus. Op dezelfde wijze verwezen de Psalmen naar de letter naar David en in geestelijke zin naar de 'ware David', namelijk Christus. *Opera Omnia*, 621; CWM, 42.

Wilt gy u op dat letterlijcke verstandt ende handel Mosi ende der propheten beroepen, soo moet ghij ook Joden worden, de besnijdinge aenemen, dat landt Canaan letterlijk besitten... tempel bouwen, na de Wet offeren ende Godsdienst plegen.³⁸

Maar een dergelijke manier van lezen van Mozes en de profeten veronachtzaamde de komst van Christus en de vervulling van de messiaanse beloftes uit het Oude Testament in Christus. Het veronachtzaamde het feit, dat de komst van Christus 'dat letterlijke, beeldelijke wesen, in dat nieuwe geestelijke blijvende wesen omgekeert ende verandert heeft.'³⁹ Later gebruikte Menno het onderscheid tussen een letterlijke en een geestelijke interpretatie van het Oude Testament in zijn debat met zijn reformatorische critici. Hij maakte een distictie tussen het 'onvolkommene' Oude Testament en het 'volkommene' Nieuwe Testament.⁴⁰ In zijn 'Beantwoordinge van Faber' schijnt hij verder te gaan en een geschiedenis in drie delen van Gods verbondsrelatie met de mensen te schetsen: 1) van Adam tot Abraham, zonder uiterlijke inzettingen; 2) van Abraham tot Christus onder het teken van de besnijdenis; 3) vanaf Christus, onder de nieuwtestamentische instelling van de doop.⁴¹ In dit drietrapsstelsel van de heilsgeschiedenis moesten Mozes en de profeten buigen voor de superieure openbaring in Christus. Het letterlijk lezen van het Nieuwe Testament werd normatief voor christenen, zoals het letterlijk lezen van de Wet dat was geweest voor de joden.

De letterlijke opvatting van het Nieuwe Testament in Menno's geschriften, die hieruit resulteerde, met haar nadruk op absolute gehoorzaamheid aan de leer en de geboden van Christus,⁴² heeft op sommige geleerden de indruk van een nieuw legalisme gemaakt. Menno neigde ertoe Christus te zien als de 'nieuwe wetgever', de 'ware Mozes.'⁴³ Er is ook beweerd dat Menno's christocentrische benadering van de Schrift de organische eenheid tussen de twee testamenten verbrak.⁴⁴ Een nieuwe beoordeling suggereert, dat dit oordeel gepreciseerd moet worden. Van uit zijn perspectief beschouwde Menno duidelijk beide testamenten als waarde-

38 *Opera Omnia*, 65; CWM, 217.

39 *Opera Omnia*, 65; CWM, 217.

40 De context is hier de eed. *Opera Omnia*, 417; CWM, 518.

41 *Opera Omnia*, 264-265; CWM, 683-684.

42 *Opera Omnia*, 229; CWM, 627: '...dat wy op deser aerden niet anders zoeken dan dat wy met versaekinghe onses selfs in die voetstappen Christi tot gehoorsaemheyt sijns Woords na onser swackheyt geerne wandelen...'.
43 Bornhäuser schreef: '...immer wieder stellt sich heraus, dass der Glaube nach Mennos Auffassung in viel stärkerem Masse von den Menschen gebotenen Gehorsam als von der ihnen erwiesenen göttlichen Liebe her definiert wird'. *Leben und Lehre Simons*, 57, 76.

44 Krahn, *Simons*, 107-108. Poettcker oppert, dat Menno's nadruk op het Nieuwe boven het Oude Testament binnen de doperse consensus lag, 'Menno Simons' Encounter with the Bible', 119.

vol voor 'instructie, vermaning en verbetering'. Hij putte persoonlijke inspiratie uit de levens van de oud-testamentische heiligen en beschouwde hen als behorend tot de huisgenoten des geloofs. Dit meetellen met terugwerkende kracht van oud-testamentische heiligen in de nieuw-testamentische kerk was mogelijk door het maken van een heuristische distinctie tussen de wereldlijke en de geestelijke begunstigden van het verbond van Abraham; tussen 'een verbondt in haren vleesche' en een verbond in de Geest.⁴⁵ De geestelijke erfgenamen van Abraham, wier harten besneden waren, moesten onderscheiden worden van de louter fysieke afstammelingen, die alleen naar het vlees besneden waren.

De belofte van het erfdeel had betrekking op het wereldlijke Kanaän.⁴⁶ De geestelijke afstammelingen, degenen die geboren zijn uit het 'onvergankelijke zaed', 'dat levendige Woord Gods' waren, zoals 'beyde Ouden ende Nieuwen Testaments rijckelijk betuygt', 'medeborgers der heyligen en huysgenooten Gods'. Zij waren verzegeld met 'dat teeken Thau in haren voorhoofden', dat wil zeggen verzegeld met de Geest.⁴⁷ Dezen hadden hun geloof gebouwd op het 'onvervalschte woordt Gods, door Mosen ende den propheten, door Christum en den apostelen betuyght'.⁴⁸ Menno pleit duidelijk voor continuïteit tussen heiligen van het Oude en Nieuwe Testament; zij behoorden beiden tot het huisgezin van God.

Als gezegd had het onderscheid tussen een wereldlijk en geestelijk nageslacht hermeneutische implicaties. Het was nodig om de Schrift dubbel te lezen: een letterlijke wereldlijke lezing was er voor de fysieke afstammelingen van Abraham en een profetische, christocentrische lezing voor hun geestelijke erfgenamen. Het laatste hield een traditionele, figuratieve interpretatie van het Oude Testament in. Dus was Christus 'heerlijcken afgebeelt, gelijk by den pelsrocken van Adam ende Eva'⁴⁹ of in de ceremoniële offerandes. Dezelfde verklarende principes maakten het mogelijk om Melchizedek, Simson, David en Salomo te zien als historische figuren en ook als type van Christus.⁵⁰ Hierbij steunde Menno op algemeen aanvaarde analogieën en metaforen. 'Dat huys Jacobs is de geloovige gemeyn, als een yder wel verstaet'. Ja, de profetische lezing maakte het mogelijk te zien dat 'de gantsche schrift', zowel het Oude als het Nieuwe Testament, 'ons vermaent, dat wy in Christo onsen Heere sullen verblijden, want hy is de gene daer af gepropheteert heeft de patriarche Jacob, dat hy soude zijn een verbeydinge des volcks'.⁵¹

45 *Opera Omnia*, 265; CWM, 684-685.

46 *Opera Omnia*, 126; CWM, 94.

47 *Opera Omnia*, 182, 183, zie ook 626; CWM, 56, 58, 59 en ook 41.

48 *Opera Omnia*, 126; CWM, 94.

49 *Opera Omnia*, 14; CWM, 125.

50 *Ibidem*. Op dezelfde wijze werden de valse profeten van Baäl, de Egyptische tovenaars, etc. gezien als types van 'valse leraren'.

Over het feit dat de profetisch-figuratieve interpretatie van het Oude Testament geen origineel idee van Menno was, hoeven we niet uit te weiden. Menno had het hermeneutische principe, dat deze wijze van schriftlezing toestond, in het Nieuwe Testament zelf aangetroffen. Had niet Christus zelf getuigd: 'Abraham heeft hem verblijdt dat hy mijnen dagh soude sien, hy sagh hem ende wert voort verblijdt?'⁵² Treffend is de gematigdheid van Menno's interpretatie van het Oude Testament. Hij vermijdt over het algemeen de allegorische opwellingen, die zo gebruikelijk waren in de exegese van de late Middeleeuwen. Zijn interpretatie oriënteert zich op precedentes in het Nieuwe Testament. Wat door 'veel figuurlijke tekenen' was meegedeeld aan de heiligen van het Oude Testament, was voor hun nieuw-testamentische tegenhangers het duidelijke getuigenis van 'Christus Jezus alleen', aldus Menno. Hij was het 'enige ware teken', het 'onbedriegelijke diere Woordt'.⁵³ Met Zijn komst waren de tekenen en schaduwen voorbij. Zijn heldere getuigenis had geen figuratieve interpretatie nodig, slechts een letterlijke, gehoorzame aanwending.⁵⁴

IV. Menno's concept van verbond en doop

Op dit punt lijkt een waarschuwing op zijn plaats met betrekking tot Menno's opvattingen over doop en verbond. Specifieker uitgedrukt: hoe verhoudt dit zich tot zijn afwijzen van de gelijkstelling van doop en besnijdenis?⁵⁵ De verwerping van deze gelijkstelling is des te intrigerender, omdat Menno pleitte voor het meetellen van de kinderen onder het verbond der belofte. Zijn argumentatie is in dit opzicht vooral belangrijk, omdat hij poogde ook de notie van de erfzonde te be-

51 *Opera Omnia*, 622, 623; *CWM*, 35-36. Hij schreef ook: '...dat geestelijke huys Israels, de geestelijke stadt Jerusalem, tempel ende bergh Sion, de geestelijke arcke des Heeren, daer in dat besloten liggen dat waerachtigh hemels broodt, Christus Jesus, en sijn gebenedijde woordt, de groene bloeyende roede des geloofs ende de geestelijke steenen tafelen, beschreeven met de geboden des Heeren'. *Opera Omnia*, 126; *CWM*, 94.

52 *Opera Omnia*, 623; *CMW*, 36.

53 *Opera Omnia*, 124; *CWM*, 90. Menno schreef ook: 'Daerom so siet op Gods woort, op dat getuygenisse en voorbeelt der H. Propheten, des Heeren Christi en sijnder apostelen. Laet die in desen handel uwe doctores en leeraers blijven'. *Opera Omnia*, 4 en 184; *CWM*, 107 en 62.

54 Poettcker, 'Hermeneutics of Simons', 147, 225-226. De strekking, die hieruit resulteerde, is gekritiseerd door Bornhäuser: het zou leiden tot een 'ongezond biblicisme' of een 'wetticisme'. Menno's latere geschriften zouden 'niet de geest ademen van Christus, maar de geest van *Gesetzlichkeit und Rechthaberei*'. *Leben und Lehre Simons*, 60.

55 *Opera Omnia*, 14; *CWM*, 124. Dit ondanks de nieuw-testamentische zinspeling op de besnijding des harten en Menno's eigen gebruik van de doortocht door de Rode Zee als metaforen van de innerlijke doop.

waren. Om dit mogelijk te maken, maakte hij een onderscheid tussen erfzonde en feitelijke zonde.

‘De Schrift spreekt (na mijn verstant) van veelderley aert der sonden. De eerste aert is die verdorven sondelijcke natuere, namelijk de lust oft dat begeeren onses vleeschtes tegen de Wet Godts...die van den verdorven sondelijcken Adam op alle sijn nakomelingen ende kinderen met der geboorten ge-erft is: ende wert niet onbillick die erfsonde genoemt...

De tweede aert zijn de vruchten van dese eerste sonde; ende werden niet met onrecht werckelijcke sonde (by den geleerden) genoemt...

Waer dan dese tweederley nu met den anderen in kracht ende in zwange gaen, namelijk de erfsonde, die de moeder is, ende die wercklijcke sonde, die de vruchten zijn, gelijk geseyt is, daer is geene vergevinge noch belofte tot het leven, maer daer blijven toorn ende doot: het zy dan, dat sy geboetet worden, gelijk die Schrift getuyght...’.⁵⁶

Omdat ‘menschelijke zwakheden, misgrijpingen ende struyckelingen noch dagelijcks by de heyligen ende wedergeborenen bevonden worden’, bleef de boetedoening een levenslang proces.⁵⁷

Maar hoe zat het met de kinderen, die volgens Menno ‘van der jonkheyt aen...genegen tot den boosen’ zijn?⁵⁸ Een onderzoek naar pertinente uitspraken hierover wijst uit dat Menno een periode van onschuld veronderstelde, die duurde totdat de erfzonde werkelijke zonde had veroorzaakt. Dankzij het verzoenend werk van Christus waren onschuldige kinderen vrij van de verdoemenis op grond van de erfzonde en ‘ende staen onder de belofte der genaden Gods’, ‘ende daerom geloven wy waeraghtigh, datse saligh, heyligh ende reyn zijn’; ja ‘Godt aengenam’, ‘in dat verbont ende huys Gods’.⁵⁹ Gedurende deze periode van onschuld bleef de erfzonde daarom louter een sluimerende neiging. Alleen met het bereiken van de jaren des onderscheids ontwaakte de erfzonde en leidde tot werkelijke zonde. Waarschijnlijk vanaf deze periode waren Menno’s disciplinaire advie-

⁵⁶ *Opera Omnia*, 507-508 en ook 17; *CWM*, 563 en ook 130. Op andere plaatsen ging Menno drastischer te werk en schreef: ‘Dat wy immers uyt den eygen schat onser eerster geboorten in ons niet en bevinden dan enkel blindheyt, ongerechtigheyt, sonde en dood’...‘en bekennen...hoe de menschelijke nature in Adam gantsch verdorven en van jonks op des Heeren Woord wederspannis is...’. *Opera Omnia*, 219-220; *CWM*, 949-950.

⁵⁷ *Opera Omnia*, 508; *CWM*, 564.

⁵⁸ *Opera Omnia*, 20; *CWM*, 134. Elders schreef hij, dat ‘alle onse soecken van der jeugt aen, altijd ten ergsten genegen is’. *Opera Omnia*, 219; *CWM*, 948.

⁵⁹ *Opera Omnia*, 19; *CWM*, 133. Over de universele weldaden van de verzoening door Christus voor kinderen drukt Dirk Philips zich duidelijker uit dan Menno. ‘Enchiridion oft Hantboeckken van de christelijcke leere ende Religion’ in: F. Pijper, ed. *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica* X (Den Haag, 1914), 90-91.

zen van toepassing. Hierna moesten kinderen gekastijd worden, opdat zij niet 'haren quaedwilligen, verdorven nature volgen'.⁶⁰

Sal nu desen aengeboren aerd in sijnder kracht gekrenkt, onder gedrukt en vernielt worden, soo moet et door de reyne vrees des Heeren geschieden, die daer komt uyt een waerachtig geloove, door des Heeren Woord....⁶¹

Toch was dit inroepen van de vreze Gods, die voortkwam uit het ware geloof, niet zonder problemen. Elders deed Menno grote moeite om uit te leggen dat een passage in het boek Prediker, die de 'vreze des Heren' in ongeboren kinderen situeerde, niet letterlijk kon worden genomen. Het betekende eenvoudig dat God voorkennis had van degenen, die hem zouden vrezen.⁶² Toch beweerde Menno dat, hoewel kinderen een vermogen tot zondigen geërfd hadden en geen geloof in en vrees voor God hadden, zij deelgenoten waren van de 'belofte totten eeuwigen leven', 'uyt puure, milde genade'.⁶³

'Ende hoewel de kinderzens noch geloove, noch doop en hebben, en denckt daerom niet datse verdoemt zijn. Och neen, evenwel zijn sy saligh, want sy hebben des Heeren eygen belofte tot den Rijcke Gods, niet door eenigh element, ceremonie ende uytwendige middel, maer alleen uyt genade door Christum Jesum'.⁶⁴

Toen er twijfel bleef bestaan in de geesten van sommige leden van zijn gemeente, riep Menno een speciale belofte in het leven voor de kinderen van de ware gelovigen:

'Maer die kleyne onnosele kinderen ende bysonder die daer zijn een Christen zaet, die hebben een sonderlinge belofte... Dese selfde enige belofte verheugt en versekert allen uytverkorenen Godts heylige neven haer kleyne ende onverstandige kinderen.....dat sy kinderen des Rijks, der genaden, der beloften en des eeuwigen levens zijn door Christum Jesum onsen Heere...Ja, door dese selfde belofte worden sy verseekert dat haer lieve kinderen, soo lange sy onnoosel, onverstandige kinderen zijn, reyn, heyligh, saligh ende aengenaem voor Godt zijn, sy zijn levendigh ofte doodt'.⁶⁵

60 *Opera Omnia*, 220; CWM, 950.

61 *Opera Omnia*, 219, en ook 403; CWM, 949 en ook 241.

62 *Opera Omnia*, 403-404; CWM, 239, 241.

63 *Opera Omnia*, 18 en ook 404; CWM, 131 en 240.

64 *Opera Omnia*, 20; CWM, 135. Aangezien kinderen niet onderwezen kunnen worden – zij zijn 'soo onverstandigh..., dat men se in geen en saecken des vleeschs onderwijzen en magh...' –, kunnen zij niet het geloof hebben, dat voortkomt uit het horen van het 'Goddelijcken Woordts', waar 'alle gerechticheyt uyt volgen moet'. *Opera Omnia*, 403; CWM, 240-241. Cf. 228.

65 *Opera Omnia*, 429; CWM, 280-281. Eveneens: 'Siet mijn broeders, die nu seggen willen, dat wy de kinderen van de belofte ende van Gods genade berooven, so merckt gy immers wel, dat sy uyt haet en nijt tegen ons spreken ende die waerheyt niet en seggen'.

De zojuist geciteerde passage illustreert hoe moeilijk het was om de vrees te weg te nemen, dat ongedoopte kinderen, als zij voortijdig zouden overlijden, verloren waren of bestemd waren voor het vagevuur. Belangrijker nog, het toont aan dat Menno enigszins in de richting gekomen was van de reformatorische visie, dat onschuldige kinderen begrepen werden onder de verbondsbelofte met Gods volk. Het voornaamste twistpunt blijft de vraag of de doop als uiterlijk teken van zo'n opname toegediend moest worden. De weigering van Menno had uiteindelijk te maken met twee grote bezwaren. Het eerste kwam voort uit zijn essentialistische visie op de doop. De ware doop, die een noodzakelijke ervaring van wedergeboorte was, konden onschuldige kinderen niet ondergaan, omdat zo'n ervaring een cognitief, gehoorzaamend geloof en berouw inhield. Het was daarom ongepast 'onverstandigen kinderen' het uiterlijk teken toe te dienen van iets, dat zij begrijpen, noch ervaren konden.⁶⁶ In de tweede plaats (en belangrijker) kon Menno geen nieuw-testamenteisch gebod of precedent van de kinderdoop vinden. Hij verwierp de gelijkstelling met de oud-testamentische besnijdenis, omdat het Nieuwe Testament niet voorschreef dat de doop op de achtste dag moest geschieden. Bovendien werd de doop, in tegenstelling tot de besnijdenis, aan zowel jongens als meisjes toegediend. Menno schreef hierover:

'Daer en is immers niet een letter in de gantsche schrift begrepen, waer mede men beweerden magh, als dat men de onmondige kinderen met alsulcken teecken in des Heeren verbondt ende gemeente in leyden sal. Daer beneven is 't oock openbaer, hoe sy met geen woort, noch sacramenten en mogen geleert ende vermaent worden, so lange sy so geheel sonder alle gehoor, begrijp, sinnen ende vernuft zijn'.⁶⁷

Menno wilde dus niet alleen waken over de ware betekenis van de doop in het leven van individu en gemeente, maar zich ook van een niet-nieuwtestamenteisch gebruik ontdoen.

Hierin bleef hij trouw aan zijn hermeneutische principe, dat het Nieuwe Testament door alle christenen letterlijk genomen moest worden.

Conclusie

Herdenkingsjaren zijn gelegenheden om de loftrumpet te steken. Ik heb welbewust een wat kritischer toon aangeslagen, omdat zowel de grootheid als de dwaasheid van onze geestelijke voorvaders nog steeds onder ons voortleeft.

Menno bleef een man van zijn tijd. Zijn hermeneutiek weerspiegelt de funda-

66 *Opera Omnia*, 265; CWM, 684.

67 *Opera Omnia*, 19; CWM, 133.

mentele vooronderstellingen, die in de hervormingsbewegingen van de zestiende eeuw gangbaar waren. Moderniseren en idealiseren daarvan betekent geschiedvervalsing. De instemmend ontvangen notie, dat de gemeente de hermeneutische gemeenschap is, schijnt zo'n modernisering te zijn. Er is meer onderzoek nodig omtrent de gemeente om de interactie tussen leiders en gewone leden te verduidelijken. Mijn indruk is dat effectief leiderschap in de hermeneutiek belangrijker is dan een democratische 'every-member approach' van de Schrift. Stukken uit archieven, die getuigen van een verbazingwekkende bijbelkennis van de gewone leden zijn evenzeer een bewijs van de communicatieve talenten van Menno en zijn mede-oudsten als een bewijs voor de stelling dat de congregatie de hermeneutische gemeenschap is.

Het zou van onze kant arrogant zijn om Menno's interpretatie van de bijbel te meten met de moderne of postmoderne opvattingen over de bijbelse teksten. Menno nam aan, dat de Schrift een duidelijke betekenis had en zocht daarnaar. De moderne opvatting, die stelt dat de bijbel een collectie van teksten is, die door een verscheidenheid van invloeden over een tijdspanne van twee millenia tot stand gekomen is, was hem vreemd. Toch blijft zijn beheersing van de Schrift indrukwekkend, zelfs gemeten naar onze maatstaven. Dit is des te opmerkelijker, omdat hij zich op relatief late leeftijd wijdde aan de studie van de heilige teksten. Het feit dat hij zijn studie begon met het Nieuwe Testament en dat hij op de hoogte was van de Reformatie en de daaruit voortkomende debatten, was de vormende kracht van zijn hermeneutiek. En al was misschien aanvankelijk zijn christocentrisme intuïtief, hij gaf het bewust een centrale plaats in zijn benadering van de Schrift. Voor hem getuigde de gehele Schrift van en ontleende zijn betekenis aan Christus.

De oriëntatie op het Nieuwe Testament, die hiervan het resultaat was (Menno haalt het Nieuwe Testament vergeleken met het Oude aan in een verhouding 3 op 1)⁶⁸ is niet verbazingwekkend of uniek. Menno stond in een lange traditie, wat betreft het lezen van het Oude Testament met nieuw-testamentische ogen. Dat hij niet eenzijdig de nadruk op het Nieuwe Testament legde, is een aanwijzing voor de scherpzinnigheid van zijn ideeën. Hij worstelde oprecht met het probleem van de continuïteit tussen de verbonden van het Oude en het Nieuwe Testament. Het feit dat hij kinderen, vooral die van gelovigen, rekende tot het verbond der genade, terwijl hij tevens poogde een orthodoxe notie van de erfzonde te behouden, mag de moderne rationele gevoelens niet bevredigen, maar het was een oprechte poging, gezien zijn hermeneutisch uitgangspunt. Terzelfdertijd toont dit aan, dat hij openstond voor de tweede generatie-problemen in zijn eigen gemeente.

68 Murray, 'Spirit, Discipleship, Community', 167.

Vandaag hebben we de gelegenheid na te denken over de vraag of Menno's hermeneutiek ertoe leidde, dat hij op grove wijze de Schrift verkeerd interpreteerde. Ik denk dat dit niet het geval was. Was het verkeerd, wanneer hij wees op de misbruiken, die samenhangen met de kinderdoop? Ik denk van niet! Wat het verkeerd, dat hij erop stond dat voor het volgen van Christus een bewust, gehoorzaam geloof nodig was? Ik denk van niet! Zouden we vandaag wijzer zijn, indien hij en zijn volgelingen het pad van afscheiding hadden verlaten? Was het bloed en de pijn onnodig?

Maar waarom zouden we deze vragen aan de Mennonieten stellen? Waarom zouden we ze niet aan de erfgenamen van de vervolgers stellen?

Kunnen we niet van elkaar leren, van onze zwakheid en onze kracht? Of moeten ons blijven verschansen achter de apologetiek van onze eigen tradities?

Donatus redivivus

Menno Simons' reformatie in theologisch perspectief

Volgens welke definitie van reformatie mag Menno Simons de grootste, ja zelfs de representatiefste figuur van de Nederlandse reformatie genoemd worden?¹ Die kwestie kan niet verhelderd worden zonder enige opmerkingen over de plaats van het doperse hervormingsstreven binnen het geheel van de zestiende-eeuwse Europese reformatie. Maar niet minder belangrijk is eveneens de vraag in hoeverre de Nederlandse reformatie van de Europese verschilt en wat dit bovendien betekent voor het kenmerkende karakter van de doperse hervorming in de Nederlanden, in onderscheid met de radicale reformatie in Zwitserland, Duitsland en elders in Europa. Dergelijke vragen kunnen echter in het korte bestek van dit referaat niet uitputtend behandeld worden.

Is Menno Simons inderdaad de representatiefste figuur van de Nederlandse reformatie? En als dat, met een korreltje zout, waar mocht blijken, in welke mate bepaalt dan dit 'nationale' karakter de bijzondere, zelfstandige positie van de door Menno Simons gefundeerde kerk binnen het geheel van de doperse reformatie? Deze vraagstelling zou wel eens een ander licht kunnen werpen op de sociaal-historische visie op de zogenaamde Radicale Reformatie, die de Boerenoorlog als het culminatiepunt van de Reformatie beschouwt en deze 'revolutie' tot de toetssteen maakt van het meer of minder radicale gehalte van de doperse beweging. Vergeleken met dergelijke rode dromen die sommige sociaal-historici nog koesteren, moet Menno Simons immers als een exponent van de institutionalisering en van het verlies van het oorspronkelijke, revolutionaire élan van de doperse beweging gelden.

Deze visie op Menno Simons en zijn reformatiestreven wordt echter al te zeer bepaald door een sociaal-historische interpretatie van de Reformatie, die de eigenlijke oorzaak van de Reformatie, namelijk de vraag naar de heilszekerheid, met de onbedoelde gevolgen verwisselt, te weten de door deze theologische kwestie bewerkstelligde sociale en politieke veranderingen. Dat theologische beslissingen tegelijk politieke gevolgen met zich meebrachten, dat hebben de sociaal-historici op verdienstelijke wijze beklemtoond. Maar is dat niet ten koste gegaan, wellicht uit de vrees opnieuw te vervallen in een tijdloze, dogmatisch-theologische

1 Jonathan Israel, *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness, and Fall (1477-1806)* (Oxford, 1995) 91: 'Menno Simons (c. 1496-1561), arguably the greatest figure of the Dutch Reformation, was also in many ways a profoundly representative figure.'

benadering, van het simpele, onmiskenbare gegeven dat de Reformatie ontsprongen is uit de onzekerheid over de twee hoofdzaken van het toenmalige geloof: hoe worden mijn zonden vergeven en hoe beërf ik het eeuwige leven? Maar ook daar zal ik niet verder over uitwijden.² Ik beperk me tot de vraag wat het reformatorisch gehalte van Menno Simons' gedachtengoed is. Maar daaraan gaat een andere vraag vooraf.

Is de doperse beweging een volwaardige reformatie?

De (kerk-)historici hebben enige aarzelingen om de dopers in het algemeen voluit tot de Reformatie te rekenen. De dopers mogen hoogstens tot een 'reformatorische stroming of beweging' in de 'vroege reformatie' gerekend worden. Deze zienswijze wordt bepaald door de opvatting dat er pas van Reformatie gesproken mag worden, als de reformatorische uitgangspunten in de wet zijn verankerd en met politieke middelen van kracht verklaard worden voor de totale samenleving in een bepaald rechtsgebied. Volgens deze objectieve, juridisch-politieke opvatting hebben de dopers geen hervorming bewerkstelligd, omdat hun gedachten geen blijvende eigen politieke vorm hebben gekregen. En waar dat tijdelijk wel gebeurde, zoals in de doperse stadsreformatie van Münster 1534-1535, waar een kleermaker tot ergernis van de vorsten als een koning regeerde, kon dat slechts als afschrikwekkend voorbeeld gelden van een hervorming zoals men niet wensde. Alleen in landen waar de dopers een zekere gedoogstatus zouden verkrijgen, zoals in de Republiek der Zeven Verenigde Nederlanden, vormden ze een blijvende, semi-legale uiting van godsdienstig nonconformisme. Deze door de politieke omstandigheden bepaalde ontwikkeling wordt meestal negatief gewaardeerd. Door de tolerantie zou het oorspronkelijk revolutionaire karakter van de illegale beweging aanvankelijk tot nonconformistische respectabiliteit en tenslotte tot legaal nonconformisme gedegenereerd zijn. De doperse afzijdigheid in de gewapende opstand tegen Philips II betekent volgens deze zienswijze dan ook het definitieve einde van de oorspronkelijke radicaliteit (en tegelijk van het bestaansrecht?).³

2 De recente sociaal-historische benadering van de Reformatie heeft de tendens de gevolgen (sociale omwentelingen) tot de oorzaak van de Reformatie te maken, waardoor de godsdienstige component onderbelicht wordt. Hoe wijs is in dit verband de opmerking van Alister McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation* (Oxford, 1987) 203: 'The historian of ideas must become a social historian if he is to come to terms with the full complexity of this fascinating movement in the flux of human history – just as the social historian must also become an historian of ideas.'

3 James M. Stayer, 'The Radical Reformation' in: Thomas A. Brady, Jr., Heiko A. Oberman,

Men kan ook een zuiver kerkhistorische visie op de Reformatie hebben. Een werkelijk 'gereformeerde' kerk moet daarin aan drie criteria voldoen. Er moet een kerk ontstaan met een onderscheiden formulering van het geloof, met een nieuwe vorm van eredienst (m.n. de sacramentsbediening) en met een structuur waarin de oude priesterstand was vervangen en een nieuw lichaam was geschapen voor het morele en sociale toezicht op de gelovigen.⁴ Aan al deze criteria konden de dopers in de Nederlanden sinds 1530 voldoen, zonder dat ze daarvoor hulp of autorisatie van de overheden hadden verkregen. Ze hadden plaatselijke gemeenten met een door regionaal opererende oudsten bewaakte leer en tucht, door eigen gekozen voorgangers bediend, met een eigen diakonie. Vanwege de harde repressie door kroon en tiara bleek echter in de eerste decennia na 1530 iedere gedachte aan een politieke vormgeving en legalisering van de doperse reformatie onder het Habsburgse regime een illusie. Het is dan ook de vraag of de latere menniste afzijdigheid van de overheidstaken niet eerder tot deze historische situatie van vervolging dan tot een principe-kwestie herleid moet worden. Vanwege de hevige repressie mag de doperse reformatie, juist op het punt van de niet-geslaagde politieke en legale realisering ervan, met recht een 'geaborteerde reformatie' genoemd worden.

Maar er is nog een derde bezwaar om de doperse beweging tot een volwaardige reformatie te bestempelen. Dit bezwaar is van theologische aard. De confessionele, met name gereformeerde kerkgeschiedschrijving is er grotelijks debet aan dat de dopers in de Nederlanden als onwettige kinderen van de Reformatie werden beschouwd. De doperse opvattingen strookten immers maar ten dele met de visie van de grote reformatoren op het centrale leerstuk van de rechtvaardiging van de zondaar door geloof alleen. De gereformeerden zochten in de Nederlandse, vroeg-reformatorische geschriften dan ook ijverig naar de zinsneden 'door het geloof' of 'door het geloof alleen'. Ze vulden deze begrippen met de lading van de luthers-calvinistische rechtvaardigingsleer, ten einde de reformatie in de Nederlanden vanaf het vroegste begin zo veel mogelijk een eigen kleur te geven. Soms leek het wel of in de talloze daaraan voorafgaande eeuwen nooit over rechtvaardiging door het geloof was gesproken, laat staan zinnig nagedacht.

Maar ook de doopsgezinden zelf hebben er aan bijgedragen dat ze niet als volledige legitieme erfgenamen van de Reformatie beschouwd werden. Ze construeerden uit apologetische overwegingen en met veel fantasie een afhankelijkheid van de doperse beweging van middeleeuwse secten, laat-middeleeuwse mystiek, van de Waldenzen of de Moderne Devotie. En dat deden ze soms op een zodani-

James D. Tracy, eds., *Handbook of European History 1400-1600; Late Middle Ages. Renaissance and Reformation*. Vol. II: Visions, Programs and Outcomes (Leiden-New York-Köln, 1995) 273.

⁴ Euan Cameron, *The European Reformation* (Oxford, 1991) 252-253.

ge wijze dat je je verbaasd afvroeg waar dan die typisch doperse kenmerken vandaan gekomen waren. Maar voor juist die oorspronkelijk doperse opvattingen uit hun wilde jaren waren de verlichte doopsgezinden zich al gauw gaan generen en excuseren. Om zich in de negentiende eeuw van de opkomende calvinistische neo-orthodoxie te onderscheiden, hebben de doopsgezinden, op sleeptouw genomen door de liberaal-hervormde kerkhistorici, de doperse beweging dankbaar in verband gebracht met de 'nationaal-gereformeerden'.⁵ Daaronder verstond men de vroege uitingen van reformatorisch bewustzijn in de Nederlanden, hoofdzakelijk geïnspireerd door het bijbels-humanisme, zonder een nog duidelijk luthers of calvinistisch profiel. Soms leek het wel alsof ze dachten dat Erasmus de Nederlandse Protestantenbond had willen oprichten. Om de geslaagde assimilatie in de samenleving niet te verstoren en om aan het doopsgezinde geloof toch een 'personal touch' te verlenen, kregen voortaan in hun eigen geschiedschrijving bij voorkeur de 'spiritualistische' randfiguren van de Reformatie een hoofdrol toebedeeld; de opgang van Hans Denck en Hans de Ries betekende in de doopsgezinde historiografie van de negentiende eeuw de definitieve afgang van Menno Simons.⁶

De rechtvaardigingsleer als theologisch criterium van de Reformatie

In het volgende bepaal ik me hoofdzakelijk tot de kwestie of de dopers, gemeten met de theologische maat van de reformatorische rechtvaardigingsleer, echte of onechte kinderen van de Reformatie zijn. Maar daaraan gaat de vraag vooraf of de rechtvaardigingsleer van het begin van de Reformatie af wel als een eenduidig criterium voor de reformatorische echtheid mag en kan gelden. Bij de beoordeling van die vraag hebben we rekkelijken en preciezen, kerkhistorici die minder of meer exclusief de rechtvaardigingsleer als toetssteen hanteren.

Maar eerst een nauwkeuriger omschrijving van de strekking van dit leerstuk. Wat zijn de constitutieve elementen van de rechtvaardigingsleer die met recht reformatorisch mag heten? Volgens Luthers juridisch gekleurde genadebegrip kan

5 Zie voor deze ontwikkeling: Sjouke Voolstra, "'The hymn to freedom': The redefinition of Dutch Mennonite identity in the Restoration and Romantic periode (ca 1810-1850)", in: Alastair Hamilton, Sjouke Voolstra and Piet Visser, eds., *From martyr to muppy. A historical introduction to cultural assimilation processes of a religious minority in the Netherlands: the Mennonites* (Amsterdam, 1994) 187-202.

6 Ludwig Keller speelde een voortrekkersrol in de spiritualistische profilering van de doperse beweging, om zodoende een burgerlijk-liberaal alternatief te bieden voor Rome en Reformatie. Zie: Abraham Friesen, *History and Renewal in the Anabaptist/Mennonite Tradition* (Cornelius H. Wedel Historical Series 7) (North Newton, Bethel College, Kansas, 1994).

de zondaar aan zijn vrijspraak door God als de barmhartige rechter niets af- of toedoen. Gods genade is onvoorwaardelijk en onweerstaanbaar. Deze vrijspraak geeft alleen absolute heilzekerheid, onafhankelijk van enige menselijke samenwerking. Dit genadebegrip brengt een mensbeschouwing met zich mee, waarin de blijvende zondigheid van de mens en zijn totale afhankelijkheid van Gods genade beklemtoond wordt. De zonde perverteert de totale menselijke existentie en heeft de mens van de wil beroofd om God weer te zoeken. Als volkomen begenadigde (omdat God alleen dat wil) blijft hij tegelijk volkomen zondaar (omdat hij niet anders kan). De zekerheid over de zondenvergeving en het deelkrijgen aan het eeuwig leven krijgt de zondaar alleen door in die vrijspraak te geloven, zoals die in de bijbelse prediking wordt geproclameerd. Het heil is uit het gehoor, dus zonder tussenkomst van andere, materiële, kerkelijke genademiddelen en zonder dat de mens door het verrichten van goede werken Gods oordeel zou kunnen beïnvloeden.

Het effect van deze radicale leer is rampzalig gebleken voor de rooms-katholieke kerk als instituut van sacramentele genadebemiddeling. In plaats van de clerus in de rol van advocaat die de strafvermindering van de zondaar bepleit en kan bewerkstelligen, wendt de gelovige zich voortaan tot Christus als zijn enige advocaat, die zich in de bijbelse getuigenissen direct laat ontmoeten. De traditionele clerus wordt tot advocaat van de duivel betiteld en verliest zijn heilbemiddelende rol. Het ideaal van het monastieke heiligsstreven verliest zijn glans, kloosters lopen leeg. De geestelijke stand, in de steden soms 20% van de bevolking, verliest zijn traditionele status en moet naar nieuwe sociale zekerheid omzien. Het gelovige volk krijgt de keuze voor een nieuwe leer, met alle beloften van vrijheid die daarin doorklinken. De heersers grijpen van Rome wat ze grijpen kunnen.⁷ De eenheid van de samenleving, mede door de rooms-katholieke kerk gegarandeerd, vertoont de eerste scheuren. Wat wij als een theologische scherp-slijperij beschouwen, was in de zestiende-eeuwse samenleving die door de kerk haar samenhang verkreeg, een krachtige, politieke tijdbom.

Hoewel de centrale betekenis van de rechtvaardigingsleer voor de reformatische theologie niet te bestrijden valt, kan ze historisch toch moeilijk als het enige criterium gelden voor wat wel en niet reformatorisch mag heten. Niet iedere reformatische positie bevatte immers noodzakelijkerwijs een van de katholieke opvatting van genade en moraal duidelijk onderscheiden rechtvaardigingsleer.⁸

⁷ Iedere leek en sociale groep zocht het eigenbelang toen Luthers roep van de vrijheid van een christenmens overal was doorgedrongen. Zie: Miriam U. Chrisman, 'The Reformation of the Laity', in: *Die Reformation in Deutschland und Europa: Interpretationen und Debatten* (Gütersloh, Archiv für Reformationgeschichte-Sonderband, 1993) 627-646.

⁸ Berndt Hamm, 'Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre?', *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 83 (1986) 1-38.

In de eerste plaats moet dan ook met name de wijze waarop Luther de Schrift als enige norm voor geloof en praktijk centraal stelde als het wezenlijkste van zijn reformatie opgevat worden. Dit formele criterium van het *sola scriptura*, heeft een grotere rol gespeeld dan de inhoudelijke maatstaf van Luthers rechtvaardigingsleer. Uit de populaire theologische geschriften uit de eerste decennia van de Reformatie, de zogenaamde vlugschriften, blijkt dat de kritiek op de kerk is voortgekomen uit Luthers nadruk op de Schrift als enige gezagsbron en zijn daarmee samenhangende anti-clericalisme (tegen het interpretatiemonopolie van Rome), zonder dat zijn tijdgenoten een uitputtend begrip hadden van zijn radicale rechtvaardigingsleer en van zijn gehele theologie vol paradoxen die zelfs een erudiet man als Erasmus boven de pet ging.⁹

We moeten er van uit gaan dat er geen reformatorische theologie is, die niet direct of indirect van Luthers centraalstelling van het Woord is uitgegaan, ook wanneer ze, in het geval van de doperse reformatie, daarvan een variant vormt. Door geloof alleen, door genade alleen, door Christus alleen, door de Schrift alleen – de kerkkritische toon van deze lutherse slogans werden door alle hervormingsgezinden opgepikt. Maar er was minder eenstemmigheid, tot vandaag de dag toe, over wat het alternatief van de kerk van Rome en haar geloof dan moest zijn. Vooral in het schemerduister van de populaire mystiek met haar ascetisch moralisme en van het humanistisch spiritualisme, verloor het heldere schijnsel van Luthers rechtvaardigingsleer zijn glans. Maar ook hier is een waarschuwing op zijn plaats. ‘Populaire mystiek’, ‘ascetisch moralisme’ en ‘humanistisch spiritualisme’ zijn veel te vage begrippen om het karakter van de doperse beweging te bepalen. Ze duiden slechts een geestelijk klimaat aan, waarin een grote variëteit van reformatorische gedachten en vormen kon opbloeien. Al die varianten moeten we afzonderlijk bestuderen om te bepalen in hoeverre een bepaalde theologie reformatorisch mag heten.

Het reformatorisch gehalte van Menno Simons' theologie

Hoe doen we dat in het speciale geval van Menno Simons? Ik vergelijk Menno Simons' reformatorische positie met ‘der offene Katalog des reformatorisch Gemeinsamen’ die de Duitse kerkhistoricus Berndt Hamm onlangs heeft samenge-

9 Dit blijkt vooral uit de vroeg-reformatorische, populaire leken-theologie. Zie: Heinz Scheible, ‘Reform, Reformation, Revolution. Grundsätze zur Beurteilung der Flugschriften’, *Archiv für Reformationsgeschichte* 65 (1974) 108-133. Paul A. Russell, *Lay Theology in the Reformation. Popular Pamphleteers in Southwest Germany, 1521-1525* (Cambridge University Press, 1986).

steld.¹⁰ Getoetst aan de 33 punten van deze checklist is Menno Simons op sommige punten niet helemaal reformatorisch correct. Juist die 'afwijkingen' verdienen onze aandacht, omdat ze iets zeggen over het eigen karakter van Menno Simons' denken over geloof en kerk en zijn afhankelijkheid van traditionele theologie in een bijbels-humanistisch jasje en van de leer van Melchior Hoffman, de 'vader van het Nederlandse anabaptisme'.

Berndt Hamm hoort niet bij de 'preciezen'. Hij bepaalt het karakter van de reformatie niet door een al te exclusieve hantering van de lutherse rechtvaardigingsleer en laat daarnaast volop ruimte voor andere aspecten die een innerlijke samenhang van alle reformatorische uitingen in de eerste helft van de zestiende eeuw aantoonbaar maken. Hij definieert de Reformatie als een systeembreuk en noemt datgene reformatorisch wat, in relatie tot de middeleeuwse kerk, theologie, vroomheid en samenleving, door een nieuwe en uitsluitend bijbelse fundering niet meer binnen dat traditionele systeem te verklaren valt.¹¹ Maar het wordt pas spannend wanneer hij aangeeft wat dan het theologische breekpunt tussen Rome en Reformatie is en wat de Reformatie tot een echte reformatie maakt.

De middeleeuwse theologie kan volgens Hamm aanduidenderwijs als volgt getypeerd worden.¹² Volgens haar opvatting aangaande de genade en de rechtvaardiging geschiedt de uiteindelijke beoordeling van de mens in het Laatste Gericht niet onvoorwaardelijk. Voor de vrijpraak is noodzakelijk dat de zondaar rechtvaardig gemaakt is, dat hij zich door deugden en werken stapsgewijs tot een rechtvaardige heeft ontwikkeld die voor Gods oordeel kan blijven bestaan. De zondaar wordt pas gerechtvaardigd in een lang proces dat zich tot in het hierna maals uitstrekt, waarbij de genademiddelen der kerk en de menselijke intentie een onmisbare rol spelen. De acceptatie van de zondaar geschiedt op grond van de werking van de genade die de zondaar innerlijk vernieuwt en waaruit verdienstelijke en goede werken voortvloeien. Nadat God zelf het initiatief genomen

10 Berndt Hamm, 'Einheit und Vielfalt der Reformation – oder: was die Reformation zur Reformation machte', in: Berndt Hamm, Bernd Moeller und Dorothea Wendebourg, *Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation* (Göttingen, 1995) 57-127; 88-97.

11 Hamm, 'Einheit und Vielfalt der Reformation', 64: 'Dem entspricht meine Erklärung des Oberbegriffs 'reformatorisch' durch die Begriffe des grundlegenden 'Systembruchs' oder des 'Systemsprengenden'. Ich definiere: Reformatorisch ist, was – im Hinblick auf die mittelalterliche Kirche, Theologie, Frömmigkeit und Gesellschaft – systemsprengend ist in der Weise der Rückbindung an die Bibel und was nicht mehr als eine ausgefallene Position innerhalb der Variationsbreite kirchlich tolerierter mittelalterlicher Theologien, Frömmigkeitsformen und Reformmodelle und ihres deutenden Umgangs mit der Hl. Schrift erklärbar ist.'

12 Hamm, 'Einheit und Vielfalt', 69 vlg., waar hij zijn in noot 8 genoemde artikel 'Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre?' samenvat.

heeft om de gevallen mensheid te redden, werken God en mensen voortaan samen. Menselijke samenwerking in het heilsproces is een voorwaarde voor de uiteindelijke redding die alleen via een lang heilingsproces bereikt kan worden, langs een smalle weg van door zonde in ongenade vallen en door de kerkelijke sacramenten weer opgericht worden. Deze procesmatige, stapsgewijze, graduele heilsverwerving met behulp van de kerkelijke, clericale, sacramentele genadebemiddeling, met name door het sacrament van de boete (biecht, genoegdoening en absolutie) is de zenuw van de middeleeuwse, katholieke theologie en praktijk.

Op een zestal punten breekt, volgens Hamm, de Reformatie principieel met dit katholieke gradualisme. De sola-formuleringen (*sola fide*, *sola gratia*; *solo verbo*; *sola scriptura*) herleiden 1) het heil tot slechts één genademiddel: de geproclameerde vrijspraak in en door Christus, die voor ieder mens gelijkelijk geldt en zodoende het verschil tussen leek en geestelijke opheft. 2) Er is geen gradatie in heiligheid meer; iedereen is tegelijk volkomen zondaar en volkomen gerechtvaardigd (*simul iustus et peccator*). 3) Deze rechtvaardiging is uitsluitend Gods werk; menselijke samenwerking op de weg naar genade en heil is uitgesloten. 4) De Schrift is de enige norm voor wat als Gods woord en als goddelijk recht geldt en is voor iedereen toegankelijk; menselijke bedenksels, neergeslagen in de kerkelijke traditie, worden niet langer bindend geacht. 5) Christus is het enige genademiddel; door zijn genoegdoening en verdiensten alleen, niet door menselijke werken, wordt de gelovige gerechtvaardigd. 6) Nu de heilsbemiddeling niet langer van de hiërarchisch georganiseerde clerus afhankelijk is, ontstaat er ruimte om van onderop een lekenkerk uit alle standen te laten ontstaan, als zichtbare stads- of dorpsgemeente, een zelfstandige organisatie onder het Woord, met of tegen de zin van de overheid die mede verantwoordelijk was voor het christelijk gehalte van de samenleving. De Reformatie tendeeert naar het ontstaan van een contrastgemeenschap, een alternatief voor de traditionele kerk en samenleving. Kortom, de herleiding tot het centraal christelijke, bijbelse getuigenis, deze 'normatieve centrering', oefende een grote aantrekkingskracht uit op veel mensen die in een situatie van verhoogde religieuze angsten en verscherpte sociale spanningen naar zekerheid zochten.

Menno Simons' theologie vertoont grote verwantschap met deze algemene reformatorische uitgangspunten en is daar een variant van. Ook hij streefde naar de ont-tovering, de desacralisatie, de secularisatie en laicering van de kerk. Dat was echter geen doel in zich, maar veelmeer het bij-effect van het streven om ruimte te scheppen voor de intensivering van de strikt bijbels genormeerde vroomheid. De grotere onafhankelijkheid van de traditionele kerk en haar genademiddelen moest niet leiden tot de vermindering van de vroomheid, maar tot de zuivering en versterking daarvan bij zowel de geestelijke en wereldlijke leiders als bij het gewone volk. Mede als reactie op de doperse stadsreformatie te Münster die zoveel geweld had opgeroepen, is Menno Simons huiverig geworden de

reformatie te politiseren onder leiding van leken die zich als de profeten der eindtijd beschouwden. Hij beschouwde zich slechts als een 'evangelisch priester', een door de Schrift onderwezen zielzorger, zonder de pretentie van apocalyptisch profeet of kerkpolitiek overheidsadviseur. Hij heeft zich afgevraagd welke vernieuwingen er in de kerkelijke praktijk doorgevoerd moesten worden, om het zieleheil van de oprechte gelovigen te garanderen. Dat was de primaire motivatie van zijn gehele reformatiestreven.

Ondanks veelvuldige pleidooien aan het adres van de overheden zijn reformatische gedachten een kans te geven, vinden we bij Menno Simons dan ook nergens een duidelijke visie op de wijze waarop die overheden zijn ascetische boetebeweging in een publieke kerk hadden kunnen transformeren zonder verlies van haar oorspronkelijke karakter. Wat moesten de overheden volgens Menno Simons wel doen? Voor recht en vrede zorgdragen, desnoods met harde hand. Want met Luther was hij van mening dat ware christenen dun gezaaid waren en dat het goddeloze tuig met harde hand in het gareel gehouden moest worden. En wie kon beter dieven vangen dan een dief, c.q. de overheid, zelf? En wat moesten de overheden laten? De reformatie van de kerk niet belemmeren, het oude geloof niet met geweld verdedigen en zelf een ingetogener leven leiden. Maar daartoe had Erasmus de ware christenstrijders ook al opgeroepen.

Door de doperse beweging te ont-politiseren onderscheidt Menno Simons zich van zowel de Reformatie als haar radicale vleugel. Toch is dit onderscheid meer door de historische omstandigheden dan door een principieel andere theologische invalshoek bepaald. Het is meer een zaak van tactiek dan van strategie. Op essentiële, theologische punten is hij het met de gehele doperse, ook de Münsterse, beweging eens. Met haar wijkt hij van de reformatische theologie af in het stuk van de rechtvaardigingsleer en de daarbij horende mensbeschouwing die meer ruimte biedt voor zedelijke groei en volkomenheid. In de voetsporen van de traditionele katholieke kerkleer, maar ook van Erasmus, omhelst hij de vrije wil en wijst hij een al te strikte predestinatieleer af.

Leggen we Menno Simons' theologische opvattingen naast de onderscheidingscriteria van Berndt Hamm, dan blijkt dadelijk waar het essentiële verschil ligt: bij het genadebegrip.¹³ Menno Simons blijft vasthouden aan het traditione-

13 In deze genadeopvatting onderscheidt de gehele 'Radical Reformation' zich van de 'Magisterial Reformation'. Vgl. Alvin J. Beachy, *The Concept of Grace in the Radical Reformation* (Nieuwkoop, 1977) 175: 'This emphasis upon grace as the act of God, which brought about not only a change in status before God through forensic justification but an actual metaphysical change within man's nature, was what lay at the heart of the Radical's insistence that the experience of grace can and must be made manifest in the new life of the Christian. It is grace so understood that enables the regenerate man to act in accordance with the divine commands.' Het is de vraag of de begrippen 'ontological' of 'metaphysical change' niet vanuit een piëtische benaderingswijze te zeer versluieren dat het vooral om een ethische bepaling van de verhouding tus-

le, katholieke genadebegrip, als een goddelijke kracht die de gelovige in een voortdurend proces innerlijk beweegt, transformeert en op een hoger heilighedspeil brengt. Alleen over de wijze waarop de genade wordt bemiddeld denkt hij anders; niet door materiële sacramenten, maar door de innerlijke toeëigening van de bijbelse boodschap. Met deze procesmatige, habituele genade wilde Luther nu juist totaal afrekenen. Deze opvatting verschaftte hem immers niet de uiteindelijke heilszekerheid voor zijn door Gods komend Oordeel verontruste geweten. Je wist immers in al je streven naar heiligheid nooit of je zondeloos genoeg was om gerechtvaardigd te worden. Dat kon alleen afhangen van de eenmalige vrijspraak van de zondaar door God, de barmhartige rechter, in en door Christus, zonder menselijke samenwerking of voorbereiding.

De reformatorische opvatting dat de zondaar door geloof en Christus alleen gerechtvaardigd wordt, is door Menno Simons wel aangenomen, maar anders geïnterpreteerd. Dit leerstuk functioneert bij hem in de eerste plaats als kritiek op en breuk met de traditionele genadebemiddeling door de clerus en de sacramenten. Niet door de voorspraak van heiligen, niet door biecht, genoegdoening en absolutie, niet door gewijd (doop-)water, getranssubstantieerd brood of heilig oliesel werd de mens gered, maar door het geloof in de verkondigde vrijspraak door Christus.

Maar voor Menno Simons is deze beloofde vrijspraak niet, zoals bij Luther, het gehele Evangelie. Hij beschouwt deze, in de lijn van de traditionele katholieke leer, als het begin van een proces waarbij de gerechtvaardigde zondaar er voor strijdt om de gehoorzaamheid aan Christus zo optimaal mogelijk gestalte te geven. Want Christus betekent niet alleen belofte van vrijspraak, maar ook norm, evangelische wet. En de genade is voor Menno Simons de kracht die dit streven naar volkomenheid, wetsvervulling en gelijkvormigheid met de gezindheid van

sen God en mens gaat, die grote analogie vertoont met de populair mystische wilsvereniging (*unio voluntatis*); m.a.w. of deze genadewerking niet adequater met ethische dan met metafysische termen tot uitdrukking gebracht kan worden. Vgl. ook John S. Oyer, *Lutheran Reformers against Anabaptists* (Den Haag, 1964) 228: 'They [i.e. The Anabaptists] turned the gospel into a handbook of ethics.'

De kwestie van de heilstoeëigening verdeelde de dopers in 'spiritualisten' en 'legalisten'; zij die resp. de passieve of actieve rol van de gelovige in het heilproces benadrukten. Deze spanning treffen we aan in het, nog niet onderzochte, dispuut tussen Matthias Weyer en Dirk Philips (Zie: P. Visser, 'Een 16e-eeuwse sectariër in een zeldzame 17e-eeuwse editie', *Doopsgezinde Bijdragen* 20 (1994) 243-244) over de ware wedergeboorte en in de vroeg 17e-eeuwse meningsverschillen over de verhouding tussen het inwendig en uitwendig Woord. (Zie: S. Voolstra, 'The Path to Conversion: The controversy between Hans de Ries and Nittert Obbes', in: Walter Klaassen, ed., *Anabaptism Revisited. Essays on Anabaptist/Mennonite studies in honor of C.J. Dyck* (Scottsdale/Waterloo, 1992) 98-114.)

Christus mogelijk maakt. Gods barmhartigheid verschijnt niet zonder zijn gerechtigheid. Door de zondaar de wet voor te houden boezemt God hem vrees in en beweegt hij de zondaar tot een boetvaardig leven. Uit het horen naar en gehoorzamen aan het Evangelie wordt de zondaar hersteld in zijn oorspronkelijke zondeloze staat en tot een nieuw schepsel wedergeboren. Die wedergeboorte moet echter niet exclusief in piëtistische zin opgevat worden. Het is geen op de minuut af aanwijsbare, innerlijke bekering, maar het resultaat van een geleidelijk leerproces waarin in men door Schriftstudie tot een nieuw inzicht is gekomen in de werkelijke status van de mens en de kerk ten overstaan van God.¹⁴

Het centrum van Menno Simons' theologie wordt nu dat deze ware boetvaardigheid, (uit vrees voor Gods eisende gerechtigheid) en de wedergeboorte (voortkomend uit Gods vergevende liefde) de voorwaarde vormen voor een effectieve bediening van doop, avondmaal en het Woord.¹⁵ Daar zonder betekenen doop en avondmaal niets en klinkt de verkondiging hol. Vanuit deze opvatting van genade en rechtvaardiging wijst Menno Simons de doop van onboetvaardigen af en transformeert hij de eucharistie in een maaltijd ter gedachtenis aan Christus' lijden en als een opwekking tot liefde jegens God en de naaste. Niet door een kerkelijke wijding of scholastieke theologische scholing, maar alleen door een doorleefd verstaan van wat boetvaardigheid en wedergeboorte inhouden, worden de ware predikers gevormd. Kort samengevat: die niet de gezindheid van Christus vertonen mogen niet christenen heten en om christen te blijven is discipline nodig.

14 Zie: Judith Pollmann, 'A different road to God: the protestant experience of conversion in the sixteenth century', in: Peter van der Veer, ed., *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity* (New York & London, 1996) 47-64; 58: 'Sixteenth-century conversions took place in a cultural and emotional setting that radically differed from that of the Protestant soul-searchers of the seventeenth century; sixteenth-century converts probably had good reasons for experiencing a conversion without turning it into a conversion experience of the Pauline and Augustinian type.'

15 Zie S. Voolstra, "Van ware penitentie." De kern van Menno Simons' theologie', *Doopsgezinde Bijdragen* 12-13 (1986-1987) 248-265 ('True Penitence: the Core of Menno Simons' Theology', *Mennonite Quarterly Review* 62/3 (1988) 387-400). Idem, 'Boetvaardigheid buiten de biechtstoel. De transformatie van het sacrament der boete in een evangelisch-doperse boetepraktijk'. *Doopsgezinde Bijdragen* 19 (1993) 29-42. De conclusie van het laatste artikel luidt: 'De evangelisch-doperse reformatie maakt de *contritio interior* [oprecht innerlijk berouw] tot de voorwaarde voor een anti-clericale en anti-sacramentalistische, semi-pelagiaanse geloofspraktijk die gekenmerkt wordt door het streven naar zondeloosheid [i.e. de mogelijkheid tot wetsvervulling] en het betonen van evangelische werken, conform de gezindheid van Christus.' Uiteindelijk is ook hier de filoloog Erasmus de *auctor intellectualis* van dit nieuwe boetebegrip, doordat hij *poenitentia* (Vulgata) van zijn sacramentalistische lading ontleed door het te vertalen met *peniteat* (wees boetvaardig) en *respiscite* (kom tot zinnen).

Door geloof alleen gerechtvaardigd? Ja, zegt Menno Simons, mits... En in dit 'mits' ligt zijn interpretatie van het geloofsartikel waarmee de Reformatie staat en valt. Door geloof alleen gerechtvaardigd? Accoord, maar uit dit besef vloeit eveneens voort dat er werken gedaan moeten worden die van de gezindheid van Christus getuigen. Het evangelie een belofte van vrijspraak? Accoord, maar ook een normatief fundament voor het leven van de gelovige en van de gemeente. De mens een zondaar, die niet eens kan willen dat hij gered wordt, laat staan daartoe bijdragen? Accoord, maar als hij door Christus dan eenmaal is vrijgesproken van zonden, heeft hij ook de wil teruggekregen om die genade te aanvaarden of te weerstaan. Het vasthouden aan de leer van de zogenaamde kleine vrije wil, impliceert de verzachting van de dubbele predestinatieleer.¹⁶ Als God iemand tot heil of onheil bestemt, dan uiteindelijk niet zonder toedoen of afdoen van de mens. Je kunt God toch niet tot de bewerkstelliger van het kwaad maken? De mens heeft de zondigheid en de veroordeling daarvan aan zijn eigen ongehoorzaamheid en onwil te wijten.

Vanuit de blijvende geldigheid van de traditionele, habituele genadeleer en de doperse drang tot volkomenheid, laat Menno Simons op Luthers forensische rechtvaardigingsleer een procesmatige, daadwerkelijke rechtvaardigmaking en heiliging volgen. De rechtvaardigverklaring van Godswege, in het geloof in Christus beaamd, zet het proces van rechtvaardigmaking door de liefde tot God en de naaste in werking. Geen wedergeboorte zonder ware boetvaardigheid; geen geloof zonder werken; geen Evangelie zonder gebod. Met deze dubbele rechtvaardiging verwijdt Menno zich van Luther, en gaat hij op het punt van de onlosmakelijke samenhang tussen rechtvaardigmaking en heiliging de concurrentieslag met Calvin aan.

De nieuwe donatisten

De radicaliteit van de doperse beweging, waarvan Menno de exponent vormt, is gelegen in de koppeling van de dubbele rechtvaardigingsleer met de zichtbare, historische gestalte van de kerk. Luthers reformatie is voortgekomen uit een academisch dispuut met de scholastieke theologie over de genade- en rechtvaardigingsleer. Bij andere hervormers, zoals bij Huldreich Zwingli, Martin Bucer en ook

¹⁶ Ook in dit opzicht verschilt Menno Simons niet van het Nederlandse geestelijke klimaat, dat meer affiniteit met Melanchthon dan met Luther vertoont. Vgl. de zienswijze van Veluanus over de vrije wil: 'Philippus Melanchthon (mijns achtens) zeer te prysen [is], dat hy vur desen artikel [i.e. de kleine vrije wil] in locis communib. hefft gestreden.' Geciteerd uit: G. Morsink, *Joannes Anastasius Veluanus. Jan Gerritz. Verstege. Levensloop en ontwikkelingsgang* (Kampen, 1986) 66.

bij Menno Simons, speelt naast het begrip *iustificatio* de *regeneratio*: de wedergeboorte en vernieuwing van de gelovige en van de kerk, een veel prominentere rol.¹⁷ Dit vindt zijn grond in hun gemeenschappelijke erasmiaanse inspiratie.¹⁸ Hun theologiebeoefening is bovendien, veel 'praktischer' dan die van Luther, gericht op de opbouw van een kerk die als institutie het aardse voorportaal van de hemel was. Zocht Luther een genadige God, zij vroegen waar de ware kerk te vinden was. Het lidmaatschap van zo'n gezuiverde kerk alleen gaf de zekerheid van zondenvergeving en eeuwig leven. Nogmaals: het zieleheil stond op het spel. Dat verklaart ook de felheid van de binnen-reformatorische debatten tussen lutheranen, dopers en gereformeerden over de ware gestalte en functie van de kerk.

De verschillende kerkopvattingen van de Reformatie kunnen herleid worden tot de intensivering van meningsverschillen over de genade- en rechtvaardigingsleer, die hun wortels hebben in het conflict van de kerkvader Augustinus met de donatisten en de pelagianen.¹⁹ Het is dan ook niet teveel gezegd dat in de lu-

17 Zie: McGrath, *Intellectual Origins*, 198: 'The theologians of this movement [i.e. southern German and Swiss Reformation] – such as Zwingli and Bucer – initially demonstrated a near-total disinterest in the doctrine [of justification *sola fide*], and subsequently appear to have misunderstood it, regarding it as detrimental to the development of piety. [...] The suggestion that the principle of justification *sola fide* was the universal cause of the Reformation is quite unjustified. It was but one of a number of elements in a complex movement.' Dit geldt ook voor de reformatie in de Nederlanden die inhoudelijk grote affiniteit met deze meer bijbels-humanistische geïnspireerde reformatoren vertoonde, met hun streven om de zeden en kerkelijke praktijk op basis van de Schrift te hervormen.

18 Alister E. McGrath, *Iustitia Dei. A history of the Christian doctrine of Justification*. Vol. II: *From 1500 to the present day* (Cambridge University Press, 1986) 32 vlg.; 32: 'Although Erasmus' interest in the doctrine of justification appears to have been minimal, it is clear that it is strongly (though not exclusively) moralist in tone. Although it is possible to describe Erasmus' thought as "Christocentric", this should be understood to refer to the centrality of the *lex Christi* to his ethics. Erasmus thus emphasises the tropological sense of scripture, by which he is able to demonstrate the continuity of the *lex evangelica* from the Old Testament to the New.'

Menno Simons ('Van het rechte Christen Geloove', in: *Opera Omnia Theologica* (1681) 78b-79a) volgt Erasmus in diens kritiek op de 'evangelischen', i.e. lutheranen, dat zij vijf woorden op hun lippen hebben: Evangelie, Gods Woord, geloof, Christus en Geest, maar dat het gedrag in overeenstemming met het Evangelie ontbreekt. Zie: Hilmar M. Pabel, 'The Peaceful People of Christ: The Irenic Ecclesiology of Erasmus of Rotterdam', in: *idem*, ed., *Erasmus' Vision of the Church*. (Sixteenth Century Essays & Studies XXXIII, Kirksville, Missouri, 1995) 57-94; 81. Op het punt van de zuiverheid van de kerk bestaat ook enige overeenkomst. Met Erasmus is ook Menno (tegen bijv. David Joris) van mening dat de mens nooit geheel zonder zonde is, maar dat ze in Christus zonder vlek en rimpel zijn. Door de ware boetvaardigheid (bij Erasmus door het sacrament van de boete) kan Gods volk in de verlorengedane onschuld hersteld (*restitutio*) worden. *Ibidem*, 92.

19 Zie Alister E. McGrath, *Reformation Thought. An Introduction* (Oxford, 1988) 117 vlg.

therse en gereformeerde reformatie het 'door de Schrift alleen' doorslaggevend bepaald werd door het 'door Augustinus alleen'.²⁰ Voor Menno Simons was echter alleen de oude kerk, die van vóór Augustinus en Constantijn, het voorbeeld voor de nieuwe. De ware kerk kon, volgens het renaissancistische uitgangspunt, alleen uit de oorspronkelijke bron voortvloeien. Alleen het meest oorspronkelijke en oude mocht waar en nieuw heten. Menno Simons hanteerde het beginsel van 'door de Schrift alleen' zo strikt, dat hij de doperse kerkreformatie uitsluitend baseerde op de getuigenissen van de apostolische traditie en van de vroege kerkvaders.²¹ Dus uit die periode van de kerkgeschiedenis waarin de christelijke kerk nog een seculiere minderheidspositie innam en het bijbelse getuigenis nog niet, naar men aannam, door wijsgerige interpretaties (*inventiones humanae*) was misvormd.²² Augustinus' streven om het christelijk geloof in het in ontbinding verkerende Romeinse imperium *salonfähig* te maken, ten koste van de traditionele, rigoristische boetebeweging die het vroege Christendom was, vindt zijn vervolg in de discreditering van de dopers door de gereformeerden als een donatistische secte.²³

20 McGrath, *Intellectual Origins*, 179: 'Such was the importance that the Wittenberg Reformers came to attach to Augustine's anti-Pelagian writings that a theology of justification consistent with those writings came to function as a criterion of the catholicity of the church. Although the Reformation is often regarded as essentially a debate over the theological status and interpretation of scripture, the truth of this statement has tended to obscure the fact that it was equally the continuation of a debate over the status and supremely the interpretation, of Augustine, inherited from the late medieval period.'

21 Menno Simons wees de noodzaak van de vroege doop om kinderen van de erfzonde te bevrijden, zoals Augustinus leerde, af. In zijn opvatting dat de kinderen nog zondeloos waren mag Menno zich gesteund weten door de pre-Niceense kerkvaders die de overtuiging waren toegedaan dat kinderen niet gedoopt werden om zonden te vergeven, maar om genadegaven te ontvangen. Zie: David Wright, 'George Cassander and the Appeal to the Fathers in Sixteenth-Century Debates about Infant Baptism', in: Leif Grane, Alfred Schindler, Markus Wiedt (eds.), *Auctoritas Patrum. Contributions on the Reception of the Church Fathers in the 15th and 16th Century* (Mainz, 1993) 259-269; 268.

22 Zie: I.B. Horst, 'Menno Simons en de traditie van Augustinus', *Doopsgezinde Bijdragen* 12-13 (1986-1987) 181-194; 193: 'Inzake zonde en verlossing in de traditie van Augustinus kan worden gezegd dat tijdens de Reformatie Augustinus' genadeleer de definitieve zege over zijn ecclesiologie behaalde. [Zie ook: Benjamin B. Warfield, *Calvin and Augustine* (Philadelphia, 1956) 322. Bedoeld is dat Luthers radicalisering van Augustinus' genadeleer de eenheid van de kerk die Augustinus voorstond verbrak.] Bij Menno en de Dopers kreeg de kerkopvatting meer gewicht dan de genadeleer. De verlossing maakt de verzoening met God en de medemenselijkheid binnen de gemeenschap van de verlost. Hiermee braken de Dopers ook met een andere, belangrijke leer van Augustinus, namelijk de staatskerk, of liever de kerkstaat zoals Augustinus die opvatte.'

23 De identificatie van dopers met donatisten vinden we reeds in de eerste editie van Johan-

Op grond van hun rechtvaardigingsleer, waarin een grotere actieve participatie van de gerechtvaardigde gelovige bij de verwerving van de heilszekerheid werd verondersteld, ontwierpen de dopers dan ook een kerk die veel trekken met de oorspronkelijke vroeg-christelijke minderheidskerk gemeen had. Aldus ontstond een kerk van ware boetvaardigen en wedergeborenen, die zelfstandig, zonder inmenging van de overheid, georganiseerd werd; een door leer- en levensucht streng van de oude wereld afgebakende gemeenschap van daadwerkelijk geheiligde gelovigen (*communio sanctorum*). Een kerk, rechtstreeks uit gehoorzaamheid aan het Woord voortgekomen en daarop solide gefundeerd, waarin het lekenvolk de nieuwe mondig geworden, geestelijke elite vormde.

In navolging van Augustinus konden de andere reformatoren niet zo'n scherpe lijn trekken tussen boetvaardigen en onboetvaardigen, tussen rechtvaardigen en zondaars, tussen kerk en wereld. Dat onderscheid kon, volgens hen, God alleen in zijn voorbestemming aanbrengen. Als de kerk als afspiegeling van Gods rijk 'algemeen' (*catholica*) en 'een' (*una*) mag heten, dan moet ze de gehele samenleving beslaan. Maar daar groeit kruid en onkruid welig door elkaar (*corpus permixtum*). Daarin mag je wel orde, maar geen opruiming houden. Dan komt de eenheid in gevaar. De katholiciteit en de heiligheid van de kerk worden respectievelijk door de reformatoren en de dopers eenzijdig benadrukt. Deze beide kenmerken van de kerk, volgens het Apostolicum, blijken met elkaar op gespannen voet te staan, evenals in het programma van de Verlichting gelijkheid en vrijheid onverenigbaar zijn gebleken. De verschillen in de genade- en rechtvaardigingsleer resulteerden aldus in twee kerkopvattingen die elkaar niet verdragen: de (katholieke en reformatorische) samenleving van gerechtvaardigde zondaars of de (doperse) gemeenschap van heiligen.

De doop van de ware boetvaardigen en wedergeborenen die Menno Simons als de bijbels meest legitieme propageerde, markeerde niet alleen een breuk in het leven van de individuele gelovige, maar niet minder een breuk in de eenheid van de zogenaamde christelijke samenleving. Niet alleen de wederdoop als ketterij, maar niet minder de groepsvorming waarmee die gepaard ging en die zich aan

nes Calvijns *Institutie* (1536) in boek IV over de sacramenten, waarin hij bestrijdt dat de werking van de sacramenten afhankelijk is van de waardigheid van de bedieners. 'Hierdoor wordt de dwaling van de Donatisten keurig weerlegd. Zij maten de kracht en de waarde van het sacrament af aan de waardigheid van de dienaars. Zulke mensen zijn tegenwoordig onze wederdopers. Zij ontkennen dat wij echt gedoopt zijn, omdat wij door goddelozen en afgodendienaars uit het rijk van de paus gedoopt zijn. En daarom dringen ze als bezetenen aan op onze herdoop.' In: *Institutie, 1536. Onderwijs in de christelijke religie* (vertaling: W. van 't Spijker) (Kampen, 1992) 145. Bij Calvijn is het betoon van ware boetvaardigheid, zoals bij de dopers, dan ook geen oorzaak of voorwaarde van de vergeving van zonden; dat is de kennis van de ellende. (*Institutie*, 192)

de greep van de overheid onttrok, werd als opstand en partijvorming aan de kaak gesteld. Wederdoop betekende verraad aan de eenheid van de samenleving. Dopers werden om deze reden als onbetrouwbare, ongehoorzame burgers beschouwd. Hun heiligheidstreven verbrak de eenheid van de schijn-christelijke samenleving en transformeerde de kerk in een minderheid die de wereld als zendingsgebied herontdekte, beschouwde en bewerkte.²⁴ In de ijver voor zo'n kerk is Menno Simons opgebrand. Dit streven, aanvankelijk ontstaan uit de dringende behoefte om het eeuwige leven van de gelovige te garanderen, bewerkstelligde haarscheurtjes in de christenheid, die na de Verlichting tot een scheiding van kerk en staat zouden uitgroeien.

Door de Schrift alleen

Het is uitermate moeilijk in Menno Simons' werken een directe afhankelijkheid van traditionele of reformatorische theologieën aan te wijzen. Het is daarom niet eenvoudig in de geestelijke ontwikkeling van Menno Simons de invloeden te traceren die zijn overgang van traditioneel priester tot evangelisch prediker, van kritisch priester tot geestelijk leider en apologeet der ware boetvaardigen hebben bepaald. Omdat we over zijn priesteropleiding in het duister tasten, is het nauwelijks mogelijk directe verbanden met leerstof en leermeesters te leggen. Zijn eigen geschriften verraden sporen van een bijbels-humanistische educatie.²⁵ Maar hij werd primair opgeleid voor de praktijk, om de kerkelijke sacramenten op een passende wijze te bedienen ten einde het zieleheil van zijn parochianen te verzekeren. Zijn geschriften dragen dan ook het karakter van pastorale theologie en moeten ook primair vanuit deze praktisch-theologische invalshoek uitgelegd worden. Zijn twijfel aan het miswonder, halverwege de jaren twintig, deelde hij met vele humanistisch gevormde lage geestelijken en half-intellectuelen van zijn

24 Het geleidelijk aan verdwijnen van een objectieve politieke orde, van de kerkelijke hiërarchie en uniformiteit kan tot dit semipelagiaanse, doperse heiligheidstreven herleid worden, dat op gespannen voet stond met het door de predestinatieleer geschraagde katholieke en reformatorische streven om de eenheid van de samenleving te handhaven. Deze conclusie geldt ook voor de invloed van de radicalen op de reformatie in Engeland. Zie: M.T. Pearce, *Between Known Men and Visible Saints. A Study in Sixteenth-Century English Dissent* (Londen-Toronto, 1994) 226: 'The dissenters' separation from the all-embracing church and their claim to a religious elitism were breaking social solidarity.'

25 Zie: C. Augustijn, 'Erasmus en Menno', *Mennonite Quarterly Review* 60 (1986) 497-508; idem, 'Der Epilog von Menno Simons' "Meditation", 1539', in: J.G. Rott en S.L. Verheus, eds., *Anabaptistes et dissidents au XVIe siècle*. (Bibliotheca Dissidentium, scripta et studia 3) (Baden-Baden/ Bouxwiller, 1987) 175-188.

tijd en uit zijn eigen omgeving en kan vanuit dit klimaat het best verklaard worden.

Bij zijn ontwikkeling tot kerk-kritisch, evangelisch prediker heeft hij stimulanzen van Luther ontvangen, maar is hij veel meer in gesprek geweest met de Zuidduitse en Zwitserse reformatoren, bij wie de vragen naar de praktische kerkhervorming voorop stonden. Door voorzichtige hervormingen van de liturgie en door een grotere nadruk op de prediking, heeft hij waarschijnlijk een eigen invulling gegeven aan Luthers advies om de niet-bijbelse, menselijke bedenkselen in geloof en praktijk te mijden. Door hem is Menno Simons bevrijd van de angst dat het overtreden van deze kerkelijke, maar niet in de bijbel betuigde, leringen en praktijken het verlies van het eeuwig leven met zich mee brachten. Menno Simons heeft Luther alleen als de voorvechter van het *sola Scriptura* gerespecteerd. Geleidelijk aan probeert hij met dit principe zijn parochie te zuiveren van bijgeloof. Hij gaat zijn parochianen voor om de bijbel als een spiegel te gaan beschouwen waarin de gelovige zelfstandig de mate van zondigheid van zichzelf gaat herkennen en waardoor hij tegelijkertijd tot een daadwerkelijker boetvaardigheid dan bij de traditionele biechtpraktijk vereist was, werd opgewekt. In deze intensivering van het persoonlijke geloofsleven en in deze kritiek op magische praktijken die wel bijgeloof maar geen bijbels inzicht veronderstelden, blijkt hij tamelijk succesvol geweest te zijn, totdat hij in 1536 zijn parochie vaarwel zei.

Na 1530 is dit evangelische bewustwordingsproces is een stroomversnelling geraakt, die het best uit de verheving van het apocalyptisch bewustzijn in die jaren verklaard kan worden. De triomf van het bijbels gefundeerde geloof was de exponent van een nieuwe, wie weet, slotfase van de menselijke geschiedenis. Als leken de bijbel beter uitleggen dan de academisch gevormde geestelijken, dan is dat een teken dat de profetieën van Joël 2:28-32 (aangehaald in Hand. 2:17 vlg.) in vervulling gaan: 'Ja, zelfs op mijn dienstknechten en mijn dienstmaagden zal Ik in die dagen mijn Geest uitstorten.' Menno Simons is waarschijnlijk met de dopers in aanraking gekomen in zijn parochie. Hoe, dat weten we niet. Hij heeft werken van Melchior Hoffman gekend en heeft daarvan invloeden ondergaan. De daaraan ontleende omstreken incarnatieleer van Christus is hij tot aan zijn dood vurig blijven verdedigen als het christologisch fundament van zijn concept van de heiligheid en zondeloosheid van de ware gemeente. Menno Simons' heiligingsstreven, met zijn nadruk op de menselijke participatie in het heilsproces, vond daarin een nieuwe articulatie. Ook moet hij van de belangrijkste geschriften die van Münster uitgingen op de hoogte zijn geweest en van het dispuut tussen Hoffman en de Straatsburgse reformatoren, van wie Martin Bucer zijn belangrijkste opponent was. Als een apocalyptisch gestemde boeteprediker is Menno Simons na het échec van Münster uit de katholieke kerk getreden. Na een jaar van studie en schrijven is hij gevraagd om het leiderschap van de niet-politieke en niet-gewelddadige vleugel van het melchioritische zuiveringsfront op zich te nemen.

Het is opzienbarend op welke onafhankelijke, consequente, heldere en soevereine wijze Menno Simons, primair als apologeet, zijn pastorale theologie volgens het *sola Scriptura*-principe heeft ontwikkeld. Hij fundeerde die op Christus als materieel en formeel beginsel van de reformatie, zo nodig en naar behoefte gestaafd door het gezag van de vroege kerkvaders, uit wier werken hij passages kende uit traditionele compendia en uit Sebastian Francks *Chronica oder Zeytbuch*. Voor alles is de bijbel echter voor hem normatief voor het christelijk geloof; niet alleen als een particuliere biechtspiegel, maar ook als de ecclesiologische vormgeving van de traditionele idealen van de eenvoudige, apostolische lekenvroomheid uit de late middeleeuwen. Want dat is de vroomheid die blijvend zijn eigen oproep tot boete en wedergeboorte bepaalde. Het is al te gemakkelijk om zijn uitwerking van het *sola Scriptura*-beginsel af te doen als biblicisme of zelfs legalisme. Dergelijke vooroordelen van buiten en van binnen de doperse beweging, versterkt door de afkeer van Menno's strenge tuchtpraktijk, vertonen een duidelijk anti-men-niste tendens, maar hebben te weinig oog voor het belang van deze scherpe afbakening en bewaking van leer en leven in een historische situatie van verwarring en vervolging. Daarzonder zou de doperse beweging geen continuïteit gehad hebben.²⁶ Het zou een *simmertwirre* geweest zijn, een mini-windhoos op het heetst van de dag.

Tenslotte

Historisch gezien betekent de doperse beweging in de Nederlanden, mede onder leiding van Menno Simons, de meest radicale breuk met de traditionele kerk die in die tijd en omstandigheden mogelijk en denkbaar was. De dopers verlieten het in hun ervaring zinkende schip van de traditionele kerk en zochten veiligheid in de reddingsboot van hun smalle kerk. Die overstap kon niet met droge voeten gemaakt worden: de doop markeerde die breuk tussen oud en nieuw, dood en leven. Strenge discipline, een hoog moreel, gehoorzaamheid aan de navigator, roeien met de riemen die ze hadden, de bereidheid voor elkaar in te staan en samen te delen, waren vereist om de gevaarlijke tocht tot een goed einde te brengen. Geleidelijk nam deze beweging, die haar voornaamste wortels in de nationale, evangelische kerkkritiek van de jaren twintig had, een onderscheiden sociale gestalte aan, met een zelfstandige, onafhankelijk van overheidssteun ontwikkelde, kerkorde, sacramentsbediening, diakonie en leer.

De politieke legitimatie van de doperse reformatie werd bemoeilijkt door interne en externe factoren. Tot de interne beletselen kunnen gerekend worden: 1) het kwade gerucht van de Münsterse oorsprong dat alleen ontzenuwd kon worden door de beweging te depolitiseren; 2) het in moreel opzicht elitaire karakter, dat een te hoge standaard bleek te zijn voor de hervorming van de totale

samenleving in doperse zin. Deze interne factoren staan in wisselwerking met de volgende externe: 1) de repressieve, Habsburgse godsdienstpolitiek die deze oorspronkelijke aspiraties om kerk en samenleving te hervormen frustreerde en de doperse hervormingsgezinden tot een vervolgte minderheid reduceerde; 2) de concurrentiestrijd, na 1560, met het calvinisme dat een eigen visie had op de complementaire verantwoordelijkheid van de overheid voor godsdienstsaken en zo een belangrijk element kon worden in de godsdienstig gelegitimeerde vrijheidstrijd tegen Spanje. Werden de dopers in hun ontstaanstijd door de rooms-katholieke kerk en overheden vanwege hun betrokkenheid bij de reformatie van zowel kerk als samenleving als staatsgevaarlijk beschouwd, in de Tachtigjarige Oorlog kregen Menno Simons' volgelingen hetzelfde odium op zich geladen, maar nu vanwege hun militaire afzijdigheid in de formatie van een 'gereformeerde' natie.

Menno Simons' theologie mag reformatorisch genoemd worden, voorzover hij de vernieuwing van kerk en geloof op een strikte wijze vorm gaf op grond van de beginselen *sola Scriptura* en *solo Christo*. Zijn genade- en rechtvaardigingsleer is echter een mengeling van oud en nieuw, waarbij het forensische aspect van de rechtvaardiging (*pro nobis extra nos*) het effectieve karakter van de genade (*in nobis*) niet mag verminderen maar juist moet intensiveren. De radicaliteit van zijn theologie en de vorming van zijn naar apostolisch model gemodelleerde gemeenten kwam voort uit dit explosieve mengsel van oud en nieuw, onder druk van eindtijdverwachtingen.

Wat is er van Menno Simons' erfenis bewaard gebleven? 'Redelijk, bevindelijk en praktisch', als zodanig heeft men in de vorige eeuw de menniste vroomheid getypeerd. De redelijkheid ervan is gelegen in de individuele, zelfstandige lezing van de bijbelse getuigenissen die getuigt van leken-*common sense*. De bevindelijkheid vindt haar oorsprong in de innerlijke boetvaardigheid en de innerlijke toeëigening van het heil, onafhankelijk van uiterlijke, materiële genademiddelen. Het praktische karakter van deze vroomheid wordt bepaald door de gevoelde noodzaak om de bijbelse leer in nieuwe levensvormen te actualiseren. Losgemaakt van elkaar leidt redelijkheid tot biblicisme en legalisme, wordt innerlijkheid tot individualistisch piëtisme en verschaalt de praktische gerichtheid tot seculier sociaal engagement. Om Menno Simons' geestelijke erfenis recht te doen zullen deze drie karaktertrekken op originele en organische wijze wederom met elkaar verbonden dienen te worden, herleid tot het enige fundament dat er gelegd kan worden, namelijk Jezus Christus.

Een doperse visie

Op zoek naar een nieuw concept

Als gij door 't vuur wordt onderzocht,
het smalle pad begint te treden,
verbreidt alsdan des Heren lof,
volgt Hem, blijft vaste op zijn reden.
Is 't zaak dat gij volstandig zijt
en voor de mensen Hem belijdt,
Hij geeft aan u de kroon zeer blijdelijk.

Lied 405 Liedboek voor de Kerken

I. Inleiding

In 1948 schreef Gerard Kater in zijn opvallend oecumenisch gekleurde inleiding op de Nederlandse vertaling van Harold Benders *Anabaptist Vision*:

Hoe het ook zij, een terugblik in het verleden is nodig, om die beginselen die eens het karakter en de kracht vormden van onze Doperse vaders te leren kennen en tevens te maken dat deze dingen niet verloren gaan. En verloren ging er veel, meer dan wij verantwoorden kunnen. Dit verlies strekt niet alleen onze Broederschap tot nadeel! Neen, de gehele Christelijke Kerk lijdt schade, wanneer een van de delen het pand haar toevertrouwd niet in alle zuiverheid bewaart en doorgeeft.¹

Helaas moest Piet Visser, na een bezoek aan een congres over Benders vijftigjarige doperse visie, constateren dat dit fundamentele geschrift het vrijzinnig doperdom in Nederland vrijwel voorbij is gegaan.² Visser suggereert wel dat de Nederlanders van de huidige Bender- en post-Bendergeneratie in Amerika nog wat

1 H. Bender, *De Doperse Visie* (Amsterdam, 1948) een uitgave van de Doopsgezinde Vredesgroep in de vertaling van C. Brüsewitz.

2 *Algemeen Doopsgezind Weekblad* (Voortaan geciteerd als ADW) 12 november 1994. De bijdragen voor dit congres waren in april 1995 nog niet beschikbaar. Inmiddels is verschenen John D. Roth (red.) *Refocusing a vision, shaping Anabaptist character in the 21st century* (Goshen, 1995). Voor de Latijns-Amerikaanse kontekst wees G.J. Romeijn me op de bijdrage van Mario Higueros, 'Does the Anabaptist Vision fit the Mennonite Churches of Central America?' in: *Festival Quarterly* (Spring 1995) 16-22.

zouden kunnen leren, maar wat precies laat hij in het midden. Mijns inziens bevinden zich in deze doperse visie echter aanknopingspunten voor een antwoord op de vraag naar wat ons opnieuw zou kunnen inspireren. Is er eigenlijk wel iets te noemen waar we méér behoefte aan hebben? Hoe hartverwarmend zou een opnieuw te formuleren doperse visie niet kunnen zijn? Hoeveel zijn er niet op zoek naar een bezielend eigentijds concept?

In deze bijdrage wil ik in het spoor van de bevlogen doperse *visie* van Harold Bender en met aandacht voor Menno's voorkeur voor de *vorm* van de gemeente, de gemeenschap der heiligen, een drietal bouwstenen aan reiken voor een eigentijdse doperse visie.³ Deze doperse visie vertoont eenzelfde heilzame eenheid die ook leven en werk van Menno Simons doortrekt. Zijn relevantie is daarmee gegeven.

II. In het spoor van Harold Bender.

In 1944 verscheen in *Mennonite Quarterly Review* voor het eerst Harold Benders artikel *The Anabaptist Vision*. Het was de tekst van een inspirerende lezing die hij in dat jaar gehouden had als voorzitter van de *American Society of Church History*.⁴ Hij grensde daarin het zijns inziens "zuivere Anabaptisme" duidelijk af van de andere reformatorische inspanningen. Hij wist het tevens op één noemer te brengen door een drietal kenmerken als constitutief te bestempelen. Ik wil – vooral voor de nieuwe generatie doopsgezinden – kort bij deze drie kenmerken stilstaan. Bender stelt:

Primair en fundamenteel in de Doperse gedachtensfeer was de opvatting van het wezen van het Christen zijn als het navolgen van Christus. Het was een opvatting die een omvorming bedoelde van de gehele levenswijze van de afzonderlijke gelovige en van de gemeenschap zó, dat die overeenkomstig de leer en het voorbeeld van Christus zou zijn.⁵

Christen zijn is een zaak van de hele mens. Het is niet iets om te koesteren in het privé-domein van hoofd of hart. Het hele (samen)leven moet onder het beslag

³ S. Voolstra benadrukt Menno's nadruk op de zes kenmerken van de kerk. Deze belijnen en bewaren als het ware de speelruimte waarbinnen de doperse visie vorm moet krijgen. Vgl. *Een gemeente van heiligen. De kenmerken van de ware kerk volgens Menno Simons*, 'Doperse Stemmen 7' (Amsterdam, 1994).

⁴ Belangrijk is de bespreking in de bundel van G.F. Hershberger, ed. *The Recovery of the Anabaptist Vision* (Scottsdale, 1957). De Duitse uitgave van 'Das täuferische Leitbild' is te vinden in: *Das Täuferium. Erbe und Verpflichtung* (Stuttgart, 1963) 31-54.

⁵ *De Doperse Visie*, 14, 17, 20.

van Christus komen in een verbond van discipelschap (*discipleship*).⁶ Wat telt, is dat de mens zich in alle opzichten een leerling van Christus betoont.

Een tweede hoofdbestanddeel van de Doperse visie: een nieuw Gemeentebegrip, werd gevormd door het centrale beginsel van levensvernieuwing en toegepast christendom. Vrijwillig lidmaatschap van de gemeente gegrond op een waarachtige bekering die een toewijding tot heilig leven en discipelschap met zich meebracht was het hart van het Gemeentebegrip.

Het verzet tegen de massa-, staats- of volkskerk is duidelijk geprofileerd. Hier wordt ook de reikwijdte en diepgang van de doop als gelovigendoop zichtbaar. De scheiding van gemeente en wereld is al voltrokken. De broederschap (*brotherhood*) is ongelijkvormig met de wereld, want zij is gelijkvormig gemaakt met Christus.

Het derde grote element in de Doperse visie was de leer van liefde en weerloosheid, nog beter misschien 'weerbare liefde' te noemen, toegepast op alle menselijke verhoudingen. De Broeders waren van oordeel dat dit betekende het volledig verwerpen van alle oorlogvoeren, strijd en geweld en het nemen van mensenlevens.

Pas wanneer de nieuwe gemeenschap zich compromisloos inzet om in Christus' naam vrede te stichten en bijeen gaat brengen wat de wereld angstvallig uit elkaar wenst te houden; pas wanneer de nieuwe gemeenschap de gewelddadige belangenbehartiging van de wereld gaat doorzien en afzweert (*ethic of love and nonresistance*), pas dan kan er gesproken worden van het kruis opnemen en Hem volgen.

Bender ziet in deze Doperse visie twee brandpunten. Het eerste heeft betrekking op de wezenlijke aard van het christen zijn als discipelschap en gehoorzaamheid. Het tweede heeft betrekking op de gemeente als broederschap van liefde waarin de volheid van het christelijk levensideaal tot uitdrukking moet komen.

Denny Weaver: Becoming Anabaptist

Bender benadrukte vooral het 'zuivere', het homogene en vooral religieuze karakter van het ware Doperdom. Denny Weaver denkt in de lijn van Bender verder.⁷ Hij heeft alleen veel meer oog voor de pluriforme oorsprong en voor het so-

6 Volgens W. Klaassen ontleende Bender deze notie van discipelschap aan Bonhoeffers *Nachfolge*. Vgl. 'The Modern Relevance of Anabaptism', in: H.J. Goertz, *Umstrittenen Täuferium 1525-1975* (Göttingen, 1977) 294.

7 J. Denny Weaver, *The origin and significance of sixteenth-century Anabaptism* (Scottsdale, 1987).

ciaal-economische en soms revolutionaire karakter van de doperse beweging in Zwitserland, Zuid-Duitsland, Moravië en de Lage Landen.⁸ Hij ziet de waarde van de traditie vooral in het spoor van allen die door de hele geschiedenis van het christendom heen gezocht hebben naar een alternatieve gemeenschap van vrijwillige gelovigen gemodelleerd naar Jezus. De doperse *believers church* is een duidelijk te identificeren historische manifestatie van dit streven. Om enerzijds aan de verschillen binnen de doperse beweging recht te doen en anderzijds toch een kern te bepalen, introduceert hij de term 'regulatieve' principes (*regulative principles*). Zuiver wetenschappelijk gezien is het niet mogelijk om een bepaalde groep uit de zestiende eeuw als normatieve hoofdgroep aan te wijzen. Het gaat Weaver echter om het verwoorden van de kernzaken in de traditie en dat met het oog op de doperse gemeenschappen van vandaag en morgen.⁹ Hij benadrukt dan:

- a) Jezus als waarheidsnorm (*discipleship*),
- b) de kerk als geloofsgemeenschap (*believing community*)
- c) de inzet voor vrede (*rejection of violence*)
- d) de notie van afscheiding (*separation*)

Samen:

They describe an outlook which collapses if any part of it is removed. These function as regulative principles, a set of interdependent beliefs which structure a way of life, an alternative society. They deal with the relationships between people, so that the church truly is a new society, and is authenticated by the way it lives as much as by what it believes.

While these principles establish an orientation or direction, they do not enable us to absolutize any particular manifestation of them. [...]. Nor should they be canonized as an absolutized or normative form. On the other hand, each has significance as a particular manifestation of the believers church.¹⁰

Het gaat dan volgens Weaver om het gezamenlijk aangaan van een dergelijk voortdurend proces van vernieuwing. Alleen zo is een kritisch proces van aanpassing en hernieuwde alternativiteit haalbaar. Identiteit is iets wat we namelijk

⁸ Weaver verwerkt op constructieve wijze het nieuwe paradigma met betrekking tot het ontstaan en de ontwikkeling van het Doperdom. Vgl. H.J. Goertz, 'Religiöse Bewegungen in der Frühen Neuzeit', *Enzyklopädie deutscher Geschichte* XX (München, 1993) 75-88.

⁹ I.B. Horst noemt in een artikel in zijn feestbundel over de betekenis van Menno Simons voor vandaag ook drie kernpunten: a) navolging (*discipleship*), mededogen (*compassion*) en de gemeente als lichaam van Christus (*christological reality*). Vgl. G.R. Brunk, ed., *Menno Simons: a reappraisal. Essays in honor of Irvin B. Horst on the 450th anniversary of the Fundamentboek* (Harrisonburg, Virginia, 1992) 163-179.

¹⁰ *Ibidem*, 121.

steeds weer moeten verwerven in concrete evangelische antwoorden op de vragen en noden van onze tijd. Dopers moeten dwars blijven, en nieuwe vormen van dwarsheid vormgeven, omdat ze anders ingepakt worden. Verstarring en verstolling daarentegen plaatsen ons buiten de werkelijkheid.

Weaver geeft mijns inziens een waardevolle aanzet om creatief en vruchtbaar met de zestiende-eeuwse traditie om te gaan. Hij gaat opnieuw op zoek naar een synthese met het oog op de gemeente. Hij verbreedt de visie van Bender met behulp van een viertal 'regulatieve' principes. Zo komt er ruimte voor de diverse concrete invullingen, en tevens ruimte voor een niet alleen maar negatieve benadering van de ontwikkelingen in latere eeuwen.¹¹ Het is voor Weaver wezenlijk dat die principes een rol spelen. Het accent ligt veel meer op de proceskant en de variatie in het zoeken naar identiteit, want over die laatste bestonden en bestaan forse meningsverschillen.

III. Op zoek naar een eigentijdse Doperse visie

In het spoor van Bender met zijn accent op de navolging van Christus, op de gemeente als broederschap en op de ethiek van de geweldloze liefde, wil ik een poging doen om een nieuwe 'drieëenheid' te formuleren en toe te lichten. Het gaat wat mij betreft om de drie noties die in de doperse visie wezenlijk met elkaar samenhangen:

- a) discipelschap
- b) gemeenschap
- c) mededogen

Ik geef deze termen voor beter. Het gaat er allereerst om dat ze niet alleen maar vertrouwd klinken. Ze zijn, in de lijn van Weaver, bedoeld als 'regulatieve' principes, d.i. als instrumenten om mee te werken, en die iets zichtbaar maken van het front waaraan we staan en van de richting waarin we zoeken.

Het volgende pleidooi is ingegeven door de constatering dat de specifieke doperse drieëenheid van Christus, individuele gelovige, en de gemeente onderhevig is aan verbrokkeling en fragmentarisering. Naast de vele blijken van trouw en inzet, is er steeds weer (teveel) afstand zichtbaar tussen mensen en Christus, tussen mensen onderling en tussen geloof en engagement.

¹¹ Veel minder positief is H.J. Goertz over de mogelijkheden tot verandering binnen de vrije kerken. Vgl. 'Die kleinen Chancen der Freiheit, Überlegungen zur Reform der Freikirchen' in: *Ökumenische Rundschau* 31 (april 1981) Hef 2, 177-193.

IIIa) Discipelschap

Het accent zou mogen verschuiven van vrijblijvendheid naar vrijheid, van onvertrouwdheid naar innige omgang, van onmacht naar engagement, van autonomie naar christonomie, van baas in eigen huis naar leerling zijn in het huis des Heren.

Voor uitgewerkte en inspirerende pogingen tot thematisering van navolging en discipelschap kunnen we vooral in de leer bij John R. Martin. Zijn *Ventures in Discipleship* is de uitwerking van zijn droom dat het discipelschap weer het kloppend hart zal worden van het christen-zijn.¹² In concrete stappen wordt duidelijk dat het niet gaat om het koesteren van bepaalde ideeën (*beliefs*) zoals Jezus als Voorbeeld. Het gaat veeleer om geloof (*faith*) als levensoriëntatie. Het handboek van Martin wil precies dat proces van niet-operationele religieuze voorstellingen naar werkzaam vertrouwend geloven stimuleren. Zijns inziens kan dat vooral in een kleine groep van zes tot acht personen. Zij gaan een verbond aan om met elkaar in discipelschap te groeien, en mogelijk ook om dit 'discipelen' te leren. Hij maakt hiervoor gebruik van methodieken uit het pastoraat.

Het boek bestaat uit drie delen. Eerst komen de persoonlijke aspecten aanbod. Vervolgens de gezamenlijke vormgeving in de gemeente en tenslotte de sociale toepassing in de maatschappij. In 23 lessen wordt het hele complex van navolging in evenveel thema's uitgewerkt.¹³ Iedere les of weektaak kent een zelfde opzet. Een thema wordt eerst bijbels uitgewerkt. Vervolgens komen dan doperse leidslieden als Conrad Grebel en Menno Simons aan het woord. Tenslotte is er aandacht voor een aantal meer hedendaagse stemmen, waaronder vooral Dietrich Bonhoeffer, Harold Bender en Jim Wallis.¹⁴ Ieder thema wordt afgesloten met praktische geestelijke oefeningen.

Martin verwijst ons terug naar de schoolbanken. Zijn pleidooi om opnieuw samen in de leer te gaan klinkt overtuigend. Hij sluit op constructieve wijze aan bij de nieuwste inzichten met betrekking tot de waarde die in de doperse traditie gehecht wordt aan boete en heiliging.¹⁵ Het boek zou in vertaling of bewerking

¹² John R. Martin, *Ventures in discipleship. A handbook for groups or individuals* (Scottsdale, 1984).

¹³ Opvallend genoeg geeft Martin Menno's lied (405 LvdK) als bijlage. Hij ziet het als een *Hymn of discipleship*!

¹⁴ J. Wallis, *The Call to Conversion* (San Francisco, 1981), vertaald als: *Tegen de stroom in. De noodzaak tot bekering en tot herontdekking van het evangelie* (Baarn, 1983).

¹⁵ Waardevol in dezen is S. Voolstra, 'Van ware penitentie', *Doopsgezinde Bijdragen* 12-13 (1986-1987) 248-265 (voortaan geciteerd als *DB*). Vgl. Marjan Blok, 'Discipleship in Menno Simons' *Dat Fundament. An exercise in anabaptist theology*', in: Brunk, *Menno Simons, a reappraisal*, 105-129.

waardevolle diensten kunnen bewijzen. Zeker wanneer men mocht besluiten over te gaan tot het instellen van een driejarig catechumenaat.¹⁶ Opvallend is vooral de waarde die Martin hecht aan de kleine groep die zich verbindt tot een leerproces. Hier liggen voor onze gemeenten mogelijkheden tot aansluiting. Hij geeft materiaal voor mensen die weer willen leren leven van genade en inspireert hen die wel weer wat willen opbouwen, desnoods in een huiskamer of wellicht in een Broederschapshuis.¹⁷ Juist op kleinere schaal wordt er her en der in de gemeenten namelijk weer iets wakker. Broeders en zusters scholen weer samen rond de Schriften om zich te leren verweren tegen de geest van de tijd. In de leerschool van het geloof gaan zij weer op zoek naar authentieke vormen van navolging en gehoorzaamheid. Zij willen leren om vrijmoedig getuigenis af te leggen van de hoop die in hen is. Zij worden gedreven door een diep en zeker weten, dat we niet kunnen blijven zeggen dat we er niets van af weten, maar dat we ieder persoonlijk geroepen worden om zo goed mogelijk christen te zijn. Hoe kan dat anders dan door samen op zoek te gaan naar verdieping, naar innigheid, vertrouwdeheid en engagement, naar kleine en grotere stappen op de weg van de Levende? Op zoek naar een nieuwe geloofwaardigheid, zodat wellicht ook nog anderen dan wijzelf opmerken dat we met recht op de smalle weg zijn van waarheid en leven.

IIIb) Gemeenschap

Het accent zou mogen verschuiven van het individu naar de gemeenschap. Van individueel tankstation naar gezamenlijke uitvalsbasis. Van domineesgemeente naar lekengemeenschap. Van elkaar ontbreken naar samen delen. Van afwezigheid naar verbondenheid. Van vrije vogels naar bondgenoten. Van individuele verantwoordelijkheid naar gezamenlijke verantwoordelijkheid om gemeente van Christus te zijn.

Norman Kraus gaat in zijn bijzonder stimulerende studie *The Community of the Spirit* uit van de werkelijkheid van Pinksteren.¹⁸ Daar ontstond namelijk de nieuwe verbondsgemeenschap van de Geest. Het nieuwe van Pinksteren is deze nieuwe verbondsgemeenschap! Haar is de Geest gegeven, zoals het volk Israel de torah. Het evangelie als blijde boodschap impliceert niet alleen de opstanding

16 Zie het pleidooi voor het belang van een dergelijke toerusting in G.J.J.van Hiele, 'De duivel verzaken. Onderzoek naar de doopleer van Bernhard Rothmann, Menno Simons en Dirk Philips', *DB* 19 (1993) 53-79.

17 H. Ament, C. Maas, eds., *Een kwestie van steeds opnieuw beginnen. Doopsgezinde Broederschapshuizen en Gemeenten. Hun wederzijdse spirituele en praktische betekenis* (Krommenie, 1995).

18 C. Norman Kraus, *The community of the Spirit, How the church is in the world* (Scottsdale, 1993).

maar ook de schepping van deze nieuwe gemeenschap. God werkt in de geschiedenis door het stichten van gemeenschap, want pas in de gemeenschap komt het individu werkelijk tot zijn recht. Te lang hebben we volgens Kraus verwaarloosd dat de kerk de matrix is waarop individualiteit en vrijheid in Christus zich pas kan ontwikkelen. De sociale eenheid is niet het individu, maar wat hij noemt: de *individual-in-community*.¹⁹ Pas in de gemeenschap komt het individu tot zijn recht. Norman Kraus verzet zich niet – juist niet! – tegen individualiteit, maar vooral tegen individualisme. Gemeenschap en wederzijdse afhankelijkheid staan tegenover autonomie en onafhankelijkheid. Het concrete leven en het sociale karakter van die nieuwe gemeenschap zijn essentieel (in) haar getuigenis. Er wordt daadwerkelijk gedeeld (*koinonia*). Juist als gemeenschap wordt ze door God de wereld ingestuurd. Het apostolaat hoort tot haar wezen. Ze is niet een religieuze club of afgesloten schuilplaats, maar een non-conformistische beweging die in een geest van liefde zich inzet voor verandering en verbetering van de sociale orde. Zo is ze – in de wereld en niet *van* de wereld – als een stad op een berg en licht der wereld. De kerk moet de kwaliteit van de gemeenschap, de broeder- en zusterschap die ze verkondigt, ook reflecteren! *The medium is indeed the message* (Marshall McLuhan).

Norman Kraus verwijst ons terug naar de doordenking en de hernieuwde beoefening van gemeenschap. Naast de vele vruchten van het individualisme kunnen wij en onze gemeenten ook lijden onder autonomie, onafhankelijkheid en eenzaamheid. We ervaren de ander vaak als te verschillend en we voelen dan maar weinig verwantschap. We sluiten ons op in ons privé bestaan en daarmee is tegelijk de vereenzaming gegeven. Er zijn weinig samenbindende idealen meer over en er zijn krachten in de samenleving die ons uit elkaar drijven.²⁰ De beleving van gemeenschap staat onder druk. De opdracht vooral voor een doperse gemeente is om met elkaar toch aan die kostbare notie van gemeenschap vorm te geven. Om te proberen te leven in verbondenheid en saamhorigheid. Overal waar gemeenschap wordt ervaren worden we namelijk uitgetild boven onszelf en ons directe eigenbelang. Gemeenschap kent een meerwaarde en betekent meer dan de optelsom van enkelingen. Het kan concreet worden in de manier waarop wij gemeenschappelijk en bondgenootschappelijk met elkaar omgaan. Praktisch gaat het dan om het toetsen van onze activiteiten op hun gemeenschapsgehalte. In hoeverre wordt er hierin iets zichtbaar van een nieuwe gemeenschap? Hoe open en grensoverschrijdend zijn we hierin? Hoe dienstbaar (diakonaal) zijn we aan hen die om wat voor reden buiten de boot vallen of tussen de molenstenen van de samenleving terechtkomen? In hoeverre zijn we een contrastgemeen-

19 Kraus, *The community of the Spirit*, 28.

20 Vgl. voor een analyse: B. Rootmenssen, *Oases in de woestijn* (Zoetermeer, 1993) 20 vlg.

schap?²¹ In hoeverre zijn we missionair gericht? Stellen we weleens de vraag wat er van ons uitgaat, of kijken we alleen maar wat erbij ons binnendruppelt? Eten we wel eens met elkaar, praten we wel eens werkelijk met elkaar over wat ons beweegt? Hoe zit het met het geloofsgesprek? In hoeverre hebben we er nog enig benul van dat we elkaar voortdurend ontbreken en zo ons getuigenis tot op het bot ongeloofwaardig maken? Het gaat niet om een 'klik' of 'clan', maar inderdaad om oases in de woestijn.

Doop, avondmaal en tucht

Voor het bewaren en hervinden van deze zo kostbare gemeenschap zijn een drietal vormen ons door de bijbel aangereikt. Als eerste noemen we een gemeenschappelijke doopopvatting als toegang tot die gemeenschap. Je kunt er niet zomaar bijhoren. De weg ligt niet open.²² Gelukkig niet. We mogen ons verheugen over de belangstellenden, maar waar blijft het lef om eindelijk iets met de onbelangstellende leden te doen? Zij zijn het toch die zondigen tegen de Heilige Geest en die verachten in de genade? In onze dooptraditie weten we van een breuk, een drempel. Je moet weten wat je doet, je moet weten waar je aan begint als je leven wilt Hem achterna. Daar is gedegen voorbereiding en geloofsgesprek voor nodig. Je moet weten wat je op je neemt, en waartoe je je verbindt. De doop is een verbond waarin de gemeenschap bevestigd wordt met God en met de gemeente.

Ten tweede noemen we een gemeenschappelijk gedragen avondmaalsopvatting om inderdaad de 'enigheid' te onderhouden. Ook in de liturgie moet zichtbaar worden dat het niet om een tot niets verplichtende, louter individuele en geestelijke ceremonie gaat. Waardevol lijkt me in dezen het initiatief van de doopsgezinde gemeente van Landsmeer om naast brood en wijn de jongeren en belangstellenden de mogelijkheid te verschaffen om druiven te eten. Zo kun je op een niet kwetsende wijze zichtbaar maken dat er inderdaad nog een moment komt waarop je zelf te kennen zult geven dat je trouw, verantwoordelijk en aanspreekbaar wilt zijn. Voorgoed individu in gemeenschap. Elkaar dus niet meer ontbreken, maar trouw zijn. Gemeenschap kan nu eenmaal niet bestaan zonder *commitment*.

Ten derde noemen we – iets uitgebreider – de tucht, het omzien naar elkaar en

²¹ Vgl. J. Beumer, *Pleisterplaatsen. De spiritualiteit van de diakonale gemeente en parochie* (Baarn, 1994). J. Hendriks, ed., *Spiritualiteit en engagement. Over drie inspirerende gemeenschappen en wat de gemeente er van kan leren* (Zoetermeer, 1993) 64, die de term 'contrastgemeenschap' gebruikt.

²² Vgl. *De weg ligt open*, werkmateriaal over toelating tot de Doopsgezinde Gemeente, door de Commissie Geestelijke zaken van de ADS.

het gestalte geven aan het onderling pastoraat. Als er één woord gemengde gevoelens oproept, is het misschien wel kerkelijke tucht. De vraag is echter of dat afdoende reden is om iedere vormgeving van onderlinge tucht achterwege te laten, als blijkt dat de gemeente aan haar vrijheid en zogenaamde autonomie ten onder gaat. Het alternatief voor een slechte arts is toch niet geen arts!

Waardevol en stimulerend in dezen is het boek van Marlin Jeschke.²³ Aan de hand van een nauwgezette analyse van de sleuteltekst Mattheus 18:15-18 gaat hij in op de aspecten van het vermanen van de broeder of zuster. Het gaat Jeschke om een zoektocht naar een waarlijk evangelische discipline. Hij wil af van straffende en legalistische opvattingen, en ziet disciplineren in hetzelfde licht als evangelisatie. Mensen in contact brengen met het evangelie is één kant, ze er steeds weer bij bepalen een onvermijdelijke tweede. We zien naar elkaar om. We mogen elkaar op het evangelie aanspreken.²⁴ Het gaat om een wederzijds en zorgzaam elkaar vasthouden. Ook dat is mededogen: elkaar niet los laten. Voor Jeschke is het duidelijk dat er van discipline geen sprake kan zijn zonder enig besef van wat 'een goed gemeentelid' zijn nu werkelijk inhoudt. Niet toevallig zijn disciplineren en discipelschap verwante begrippen. Anders heeft niemand meer houvast.²⁵ Bij toelating wordt in vele Amerikaanse en Canadese doopsgezinde gemeenten gevraagd of je bereid bent tot wederzijdse aanspreekbaarheid (*accountability*) en verantwoordelijkheid (*answerability*).²⁶ Want gemeentelid zijn is een verbond aangaan, een *commitment*, een convenant (*covenant*) met rechten en plichten. Die welomschreven overeenkomst is de basis voor lidmaatschap en overschrijving.

IIIc Mededogen

Het accent zou mogen verschuiven van levensbeschouwing naar werkzaam geloof. Van stilten in den lande naar getuigen van Christus vandaag. Van abstractheid naar concreetheid. Van kilte naar warmte. Van ingepakt naar alternatief en non-conformistisch. Van onverschilligheid naar mededogen. Mededogen is een ander woord voor de sociale ethiek die gemeente is.

Als het gaat om mededogen, zou ik aandacht willen vragen voor het ethisch denken van de methodist Stanley Hauerwas. Het gaat me dan vooral om zijn *The Pe-*

²³ Marlin Jeschke, *Discipling in the church. Recovering a ministry of the gospel* (Scottsdale, 1988).

²⁴ *Geloven Vragenderwijs*, 82.

²⁵ De term is ontleend aan de doopvragen uit het Kanselboek van 1948. Jeschke zelf hanteert de term *meaningful membership*.

²⁶ Jeschke, *Discipling in the Church*, 113; vgl. 118: 'I covenant with them in mutual trust and accountability to give and receive counsel as together we seek to bring all of life under the lordship of Christ.'

aceable Kingdom.²⁷ Hij is o.a. beïnvloed door het werk van Alasdair MacIntyre en John Howard Yoder.²⁸ Hauerwas beschrijft hoezeer we in een fragmentarische wereld leven temidden van brokstukken van verschillende morele concepten waarvoor we geen rechtvaardiging meer kunnen bedenken, behalve dan door een beroep te doen op onze vrijheid en autonomie. We doen er beter aan, ons te realiseren dat ook christelijke ethiek specifiek en gekwalificeerd is. Het is de ethiek van een gemeente die als eerste verantwoordelijkheid heeft gemeente te zijn. Dat is ten diepste haar mededogen. Haar ethiek kan niet losgemaakt worden van de christelijke traditie en de geloofsgemeenschap. Juist in die bijzondere context wordt het verhaal van Israël en Jezus doorgegeven, en in een gezamenlijk leerproces stap voor stap eigen gemaakt, steeds opnieuw verwoord en – zo goed mogelijk – geleefd. Ethiek gaat volgens hem in de eerste plaats over een gezamenlijke manier van kijken naar de werkelijkheid. Het is een voortdurend gesprek rond de hele Schrift om zo vorm te geven aan een gemeenschap van mensen die in vrede leven met elkaar, met anderen en vooral met God. Ethiek is een manier van zijn. Pas in tweede instantie gaat het over zoiets als moeilijke beslissingen.

De geloofsverhalen stimuleren de gelovigen het eigen leven in het perspectief te plaatsen van Christus en de ware bestemming te vinden in de geloofsgemeenschap. De gemeente moet zo Gods liefde demonstreren in de wereld en anticiperen op Gods Koninkrijk. Zij is als herstelde gemeenschap een voorbeeld voor andere sociale structuren in de samenleving. Bij het ontwikkelen van zo'n gemeenschap is volgens Hauerwas vooral de deugd van het geduld van belang. Geduld in verband met het feit dat gelovigen de geschiedenis niet effectief kunnen besturen, maar moeten overlaten aan God. Gelovigen kunnen het koninkrijk niet maken, ze kunnen er slechts trouw en gehoorzaam aan zijn. Een weerloos discipelschap ziet af van directe effectiviteit en rationele inschatting van menselijke doelen. Juist daar ligt namelijk de verleiding tot het gebruik van geweld voortdurend op de loer. De gemeente hoeft zich niet in te spannen om de wereld vreedzamer of rechtvaardiger te maken. Haar eerste taak is om gemeente te zijn: paradijselijk contrastmodel in een wereld vol onrecht en geweld. Ze *heeft* geen sociale ethiek, ze *is* een sociale ethiek, een levenspraktijk.

Waardevol lijkt me dat bij Hauerwas niet zozeer het accent ligt op de perfecte gemeenschap van liefde, maar nadrukkelijk op het onderweg en op zoek zijn naar zo'n gemeenschap. Bruggen signaleert dan ook met recht dat het

27 Stanley Hauerwas, *The peaceable kingdom, a primer in christian ethics* (Notre Dame/London, 1983). De Nederlandse vertaling *Paradijselijk Koninkrijk* zou zomer 1995 verschijnen.

28 A. MacIntyre, *After virtue* (Notre Dame, 1981); J.H. Yoder, *The Politics of Jesus* (Grand Rapids, 1994) is een tweede, vermeerderde editie.

Hauerwas in de christelijke ethiek bijna uitsluitend gaat om het trainen van die deugden die zijn ingebed in het verhaal van de christelijke gemeenschap. Het trainingsproces is een belangrijk aspect in de gemeente en op grond daarvan kunnen we zijn ethiek het beste omschrijven als vormingsethiek. De gemeente krijgt meer het karakter van een proeftuin, waarin geëxperimenteerd wordt met manieren van samenleven die zoveel mogelijk recht doen aan het liefdesideaal.²⁹

Eveneens van belang lijkt me dat Hauerwas ons de ogen kan openen voor de specifieke opdracht van de gemeente. De gemeente zit niet in het Catshuis, en hoeft ook niet te doen alsof. De gemeente volgt het Lam, en alleen zo kan ze waarlijk zout der aarde en licht der wereld zijn.³⁰ Wellicht is de scheiding tussen gemeente en wereld te strikt gehanteerd. We zijn de eersten niet om te moeten constateren dat de gemeente tegenvalt en de wereld meevalt! Tegelijk wenkt hier een begaanbare weg om in samenspraak het eigene van de aard en opdracht van de gemeente te verkennen en vorm te geven.

We kunnen constateren dat de meeste gemeenten hun vredestaak hebben uitbesteed aan de Vredesgroep. Het is dan een geruststellende gedachte dat er nog steeds dwarse dopers druk zijn met vertrouwde en vernieuwende activiteiten, zoals uitwisselingsprojecten en weigering defensiebelasting. Ook internationaal wordt er hard gewerkt, bijvoorbeeld aan concrete verzoenende stappen in Israël en Noord-Ierland en in het voormalig Joegoslavië. Opvallend constructief is ook het vredestichtend en verzoenend werken van de zgn. *Christian Peacemaker Teams*. Een activiteit (voor gevorderden?) die in Nederland nog niet van de grond is gekomen.³¹ Helaas hebben we nog steeds onze handen vol aan de vruchten van de polarisatie in de jaren zeventig en tachtig. Terwijl de wereld ingrijpend veranderd is, zitten we nog in een oud paradigma gevangen dat het ons bemoeilijkt om ondersteunend en vruchtbaar met mogelijke vredestaken om te gaan. Misschien is het zinnig om minder met de verlammende grote vragen en meer met de concrete kleine stappen bezig te zijn. Zo kunnen we opnieuw gehoor geven aan het appèl van het evangelie om ons mededogen vorm te geven. Mededogen dat zichtbaar wordt in de bereidheid om kloven te overbruggen, muren te slechten en te

29 M. Bruggen, *Christelijke authenticiteit en politieke verantwoordelijkheid?*, ongepubliceerde doctoraalscriptie Rijksuniversiteit Groningen, 1988.

30 Wellicht verwijzen 'zon en lam' ten diepste naar deze roeping van de doperse gemeente om het Lam Gods te volgen (Joh. 1:36-37) en juist zo licht der wereld (Matt.5:14-16) te zijn: *Vicit agnus noster; eum sequamur*.

31 Met dank aan br. M. van der Werf, secretaris E.M.F.K. die me wees op J. Stoner *Interventions of truth. Christian peacemaker teams* en op D. Gwyn, G. Hunsinger, E.F. Roop, J.H. Yoder, eds., *A declaration on peace. In God's people the world's renewal has begun* (Scottsdale, 1991).

kenen van hoop en verzoening op te richten in een wereld die kromtrekt van onrecht en geweld.³²

Binnen de gemeente hebben we natuurlijk ook onze handen vol. Wie vredesgemeente wil zijn, zal eerst moeten willen werken aan de kwaliteit van de gemeenschap en de communicatie. Of wat precieser: aan klimaat, leiding, structuur, doelen en taken en identiteitsconceptie.³³ Hoe gaan we eigenlijk met conflicten om? Is er nog een andere weg dan boos en verongelijkt weglopen? Hoe zit het met het christelijke gehalte van ons gedrag? Zijn we wellicht vergeten dat we zelf van vergeving leven? Waar is het mededogen, de evangelische ruimte om opnieuw te mogen beginnen? Waar is de impuls om als eerste de minste te durven zijn? Vanwaar de behoefte om een ander tot op zijn vetters af te branden?

Klaas van der Wijk wees er onlangs maar weer eens op dat een gemeente die in haar eigen huis geen vrede heeft, moeilijk vredesgemeente kan zijn. Het kan gaan om persoonlijke geschillen, maar deze kunnen wel degelijk de heelheid van de gemeente belemmeren, wanneer ze niet worden opgelost en als splijtzwam gaan werken. Ook zijn er soms grote verschillen in geloofsopvattingen. De vrede in een gemeente wordt het meest bevorderd als er werkelijk bijbelse ruimte is voor interpretatieverschillen. De Schrift is niet gegeven om elkaar mee te veroordelen; tegelijk zijn er grenzen waarbinnen de interpretaties zich kunnen bewegen. Het kan niet gaan om de 'lieve vrede' waarbij waarheid en leugen, recht en onrecht, vrede en strijd samen tot een zoetsappige drab worden. Ook de gemeente heeft uitgangspunten en beleid. Juist daar vindt de worsteling plaats om onder woorden te brengen op welke wijze de gemeente haar roeping wil vervullen. Alleen zo zal ze vervolgens ook in staat zijn om een agenda vast te stellen om haar inzet nader te bepalen en toe te spitsen met een open oog voor juist de slachtoffers van geweld en onrecht. Een vredesgemeente weet dat er geen weg náár vrede is: vrede is de weg. Daarom kan ze zich ook nooit uitspreken voor geweld of gewelddadige acties om vrede en gerechtigheid bevorderen. Er is haar een andere weg gewezen.³⁴

32 In dit – en breder – verband verdient het voorstel van Cees Knijnenberg in het ADW (25 maart 1995) om een vorm van *twinning* en uitwisseling tussen Noord Amerikaanse en Nederlandse gemeenten m.i. serieuze aandacht.

33 Zie het waardevolle boek van J. Hendriks, *Een vitale en aantrekkelijke gemeente. Model en methode van gemeenteopbouw* (Kampen, 1990).

34 'Wat een gemeente tot vredesgemeente maakt', *Vredesbrief* van de doopsgezinde vredesgroep (maart 1995).

IV. De heilzame eenheid van Menno Simons

Het gelovig denken en leven van Menno Simons vertoont een heilzame eenheid. Een doperse eenheid van discipelschap, gemeenschap en mededogen. Jezus Christus is hier het kloppend hart van de gemeenschap der gelovigen die van dit nieuwe begin in woord en daad getuigenis afleggen. Deze heilzame eenheid, deze existentiële verbondenheid van mensen met Christus en met elkaar is van een relevantie die blijvend is. Zo kan het ook werkelijk wegwijzend zijn om ons steeds weer in Menno's geschriften te verdiepen. Iedere generatie staat weer voor de uitdaging om deze drie, namelijk Christus, de gelovige en de gemeenschap bij elkaar te brengen en te houden. De accenten mogen verschillen, maar de uitdaging is blijvend. Steeds weer worden christenen geroepen om in de Naam des Heren bondgenoten te worden en met Hem op weg te gaan temidden van alle midelpuntvliedende krachten die zo eigen zijn aan de moderne westerse maatschappij. Een dergelijke doperse visie is ten diepste oecumenisch gericht en relevant voor allen die in en rond de kerken vorm willen geven aan het christelijk getuigenis. Juist ook Menno's verre nazaten kunnen hier nog veel van opsteken.

Voor de hedendaagse geassimileerde Doopsgezinden kan het niet gaan om heimwee naar onderdrukking, of het verlangen naar het louterend vuur van de brandstapel. Zij staan voor de grootse taak om deze hierboven beschreven eenheid te hervinden. Dat is vanuit de traditie hun hoge roeping, inspirerend geleefd en verwoord door leidslieden als Menno Simons. In het donker van de tijd, nu vijftig jaar geleden, is deze visie opnieuw voor het voetlicht gebracht en inspirerend verwoord door Harold Bender. In de lijn van Weaver hebben we deze visie op hoop van zegen in alle bescheidenheid toegespitst op de Nederlandse situatie. We hebben een drietal bouwstenen – discipelschap, gemeenschap en mededogen – aangereikt voor een eigentijdse formulering van de richting waarin we het als volk van Menno kunnen zoeken om weer dopers te worden.

Dopers zijn mensen van de weg, die opnieuw in Christus' naam contrastgemeenschap proberen te worden. Het zijn broeders en zusters die vreedzaam en vol mededogen gestalte willen geven aan de gemeente als pleisterplaats van geloof, hoop en liefde. Zij zijn bondgenoten die met het oog op de wereld zo goed mogelijk deze oase vorm proberen te geven. Dopers en dwars. Meedogende gemeenschap van discipelen. Geboren uit het mededogen Gods. Geroepen om te leven op het Fundament dat gelegd is.

Vicit agnus dei, eum sequamur.

Een onbekend gebleven lied van Menno Simons

Het is bekend dat Menno Simons (1496-1561) tijdens zijn leven een tweetal liederen geschreven heeft. Opmerkelijk is echter dat deze tot nu toe nooit in enige Nederlandse uitgave met geschriften van de doopsgezinde reformator zijn opgenomen. In de Engelse editie van Menno's werken ligt het anders. Menno's oeuvre werd in 1956 door Leonard Verduin vertaald onder de titel *The complete writings of Menno Simons*. Daarin vond ook een vertaling van de beide liederen een plaats.¹

Even opmerkelijk is dat in de vele studies die gewijd zijn aan het leven van Menno Simons over zijn activiteit als dichter maar heel weinig te vinden is. Hoewel, zo heel verwonderlijk is die geringe interesse nu ook weer niet. Het gaat immers slechts om twee liederen die schuilgaan achter de talrijke prozageschriften. De biografie van K. Vos toont echter wel belangstelling voor de dichter Menno. Hoofdstuk XVI daarvan is gewijd aan de invloedrijke doopsgezinde oudste als dichter.²

De aanvangsregel van het eerste lied is 'Mijn God waer sal ick henengaan.' Er zijn heel wat edities van bekend. De oudste tekst treffen we aan in de bundel *Veelderhande Liedekens/ ghemaect wt den Ouden ende Nieuwen Testament* [1559].³ Afgaande op de inhoud is het gedicht geschreven onder omstandigheden waarin Menno aan vervolging bloot stond. Vos dateert het op omstreeks 1540.⁴ In onze tijd is het als gezang 405 opgenomen in het *Liedboek voor de kerken*. P. Visser heeft aan dit lied uitvoerig aandacht besteed.⁵

Het tweede lied begint met de regel 'Een truerich droeuich leyt.' Het komt al voor in *Een nieu Liedboek/ van alle nieuwe ghedichte Liedekens/ die noyt in druck en*

1 Leonard Verduin, John Christian Wenger en Harold S. Bender *The complete writings of Menno Simons, c. 1496-1561* (Scottsdale, [1956]) 1065-1070.

2 K. Vos, *Menno Simons 1496-1561* (Leiden, 1914) 150-156.

3 Verder komt het nog voor in: *Veelderhande Liedekens/ ghemaect wt den Ouden ende Nieuwen Testamente* (1566), fol. 193v^o; *Schriftuerlike Liedekens/ met noch sommige Lofsangen ende Ghebden* (Dordrecht, 1580) fol. 209 r^o; in Ph. Wackernagel, *Lieder der niederländischen Reformierten im 16. Jahrhundert* (Frankfurt, 1867) 83, nr. 6; Vos, *Menno Simons*, 153-156.

4 Vos, *Menno Simons*, 156.

5 P. Visser, 'Een oud lied in een nieuwe gedaante', in: *Het lied dat nooit verstomde* (Den IJp, 1988) 19-22.

zijn gheweest van 1562.⁶ Het verwijst naar een ongeluk dat Menno overkwam, waardoor hij blijvend kreupel werd. Dat moet gebeurd zijn tussen 1547 en 1554. Het lied wordt daarom gedateerd op omstreeks 1550.

Een derde lied van Menno Simons?

Tijdens mijn promotieonderzoek stuitte ik in de zoëven genoemde bundel *Veelderhande Liedekens* [1559] in de tweede afdeling⁷ op een lied waarbij in de marge in handschrift de opmerking staat te lezen: 'ghemaeckt door menno zijmonsz'.⁸ De beginregel is 'Almachtich God' en het lied is te zingen op de wijs van 'Aenhoort o Jsrael'. Het blijkt dus dat er in *Veelderhande Liedekens* nog een lied aan Menno Simons wordt toegeschreven. Dit herdenkingsjaar, waarin aan de doopsgezinde oudste veel aandacht is besteed, biedt ook een goede gelegenheid om deze tekst aan een nader onderzoek te onderwerpen. Ik geef nu eerst het lied dat tien strofen van zestien regels telt, voorzie het van annotaties en laat daarop een samenvatting van de inhoud volgen.

Een ander/na de wyse/Aenhoort o Jsrael

- 1 Almachtich God
 Des sonders doots duerstralen⁹
 Begeert ghy niet/ maer dat hi omme went
 En leve zonder ent
- 5 Tghenadich lot
 Laet Heere op my dalen
 Want de sonden brengende in sdoots torment¹⁰
 Sijn my altijts ontrent

⁶ Fol. 118 v.-119 v. De tekst ook in *Een geestelijck Liedt-Boecxken* (Hoorn, 1632); zie Wieder, *De Schriftuurlijke Liedekens*, 174 en Vos, *Menno Simons*, 151-153.

⁷ Deze heeft tot titel: *Dese nauvolghende Liedekens sijn eensdeels ghedicht vanden ghenen/ die om tghetuyghenisse Christi haer leuen hebben ghelaten/ ende noch sijn hier toe veel ander schoone lieden vergadert ende by ghestelt.*

⁸ Het lied is te vinden op fol. 67 r. (Ji iij v.). Het komt ook voor in *Veelderhande Liedekens/ gemaect wt den Ouden ende Nieuwen Testamente* (1566), fol. 22r°. Van dit lied maakte ik melding in: E. Hofman, *Liedekens vol gheestich consoort. Een bijdrage tot de kennis van de zestiende-eeuwse Schriftuurlijke lyriek* (Hilversum, 1993) 201, bijlage III no. 161; E. Hofman, 'Gereformeerden en doopsgezinden in de spiegel van de Schriftuurlijke liederen in de zestiende eeuw', in *Doopsgezinde Bijdragen* 20 (1994) 64, 67-69. Zie ook mijn artikel 'ghemaeckt door menno zijmonsz.', *Reformatoisch Dagblad*, 2 februari 1996, RD-plus, 5.

⁹ doots duerstralen: met een dodelijke pijl doorschieten.

¹⁰ torment: lijden.

- Ja Adams aert/ heeft oyt beswaert¹¹
 10 My sondaer teere¹²/ vol van verseere¹³
 Vleyschlyc duerstraelt¹⁴/ lach ick verdwaelt
 Veruremt heel¹⁵ van u leere
 Ick was bespriet¹⁶
 Van Sathan maar O Heere
 15 De sonden in mijnder ionckheyt gheschiet
 En wilt ghedencken niet

 Sondich duerwont
 Was tbegin van mijn leven
 Ja in sonden heeft my naer schrifts vermaen¹⁷
 20 Mijn moedere ontfaen¹⁸
 Dus onghesont
 Had ick ook wel gebleuen
 En hadde o ewich Vaderlyck graen¹⁹
 V goetheyt niet ghedaen
 25 Die my ghelaeft/ heeft en begaeft
 Met v ghenade/ bevrijt vant quade
 Want duer mijn cracht had ick geen macht
 Dan heel sondich van dade²⁰
 Ick was als wiet²¹
 30 Dus roep ick vroeg en spade²²
 De sonden in mijnder ionckheyt geschiet
 En wilt ghedencken niet

 Ick meynde wel
 Een recht Christen te zyne
 35 Maer als ick my selven sach openbaer²³
 In des gheests spiegel clær²⁴
 Aertsch boos en fel

11 oyt beswaert: steeds belast.

12 teere: zwak.

13 verseere: ellende.

14 Vleyschlyc duerstraelt: geheel zondig (vleselijk).

15 heel: geheel.

16 Ick was bespriet: [Satan] loerde op mij.

17 naer schrifts vermaen: zoals de Schrift leert.

18 ontfaen: ontvangen.

19 ewich Vaderlyck graen: eeuwige, liefdevolle Vader.

20 Dan heel sondich van dade: behalve dan om zondige dingen te doen.

21 wiet: onkruid.

22 spade: laat; de betekenis is: altijd.

23 openbaer: open liggend.

24 clær: helder.

- Buyten v woorts doctryne²⁵
 Heb ick my bevonden vol sonden swaer
 40 Vleeschlyc gesint eenpaer²⁶
 Duyster gesticht/ so was mijn licht²⁷
 Mijn waerheyt oncrachtich/ was logenachtich
 Mijn gerechticheyt/ vol sonden planteyt²⁸
 Mijn leven was de doot waerachtich
 45 Vol van verdriet
 Was ick/ maer Heer almachtich
 De sonden in mijnder ionckheyt geschiet
 En wilt ghedencken niet

 Met Paulo naect²⁹
 50 Mach ick ook wel gewagen
 Dattet in mijn vleys geheel gescoffiert³⁰
 Niet goet³¹ en heeft gelogiert³²
 Maer onuolmaect
 Was ick oyt³³ al mijn dagen
 55 Levende als een die niet van sonden viert³⁴
 Goddeloos gemaniert
 Sonder getal/ so was ick al
 Vol buylen/ sweeren/ quaet van affecten
 Mynen dienst die was afgoderye
 60 Schijn heylich int generen³⁵
 Ick was als riet
 Maer Heere na mijn begeeren
 De sonden in mijnder ionckheyt/ [geschiet
 En wilt ghedencken niet]³⁶

 65 Mijn gout was schuym
 Mijn weyte³⁷ was caf beuonden
 Mijn gebet was huegelyc³⁸ int gemeyn

25 doctryne: leer.

26 eenpaer: steeds.

27 De betekenis van deze regel is: mijn licht bestond uit duisternis.

28 planteyt; overvloedig.

29 naect: onomwonden.

30 gescoffiert: verdorven.

31 Niet goet: niets goeds.

32 gelogiert; gewoond.

33 oyt: steeds.

34 viert: afstand doen van.

35 int generen; in de uitoefening van mijn ambt.

36 Om technische redenen is dit gedeelte dat in het origineel ontbreekt hier toegevoegd.

37 weyte: tarwe.

38 huegelyc: aangenaam.

- Voor out/ ionc/ groot/ en cleyn
 Mijn wech was ruym
 70 Volgende t'kint der sonden
 Ja mijn waken/ en slapen certeyn³⁹
 Was altemale onreyn
 Mijn woort en werck/ was int aenmerk⁴⁰
 Vol quaets gheresen/ vleesch en bloet gepresen
 75 Heb ick altoos/ als sondaer boos
 Niet goets was in mijn wesen
 Heb ick nu yet⁴¹
 Dat is wt God by desen
 De sonden in mijnder ionckheyt geschiet
 80 En wilt ghedencken niet
- Mijn crommen⁴² ganck
 Was den wech der sondaren
 Ick sat op den stoel der spotters quaet
 Volgende der godloosen raet
 85 Vry ende vranc
 Droech ick menige iaren
 De baniere van tongerechtige saet⁴³
 Vol sondige misdaet
 Dyerste⁴⁴ ick was/ int sot gebras
 90 Als spelen dichten/ vry sonder swichten⁴⁵
 Geen ommesen/ had ick in dien
 Oft yemant mochte ontstichten⁴⁶
 Tgoede ick verliet
 Maer o Vader der lichten
 95 De sonden in mijnder ionckheyt geschiet
 En wilt ghedencken niet
- Ic sondaer grof
 Tot een vrent vlees⁴⁷ verboden
 Heb ick met luste/ mijn harte gekeert
 100 Daer in veriubileert⁴⁸

39 certeyn: zeker.

40 int aenmerk: goed beschouwd.

41 De betekenis is: als er nu iets goeds in mij is.

42 crommen: onoprechte.

43 R. 86-87: Ik stond lange tijd in de voorste gelederen van mensen die zondig leefden.

44 Dyerste: haantje de voorste.

45 sonder swichten: zonder van ophouden te weten.

46 ontstichten: afbreuk doen aan zijn geloof.

47 een vrent vlees: een hoer; bedoeld wordt de Roomse Kerk.

48 veriubileert: vreugde gevonden.

- Hout/ steen/ wijn/ broot
 En openbare afgoden
 Heb ick Gods dienstelyc geadoreert
 En menich iær geeert
 105 Alle mijn doen/ in elck saysoen⁴⁹
 Was onmanierich/ aerts en eergierich
 Sonder Gods geest leefd ic onbeureest
 Stout/ wilt/ tot wraken vierich⁵⁰
 Dat schrift verbiet
 110 Deed ick/ maer God goedertierich
 De sonden in mijnder ionckheyt geschiet
 En wilt ghedencken niet
- Mijn sonden wijt⁵¹
 Houd ic niet verborgen stille
 115 Maer belydese voor u onuerstout⁵²
 Die herte en nieren aenschout
 Den voorleden tijt
 Na der heydenen wille
 Heb ick ouer gebrocht/⁵³ qualyc gebout
 120 Op menschenwerk betrou
 Cluchtich verhael/ pronck en de prael
 Was int ghemeene/ mijn lust alleene
 V name o God/ was my een spot
 V woordt als fabel/ acht ick cleene⁵⁴
 125 Swerelts bediet⁵⁵
 Socht ick/ maer Vader reene
 De sonden in mijnder ionckheyt geschiet
 En wilt ghedencken niet
- Venus gedient/⁵⁶
 130 Heb ic vry sonder mincken⁵⁷
 Musyke/ Rethorike/ onvruchtbaer
 Lichtuaerdich volgende naer⁵⁸

49 in elck saysoen: altijd.

50 vierich: vurig.

51 wijt: talrijk.

52 onuerstout: ootmoedig.

53 ouer gebrocht: doorgebracht.

54 acht ick cleene: minachtte ik.

55 Swerelts bediet: wereldse zaken.

56 In het origineel is regel 130 in regel 129 opgenomen: Venus gedient/ heb ic vry sonder mincken.

57 Zonder er iets op af te dingen.

58 naer: na.

- Een Bacchus vrient
 Was ic int droncken drincken
 135 Doende alle horribel⁵⁹ sonden swaer
 Op Gods genade claer
 Ja geen so wreet/⁶⁰ sonde ick weet
 Waer in ic schadich/ niet was misdadich
 Geheel besmet/ des duyvels let⁶¹
 140 Was ick/ in allen⁶² ongestadich
 Dus my begiet
 Met sgeests water ghenadich
 En de sonden in mijn ionckheyt geschiet
 En wilt ghedencken niet
- 145 Godlyc princhier⁶³
 Alle mijn ouertreden
 Bid ick toch dat ghy geensins en gedenct
 Maer u genade schinct
 Castijt my hier
 150 Na vaderlycke seden
 En met barmharticheyt my omme ringt
 So ghy Dauid ontfingt⁶⁴
 Blint ben ick och/ verlicht my doch
 Want ongeloghen/ hebt ghi tvermogen
 155 Geen and' medecijn/ mach my helpen fijn
 Om mijn sonden doen verdrogen⁶⁵
 Dus op my siet
 Met v ontfermige oogen
 En mijn sonden/ hoe datse sijn geschiet⁶⁶
 160 En wilt gedencken niet

De inhoud van dit lied zou men volgens de opeenvolging van de strofen als volgt kunnen samenvatten:

- 1 Almachtig God, gij wilt niet de dood van de zondaar, maar dat hij zich bekeert.
 Geef mij dat, want ik, nakomeling van Adam, ben een zondaar, buiten uw leer en in de macht van satan.

- 59 horribel: verschrikkelijke.
 60 wreet: ernstige.
 61 des duyvels let/ Was ick: ik behoorde de duivel toe.
 62 allen: alles.
 63 princhier: vorst.
 64 ontfingt: in genade aannam.
 65 verdrogen: genezen.
 66 hoe datse sijn geschiet: op welke wijze ook begaan.

- 2 Ik ben zondig van het begin af aan. Dat zou zo zijn gebleven, als ik niet door uw goedheid was bevrijd. Zelf had ik daar de kracht niet voor.
- 3 Ik meende een goed christen te zijn, maar toen ik in de spiegel van de Geest keek, heb ik mijzelf onderkend als zondaar, vleselijk, duister, leugenachtig, dood.
- 4 Er woonde geen goed in mijn vlees, zeg ik met Paulus. Ik leefde goddeloos, was vol afgoderij en vuile zonden.
- 5 Mijn leven was als schuim en kaf, mijn gebed schone schijn. Ik was één en al zonde, wat ik heb, is van God.
- 6 Ik was een vriend van zondaren en zat bij spotters, ik was haantje de voorste in drinken, spelen, dichten.
- 7 Ik, grote zondaar, heb mijn hart gekeerd tot een vreemde vrouw, ik heb de afgoden (van de kerk) en de beelden gediend, ik was eergierig, wraaklustig, ging tegen de Schrift in.
- 8 Ik belijd voor u mijn zonden. Ik heb in mijn eertijds de wil der heidenen volbracht, op mensen vertrouwd, pronk en praal gezocht, ik spotte met u en hield uw Woord voor een fabel.
- 9 Ik heb Venus onbekrompen gediend, mij lichtvaardig overgegeven aan muziek en onvruchtbare rederijkerij. Ik was een dronkaard. Alle mogelijke zonden heb ik gedaan. Geen enkele uitgezonderd.
- 10 God straf mijn zonden toch niet, schenk mij genade, kastijd mij als een Vader, zoals Gij David gedaan hebt, verlicht mij, genees mij.

Het auteurschap

De vraag doet zich echter voor: was de anonieme lezer van de *Veelderhande Liedekens* goed op de hoogte? Is 'Almachtich God' werkelijk een lied van Menno Simons? Het ligt voor de hand naar nadere bevestiging van deze notitie te zoeken. Daarvoor zouden overeenkomsten tussen de inhoud van het lied en ander werk van Menno goede diensten kunnen bewijzen. En daarnaar behoeven we niet lang te zoeken. In het herontdekte lied eindigt elke strofe met: '(....) maar O Heere/ De sonden in mijnder ionckheyt gheschiet/ En wilt ghedencken niet.' In deze regels herkennen we onmiddellijk de tekst van Psalm 25 vers 7a, waarin David bidt: 'Vergeef mijne ongerechtigheden, want mijn zonde is tegen mij. En niet tegen u, want de waarheid is uw genade.' In deze regels herkennen we onmiddellijk de tekst van Psalm 25 vers 7a, waarin David bidt: 'Vergeef mijne ongerechtigheden, want mijn zonde is tegen mij. En niet tegen u, want de waarheid is uw genade.' Eenmaal op dat spoor bedenken we dat Menno in 1539 zijn *Voelē goede vnd Chrystelycke leringhen op den 25. Psalm* publiceerde, een meditatie dus over dat lied.⁶⁷

⁶⁷ Deze meditatie werd in 1558 herdrukt en nog in 1976 opnieuw uitgegeven door H.W. Meihuizen en J.P. Jacobszoon.

Vers voor vers voorziet Menno het van zijn commentaar en zo komt hij aan bij vers 7: 'En gedencket die sonden mijnder ioncheit niet nochte mine ouertredinge\ mer gedenck mynre na uwe ontfermherticheit om uwe goetheits wille.'

Daarbij mediteert hij:

O Heere der heerscaren in sonden ben ick ontfangen in sonden
ontfinck my minen moeder. Ick ben ontsprongen vth eenen
vulen vleisk / dat quade zaet is doer den eersten Adam
gesait in mynder herten vth welcke doch alle blinde
5 doelinghe vnd bedroefden iammer gesproten is / also dat ick
ellendighe sonder gheen sonde bekenen hebbe al eer my dor
(deur) dinen hilligen geest geleert worde / Ick meynde dat
ick geestelyck oprecht vnd Christen was / als ick my besach
/ heb ick my gaar vleischelyck eerdisch vnde duyuelsch
10 beuonden. Myn recht was crom myn goet was quae / myn licht
was duysternis / myn gerechticheit was sonde / myn leuen was
die sekere doot / O Heer ick hebbe my selver niet gekent /
eer ick my in dinen woordt gespiegelt hadde / Doen heb ick
in my gesien blintheit / naectheit / sericheit / datter doch
15 niet gesonts in my was / Het was al vol sweeren vnde
aterbuyen van den voten (veuten) tot den hofde (heufde) Myn
gold was schuym myn weite was caf / alle mine wercken waren
enckel afgoderie vnde logen (leugen) / behaluen dat ick noch
in minen vleisck bedreue Alle mine gedachten waren onnut /
20 myn woorden idel / mijn wercken Godloos / myn waken vnde
slapen onreyn myn gebet beveynstheit / niets niet heb ick
gehandelt sonder sonde O Heer gedenck doch die sonden mynre
ioncheit niet / die ick wetich vnde onwetich voor di
bedreuen hebbe nochte mine vaeke ouertredinge die noch
25 dagelickx van mi gehandelt worden. Dan gedenck mynre lieue
heere want ick blint ben verlicht my / want ick naect ben
cleedt my want ick quetst ben genees my / want ick doot ben
verwect my. Ick heb gheen licht / cleet / medicyn / ofte
leuen dn dy alleine Hieromme gedenct mynre na dynre grote
30 goedertiereheit om uw grote gotheits (geutheits) wille.⁶⁸

Vergelijken we de inhoud van 'Almachtich God' met dit commentaar, dan komen we tot de verrassende ontdekking dat er vele overeenkomsten aan te wijzen te zijn. Grote delen van het lied zijn letterlijk terug te vinden in het commentaar. De regels 33-44 van strofe 2 luiden:

Ick meynde wel
 Een recht Christen te zyne
 Maer als ick my selven sach openbaer
 In des gheests spiegel claer
 Aertsch boos en fel
 Buyten v woorts doctryne
 Heb ick my bevonden vol sonden swaer
 Vleeschlyc gesint eenpaer
 Duyster gesticht/ so was mijn licht
 Mijn waerhz oncrachtich/ was logenachtich
 Mijn gerechticheyt/ vol sonden planteyt
 Mijn leven was de doot waerachtich

Het commentaar geeft (r. 7-12):

Ick meynde dat ick geestelyck oprecht vnd Christen was / als ick my besach / heb ick my gaar vleeschelyck eerdisch vnde duyelsch beuonden. Myn recht was crom myn goet was quaet / myn licht was duyternis / myn gerechticheit was sonde / myn leuen was die sekere doot /

Nog een tweede voorbeeld. In strofe 5 van het lied komt de passage voor (r. 65-76):

Mijn gout was schuym
 Mijn weyte was caf beuonden
 Mijn gebet was huegelyc int gemeyn
 Voor out/ ionc/ groot/ en cleyn
 Mijn wech was ruym
 Volgende tkint der sonden
 Ja mijn waken/ en slapen certeyn
 Was altemale onreyn
 Mijn woort en werc/ was int aenmerk
 Vol quaets gheresen/ vleesch en bloet gepresen
 Heb ick altoos/ als sondaer boos
 Niet goets was in mijn wesen

Het commentaar leest (r. 16-22):

Myn gold was schuym myn weite was caf / alle mine wercken waren enckel afgoderie vnde logen (leugen) / behaluen dat ick noch in minen vleisck bedreue Alle mine gedachten waren onnut / myn woorden idel / mijn wercken Godloos / myn waken vnde slapen onreyn myn gebet beveynstheit / niets niet heb ick gehandelt sonder sonde

Er zou veel meer te noemen zijn,⁶⁹ maar ook nu is het al duidelijk, dat vanaf strofe 2 het commentaar op vers 7 precies parallel loopt met de strofen van het lied.

⁶⁹ Vgl. lied strofe 2, r. 19-20 naast commentaar r. 1-2: 'in sonden (...) minen moeder.'; lied strofe 4, r. 57-58 naast commentaar r. 15-16: 'Het was (...) tot den hofde (heufde).'

Dat gaat zo door tot en met strofe 5. Dan is er sprake van een abrupte breuk. Maar de inhoud van de volgende strofen is in Menno's commentaar op de volgende verzen terug te vinden. Nog één voorbeeld. Strofe 6 (r. 80-89) geeft:

Mijn crommen ganck
Was den wech der sondaren
Ick sat op den stoel der spotters quaet
Volgende der godloosen raet
Vry ende vranc
Droech ick menige iaren
De baniere van tongerechte saet
Vol sondige misdaet
Dyerste ick was/ int sot gebras
Als spelen dichten/ vry sonder swichten

In het commentaar bij vers 9 lezen we: 'Hij brengt de ellendigen terecht, p. 26 uitgave: O Heer (...) in onreinheid en zo meer'.⁷⁰

Uit dit alles blijkt overtuigend, dat lied en commentaar nauw met elkaar verweven zijn. Ze zijn inhoudelijk zo aan elkaar verwant, dat het lied op volgorde van de strofen bijna in zijn geheel in het commentaar terug te vinden is, het is er als het ware over 'uitgezaaid' om niet te zeggen systematisch erin verwerkt. Daarbij werkt het commentaar uitvoeriger en systematischer uit, waar het in het lied over gaat. Dit versterkt de gedachte dat de dichter van dit lied en de auteur van de meditatie één en dezelfde persoon geweest zijn.

Toch moeten we ook rekening houden met andere mogelijkheden. Het is niet bij voorbaat uit te sluiten dat tussen 1536 en 1559 iemand anders Menno's *Voele goede und Chrystelycke leringhen* geplunderd heeft om er een 'eigen' lied uit samen te stellen en zelfs het omgekeerde is denkbaar. Ik betwijfel dat echter ten eerste. Al in de zestiende eeuw maken dichters herhaaldelijk gebruik van bestaande teksten om te laten blijken dat ze het met de inhoud van het origineel niet eens zijn.⁷¹ Maar tussen het lied 'Almachtich God' en de *Voele goede und Chrystelycke leringhen* bestaat inhoudelijk geen enkel contrast. Integendeel, beide zijn geheel identiek. En het omgekeerde is eveneens moeilijk voorstelbaar. De verwoorde er-

70 Ten overvloedige wijs ik nog op strofe 7, r. 97-108 naast het commentaar bij vers [15]: 'want ick arme sonder (...) onder alle dicke bomen' (*Voele goede und Chrystelycke leringhen*, fol. B 8r^v) en strofe 8, r. 123-124 naast het commentaar op vers [16] 'Uw naam was voor mij een spot/ dyn woort was my een fabel' (*Voele goede und Chrystelycke leringhen*, fol. C v^v). Ook de hele eerste strofe is in het commentaar terug te vinden.

71 Voor voorbeelden van zulke contrafacten zie Hofman, *Liedekens vol gheestich confoort*, 134-139, 221.

varingen in de meditatie zijn te existentieel dan dat daarin simpelweg sprake zou zijn van wat men tegenwoordig plagiaat zou noemen.

Dan zou het nog denkbaar zijn, dat een ander 'Almachtich God' uit Menno's meditatie kan hebben gecompileerd, bijvoorbeeld om het werk van de invloedrijke oudste ook in liedvorm beschikbaar te stellen. Maar dat zou weinig verschil maken. Dan nog was het hele lied zodanig gevuld met letterlijke formuleringen van Menno dat het inhoudelijk aan hem toegeschreven zou moeten worden.

Ten aanzien van het auteurschap kom ik tot de volgende conclusie. De notitie in de marge bij 'Almachtich God' kan afgaande op het oude handschrift van een tijdgenoot geweest zijn die er zijn reden voor gehad heeft om Menno Simons de maker van het lied te noemen. Ook mijns inziens zijn beide teksten naar inhoud, woordkeus, toon en stijl, oprechtheid van schuldbelijden, kortom naar de geest, zozeer identiek, dat wanneer er twee auteurs aan het werk geweest waren, we haast wel moesten veronderstellen met dubbelgangers te maken te hebben. Ik ben geneigd de schriftelijke mededeling in de marge serieus te nemen en Menno Simons voor de dichter van 'Almachtich God' te houden.

De datering

In het begin van de jaren dertig raakte Menno steeds meer in twijfel over de leer van de rooms-katholieke kerk en kwam hij in aanraking met anabaptisten. Een langdurige innerlijke strijd ging daarmee gepaard. Op zoek naar de echte waarheid van Gods Woord begon hij, zo deelt I.B. Horst mee⁷² 'in de zomer of de herfst van 1535 op te roepen tot oprecht berouw en alle zonde en boosheid te bestraffen.' De *Voele goede und Chrystelycke leringhen op den 25. Psalm* staan hiermee in rechtstreeks verband. Meihuizen gaat ervan uit dat Menno de meditatie in 1536 in de tijd van zijn uittreden uit de rooms-katholieke kerk geschreven heeft, maar pas in 1539 heeft uitgegeven.⁷³ De nauwe verwantschap tussen beide in aanmerking genomen, zullen we wel niet ver van de waarheid zijn met te veronderstellen, dat Menno in diezelfde tijd ook 'Almachtich God' gedicht heeft. Ook in het lied kijkt Menno op zijn vroeger leven terug en houdt hij er al een andere levensstijl op na.

Vergeleken met de twee aan het begin van dit artikel genoemde liederen van Menno Simons is 'Almachtich God' dan het oudst van de drie. Het moet dan toen het in 1559 in de *Veelderhande liedekens* werd afgedrukt, al ongeveer 23 jaar bestaan hebben.⁷⁴ 'Almachtich God' blijkt dan zelfs het oudst bekende doopsge-

72 *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme*, dl. II, 318.

73 H.W. Meihuizen, *Menno Simons*, 25-26.

74 Opvallend is dat het in de uitgave van de *Voele goede und Chrystelycke leringhen* van 1539 en in de herdruk van 1558 ontbreekt.

zinde Schriftuurlijk lied te zijn dat we tot nu toe kennen. De lijst van Wieder waarin hij liederen van en over doopsgezinde martelaren opsomt, begint met Maria van Beckum die in 1544 om het leven werd gebracht.⁷⁵

De literaire vorm

Het lied heeft het karakter van een requisitoir, een aanklacht van de dichter van zichzelf tegenover God zonder zichzelf daarbij te sparen. De dichter rekent af met zijn vroeger leven door dat te analyseren en te bidden om vergeving. Afgaande op de inhoud van het lied verstaat Menno onder de 'zonden van zijn jonkheid' niet alleen de zonden van vóór zijn wijding tot priester in 1524, maar hij betreft er ook de ontsporingen bij uit de tijd van vóór zijn bekering. Ook voor het kwaad dat hij als priester heeft bedreven, vraagt hij vergeving.

Het lied heeft de vorm van een gebed. Menno kon deze vorm kant en klaar vinden in de psalm die hij van commentaar voorzag. Tegelijk goot hij het in de vorm van een refrein dat vooral gekenmerkt wordt door de steeds weerkerende slotregel van elke strofe. Het omvat niet minder dan 10 strofen van 16 regels. Elke strofe kan worden verdeeld in 2 maal 8 regels op het rijmschema abccabcc/deffeggg. In de tweede helft van de strofe hebben de eerste drie regels binnenrijm. Elke strofe is gebouwd op een tegenstelling tussen de opsomming in r. 1-14 en het contrast met de stokregels.

Deze vorm sluit uitstekend aan bij de inhoud. De spanning van de dichter kon zich heel goed ontladen in het refrein. Door de vele opsommingen gevolgd door de tien maal herhaalde regels krijgen de bede om vergeving en daarmee het probleem dat de dichter had met de zonden van zijn jonge jaren een sterke emotionele lading.

Toch is ook kritiek op zijn plaats. Inhoudelijk gezien is het opentrekken van het zondenregister wel erg uitvoerig geworden waar David, de oorspronkelijke dichter van Psalm 25, volstaat met te spreken over 'de zonden mijner jonkheid'. Het is de vraag of het zin heeft zijn zonden zo concreet en breedvoerig uit te meten en anderen onder ogen te brengen.

De volgende opmerking is meer van literair-kritische aard. Zo levend als de vorm zou kunnen zijn, is hij niet overal. Enkele malen lijken de slotregels er wat klakkeloos achteraan geplakt te zijn, zoals in strofe 5. Daardoor krijgen deze iets mechanisch, wat de diepte van de ervaring toedekt.

'Almachtich God' is zeker geen luchthartig lied. De sombere toon overheerst, al begint de eerste strofe hoopvol. Toch was het lied bedoeld om gezongen te

75 Wieder, *De Schriftuurlijke Liedekens*, 114.

worden. De wijze die hiervoor wordt opgegeven is 'Aenhoort o Jsrael'.⁷⁶ Dit is, afgaande op publicatie daarvan in verschillende zestiende-eeuwse bundels, een oud, bekend lied geweest, dat zowel door doopsgezinden als door vroege gereformeerden werd gebruikt. Dat Menno het kende kan misschien wel in verband gebracht worden met zijn 'sacramentarische' beginperiode.⁷⁷

Als Menno dit lied gemaakt heeft, getuigt het niet van een groot dichterschap. Wel is 'Almachtich God' mijns inziens in literair opzicht sterker dan de beide andere liederen die aan hem worden toegeschreven. Het is een kunstig lied met een kernachtige inhoud, een ingewikkeld rijmschema en mooie binnenrijmen. Om zo te kunnen dichten moet Menno wel eerst ervaring als dichter hebben opgedaan.

Het Schriftuurlijk karakter

Dit lied valt onder de Schriftuurlijke liederen.⁷⁸ Er is een zekere driedeling in te onderscheiden die het met vele teksten van deze soort gemeen heeft. Strofe 1 geeft de barmhartigheid van God tegenover de toestand van de zondaar aan. In de strofen 2-9 volgen nadere analyses en opsommingen van kwaad in Menno's vroeger leven. Tenslotte doet Menno in de laatste strofe een beroep op God om hem alles te vergeven.

Het is opmerkelijk dat er geen verwijzingen naar de Schrift in de marge van dit lied voorkomen, terwijl daarvoor in de tekst toch meer dan voldoende aanknopingspunten te vinden zijn. Bij zo goed als alle andere liederen in de onderhavige bundel is dat wel het geval. Waarschijnlijk hangt dit ontbreken samen met de ouderdom van het lied.⁷⁹

De betekenis voor de kennis van Menno's leven

Over Menno's leven vóór zijn bekering is maar weinig bekend. Het lied zou daarop een welkome aanvulling kunnen zijn. Voorzichtigheid blijft hier echter geboden. In een literaire tekst zijn werkelijkheid en fantasie moeilijk van elkaar te onderscheiden. Reeds Vos heeft echter gewezen op Menno's eigen getuigenis dat

76 Wieders, *De Schriftuurlijke liedekens*, 182, no. 23.

77 Horst, *Biografisch lexicon*, dl. II, 318.

78 Zie voor een beschrijving van deze liederen Hofman, *Liedekens vol gheestich confoort*, 272-273, 278.

79 Hofman, *Liedekens vol gheestich confoort*, 289-290.

de inhoud van het commentaar op Psalm 25 betrekking heeft op zijn persoonlijk leven.⁸⁰ Menno beschrijft niet het kwaad in het algemeen, maar hij doet dat vanuit zijn eigen ervaring. In deze context is dat bijna vanzelfsprekend. In het christelijk belijden van zonden gaat het immers niet om fouten in het algemeen, maar om die welke men persoonlijk gemaakt heeft. Is het lied door hem gemaakt, dan zou het ook daarin voor een groot deel om autobiografische notities kunnen gaan. Het zou dan gegevens kunnen opleveren over het leven van de doopsgezinde reformator waarvan we nog niet op de hoogte waren. Hierbij denk ik aan r. 89-92:

Dyerste ick was/ int sot gebras
 Als spelen dichten/ vry sonder swichten
 Geen ommesien/ had ick in dien
 Oft yemant mochte ontstichten

Menno zou hier dan opbiechten dat hij in zijn 'eertijds' toneelspelen geschreven heeft, daarmee zelfs een vooraanstaande plaats innam, zonder zich erover te bekommeren of iemand zich mogelijk aan de inhoud zou kunnen stoten. Na zijn ommekeer zal hij met deze activiteiten abrupt gebroken hebben.

In regel 131-132 bekennt hij dat hij muziek en rederijkerij nagevolgd heeft,⁸¹ wat toch moeilijk iets anders kan betekenen dan dat hij zelf muziek beoefend en 'rhetorike' bedreven zou hebben en dan mogelijk zelf lid van een rederijderskamer geweest is. Dat hij oefening als dichter heeft opgedaan, kan afgeleid worden uit de kwaliteit van het refrein 'Almachtich God'. Tot nu toe zijn deze gegevens echter niet door andere bronnen bevestigd.

80 Vos, *Menno Simons*, 17.

81 'Musyke/ Rethorike/ onvruchtbaer// Lichtuaerdich volgende naer'

Calvinisten en libertijnen

Enkele opmerkingen n.a.v. Benjamin Kaplan, *Calvinists and Libertines. Confession and Community in Utrecht, 1578-1620* (Oxford, Clarendon Press, 1995) 347 blz., ISBN 0-19-820283-0.

'Dass sie die Kirchen am eusserlichen zuversamen ansahen, one glauben, und jr mehr wollen in Himmel bringen, weder jr Gott wil drinnen haben, also eins mit dem andern verderben'. Caspar von Schwenckfeld in 1534.¹

Inleiding

De notaris Henricus Wieringa van Makkum verklaarde in 1678 dat de predikanten geleken op vogelvangers, 'die eerst soet fluiten ende wanneer se de vogels onder het net hebben, dan draeijense haar de hals om ...'. Wanneer de notaris dit had geweten toen de predikant hem vroeg om lidmaat te worden, dan zou hij zich nog wel eens bedacht hebben.² Deze notaris was niet de enige die kritiek uitoefende op de strengheid van de gereformeerde predikanten. Met name in de kring van doopsgezinden, libertijnen en neutralisten vallen vele kritische opmerkingen te beluisteren. Op hun beurt kregen die critici weer lik op stuk van gereformeerde pennevoerders. De uitgeweken Ommelander boer en chroniqueur Abel Eppens (1534-1590) schrijft in de jaren tachtig van de zestiende eeuw in zijn kroniek dat tijdens Leicester 'die meente noch seer vremdt und verdielt was in Mennonisten, Papisten, Libertinieren, Martinisten und tom reformatie onverschandich ock die meeste hoveden in raden und steden'.³ Elders noemt Eppens neutralisten, libertijnen, schwenckfeldianen en albadaïsten.⁴ Volgens Eppens was er in Holland, Zeeland en Friesland een grote groep van mensen die noch de

1 *Letters and Treatises of Caspar Schwenckfeld von Ossig. 1534-january 1538* (*Corpus Schwenckfeldianorum* dl. V), C.D. Hartranft e.a. ed., (Leipzig, 1916) 132.

2 Voorbeelden uit Friesland, voorzover niet anders vermeld, zijn ontleend aan mijn binnenkort te verschijnen boek *Tussen Gideonsbende en publieke kerk. Een studie over het gereformeerd protestantisme in Friesland 1580-1650*.

3 *De kroniek van Abel Eppens tho Equart*, J.A. Feith en H. Brugmans ed. (2 dln; Amsterdam, 1911) II, 336.

4 *Kroniek van Abel Eppens* II, 651.

Heidelbergse Catechismus noch de Augsburgse confessie onderschreven. De volgelingen van Castellio riepen: 'Liever Spaanse inquisitie dan Geneefse discipline'. Zij riepen deze leus omdat Michaël Servet door de overheid was terechtgesteld, maar volgens Eppens maakten zij geen onderscheid tussen het pauselijke zwaard en het recht van de overheid. Sommige van deze lieden waren volgelingen van Franck, Schwenckfeld en Albada; zij lazen alleen het Woord 'dan na idermans geest und syn, eder genade verlenet. Dat solde een katolicke consensus heeten'.⁵

In het begin van de zeventiende eeuw vraagt een pamflettist zich af naar aanleiding van de vertaling van de Sneker predikanten Bogerman en Geldorpius van een pleidooi van Beza voor het ketterdoden: 'Dese verbitterde Besianen soudense int getal wel het achtendeel mogen verstrecken vanden volcke der vereenichde Nederlantsche provincien? Ick houde ongetwijfelt neen'. Volgens de schrijver van het pamflet was het merendeel van hen die men gereformeerd noemt afkeurig van geloofsvervolgung. De rest van de bevolking zou bestaan uit papisten, martinisten, menisten, neutralisten en anderen; 'ende voort heromnes, welke heromnes het branden der ketters oock niet wel verdragen soudenn connen'.⁶

In de Republiek waren naast in kerken georganiseerde katholieken, gereformeerden, doopsgezinden en lutheranen ook confessioneel niet-gebonden, onbeslist, neutralisten, 'speculeerders' en 'stilstaanders', spiritualisten van verschillende signatuur, chiliasten, antitrinitariërs, libertijnen, 'stiefkinderen van het christendom', 'reformaters' en andere gelovigen als de joden.⁷ Recent onderzoek heeft duidelijk gemaakt dat er in de Republiek en elders ook mensen zijn geweest die geen keuze voor een bepaalde kerk hadden gemaakt, onder wie de indifferenten en de twijfelaars.⁸

5 *Kroniek van Abel Eppens* II, 607. Context in Wiebe Bergsma, *De wereld volgens Abel Eppens. Een Ommelander boer in de zestiende eeuw* (Groningen/Leeuwarden, 1988) hoofdstuk IV. Zie voor de spiritualistische verscheidenheid in de Lage Landen: M.E.H.N. Mout, 'Spiritualisten in de Nederlandse reformatie van de zestiende eeuw', in: *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden* 111 (1996) 297-313.

6 *Een Christalijnen Bril ... voor den E. Magistraet der Stadt Sneek in Vrieslandt etc.* (1612) b.

7 Van Polen tot Engeland 'there oozed a host of new social and religious revolutionaries', aldus Stone, die vervolgens meer dan twintig radicaal religieuze groeperingen opsomt. Lawrence Stone, 'The Reformation', in: idem, *The Past & The Present* (Boston etc., 1981) 116-117.

8 Zie bijvoorbeeld H.R. Schmidt, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert* (München, 1992) 122: 'Nicht "alles" wurde konfessionalisiert. Die Geschichte der Indifferenten, vielleicht gar der Ungläubigen in diesem so gläubigen Zeitalter ist noch zu schreiben'. Zie voor de Republiek in vergelijkend perspectief Wiebe Bergsma, 'Church, state and people', in: K. Davids en J. Lucassen, ed., *A Miracle Mirrored. The Dutch Republic in European Perspective* (Cambridge, 1995) 196-228.

Calvinisten en libertijnen

Aan de geschiedenis van de religieuze pluriformiteit in de Republiek is door de Amerikaanse historicus Benjamin Kaplan een belangrijke bijdrage geleverd met een prachtig geschreven boek. De auteur verbaast zich eveneens over de tolerantie in de Republiek. 'It is hardly to be imagined how all the violence and sharpness, which accompanies the differences of Religion in other Countreys, seems to be appeased or softned here, by general freedom which all men enjoy, either by allowance or connivence'. Met dit bekende citaat van Sir William Temple uit 1673 opent Benjamin Kaplan zijn studie over calvinisten en libertijnen. Wat is de strekking van Kaplans betoog?

De uitkomst van de reformatie en de Opstand was een Republiek met een door de staat gesteunde publieke kerk en een grote mate van religieuze pluriformiteit en tolerantie. De calvinisten ondervonden allerlei weerstanden, tot hun eigen verbazing ook van hen die zichzelf als calvinisten beschouwden, maar niettemin essentiële aspecten van het calvinisme verwierpen. Zij werden door de calvinisten libertijnen genoemd (2). In de eerste decennia na de vestiging van de publieke kerk werd een interne strijd gevoerd over de kerk als religieuze gemeenschap en de verhouding tussen kerk en staat. 'To oversimplify a bit, one can say that the Calvinists prevailed on the first point, the Libertines on the second' (3). Na de Synode van Dordrecht was de situatie duidelijk: 'The Dutch Reformed Church became a thoroughly Calvinist, thoroughly disciplined entity; Dutch society as a whole did not' (3). De auteur wil deze bijzondere positie van de Republiek op de religieuze kaart van Europa verklaren door middel van een *case study* van het conflict tussen de calvinisten en de libertijnen in de stad Utrecht. De drie verschillende interpretaties van dit conflict voldoen volgens de auteur niet en daarom wil hij een samenhangende interpretatie geven van dit conflict in internationaal perspectief, namelijk van voor- en tegenstanders van het confessionalisme (5).

De *Konfessionalisierung* was een grote doorgaande sociale verandering door een combinatie van godsdienstige hervorming, staatsvormingsprocessen en sociale discipline, waarbij de historici de nadruk leggen op de dwang van boven (7). De gereformeerden in de Republiek waren 'the new champions of confessionalism' en de libertijnen de felle tegenstanders. De libertijnen verzetten zich tegen de kerkelijke tucht, de kerkeraden en de synodes, zij wilden de invloed van de predikanten beperken en zij wilden de kerkdeuren openen voor de 'entire lay community'. Die slag hebben de libertijnen verloren, want omstreeks 1620 werd de gereformeerde kerk 'more disciplined and distinctly Calvinist' dan de calvinisten ooit hadden gehoopt. Niettemin hadden de libertijnen een groot aandeel in de religieuze tolerantie en de voortzetting van een traditionele stedelijke cultuur. De uitkomst van de strijd was een wonderlijke combinatie van een strenge publieke kerk en een ongeëvenaarde vrijheid buiten de publieke kerk (13).

In de inleiding maakt de auteur nog enkele belangrijke preliminaire opmerkingen. Ten eerste was de confessionalisering in de Republiek geen zaak van overheidsdwang, in tegenstelling tot het 'cuius regio, illius religio' elders. Ten tweede vormden de libertijnen geen typisch Nederlandse aangelegenheid, want in Europa waren miljoenen tegenstanders van de confessionalisering ('millions of Europeans outside the Netherlands also opposed confessionalism'), die alleen minder succes hadden. In de derde plaats beschouwt de auteur libertijnen als mensen die de kerkelijke tucht verwierpen (13-15).

De reformatie in Utrecht leidde in 1578 tot de stichting van twee nieuwe gemeenten. In de Jacobskerk kwamen de gelovigen die zich aangetrokken voelden tot de voormalige pastoor Hubertus Duifhuis. Duifhuis wilde geen kerkenraad, geen diaconie, geen onderricht in de catechismus en zeker geen kerkelijke tucht, die hij beschouwde als een misbruik van de 'clerical power'. De calvinisten kwamen bijeen in de Franciscaanse kerk en zij propageerden juist wel de noodzakelijk geachte eenheid van leer, leven en tucht. Zij beschouwden de volgelingen van Duifhuis als libertijnen. Hiermee was de grondslag gelegd voor een 25-jarige strijd in Utrecht tussen calvinisten en libertijnen over de controle over de regering en het religieuze leven (25).

Vervolgens bespreekt Kaplan de beide kerken en hun contrasterende idealen. De calvinisten vormden weliswaar getalsmatig een kleine minderheid, maar hun invloed was veel groter dan hun aantal zou doen vermoeden. De lidmaten traden vrijwillig toe tot de kerk en onderwierpen zich vrijwillig aan de kerkelijke tucht. In Utrecht werkten de libertijnse regenten die kerkelijke tucht zoveel mogelijk tegen. Kaplan biedt vervolgens een 'Idealtypische' beschrijving van de calvinistische gemeentevorming.

De calvinisten organiseerden als elders een presbyteriale kerk met een kerkenraad en een classis. Puntsgewijs bespreekt de auteur de idealen van de calvinisten. In de eerste plaats trokken de calvinisten duidelijke grenzen, binnen de eigen kerk met een strenge kerkelijke tucht en naar buiten in verband met de overige denominaties. In Utrecht leidde de tucht slechts tot één excommunicatie, namelijk van een volgeling van de spiritualist Coornhert (47). De intolerantie ten opzichte van andersdenkenden 'satisfied emotional as well as practical needs'. (48). Voor de meeste calvinisten gold het adagium van Lambertus Danaeus: 'nihil pulchrius ordine'. In de tweede plaats streefden de calvinisten naar eenheid, zowel in eigen kerkelijk verband als in de internationale calvinistische wereld. De calvinisten voelden zich verbonden met de universele calvinistische kerk. Daarom met name kritiseerden zij de leden van de Duifhuis-gemeente, omdat die zich aan die internationale gemeenschap onttrokken (53-54). In de derde plaats wijst Kaplan op de hiërarchie binnen de kerk, in concreto een spirituele hiërarchie. De invloed van de academisch gevormde predikanten bijvoorbeeld nam toe, ten koste van de 'Duitse klerken', de invloed van de lid-

maten bij predikantsbenoemingen verminderde, het ambt van ouderling werd meer en meer ondergeschikt gemaakt aan dat van de predikant. In de vierde plaats streefden de calvinisten naar 'moral rigour'. De morele eisen die aan de lidmaten werden gesteld waren voor sommigen prohibitief voor het lidmaatschap van de kerk. Hier blijkt duidelijk het sectarische verleden van de calvinistische kerk, die immers was begonnen tegen de verdrukking in. Die strenge nadruk op de tucht werd mee bepaald door de concurrentie van de doopsgezinden, die minstens zo sterk de nadruk legden op de ban. In de vijfde plaats hadden de calvinisten theocratische pretenties. Zij wilden ketterijen onmogelijk maken en soms aan menisten geen burgerschap toekennen. Ook Marnix wilde lichamelijke straffen van de ketters, evenals Bogerman en Geldorpheus in Sneek. In navolging van Duke's opvatting over de idee van een *purior ecclesia* toont ook Kaplan duidelijk aan dat er een spanning is geweest in het calvinisme tussen het sectarische verleden en de theocratische pretenties van de publieke kerk. De *Zucht und Ordnung* van de calvinisten en doopsgezinden 'addressed deep and widespread psychological needs'. De roep om tucht en discipline was volgens de auteur groot, zowel in de kerk als bij de overheid. Bij de intellectuelen zou het neo-stoïcisme een rol hebben gespeeld (66-67).

Het meest opvallend aan de religieuze ontwikkelingen in de jaren 1578-1620 is het buitengewoon groot aantal mensen dat niet tot een kerk behoorde. In Haarlem, Rotterdam, Deventer en Utrecht was de helft van de bevolking niet bij een kerk aangesloten (68). Deze mensen behoorden niet tot een uniforme groep; Kaplan rekent er ook de liefhebbers van de gereformeerde religie toe. Naast de liefhebbers waren er grote groepen die niet ter kerke gingen. Zij hebben doorgaans geen bronnen nagelaten. 'Apathy, inaction, silence, minimal compliance – such behaviour often remains opaque to the historical observer' (69). Deze groep werd door de calvinisten ook tot de libertijnen gerekend, evenals zij die zich tegen de kerkelijke tucht verzetten en degenen die in Utrecht kozen voor de Jacobskerk van Duifhuis. De calvinisten zelf zagen in die afkeer van de kerkelijke tucht de belangrijkste oorzaak van de oppositie tegen hun eigen streven naar hervormingen.

Wie het Nederlandse libertinisme wil verklaren moet volgens de auteur twee wegen bewandelen: ten eerste het verschijnsel in Europees perspectief plaatsen en ten tweede de lotgevallen van de Jacobskerk bestuderen (71). Het belangrijkste verschil tussen de Jacobskerk en de kerk van de calvinisten was de afwezigheid van kerkelijke tucht in de gemeente van Duifhuis. Het avondmaal stond open voor iedereen en ook de doopspraktijk was minder stringent. De auteur typeert deze geloofsgemeenschap als een *Gemeindekirche*, die ook open stond voor katholieken (75).

Vervolgens bespreekt de auteur de theologische opvattingen van de libertijnen, waarbij hij en passant kritische noten kraakt over de opvattingen van Enno

van Gelder over Erasmus en het humanisme en tevens over de aantrekkingskracht van de diverse spiritualisten als Nicolaes, Coornhert en Joris. Op scherpzinnige wijze analyseert Kaplan de theologie van Duifhuis, die geïnspireerd is door het spiritualisme en de idee van de christelijke vrijheid.

Na dit grote kader schetst de auteur een indringend beeld van de specifieke ontwikkelingen in Utrecht. In hoofdstuk drie toont hij de sociale verschillen aan tussen de calvinisten en de libertijnen. Ook voor Utrecht geldt dat de calvinisten een kleine minderheid vormden van de stadsbevolking (143) en dat op het Utrechtse platteland het calvinisme zeer impopulair was: 'In this sense, Utrecht fits a European pattern' (145). In Utrecht behoorde 'the most vigorous and assertive segments of non-patriciate' tot de calvinisten. Zij waren gekant tegen de invloed van de adel en het patriciaat op de kerk. Tot het calvinisme voelden ook de immigranten zich aangetrokken. De leden van de Jacobskerk kwamen vooral uit de armere lagen van de bevolking en uit de elite (154-155).

In de hoofdstukken vier, vijf en zes schetst Kaplan de godsdienstige ontwikkelingen in Utrecht, die in grote lijnen wel bekend zijn, onder meer de korte triomf van de Utrechtse calvinisten, 'a full-blown theocratic regime' (157), in de jaren 1586-1588, de reactie in de jaren 1590-1610 en de remonstrantse twisten, waaruit de calvinisten na de Dordtse synode als overwinnaars te voorschijn kwamen. Overtuigend is met name zijn weergave van de sociale inbedding van de conflicten.

In hoofdstuk zeven beschrijft Kaplan het samenleven van verschillende confessies in de stad Utrecht, waar behalve calvinisten en libertijnen ook katholieken, lutheranen en menisten waren. Volgens de auteur waren de relaties tussen de verschillende overige confessies uitstekend (261). Terecht wordt gewezen op het vrijwillige karakter van het lidmaatschap van de gereformeerde kerk; de calvinisten waren geen zendelingen, zij dwongen de volwassenen niet naar de preek te luisteren, met een gereformeerde partner te trouwen of hun kinderen te laten dopen. De maatregelen van de overheid tegen bezoek aan de herberg tijdens de dienst of werken op sabbat waren vooral bedoeld om de kerkgang niet te verstoren (265). Het ambivalente karakter van het calvinisme in de Republiek wordt door Kaplan schitterend beschreven (266 e.v.), culminerend in een heldere conclusie: 'This distinction between public and private became the key to religious pluralism and toleration in the Netherlands; for, if the Reformed church as 'public' church, had a monopoly on public piety, by and large it did not intrude into the private sphere except by invitation' (270). De gewetensvrijheid was vastgelegd in artikel 13 van de Unie van Utrecht. Dat betekende dat men kon geloven wat men wilde en dat niemand gedwongen werd naar een kerk te gaan die men afkeurde (270-271). De publieke kerk had natuurlijk wel het monopolie op de kerkgebouwen en genoot op vele terreinen steun van de overheid. Dat impliceerde dat de overige denominaties niet publiek hun geloof konden belijden, maar in schuilkerken. Maar de gewetensvrijheid was gegarandeerd; in de publie-

ke bibliotheek van Utrecht konden de inwoners van de stad werken lezen van Sebastian Franck, Caspar von Schwenckfeld, Dirck Volkertsz. Coornhert en van bijna iedere belangrijke hervormer (271).

Vervolgens bespreekt Kaplan de verschillende gemeenschappen waartoe de stedelingen konden behoren: gezin, buurt, gemeente en broederschappen; die laatste waren soms multiconfessioneel.

In de conclusie bespreekt Kaplan opnieuw de verschillen tussen calvinisten en libertijnen, waarbij hij stellige uitspraken niet schuwt: 'Those whom the Calvinists called 'Libertines' formed a vast group, the largest in Dutch society' (300). Zij hadden gemeenschappelijk hun afkeer van de kerkelijke tucht en 'the confessional mode of piety' en hun vroomheid werd gekenmerkt door spiritualisme en anticlericalisme. De libertijnen wilden autonome *Gemeindekirchen*. Zij verloren uiteindelijk van de calvinisten omdat die onder meer beter waren georganiseerd, terwijl de libertijnen omstreeks 1605 inzagen dat tucht soms noodzakelijk kon zijn in geval van ernstig wangedrag. Wanneer de excessen en misbruiken van de 'christelijke vrijheid' evident waren, leidde dit tot institutionele consolidatie. Niettemin was het conflict tussen calvinisten en libertijnen een van de meest langdurige en karakteristieke verschijnselen van de Nederlandse reformatie en een dramatisch voorbeeld van de weerstand in vele delen van Europa tegen de opkomende confessionalisering (304).

Een niet-bewezen stelling

Deze lange samenvatting van Kaplans werk en de geciteerde zinnen maken duidelijk dat wij met een belangrijke studie te maken hebben. Het boek is gebaseerd op een grote kennis van Utrechtse bronnen en secundaire literatuur. De auteur schetst een indringend beeld van de bewogen veertig jaren sedert de vestiging van de twee nieuwe kerken in 1578. De compositie is meesterlijk. Kaplan weet voortdurend de ontwikkelingen in een bredere context te plaatsen. Zijn typering van het calvinisme is treffend.

Hoewel dit boek vele nieuwe inzichten toevoegt aan onze kennis van de reformatie in het algemeen en de specifieke Utrechtse situatie in het bijzonder, wordt de centrale stelling niet bewezen. De titel suggereert naar mijn mening meer dan de auteur kan waarmaken. Op schitterende wijze heeft Kaplan de Utrechtse libertijnen beschreven, maar de 'millions of Europeans outside the Netherlands' die ook tegen 'confessionalism' waren en de libertijnen in de Republiek blijven min of meer buiten het vizier. Zeker, Kaplan toont duidelijk aan dat er vele spiritualisten waren en dat tal van predikanten en andere inwoners van de Republiek zich tegenstanders van de kerkelijke tucht toonden, maar daarmee zijn calvinisten en libertijnen historisch gezien nog geen gelijkwaardige partijen.

Geheel nieuw zijn de inzichten van Kaplan trouwens niet, want ook in de oudere historiografie vinden we deze opvattingen terug. In zijn *De confessioneele ontwikkeling der reformatie in de Nederlanden* toonde J. Lindeboom aan dat de lidmatenaantallen van de publieke kerk aanvankelijk laag waren en dat er 'latitudinaire hervormingsgezinden' waren.⁹ Hij citeerde reeds het bekende verwijt dat de gereformeerden Caspar Coolhaes maakten, namelijk dat hij zich had aangesloten bij 'den hoop der genen die wel de meeste partije van allen maken, die namelijk een nieuwe alghemeene Catholijcke Kercke willen stichten, ende gheen sekere Religie en begheeren te trouwen'. Ook hij had al gewezen op de uitlating van de gereformeerde predikant Reinier Donteclock: 'Ende dit is wel de aldergrootste Secte, die hier te lande te vinden is, der gheener namelijk, die gheen werck en maken van eenighe uyerlijcke Religie, nocte professie daer van en doen'.¹⁰

Vormden de libertijnen inderdaad de grootste groep in de Nederlandse samenleving in onderhavige periode? En waren het spiritualisme en anticlericalisme van de libertijnen niet alleen in Utrecht, maar in de gehele Nederlanden 'the chief strains of Libertine piety' (300)? Een dergelijke bewering vraagt om een poging tot getalsmatige verificatie.

Wie gelovigen probeert te tellen in de vroeg-moderne tijd kampt in de onderhavige periode met grote problemen, omdat niet altijd de beschikbare cijfers over religieuze denominaties kunnen worden gekoppeld aan bevolkingscijfers. Uit vele studies is duidelijk geworden dat niet iedere inwoner van de Republiek was aangesloten bij een kerkgenootschap.¹¹ Ook Kaplan maakt duidelijk dat het aantal lidmaten in de stad Utrecht laag was. Die conclusie geldt voor de meeste steden die tot nu toe zijn onderzocht, waarvan Haarlem wel een zeer duidelijk bewijs vormt. In die stad was in 1620 een minderheid kerkelijk meelevend en waren er velen aan 'gheene religie verbonden'.¹² Ook in Friesland is de gereformeerde kerk lange tijd een minderheidskerk gebleven. Drenthe is zeer traag gecalciniiseerd. Ook in deze beide gewesten waren niet alle inwoners aangesloten bij een kerk. Maar zijn deze confessioneel niet-gebondenen nu als libertijnen te kwalificeren? Ik heb hierover mijn twijfels.

Een eerste probleem vormen in dit verband de liefhebbers van de gerefor-

9 J. Lindeboom, *De confessioneele ontwikkeling der reformatie in de Nederlanden* ('s-Gravenhage, 1946).

10 Lindeboom, *Confessioneele ontwikkeling*, 107-109.

11 Zie het voortreffelijke opstel van J.J. Woltjer, 'De plaats van de calvinisten in de Nederlandse samenleving', in: *De zeventiende eeuw* 10 (1994) 3-23.

12 Joke Spaans, *Haarlem na de Reformatie. Stedelijke cultuur en kerkelijk leven, 1577-1620* ('s-Gravenhage, 1989) 104. In 1620 was ongeveer 20% gereformeerd, 12,5% katholiek, 14% doopsgezind, 1% lutheraan en 1% waals.

meerde religie, die door Van Deursen zijn herontdekt. Zij gingen wel ter kerke maar, om wat voor reden dan ook, gingen zij niet aan het avondmaal. Deze liefhebbers zijn zelden te kwantificeren, maar eigen onderzoek wijst uit dat de gereformeerden tot ver in de achttiende eeuw dit onderscheid nog hanteerden. In het Friese dorp Heeg waren in 1781 85 lidmaten en 54 (24 mannen en 30 vrouwen) 'niet-ledematen, wel den Hervormden godsdienst toegedaan'.¹³ De harde kern van de publieke kerk bestond uit lidmaten en deze Gideonsbende is inderdaad lange tijd getalsmatig een minderheid geweest. Toch zijn er aanwijzingen dat die liefhebbers soms in grote getale aanwezig waren. Die liefhebbers kunnen we wel tot de invloedssfeer van de gereformeerde kerk rekenen, ook al waren zij, omdat zij dus nog in de achttiende eeuw voorkwamen, niet allen lidmaat in wording.¹⁴

Verder is duidelijk dat de libertijnen alleen een tijd in Utrecht in georganiseerd verband hebben bestaan, maar hun organisatie is ter ziele gegaan. Alleen in Utrecht zijn de libertijnen deels te kwantificeren. Uit de uitstekende analyse van de theologische opvattingen van de libertijnen blijkt dat onder meer het spiritualisme een belangrijke voedingsbodem is geweest. Maar dat spiritualisme heeft een sterk elitaire en esoterische component, vergt veel van de intellectuele kwaliteiten van de aanhangers en is diffuus van karakter. Spiritualisten beschouwden de uiterlijke kerk en de sacramenten als adiaphora en zij leefden soms conform het adagium 'intus ut libet, foris ut moris' of 'met de wereld veinzen'.¹⁵ Spiritualisten geven hun geheimen niet gemakkelijk prijs; pseudoniemen, geheimhouding, versluisering taalgebruik, allegorese en geheimtaal zijn daar mede debet aan.¹⁶ Een dergelijke levensbeschouwing was voor een doorsnee dorpeling niet weggelegd en daarom vinden we de aanhangers van bijvoorbeeld het Huis der Liefde met name onder rijke kooplieden, kunstenaars en intellectu-

13 Wiebe Bergsma, Tellen in de zeventiende eeuw: Gereformeerden in Heeg', in *Fryslân. Kwartaalblad van het Fries Genootschap* 2 (1996), afl. 1, 10.

14 A.Th. van Deursen, *Bavianen en Slijkgeuzen. Kerk en kerkvolk ten tijde van Maurits en Oldebarnevelt* (Assen, 1974) 130.

15 Arend van Buchel schreef naar aanleiding van Coornherts dood in 1590 in zijn dagboek: 'Extant ejus [Coornhart] libri quamplurimi de his controversiis et velitationibus, patrio sermone conscripti, quibus videtur novam religionis opinionem inducere; nempe visibilem in orbe ecclesiam non extare, sed invisibilem, cujus caput Christus corporaliter non visibilis; sine Sacramentis (quae externa tantum sunt signa) hominem posse vicere etc. Habet quoque harum opinionum discipulos et assertores Harlemiae et Goudae plurimos, qui vel Libertini vel Perfectionistae vocantur'. *Diarium van Arend van Buchell*, G. Brom en L.A. van Langeraad, ed., (Amsterdam, 1907) 251.

16 Wiebe Bergsma, *Aggaeus van Albada (c. 1525-1587), schwenckfeldiaan, staatsman en strijder voor verdraagzaamheid* (Meppel, 1983) viii.

elen.¹⁷ Vergeleken met de geschriften van Nicolaes en Joris is bijvoorbeeld Calvijns *Institutie* een toonbeeld van leesbaarheid. Het is volgens mij ondenkbaar dat de spiritualistische opvattingen, hoe belangrijk die ook geweest zijn in de vroeg-moderne tijd, mede zouden worden gedragen door een meerderheid van de bevolking.

Verder vormen de passages over de libertijnen buiten Utrecht geen afdoende bewijs voor de 'sweeping statements' van de auteur over de libertijnen als de grootste groep in de Nederlanden. Bij de apodictische beweringen over de libertijnen moest ik af en toe denken aan het commentaar van Owen Chadwick op de 50.000 atheïsten die Mersenne in 1623 in Parijs meende aan te treffen: 'This phalanx of 50.000 atheists has marched into all the books of reference. I do not like its smell'.¹⁸ Kwantitatieve gegevens zijn er nauwelijks en dus moest de auteur omtrekkende bewegingen maken. Terecht wordt de kroniek van Abel Eppens als een belangrijke bron aangevoerd voor de stelling dat er vele neutralisten en libertijnen waren. Eppens is niet alleen een klagende gereformeerde balling die zijn tijdgenoten kapittelt als 'boomkijkers', zij die de kat uit de boom kijken, want zijn observaties over tijdgenoten die geen keuze wilden maken uit de verschillende varianten van het christendom worden zowel door de bronnen als door de latere historiografie bevestigd.¹⁹ Kaplan behandelt weliswaar verschillende contemporaine pamfletten, maar dit is onvoldoende om zijn centrale stelling te staven. Nadere bestudering van een studie van Knipscheer zou bijvoorbeeld het aantal libertijnse pennevoerders hebben kunnen uitbreiden.²⁰ Bovendien maakt de auteur zijn beweringen over de libertijnen in Europa niet waar. Uiteraard verwijst hij ook naar Carlo Ginzburgs Menocchio, maar die is vermoedelijk alleen representatief voor zichzelf.²¹

17 H. de la Fontaine Verwey, 'Het Huis der Liefde en zijn publicaties', in: idem, *Uit de wereld van het boek. I. Humanisten, dwepers en rebellen in de zestiende eeuw* (Amsterdam, 1975) 100. Zie verder C.C. de Bruin, 'Radicaal spiritualisme te Leiden', in: *Rondom het Woord* 17 (1975) nr. 3, 66-81; A. Hamilton, *The Family of Love* (Cambridge, 1981) en N. Mout, 'The Family of Love (Huis der Liefde) and the Dutch Revolt', in: A.C. Duke en C.A. Tamse, ed., *Britain and the Netherlands, VII, Church and State since the Reformation* (Den Haag, 1981) 75-93.

18 Owen Chadwick, *The secularization of the European mind in the nineteenth century* (Cambridge, 1975) 9.

19 Primair in dit verband de religieuze middengroepen in de zestiende eeuw. Zie vooral J.J. Woltjer, *Tussen vrijheidsstrijd en burgeroorlog. Over de Nederlandse Opstand 1555-1580* (Amsterdam, 1994) passim en idem, 'Het beeld vergruisd?', in: C.B. Wels e.a., ed., *Vaderlands verleden in veelvoud. Opstellen over de Nederlandse geschiedenis na 1500. Deel I: 16e-18e eeuw* (Den Haag, 1980) 89-98.

20 F.S. Knipscheer, *De invoering en de waardering der Gereformeerde belijdenisgeschriften in Nederland vóór 1618* (Leiden, 1907).

21 Carlo Ginzburg, *The cheese and the worms: the cosmos of a sixteenth-century miller* (New York,

Kaplan heeft wel gelijk wanneer hij beweert dat er velen waren in de Republiek die niet bij een kerk behoorden. Aangezien de Republiek geen staatskerk kende konden de bewoners een keuze maken. Juist diegenen die geen keuze maakten zijn voor de historicus moeilijk te achterhalen. Als wij die personen geen libertijnen willen noemen, nog afgezien van de Babylonische spraakverwarring, hoe moeten wij deze lieden dan wel van een etiket voorzien? Wellicht kunnen Friese bronnen ons de weg wijzen.

Neutralisten

De godsdienstige situatie in Friesland wordt in de contemporaine bronnen verschillend beoordeeld, al naar gelang de geloofsopvatting van de auteur. Een missionaris der jezuïeten in Friesland noemde in 1616 de vier belangrijkste stromingen: de gomaristen of 'consistorialen', die de macht hadden en zich van de kansels meester hadden gemaakt, de libertijnen ('politieken' en atheïsten), de mennonieten, die de grootste groep vormden en de katholieken, die hij in aantal op ongeveer 10.000 schatte.²² Een andere jezuïet was van mening dat met name onder de bevolking van Leeuwarden veel ongelovigen en weifelaars waren, die dankzij de val van Den Bosch in 1629 tot de partij van Calvin waren overgehaald.²³ In 1637 beschrijft een clandestiene missiepater de Friezen als een barbaars en heidens volk, verstoken van iedere menselijkheid. 'Heidens' betekende uiteraard voor deze jezuïet, dat het Friese volk tot de calvinisten of tot de mennonieten behoorde. Maar dankzij het werk van de priester neemt het aantal katholieken toe.²⁴

1980). Zie voor een zeer fundamentele kritiek Paola Zambelli, 'Uno, due, tre, mille Menocchio?', *Archivio storico italiano* 137 (1979) 51-90. Voor Italië had de auteur bovendien genuanceerdere uitspraken kunnen doen indien hij had kennis genomen van Carlo Ginzburg, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500* (Turijn, 1970) en het werk van Delio Cantimori, *Eretici italiani del cinquecento e altri scritti* (Turijn, 1992), of oudere drukken. Vgl. voor de libertijnen in Engeland Christopher Hill, *Milton and the English Revolution* (Harmondsworth, 1979).

²² M.G. Spiertz, 'De ontwikkelingsgang van de katholieke missie in Friesland', in: *Archief voor de geschiedenis van de katholieke kerk in Nederland* 21 (1979) 262-292; cit. 266-267. Onder atheïsme verstond men in de zeventiende eeuw iets anders dan nu; voor een katholieke missionaris was ook een calvinist of een doopsgezinde een atheïst. Zie voor atheïsme in de vroeg-moderne tijd M. Hunter en D. Wootton, red., *Atheism from the Reformation to the Enlightenment* (Oxford, 1992).

²³ Spiertz, 'Ontwikkelingsgang', 267.

²⁴ In het verslag 'Progressus Missionis P. Laurentii Simonis in Frisia': 'Gentem autem quasi barbaricam inveni et quasi gentilem, ab omni humanitate alienam, totaliter ab aliis adhaerentibus locis in moribus distinctam; multosque haeresi Calviniana seductos, alios multo plures

Op het stemkohier van 1640 van de grietenij Baarderadeel staat de godsdienstige gezindte van de gebruikers van de boerderijen in de verschillende dorpen vermeld. In het dorp Bozum worden 12 gereformeerden, 4 kerkgangers, 12 neutralisten, 11 papisten en een doopsgezinde vermeld. In Jorwerd worden 6 doopsgezinden, een gereformeerde, 14 kerkgangers, 4 twijfelaars, een neutralist en 12 papisten genoemd en in Mantgum een menist, 2 gereformeerden, 12 kerkgangers, een twijfelaar, 2 neutralisten en negen papisten.²⁵ Dit stemkohier weerspiegelt dus de godsdienstige pluriformiteit van een grietenij, inclusief neutralisten en twijfelaars. Bovendien valt op dat in Jorwerd en Mantgum het aantal liefhebbers, hier kerkgangers genoemd, dat van de lidmaten overtreft.

Ook in andere bronnen vinden we herhaaldelijk libertijnen en liefhebbers vermeld. In deze provincie was het benoemen van predikanten op het platteland voorbehouden aan de grootgrondbezitters, aanvankelijk zonder onderscheid van religie. Nog in 1647 werd er op de classis van Franeker geklaagd dat het beroepen van predikanten vele problemen opleverde, omdat onder de liefhebbers menigmaal paapsgezinden, menisten, libertijnen en atheïsten schuilgingen.²⁶

Omstreeks 1640 werd in Dokkum een naamlijst gemaakt met 63 personen die behoorden tot de 'papisten, mennonieten en Harminianen' en een lijst met 52 personen 'neutralisten, ende andere personen geen professie van religie doende'.

Die term neutralisten op de stemkohieren van Baarderadeel en de lijst van Dokkum lijkt mij een wat neutralere aanduiding van de confessioneel niet-gebonden figuren in het *ancien régime*. Ik sluit mij aan bij een voorstel van C. Augustijn om naast de bestaande katholieken, calvinisten en doopsgezinden te spreken van een vierde stroming, van 'libertijnen', 'enthousiasten' en 'neutralisten'.²⁷

Mennonistas (in hisce namque partibus hi praecipue florent), unde laborem copiosum statim ante oculos vidi ... Crescit autem hic quotidie numerus Catholicorum: multos Mennonistas adultos baptizavi, errantes ad fidem perduxi, et iam a tribus aut quator septimanis quinque ad gremium Matris Ecclesiae adduxi: numerum conversorum, baptizatorum tam adultorum quam parvulorum, matrimonio in facie Ecclesiae 30, 40, 50 conviventium, iunctorum, tum quia quotidiana, tum ob pericula, non annotavi nec observavi: numerum communicantium hoc Paschate, favente Deo, cognoscam: spero interim, sicut omnes mecum statuerunt Patres, de caetero ut mandatis S.D.N. et iussionibus superiorum plenius satisfiat, exactiorem eiusdem rei habere rationem'. *Epistolae missionariorum ordinis S. Francisci*, Fr. Marcellinus a Civetia en fr. Theophilus Domenichelli, ed., (Ad Claras Aquas, 1888) 52-53.

²⁵ H. Oldenhof, 'In een grensgebied van staties: katholieken in Baarderadeel onder de Republiek', in: *Archief voor de geschiedenis van de katholieke kerk in Nederland* 30 (1988) 118.

²⁶ J.J. Kalma, *Een kerk in opbouw. Classisboek Franeker 1636-1658* (Leeuwarden, 1983) 161-162.

²⁷ C. Augustijn, 'Die Reformierte Kirche in den Niederlanden und der Libertinismus in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts', in: M. Erbe e.a., ed., *Querdenken. Dissenz und Toleranz im Wandel der Geschichte. Festschrift zum 65. Geburtstag von Hans R. Guggisberg* (Mannheim, 1996) 107-121; Mout, 'Spiritualisten'.

Daarmee wordt deze vierde stroming geen ideologisch geheel, maar krijgen deze lieden die een zekere kritische houding hadden ten opzichte van de gereformeerde kerk een belangrijker plaats in de geschiedenis.

Waarom geen lidmaat?

Al kan Kaplan niet bewijzen dat de libertijnen de grootste groep in de Republiek vormen, hij toont wel aan dat er bij tal van individuen grote bezwaren leefden tegen de gereformeerde kerk. Bij mij roept dat tevens de vraag op waarom sommigen geen lidmaat van de publieke kerk wilden worden. In die kringen van neutralisten en twijfelaars of in die van hun gereformeerde opposenten vinden wij ook argumenten tegen de opvattingen van de representanten van de heersende kerk en worden soms de weerstanden verwoord tegen het gereformeerd protestantisme, calvinisme zo men wil.

Zowel tijdgenoten als latere historici hebben weerstanden genoemd die de gereformeerden ondervonden. Afkeer van de kerkelijke tucht en de 'Geneefse inquisitie' hebben in dissidente kringen ongetwijfeld meegespeeld.²⁸ Een aardige bron vormt een *Christelijke waerschouwinghe voor de eenvoudighe christenen* geschreven door een Delfts predikant in 1585, waarin hij in een fraaie passage acht uitvluchten noemde van de libertijnen, schwenckfeldianen, franckisten, joristen en familisten om zich aan Gods ordonnantiën te onderwerpen.²⁹ Deze tegenstanders van de gereformeerde kerk noemden in de eerste plaats dat in de gereformeerde kerk niet alleen de openlijke zonden bestraft, maar eveneens de valse leringen en ketterijen. Verder: ergerden zij zich aan het leven van sommige predikanten 'en oock aen de onderhoudinghe der kerckendienaren ende evangelische predicanten'. De gereformeerde predikant ergert zich aan de pretentie van deze spiritualisten dat zij ook buiten Christus 'wat hooghers ende vreemders (dat niet ghemeyn en is) versieren ende bedencken'. Ook zijn er tijdgenoten die niet weten uit welke vele secten zij een keus moeten maken. Bovendien zijn er hypocrieten, doopsgezinden voor de predikant, die aanstoot nemen aan de splinter in andermans oog, maar de eigen balk vergeten. Ook zijn er tijdgenoten die zich

²⁸ Zie Alastair Duke, *Reformation and Revolt in the Low Countries* (Londen, 1990) 212.

²⁹ *Een christelijke waerschouwinghe voor de eenvoudighe christenen die hare salicheyt lief hebben teghen verscheyden valsche leeringen ende heresien waerdoor veel eenvoudighe menschen in dese laatste daghen tot hare ewighe verdoemenisse verleyt worden door L.G.P.* (Delft, 1985) 169v^o-197v^o. De met L.G.P. aangeduide auteur is vermoedelijk Leendert Gijsbrechtsz., predikant te Hoogkarspel (1574-1575?), te Delft in de Gasthuiskerk (1578-1587) alwaar de dienst opgezegd, en te Rijswijk (1587-1592). A.Ph.F. Wouters en P.H.A.M. Abels, *Nieuw en ongezien. Kerk en samenleving in de classis Delft en Delfland 1572-1621* (2 dln; Delft, 1994). I, 612.

ergeren aan de strenge kerkelijke tucht. Het laatste uitvlucht dat de predikant noemt is dat een ieder op zijn eigen wijze zalig kan worden: 'Daer zijn oock andere (opdat sy niet en schijnen yemandt lichtvaerdichlick te verdoemen) die segghen dat een yeghelick in syne vaderlantsche religie, ja superstitie, het zij heyden, Joden, Turcken, Papisten ende alle ketteren salich moghen worden, indien sy hare superstitie wt goeder meyningen heylichlijcken houden ende Gode begheeren te dienen, want niemant en sal syne onwetentheytschadelick zijn'.

Via polemieken komen wij soms ook de tegenstanders van de gereformeerden op het spoor. Zo schreef Ds. Philippus Koëller van Akkrum in 1652 een *Verdedinge van de weerdicheydt des H. Predick-Ampts*.³⁰ Die apologie was volgens deze predikant noodzakelijk, omdat de voorgangers bij het volk 'minder waren als het schuym der Straet-Boeven'. Zij worden uitgescholden voor 'onnutte menschen, luye Ledich-ganghers, Buyck-dienaers, Huyrlinghen, die om het Broodt Christum predicken, ende om het grootste stuck van d'eene plaetse nae d'ander loop-en ...'.³¹ Ter verdediging van zijn collega's voert Koëller aan dat de predikanten altijd gestreden hebben 'teghens die ghene, die als openbare profane ende on-Christenen, sonder religie off Godts-dienst leven'.³² De gemene man in Friesland wordt verleid door een menigte sekten, die alle roepen 'Christus is hier'. Tegen deze sekten somt Koëller een aantal remedies op.

In de eerste plaats wilde de predikant 'dat alle sekten ende hare leydts-lieden door publijke autoriteyt bedwonghen en verhindert werden eenighe vergaderinghen te houden, om het volck tot haer aff te trecken'.³³ Er waren velen die beweren dat een ieder vrij moest zijn om te geloven wat hij wil: 'want sy meynen dat tet allegaer even veele is, papist, mennist, arminiaen, off gereformeert: die goedt doet, seydt men, die sal goedt loon hebben; ende men wil niet datter eenich onderscheydt worde ghemaect tusschen licht en duysternisse, tusschen Christus en Belial, tusschen gelovighe en ongelovighe, tusschen de tempel Godts ende de affgoden'. Deze vrijblijvende mentaliteit wilde Koëller krachtig bestrijden. De overheid moest wel ingrijpen om deze misstanden te verhelpen. De deuren van de vermaning mogen niet openstaan, 'aff-treckende van de Ghereformeerde Kercke, aen-houdende ende verleydende wien sy willen'.

Ten tweede hebben de predikanten altijd gestreden tegen de sekten door het

30 Philippus Koëller, *Verdedinge van de weerdicheydt des H. Predick-Ampts* (Leeuwarden, 1652) Koëller begon als kandidaat in Oudega c.a. (Smallingerland) en stond van 1647 tot zijn dood in 1691 in Akkrum. T.A. Romein, *Naamlijst der predikanten, sedert de hervorming tot nu toe, in de Hervormde gemeenten van Friesland* (Leeuwarden, 1886) 151 en 629.

31 Koëller, *Verdedinge*, 'D'Autheur tot den Leser'.

32 Koëller, *Verdedinge*, 169.

33 Koëller, *Verdedinge*, 177 vlg.

Woord Gods te preken. Ten derde wijst hij er op dat het de taak van de overheid is de kerk de hand te bieden, 'dat alle het volck den publijsken waren gods-dienst by-woone, ende uyt Godts Woordt sich late onderwijsen'. Het is terdege een verantwoordelijkheid van de overheid 'het volck te drijven tot den publijsken Godtsdienst sijner kercke'. De sabbat moest geheiligd zijn. Het nalaten van de publieke godsdienst is een openlijke verachting van Gods Woord, 'is een openbare zonde ende overtredinge van Godts Wet: Ergo, behoort door de publieke macht belet ende gheweert te worden'. De overheid moest de bevolking sturen, 'op datse bij ghebreck van onderwijsing, geen atheïsten werden, die sonder Godes kennis en sonder alle Gods-dienst zijn'. De overheid is gelijk een vader, die macht heeft over zijn kinderen. Kinderen die niet naar school wilden, worden gedwongen. Ergo moeten de Friezen die traag zijn worden gedwongen tot het gehoor van Gods heilig Woord.

Tegenstanders zullen roepen dat hier sprake is van katholieke consciëntiedwang. Op die beschuldiging gaat Koëller uiteraard uitvoerig in. Tussen de katholieke consciëntiedwang en het drijven van de gereformeerden is een groot verschil. De papen dwingen tot afgoderij, de gereformeerden tot de waarheid. Dat theologisch argument benutten de meeste gereformeerde theologen.

Een ander belangrijk gegeven dat inwoners van de Republiek ervan weerhouden kan hebben lijkt mij dat de gereformeerde Gideonsbende zich psychologisch altijd een minderheid heeft gevoeld. De mentaliteit van predikanten in geschrift en in de akten van kerkelijke vergaderingen blijft tot het einde van het *ancien régime* tot op zekere hoogte paranoïde. De gereformeerden gedroegen zich, hoewel zij de geprivilegieerde kerk vormden, vaak als een verslagen minderheid.³⁴ De afhankelijkheid van de wereldlijke overheid zal hierin een rol hebben gespeeld, evenals de angst voor de katholieken als een vijfde kolonne en de aantrekkingskracht van de overige religieuze dissidenten.³⁵ Noodgedwongen hebben de gereformeerden zich min of meer neergelegd bij het voortbestaan van katholieke staties en doperse vermaningen.

Zou de aard van het calvinisme ook een rol hebben kunnen spelen? Calvinijn schrijft in zijn *Institutie* over het geringe aantal gelovigen. 'Zo dikwijls ons dus het geringe getal der gelovigen in verwarring brengt, moeten wij daartegenover bedenken, dat geen anderen de verborgenheden Gods begrijpen, dan aan wie het gegeven is'.³⁶ Slechts weinigen is het geloof gegeven. Dat geloof komt tot de uit-

³⁴ J.L. Price, *Holland and the Dutch Republic in the seventeenth century. The politics of particularism* (Oxford, 1994) 202.

³⁵ Price, *Holland*, 202.

³⁶ J. Calvinijn, *Institutie of onderwijzing in den christelijken godsdienst*, vertaling A. Sizoo (Delft, z.j.) boek I, VII, 5 (spelling gemoderniseerd).

verkoren via de Schrift, zoals Calvijn met een oftalmologische metafoor verduidelijkt: 'Immers evenals oude lieden, of ooglijders, en allen, die slechte ogen hebben, al houdt men hun het allerschoonste boek voor, ternauwernood, of schoon ze wel zien, dat er iets geschreven staat, twee woorden kunnen samenvoegen, maar wanneer ze een bril opzetten, daardoor geholpen duidelijk beginnen te lezen, zo verzamelt de Schrift de kennis van God, die zich anders verward in onze geest bevindt, verdrijft de duisternis en toont ons duidelijk de ware God'.³⁷

Deze zinnen leidden bij Calvijn niet tot voorzichtigheid, integendeel, eerder tot strengheid in oordeel over andersdenkenden. Calvijn en de meeste van zijn volgelingen kenden een absolute zekerheid, zwart is zwart (katholicisme en onbeslistheid) en wit is wit, God tegenover de duivel, uitverkoren versus verdoemden.³⁸ C. Augustijn verbindt aan deze stelligheid een belangrijke opmerking:

(...) als ik Calvijn lees en bedenken, hoe mensen geleefd hebben in het diepe besef van hun kleinheid en van de oneindige majesteit van God, kan ik me voorstellen dat daaruit ook sterke mensen en een sterke kerk zijn gegroeid. Met alle gevaren van betweterigheid, hardheid en stoerheid! Dit betekent, dat bepaalde elementen tekort komen. Echte tederheid is schaars in de Institutie en nog schaarser in het calvinisme.³⁹

Augustijn laat, zoals een historicus betaamt, positieve en negatieve kanten van het calvinisme zien. Dit deels negatieve oordeel over Calvijn en zijn nazaten staat niet op zichzelf. Ook tijdgenoten kritiseerden de calvinisten als strenge en onverdraagzame lieden.

Ik vermoed dat Kaplan gelijk heeft met zijn stelling dat er velen tegen de kerkelijke tucht waren. Tal van Friezen zijn voor die strengheid en *Zucht und Ordnung* teruggeschrokken. Ik denk dat die strengheid en vastomlijndheid, hoe essentieel zij geweest zijn in de strijd tegen Spanje, in een later stadium toch geen missionaire werking hebben gehad. In een samenspraak van drie personen uit 1603 laat de gereformeerde Frederik weten dat de opstellers van het scherpe plakkaat in 1601 in Groningen en de predikanten Bogerman en Geldorp in Sneek in datzelfde jaar terecht hebben aangedrongen op strenge vervolgingen van de doopsgezinden; ja een ketter 'sal aen het leven ghestraffet worden'. Hier-

³⁷ Calvijn, *Institutie*, Boek I, VI, 1.

³⁸ C. Augustijn in een recensie, die als 'kop' meekreeg 'Geen zweem van aarzeling bij Calvijn', van een herdruk van Calvijns *Institutie* in de vertaling van A. Sizoo in het dagblad *Trouw*, 9 juli 1985.

³⁹ Als vorige noot.

op kreeg hij van 'Lams-aert' – alleen een fictieve persoon of 'representant' van meerdere tijdgenoten? – te horen dat noch de kerk noch de overheid mag heersen over de consciëntie van de medemens: 'Daerom waer wel mit desen te besluyten, dat nadien een yegelijck Godt rekenschap voor hemselfen sal moeten gheven in saken des gheloofs, dat wy malckanderen dan oock hier inne ongheoordeelt lieten, soo ons hier gheleert werdt'.⁴⁰

Ook de stelling van Kaplan dat de tolerantie in het dagelijkse leven groter was dan de plakaten doen vermoeden is juist. De soms felle acties van predikanten tegen andersdenkenden vonden lang niet altijd instemming bij anderen. Er is een groot verschil tussen de ordonnanties en resoluties van de Staten, vooral ook de uitvoering ervan, en de verlangens van de kerkelijke gremia ten opzichte van de godsdienstige pluriformiteit. Katholieken, gereformeerden en doopsgezinden in dorpen en steden woonden naast en met elkaar, trouwden soms met elkaar. Soms maakten gehuwden van verschillende confessies contracten. Het eerste kind zou katholiek, het tweede gereformeerd worden gedoopt. De 'wederopluking van het catholicisme' had niet kunnen plaats vinden als de plaatselijke bevolking voortdurend bij de grietmannen of de magistraten had aangeklopt om een buurman of buurvrouw aan te geven die een godsdienstoefening van een missionaris had bijgewoond of een missionaris had gehuisvest (de aanbrenger kreeg dan een deel van de boete!). Van godsdienstige rellen en opstootjes is bij het volk nauwelijks sprake. Incidenten zijn er geweest, maar die vormen over het algemeen genomen een uitzondering.

Woordvoerders van de godsdienstige minderheden lieten zich uiteraard herhaaldelijk in negatieve bewoordingen uit over de gevoerde godsdienstpolitiek. De remonstranten in Dokkum laakten het geloof in de predestinatie en kritiseerden de onverdraagzaamheid van de contra-remonstrantse predikanten.⁴¹ Een

⁴⁰ *Spieghel Ecclesiastes* (z.pl, z.j.) passim.

⁴¹ In 1621 publiceerden zij een *Christelyck ende zedich vertoogh* (1612, z.pl.), waarin zij de dubbele predestinatie verwierpen. Zij wierpen de predikanten voor de voeten dat zij die dubbele predestinatie versluierden om het eenvoudige kerkvolk te misleiden: 'Maer wat behoef ick bewijs in een saecke die klaer is? Het is ymmers nu meest allen menschen in 't landt bekend, dat de contra-remonstrantsche predicanten om hare ledich-staende kercken met toehoorders te vervullen, vast over al ontkennen dat sy toestanders zijn van dat hooge gevoelen der predestinatie clagende dat men haer onghelijck doet, ende datse sulcx in hare kercken niet en leeren' (7). 'Maer als sy haer kunnen dienen om hare ontschuldighe ende vreed'lievende medebroeders, die sy om 't verschil inde leere haten, daarmede op 't lijf te vallen, van haere diensten te ontsetten, ende uyt de steden te doen ruymen, dan ghelaten sy sich, als offe daer groot werck van maecten, ende of 't nodich ware de selve al omme in te voeren, al souden ooc de gheruste ende bloeyende kercken daer door verstoort, jae het landt 't onderste boven ghestelt worden etc' (9).

doopsgezinde beschouwde de vertalers van Beza's boek over het ketterdoden, de predikanten Bogerman en Geldorpius, als de wreedste predikanten, die andersdenkenden willen vervolgen. Hij verwijt de gereformeerde voorgangers liefde-loosheid en beroept zich op de spiritualist Aggaeus van Albada, die de gewetensdwang van velen had gekritiseerd: 'De Magistraet is qualijck gheleerd ende onderwesen, dat hy als wereldlicke Magistraet met zijn Officie soude macht hebben van heerschappye te hebben over het Christen geloove met de saken die daer aen cleven. Tis zijn macht geensins t' geloove te verbieden: gelijk hy oock niemant en can t' gelove geven of nemen'.⁴² De spiritualisten waren in hun pleidooi voor scheiding van kerk en staat onrealistisch en utopistisch, hun opvattingen over de te volgen godsdienstpolitiek – gelijk die van Coornhert – waren in de praktijk niet uit te voeren, maar zij verwoordden niettemin hun afkeer van de intolerantie van de gereformeerden.⁴³

Patent op deze vorm van in onze ogen onverdraagzaamheid hadden de gereformeerden in de zestiende en zeventiende eeuw niet. Doopsgezinden en gereformeerden hadden beiden voor 1580 te lijden gehad onder de vervolgingen, doopsgezinden waren onderling bepaald niet verdraagzaam, lutheranen waren de gereformeerden vijandig gezind⁴⁴ en spiritualisten als Coornhert lieten andersdenkenden ook niet altijd in hun waarde.⁴⁵ Aangezien de gereformeerden een bevoorrechte positie innamen in de Republiek, ligt het voor de hand dat godsdienstige minderheden hun kritiek primair op de vertegenwoordigers van de gevestigde kerk richtten. Hoewel vrijwel niemand werd gedwongen deel te nemen aan het avondmaal, was de dwang die predikanten niettemin wilden uitoefenen door het verbieden van andersdenkenden, voor vermoedelijk tal van Friezen een reden niet de zijde van de publieke kerk te kiezen in de vorm van het lidmaatschap.

Ten slotte

In dit besprekingsartikel ben ik zo uitvoerig op Kaplans werk ingegaan omdat de auteur wezenlijke vragen aan de orde stelt. Voortdurend daagt Kaplan zijn lezer

⁴² *Een Christalijnen Bril*, ongepagineerd.

⁴³ Nader uitgewerkt in W. Bergsma, "Godt alleen mach die zielen dooden", Coornhert en de godsdienstpolitiek', in: H. Bongers e.a., ed., *Dirck Volkertszoon Coornhert Dwars maar recht* (Zutphen, 1989) 32-43.

⁴⁴ Voorbeelden in Lindeboom, *Confessioneele ontwikkeling*, 25 vlg. en Eppens, *Kroniek*, register, s.v. Heshusius.

⁴⁵ Zie bijvoorbeeld Spaans, *Haarlem*, 105.

uit. Kaplans boek heeft de Utrechtse ontwikkelingen tot de Dordtse synode goed beschreven. De studie blijft echter een *case study*. De stelling over de libertijnen is niet bewezen, juist ook omdat de libertijnen in Utrecht atypisch waren in verband met hun organisatie. Mede op grond van dit boek zijn er enkele onderzoeksvragen te formuleren. Ik denk bijvoorbeeld aan zijn opmerkingen over de praktijk van de tolerantie, aan zijn mooie passages over het verschil tussen privé en publiek⁴⁶ en aan de vraag wat mensen geloofden of niet geloofden die niet bij een kerkgenootschap waren aangesloten. Ook zou ik Kaplans conclusie graag bewezen zien dat dat het Utrechtse platteland – waar de gereformeerde kerk bij de bevolking op vele weerstanden stuitte – ‘fits the European pattern’ (145). Gecombineerd met de oproep van Mout aan de vakgenoten om het erfdeel der verdraagzaamheid van de spiritualisten ook na 1620 te onderzoeken ligt hier een belangrijk terrein van nader onderzoek.⁴⁷

46 Dit thema wordt momenteel nader uitgewerkt door Judith Pollmann te Oxford die een dissertatie voorbereidt over Arend van Buchell.

47 Mout, ‘Spiritualisten’, 313.

Verslag van de derde studiedag

Elitevorming bij doopsgezinden

VERGADERING

Tijdens de tweede studiedag *Elitevorming bij Doopsgezinden* op 19 juni 1995 was vastgesteld dat de concept-onderzoeksnota op verschillende punten moest worden gewijzigd. De stuurgroep die zich daarmee heeft bezig gehouden, bestond uit de volgende personen: D.C. de Clercq, prof. dr. E.H. Cossee (Rijksuniversiteit Groningen), prof. dr. S. Groenveld (Rijksuniversiteit Leiden), drs. A.D. de Jonge, dr. Y.B. Kuiper (Rijksuniversiteit Groningen), A.J.H. Scheeuwe, drs. F.M. Veenstra-Vis (Rijksuniversiteit Groningen), prof. dr. P. Visser (Universiteit van Amsterdam). Op 22 april 1996 werden de bijgewerkte concept-onderzoeksnota en de bijlagen besproken. Daarbij kwamen de volgende zaken aan de orde.

Doopsgezinde elite

In de concept-onderzoeksnota was de vraag wie tot de doopsgezinden gerekend moeten worden niet beantwoord aangezien de stuurgroep daarover nog geen besluit genomen had. In de bijgewerkte concept-onderzoeksnota had de stuurgroep alsnog een antwoord op deze vraag geformuleerd. De aanwezigen gaven te kennen dat zij konden instemmen met de ruime definitie van 'doopsgezind' waarvoor de stuurgroep gekozen had. Zij constateerden dat daardoor nauwkeurig vastgesteld is welke personen als doopsgezinden beschouwd moeten worden. Overigens benadrukten zij het belang van families als uitgangspunt voor onderzoek naar elitevorming bij doopsgezinden. De combinatie van familieonderzoek en de definitie in de bijgestelde concept-onderzoeksnota biedt de garantie dat er geen personen buiten het onderzoek terecht komen die daar in thuis horen.

Levensstijl

De eenvoudige leefwijze van doopsgezinden heeft ertoe bijgedragen dat een aanzienlijk aantal van hen fortuin wist te maken. Deze rijke doopsgezinden gingen er in de loop van de tijd een minder bescheiden levensstijl op na houden. Zij zijn echter in vergelijking met andere welgestelde groepen waarschijnlijk betrekkelijk sober gebleven. In Amsterdam is dat er mogelijk de oorzaak van geweest dat doopsgezinden te laag aangeslagen werden bij belastingheffingen.

De diverse denominaties hadden vaak verschillende opvattingen over sober-

heid. Sommige doopsgezinde groepen hebben hun sobere leefwijze langer kunnen volhouden dan andere. Tijdens de studiedag bleek dat het opsporen van dergelijke verschillen tussen doopsgezinde richtingen meer moet worden benadrukt in de onderzoeksnota. Die verschillen kunnen aan het licht worden gebracht door het inventariseren en vergelijken van bezittingen (huizen, schilderijencollecties, sieraden, bibliotheken en andere uiterlijke tekenen van welstand) van rijke doopsgezinden van alle richtingen.

Soberheid en rijkdom hebben de beeldvorming betreffende doopsgezinden in de Nederlandse samenleving beïnvloed. Uit de discussie tijdens de studiedag bleek dat het van belang is om die beeldvorming aan een onderzoek te onderwerpen evenals de voorstellingen die doopsgezinden hadden met betrekking tot zichzelf. Dergelijke aspecten van het onderzoek naar elitevorming bij doopsgezinden moeten aan dit hoofdstuk worden toegevoegd.

Tijd

Naar aanleiding van de splitsing van de periode van onderzoek in een tijdvak tot 1800 en een periode 1800 tot 1900 werd opgemerkt dat de eerste periode te lang is in verband met de grote hoeveelheid bronnenmateriaal. Een mogelijke oplossing voor dat probleem is een deling van dat tijdvak. Daarvoor zijn echter geen algemene richtlijnen aan te geven aangezien de situatie per plaats heel verschillend kan zijn. Het beschikbare archiefmateriaal kan grote variatie vertonen wat betreft kwaliteit en omvang, zeker met betrekking tot de vroege periode van de doperse beweging.

Plaats

De aanwezigen benadrukten het belang van de relatie tussen doopsgezinde elites en streken in de (nabije) omgeving van hun woonplaats. Men vond het echter niet noodzakelijk om daarover een zinsnede in de onderzoeksnota op te nemen aangezien familieonderzoek die relatie aan het licht zal brengen.

Financiering

Het ligt in de bedoeling dat de werkgroepen de mogelijkheden voor financiering van de deelprojecten onderzoeken. Het is van belang dat subsidieaanvragen door de stuurgroep gecoördineerd worden.

Na de discussie over de bijgestelde concept-onderzoeksnota, kwamen de bijlagen aan de orde. Die werden ter vergadering uitgereikt.

Groningen

De bijlage bestaat uit drie delen. In de inleiding wordt de economische situatie van de stad Groningen vanaf ongeveer 1600 tot het eind van de achttiende eeuw uit de doeken gedaan. Ook de positie van de doopsgezinden in de stad wordt in de inleiding besproken. In het tweede deel volgt een bespreking van archivalia met betrekking tot het aantal doopsgezinde gemeenten en het aantal leden daarvan, namen van aanzienlijke doopsgezinde families en mogelijkheden om gegevens over hun (relatieve) welstand te achterhalen. In het laatste deel zijn enkele onderzoeksvragen geformuleerd, aangevuld met een overzicht van bronnenmateriaal en literatuur.

Harlingen

Het verzamelen van demografische gegevens is het startpunt voor het onderzoek naar de Harlinger doopsgezinde elite. Het belang van de zeventiende eeuw en het laatste kwart van de zestiende eeuw voor het onderzoek wordt steeds duidelijker. In de bijlage is een uitvoerig overzicht van literatuuropgaven en archivalia opgenomen.

Deventer

Voor het onderzoek naar de rijke doopsgezinden in Deventer was nog geen voorstel op papier gezet. Het is ook nog niet geheel duidelijk of dat onderzoek aan het Twentse onderzoek zou moeten worden gekoppeld. Er is voldoende en belangwekkend materiaal voor een afzonderlijk onderzoek. Vanaf omstreeks 1550 woonden er doopsgezinden in Deventer. Voor de eerste onderzoeksperiode moet men uitgaan van gemiddeld twintig families. De belangrijkste gemeente, de Groninger Oude Vlamingen, telde gemiddeld ongeveer 120 leden.

Twente

In de bijlage betreffende het onderzoek in Twente wordt geconstateerd dat de kern van het onderzoeksveld gelegen is in het gebied van de (hoge) heerlijkheid Almelo. Op basis van de beschikbare kennis lijken relaties met de omgeving van groot belang. Zulke relaties komen tot uitdrukking in de familienetwerken die door middel van familieonderzoek in kaart gebracht kunnen worden.

Zaanstreek

De voorbereidingen voor het onderzoek in de Zaanstreek zijn op gang gebracht. Het onderzoek zal gestalte moeten krijgen bij de Universiteit van Amsterdam.

Haarlem

De werkgroep die het onderzoek naar de doopsgezinde elite van Haarlem voorbereidt, heeft te kampen met enerzijds een overdaad aan archivalia, gemeenten, ambtsdragers en families, en anderzijds met een gebrek aan publikaties die van nut zijn voor het onderzoek. Er moet nog heel veel werk worden verzet. De werkgroep heeft een lijst samengesteld van de familienamen die men regelmatig onder de ambtsdragers van de doopsgezinde gemeenten aantreft. Het aantal ambtsdragers, leraren, diakenen en regenten en regentessen van de verschillende instellingen bedraagt naar schatting eerder honderden dan tientallen.

Rotterdam

De inventarisatie van gegevens waarop een onderzoeksvoorstel voor Rotterdam kan worden gebaseerd, is nog in de verzamelfase. Het archiefmateriaal, waaronder dat van de doopsgezinde gemeente is tamelijk beperkt. Hetzelfde geldt voor de hoeveelheid geschikte literatuur. Er zijn weinig families die in aanmerking komen voor het onderzoek. De relaties met de remonstranten en de rol van de Collegianten zouden daarbij betrokken moeten worden.

De stuurgroep had vastgesteld dat het onderzoek naar elitevorming bij doopsgezinden gebaat zou kunnen zijn bij het aanleggen van een database met namen van personen die tot de doopsgezinde elite in de verschillende steden en regio's behoorden. Om een idee te krijgen van de problemen die zich kunnen voordoen bij het opzetten van zo'n database had de stuurgroep dr. S. Zijlstra van de Fryske Akademy uitgenodigd om te vertellen over zijn ervaringen met het verzamelen en invoeren van gegevens van de inschrijving van Friese en Groningse studenten aan verschillende universiteiten in Europa, waaronder Leuven, Keulen en Rostock. In zijn inleiding bracht Zijlstra naar voren dat een gebruik van de computer voor het werken met een database belangwekkende mogelijkheden biedt. Hij benadrukte dat een weloverwogen besluit ten grondslag moet liggen aan een dergelijk prosopografisch onderzoek. Een duidelijke vraagstelling en een goede afbakening van het onderzoek zijn daarbij van groot belang. Zijlstra noemde een aantal problemen waarmee hij tijdens zijn onderzoek geconfronteerd werd, waaronder de onvolledigheid en onduidelijkheid van het bronnenmateriaal en het arbeidsintensieve invoeren van de gegevens.

De discussie na afloop van de inleiding resulteerde in de afspraak dat de stuurgroep de mogelijkheden tot het opbouwen van een database op het gebied van elitevorming bij doopsgezinden zal gaan onderzoeken.

BIJDRAGEN

De Rotterdamse familie De Koker (E.H. Cossee)

Inleiding

Van de weinige hofjes die Rotterdam rijk is, geldt "Uit Liefde en Voorzorg" verrewer als het fraaiste. In 1904 kreeg het een nieuwe behuizing, in Jugendstil opgetrokken aan de Voorschoterlaan. De stad dankt deze stichting, samen met het Hofje Gerrit de Koker aan de Sionstraat, aan het doopsgezinde, deels remonstrantse geslacht De Koker, dat in de achttiende eeuw een hoge graad van welstand had bereikt. Dit geslacht, dat zich in kringen van de z.g. Rijnsburger Collegianten bewoog, heeft niet alleen voor deze religieus-nonconformistische beweging veel betekend, maar ook voor de Rotterdamse remonstrantse gemeente en de landelijke Remonstrantse Broederschap, welke beide met belangrijke legaten door deze familie werden bedacht.

Het geslacht De Koker en zijn godsdienstige-filantropische activiteiten

De geboorteboeken van de verenigde Vlaams-Waterlandse doopsgezinde gemeente van Rotterdam vermelden twaalf leden van het geslacht De Koker, van wie Maria (geboren 1730) en Alida (geboren 1733) onze speciale aandacht vragen. Zij waren dochters van Gerrit de Koker "den Ouden" en Anna de Lanoy. Deze Gerrit was vermoedelijk een zoon van Daniël de Koker, die ook een zoon Michiel had, uit wie Gerrit de Koker, de stichter van het hofje, is voortgesproten. Gegevens over het geslacht De Koker zijn tot dusverre fragmentarisch gepubliceerd. Het Stamboek der familie Van Gelder vermeldt buiten bovengenoemden ook nog de ouders van Daniël (en vermoedelijk Gerrit "den Ouden"), namelijk Gillis de Koker en Magtilda Zwaardecroon. Magtilda's vader Hendrik was rector van het Erasmiaans Gymnasium. De Zwaardecroons vormen een vooraanstaand Rotterdams remonstrants geslacht. Vermoedelijk komt de remonstrantse lijn in het voornamelijk doopsgezinde geslacht De Koker bij de Zwaardecroons vandaan; mogelijk is ook het huwelijk van Gerrit (alias Gillis) de Koker met de remonstrantse Cornelia Viruly in 1679 hierop van invloed geweest.

Hoe dit ook zij, de stichter van het hofje, Gerrit de Koker was remonstrant. Hij werd in 1712 te Haarlem geboren uit Michiel de Koker en Ermina Oosterbaan. In 1726 werd Gerrits oudere zuster Cornelia, in 1732 werd Gerrit zelf als lidmaat in het register van de Rotterdamse remonstrantse gemeente ingeschreven. Hun ouders hadden een aanzienlijk fortuin vergaard en ook Gerrit zou in zijn gros-

sierderij in zuivelproducten een groot vermogen bijeenbrengen. Bij zijn dood in 1797 liet hij ongeveer fl. 500.000 na.

Reeds in 1784 kocht hij de linnenblekerij “De Gekroonde Hen” aan de Goudse Singel om daar een “liefdegesticht” te bouwen. Zijn inmiddels overleden ouders en zuster Cornelia hadden bepaald, dat het door hen nagelaten vermogen na de dood van hun zoon en broeder aan een liefdadige instelling ten goede zou moeten komen. Cornelia komen wij ook tegen in de annalen van de remonstrantse gemeente, waar vermeld staat, dat zij aan die geloofsgemeenschap in 1779 f30.000 naliet, uit de renten waarvan jaarlijks fl. 100 moest worden overgemaakt aan de landelijke remonstrantse Weduwen en Weezenbeurs.

Gerrit gaf er echter de voorkeur aan om reeds tijdens zijn leven uitvoering te geven aan de laatste wil van zijn ouders en zuster, iets wat hem bij derden de verdenking opleverde van demonstratieve, opgelegde filantropie tot verheerlijking van zijn eigen naam. Hoe dit ook zij, binnen de kortst mogelijke tijd kwam nu aan de Goudse Singel op de plek van de voormalige blekerij een hofje. Rondom en binnenplaats werden 72 boven- en benedenvertrekken ingericht voor bejaarde weduwen en “vrijsters”. Voorts kwam er een regentenzaal en een woning voor een opzichter en diens vrouw.

De stichter had bepaald, dat het bestuur van het hofje zou bestaan uit drie remonstrantse leden en één luthers lid; zij moesten “eerlijk, braaf, godsdienstig en medelijdend” zijn. De eerste vier regenten waren Pieter Vijgh, Gerard van Nijmegen – familieleden van Gerrit de Koker en tevens actieve Collegianten –, Adriaan van Swieten en Willem Baartz. Voor opname in het hofje zouden in eerste instantie familieleden van Gerrits overleden vrouw Geertruijd Sluijm in aanmerking komen. Het plan voor het hofje was van haar afkomstig. Maar niet alleen de nagedachtenis van zijn vrouw, zuster en ouders eerde Gerrit met zijn stichting, het ging hem boven alles om de “eere van den eenigen God en zyn eengeboren Zoon Onze Verlosser en Onzen Heer Jezus Christus”. Deze formulering, “eenigen God” in plaats van het gebruikelijke “Drieënige God” verraaft iets van de signatuur van Gerrit de Kokers spiritualiteit. Deze was, als van zovele Collegianten, unitarisch van inslag. De unitariërs of socinianen benadrukten de eenheid (Latijn: unitas) van God en verwierpen daarmee het dogma van de Drieëenheid. Zij ontkenden aldus de godheid van Christus, zagen Jezus als mens en als voorbeeld voor ons handelen. Alle nadruk lag voor hen op de ethiek, het naleven van “Jezus’ zede-wet”, hetgeen ook blijkt uit het gedicht van De Kruijff, gegraveerd in de nog bewaarde gevelsteen die het hoofdgebouw van het hofje van 1784 sierde.

Het Hofje “Uit Liefde en Voorzorg” heeft Rotterdam eveneens te danken aan de familie De Koker. Het betreft hier de (vermoedelijke) nichten van de stichter van het hofje “Gerrit de Koker”, de gezusters Alida en Maria de Koker, die wij reeds tegenkwamen in de doperse geboorteboeken. Deze zusters – Alida overleed als laatste in 1794 – lieten hun vermogen na om voor 23 bejaarde vrouwen

van alle christelijke gezindten in de nabijheid van de stad een hofje te bouwen. Bij de toelating tot plaatsing in deze instelling zouden Collegianten, remonstranten en doopsgezinden de voorkeur genieten. Regenten kochten aan de Schiedamse Singel grond aan, die behoorde tot de buitenplaats "Concordia". Het hofje bestond uit kleine woningen, gesitueerd rond een aan drie zijden bebouwde voorhof, die met een hek van de rijweg was afgescheiden.

Tot zover de zichtbare resultaten van de filantropie van leden van de familie De Koker. Niet minder belangwekkend zijn de motieven voor hun menslievendheid. Zij deden hiervoor de impulsen op in de kring van de Rotterdamse Collegiantenbeweging, waarbinnen zij een vooraanstaande plaats hebben bekleed. De Collegiantenbeweging, waarover hieronder meer, had haar middelpunt in Rijnsburg. Daar kwamen uit de plaatselijke "Colleges", zoals de lokale afdelingen naar de aard van de samenkomsten werden genoemd, op gezette tijden de leden van de beweging bijeen voor Avondmaalsvieringen en doopbedieningen. Deze sacramenten of plechtigheden werden door leken bediend. Ook op deze landelijke bijeenkomsten was het geslacht De Koker prominent aanwezig. Volgens zijn eigen register heeft Gerrit Michielsz. de Koker in Rijnsburg tussen 1757 en 1785 22 personen gedoopt en tussen 1738 en 1786 48 maal een "openbare redevoering" gehouden. Op 27 mei 1757 doopte hij daar zijn "nicht" Alida en op 10 juli 1762 zijn verwanten Yda en Johanna de Koker. Ook heeft de familie het Collegiantenweeshuis "De Oranjeappel" te Amsterdam rijkelijk bedacht: Geertruijd Sluijm, Gerrit Michielsz. vrouw, liet deze instelling fl. 1.300 na en Alida de Koker heeft de "helft harer aanzienlijke nalatenschap" aan het weeshuis vermaakt.

De achttiende eeuw is voor het Rotterdamse college een tijd van betrekkelijke rust geweest. De breuk die de Bredenburgse twisten had teweeggebracht in deze kring, was omstreeks 1700 hersteld. Sedert het eind van de zeventiende eeuw had het college een vaste vergaderplaats in eigendom, gelegen aan de Convooisteeg aan de noordzijde van de Hoogstraat. In dit gebouw kwam men geregeld des zondags om half twee bijeen; jarenlang ook des woensdags om zes uur. Sinds het midden der achttiende eeuw kwamen deze woensdagavondbijeenkomsten bij gebrek aan sprekers te vervallen. De zondagmiddagvergaderingen werden om dezelfde redenen beperkt tot veertiendaagse bijeenkomsten. Aan de familie De Koker hebben deze noodzakelijke beperkingen niet gelegen. Gedurende een reeks van jaren leverden zij een aantal sprekers. Jan de Koker hield in de winter van 1726 verhandelingen over Gods eigenschappen, over Christus en de Heilige Geest. Nog kort voor zijn dood in 1752 sprak hij over "'s Christens zorg onder Gods toeverzigt" (naar Matth. 6:34).

Voorts waren Pieter de Koker Sr., Gerrit de Koker (overleden 1765), Egidius de Koker (overleden 1782), Pieter de Koker Jz., Michiel de Koker (overleden 1778) en Gerrit de Koker (overleden 1797) jarenlang krachtige steunpilaren van het college. De laatste nam er gedurende een halve eeuw een groot deel van de

dienst waar. Bij deze samenkomsten maakte men bij de voor- en nazang gebruik van Camphuyzens Liederen en Berijmde Psalmen. Op feestdagen hief men een der liederen van Joachim Oudaen aan, waarbij onder anderen Egidius de Koker het gezang inzette. Na een opleving van het college omstreeks 1780 brachten de patriottische woelingen in 1787 ook schade aan binnen de gelederen van het Rotterdamse college.

Pieter de Koker, om zijn patriottische gevoelens door de burgerij tot secretaris van het college van Gecommitteerden gekozen, moest op 10 september bij de komst van de Pruisen het land verlaten en nam vermomd de wijk naar Brussel, waar hij op 30 oktober 1788 overleed. Daags voor zijn vlucht, op 9 september 1787, kwam het college voor het laatst bijeen. Op het rooster voor deze zondagmiddagbijeenkomst stond Jac. 5:7-11. Pieter de Koker moest de tekstverklaring geven, en Gerrit de Koker was volgens hetzelfde rooster aangewezen voor de toepassing. Het een als het ander werd echter verricht door Cornelis van den Bosch, die met Pieter de Koker daags daarna de vlucht zou nemen.

Het vertrek van deze mannen betekende het spoedige einde van het Rotterdamse college. De 75-jarige Gerrit de Koker was samen met een andere broeder nog beschikbaar als spreker, en al waren zij bereid om het Rotterdamse college nog gaande te houden, de tijdsomstandigheden lieten het niet langer toe. Immers, de meeste Rotterdamse Collegianten hadden als patriot te lijden onder de haat van de Oranjegezinde volksklasse. Toen na herstelling van Willem V de Oranjepartij weer op het kussen zat, moesten de patriotse Collegianten het ontgelden. Vernielingen werden aangericht aan hun eigendommen en ook de collegeplaats was niet veilig meer. De bijeenkomsten werden gestaakt en het gebouw werd voor andere doeleinden gebruikt. In 1803 ging het over in eigendom van Jan Bezoet als laatste wettige erfgenaam van het inmiddels teniet gegane Rotterdamse college.

Slotopmerkingen

Elitevorming bij doopsgezinden is een gegeven dat nog om veel archiefonderzoek vraagt. Toegepast op het geslacht De Koker dienen nog veel feiten boven tafel gehaald te worden. Te denken valt aan de economische positie van leden van dit geslacht, bestuurlijke posten en culturele betrekkingen. Wanneer de stimulans tot zo'n onderzoek door deze bijdrage is gewekt, is zij haar doel wellicht niet voorbij geschoten.

Geraadpleegde bronnen

Archieven van de doopsgezinde gemeente, de remonstrantse gemeente, de hofjes "Gerrit de Koker" en "Uit Liefde en Voorzorg", alsmede de Registers der

doden te Rotterdam, berustende in het Gemeentearchief aldaar.

Bunge, Louis van, *Johannes Bredenburg (1643-1691). Een Rotterdams collegiant in de ban van Spinoza* (Rotterdam, 1990) (proefschrift Rotterdam).

Cossee, E.H., 'Doopsgezinden en Remonstranten in de 18e eeuw', in: *In het spoor van Arminius. Schetsen en studies over de Remonstranten in verleden en heden aangeboden aan Prof. dr. G.J. Hoenderdaal ter gelegenheid van zijn 65e verjaardag* (Nieuwkoop, 1975)

Gelder, J.J. van, *Stamboek der familie Van Gelder, bevattende het voor- en nageslacht van Pieter Smidt van Gelder* (Amsterdam, 1899).

Slee, J.C. van, *De Rijnsburger Collegianten* (Utrecht, 1980) (Reprint van de uitgave van 1895).

Zilverberg, S.B.J., *Geloof en geweten in de zeventiende eeuw* (Bussum, 1971).

Rotterdam in den loop der eeuwen, 2e ged., 4e en 5e stuk. (Rotterdam, 1907).

De doopsgezinde familie De Clercq, 1585-1831 (D.C. de Clercq)

In 1585 werd de doopsgezinde Jacques de Clercq (ca.1555-1609), telg van een geëdeld en oud Gents geslacht, met acht geloofsgenoten gearresteerd, bij een inval tijdens een geheime vergadering in zijn huis. Na een langdurig proces werden de negen voor vijftig jaar verbannen uit het graafschap Vlaanderen. De Clercq nam de wijk naar de Noordelijke Nederlanden en vestigde zich uiteindelijk als textielkoopman in Haarlem. Hij was daarmee de stamvader van een familie die in de volgende eeuwen behoorde tot de menniste elite in Haarlem en Amsterdam.

Jacques' zoons waren vooral actief in de handel in as, een produkt dat nodig was voor de voor Haarlem zo belangrijke bleekindustrie. Het fortuin dat zij hiermee maakten stelde hun in staat een levensstijl aan te nemen, die niet altijd voldeed aan de traditionele doperse normen van soberheid en eenvoud. Lucas de Clercq (ca.1603-1652) liet zich dan ook, nadat hij zich reeds eerder had laten portretteren door Frans Hals, omstreeks 1645 uitschilderen op een groot pastoraal stuk, met zijn gezin en een jachtscène, als een rijk en voornaam burger. Hij bezat niet alleen een kostbaar huis aan het Spaarne, maar was met een zwager ook eigenaar van een kleine buitenplaats, op een blekerij die zij samen bezaten in Bloemendaal. Interessant is bovendien dat, ondanks het verbod op buitentrouw, zowel Lucas als zijn oudere broer Jacques in tweede huwelijk trouwden met rijke dames van hervormde huize, waarmee zij geparenteerd raakten aan aanzienlijke regentengeslachten. Desalniettemin bleven zij en hun kinderen sterk geworteld in het doopsgezinde milieu.

Pieter de Clercq (1661-1730), van de vierde generatie, groeide op in Amsterdam en sindsdien was de familie hier woonachtig. Pieter trouwde met Cornelia Block, een dochter uit de rijkste doopsgezinde kringen van de stad, en zette za-

ken van zeer grote omvang op, voornamelijk goederenhandel betreffend, op Zweden en de Baltische Staten (hout, ijzer, granen) en Portugal (zout). Daarnaast was hij actief als assuradeur en bankier. In dit alles was hij zo succesvol dat in het oude geslachtsregister van de familie niet zonder trots werd opgeschreven dat zijn weduwe in 1745 '16 tonnen gouds', ofwel 1,6 miljoen gulden naliet. Dit enorme vermogen, dat wel moest worden verdeeld onder acht kinderen, legde de basis voor de grote rijkdom van de familie in de achttiende eeuw. Pieter en zijn nakomelingen woonden allen aan de Heren-, Keizers- of Leliegracht en bezaten fraaie buitenplaatsen aan de Vecht, het Gein of het Spaarne. Huwelijkspartners werden gevonden in andere bekende families uit het doopsgezinde netwerk, als De Neufville, De Haan, Willink, Van Eeghen, Van Heukelom en De Vos.

Naast de handel waren veel De Clercqen bestuurlijk actief in hun gemeente 't Lam en de Toren, als diaken en als regent van het Oudevrouwenhuis en van het Weeshuis van de gemeente. Ook waren zij actieve leden, en soms bestuurders, van enkele van de verlichte Amsterdamse genootschappen in de tweede helft van de eeuw (Libertate et Concordia, Felix Meritis, Oeconomische Tak, Vaderlandse Sociëteit (later: Doctrina et Amicitia), Maatschappij tot Nut van 't Algemeen, e.a.). Bekend is Jacob de Clercq (1710-1777), een wetenschappelijk en cultureel geïnteresseerd man, die in 1767 het initiatief nam tot de oprichting van de – nog bestaande – Maatschappij tot Redding van Drenkelingen.

Als de meeste doopsgezinden waren de De Clercqen overtuigde patriotten. Pieter de Clercq Jaczn. (1748-1802), eigenaar-directeur van een katoendrukkerij in Nieuwer-Amstel, was in het revolutiejaar 1787 zelfs kapitein van een burgercompagnie in deze gemeente. Zijn neef Pieter de Clercq jr. (1757-1805) was een van de doopsgezinden voor wie na 1795 een politieke carrière een aanvang nam, toen zij met de Bataafse Revolutie voor het eerst toegang kregen tot bestuurlijke functies. Van 1796 tot zijn dood was hij lid van de Amsterdamse raad.

Met de Franse tijd kwam voor de familie grotendeels een einde aan de periode van grote economische voorspoed. Napoleons Continentale Stelsel, dat de handel grotendeels stil legde, bleek rampzalig voor de familiefirma S. & P. de Clercq (commissionairs in granen), die in 1800 nog werd gerekend tot de belangrijkste vier Amsterdamse ondernemingen die handelden op de Oostzee. De situatie leek hopeloos, maar met hulp van verwanten uit het doopsgezinde netwerk kon liquidatie worden voorkomen (zie *Doopsgezinde Bijdragen* (1995), 136-140).

Een van de toenmalige firmanten was Willem de Clercq (1795-1844), die in meer dan een zin brak met oude familietradities. Niet alleen trok hij zich terug uit de familiefirma en werd hij secretaris, later directeur van de Nederlandse Handelmaatschappij, ook besloot hij in 1831 over te gaan naar de Waalse kerk, en werd hij een van de voormannen van de orthodoxe Réveilbeweging, hetgeen in de doopsgezinde gelederen nogal wat opschudding veroorzaakte.

De jongste tak van de familie bleef daarentegen doopsgezind, en enkele van haar telgen zijn dit tot op de dag van vandaag.

N.B. Aan (leden van) de familie De Clercq is in literatuur reeds regelmatig aandacht besteed. Daarnaast bestaan twee omvangrijke familiearchieven (gedeponeerd in het Gemeentearchief van Amsterdam en in het Réveilarchief, in de Universiteitsbibliotheek aldaar). Door uitgebreid onderzoek in de archieven van Gent, Haarlem en Amsterdam is de kennis van de familiegeschiedenis nog eens belangrijk vergroot. Toch is het bovenstaande verslag van mijn lezing over dit onderwerp zeer beknopt gehouden, omdat het mijn bedoeling is in de toekomst nog uitvoerig hierover te publiceren.

Recensies

Guido Marnef, *Antwerpen in de tijd van de Reformatie. Ondergronds protestantisme in een handelsmetropool 1550-1577* (Antwerpen/Amsterdam, Kritak/Meulenhoff, 1996) 377 blz., grafieken, tabellen, kaarten en afb., ISBN B 90-6303-658-2; ISBN NL 90-290-6009-3. Gelijktijdig verschenen in het Engels: *Antwerp in the age of Reformation. Underground protestantism in a commercial metropolis, 1550-1577* (Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1996), ISBN 0-8018-5169-6.

Met deze grote studie over Antwerpen en de Reformatie wil Guido Marnef een poging doen 'totale geschiedenis' te schrijven. Zijn aandacht geldt in het bijzonder de wisselwerking tussen religie en samenleving. Deze problematiek is in het geval van Antwerpen des te boeiender omdat zich hier perioden van vervolging (1550-1566, 1567-1577) laten vergelijken met perioden van relatieve vrijheid: het Wonderjaar 1566 en de jaren van de calvinistische republiek 1577-1588. Voor de geschiedenis van het lutheranisme in Antwerpen was nauwelijks materiaal voorhanden omdat de luthersen zich aan de bestaande officiële kerkorde conformeerden. Wat betreft de doopsgezinden en de calvinisten zijn de bronnen zeer rijk. De hoofdstukken over de doopsgezinden zouden voor deze *Bijdragen* beslist een aanwinst zijn geweest.

De toon van de schrijver is rustig, kalm uiteenzettend. Nergens probeert hij met zijn kennis te epateren – de lezer heeft dadelijk door dat hij dat ook niet nodig heeft. Hij vertelt duidelijk, zonder moeilijke woorden; hij is voorbeeldig in hoor en wederhoor van partij en tegenpartij en zal zijn oordeel nooit aanscherpen ten gunste of ongunste van deze of gene. Op bijna elke bladzijde biedt hij informatie uit de archieven zelf, zodat de lezer het boek van tijd tot tijd moet wegleggen om even op adem te komen. Tegelijkertijd vergt de onnadrukkelijke presentatie toch veel aandacht: de lezer wordt geacht goed bij de les te blijven. Opletten dus!

Het eerste deel van het boek bevat de beschrijving van het sociaal-economische kader van Antwerpen: de loonarbeiders die arm waren, de stedelijke middenklasse die een relatief grote welstand kende en 'een zeer smalle elite' met 'een verpletterend aandeel in de stedelijke rijkdom' (p. 30). In het stadsbestuur maakten de edellieden de dienst uit, terwijl de kooplieden een relatief gering aandeel aan het bestuur hadden. Dat is dus precies omgekeerd aan de verwachting die u en ik hadden. Het stadsbestuur was zeer alert in het verdedigen van eenmaal verworven rechten. De stad wist de vestiging van een bisschopszetel lang uit de stellen en ook de inquisitoriale rechtbank van Titelmans, verantwoordelijk voor de kettervervolging in Vlaanderen, hield zij met succes buiten de poorten. De bur-

gers hadden in het leven van alledag niet zozeer te maken met het stadsbestuur alswel met de samenlevingsverbanden in de directe omgeving. In de wijk, de gilden, de parochie, bij openbare plechtigheden als processies en blijde inkomsten, kwamen de burgers in nauw contact met elkaar. Broederschappen met mooie namen als 'het Koordje van Sint Franciscus' bevorderden eveneens de stedelijke sociabiliteit. Wie weet hoe belangrijk juist organisaties als deze geweest zijn voor de verbreiding van reformatie en contrareformatie? Voor het geestelijk klimaat waren eveneens bepalend de rederijderskamers, het goed verzorgde en wijd verbreide onderwijs en de invloed van het gedrukte boek. In 1562 werden tijdens een huiszocking bij de doopsgezinde Isaac Stollaert veel ketterse geschriften gevonden, waaronder boeken van Menno Simons en Dirk Philips, 'nyet alleenlyck tot desselffs Isaack gebruyck, maer oock om deselve te stroeyen ende te distribueren onder het volk' (p. 71).

Het tweede deel van het boek bestaat uit een grondige beschrijving van de opkomst van het protestantisme in Antwerpen. Met duidelijke voorbeelden geeft de schrijver aan hoe Antwerpen een centrale betekenis had in de verspreiding van het reformatorische gedachtengoed. Voor 1571 vonden vrijwel alle synodale vergaderingen (één uitgezonderd) in Antwerpen plaats. Toen Guy de Brès zijn bekende geloofsbelijdenis opstelde, was de inspraak van de Antwerpse kerk onder het kruis zo groot dat contemporaine berichten spreken over de geloofsbelijdenis van de gelovigen van Antwerpen. De doopsgezinden, die eerder aanwezig waren en beter georganiseerd dan de calvinisten, krijgen een afzonderlijke paragraaf. Sommige calvinisten lieten zich ertoe verleiden tegen betaling doopsgezinden te verraden aan de schout (p. 108). Het gebied van waaruit de doopsgezinden naar Antwerpen trokken was veel groter dan dat van waaruit de calvinisten hun toevlucht in de Scheldestad zochten. De meeste doopsgezinden hadden geen of een gering vermogen, maar dat was mede in de hand gewerkt doordat het leven in de diaspora voor de rijkere onder hen geen gelegenheid tot vermogensopbouw gegeven had. De professionele structuur en de vermogenspositie van de Antwerpse doopsgezinden zijn door Marnef grondig berekend en in grafieken en tabellen gepresenteerd. Dat geldt ook voor de eigenlijke repressie, waarbij hij zo nauwkeurig mogelijk documenteert hoeveel doopsgezinden zijn vervolgd en terechtgesteld, en wat hun sociale herkomst en verspreidingsgebied was. De repressie wordt door de auteur als zwaar betiteld en hij geeft een voorbeeld voor de jaren 1550-1566, toen in Antwerpen 131 personen wegens ketterij terechtgesteld zijn, meer dan in welke andere stad in de Nederlanden ook. In het Wonderjaar 1566 werd het aantal dopers in Antwerpen op 2000 geschat. Voor hen was de vrijheid in dat jaar betrekkelijk: hoewel zij ongemoeid werden gelaten, hadden zij geen deel in het godsdienstig akkoord dat op 2 september 1566 voor de stad afgekondigd werd.

Het derde en laatste deel van het boek behandelt de repressie onder de hertog

van Alva en Requesens in de jaren 1567-1577. Treffend is het oordeel over de gematigde politiek van Margaretha van Parma, die bij het herstel van het koninklijk en kerkelijk gezag ter dege rekening hield met de privileges en rechtsregels die tot dan toe gebruikelijk waren. Zelfs onder de hertog van Alva valt het op hoe gering het aantal wijzigingen was in de personele sfeer in de stad. Enkele bestuurlijke hervormingen in het beheer van de stad zijn zonder twijfel grote verbeteringen geweest – de instellingen van Alva waren modern en rationeel. Op godsdienstig terrein beschouwde de hertog de jezuïeten als zijn zwaarste vijanden (!), maar de zielzorg voor de bevolking ging hem aan het hart. Hoewel tegenwoordig bijna niemand meer Alva nog als een boeman afschildert, is het toch verrassend nu eens te lezen over een ‘bezorgde hertog van Alva’ (p. 183). Zijn opvolger Requesens wilde naar Milanees voorbeeld zondagsscholen voor de kinderen oprichten. Onder Alva zijn in jaren 1568-1574 te Antwerpen 77 doopsgezinden ter dood gebracht, in vergelijking met 22 calvinisten (p. 166-167). Zelfs na de Pacificatie van Gent zijn in januari 1577 nog zes doopsgezinden terechtgesteld. De specifieke aantallen in de tussenliggende jaren noemt de schrijver niet, maar op p. 206 komt hij tot een totaal aantal van 97 terechtgestelde dopers.

Onder de titel ‘Wy syn volck vanden Scrift’ besteedt Marnef aandacht aan de religieuze leefwereld van de doopsgezinden. Deze komt ook aan de orde in het slothoofdstuk, gewijd aan een sociocultureel portret van de reformatorische stromingen. Dit is een buitengewoon lastig onderwerp, waarbij de schrijver waarschuwt tegen monocausale verklaringen. Op blz. 238 klinkt de vermaning in verband met de beroepen van de calvinisten; twintig bladzijden later nog een keer, in verband met het beroep van de doopsgezinden. De dopers blijken – hij toont het met zijn onderzoek aan – vooral eenvoudige handwerkslieden te zijn: ‘Toch moeten we er ons voor hoeden een automatisch en rechtlijnig verband te ponen tussen economische crisis en overgang tot het anabaptisme’ (blz. 249). Zowel de calvinisten als de doopsgezinden besteedden veel aandacht aan het lezen van de Bijbel, wat de auteur tot de conclusie brengt dat de dopers zo kwamen ‘tot een cultuurniveau dat wellicht niet geëvenaard werd door gelijkaardige, niet-doperse sociale milieus’ (blz. 271).

Deze studie mogen we zonder meer een modelstudie noemen. De auteur baseert zich op een grondige kennis van de archieven en geeft de bronnen zelf. Weliswaar was veel van wat hij biedt bij benadering bekend, maar overgeleverde hele en halve noties voldoen ons niet. De auteur heeft onze kennis verrijkt en verdiept, niet alleen op basis van het Antwerpse archief alleen. Hij heeft zijn onderzoeksvondsten gepresenteerd in relatie met de modernste internationale literatuur. Zijn bevindingen heeft hij gespiegeld aan het inzicht van Woltjer dat gedurende de middelste decennia van de zestiende eeuw een kerkelijke midden-groep bestond die zich gemakkelijk onder economische of politieke dwang van

het ene standpunt naar het andere liet overhalen. Of het nu gaat om het aantal dopers dat rond de Vrijdagmarkt woonde of om onbekende brieven van of aan de landvoogdij, uit een verrassende hoeveelheid gegevens heeft Guido Marnef inderdaad een totaalbeeld gegeven van de Reformatie in Antwerpen. Inmiddels heeft hij de lat al weer hoger gelegd en stelt hij een monografie in het vooruitzicht over de calvinistische republiek in Antwerpen. Daar mogen we de beste verwachtingen van hebben.

Anton van der Lem

W. Froese, hrsg., *Sie kamen als Fremde. Die Menmoniten in Krefeld von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Mit Beiträgen von F. Deisel, W. Froese, D. Hangebruch, L. Hege, R. Klötzer, B. Kosterlitzky, P. Kriedte, H. Sagebiel, C. Wiebe, F. Zunkel. Krefelter Studien 8. Krefeld, 1995. 387 blz. ISBN 3-984181-2-X.

Hoe zet je een geschiedenis op van de mennisten in een bepaalde plaats, in dit geval de Duitse stad Krefeld? In de eerste plaats kijk je naar de hiaten in de bestaande verhandelingen over de mennisten. Het bleek dat die hiaten vooral lagen op het gebied van de 'Gemeindeverfassung', van de demografische ontwikkelingen en van de geschiedenis van de mennisten sedert het eind van de negentiende eeuw. Maar hiermee ben je er nog niet: er moet een rode draad zijn die de bijdragen van de verschillende auteurs verbindt. Deze is gevonden in de verandering van de menniste identiteit door de eeuwen heen. Uitdrukkelijk stelt de redacteur dat de kerkgeschiedenis gezien wordt als een deel van de sociale geschiedenis: de religie is een product van de menselijke cultuur en derhalve een maatschappelijk product. Dus wordt aan de ontwikkelingen op sociaal-economisch gebied ruime aandacht geschonken. De 'ouderwetse' benadering, het beschrijven van de ontwikkeling van de doperse beweging van een verdrukte minderheid tot een maatschappelijk geaccepteerde groep, wordt door de redacteur resoluut verworpen.

In het eerste hoofdstuk beschrijft R. Klötzer de geschiedenis van de dopers/mennisten tussen 1530 en 1702. Bijna twee eeuwen geschiedenis, zou men denken, maar dit blijkt tegen te vallen, want Krefeld was in de zestiende eeuw geen gunstige plaats voor de vestiging van de dopers. Tot 1542 behoorde de stad tot het hertogdom Gelre en de regerende hertog aldaar, Karel van Gelre, was de kettters bepaald niet goed gezind. Maar ook onder het regime van zijn opvolgers, de graven van Moers, verliep de penetratie langzaam. We vinden pas in de jaren 1560 sporen van dopers: een ex-geestelijke, heer Wolter, die pastoor van Odenkirchen geweest was, verspreidde hier zijn ideeën; de wederdopers worden genoemd in de Polizei-Ordnung van de graaf van Meurs uit dezelfde tijd. In 1584

valt de stad in handen van de troepen van de bisschop van Keulen en moeten de dopers de stad verlaten. De eigenlijke geschiedenis van de mennisten begint dan ook in 1607, vijf jaar nadat de stad aan de Oranje's toegevalen was. De nieuwe heersers voerden een politiek die gelijk was aan de praktijk in de Nederlanden: de mennisten werden *de facto* geduld, al waren de plaatselijke gereformeerden daar weinig gelukkig mee. In tegenstelling tot de meeste mennistengemeentes in het Rijnland, die aanhangers van de Hoogduitse richting waren, volgde de gemeente van Krefeld de Vlaamse richting. Zij had dan ook veel contacten met de broeders in Holland en rond 1800 kwamen de voorgangers praktisch allemaal uit de Nederlanden en dan vooral uit Friesland. Vooralsnog bleef de gemeente klein, kleiner dan de gemeente in het naburige Gladbach in het Gulikse. Dit veranderde sinds 1652, toen in Gulik de rekatholisering ter hand genomen werd en de dopers massaal moesten vluchten naar Krefeld. In 1690 werd in de stad een kerk gebouwd.

In 1702 breekt een nieuwe episode aan: de nieuwe heer wordt de koning van Pruisen, die overigens de politiek van de Oranje's tegenover de mennisten voortzette. In 1738 kregen zij het recht van vrije exercitie van religie en werden zij onafhankelijk van de gereformeerde kerk, die voordien betrokken was bij de huwelijksluitingen. De ontwikkelingen in Krefeld lopen overigens vrijwel parallel aan die in de Nederlanden, zij het dat alles hier later geschiedde. Zo kwamen hier pas rond 1770 de eerste gestudeerde predikanten.

In de achttiende eeuw krijgen we voor het eerst inzicht in de ontwikkelingen binnen de gemeenschap der mennisten. We zien een getalsmatige achteruitgang: in 1716 was nog ca. 25% van de bevolking mennist, in 1786 is dit gedaald tot ca. 11%. Overgang, vooral van kinderen, naar een andere denominatie was hier de bet aan. Op economisch gebied kan men van een successtory spreken: in de linnen- en later de zijdeweaverij verdienden de mennisten veel geld en de meesten behoorden tot de welarendste inwoners van Krefeld. Dit succes leidde tot maatschappelijke integratie: de oude soberheid werd verlaten, en zelfs het bekleden van ambten werd niet meer geschuwd. De oude opvattingen bleken niet bestand tegen het opkomend kapitalisme. Het hoofdstuk is dan ook treffend getiteld: *Äusserer Erfolg und beginnende Identitätskrise*.

Gedurende de negentiende eeuw zetten deze ontwikkelingen zich door. Het percentage mennisten nam af tot ca. 1,5% in 1870 (o.a. omdat na de Franse Tijd de dopers vrij waren zich te vestigen waar zij wilden), maar zij bleven op economisch gebied een elite. Over de traditionele weerloosheid werd verschillend gedacht, maar het probleem verloor zijn actualiteit toen in 1868 Pruisen de mogelijkheid bood om te dienen zonder wapens te hoeven hanteren. Wel werd vastgehouden aan de weigering om een eed af te leggen. Het religieuze klimaat was modernistisch, maar er was ook ruimte voor opwekkingsbewegingen. Ook in het begin van de twintigste eeuw bleven de opvattingen gelijk, maar de aantallen

bleven afnemen. De politieke invloed van de mennisten in Krefeld, die nationaal-liberaal waren, nam af door de opkomst van de arbeiders en middenstanders als politieke factor. Ook traden in deze tijd veel ondernemers terug uit de politiek, omdat hun zaken te veel tijd in beslag namen. De moeilijke jaren 1933-1945 werden relatief probleemloos doorstaan. Zeker in de beginjaren was er veel sympathie voor Hitler, die het land van de chaos van de Weimarrepubliek had gered en zich opwierp als bastion tegen het bolsjewistische gevaar. Door niet op te vallen trachtten de mennonieten een *modus vivendi* met de nieuwe machthebbers te vinden. Het al dan niet dragen van wapens werd aan het individuele geweten overgelaten; de plaatselijke predikant, die lid was van de NSDAP, ging in het leger dienen.

Na de oorlog volgde de wederopbouw: de kerk werd in 1950 ingewijd. De gemeente was gegroeid door een groot aantal uit Polen en Rusland gevluchten mennisten van 550 in 1945 tot 815 leden in 1951. Internationale contacten kwamen op gang, vooral door de hulp, die Canadese en Amerikaanse mennisten aan hun geloofsgenoten verstrekten. Door deze contacten werd het begrip weerloosheid weer actueel. De contacten met Nederland verliepen moeizaam, gezien de verwoestende werking van het nationaal-socialisme hier. Tenslotte worden in het laatste hoofdstuk de gemeentelijke ontwikkelingen in de laatste drie decennia beschreven. Als aanhangsel is een inventaris van het Archiv der Mennonitengemeinde Krefeld opgenomen.

Met *Sie kamen als Fremde* hebben de mennisten van Krefeld een boek gekregen, waarop zij trots kunnen zijn. In over het algemeen prettig leesbare tekst wordt de geschiedenis van hun kerk vanaf het begin tot heden aan de hand van bronnenmateriaal behandeld. De gesignaleerde hiaten zijn opgevuld. Toch heb ik wel enkele bedenkingen. In de inleiding wordt gesteld dat de geschiedenis van de mennisten in Krefeld gerelateerd zou worden aan de sociale geschiedenis. De indeling van het boek is echter geschied naar de politieke geschiedenis. Op zich is dit niet erg, maar de ontwikkelingen op sociaal en economisch gebied zijn in dit keurslijf geperst. Dit leidt tot herhalingen: zo is de sociale samenstelling van de mennisten in de achttiende en negentiende eeuw nauwelijks veranderd, maar wordt deze twee keer uitvoerig behandeld. Dit lijkt dubbel werk en vertroebelt het algemene beeld, namelijk dat ondanks de politieke veranderingen, op economisch en sociaal gebied juist continuïteit bleef bestaan. Het was beter geweest deze ontwikkelingen in een apart hoofdstuk te beschrijven. In de laatste twee hoofdstukken vinden we trouwens geen gegevens over de gesignaleerde ontwikkelingen, terwijl het juist interessant zou zijn om te weten of en in hoeverre de oorlog een breuk had veroorzaakt.

In de tweede plaats wordt (met uitzondering van de bijdrage van Klötzer, die de geschiedenis van de dopers van Krefeld relateert aan die van de dopers in het gebied tussen Rijn en Maas) erg weinig aandacht besteed aan connecties van de

mennisten met andere gebieden. Dezen zullen er, gezien de ruime vertegenwoordiging van mennisten in handel en industrie, zeker geweest zijn. Hierbij valt vooral te denken aan de Nederlanden. Bij het lezen van het boek viel me op hoeveel documenten en stukken in het Nederlands gesteld zijn, ook lang na 1702, toen de Oranje's Krefeld kwijtgeraakt waren. Mijns inziens had hieraan meer aandacht besteed moeten worden.

De rode draad zou de menniste identiteit moeten vormen, zoals in de inleiding gesteld werd en deze komt herhaaldelijk ter sprake met de trits: geen wapens, geen eed, geen overheidsambt. Uit het boek blijkt echter dat in de negentiende en twintigste eeuw eigenlijk alleen het weigeren van de eed overblijft als specifiek menniste kenmerk. Betekent dit dat tweederde van de menniste identiteit verloren is gegaan? De auteurs laten zich hierover niet uit. Meer dan de identiteit lijken de sociaal-economische ontwikkelingen centraal te hebben gestaan. Dit is natuurlijk een belangrijk topos, maar is hiermee niet het oude thema aangevat van de vervolgde minderheid, die tot welstand en aanzien komt, kortom van *Martyr to Muppy*, een benadering die de auteurs juist wilden vermijden? Een ramp is het overigens niet geweest, want het resultaat is een fraaie, diepgaande studie over het reilen en zeilen van een menniste gemeente door de eeuwen heen.

S. Zijlstra

Signalementen

De redactie houdt zich ten zeerste aanbevolen in kennis te worden gesteld van nieuw verschenen of nog te verschijnen boeken, artikelen en brochures op het gebied van het Nederlandse doperdom, dan wel werken die in meer of mindere mate aspecten daarvan behandelen. Voor titelattendering c.q. toezending van signaleringsexemplaren wende u zich tot: dr. P. Visser, Doopsgezinde Bibliotheek, Universiteitsbibliotheek, Singel 425, 1012 WP Amsterdam.

Bontekoe. De schipper, het journaal, de scheepsjongens. Karel Bostoen e.a. (Amsterdam/Zutphen, 1996) 96 blz., geïll., ISBN 90-6011-948-7.

Deze uitgave van het Scheepvaartmuseum in Amsterdam en de Walburg Pers bevat vijf opstellen, waarin ook aandacht wordt besteed aan de uitgever van de bekende schipper Bontekoe. De Hoornse drukker Deutel heeft in 1646 het reisverhaal van Bontekoe uitgegeven. Bontekoe vond zijn stijl te weerbarstig voor de druk, maar Deutel wist hem over te halen: 'Eyndelijck, nae veel vriendelijke versoekinghe en aanmaninghe van eenighe sijnder goede vrienden, bewillighde hy het zelfde. Welcke beschrijvinghe ick met eenighe figuren verciert hebbende, dattelijcken onder de parse bracht.' Een sympathiek boekje over de schipper, de reis en het succes van het boek.

Willem Ysbrantsz. Bontekoe. Journael ofte gedenckwaerdige beschrijvinghe. De wonderlijke avonturen van een schipper in de Oost 1618-1625. Ingeleid en van commentaar voorzien door V.D. Roeper (Amsterdam, Terra incognita, 1996) 165 blz., geïll., ISBN 90-73853-08-7.

Heruitgave van Bontekoe's reisverhaal ter gelegenheid van het driehonderdvijftigjarig bestaan ervan. De uitgave bevat ook een

bibliografie van alle verschillende edities en bovendien de opdrachtbrief van Jan Jansz Deutel, de 'Toe-cygeninge' (blz. 21-22).

A. van Braam, De doperse beweging in de Zaanstreek in de eerste helft van de zestiende eeuw (2 dln; Wormerveer, Van Braam, 1996). 22 + 22 blz., geïll.

In een lovenswaardig initiatief op het gebied van lokale geschiedschrijving – een reeks kleine boekjes die gewijd zijn aan één bepaald onderwerp – heeft de auteur en uitgever Van Braam in twee deeltjes de vroegste geschiedenis van de dopers in de Zaanstreek beschreven op basis van studie van de gedrukte bronnen.

Genealogie van het geslacht Crebolder, Krijbolder, Crebolder meergenaamd Krijbolder (ex Krähenbühl van Bern). Samenstellers: Bernard J.J. Krijbolder, Gerjan Crebolder meergenaamd Krijbolder ('s-Hertogenbosch, Familievereniging Crebolder-Krijbolder, 1995).

Genealogie van dit deels doopsgezinde geslacht, oorspronkelijk afkomstig uit het Emmental in het kanton Bern.

William R. Estep, *The Anabaptist story. An introduction to sixteenth-century Anabaptism* (Grand Rapids/Cambridge, William B. Eerdmans, 1996). 332 pp., ISBN 0802808867

Derde, verbeterde en vermeerderde druk van William Estep's veel geprezen monografie.

S. Groenveld, *Huisgenoten des geloofs. Was de samenleving in de Republiek der Verenigde Nederlanden verzuild?* (Hilversum, Verloren, 1995) Zeven Provinciën Reeks 11, 80 blz. ISBN 90 6550 137 1.

De zuil als maatschappelijk verschijnsel werd in de tweede helft van de jaren vijftig van onze eeuw onderwerp van wetenschappelijk onderzoek, met name van de zijde van de sociale wetenschappen. In 1750 werd de doopsgezinde koopman en bankier Thomas Hope – hoewel dissenter – toch door Willem IV benoemd tot een van diens twee bewindvoerders in de WIC. Vervolgens werden hem door zijn 'huisgenoten des geloofs', de gemeente Bij het Lam, een ereplaats in de oud-kerkeraadsledenbank en de gelukwensen van zijn gemeente als bewijs van collectieve trots aangeboden. De auteur stelt zich de vraag of dit voorval uit 1750 een voorbeeld van ontzuiling was, en of, *mutatis mutandis*, de Nederlandse Republiek derhalve verzuild was. In een korte monografie komt hij tot de conclusie, zich baserend op een combinatie van het door de socioloog J.P. Kruijt in 1957 geformuleerde structuurmodel met zijn concentrische cirkels en de ruimere definiëring uit 1981 van de historicus J.C.H. Blom, dat de periode tot 1650 te beschouwen is als één van verzuiling, de eeuw daarna als één van verzuildheid, en de periode na 1750 als een van ontzuiling, althans bij verlichte gereformeerden en bij de protestantse dissenters.

F.A. Hartsen, *Nederlandsche toestanden. Uit het leven van een lijder*. Ingeleid en van aantekeningen voorzien door Nop Maas (Hilversum, Verloren, 1996) Egodocumenten deel 13, 219 pp., geill., ISBN 90-6550-146-0

Frederik Anthony Hartsen (1838-1877) was een grillige persoonlijkheid, die in zijn onconventionele autobiografie *Nederlandsche toestanden*, verschenen in 1870, een vrijmoedige kijk op eigen persoon en maatschappelijke verhoudingen gaf. Zijn vader was doopsgezind en zijn moeder wenste dat hij zich ook liet dopen, waarvoor hij catechisatielessen moest volgen bij Ds. van der Goot (p. 150), die de jongen niet bevielen. Bij De Hoop Scheffer ging het beter en deze gaf hem toestemming zich te laten dopen (p. 156). Bij de doopplechtigheid had hij zich naar de mening van Ds. Loosjes niet betaamelijk genoeg gedragen, wat tot een kostelijke passage leidde: 'Al wat ik van de zaak te weten kon komen, was, dat ik niet aandachtig naar de preek had geluisterd, dat ik mijne oogen open had gehouden toen ik ze had moeten sluiten, dat ik met een lorgnon naar de galerij had gekeken, met een kapjas in de kerk was gekomen. Dit alles had gemaakt dat er onder de goede gemeente nog veel ontzettender gebeurtenissen van mij verhaald werden' (p. 157). Het liep beroerd met hem af.

Lydie Hege, Christoph Wiebe, *Les Amish: origine et particularismes 1693-1993*. Actes du colloque international de Sainte-Marie-aux-Mines, 19-21 août 1993. 368 blz., ISBN 2-9509333-0-0.

Deze congresbundel bevat in het Frans, Duits en Engels de verhandelingen van het congres dat in 1993 gewijd is aan het driehonderdjarig bestaan van de Amish. Deel I behandelt de oorsprong van de Amish; deel II de verbreiding van het gedachtengoed van dopers en Amish over Europa; deel III

over de religieuze bijzonderheden; deel IV over de identiteit van de Amish in de twintigste eeuw. De bundel bevat een bijdrage van Piet Visser over de Zwitserse doopsgezinden in Nederland en van Hanspeter Jecker over de Dordtse geloofsbelijdenis van 1632 en de splitsing onder de Amisch in 1693.

Willem Heijting, *Geen heersende kerk, geen heersende staat. De verhouding tussen kerken en staat 1796-1996* (Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, 1996) Tentoonstellingscatalogus nr. 53 bij de gelijknamige tentoonstelling van 20 mei t/m 19 juli 1996. 74 blz., geïll., ISBN 90-6259-129-9.

In 1796 nam de Nationale Vergadering het besluit: 'Er kan of zal geen bevoorrechte noch heerschende Kerk in Nederland meer geduld worden'. Dit betekende het einde van de geprivilegieerde positie van de gereformeerde kerk en het begin van de gelijkberechtiging van alle religieuze genootschappen. Rond dit thema organiseerde het Kerkhistorisch Gezelschap een tentoonstelling in de Koninklijke Bibliotheek. De catalogus bevat een inleidend artikel van de bekende kerkhistoricus O.J. de Jong over 'Grondwet en kerken'.

W. Heijting, "'Ziet daer staedt ghescreven ende 't es so". Het boek en de overdracht van ideeën bij de eerste Nederlandse evangelisch gezinden", in: M. Bruggeman e.a. (red.), *Mensen van de Nieuwe Tijd. Een liber amicorum voor A.Th. van Deursen* (Amsterdam, Uitgeverij Bert Bakker, 1996), p. 14-28.

De auteur staat stil bij de verschillende communicatievormen in de vroege, vooral doperse, reformatie. De best bewaarde vorm daarvan is het gedrukte boek, maar vooral de mondelinge overdracht moet als

een van de voornaamste middelen beschouwd worden. In gedrukte vorm zijn daarvan nog de zgn. dialogen overgeleverd, die nadere bestudering verdienen.

Marja Keyser, J.F. Heijbroek en Ingeborg Verheul, in samenwerking met derdejaars studenten van de Opleiding Boekhandel en Uitgeverij, onder leiding van Marianne Bertina, *Frederik Muller (1817-1881) Leven en werken* (Zutphen, Walburg Pers, 1996) 320 pp., geïll., ISBN 90 6011 964 9

Frederik Muller was actief als bibliothecaris, bibliograaf, uitgever en verzamelaar. Zijn uiteenlopende activiteiten zijn in deze rijke bundel door een keur van deskundigen onder de loep genomen. Het boek opent met een studie van Piet Visser over de doopsgezinde achtergrond en overtuiging van Muller. Zo was deze vele jaren onderbibliothecaris van de Bibliotheek van het Doopsgezind Seminarium. Na de artikelen over Frederiks werkzaamheden en belangstelling volgt een apparaat met catalogi, fondslijsten en een voorlopige biobibliografie.

G. van der Kooi en W. Keijser, *Korte geschiedenis van de Dopers op Texel en van de Doopsgezinde Gemeenten van Den Burg, De Waal, Oosterend en Den Hoorn (1625-1949)* (Uitgave Doopsgezinde Gemeente, Texel, 1996).

In 1991 kwamen de archieven van de doopsgezinde gemeente van Texel terug uit het Rijksarchief van Haarlem. Dat was aanleiding tot het samenstellen van dit beknopt historisch overzicht, met de nadruk op de negentiende en eerste helft van de twintigste eeuw.

Jan Luyken, *Duytse Lier*. Met inleiding en aantekeningen door A.J. Gelderblom, A.N. Paasman en J.W. Steenbeek (Amsterdam,

1996, Amsterdam University Press) 116 pp., geïll., ISBN 90-5356-147-1

Aantrekkelijke heruitgave van de bekende liedbundel van Jan Luyken, waarmee hij op 22-jarige leeftijd debuteerde. Het boek is deskundig toegelicht en geannoteerd, maar Jan zelf zal altijd de prijs blijven wegdragen.

Karel van Mander, *Het schilderboek. Het leven van de Nederlandse en Hoogduitse schilders in de vijftiende en zestiende eeuw*. In hedendaags Nederlands overgebracht. Geheel herziene editie door J.L. de Jong, E.A. de Jong-Crane en D.F. Lunsingh Scheurleer jr, op basis van de uitgave van A.F. Mirande en G.S. Overdiep (Amsterdam, Wereldbibliotheek, 1996) 412 pp., ISBN 90-284-1678-1.

Zeer toegankelijke en mooi verzorgde uitgave van het beroemde boek. Voor de algemene lezer is deze betaalbare editie uiteraard te prefereren boven de wetenschappelijke uitgave. De tekst is aangeboden in hedendaags Nederlands. Na elke door Van Mander behandelde schilder wordt de lezer geïnformeerd over de huidige stand van het onderzoek. Deze bondig gepresenteerde informatie vermeldt de plaatsen waar zich thans de genoemde schilderijen bevinden (met accent op Nederland en België) en wat de belangrijkste recente literatuur is.

Hessel Miedema (red.), *Karel van Mander. The Lives of the illustrious Netherlandish and German Painters*. Vol. II, Commentary on biography and lives, fol. 196r01-211r35 (Doornspijk, Davaco, 1995) xv + 331 pp., geïll., ISBN 90 70288 91 5

In 1994 verscheen de Engelstalige, wetenschappelijke uitgave van Karel van Manders *Schilderboek* (gesignaleerd in *Doopsgezinde Bijdragen* 20 (1994), 287). Dat deel is nu gevolgd door het indrukwekkende deel com-

mentaar, voorzien van de illustraties van de door Van Mander genoemde werken. Een enkele bladzijde is gewijd aan de doperse opvattingen van de beroemde schilder, die zijn kinderen niet liet dopen en later bekend stond als een conservatieve Oude Vlaming, instemmend met het verbannen van dissidenten (p. 23-24).

J. van der Meer, M.C. Stubbe, M. Wierda-Boer ed., *Indien ik u vergeet... Vijftig jaar na dato. Leden van de Verenigde Doopsgezinde Gemeente te Amsterdam en een aantal pastoriebewoners in Nederland aan het woord* (Amsterdam, Verenigde Doopsgezinde Gemeente, 1995) 87 blz., in spiraal.

Bundel van persoonlijke herinneringen aan de oorlogsjaren 1940-1945 in de hoofdstad en op het platteland. De impressies omvatten slechts een of enkele pagina's, maar geven een authentiek en ontroerend beeld van de angstige bezettingsjaren.

M.E.H.N. Mout, 'Spiritualisten in de Nederlandse reformatie van de zestiende eeuw', in: *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden* 111 (1996), 297-313.

In een helder en van visie getuigend artikel pleit de auteur voor een nadere bestudering van het aandeel der spiritualisten in de Nederlandse reformatie. De zgn. 'franckisten', 'joristen', 'familisten' en 'coornhertisten', libertijnen of neutralisten hebben mede de positie en ontwikkeling bepaald van het doperdom, maar vooral ook die van de geprivilegeerde kerk. Zelfs in de zeventiende eeuw, toen de verschillende sekten door de dood van hun charismatische leiders allang ter ziele waren, heeft het typisch Nederlandse fenomeen van 'spiritualisme' de houding van de gereformeerde kerk jegens andersdenkenden nog bepaald.

Reformatiorica. Teksten uit de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme. C. Augustijn, F.G.M. Broeyer, P. Visser, E.G.E. van der Wall ed. (Zoetermeer, Meinema, 1996) 346 blz., ISBN 90-211-3634-1.

Dit is een buitengewoon belangrijke bundel waarvoor uitgever en redacteurs alle lof verdienen. Het boek biedt in honderden teksten een geschiedenis van het protestantisme in Nederland, van de vroegste tijden tot het recente verleden. De teksten zijn met zorg gekozen en niet te lang. Van Latijnse of Franse teksten is in kleine letter een vertaling geboden. De keuze is niet alleen gevallen op strikt theologische geschriften. Zo is bijvoorbeeld ook een fragment gepubliceerd uit Constantijn Huygens' verhandeling over het gebruik van het orgel in de kerken en een aardig fragment uit het werk van Justus van Effen over de copieuze maaltijden die volgens hem door de doopsgezinden in zijn tijd werden verslonden. Gelukkig heeft de redactie ook het geluid van de andere kant laten horen en Vondels "Decretum horribile" opgenomen. Een volgende keer nu ook nog enige brieven van Erasmus en een keuze uit diens werk, om het beeld compleet te maken.

John D. Roth ed., *Refocusing a vision. Shaping anabaptist character in the 21st century* (Goshen, Ind. Mennonite Historical Society, 1995) 112 blz.

In december 1943 hield Harold S. Bender zijn voordracht 'The Anabaptist Vision'. Zes jonge geleerden treden in zijn voetspoor en geven elk in een essay hun visie op geschiedenis of betekenis van het doperdom. Voorzien van een herdruk van Benders voorbeeld.

Bob Scribner, Roy Porter, Mikuláš Teich, eds., *The Reformation in national context* (Cambridge, Cambridge University Press, 1994) 236 blz., ISBN 0 521 40960 8.

Bundel van twaalf artikelen over het verloop van de Reformatie in twaalf verschillende landen van Europa, met bijzondere aandacht voor overeenkomsten en verschillen tussen de landen onderling. Geschreven door bij uitstek deskundigen; de Nederlanden worden waardig vertegenwoordigd door Dr. Wiebe Bergsma. De bijdragen worden omvat door een inleiding en nabeschuiving van Bob Scribner.

F. Smit, *Oase van God zijn. Gedenkboek van de Doopsgezinde Gemeente Wageningen en Omstreken 1896-1996* (Steenwijk, Van Kerkvoorde en Hollander B.V., 1996) 162 blz., geïll., ISBN 90-70652-18-8.

Het honderdjarig bestaan van de doopsgezinde gemeente van Wageningen was aanleiding tot het schrijven van dit historisch overzicht. De geschiedenis wordt voorafgegaan door een historische schets van de mislukte poging van Lithause doopsgezinden om al in de achttiende eeuw in Wageningen een doperse gemeente te stichten.

Margreet Stubbe, *Mennonieten, Doopsgezinden. Over wat ons bindt en onderscheidt* (Amsterdam, Verenigde Doopsgezinde Gemeente, mei 1996) 91 ff.

Bundel van egodocumenten en vraaggesprekken uit het verleden en heden. Deel I bevat het verhaal van mennonietenfamilies uit West-Pruisen, de Oekraïne en Canada. Deel II biedt fragmenten uit persoonlijke levensgeschiedenissen van doopsgezinden in Amsterdam. Deel III bestaat uit enkele vraaggesprekken over het doperse gedachtengoed.

Piet Visser, *Godtslasterlijk ende Pernicieus. De rol van boekdrukkers en boekverkopers in de verspreiding van dissidente religieuze en filosofische denkbeelden in Nederland in de tweede helft van de zeventiende eeuw*. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar vanwege de Herman de la Fontaine Verwey Stichting in de Wetenschap van handschrift en druk in relatie tot de beschavingsgeschiedenis inzonderheid de geschiedenis van Humanisme en Verlichting, op vrijdag op 10 november 1995. Uitgave van de vakgroep Boek- en Informatiewetenschap en de uitgeverij AD&L in de boekhistorische reeks Blaeu Boeken ([Amsterdam] 1996), 39 blz., ISBN 90-74451-05-5.

Zie daar, de titel is al een signalement op zich! Piet Visser is niet alleen een groot kenner van de geschiedenis van de doopsgezinden, maar ook van de andere dissenters in de Republiek. Bovendien is hij deskundig op het gebied van de boekgeschiedenis. Zijn bijzondere leeropdracht biedt hem de mogelijkheid deze drie terreinen in samenhang te bestuderen. In zijn oratie geeft hij daarvan een voorproefje en waagt hij de stelling dat elke drukker/boekverkoper een multidisciplinaire studie verdient. Dit maakt hij vervolgens duidelijk aan de hand van twee personen. Jan Rieuwerts, boekverkoper te Amsterdam van 1644 tot 1686, was niet alleen drukker maar ook uitgever en organisator van een onorthodox, non-conformistisch fonds. Zijn doopsgezinde contacten zijn daarbij een wezenlijk onderdeel geweest van zijn totale netwerk; de geestverwanten troffen elkaar zowel in de winkel van Jan Rieuwerts als in de kerkbanken bij Galenus Abrahamsz in het Lam. Frans Kuyper, boekverkoper te Amsterdam van 1663 tot 1673, is meer bekend als sociniaans en collegiantisch pamflettist. Hij was ook als drukker actief en is dikwijls genoemd als de drukker van de *Bibliotheca Fratrum Polonorum*, een foliowerk in acht banden, bevattende de werken van Socinus,

Wolzogen, Crellius en Slichtingius. Op basis van een typografische vergelijking blijkt dat dit werk gedrukt is door de relatief onbekende drukker Daniël Baccamude. In de organisatie van deze risicovolle uitgave had Frans Kuyper een werkzaam aandeel. De inspanningen van Rieuwerts en Kuyper zijn met veel deskundigheid, humor en aandacht voor het menselijk wel en wee beschreven.

Gary K. Waite, 'Talking animals, preserved corpses and Venusberg: the sixteenth-century magical world view and popular conceptions of the spiritualist David Joris (c. 1501-56)', *Social history* 20 (1995), p. 137-156.

Het wereldbeeld van David Joris, afgezet tegen hedendaagse studies (o.a. van Keith Thomas) van zestiende-eeuwse opvattingen omtrent geloof en bijgeloof.

Gary K. Waite, '"Man is a devil to himself": David Joris and the rise of a sceptical tradition towards the devil in the early modern Netherlands 1540-1600', *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 75 (1995) 1-30

Studie over het duivelsbegrip bij David Joris, voor wie de duivel slechts een metafoor was voor het kwaad in de mens zelf.

Gary K. Waite, 'Demonische kwelling of goddelijke kastijding? Opvattingen over ziekte en genezing bij Hollandse spiritualisten en mennisten, circa 1530-1630', in: Marijke Gijswijt-Hofstra ed., *Op zoek naar genezing. Medische geschiedenis van Nederland vanaf de zestiende eeuw* (Amsterdam, 1996, Amsterdam University Press), p. 11-28.

De meeste doopsgezinden weigerden te geloven dat ziekte werd veroorzaakt door toe-

doen van de duivel. Het geloof was vrijwel algemeen dat ziekte een natuurlijke aangelegenheid was, waarvoor doorgaans een 'normale' verklaring was te geven. Bijzondere aandacht voor de predikant-geneesheren Jan Willemsz en Hans de Ries.

L.D. Westera, 'Het maatschappelijk vermogen van de familie Brants. Een doopsgezinde Amsterdamse ondernemersfamilie in de achttiende eeuw', *Neha/jaarboek voor economische, bedrijfs- en techniekgeschiedenis* 58 (1995) 114-148.

Dit artikel biedt een op archiefonderzoek gebaseerde studie van het financieel-economisch wel en wee van de doopsgezinde familie Brants. Begonnen als vishandelaren wisten de leden van de familie door enkele welbemaamde huwelijken – altijd in doopsgezinde kring – hun kapitaal te vergroten en zich tot miljonairs op te werken. De auteur, economisch historicus te Amsterdam, verast vooral met zijn vondsten uit de archieven.

Marieke de Winkel, 'Eene der deftigsten dragten'. The iconography of the "Tabbaard" and the sense of tradition in Dutch seventeenth-century portraiture', in: *Nederlands Kunsthistorisch Jaarboek* 46 (1995) 145-167.

In de interpretatie van de zeventiende-eeuwse portretkunst speelt de kleding van de geportretteerde een belangrijke rol. Marieke de Winkel bestudeerde in het kader van het 'Rembrandt Research Project' de geschiedenis van de 'tabbaard' of 'rok' en zijn ontwikkeling van mouwloze, lange mantel – modicus als mannenkledingstuk tot ca. 1550 – tot gestandaardiseerde, conventionele dracht voor bepaalde beroepen in de zeventiende eeuw en later. Als geformaliseerde toga heeft de tabbaard tot op

vandaag overleefd in rechterlijke, academische en kerkelijke kleding. Bij haar onderzoek betreft zij ook de mennonieten in de persoon van de Waterlandse prediker Claes Cornelisz. Anslo, die Rembrandt in 1641 in een fraaie met bont gezoomde tabberd afbeeldt. Als bewijs dat de doorsnee menniste prediker een tabberd droeg, wellicht zelfs zo'n fraaie, is het portret van de rijke Anslo niet geschikt. De duiding van zijn portret op dit punt is niet eenvoudig. Moest Anslo's luxueuze tabberd dienen om zijn waardigheid als prediker te beklemtonen of mocht zij, de menniste soberheid ten spijt, juist in Waterlandse kringen gedragen worden als teken van menniste aanzien? Al lezend moeten we constateren dat consistent historisch onderzoek naar de kleding van doopsgezinden door de eeuwen heen nog steeds een lacune vormt.

Mieke M. van Zanten, *Gids voor behoud en beheer van kerkelijk kunstbezit. Een praktische handleiding* ('s-Gravenhage, 1994, Sdu Koninkinnegracht) 157 blz., geïll. ISBN 90-12-08061-4

Handzaam overzicht van kwesties die komen kijken bij monumentenzorg en de zorg voor kunstvoorwerpen in kerkelijk bezit. Na inleidende hoofdstukken over de organisatie van de monumentenzorg, beveiliging en klimaatbeheersing, komen de kunstvoorwerpen zelf aan bod, onderscheiden naar het materiaal waarvan zij gemaakt zijn. Voor de kenners is dit boek niet nodig, het is juist voor die kerkbesturen bestemd die dikwijls niet weten of datgene wat zij bezitten ook van waarde is. Deze bundel is dan een leidraad hoe men verder kan komen. Onbekend gebleven met de kunstvoorwerpen? Bel dan om deskundig advies, want het boek is voorzien van adressen en telefoonnummers.

Ledenlijst

Voortzetting van de lijst in nummer 21, opgemaakt per 31 december 1995.

Het aantal leden, abonnees en donateurs bedraagt op 1 januari 1996 :
636

Dit aantal is gelijk gebleven ten opzichte van vorig jaar.

Adressen auteurs (verwijderd in online versie)

DOOPSGEZINDE BIJDRAGEN

nieuwe reeks 22 (1996)

ISBN 90-6550-151-7

De Doopsgezinde Historische Kring 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:

- uitgeven van het jaarboek *Doopsgezinde Bijdragen* nieuwe reeks
 - houden van studiebijeenkomsten en excursies
 - samenwerken met soortgelijke verenigingen in het buitenland
 - uitgeven van de reeks *Doopsgezinde Stemmen*: tekstedities van oude bronnen, herspeld in modern Nederlands en voorzien van uitvoerige toelichting
- Deze laatste is online lees- en dowbloadbaar

DOOPSGEZINDE BIJDRAGEN nieuwe reeks 22 (1996)

Omslagillustratie:

Zeefdruk in drie kleuren, 463,3 x 38,3 cm Gemaakt door Alzo Betten.

Afgebeeld:

Een 20ste eeuwse verbeelding van Menno Simons

In opdracht van:

‘Werkgroep Menno Simons 500’ van de Algemene Doopsgezinde
Sociëteit ter herdenking van de 500ste geboortedag van Menno in 1996.