



DOOPSGEZINDE BIJDAGEN

DOOPSGEZINDE BIJDRAGEN

NIEUWE REEKS
NUMMER 45

Verzameld door de
Redactiecommissie van de
Doopsgezinde Historische Kring

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

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

DOOPSGEZINDE BIJDRAGEN

NIEUWE REEKS
NUMMER 45 (2019)



AMSTERDAM
DOOPSGEZINDE HISTORISCHE KRING
2019

Omslagillustratie:
Karel van Mander, *Doortocht door de Jordaan*, 1605. Detail met Isaack van Gherwen,
Duyfje Frericks en Katelijjn (Museum Boijmans Van Beuningen, 3200 (OK))
(foto: Studio Tromp, Rotterdam).

CIP-GEGEVENS KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK

Doopsgezinde

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

Nieuwe reeks 1 (1975)-...

Amsterdam: Doopsgezinde Historische Kring

ISSN 0167-0441

Verschijnt jaarlijks

Bijdragen nr. 45 (2019)

Met lit. opg.

ISBN 9789087048204

Trefw.: doopsgezinden; opstellen/bibliografie

©2019 Doopsgezinde Historische Kring
Uitgever: Uitgeverij Verloren, Torenlaan 25, 1211 JA Hilversum

Inhoud

MIRJAM VAN VEEN, Redactioneel 7

ARTIKELLEN

PIET VISSER, Het bruikleen van de Doopsgezinde Bibliotheek van de Verenigde Doopsgezinde Gemeente Amsterdam. Portret van een bijzondere collectie geschetst bij het afscheid van Adriaan Plak als conservator 9

MIRJAM VAN VEEN, ‘onsydighe oprechte liefhebbers der waerheydt’. Jacob Aertsz Colom en het werk van Dirck Volckertsz Coornhert 37

ADRIAAN PLAK, Zevenhonderd dominees en een kist vol brieven 47

F.J. HOOGEWOUD, MECHELD GRAVENDEEL,
MARJA SMOLENAARS, WOUTER MEEDER, GERARD JASPERS,
Oude drukken in de bibliotheek van de Verenigde Doopsgezinde
Gemeente Haarlem. Een bijdrage aan de STCN 59

WILLEM FRIJHOFF, De twee Reformaties, het Huis der Liefde en
kritische intellectuelen in het hertogdom Kleef rond 1560.
Een nieuwe blik op bekende zaken 73

GARY K. WAITE, Religieuze non-conformisten in Nederland
over geneeskunde, magie en de duivel. Een heroverweging 97

HANS DE WAARDT, Tussen geneeskunde, magie en religie,
verbindingen en overlappingsen: een casus 123

THEO BROK, Het ‘Onderscheytboeck’ van Adam Pastor. De reputatie
van ‘eyn principaell doper’ naast Menno Simons en Dirk Philips 141

INHOUD

GERRIT VOOGT, 'Die verachter van alle zichtbare kerken'. De nalatenschap van Coornhert in de zeventiende-eeuwse Republiek 165

RUUD LAMBOUR, Isaack van Gherwen (1580-1647). Zijn *portrait historié* door Karel van Mander (1605) en zijn geestelijke levensweg aan de hand van zijn familie en vrienden 191

FRANS GRIJZENHOUT, INES JONKHOFF, MEREL KRAMER, DORINE DE BRUIJNE, Frans Hals in doopsgezinde brouwerskringen 209

PIET VISSER, Jezüitenemblem en mystiek-spiritualistische en doopsgezinde handen van Serrarius, Luyken en Fryske Bauke. Het raadsel van P.I.L.B.C. opgelost 225

BERT DOP, Verborgten verleden op de zolder van de Bornse vermaning. Een negentiende-eeuws leesgezelschap 257

PIETER POST, Harde confrontaties. Frits Kuiper en Cornelis Bonne Hylkema over het nationaalsocialisme 271

PIETER POST, In memoriam historicus Gerlof Douwe Homan (1929-2017) 295

RECENSIES

Alpita de Jong, *Triomfen en tragedies van een uitmiddelpuntig man: Joost Halbertsma 1789-1869 een biografie* (Geert Brüsewitz) 299

Eduard Visser, *God, het woord en de tering. Leven en werk van Simon Gorter (1838-1871), met een teksteditie van zijn brieven en een keuze uit zijn proza en preken* (Pieter Post) 301

PERSONALIA AUTEURS 307

Redactioneel

Deze aflevering van de *Doopsgezinde Bijdragen* is een treffend bewijs van het bloeiend bestaan van de studie van het doopsgezind erfgoed in het algemeen en van de Doopsgezinde Historische Kring in het bijzonder. Artikelen van Piet Visser en van ondergetekende zijn bewerkingen van lezingen gehouden tijdens het afscheid van Adriaan Plak als curator van de kerkelijke collecties. In die hoedanigheid heeft Adriaan een nauwelijks onder woorden te brengen bijdrage geleverd aan de studie van het dopers en dissenters erfgoed. Met zijn kennis van zaken heeft hij een ontelbare stoet van liefhebbers en professionals verder geholpen. Door zijn gastvrijheid bleef de zaal Mennonitica een ontmoetingspunt van al wat zich in geschiedenis interesseert. Een bijdrage van Adriaan Plak zelf roept de DHK-dag over de correspondentie van de familie Müller in herinnering. Het artikel van Frits Hoogewoud brengt ons bij het Haarlems erfgoed en bij de rijke en unieke collectie daar.

Een tweede cluster artikelen brengt ons bij het afscheid van Hans de Waardt van de VU: ook hij heeft zijn sporen door het dopers en dissenters landschap ruimschoots getrokken. In hun artikelen staan Willem Frijhoff, Gary Waite en Hans de Waardt stil bij de invloed van dissenters gedachtegoed en bij de invloed van dit gedachtegoed op het wereldbeeld van mensen in de vroeg-moderne tijd.

Naast deze thematische clusters biedt *DB* een reis door de tijd. Theo Brok onderzoekt in zijn artikel over Adam Pastor niet alleen de geschiedenis en achtergrond van diens *Onderscheythoeck*, maar rehabiliteert in zekere zin ook Adam Pastor. Geschiedschrijving is niet altijd eerlijk. De invloed van Adam Pastor is in de geschiedschrijving kleiner gemaakt dan hij waarschijnlijk was, terwijl die van Menno Simons waarschijnlijk groter is gemaakt dan hij was.

Gerrit Voogt volgt in zijn artikel de sporen van de Amsterdamse Haarlemmer Dirck Volckertsz Coornhert. Deze eigenzinnige alleskunner zette in zijn dagen de Republiek dusdanig op stelten dat de Staten zich ermee bemoeiden. Maar hoe ging het na zijn dood verder? Bleef zijn gedachtegoed ook toen invloedrijk?

Ruud Lambour brengt ons bij de cultuurgeschiedenis. Hij ontleedt op basis van – als immer – gedegen archiefonderzoek de kring rond Isaack van Gherwen en werpt zo nieuw licht op het schilderij ‘Doortocht door de Jordaan’.

Frans Grijzenhout staat stil bij de bemoeienissen van Frans Hals bij de doopsgezinde wereld. Zodoende haalt hij een nauwelijks belichte kant van Frans Hals voor het voetlicht.

Als een ware detective leidt Piet Visser ons vervolgens naar de identiteit van de raadselachtige figuur P.I.L.B.C. Zijn artikel is tevens een treffend bewijs van wat een grondige kennis van het religieuze landschap van de vroegmoderne tijd met al zijn nuances en contrasten vermag.

Bert Dop brengt ons naar de moderne tijd en naar het (bijna) mooiste deel van het land. Zijn artikel over een leesgezelschap in Borne in de negentiende eeuw biedt een venster op de doperse cultuur in de negentiende eeuw. Hij staat niet alleen stil bij wat deze groep mensen las, maar ook bij de religieuze cultuur waarin deze groep leefde.

Pieter Post besluit met zijn verslag over de confrontatie tussen Frits Kuiper en Cornelis Hylkema, een bestrijder en een voorvechter van het nationaal-socialisme de rij. Zijn artikel is een fraai voorbeeld van kritische, voorzichtige geschiedschrijving!

Mirjam van Veen

Het bruikleen van de Doopsgezinde Bibliotheek van de Verenigde Doopsgezinde Gemeente Amsterdam

Portret van een bijzondere collectie geschetst bij
het afscheid van Adriaan Plak als conservator

PIET VISSER

EEN SCHABALIAANS BEGIN*

Volledig verzonken in het dissertatieonderzoek naar leven en werken van de gebroeders Dierick en Jan Philipsz Schabaelje¹ stuitte ik in het najaar van 1982 op een biografisch artikeltje in *De Navorscher* waarin beweerd werd dat er zich van Jan Philipsz uit de dertiger jaren van de zeventiende eeuw een fraai handschriftje in de Doopsgezinde Bibliotheek moest bevinden, getiteld: *Gulden Tuweel*. Sindsdien liet dat manuscriptje in oblong-formaat mij niet meer los. Eerst doorzocht ik de zes bakken van de getypte bibliotheekcatalogus op Zaal Mennonitica, op de begane grond van de achttiende-eeuwse stadsherberg, later afgezakt tot hoerhuis, een van de drie historisch curieus aaneengeschakelde panden met Singel 425 als spuuglelijk betonnen hoofdgebouw. Toen dat niets opleverde sloeg ik mij met engelengeduld aan de grotere handgeschreven fiches uit de negentiende eeuw, daar ook, iets ‘beiseite’ ondergebracht in vier legerkleurige fichebakken. Alles was tevergeefs. Evenmin de gedrukte catalogi van Samuel Muller (1854), De Hoop Scheffer (1885-1888), als die van Boekenooien (1919) vermochten mijn obsessieve schatgraverij te bevredigen.²

Ik vroeg de conservator, dr. Simon Leendert Verheus, daarom het hemd van zijn lijf. Verheus, een rondborstige, goedlachse ex-predikant van Leiden, was hier in 1963 in functie getreden en sedert de verhuizing in 1968 van de doopsgezinde collectie vanuit de verscholen Singelkerkpanden op nummers 450-454 naar de overkant op Singel 425, in het bijzonder ook de hoeder van het doperse erfgoed. Deze conservator van de Kerkelijke Collecties³ had de reputatie, ondanks zijn academische ambtenarenpositie in het toen nogal benepen bibliothecaire milieu, met een bescheiden glimlach immer zeer on-



J. Ph. Schabaelje, *Gulden Juweel inhoudende verscheijden schoone stücken*, 1634. Manuscript (UvA, OTM: HS 65-32).

afhankelijk en autonoom zijn eigen weg te gaan. Sinds de ‘big escape’ van vluchtende studenten uit de uiteengeslagen Maagdenhuisbetting op 21 mei 1969 over een wiebelige loopbrug driehoog boven de Handboogstraat naar de schemering van de oude drukken magazijnen van de UB aan de overkant, was er in deze brave-burger-instelling nauwelijks nog iets schokkends voorgevallen. Met enig geluk zei het bebrilde mannetje van de uitleenbalie om 12.30 uur nog ‘sorry’, tegen je, ‘ik ben gesloten, komt u over een half uur maar terug,’ maar dat was voor vaste klanten zowat de enige onvoorziene eruptie van onrust op een dag vol vreugdeloze routines! Verheus wist altijd met smaak over dit ‘Bureau-achtige’ instituut met zijn wereldvreemde bibliothecaris te vertellen. Ook over hoe hij als voorzitter van de medezeggenschapscommissie met een pastorale kwinkslag als bemiddelaar tussen directie en Jordanese achterban moest optreden. De man was dus wel wat gewend. Mijn nog jeugdige ambities waren dan ook hooggespannen dat hij ook dit varkentje wel zou wassen, maar hij kreeg zo langzamerhand wel een sik van mijn *Iuweel*-gezeur! Na enkele middagen opnieuw mijn steeds vrijmoediger wordende insinuaties over wanbeheer en verslonzing van cultureel erfgoed met een rood hoofd korzelig te hebben aangehoord – ‘Ik weet ook niet wat er gebeurd kan zijn, beste jongen! Ja, erg vervelend allemaal’ – kwam Verheus ineens met de grote uitverkoop op de propfen!

Opgetogen legde hij vier veilingcatalogi van de firma Beijers uit Utrecht voor mij neer. Daar, zo vertelde hij, werden tussen 1970 en 1975 alle *niet* doopsgezinde drukken verkocht, die eerder, ter voorbereiding op de verhuizing van de Doopsgezinde Bibliotheek naar de UB in 1968, door een deskundig college van *anabaptistica*- & *mennonitica*-kenners waren geselecteerd. Alles wat niet rechtstreeks betrekking had op het doperse verleden, niet door, voor, tegen of over doopsgezinden op schrift gesteld was, ging onder de veilinghamer.⁴ Met de opbrengst ervan werd een fonds gevormd waaruit voor de nieuwe Bibliotheek, voorzien van een eigen studieruimte, Zaal Mennonitica geheten, handboeken, vakliteratuur en oude drukken en handschriften werden bekostigd. Na nog geen twee uur bladeren, werd mijn vrees bewaarheid. In de catalogus van de tweede veiling, op 7 en 8 december 1971, vond ik onder lotnummer 167 het gezochte kleinood:

(SCHABAELE, J.PH.) Gulden juweel, inhoudende verscheyden schoone stukken. Noyt ghedruckt. 1634. MANUSCRIPT. 140 leaves. Oblong 8vo. (9,5 x 16 cm). Black leather over wooden boards with clasps, back gilt, sided gilt with 2 fillets and centre piece, edges gilt and gauffered (back damaged).
(600-700)



J. Ph. Schabaelje, *Gulden Iuweel*, 1634. Eerste tekstpagina (UvA, OTM: HS 65-32).

Desperaat, maar vergeefs vroeg ik mij af waar dat volkomen ten onrechte geveilde juweeltje kon zijn beland? In de Koninklijke Bibliotheek? Ergens in het buitenland? Bij een particuliere verzamelaar? Gelaten mijn verlies nemend, verraste Verheus mij echter opnieuw door mij te verwijzen naar de bijzondere collectie van zijn buurvrouw, Marja Keyser, die verantwoordelijk was voor de Bibliotheek van de Vereniging ter Bescherming van de Belangen des Boekhandels. Daar had men een omvangrijke collectie met opbrengsten en namen van kopers geannoteerde veilingcatalogi. En jawel, daar trof ik in de marge van lotnummer 167 een droge opmerking in potlood aan: 'terug'! Dat kon – de Heer zij geprezen! – maar één ding betekenen: het boekje was, om welke reden dan ook, van de veiling teruggetrokken en kennelijk weer teruggebracht naar de Doopgezinde Bibliotheek! Daarmee was het probleem één dag later toch weer teruggeworpen in de schoot van Verheus. Omdat in predikantenogen Gods wegen immer ondoorgrondelijk zijn, bedacht hij ter stond: 'Ho, wacht eens even. Er is nog een kast in het oude drukkenmagazijn met allerlei rommeltjes, dozen en zaken die nog eens opgeruimd zouden moeten worden.'⁵ En zo waar, twee middagen later presenteerde de beste

man die ik ooit nog eens zou opvolgen breed glunderend en intens gelukkig als de vader van een teruggekeerde verloren zoon mij het bewuste oblongboekje *Gulden Juweel!* Met de haast en verlegenheid als van een debuterende potloodventer bladerde ik het magnifieke bandje met vergulde sneden vluchtig door en gaf het aan de even verbijsterde custos direct weer terug – ‘Jezus-Mina, dit *is* Schabaelje’ beseftte ik toen ik het degelijk lopende handschrift met verrukte ogen voelde en volgde: Huizinga’s historische sensatie was echt! Hoewel het nog geen drie uur in de middag was, en Verheus derhalve mijn uitnodiging afsloeg, dronk ik in m’n eentje mij een lekker stuk in de kraag!

DE ACHTTIENDE EEUW

Wie had ooit kunnen denken dat 300 jaar na de stichting van deze bijzondere boekerij het dopers onderzoek tot kortstondige drankzucht zou kunnen aanzetten? Evenmin had men toen kunnen bevroeden dat veel doopsgezinde vermaningen – op Ouddorp na – zo deerlijk zouden leeglopen en vergrijzen! Hoe dat ook zij, in 1680 hoefde men daartegen nog geen pastorale, laat staan medische preventiemiddelen in te zetten. Toen namelijk kreeg de nog onverdroten bloeiende doopsgezinde gemeente van de Singelkerk, die van Lam en Toren, de omvangrijke erfenis van Johannes Reijers toegeschoven.⁶ Hij was, zoals zo veel theologisch ongestudeerde grotere-stads-voorgangers bij de doopsgezinden, leraar en medicus (waardoor hij kennis van Latijn had), aanvankelijk bij de Waterlanders van de kerk die ‘by de Toren’ werd genoemd (tegenover het standbeeld van Multatuli op de Torensluis aan het Singel), waar hij in 1661 zijn dubbel-carrière begonnen was. Hij had heel zijn bezit aan de gemeente vermaakt. Dat betrof niet alleen zijn persoonlijk kapitaal, waaruit tot begin achttiende eeuw subsidies werden verstrekt voor leraren die elders preekbeurten vervulden, en voor studiebeurzen aan studenten bij Galenus Abrahamsz of het Remonstrants Seminarium, maar ook zijn woonhuis, de inboedel en dus eveneens ’s mans bibliotheek. Daarmee werd de Doopsgezinde Bibliotheek, gevestigd tegenover de Jan Roodenpoortstoren een feit.⁷ In de kerkenraadsnotulen van 5 december 1680 werd aangetekend:

Is geresolveert de boeken van dr. Reijerss. goeder gedagte, die hij aen onse gemeente besprooken heeft, op conditie dat deselve noijt mogen verkogt of op generhande wijze veraliëncert [=vervreemd] worden maer ten

dienste blijven van de leden onser gemeijnte om op seekere daertoe geapproprieerde plaetse gestelt en gebruikt te worden, onder het opsig van Jacob Abrahamss. van Vleuten en dr. Galenus Abraham en bij afsterven van deselve altijd van de 2 oudste leeraren van onse gemeente, is, seggen wij, geresolveert deselve boeken te plaetsen in het vertrek der dienaren kamer bij den Toren. En is hetselve bij resumtie op den 21 dito vastgesteld en gelaten aen de opsienders van de boeken en de executeurs van 't testament van dr. Reijerss. voorss.⁸

De dood van Reijers bracht echter ook een pijnlijk euvel aan het licht: het lerarencorps begon te vergrijzen, terwijl jeugdige opvolgers niet stonden te popelen. Galenus Abrahamsz werd daarom belast een opleiding voor predikanten van de grond te tillen, in de kerkenraadskamer van de Toren waar direct al een begin werd gemaakt.⁹ Voor zover het geen medische boeken betrof, zal Reijers' boekencollectie alvast haar nut hebben kunnen bewijzen.

Een volgende mijlpaal betrof de oprichting van de kweekschool in 1735. Omdat Galenus in 1706 was overleden, studeerden steeds meer doopsgezinde jongens aan het bevriende Remonstrants Seminarium in de 'Rode Hoed'. Toch miste men node een gedegen opleidingsinstituut voor de eigen doperse richting. Hoewel enkele grotere stadsgemeenten het initiatief daartoe namen, bleek een landelijk gedragen opleiding nog niet haalbaar te zijn. Zodoende



Piet Visser op het symposium (foto: Monique Kooijmans).

bleef de Amsterdamse gemeente van Lam en Toren alleen verantwoordelijk voor de Kweekschool. De Bibliotheek werd in officiële stukken zo af en toe heel deftig de ‘Bibliotheca Seminarii Teleobaptistarum Amstelodamensum’ genoemd. De eveneens door Amsterdam bekostigde hoogleraren, waren als custos tevens belast met het reilen en zeilen van de Bibliotheek. Achtereenvolgens traden als zodanig op Tjerk Feddriksz Nieuwenhuis (1735-1759), Heere Oosterbaan (1761-1785) en Gerrit Hesselink (1785-1811) die in 1793 de eerste handgeschreven systematische catalogus zou samenstellen. Klaas de Vries nam tijdelijk waar toen de vacature Nieuwenhuis in 1759 niet onmiddellijk vervuld kon worden. Hij was het die de verlichte ‘boost’ aan de fysicotheologiestudie zou geven door het vak proefondervindelijke wijsbegeerte te introduceren. Hij schafte daartoe een indrukwekkend natuurkundig instrumentarium aan, waarmee de Kweekschool een toppositie zou verwerven in de ‘ranking’ van moderne academische instituten. Dit instrumentarium werd dankzij ‘crowd-funding’ door achttien welgestelde gemeenteleden bekostigd en zou tot en met de periode Hesselink een van de belangrijkste materiële pijlers van de opleiding vormen.¹⁰

Dit zou de indruk kunnen wekken dat de Bibliotheek er lange tijd minder toe deed, maar niets is minder waar. Wel moet worden bedacht dat het doopsgezinde studentendom voor zijn boekenbehoefte ook te rade kon gaan bij de bibliotheken van de Remonstranten en het Athenaeum Illustre. Overigens puilden die instellingen nog niet uit van boekbanden. De Athenaeum- en Stadsbibliotheek, voorloper van de huidige UB Amsterdam, telde in 1796 nog maar een kleine 2.300 titels.¹¹

De Doopsgezinde Bibliotheek verkreeg in 1789 een belangrijke impuls dankzij het omvangrijke legaat van leraar Pieter Fontein. In 1708 te Harlingen geboren uit een befaamd en gefortuneerd doopsgezind geslacht was Fontein in 1788 te Amsterdam overleden. Hij had eerst theologie aan de Universiteit van Franker gestudeerd, en vervolgens aan het Athenaeum en het Remonstrants Seminarium te Amsterdam. In 1732 werd hij te Rotterdam beroepen bij de Verenigde Doopsgezinde Gemeente, waar hij spoedig zeer gezien was; hij ontpopte zich als een culturele mecenas die zeer geliefd was in de Rotterdamse kunstwereld. Na een conflict aldaar belandde hij in 1739 op de Amsterdamse preekstoel van Lam en Toren. Slechts 40 jaar oud stapte hij in 1748 uit dat ambt om te gaan rentenieren en zich geheel te wijden aan de kunsten en de klassieke talen. Zijn erfenis behelsde een bibliotheekfonds van 4.000 gulden en de zeer omvangrijke boekencollectie, bestaande uit meer dan 2.000 titels over de Griekse, Latijnse en Neolatijnse literatuur, en bete-

kende een belangwekkende aanvulling, omdat alle colleges aan de Kweek-school in het Latijn gegeven werden, terwijl ook de scripties in die taal geschreven moesten worden, wat pas halverwege de negentiende zou worden afgeschaft. Deze collectie is nog steeds intact, omdat zij door de Verenigde Doopsgezinde Gemeente Amsterdam (VDGA) al in 1919 als apart bruikleen werd ondergebracht bij de UB Amsterdam. Wel wordt momenteel door de kerkenraad van de VDGA overwogen dit afzonderlijke segment van de hand te doen.¹² Hoe dat ook zij, Fontein was tweemaal getrouwd: in 1736 met Jozina Stol, die in 1746 overleed, en voor de tweede maal in 1748 met de welgestelde Sara Alida Vermande, uit het Haarlemse geslacht van de Teylers, een fortuinlijke verbintenis die hem dus tot rentenieren in staat stelde.¹³ Van Fontein bezit de Bibliotheek nog de collegeaantekeningen van zijn lessen bij de beroemde hebraïst en oriëntalist Albert Schultens, destijds hoogleraar te Franeker, en dozen vol papieren en correspondenties van zijn schoonfamilie Vermande.¹⁴

DE NEGENTIENDE EEUW

De patriottistische staatsgreep, leidend tot de oprichting van de Bataafse Republiek, had sedert 1796 de doopsgezinden eindelijk gelijkberechtiging gebracht die haar weerga niet kende. Voor het eerst sedert het *débacle* van Münster (1535) zaten de dopers weer op het regeringspluche! Doch de Franse tijd – koning Lodewijk Napoleon had zelfs een doopsgezinde lijfarts – ging gebukt onder de politieke en militaire ambities van Napoleon, wat zowel de burgerij als de kerken de das dreigde om te doen. Dat noopte doopsgezind Nederland de huik naar de wind te hangen. Wegens de dramatische terugloop van het ledenaantal, inkomstenderving en hoge fiscale druk kwam er in Amsterdam in 1801 een fusie tot stand tussen de twee nog overgebleven gemeenten: de Zon en Lam en Toren werden de Verenigde Doopsgezinde Gemeente Amsterdam (VDGA). Hadden de zonnisten, zoals ook elders in Nederlandse gemeenten nog lange tijd *usance* was, zelf hun predikantenopleiding georganiseerd,¹⁵ na de fusie werd de Bibliotheek aangevuld met uit de Zon afkomstig bron- en studiemateriaal.

Nog belangwekkender voor de Bibliotheek werd de landelijke reorganisatie in het jaar 1811, die het directe gevolg was van de inlijving van het Koninkrijk Holland bij Frankrijk in 1810 en de tegelijkertijd door Napoleon ingestelde *tiërcering*, een fiscale dwangmaatregel met betrekking tot staatsle-

ningen. Zowel gefortuneerde lidmaten als de grootstedelijke gemeenten die veel kapitaal, al dan niet gedwongen, hadden belegd in staatsleningen, kwamen hierdoor in financieel zwaar weer, met gevolg dat de VDGA niet meer in staat was in haar eentje de Kweekschool in stand te houden. Dat leidde in augustus 1811 tot de oprichting van de ‘Algemene Doopsgezinde Sociëteit ter bevordering van de Predikdienst’. De doelstelling was tweërlei: a. het gezamenlijk bekostigen van de Kweekschool of het Seminarie, en b. minvermogende gemeenten met subsidies te stimuleren om aan het Seminarie opgeleide leraren te beroepen. Opleiding en Bibliotheek bleven voorshands in het Amsterdamse college-lokaal van het kerkgebouw bij de Toren gevestigd. Toen dat pand in 1813 werd verkocht, verhuisden Kweekschool en Bibliotheek naar de locatie van de huidige Singelkerk. Daar werd op de eerste verdieping na een ingrijpende verbouwing in 1828 een nieuwe collegezaal annex bibliotheek gecreëerd.¹⁶

De benoeming van Hesselinks opvolger als hoogleraar en custos van de Bibliotheek zou nog drie jaar op zich laten wachten. Rinse Klaasses Koopmans trad in 1814 als de nieuwe man aan, maar deze had weinig affiniteit met het fysisch instrumentarium van zijn voorgangers. De colleges daarin werden toen waargenomen door hoogleraren van het Athenaeum Illustre, Jan Hendrik van Swinden en later diens opvolger Jean Pierre Etienne Voûte. Het doek viel definitief voor de proefondervindelijke theologiebeoefening, toen Koopmans in 1826 zou overlijden.¹⁷ Het was diens opvolger, Samuel Muller, die het kweekschoolcurriculum herzag en de fysicotheologie bij het grof vuil zette. In 1828 introduceerde hij ook de *mennonitica*, het vak waarin de doperse theologie en kerkgeschiedenis centraal stonden. Muller beschouwde de *mennonitica* als een hulpwetenschap ter stimulering van de doopsgezinde identiteit. De doperse historiografie ‘diende drie doelen: opheldering van de geloofsleer, toelichting van de geschiedenis en opwekking van het geestelijk leven.’¹⁸ Deze beleidsverandering, passend in de toenmalige focus van de Nederlandse natie op haar roemrijke verleden ter legitimering van het nieuwe vorstendom, is van grote betekenis geweest voor de verdere ontwikkeling van de doopsgezinde historiografie met haar grote aandacht voor bronnenstudie. Muller zette enkele leerlingen aan tot het schrijven van relevante studies. De belangrijkste was wel de driedelige geschiedenis van de Nederlandse doopsgezinden, ‘uit oorspronkelijke stukken en echte berigten opgemaakt’, door Steven Blaupot ten Cate, Groninger van geboorte, predikant in Friesland en de Zaanstreek, die tussen 1839 en 1847 in vijf delen verscheen. Ook de Menno-monografie uit 1837 door Mullers schoonzoon, Alle Meenderts

Cramer, predikant te Middelburg en Vlissingen, was hiervan het gevolg.¹⁹ De nieuwe focus op bronnenonderzoek zou op de Bibliotheek direct effect sorteren, waarvan er minstens twee moeten worden genoemd. De eerste betreft de ‘aankoop’ van de grandioze *mennonitica*verzameling van Marten Schagen, en de tweede de productie van de eerste gedrukte catalogus.

Marten Schagen (1700-1770), een klinkende naam in doopsgezind Nederland, was tot circa 1738 boekverkoper/uitgever en tevens, in zijn vrije tijd, leraar bij de behoudende Oude-Friezen te Amsterdam. Hij was een getalenteerde autodidact die zichzelf de klassieke talen had eigen gemaakt en die zich zou ontwikkelen tot een belangrijke representant van de gematigde Verlichting. Hij zou tal van moderne werken uit het Engels, Frans en Duits vertalen en uitgeven; bovendien zou hij jarenlang de redactie voeren van een alle wetenschappelijke disciplines omvattend Nederlandstalig tijdschrift, waarin nieuwe ontwikkelingen in de academische wereld gepopulariseerd werden. Daarnaast heeft hijzelf nog het nodige op schrift gesteld.²⁰ In 1738 hield hij met de boekhandel op en werd toen de eerste gesalarieerde leraar van Alkmaar; in 1741 verkaste hij naar de doopsgezinde gemeente Utrecht. Schagen, boekenverzamelaar bij uitstek, manifesteerde zich, mede op basis van zijn eigen collectie, als de eerste bibliograaf van het Nederlandse doperdom. Zijn *Naamlyst der Doopsgezinde Schryveren en Schriften* (1745) is nog steeds een ‘Fundgrube’.²¹ Hij had een schitterende collectie *mennonitica* bestaande uit minstens 1.112 banden die na zijn dood in 1770 aan de doopsgezinde gemeente Utrecht nagelaten werden op voorwaarde dat ‘dezelve boeken ten eeuwigden dage zullen moeten blijven als een eigendom van dezelve kerk of gemeente.’ Muller die als spin in het doperse web kennis droeg van het grote belang van die verzameling voor zijn lessen in de doopsgezinde geschiedenis zal de Utrechtse broeders onder druk hebben gezet om die hele collectie voor een symbolisch bedrag van 250 gulden aan de Kweekschool af te staan.²² De Bibliotheek kwam zo in het bezit van grote zeldzaamheden, waaronder eerste drukken van het werk van Menno, Dirk Philipsz, David Joris, traktaten en pamfletten van latere generaties doopsgezinden, van diverse Biestkenstestamenten en -bijbels, martelaars-, psalm- en liedboeken, enzovoorts, waaronder vermoedelijk ook nog prentwerk.

De andere goede actie van custos Samuel Muller was om zowel het archiefgedeelte als de bibliotheekcollectie die vermoedelijk nogal wat te lijden hadden gehad van zowel uithuizige (van Toren naar Lam) als inpandige verplaatsingen, vakkundig te laten beschrijven. In 1839 huurde hij daartoe zijn jongste zoon Frederik in. Die was om zich in het boekenvak te bekwamen

– hij zou later de grondlegger van het moderne antiquariaat worden – in de leer gegaan bij zijn oom Johannes Müller, boekhandelaar van het beroemde ‘Bibliopolum’ in de Kalverstraat en leverancier van menige titel aan de Bibliotheek.²³ Frederik ordende eerst het omvangrijke archief en voltooide, in handschrift, de eerste inventaris. Hierna stortte hij zich op de boekencollectie, die eveneens op onderwerp werd ingericht en beschreven. De gedrukte catalogus, waarvoor vader Samuel het voorwoord schreef, verscheen in 1854. Frederik, inmiddels kenner van *mennonitica* bij uitstek, stuurde de catalogus naar alle doopsgezinde gemeenten met het verzoek oude, ogenschijnlijk waardeloze boeken en papieren naar Amsterdam te verzenden. Wat die actie opleverde, is niet bekend, maar zodra Frederik Muller zich als zelfstandig ondernemer op de uitgeverij, het antiquariaat en de boek- en prentveilingen toelegde, zou hij honderden handschriften en vooral oude drukken aan de Doopsgezinde Bibliotheek weten te slijten. Daartoe behoorden unica van Hendrick Niclaes, leider van het verketterde ‘Huys der Liefde’, waaronder ook diens zeldzame instructieprenten. Daarnaast leverde hij werk van andere heterodoxe types als Hiël, Herman Herberts, Joriaen Ketel, Rothmann, Coornhert en Jan Theunisz. In de bibliotheekadministratie is nog een kasboek aanwezig dat specifiek de ‘aankopen bij Frederik Muller 1863-1874’ bijhield.²⁴

Onder dr. Jakob Gijsbert de Hoop Scheffer (Seminariehoogleraar van 1859 tot 1890, en sedert de oprichting van de Universiteit van Amsterdam in 1877 tevens hoogleraar kerkgeschiedenis aldaar) die, na het tijdperk Muller, met minstens zoveel intellectueel, sociaal en cultureel gezag de successie van ‘Menniste paus’ zou continueren, werd het beheer van de bibliotheek en archief nog meer geprofessionaliseerd.²⁵ Nadat de officieuze adjunct-bibliothecaris Frederik Muller vertrokken was, volgde ds. David Lodeesen (tevens bibliothecaris van de Athenaeum- en Stadsbibliotheek) hem als eerste custos op, waarna George Lodewijk Funke (later ook boekhandelaar en antiquaar, alsmede uitgever van o.a. Multatuli) en A. Bleeker zouden volgen. De Bibliotheek was, behalve ’s zomers, open op dinsdag tot en met vrijdag, van drie tot halfvijf. Geleende boeken mochten maximaal vier weken thuis bestudeerd worden, niet alleen door docenten, maar ook door studenten, van welke hogere opleiding dan ook, zij het dat men in Amsterdam woonachtig moest zijn – geen overbodige restrictie gezien het feit dat er in vijf jaar tijd al zo’n 170 titels waren verdwenen!²⁶

De Hoop Scheffer liet in 1885 het eerste deel verschijnen van zijn *Catalogus van de Bibliotheek*, omdat de collectie intussen meer dan verdubbeld



J. Ph. Schabaelje, *Gheschriften tot Aenwijsinge en verclaringhe op Alle de figuren des gheheelen Bybels* (1642) (UvA, DG bibliotheek).

was met vooral eigentijdse theologische boekwerken, wat verband hield met de overgang van Mullers theologische middenkoers naar die van het vrijzinnige modernisme, waarvan niet alleen De Hoop Scheffer, maar vooral diens medehoogleraar Sytze Hoekstra Bzn een warm pleitbezorger was. Dat eerste deel van de catalogus behelsde: Bijbelwetenschappen, christelijke letterkunde, kerkleer en kerkrecht, algemene kerkgeschiedenis en die der andere godsdiensten, wijsbegeerte, dogmatiek, ethiek en praktische theologie. Het tweede deel van de *Catalogus* verscheen in 1888. De grootste afdeling daarvan was gewijd aan de eigenlijke *mennonitica*, toen *teleiobaptistica* geheten, onderverdeeld in: geschiedenis in Europa en Nederland, de kenmerkende gevoelens (over doop, belijdenis, eed, weerloosheid, de relatie tot de overheid, en dergelijke meer), ‘Strijd- en verdedigingsschriften’ en ‘Werken van Doopsgezinde schrijvers in Nederland’, met aan het slot nog een sectie met prenten en portretten. De tweede afdeling van deze tweede band betrof de eerder al besproken Collectie Fontein. Voorafgaand aan de bibliotheekcatalogus had De Hoop Scheffer ook al een volledig nieuwe inventarisatie van het

archief gemaakt, wat een heus monnikenwerk moet zijn geweest. Hoewel hij hiervoor deels kon steunen op het werk van Frederik Muller, was geen moeite hem te veel alle handschriften (naast tal van autografen ook honderden apografen van overheidssancties die hij deels zelf had afgeschreven bij zijn vele archiefbezoeken aan Brussel, Antwerpen, Den Haag *et cetera*), alle notulen, correspondenties en andersoortige stukken uitputtend te beschrijven. De grote bulk van het archief werd eveneens in 1968 in bruikleen afgestaan aan het Stadsarchief Amsterdam. De moderne onderzoeker doet nog steeds zijn voordeel met De Hoop Scheffers zeer informatieve samenvattingen van al die duizenden archivalia! De *Inventaris der Archiefstukken* (Amsterdam 1883-1884) bestaat uit drie delen. Het eerste deel betreft ‘de Doopsgezinden in ’t algemeen’ (2.334 inventarisnummers), het tweede deel beschrijft de archivalia van de ‘Gemeenten te Amsterdam’ (3.320 nummers), en het derde deel de ‘Doopsgezinde Gemeenten buiten Amsterdam’ (867 nummers).²⁷

DE TWINTIGSTE EEUW

Onder het hoogleraarschap van Wilhelmus Johannes Kühler (1912-1946) bleef de boekencollectie groeien, met onder andere de omvangrijke bibliotheek van predikant Adriaan (III) Loosjes (1828-1902), een groot kenner van Blaise Pascal. Toen werd de collectie opnieuw gecatalogiseerd, zij het op handgeschreven fiches, terwijl voor de afdeling *mennonitica* in 1919 een aparte catalogus in boekvorm verscheen, getiteld: *Catalogus der werken over de Doopsgezinden en hunne geschiedenis*.²⁸ Dit was het werk van de toenmalige curator van het Seminarium, de Krommenieër predikant Jan Gerrit Boekennoogen (1856-1933), die hierbij geholpen werd door zijn broer, de op de Zaanse taalkunde gepromoveerde redacteur van het *Woordenboek der Nederlandsche Taal*, Gerrit Jacob Boekennoogen. De indeling van deze catalogus was gebaseerd op drie tijdvakken, waarbinnen specifieke onderwerpen gerubriceerd waren. Boekennoogen onderscheidde de perioden tot 1566, van 1566 tot 1795, en na 1795. Van alle drukken vóór 1700 waren zo uitvoerig mogelijke titelbeschrijvingen gemaakt, inclusief *impressa*-gegevens. Deze indeling bood de gebruiker een goede mogelijkheid om wegwijs in de collectie te geraken, maar het ontbreken van een register, dat overigens al wel gereed was, beperkte de bruikbaarheid nogal.²⁹ Uiteindelijk werd daar in Noord-Amerika in voorzien, waar Harold Bender van Goshen College (IN), de grote man van het naoorlogse doperdom in de Nieuwe Wereld, in 1950 de Neder-

landse studente van het naburige Bible College in Elkhart, Albertina van der Laag, bereid vond de catalogus met behulp van het door haar samengestelde alfabetisch naam- en titelregister te ontsluiten in 64 getypte en ge-offsette pagina's.³⁰

Dat de Amerikanen zich met het Nederlands doperse erfgoed gingen bemoeien, kwam niet zomaar uit de lucht vallen. De doopsgezinde gemeenschappen in de VS, en in hun kielzog ook die in Canada, met name de destijds 'General Conference Mennonites' geheten, de meest rekkelijke hoofdrichting, zouden geleidelijk aan de tot dan toe prominente rol van de Nederlandse doopsgezindheid in de wereld overnemen. Al voor de Tweede Wereldoorlog zouden de Amerikanen zich op het terrein van internationaal hulpwerk steeds meer manifesteren. Allereerst met het Mennonite Central Committee (MCC) dat in de ellendige nasleep van de Russische Oktoberrevolutie de uit Oekraïne verdreven broeders en zusters van ooit Nederlandse afkomst, doch volledig verduitsd, hulp bood. Nederland organiseerde die hulp toen nog zelfstandig. Aanvankelijk trokken de Nederlandse, de Pruisische (met Christian Neff uit Weierhof, Duitsland, als grote aanjager) en de Amerikaanse broeders nog gezamenlijk op bij de organisatie van de wereldcongressen in Basel (1925), Danzig (1930) en Amsterdam (1936). Daar trad vervolgens echter wegens de onverholen sympathie van de tot dan toe nogal behoudende Duitse mennonieten met Hitler en het Nazisme een Europese scheiding der geesten aan de dag. Tenslotte bleek na de Tweede Wereldoorlog, op de vleugels van de bevrijding der geallieerden, dat ook dopers Europa de slag had verloren, en waren het de ooit tot 'Yankees' geassimileerde 'Swiss-German Mennonites' die als redders hun plek innamen. Niet het nog altijd bestaande afgezonderde, conservatieve segment van Old Order Amish, Old Order Mennonites, en hoe de conservatieve afsplitsingen verder ook mogen heten, maar de inmiddels verburgerlijkte, cultureel en intellectueel opgeklommen 'Prinzipienreiter', die ongeschonden uit de oorlog waren gekomen en sociaaleconomisch meeliftten op de 'booming economy' van 'God's own nation'. Zij zouden sindsdien in het mondiale mennonitisme het roer overnemen.³¹

Onder die hulpvaardige Amerikaanse broeders en zusters die hier onopdringerig hun opwachting maakten met quilts, jurken, sokken, geld en een vriendelijk, christelijk woord op de puinhopen van het volledig ontworichte 'post-war' Europa – het MCC-hoofdkantoor werd in Amsterdam gevestigd aan de Koningsweg – zat ook een jongeling die het als zijn taak zag *mennonitica* van de teloorgang te redden.³²

Toen, en in de decennia die volgden kwamen hier met regelmaat een paar representanten van het bescheiden trotse mennonietendom om met kratten en theekisten vol Nederlandse oude drukken, die zij om niet of voor een habbekrats bij elkaar scharrelden – ook de naoorlogse gulden was een sloeber vergeleken bij de vetgemeste dollar – die de ambitieuze bibliotheken van hun ‘colleges’ moesten verrijken. ‘Godfather’ Harold Bender, die in Amerika al vroeg een geduchte reputatie had opgebouwd als boekenstroper,³³ met een jeugdige Irvin B. Horst als assistent, en Cornelius Krahn doken hier met regelmaat op. Het resultaat van hun inspanningen is geweest dat in de ‘historical libraries’ van de twee belangrijkste ‘liberal arts’ instellingen met bacheloropleidingen, Goshen College in Indiana en Bethel College in Kansas, maar later ook Eastern Mennonite University, Virginia, aanzienlijke hoeveelheden oude en zeldzame *mennonitica* op de plank staat, die vrijwel niemand meer kan lezen, en *de facto* klimatologisch verantwoord staat te verkommeren.³⁴

Harold Bender was wel een geval apart. Op zijn zwerftochten door doopsgezind Europa vertoefde hij regelmatig op het Amsterdamse MCC-kantoor waar Irvin Horst als bureaudirecteur optrad. Bender negeerde nogal eens klachten dat hij MCC-geld zou gebruiken om hier en in Duitsland oude boeken voor ‘zijn’ Goshen College te verwerven. Daar was in 1940 net een mooie nieuwe bibliotheek gebouwd met Bender aan het roer, bijgestaan door conservator Nelson P. Springer. Toen het pand geopend werd, telde de collectie slechts 1.800 banden – in 1956 was dat aantal gestegen naar 12.500! Toen Bender bijvoorbeeld vernam dat hoogleraar Kühler in november 1946 was gestorven, was hij er als de kippen bij om diens fraaie boekencollectie te kopen. Hij had er niet meer dan \$500 voor over, maar de erven hielden voet bij stuk om minstens het dubbele te ontvangen, waarover nog maanden gesteggeld werd. Toen in januari 1948 Horst aan Bender berichtte dat de koop was gelukt, was deze verrukt, maar hij ging onverdroten door:

Bender was amazingly careless about how he used MCC facilities and people for his book collecting. After the Kühler collection ... Bender learned of a large collection of books for sale at Leiden. Buy all of them, he told Horst, ‘and charge them against my account.’ ... MCC funds were being used to buy Goshen historical library books. By April 1948, books were piling up at MCC headquarters in Amsterdam, some of them a result of Irvin Horst’s rather than Bender’s collecting.³⁵

Zeer veel zeggend voor de intellectuele output van de doopsgezinden door de eeuwen heen, en het daaraan af te leiden cultureel-religieuze overwicht

dat de Nederlanders altijd hadden gehad, maar wat zij in deze tijd verloren, zijn enkele cijfers die ontleend zijn aan de historiografisch onmisbare ‘tool’, de *Mennonite Bibliography 1631-1961*, van Nelson Springer & A.J. Klassen (1977). Daarin zijn maar liefst 8.618 in Nederland geproduceerde titels beschreven, tegenover Duitsland 2.051, Zwitserland 234, Frankrijk 211, Rusland 1.176, en de Verenigde Staten en Canada gezamenlijk 12.554. Bedacht zij dat er vóór het jaartal 1631, de ondergrens van Springer & Klassen, hier nog eens zo’n 2.500 werken, al dan niet clandestien, op de Nederlandse markt waren verschenen.³⁶

Geen wonder dus dat in Amerika de behoefte gevoeld werd om de Nederlandse *mennonitica* van Boekenooien met een register te ontsluiten. Daar nu begonnen zich in het doperse onderzoek tevens nieuwe trends te manifesteren. Een nieuwe lichting van jonge onderzoekers, die kritisch stond tegenover Benders geïdealiseerde projectie van de Zwitserse oerknal op het moderne doopsgezinde leven, werd in de jaren zestig getriggerd door de actuele studentenrevoltes en protesten tegen de Vietnamoorlog. Zij zagen in de ‘Radical Reformation’ die gekenmerkt werd door de Boerenoorlog, Thomas Münzer, het Zwitserse en Zuid-Duitse doperdom en dat van Melchior Hoffman in de Lage Landen, als een historische spiegel voor de eigen tijd. Elke regio kreeg om verschillende redenen van sociale en kerkelijke aard haar eigen soort doperdom. Benders these van één origine, de ‘mono-genesis’ theorie, werd vervangen door een ‘poly-genesis’ paradigma. En zo kwamen ook het geloofsfanatisme van Jan van Leyden, de gruwelijkheden in Münster en de idiotie van de Amsterdamse naaktlopers – tot dusver altijd als de pest gemeenden – en tevens de respons van Menno Simons en David Joris daarop in een nieuw licht te staan.³⁷ Deze ontwikkeling ginds zou ook aan de Bibliotheek hier, met al haar zeldzame bronnen, nieuwe impulsen geven.

Doch eerst moesten er heel wat andere praktische zorgen overwonnen worden. Al lang was men tot het inzicht gekomen, gesouffleerd door de oudeboeken expert van de UB, prof. mr. Herman de la Fontaine Verwey, dat de Seminariezaal aan de overzijde van het Singel, met haar geheel houten boekenwanden en beschot, volstrekt onveilig was voor al dat ketterse drukwerk, waarvan er nergens elders nog een exemplaar te vinden was. Behalve brandgevaar kon de Bibliotheek qua bewaarcondities op geen enkele wijze voldoen aan wat inmiddels in academische bibliotheken de standaard was geworden. Zo werd dan ook besloten het specifiek op het doperdom betrekking hebbende deel van de boekerij als bruikleen bij de UB Amsterdam onder te brengen. Een Seminariecommissie onder leiding van Nanne van der Zijpp, die

nog voordat hij zijn oratie als hoogleraar kon uitspreken al zou overlijden, Jaap Jacobszoon,³⁸ Willem Frederik Golterman, en de in 1966 inderhaast tot Van der Zijpps opvolger benoemde Irvin B. Horst, werd belast het doperse boekenkaf van het -koren te scheiden. Men nam daarvoor de catalogus van Boekenooogen uit 1919 tot uitgangspunt. Over de uitkomst daarvan is in de inleiding al gerept. Feit was, en daarin was doopsgezind Nederland volstrekt uniek, dat in 1968 voor dertig jaar een bruikleencontract werd opgesteld, dat voorzag in beheer (door Simon Leendert Verheus) en beschikbaarstelling (Studiezaal Mennonitica) voor rekening van de UB. Zelf droeg de VDGA bij met een jaarbudget (geput uit de revenuen van de vier Utrechtse veilingen) voor acquisitie en conservering. De UB, bij monde van de conservator Kerckelijke Collecties, was halfjaarlijk rekenschap verschuldigd aan de eigenaar, die daarvoor de Stichting tot Beheer van de Bibliotheek van de VDGA in het leven had geroepen. Vijftig jaar later bestaat deze functionele beheerrelatie nog steeds, naar ieders tevredenheid!

In haar nieuwe, moderne UB-omgeving zou de Bibliotheek aan een tweede leven beginnen: de loop op deze Bijzondere Collectie nam gestaag toe. Vanwege de toenemende vraag naar zestiende-eeuws bronnenmateriaal, groeide de noodzaak tot betere toegankelijkheid van de vele unica. Ook Nederlandse kerkhistorici, die tot dan toe heel vaak nog met protestants verzuilde zevenmijlslaarzen langs het roerige doperse begin van de Nederlandse hervorming hadden gehold, om maar zo snel mogelijk te belanden in de plotsklaps calvinistisch geworden republiek van melk en honing, 'herontdekten' de niet te ontkennen dopers reformatorische opmaat in de Lage Landen, die al zo'n 30 jaar lang aan de veel minder dominante introductie van het calvinisme was voorafgegaan! Op initiatief van J.N. Bakhuizen van den Brink, richtte Horst, samen met gerenommeerde collega's als Otto de Jong (Utrecht), Jurriaan Woltjer (Leiden) en Albert Mellink (Groningen) eveneens in 1968 de 'Commissie tot Uitgave van Documenta Anabaptistica Neerlandica' (CUDAN) op, die bij Brill te Leiden als in het Engels ingeleide en geannoteerde zestiende-eeuwse tekstedities zouden verschijnen.³⁹ In 1977 werd in samenwerking met Verheus het *Radical Reformation Microfiche Project* gelanceerd, waarin uiteindelijk 775 titels uit de Doopsgezinde Bibliotheek en de UB op microfilm werden uitgebracht in de aparte serie *Mennonite and related sources up to 1600*.⁴⁰

Ondertussen moest de naar zijn pensionering toe schrijdende custos Verheus vaak met lede ogen aanzien hoe er jaar in jaar uit nog steeds zeldzame oude drukken naar de Verenigde Staten verdwenen. Horst, als hoogleraar in Nederland in functie, maar altijd een fervent boekenverzamelaar met een

Amerikaans hart gebleven, had na de fase Bender die in 1962 was gestorven, nu zijn handen vrij om zijn eigen *alma mater*, Eastern Mennonite College (nu: University) te Harrisonburg in Virginia eenzelfde dopers-historische boekenallure te geven als de bibliotheken van Goshen en North Newton. Toen Horst daar vóór zijn benoeming aan het Seminarie nog werkte als docent kerkgeschiedenis, had hij er al de ‘Menno Simons Historical Library’ gesticht, waarvan hij tevens bibliothecaris was. Weer in Nederland bezocht hij hier elke veiling en ieder antiquariaat, en wist met de veel duurdere dollar altijd de schamele gulden van de Bibliotheek te overtroeven. Hij bouwde een indrukwekkende collectie op, die ik als een van weinig uitverkorenen bij hem thuis mocht bekijken. Hij verkocht in kleine kring, ook aan de Doopsgezinde Bibliotheek, doperse doubletten en sjofele muurbloempjes. Na zijn pensionering is zijn collectie naar Harrisonburg verscheept, waar nu een meer dan complete Jan Luykenverzameling en honderden andere Nederlands doopsgezinde bijzonderheden geraadpleegd kunnen worden in de ‘Irvin B. Horst Reading Room’.⁴¹

Toen ik in 1988 aantrad als conservator maakte ik aan dit dollarmonopolie een einde door met de Amerikaanse bibliotheken een internationaal veiling-overleg per fax te starten. Met een jongere, begripvolle generatie collega’s als John Roth en Joe Springer van Goshen College werd overeengekomen dat de Doopsgezinde Bibliotheek op Nederlandse veilingen altijd de aankoop-prioriteit zou verkrijgen. In ruil daarvoor bracht ik biedingen uit voor de Amerikaanse instellingen, zodat het risico van schriftelijk of telefonisch te hoog uitgebrachte biedingen voorkomen werd. Voorts lifte de Doopsgezinde Bibliotheek mee op de nieuwe trend om alle catalogibestanden online te zetten, waartoe catalograaf Willem Meijer Bakker drie jaar lang op Zaal Mennonitica verblijf hield. Doch zoals altijd, verschoven onderzoekparadigma’s weer. De zestiende eeuw raakte meer en meer in de versukkeling; traditionele godsdienst – God was inmiddels allang dood – raakte uit de mode. Mijn Schabaelje-onderzoek gold als een voorbeeld van een andere, multidisciplinaire en cultuurhistorische benadering. Zo ontdekten juist steeds meer niet-kerkhistorici, zoals neerlandici, cultuur- en kunsthistorici de schatten van de Doopsgezinde Bibliotheek. Om meer aandacht te genereren werden tentoonstellingen georganiseerd, een ‘summer school’ gehouden,⁴² en twee nieuwe boekenreeksen in het leven geroepen. De ene, opgericht in 1992, is gewijd aan lokale geschiedenis, dan wel enig ander historisch thema, de *Doopsgezinde Documentaire Reeks* geheten (DDR); bij de andere serie, *Manuscripta Mennonitica* (MM) genoemd en van 1997 daterend, gaat het om

tekstedities van al dan niet persoonlijke archivalia. In 1991 werd het Doopsgezind Documentatiecentrum (DDC) opgericht, dat niet boekachtige materialen herbergt en ontsluit, zoals krantenknipsels, gestencilde preken, folders, affiches, foto's, films, en wat niet al. Daarvoor werden drie vrijwilligers aangesteld die zich met de catalogisering en andersoortige ontsluiting belastten: Sol Yoder, Nel van Schieveen, Betty Lavooij en Trynke Voolstra. De laatste dames, die zo'n 25 jaar hun zeer nuttige diensten om niet hebben aangeboden, zijn tegelijk met Adriaan Plak uit de UB vertrokken.

In 1994 was Adriaan P.J. Plak de staf van de Kerkelijke Collecties komen versterken, toen ik voor één dag in de week bijzonder hoogleraar boekgeschiedenis werd. Vanaf 1997 nam hij als assistent conservator Kerkelijke Collecties het beheer over van Zaal Mennonitica en de Doopsgezinde Bibliotheek na mijn bevordering tot hoofdconservator.⁴³ Hij moest onder andere



Theatrum Biblicum hoc est Historiae Sacrae Veteris et Novi Testamenti tabulis aeneis expressae (Amsterdam, 1639) (UvA, DG bibliotheek).

de klus klaren om de verhuizing van zijn afdeling naar de nieuwe, fraai ingerichte panden aan de Oude Turfmarkt in goede banen te leiden. Ondertussen was Adriaan in onvoorstelbaar korte tijd het internationaal bekende aanspreekpunt voor de doperse bronnen in Amsterdam geworden. Of je nou wetenschappers uit Paraguay, Brazilië, Zwitserland, Duitsland, de VS of Canada sprak, iedereen was altijd vol lof over de uitgebreide kennis van en de vriendelijke welwillendheid waarmee hij zijn wereldwijde clientèle te woord stond. Hoewel een katholiek van huis uit, toch werd Adriaan geruisloos de vleesgeworden boekband van de doperse historiografie! Ondanks dat hij binnen de gewijzigde personeelsstructuur van de Bijzondere Collecties steeds meer verantwoordelijkheden kreeg, zette hij onverdroten restauratie- en digitaliseringsprojecten op voor de Doopsgezinde Bibliotheek, waaronder de database van het rijke prentenbezit. Ook zorgde hij dat een nog steeds aanwassend deel van het oude drukken- en periodiekenbezit in het fantastische Delpher online beschikbaar werd gesteld. Eindeloos veel waren de introducties die hij verzorgde voor Mennonieten van velerlei smaak en herkomst, die steeds in de zomermaanden op pelgrimage naar Menno's Nederland kwamen, en dus ook altijd de schatkamer aan de Oude Turfmarkt aandeden. Een absoluut hoogtepunt vormde de fraaie tentoonstelling in de UB die, mede dankzij de assistentie van Anna Voolstra, lovende recensies in de landelijke pers ontving: *Gedoopt, Vijf eeuwen doopsgezinden in Nederland* in het jubileumjaar 2011.⁴⁴

EEN SCHABALIAANS SLOT

Doch bovenal was Adriaan, gepokt en gemazeld in het analytisch-bibliografische boekenmetier van het deftige antiquariaat van Nico Israel te Amsterdam, een oude-drukkenman bij uitstek. Jaar in jaar uit, goedkeurend gewogen door het bestuur van de Stichting tot Beheer, wist hij altijd, ook via zijn uitgebreide netwerk van handel en particulieren, tientallen zeldzame en bijzondere drukken te verwerven. Om het Schabaliaanse cirkeltje weer rond te brijen, laat ik slechts twee zeer bijzondere acquisities de revue passeren. In november 2013 kocht hij op de veiling van Bubbe Kuiper te Haarlem een prachtig, meer dan compleet exemplaar van Schabaeljes *Grooten Figver Bibel*, een bijbels-emblematisch werk in folio-oblong formaat, gedrukt in 1650, met zo'n 430 paginagrote prenten, afkomstig van de beste Vlaamse graveurs uit het einde van de zestiende eeuw. Dit werk ontbeerde de Doopsgezinde

Bibliotheek des te meer, omdat het enige hiermee inhoudelijk vergelijkbare exemplaar – geen band is gelijk! – zich tot dan toe alleen in de collectie van Goshen College bevond. Hoe dat daar ooit terecht gekomen was, hoeven wij ons niet meer af te vragen. Nog verbazingwekkender was de aankoop die Adriaan een jaar later deed, in december 2014, op de veiling van Henri Godts te Brussel. Daar werd ogenschijnlijk hetzelfde prentwerk van Schabaelje aangeboden, doch nu niet met de gedrukte tekstbladen, maar in plaats daarvan doorschoten met toelichtingen in manuscript, in het sedert de vondst van het *Gulden Inweel* zo bekende sierlijke, en met gravuretjes verluchte handschrift van Schabaelje-in-hoogst-eigen persoon, dat hij in 1642 moet hebben voltooid. Dit manuscript in mint conditie, een voorstudie voor het enkele jaren later gedrukte werk, is per definitie een unicum.

En zo heeft de internationaal vermaarde, bijzondere en unieke boekencollectie van de Doopsgezinde Bibliotheek in de UB Amsterdam – geen enkele Amerikaanse collectie benadert ook maar enigszins de omvang en zeldzaamheid van de onze, laat dat een troost zijn – dankzij een rij van zeer kundige en gepassioneerde curators de eeuwen getrotseerd. Plak neemt daarin een bijzondere plek in! Die taak was en is er niet alleen een van veel kennis van zaken, maar ook een van veel liefde en lange adem. Want uiteindelijk bepaalt niet een krap of ruim bemeten jaarbudget de ‘goals and targets’ – zo heet dat in modern Nederlands – van zo’n rijke culturele erfenis, maar de eeuwigheid! Voor een *Kerkelijke* Collectie is dat eigenlijk niets bijzonders. Dank je zeer, Adriaan, voor jouw essentiële bijdrage aan dat, ook doopsgezinde, toekomstperspectief van een hemel voor boek en handschrift!

NOTEN

* Dit is de enigszins aangepaste tekst van de toespraak die ik op 1 december 2018 heb gegeven bij de door de Doopsgezinde Historische Kring en de Stichting tot Beheer van de Bibliotheek van de VDGA georganiseerde bijeenkomst in de Singelkerk, die in het teken stond van het afscheid van drs. Adriaan Plak als conservator van de Kerkelijke Collecties en de Doopsgezinde Bibliotheek, van Betty Lavooij-Janzen en Trynke Voolstra-Bottema als vrijwilligers van het Doopsgezind Documentatie Centrum, en de presentatie van het door Adriaan en Betty samengestelde boek: *Een kist vol brieven. De doopsgezinde familie Müller en hun Boekhandel in Amsterdam*.

1 Ik kon dat onderzoek na het behalen van mijn doctoraal diploma Historische Letterkunde aan het Instituut voor Neerlandistiek, waar ik mede-student Adriaan Plak reeds op afstand ontmoette, uitvoeren onder leiding van professor dr. Eddy K. Grootes. Van de Stichting Literatuurwetenschap van de Nederlandse Organisatie voor Zuiver Wetenschappelijk Onderzoek (thans NWO) had ik voor vier jaar een subsidie verkregen. Uiteindelijk heb ik van 1 april 1982 tot 1 augustus 1986 als NWO-er, en daarna als rechthebbende op een werkloosheidsuitkering tot hal-

verwege 1988 mij met dat onderzoek zeer aangenaam beziggehouden. Op 8 november 1988 heb ik cum laude het proefschrift in de aula van de Universiteit van Amsterdam verdedigd. Vier maanden eerder was ik als conservator kerkelijke collecties (de betrekking waarin Adriaan mij later is opgevolgd) aangesteld bij de Universiteitsbibliotheek van Amsterdam. Daarmee werd, na eindeloos getraineer van de toenmalige bibliothecaris Ernst Braches, eindelijk de reeds drie jaar bestaande vacature Verheus vervuld, wat vooral te danken was aan enerzijds mijn nieuwe aimabele baas, Ton Croiset van Uchelen, en anderzijds mijn sindsdien beste vriend, wijlen Sjouke Voolstra, die de doopsgezinde belangen behartigde. De titel van mijn zeer lijvige, uit twee delen bestaande proefschrift luidde: *Broeders in de Geest. De doopsgezinde bijdragen van Dierick en Jan Philipsz. Schabaelje tot de Nederlandse stichtelijke literatuur in de zeventiende eeuw* (Deventer, Sub Rosa, 1988), 466 en 469 p. Het boek werd in 1990 bekroond met de prestigieuze Prins Bernhard Fonds Prijs. De onvermoeibaar creatieve uitgever, wijlen Arno van der Plank, had zich driemaal in de rondte gewerkt, maar berekende de verkoopprijs desalniettemin op 60 gulden. Op Boekwinkeltes.nl kosten de ramsj-exemplaren tegenwoordig tussen de €14 en €30, wat nog een zekere waardevestheid te zien geeft! Mijn verdediging haalde nog enkele koppen van regionale en landelijke dagbladen, omdat ze destijds de eerste promotie aan de ‘linkse’ Universiteit van Amsterdam betrof waar promovendus en paranimfen, mijn vrienden wijlen Erica van Hoegee en Rob Beuse, in rokkostuum verschenen!

2 Samuel Muller, *Catalogus van de bibliotheek der Vereenigde Doopsgezinde Gemeente te Amsterdam* (Amsterdam, Frederik Muller, 1854-1860), 2 dln. met *Supplement* (Amsterdam, C.A. Spin & Zoon), 154+76+46 p.; Jakob Gijsbert de Hoop Scheffer, *Catalogus van de Bibliotheek der Vereenigde Doopsgezinde Gemeente te Amsterdam, Eerste/Tweede deel (Tweede en Derde afdeling)* (Amsterdam, 1885-1888), 479+482 p.; Jan Gerrit Boekenooogen, *Catalogus der Werken over de Doopsgezinden en hunne Geschiedenis aanwezig in de Bibliotheek der Vereenigde Doopsgezinde Gemeente te Amsterdam* (Amsterdam, 1919), 357 p.

3 Zie Piet Visser, ‘In memoriam dr. Simon Leendert Verheus (1924-2012)’, in: *Doopsgezinde Bijdragen* 38 (2012), 351-359, i.h.b. 351-352. De belangrijkste deelcollecties naast de Doopsgezinde Bibliotheek die onder de Kerkelijke Collecties vielen – in de wandelgangen ook wel het ‘kerkelijk ongeregeld’ genoemd – betroffen: de Bibliotheek van de Remonstrantse Gemeente Amsterdam, de Bibliotheek van het Evangelisch-Luthers Seminarium, en de rooms-katholieke Begijnhof Collectie. Zie voor meer gegevens over deze evenzeer belangrijke verzamelingen: A.R.A. Croiset van Uchelen en Ine Wels (red.), *Theologie in de Universiteitsbibliotheek van Amsterdam. Bijdragen over de collecties en verwante verzamelingen alsmede Doopsgezinde Adversaria verschenen bij het afscheid van Dr. Simon L. Verheus als conservator van de kerkelijke collecties* (Amsterdam, 1985).

4 De veilingen vonden plaats op 3-4 november 1970 (‘The First Portion of the library of the Mennonite Church of Amsterdam’), 7-8 december 1971 (‘Second portion’), 25-26 februari 1975 (‘Third portion’), en 4-5 december 1975 (‘Fourth portion’). Alleen al kijkend naar de vele tientallen zeldzame bijbels en Nieuwe Testamenten die van de hand werden gedaan, moet je huilen bij de gedachte met welke eng-doopsgezinde oogkleppen op die duizenden oude banden van de bibliotheek door hun handen zijn gegaan. Er was destijds geen bijbelser volk dan doopsgezinden – al kan de moderne vrijzinnige doper zich daar totaal niets meer bij voorstellen. Ik vind mij nog altijd op over zoveel letterknechterij, een selectiekramp die wissels zou trekken op toekomstig onderzoek! Alsof dopers vóór Biestkens geen andere Schriftteksten tot zich namen! Zo verdwenen er twee (!) exemplaren van Erasmus’ *Novum Instrumentum* (Basel, 1516) (veiling II, lotnr. 1; veiling III, lotnr. 36), een Nieuw Testament dat in Antwerpen bij Jan van Ghelen in 1528 was gedrukt, de Nedersaksische bijbel gedrukt te Magdeburg door Hans Walther, 1545; menige Liesvelt- en Vorstermanbijbel, drukken uit het vroeg-doperse en vroeg-gereformeerde Emden, *Souter-Liedekens* (1540) die destijds met graagte door de vervolgdde dopers gezongen werden, etc. Gelukkig zou de UB Amsterdam, met een boekhistorische grootheid als Herman de la Fontaine

Verwey aan het roer, zich als een ware hoedster der cultuur opstellen door ruimhartig haar slag te slaan in het eerbiedwaardige veilinghuis Achter de Sint Pieter 14, te Utrecht.

5 Doopsgezind Nederland hijgde destijds nog na van de grote vieringen die men in 1980 had beleefd rondom het thema 450 jaar doperdom. Het Catharijneconvent te Utrecht had een mooie tentoonstelling ingericht; er was een prachtig jubileumboek verschenen, het nog steeds toegankelijke *Wederdopers, menisten, doopsgezinden in Nederland, 1530-1980*; de Doopsgezinde Historische Kring bruijste van activiteiten, waaronder de organisatie van twee studiedagen in mei in de Amsterdamse Singelkerk over ‘De gemeente als vertolking van de nieuwe tijd’. Zie het ‘Redactioneel’ van *Doopsgezinde Bijdragen* 6 (1980), 7-8. Simon Verheus en zijn Zaal Mennonitica vormden hiervoor het zenuwcentrum. Dat had, ook in magazijnkasten zo ontdekte ik later, nogal ‘wat zooi’ achtergelaten.

6 Reijers liet twee eigen geschriften na: *Kort Vertoog Van de Nootsakelyke voorwaarde der Saligheid* (Amsterdam, Pieter Arentsz, 1672), met een voorrede van 48 (!) bladzijden, en 273 pagina’s hoofdttekst, en *Paulus en Jacobus eens gevoelende in de Leer der Regtvaardigmaking* (Amsterdam, Pieter Arentsz, 1677), die de vorm van een brief heeft, van 84 pagina’s, gericht aan ene N.S. Blijkens het Reijers-lemma op de site van *Global Anabaptist-Mennonite Encyclopedia Online* (GAMEO), zouden ‘The Amsterdam Mennonite Archives’ nog ‘his autobiography’ moeten bezitten, maar ik heb daarvan niets kunnen vinden!

7 Voor de geschiedenis van de Doopsgezinde Bibliotheek verwijs ik naar het lemma ‘Amsterdam Mennonite Library (Bibliotheek en Archief van de Vereenigde Doopsgezinde Gemeente te Amsterdam)’, in: GAMEO; Piet Visser & Sjouke Voolstra, *Amsterdam, centrum voor onderwijs en onderzoek in doperse theologie en geschiedenis – een gids* (Amsterdam, 1990), die ook in het Engels verschenen is. Wat de bibliotheek van Reijers precies behelsde, is niet bekend.

8 Stadsarchief Amsterdam, Toegangsnr. 1120, Inv. nr. 174: Notulenboek ‘C’ (1677-1682), fol. 207.

9 Op dezelfde 5 december 1680 was men tot dit besluit gekomen. Zie idem, fol. 206: ‘Is na gedane resumtie [= samenvatting] bij de dienaren geresolveert dat naerdmael bevonden word dat de dienaren in ’t woord alhier afnemen soo door sterfte als ouderdom, sulx het groot perijckel soude lopen dat ter occasie van siekte en insonderheijd van versterf van eenige weijnige, de gemeente verlegen soude staen, de persoon van dr. Galenus sal worden versogt dat het hem gelieve, considererende desen toestand onser gemeente, aen en ten behoeve van deselve te bewijzen dien dienst van sig selven te appliceren tot het onderwijzen van onse jeugt soo veel daertoe genegen sijn en sig in gevolg daertoe genegen mogten tonen, in onse algemene moderate doopsgesinde gronden, gelijk daarvan alreede op de maendagen des avonts in der dienaren kamer een anvang is gemaect ten eijnde om daeruij te queeken soodanige bequame personen die niet alleen tot dienst van onse, maer ook van andre buitengemeentens die van dienaren ontbloot mogten sijn, soudon konnen dienen.’ Vgl. J. Brüsewitz, ‘“Tot de aankweek van leeraren.” De predikantsopleidingen van de Doopsgezinden, ca. 1680-1811’, in: *Doopsgezinde Bijdragen* 11 (1985), 12, die beweert dat de feitelijke opleiding niet eerder dan 1692 van start zou zijn gegaan.

10 Huib J. Zuidervart, ‘“Meest alle van best mahoniehout vervaardigd”’. Het natuurfilosofische instrumentenkabinet van de Doopsgezinde Kweekschool, 1761-1828’, in: *Doopsgezinde Bijdragen* 34 (2008), 66-71.

11 Zie Chris L. Heesakkers (vert.) & Piet Visser (red. en inl.), *De alleronaangenaamste arbeid uit welke de ziel weinig voedsel trekt. De Praefatio van Mr. Hendrik Constantijn Cras tot zijn Catalogus Bibliothecae Publicae Amstelaedamensis* (1796). Uit het Latijn vertaald en van aantekeningen voorzien (Amsterdam, 2000), 6.

12 De Collectie Fontein vormt het hoofdbestanddeel van De Hoop Scheffers *Catalogus van de Bibliotheek II*, 355-457, de zogenaamde *Derde Afdeling, Oude en Nieuwe Letteren*. Wel eerder zijn er pogingen gedaan de Collectie Fontein te gelde te maken, maar tot dusverre heeft zulks

– godzijdank – nog niet geresulteerd in verkoop aan (bij voorkeur) de UB Amsterdam, noch aan een andere partij. Gelet op het cultuurhistorisch belang van deze zeer (filologisch) coherente achttiende-eeuwse collectie is het, ook met het oog op toekomstig onderzoek, wenselijk aan de Collectie Fontein een label van ‘onvervreembaar erfgoed van nationaal belang’ te hechten!

13 Fontein scoorde vermoedelijk als representant van de verlicht-doopsgezinde, grootstedelijke cultuurelite wel het hoogst waar het ging om het aantal lofdichten dat op iemand geschreven is. Het zijn er tientallen: op zijn huwelijk met Jozina Stol, op haar droevig heengaan, met treuren lijkzangen en wat niet al, op zijn vertrek uit Rotterdam, en natuurlijk op zijn eigen dood. Zo stond de gehele Nederlandse doopsgezind-remonstrants dichterlijke ‘fine fleur’, negentien mannen en vrouwen, in harphorden opgesteld om op 91 bladzijden het nieuwe echtpaar Fontein-Vermande op 13 oktober 1748 in alle toonaarden toe te zingen. Zie de fraai in rode inkt gedrukte titel: *Bruiloftzangen Voor Den Eerwaerdigen en Geleerden Heere Pieter Fontein ... en Jongkvrrouwe Sara Alida Vermande* (Amsterdam, s.n., 1748).

14 Voorts zijn er nogal wat brieven van hem aan Nederlandse geleerden en kunstkenners bewaard gebleven, zoals L.C. Valckenaer, Laurens van Santen en Petrus Wesseling, terwijl hij – uiteraard – ook dichterlijke sporen heeft nagelaten in diverse *alba amicorum*. Tot slot is dankzij zijn (financiële?) inspanning er zorg voor gedragen dat in 1788 nog, vlak voor zijn dood, het verzamelde dichtwerk van Balthazar Huydecoper in Amsterdam bij Pieter Johannes Uylenbroek kon verschijnen. ’s Mans leven en werk zouden een monografie rechtvaardigen.

15 Tussen 1753 en 1780 heeft de gemeente De Zon gepoogd een eigen kweekschool met predikant Petrus Smidt als hoogleraar aan de praat te houden, maar dat bleek geen succes te zijn. Brüsewitz, ‘Predikantsopleidingen’, 38-42.

16 J.M. Welcker, ‘Een eeuw Doopsgezinde kweekschool, 1811-1914’, in: *Doopsgezinde Bijdragen* 11 (1985), 44-47. Deze fraaie ruimte, Jacobszoonbibliotheek geheten, herbergde achter de dubbele rij wanddeuren tot 1968 de historische bestanden van de Bibliotheek. Docenten en studenten schaarden zich rond het nog steeds in gebruik zijnde langwerpige achttiende-eeuwse tafelblad dat een curiosum mag heten wegens de duidelijk zichtbare gebruikssporen. Decennialang – het tafelblad moet nodig eens wetenschappelijk ‘uitgelezen’ worden – hebben studenten die hun propentschap behaalden hun namen in het blad gekerfd, de een met meer, de ander met minder vaardige hand. Dit is het enige bewaard gebleven specimen van doopsgezinde graffiti!

17 Zuidervaat, “‘Meest alle van best mahoniehout vervaardigd”’, 91-93. Spoedig zou het doperse instrumentarium concurrentie ondervinden van de moderne apparatuur in het observatorium van het genootschap ‘Felix Meritis’ aan de Keizersgracht, waarover Voûte ook mocht beschikken. Overigens had eerder al, vanaf 1785, Van Swinden voor zowel studenten van het Athenaeum als de Kweekschool gemeenschappelijke colleges verzorgd met hulp van het doopsgezinde instrumentarium. idem, 84-85.

18 Annelies Verbeek, ‘Menniste Paus’. *Samuel Muller (1785-1875) en zijn netwerken* (Hilversum, 2005), 131.

19 S. Blaupot ten Cate, *Geschiedenis der Doopsgezinden in Friesland. Van derzelver ontstaan tot dezen tijd, uit oorspronkelijke stukken en echte berigten opgemaakt* (Leeuwarden, 1839), idem, *Geschiedenis der Doopsgezinden in Groningen, Overijssel en Oost-Friesland ...* (Leeuwarden/Groningen 1842), 2 vols., en idem, *Geschiedenis der Doopsgezinden in Holland, Zeeland, Utrecht en Gelderland ...* (Amsterdam, 1847) 2 vols. Ook schreef dezelfde nog: *Geschiedkundig onderzoek naar den Waldenzischen Oorsprong van de Nederlandsche Doopsgezinden* (Amsterdam, 1844) dat door zoon Frederik Muller uitgegeven werd. A.M. Cramer, *Het leven en de verrigtingen van Menno Simons, voorafgegaan door eene inleidende verhandeling over den oorsprong en de opkomst der Doopsgezinden, voornamelijk in de Nederlanden* (Amsterdam, 1837), een uitgave van broer Johannes Müller! Cramer was gehuwd met Mullers dochter Elisabeth Verbeek, *Menniste Paus*, 132 en voetnoot 71.

- 20 Zie voor meer details Piet Visser, “Redelyke regtzinnigheid”. Prolegomena van een onderzoek naar de betekenis van de doopsgezinde leraar, uitgever en vertaler Marten Schagen (1700-1770) voor de Nederlandse Verlichting’, in: Lies Brussee-van der Zee e.a. (red.), *Balanceren op de smalle weg. Opstellen aangeboden aan Kees van Duin, Alle Hoekema en Sjouke Voolstra bij hun afscheid van het Doopsgezind Seminarium* (Zoetermeer, 2002), 216-284.
- 21 De Doopsgezinde Bibliotheek is in bezit van Schagens eigen doorschoten exemplaar van de *Naamlyst*, dat tot vlak voor zijn dood rijkelijk is voorzien met zijn eigen handgeschreven bibliografische aanvullingen.
- 22 Overigens zijn hier niet bij in begrepen de 14 convoluutbanden met elk minstens 25 gelegenheidsgeschriften. Het niet-doperse deel van zijn collectie dat uit 2.400 lotnummers bestond, werd in 1771 te Utrecht geveild. A.M.L. Hajenius, *Dopers in de Domstad. Geschiedenis van de Doopsgezinde Gemeente Utrecht 1639-1939* (Hilversum, 2003), 234-235. Visser, “Redelyke regtzinnigheid”, 246.
- 23 Piet Visser, “Indefessus Favente Deo”. Frederik Muller als onvermoeid begunstiger der doopsgezinde God geschetst’, in: M. Keyser e.a. (red.), *Frederik Muller (1817-1881): leven en werken* (Zutphen, 1996), 11-25 & 287-293; ook verschenen in: *Doopsgezinde Bijdragen* 23 (1997), 91-118. Zie voor Samuel Mullers broer Johannes: Adriaan Plak, ‘De Amsterdamse boekhandel Johannes Müller’, in: Adriaan Plak & Betty Lavooij-Janzen (red.), *Een kist vol brieven. De doopsgezinde familie Müller en hun boekhandel in Amsterdam* (Amsterdam, 2018), 9-21.
- 24 Zie bijvoorbeeld de aanvullingen onder de rubriek ‘Doopsgezinde Letterkunde’ in het *Supplement op de Catalogus van de Bibliotheek der Vereenigde Doopsgezinde Gemeente te Amsterdam* (Amsterdam, 1860), 29-35. Visser, “Indefessus Favente Deo”, 16-20. Overigens telde Amsterdam in deze tijd – in de voorgaande eeuwen was dat eigenlijk niet anders – nogal wat doopsgezinden in het boekenvak, waaronder uitgevers/boekhandelaren als: Pieter Meijer Warnars, L. van Hulst en opvolgers, J.C. Sepp & Zn., J.D. Sybrandi, J. de Ruiter en P.N. van Kampen.
- 25 Zie over hem: Piet Visser, ‘Jakob Gijsbert de Hoop Scheffer (1819-1893). Toonbeeld van stille doperse diplomatie en dadendrang’, in: E.M. Lavooij-Janzen, *Indexen op de Inventaris der Archiefstukken berustende bij de Vereenigde Doopsgezinde Gemeente te Amsterdam, opgemaakt door Dr. J.G. de Hoop Scheffer* (Amsterdam 1883-1884) (Hilversum, 2004), 9-27.
- 26 Zie het *Supplement op de Catalogus*, ‘Lijst van [168] ontbrekende boeken’, 39-46; Zie voorts *idem*, ‘Reglement op het beheer en het gebruik der Bibliotheek’, 3-4, artikels 8 en 11. Voorts had de custos de bevoegdheid ‘hen, die ondanks herhaalde aanmaning, de orde en stilte blijven verstoren, van de Bibliotheek te doen verwijderen’ (artikel 20).
- 27 J.G. de Hoop Scheffer, *Inventaris der Archiefstukken berustende bij de Vereenigde Doopsgezinde Gemeente Amsterdam* (Amsterdam, 1883-1884), 3 delen. Het boek was niet in de handel verkrijgbaar, maar werd, desgevraagd, ‘ten geschenke aangeboden door de kerkeraad dier gemeente’. Het tweede of B-deel (over Amsterdam) is zo’n twintig jaar geleden door Harry Peschar van het Gemeentearchief opnieuw beschreven en heringedeeld, doch nu verspreid over vier verschillende particuliere archieven (PA 811, PA 812, PA 877 en PA 1120), waarbij veel van de oorspronkelijke informatie die De Hoop Scheffer bood, verloren is gegaan. Gelukkig is de nog altijd bestaande *Inventaris* toegankelijker geworden door Betty Lavooij-Janzen, *Indexen op de Inventaris der Archiefstukken* (2004). Zie daarin Adriaan Plak, ‘Een inleiding tot het Archief van de Verenigde Doopsgezinde Gemeente Amsterdam’, 29-43.
- 28 Boekennoogen, *Catalogus der werken*. Zie het voorbericht, V: ‘Sinds het jaar 1885 ... is de bibliotheek ... door aankoop en schenking, zeer aanzienlijk verrijkt. De samenstelling van een nieuwen catalogus werd dringend noodig. Deze is thans gereed, doch zal wegens den grooten omvang niet in druk verschijnen’.
- 29 Boekennoogen, *Catalogus der werken*, voorbericht, V, dat een enigszins cryptische mededeling bevat waarom niet in een index voorzien kon worden: ‘Een register op de namen en titels is

bewerkt, doch kon wegens de tijdsomstandigheden thans niet gedrukt worden. Het zal – naar wij hopen – later verschijnen.’

30 De *Index to the Mennonitica In the 1919 Catalog of the Library of the Amsterdam United Mennonite Church* (Goshen, Ind, 1950), werd uitgegeven door ‘The Mennonite Historical Society’, waarvan Bender voorzitter was. Ze werd te koop aangeboden voor twee dollar, maar was ook in Nederland te verkrijgen, voor vijf gulden, bij Jan Glijsteen te Amsterdam in de Eerste Helmersstraat 135.

31 Harold Bender, de ‘Menniste Paus’ van Indiana en verre omstreken, had in 1943 al zijn religieus-ethisch programma voor de zich veranderende gemeenschap op schrift gesteld. Zijn *Anabaptist Vision*, geënt op het vroegste Zwitserse doperdom, dat hij als de ultieme culminatie van de Reformatie beschouwde, schreef voor zijn snel assimilerende achterban zowel afzondering als maatschappelijke betrokkenheid voor, en bood generaties lang een blauwdruk voor het echte doperse leven. De *Anabaptist Vision* benadrukte de vrijwilligheid van het geloof in Jezus, wat gekenmerkt werkt door praktische heiliging van het dagelijks leven en discipelschap en navolging. Centraal stond de ethiek van liefde en weerloosheid in de menselijke omgang. Zie: Albert N. Keim, *Harold S. Bender 1897-1962* (Scottsdale, PA/Waterloo, Ont., 1998), 314-331.

32 Zie de memoires van het echtpaar dat in Amsterdam de MCC-zaken runde, Peter & Elfrieda Dyck, *Up from the Rubble* (Scottsdale, PA/Waterloo, Ont., 1991).

33 Zie de opmerkelijk voorbeelden die Keim, *Harold S. Bender*, 190, 305 en 374, daarvan geeft.

34 Bethel College kreeg haar ‘Mennonite Library and Archives’ in 1952. De eerste directeur Cornelius Krahn (van de ‘Dutch-Prussian-Russian’ tak van het doperdom), had voor de oorlog in Heidelberg gestudeerd en ook in Nederland gewoond. ‘Krahn was relentless in collecting [books], through forays all over the United States, Canada, and Europe’, aldus Keith L. Sprunger, *Bethel College of Kansas 1887-2012* (North Newton, 2012), 121. GAMEO voegt daaraan toe: ‘Some 2,000 books and pamphlets were obtained through its director [= Cornelius Krahn] during his sojourns in Europe in 1952 and 1953-54.’

35 Keim, *Harold S. Bender*, 391-392.

36 Nelson P. Springer & A.J. Klassen, *Mennonite Bibliography 1631-1961* (Scottsdale, PA/Kitchener, Ont., 1977); voor de periode vóór 1631 raadplege men: Hans J. Hillerbrand, *Anabaptist Bibliography 1520-1630* (St. Louis, 1991).

37 Historici als Werner Packull, Arnold Snyder en ‘grand-old-man’ Jim Stayer in Canada en de V.S., met in hun kielzog Hans-Jürgen Goertz en Klaus Deppermann in Duitsland, waren hiervan de vertegenwoordigers. Hun benadering leunde sterk op de geschiedenis van de sociale verhoudingen en strategieën. Deze ontwikkeling was evenmin denkbaar zonder het nog steeds belangrijke handboek dat George Hunston Williams voor het eerst in 1962 publiceerde, *The Radical Reformation*, waarvan de door hem bewerkte derde druk uit 1992 meer dan 1.500 pagina’s omvat!

38 Docent Jaap Pieter Jacobszoon was net als Irvin Horst een fanatiek boekenverzamelaar. Na zijn veel te vroege dood in 1983 zou zijn collectie aan de Verenigde Doopsgezinde Gemeente Haarlem voor f100.000 worden verkocht, dankzij de inspanningen van zijn inmiddels gepensioneerd vriend, Simon Verheus. Daar vormt zij nu nog steeds de kern van de enige private kerk-historische archief- en bibliotheekinstelling in Nederland. De oude drukkenverzameling is sinds enkele jaren opgenomen in de STCN.

39 Zie hiervoor het eerste door Dirk Visser samengestelde *CUDAN-bulletin* (mei 1969); zie voorts Piet Visser, ‘In memoriam professor Irvin B. Horst (1915-2011)’, in: *Doopsgezinde Bijdragen* 37 (2011), 301.

40 Dit was een commercieel project van de aanvankelijk te Zug (Zw.) gevestigde Inter Documentation Company, later IDC Publishers geheten, die later door Brill Publishers in Leiden zou worden overgenomen. Zie voor de geschiedenis van het doperse deel mijn inleiding tot de herzie-

ne 'Second edition': *The Anabaptist, Mennonite and Spiritualist Reformation* (Leiden, ca. 1998).

41 Visser, 'In memoriam professor Irvin B. Horst', 303. Heel bijzonder is dat een van zijn dochters, Simone Horst, er nu 'Special Collections Librarian' is.

42 In de vermaning van Den Ilp/Landsmeer: *Het lied dat nooit verstomde* (1988), en in de UB: *Van Offer tot Opera* (1989). Deze laatste tentoonstelling viel samen met een congres dat in samenwerking met de Doopsgezinde Historische Kring in de Singelkerk werd georganiseerd: 'Doopsgezinden en kunst in de zeventiende eeuw'. De UvA 'summer school', *From Martyr to Muppy* [Mennonite Urban Professionals] geheten, vond in september 1992 plaats in Felix Meritis. Zie de neerslag van de veertien lezingen in het gelijknamige boek uit 1994.

43 Bij mijn vertrek in 2003 werd hij benoemd tot Conservator Kerkelijk Collectie.

44 De fraai vormgegeven tentoonstelling in de UB, die van 23 februari tot 15 mei 2011 gehouden werd en meer dan 5.000 bezoekers trok, werd begeleid door een al even bijzonder vormgegeven catalogus bestaande uit, letterlijk, 40 kopstukken op losse informatiekaarten in foedraal. 'De brede opzet van de expositie was ook echt vernieuwend, want men bepekte zich niet enkel tot het religieuze verhaal, maar had ook veel aandacht voor de culturele en economische inbreng van de doopsgezinden,' aldus het 'Redactioneel', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 37 (2011), 8, waar voorts een verslag van alle jubileumactiviteiten in 2011 te lezen is.

‘onsydighe oprechte liefhebbers der waerheydt’

Jacob Aertsz Colom en het werk van
Dirck Volckertsz Coornhert

MIRJAM VAN VEEN

In 1633 verscheen in Amsterdam bij Jacob Aertsz Colom het verzameld werk van Dirck Volckertsz Coornhert.¹ Ruim 40 jaar na Coornherts dood vermoedde Jacob Aertsz Colom (1599-1673) kennelijk dat er nog steeds vraag naar het werk van de Haarlemse onruststoker bestond. Dit vermoeden had enige grond: tussen 1590 en 1633 verscheen nog met grote regelmaat werk van Coornhert op de markt.² Daarbij hadden uitgevers wel een bepaalde voorkeur voor een specifiek deel van Coornherts werk. Zijn polemieken tegen de gereformeerden, zijn vertalingen van de klassieken, zijn oproepen voor religieuze tolerantie en zijn verhandelingen hoe goed en deugdzaam te leven bleven, zo lijkt het, lezers trekken. Zijn polemieken tegen de dopers verscheen niet meer op de markt, net zomin als zijn polemieken tegen de vergoddelijkte profeten. Traktaten die waren geënt op middeleeuws mystiek gedachtegoed, zoals de *Ladder Jacobs*, verschenen slechts een enkele keer na Coornherts dood in druk. Evenals tijdens diens leven bleven de gereformeerden dan ook alert op de verspreiding van Coornherts gedachtegoed.

Het idee de verzamelde werken van Coornhert uit te geven was niet nieuw. De Goudse boekdrukker Japer Tournay, vermaard vanwege zijn voorliefde voor dissenters, heeft met dezelfde gedachte gespeeld.³ In 1608 sloeg de synode van Zuid-Holland alarm over plannen van de Goudse boekdrukker. De synode overwoog de seculiere overheid te verzoeken publicatie van Coornherts werk te beletten.⁴ In 1612 verscheen bij Tournay inderdaad het eerste deel van het verzameld werk van Coornhert. Kennelijk reikte de polsstok van Tournay minder ver dan hijzelf had ingeschat: van een volledige publicatie van Coornherts werken kwam het op dat moment niet.⁵

Dat veranderde ruim twintig jaar later toen Colom besloot Coornherts verzameld werk opnieuw uit te geven. Met het drukken en op de markt bren-



Portret van Jacob Aertsz Colom (1599-1673), doopsgezind wis- en zeevaartkundige, boek- en kaartenhandelaar door Theodor Matham (UvA, OTM: Pr. H 202).

gen van folianten verzameld werk had de Amsterdammer ervaring. Hij had hetzelfde gedaan met de werken van de Dirck Raphaelsz Camphuysen. Van Camphuysen gaf Colom meer uit: zo zorgde hij er ook voor dat diens *Stichtelijke rymen* in 1647 op de markt verschenen. Daarbij had Colom Camphuysen enigszins naar eigen inzicht bewerkt. Hij had muziek toegevoegd, muziek verbeterd, afbeeldingen ingevoegd en hij had zelf bepaald welke 'rymen' in druk moesten verschijnen.⁶ Ook met het werk van Coornhert had Colom al ervaring: in 1626 had hij honderd brieven gepubliceerd.⁷

De vraag die ik wil beantwoorden is of Colom ook bij de publicatie van het verzameld werk van Coornhert zijn eigen inbreng heeft gehad. Hoe is hij

te werk gegaan? Heeft hij op het verzameld werk van Coornhert een eigen stempel gedrukt? Deze vraag is van belang. Het verzameld werk van Coornhert zoals dat is uitgegeven door Colom wordt door onderzoekers tot op de dag van vandaag als standaardbron gebruikt. Bruno Becker, de grondlegger van het moderne Coornhertonderzoek, verwees primair naar Coornherts *Alle de Wercken* en die praktijk is in decennia Coornhert-onderzoek blijven bestaan. Hein Bongers, die de eer toekomt als eerste een wetenschappelijke biografie over Coornhert te hebben geschreven, baseerde zich op het verzameld werk van Coornhert.⁸ Nadat de Coornhert-stichting het initiatief had genomen Coloms uitgave te digitaliseren, werd deze uitgave bovendien wereldwijd gemakkelijk toegankelijk. In haar dissertatie over de toneelstukken van Coornhert vergelijkt Anneke Fleurkens verschillende uitgaven van die toneelstukken, maar een dergelijke vergelijking is eerder uitzondering dan regel.⁹ Toch is er aanleiding attent te zijn op verschillen tussen de door Coornhert geschreven tekst en de tekst zoals die door Colom werd gepubliceerd.

Eerst iets over Jacob Aertsz Colom. Colom was geboren in Dordrecht in 1599 en vestigde zich in 1616 in Amsterdam. Hij werd daar lid van de Waterlandse doopsgezinde gemeente: 25 september 1622 liet hij zich dopen in de vermaning Bij de Toren. Drie weken later trouwde hij er met Barbar Jansdr. In hetzelfde jaar werd hij lid van het St. Lucasgilde en werd hij actief als uitgever en drukker. Op het eerst gezicht bracht Colom van alles op de markt; zijn fonds was, zoals Piet Visser opmerkte, nogal pluriform.¹⁰ Toch valt er wel enige lijn in te ontdekken en was er enige grond voor de gereformeerde vrees dat Colom fungeerde als bruggenhoofd voor socinianen en andere ketters.¹¹

Op een bewaard gebleven afbeelding van Colom staat hij afgebeeld met kaarten en passer, schepen op de achtergrond. Een belangrijk deel van zijn werk was inderdaad de publicatie van kaarten. In ras tempo ontwikkelde Colom tot een concurrent van de beroemde kaartenmaker Johannes Blaeu. Daarnaast publiceerde hij traktaten over de kunst van het navigeren. In deze traktaten staan verhandelingen opgenomen over het gebruik van de gradenboog en de afwijking van het kompas van het magnetisch met het geografische noorden. In dergelijke traktaten wordt het wereldbeeld van Copernicus impliciet of expliciet omarmd.¹² Uitgangspunt is dat de aarde draait om de zon en niet omgekeerd.

Naast kaarten publiceerde Colom een beperkt aantal medische geschriften. Zo publiceerde hij van de stadsarts Fortunatus Plempius een verhandeling over de spieren. Op het moment van publicatie omarmde deze Plempius nog de theorie van Galenus, later zou hij de zijde kiezen van Harvey en diens theorie van de bloedsomloop omarmen.¹³

Waarschijnlijk heeft Colom daarnaast het nodige geld verdiend aan de doperse twisten. Hij had een werkzaam aandeel in de twist tussen Nittert Obbes en Hans de Ries over de vraag in hoeverre de geest exclusief aan het Woord van de bijbel was gebonden. Hans de Ries neigde naar een spiritualistisch antwoord op die vraag; Nittert Obbes juist niet. De sympathie van Nittert Obbes voor de remonstranten en de angst van Hans de Ries de calvinisten voor het hoofd te stoten, maakte dit meningsverschil complex.¹⁴ Colom gooide olie op het vuur. Buiten Nittert Obbes om publiceerde Colom zijn kritische vragen aan Hans de Ries. Een interne Waterlandse strijd was het gevolg. Colom publiceerde vervolgens de nodige traktaten over deze twist. Ook aan de onenigheid tussen de Vlamingen en Friezen heeft Colom hoogstwaarschijnlijk goed verdiend. Hij legde in ieder geval een groot aantal traktaten op de pers.

De Amsterdamse drukker was daarnaast verantwoordelijk voor het verschijnen van dissenters drukwerk uit remonstrantse en sociniaanse hoek. Van Socinus kwam in ieder geval diens verhandeling over Romeinen 7 van Coloms pers. Opmerkelijk is daarnaast een traktaat van Agrippa van Nettersheim waarin de auteur fel van leer trekt tegen de wetenschap. Wetenschap, zo betoogt hij, is ook maar een mening, maar wordt gebruikt om de geest van mensen te knechten. Op die manier is het de ernstigste vorm van tirannie.¹⁵

De laatste categorie traktaten die dankzij Colom op de markt kwamen waren de literaire geschriften. Colom publiceerde onder andere P.C. Hooft, Joost van den Vondel en Jeremias de Decker. Jeremias de Decker is te midden van de rest een vreemde eend in de bijt: hij was keurig gereformeerd.

Hoewel het fonds van Colom dus inderdaad nogal pluriform was, vallen er wel enkele lijnen te trekken. De Amsterdamse boekdrukker was graag bereid het werk van 'vrije geesten' die zochten naar nieuwe vormen van kennis uit te geven. Relativering van kerkelijke grenzen was voor Colom waarschijnlijk een pre. Hij gaf een opmerkelijk aantal traktaten uit waarin de waarde van de onzichtbare kerk boven de zichtbare institutionele kerk werd beklemtoond en had een voorliefde voor auteurs die hun lezers aanzetten tot zelfstandig nadenken in plaats van blind te varen op het kompas van geleerden.

'Coornhert' paste in dit fonds wonderwel thuis. Zijn socratische dialogen waren bedoeld om mensen aan te zetten tot zelfstandig nadenken; met zijn liefde voor de onzichtbare kerk had Coornhert de gereformeerden tot wanhoop gedreven; en met zijn heilig geloof in de vervolmaakbaarheid van ieder individu had Coornhert een gedachtegoed verkondigd dat met de traditionele kerkelijke leer niet te verenigen viel. Hoewel Coornhert de katholieke

kerk nooit vaarwel heeft gezegd, deelde hij bovendien met Colom een sympathie voor de Waterlandse doopsgezinden.¹⁶ De sympathie van de uitgever voor Coornhert springt in de uitgave zelf dan ook in het oog. Het titelblad is weinig minder dan een ode aan Coornhert. Op de eerste bladzijde staat Coornhert afgebeeld met een maagd die de deugd symboliseert. Zij wijst met een palmtak op Gods wetten en verplettert het monsterachtige beest van de zonde. Coornhert zelf wijst met een passer op de deugd en op Gods wetten. Tussen Coornhert en de deugd in hangt een kroonluchter met koren en een hart: een verbeelding van de naam van Corenhert. De luchter verbeeldt het licht dat Coornhert heeft verspreid in de ‘ziel-verderffelijcke duysternissen’.

Colom zag in Coornhert, zo veel blijkt uit zijn opdrachtbrief aan de ‘onsy-dighe oprechte liefhebbers der waerheydt’ lezers, een nieuwe apostel Paulus. Coornhert zou onvermoeibaar hebben gestreden voor de deugd, en voor de vrijheid. Dat laatste was voor Colom waarschijnlijk het belangrijkste. In zijn opdrachtbrief aan de lezer staat Colom stil bij de bekende twist of de Nederlandse Opstand was begonnen omwille van de vrijheid of omwille van de religie. Hij verhaalt van de befaamde Leidse strijd of op het Leidse noodgeld nu ‘Haec Libertatis ergo’ of ‘Haec Religionis ergo’ moest staan en gebruikt Coornhert om duidelijk te maken dat de hele opstand te doen was omwille van de vrijheid. Evenals Vondel in zijn in 1630 anoniem verschenen gedicht ‘Haec Libertatis ergo’ waarschuwt Colom dat de gereformeerden een bedreiging voor die vrijheid zijn geworden.¹⁷ Volgens Colom had Coornhert deze ontwikkeling al zien aankomen. Hij had voorzien ‘dat goede schapen, quade bijtewolven connen worden’.¹⁸ Colom achtte dus Coornherts polemieek over gewetensvrijheid en godsdienstvrijheid het belangrijkste deel van zijn werk.

Het is lastig om te achterhalen hoe Colom bij de publicatie van Coornherts geschriften precies te werk is gegaan. Terecht claimt hij op de titelpagina dat een aantal van de werken die hij publiceert niet eerder in druk publiek is gemaakt. Hoe Colom de hand op deze traktaten heeft weten te leggen is niet duidelijk. Waarschijnlijk was Coornherts vriend Cornelis Boomgaert bij de uitgave van Coornherts verzameld werk nauw betrokken.¹⁹ Boomgaert overleed echter voordat het magnum opus verscheen, zodat Colom zelf het project moet hebben afgerond. Het zou kunnen (we betreden hier het veld van de gissingen en de vermoedens) dat Boomgaert de beschikking had over manuscripten van Coornhert.²⁰ Het is mogelijk dat van deze manuscripten bij de publicatie van het verzameld werk gebruik is gemaakt.

In andere gevallen waren traktaten eerder gepubliceerd en kon Colom gebruik maken van het werk van andere uitgevers. Dat heeft hij dan ook gedaan.



Dieryck Volckerts. Coornhertsz. Wercken 1630 (=1633) met rechts Coornhert ten voeten uit (UvA, OTM: KF 61-5132).

Voor het traktaat *Recht ghebruyck ende misbruyck van tijdycke have* maakte Colom bijvoorbeeld, zo blijkt uit een vergelijking van de tekst van de verschillende uitgaves, gebruik van een editie uit 1620 die bij D. Pietersz was verschenen. De afbeeldingen die in de uitgave van 1620 bij de tekst stonden, liet Colom echter weg.

Of Colom bij de publicatie een bepaalde ordening wilde aanbrengen, bijvoorbeeld naar jaar van verschijnen, thematiek, of genre is niet duidelijk. Uit de publicatie zoals die voor ons ligt, blijkt deze orde echter niet. Van een voorkeur voor een bepaald deel van het werk van Coornhert blijkt niets. Alle genres zijn vertegenwoordigd, hoewel het door Colom uitgegeven verzameld werk niet volledig is.

Bij enkele traktaten is in de editie van Colom aantoonbaar, en soms substantieel, redactioneel ingegrepen. Zo heeft de uitgever op basis van nagelaten aantekeningen van Coornhert diens repliek tegen Justus Lipsius onder de titel ‘*Verantwoordinghe van ’t proces van den ketteren niet te dooden*’ het licht doen zien. Soms voegde de uitgever verschillende traktaten samen tot een groter geheel. Dat is bijvoorbeeld gebeurd bij *Van de toelatinghe ende decreete Godts*. In het geval van de *Verschooninghe van de Roomsche afgoderije* voegde de uitgever de titel toe. Bovendien was het de uitgever die zijn lezers meldde dat het traktaat door ene Petrus Roem naar Johannes Calvijn zou zijn gebracht en dat deze Roem Calvijn zou hebben gevraagd om een weerlegging. Volgens tijdgenoten van Coornhert 70 jaar eerder in 1560, zou het traktaat door predikanten naar Geneve zijn gestuurd.²¹ Een enkele maal is ook inhoudelijk in de tekst ingegrepen. Dat is bijvoorbeeld het geval bij het traktaat *Anders ende corter bewys van mijne ghesproken ende qualijck ghenomen woorden, dat de Roomsche kercke beter zy dan der Gereformeerden*.²² In het door Coornhert geschreven manuscript luidt de titel *Redene houdende dat de Roomsche Kercke beter sy dan der gereformeerden*.²³ In het manuscript vermeldt Coornhert drie kenmerken van de gereformeerde leer: predestinatie, justificatie en het ketterdoden. In de door Colom uitgegeven versie is daar een vierde kenmerk bijgekomen: de zending. Voor Coornhert was, zo blijkt elders uit zijn werk, de zending van de protestantse predikanten een aangelegen punt.²⁴ Volgens hem ontbeerden ze die. Het zou kunnen dat in een ander handschrift van het traktaat Coornhert de zending wel noemde; het zou echter ook kunnen dat de uitgever dit punt heeft toegevoegd.

Het door Colom uitgegeven verzameld werk behoort reeds tot de receptie-geschiedenis van Coornhert. Het werk draagt de sporen van opvattingen van

generaties na Coornhert en is soms aantoonbaar aangepast aan de context van 1633. Met name in de levensbeschrijving maakt Colom Coornhert primair tot een heldhaftig strijder voor de politieke vrijheid. Ook in de tekst van de traktaten is de hand van een redacteur waarneembaar. De wijze waarop Coornhert-onderzoekers, uitzonderingen daargelaten, zich kritiekloos baseren op de uitgave van Colom berust dus op een methodische fout. Becker dateert een enkele maal een dialoog op grond van het voorkomen van een enkel woord, of van het gebruik van bepaalde leestekens.²⁵ Dat neemt niet weg dat het verzameld werk en de digitale versie ervan grote waarde heeft voor het Coornhert-onderzoek. Het feit dat de digitale versie op woordniveau doorzoekbaar is, betekent een grote winst. Echter, om er zeker van te zijn de echte Coornhert voor ogen te hebben en niet de door Colom gerecipeerde versie, blijft raadpleging van de door Coornhert gepubliceerde werken noodzakelijk.

NOTEN

- 1 *Dieryck Volckertsz Coornberts Wercken waer van eenige noyt voor desen gedruet zyn*, (Amsterdam, Jacob Aertsz Colom, 1630 [=1633]), afgekort WW. Zie over Colom: D. Visser, 'De Geest buiten spel. Jacob Aertsz. Colom een onorthodox drukker en uitgever te Amsterdam', in: I.B. Horst e.a., *De Geest in het geding. Opstellen aangeboden aan J.A. Oosterbaan ter gelegenheid van zijn afscheid als hoogleraar* (Alphen aan de Rijn, 1978), 268-282.
- 2 Een bibliografie van het werk van Coornhert is er niet: bibliotheekcatalogi geven echter een goed overzicht over wat wanneer verscheen.
- 3 Zie over Tournay P.H. Abels, 'Spreekbuis voor dissenters: de drukkerij van Jasper Tournay', in: N. Habermehl e.a., *In die stad van die Goude* (Delft, 1992), 221-262.
- 4 J. Roelevink (ed.), *Classicale acta 1573-1620. II. Particuliere synode Zuid-Holland. Classis Dordrecht 1601-1620. Classis Breda 1616-1620* (Rijks Geschiedkundige Publicatiën, kleine serie 68, 's-Gravenhage, 1991), 312.
- 5 *Eerste deel der Wercken Dirck Volckaerts Coornbert* (Gouda, Jasper Tournay, 1612).
- 6 D.R. Camphuysen, *Stichtelycke rymen, om te lesen ofte singhen* (Amsterdam, Jacob Aertsz Colom, 1647), iii-iv.
- 7 *Brieven-boeck. Inhoudende hondert brieven van D.V. Coornhart. Eerste deel. Noyt voor desen gedruet* (Amsterdam, Jacob Aertsz Colom, 1626).
- 8 H. Bongers, *Leven en werk van D.V. Coornbert* (Amsterdam, 1978).
- 9 A.C.G. Fleurkens, *Stichtelijke lust. De toneelspeken van Coornbert (1522-1590) als middelen tot het geven van morele instructie* (Hilversum, 1994).
- 10 P. Visser, *Broeders in de Geest. De doopsgezinde bijdragen van Dierick en Jan Philipsz Schabaelje tot de Nederlandse stichtelijke literatuur in de zeventiende eeuw* (Deventer, 1988) 2, 21.
- 11 Zie over Colom vooral: Visser, 'De Geest buiten spel'. Visser geeft ook een overzicht van het fonds van Colom dat ik heb gebruikt.
- 12 *Tweede deel van 't onderwijs van de globen, nae de natuerlijke stellingh van N. Copernicus, met een lopenden aerdkloot* (Amsterdam, Jacob Aertsz Colom, 1646).
- 13 Fortunatus Plempius, *Verhandelingh der Spieren* (Amsterdam, Jacob Aertsz Colom, 1630).

Zie over Plempius: A.H. Israëls, C.E. Daniels, *De verdiensten der Hollandsche geleerden ten opzichte van Harveys leer van den bloedsomloop* (Utrecht, 1883).

14 S. Voolstra, ‘The path to conversion. The controversy between Hans de Ries and Nittert Obbes’, in: A. Voolstra (ed.), *Beeldenstormer uit bewogenheid: verzamelde opstellen van Sjouke Voolstra* (Hilversum, 2005), 141-155.

15 H.K. Agrippa van Nettersheim, *Vande Onzeckerheyd ende Ydelheyd der Weetenschappen en Konsten* (Haarlem/Amsterdam, Thomas Fonteyn/Jacob Aertsz Colom, 1651).

16 Over Coornherts relatie tot de dopers: M.G.K. van Veen, ‘“Geboren voor de contramine ...” Coornherts polemieck tegen de dopers’, in: *Doopsgezinde Bijdragen* 27 (2001), 73-94.

17 J. Vondel, *Haec Libertatis Ergo, Papieren Geld geoffert Op het autær van de Hollandsche Vryheyd*.

18 WW 2, 2r-10v.

19 Boomgaert schreef in ieder geval het levensbericht dat Tournay al opnam in zijn verzameld werk van Coornhert. Dit levensbericht is in gewijzigde en uitgebreide vorm ook terug te vinden in het door Colom bezorgde verzameld werk. B. Becker, ‘“Het leven van D.V. Coornhert” und seine Verfasser. Eine Quellenkritische Untersuchung’, in: *Bijdragen voor Vaderlandsche Geschiedenis en Oudheidkunde* 6 (1925) 2, 1-18. Bonger stelt in zijn boek over Coornhert dat Boomgaert Coornherts literaire nalatenschap beheerde. Dit vermoeden ligt voor de hand, kan echter niet worden bewezen. H. Bonger, *Leven en werk van D.V. Coornhert* (Amsterdam, 1978), 392.

20 Uit de publicatie van de niet eerder verschenen *Vre-reden* zou kunnen worden afgeleid dat Boomgaert beschikte over manuscripten van Coornherts traktaten.

21 M.G.K. van Veen, ‘*Verschooninghe van de roomsche afgoderye*’. *De polemieck van Calvijn met nicodemieten, in het bijzonder met Coornhert* (2001), 161-180.

22 WW 1, 485v-486v.

23 Amsterdam, Universiteitsbibliotheek, Archief van de Vereenigde Doopsgezinde Gemeente, Hs. XXVII A 2312.

24 Zie voor Coornherts opvattingen over de zending van protestantse predikanten bijv.: D.V. Coornhert, *Vande sendinghe*, 1575 (WW 1, 377r-383v).

25 B. Becker, ‘Nogmaals datering van Coornherts dialogen’, in: *Spiegel der letteren. Tijdschrift voor Nederlandse literatuur-geschiedenis en voor literatuurwetenschap* 7 (1963-1964), 119-128, 121.

Zevenhonderd dominees en een kist vol brieven

ADRIAAN PLAK

Zaterdagmorgen 1 december 2018 om half acht was dagvoorzitter Joop Lavooij onderweg naar Oosterblokker om een pallet boeken op te halen. Het was het einde van een hectische periode, waarbij de kers op de taart in eerste instantie niet traceerbaar en in tweede instantie op een afgesloten industrieterrein was beland. Met zo'n 150 aanmeldingen zou de gezamenlijke naarsbijeenkomst van de Doopsgezinde Historische Kring en de Stichting tot Beheer van de Bibliotheek van de VDGA anders beslist een minder feestelijk karakter krijgen. Gelukkig slaagde Joop erin de boeken mee te krijgen en was hij ruim op tijd in Amsterdam om bij de laatste voorbereidingen voor de inschrijving van de eerste gasten in de Singelkerk aanwezig te zijn. De maandenlange voorbereiding met een minutieus samengesteld draaiboek waaraan ook Mechteld Gravendeel en Antoinette Hazevoet hun beste krachten hadden gegeven kon nu moeiteloos worden gevolgd.

De DHK-dag stond in het teken van het afscheid van twee vrijwilligers van de Doopsgezinde Bibliotheek: Trynke Voolstra en Betty Lavooij. Met respectievelijk 27 en 23 jaar vrijwilligerswerk moesten zij de laatste maanden alle zeilen bijzetten om hun projecten af te ronden. Trynke was de laatste jaren begonnen aan het digitaal invoeren van de gegevens van alle doopsgezinde predikanten die na 1800 in een Nederlandse gemeente hadden gestaan. Het was een vervolg op het werk van Leo Laurensse die in 1992 zijn multomappen met gegevens over doopsgezinde leraren en over doopsgezinde gemeenten met een chronologische lijst van hun leraren na 1811 – de oprichting van de ADS – in de Doopsgezinde Bibliotheek had ondergebracht. Dit 'Apparaat Laurensse' was een handig naslagwerk, bijgewerkt tot ongeveer 1983. Piet Visser had in 1991 zowel Sol Yoder als Trynke Voolstra als vrijwilliger aangenomen. Sol was belast met het verder uitwerken van de gegevens van Leo Laurensse. Trynke voerde samen met vrijwilliger Nel van Schieveen titels in van brochures, overdrukken, artikelen uit kranten en tijdschriften in een database van het Doopsgezind Documentatiecentrum.

Aan de hand van de biografische schetsen van overleden predikanten in het



Trynke Voolstra-Bottema en Betty Lavooij-Janzen (foto: Monique Kooijmans).

Doopsgezind Jaarboekje werden de biografische data van Laurens door Sol Yoder aangevuld en uitgebreid, en werden soms nieuwe namen toegevoegd. Dit gebeurde op een kaartsysteem met grote fiches in een ijzeren kaartenbak, waarbij de kaarten regelmatig werden voorzien van nieuwe gegevens nadat de oude met Tipp-ex waren weggelakt. Bij het afscheid van Sol in 2006 was hij met terugwerkende kracht tot het jaarboekje van 1963 gekomen.

Trynke had al die jaren, in eerste instantie met Nel, maar na haar verhuizing naar Steenwijk alleen, de invoering van krantenartikelen en brochures voortgezet. Die gegevens waren tot 2003/4 via internet wereldwijd raadpleegbaar. Door een gewijzigde opstelling van de directie en de afdeling catalogisering van de Universiteitsbibliotheek Amsterdam (UvA), waar de Doopsgezinde bibliotheek in bruikleen is ondergebracht, werd het bestand als ‘te inconsistent’ afgewezen om in de conversie opgenomen te worden. Het werd daardoor alleen nog lokaal – op de Zaal Mennonitica – raadpleegbaar. Zolang hiervoor geen oplossing was, en die is er nog steeds niet, was het niet zinvol

hieraan verder te werken. Inmiddels is er alleen nog een ‘stand-alone’ computer waarop Windows XP draait; het laatste programma waarop de database nog draait.

Na het vertrek van Sol heeft Trynke de biografische en bibliografische gegevens van alle predikanten op zich genomen. Niet langer op fiches, maar direct in de computer, met een uitdraai in een dossiermap. Zij controleerde alle gegevens van zowel Sol Yoder als Leo Laurens, voerde biografische gegevens uit de jaarboekjes voor 1963 en na 2006 in, en raadpleegde zowel naslagwerken als het internet voor aanvullende gegevens. Uiteindelijk resulteerde dit in een digitaal bestand van bijna 700 predikanten. Omdat de Universiteitsbibliotheek deze biografische schetsen niet digitaal wilde opnemen, is in overleg met de DHK besloten ze op hun website onder te brengen. Diederik J. Krijtenburg heeft daaraan samen met Joop Lavooij hard gewerkt om dit mogelijk te maken en hoewel nu nog niet alles wat aangeleverd is op de website staat, zal dat in de nabije toekomst veranderen. Op deze eerste december werd de database op de website DHKonline.nl officieel gepubliceerd. Dit vond plaats nadat Piet Visser zijn verhaal had gehouden over de ‘Doopsgezinde bibliotheek in Amsterdam, geschiedenis, doel en omvang’. Hierin stond hij stil bij de prachtige collectie die Marten Schagen – boekverkoper, uitgever, leraar en eerste samensteller van een bibliografie van doopsgezinde boeken – nagelaten had aan de Utrechtse gemeente. Samuel Muller wist deze collectie naar Amsterdam te halen. Een andere collectie die er werd uitgelicht was die van Pieter Fontein. Die liet eind achttiende eeuw zijn enorme bibliotheek na aan de Amsterdamse gemeente die hij als leraar had gediend en zorgde voor financiële middelen om in de toekomst nieuwe werken voor de bibliotheek aan te schaffen. Het grootste deel van zijn bibliotheek werd in 1919 in bruikleen gegeven aan de toen nog Gemeentelijk Universiteit van Amsterdam. Dit waren met name de boeken van en over klassieke auteurs. Het is een van de zeldzame 18de-eeuwse bibliotheken in Nederland die bewaard is gebleven, met soms meerdere exemplaren van één uitgave en bijna alle in een geweldige conditie. Natuurlijk kwam ook de bruikleen van de Mennonitica aan de UvA ter sprake, met de grote uitverkoop bij Beijers van de niet-mennonitica in de jaren 1971-1975. Inmiddels is dit bruikleen enorm uitgebreid met schenkingen en aankopen die onder Simon Verheus, Piet Visser en Adriaan Plak plaats hebben gevonden. Met het acteertalent van een echte artiest voerde Piet en passant een dialoog tussen een colporteur van de Waarheid en de conservator Kerkelijke Collecties (Piet Visser) aan de UvA op, zoals die eind jaren tachtig plaatsvond in de Theologische Studiezaal. Zoals bijna altijd lag ook hier de

waarheid in het midden. Na het verhaal van Piet werd door Joop Lavooij de database op de DHK-site officieel geopend. Het is nu aan anderen om met name afbeeldingen aan te leveren van de predikanten.

Voor deze DHK-dag was de familie Muller/Müller uitgenodigd en een groot aantal van hen was aanwezig. Als nazaten van Samuel Muller en Johannes Müller, de twee broers die begin negentiende eeuw uit Krefeld naar Amsterdam waren gekomen, zouden zij op deze dag een collectie brieven en enkele documenten van hun voorouders overdragen aan de Doopsgezinde Bibliotheek. Als eregasten waren Eveline Warendorf-Müller, de laatste Müller met een umlaut, en haar man Hans Warendorf aanwezig. De kist met een enorme verzameling brieven was in 1949 in haar ouderlijke woning terecht gekomen. Zij had zich erover ontfermd en er bij de Doopsgezinde Bibliotheek een goede bewaarplaats voor gevonden. Daar was zeventien jaar daarvoor ook al een groot deel van het familiearchief van de Mullers ondergebracht, die eerder bij Frits Muller in Friesland bewaard werden. Frits – een nazaat van de beroemde antiquaar Frederik (Frits) Muller – is zelf ook een bekend internationaal opererende antiquaar. Hij vertelde over de waardering voor deze voorzaat, die steeds groter werd naarmate hij zelf groeide in het vak. Ook vertelde hij met trots over een atlas waarvan hij het tweede bekende exemplaar ter wereld had. Het andere exemplaar kwam bij Frederik Muller weg. In een met humor doorspekt verhaal schetste hij de Muller/Müller familie met hun kleine gebreken en eigenaardigheden.

Daarna kwam de Müllerkist aan de orde, waar Betty Lavooij de laatste jaren aan had gewerkt. De Müllerkist bevatte ongeveer elfhonderd brieven en een honderdtal andere geschriften. Na een eerste ronde waarin Betty datum, afzender, geadresseerde en plaats van verzenden had geregistreerd en alle brieven zoveel mogelijk compleet in zuurvrije omslagen had opgeborgen met een aanhangend nummer, kon er een ordening worden aangebracht. Natuurlijk wisten we nog niet wie Letta, Jetta, Margaretha, Maria, Marianne Catharina, Robert en Heinrich waren en of het steeds dezelfde persoon betrof, of neven, nichten en vriendinnen met dezelfde voornaam. Ook was voor een groot deel de naam van de afzender niet duidelijk.

De volgende stap in de ordening was op geadresseerde en daarbinnen op afzender. Alles werd opnieuw geordend en genummerd op de omslagen. Met toenemende kennis en vaardigheid in het lezen lukte het een groot aantal brieven beter of opnieuw te plaatsen. De laatste stap was uiteindelijk een alfabetische lijst met geadresseerden en daarbinnen alfabetisch op afzender en vervolgens op datum van verzending. Over de inhoud wisten we nog niet veel.



Eveline Warendorf-Müller de schenkster van de collectie (part. coll.).

Het frakturschrift dat in Duitse brieven uit die tijd gebruikelijk was, was voor ons een te grote hindernis om de inhoud van de brieven te leren kennen. De Nederlandstalige brieven waren gelukkig minder problematisch. Nadat met veel moeite en hulp van buiten een brief van Samuel Muller aan zijn broer Johannes grotendeels was getranscribeerd, werd duidelijk dat bij een publicatie van de lijst met brieven over de inhoud ervan niet veel te vertellen zou zijn.

Gelukkig voor ons vond mr. Hans Warendorf dr. Erika Langbroek bereid om naar de brieven te kijken. Waar wij vooral streepjes en lijntjes zagen, zag zij letters en woorden. De brieven waarvan wij door onze opgedane kennis dachten dat ze cruciaal zouden zijn, bleken te gaan leven. Echt problematisch bleef het handschrift van Robert Herz, maar de brieven van Letta Keusenhoff en van Samuel Muller waren voor haar na enige tijd geen probleem meer. Het

plan om een boekje samen te stellen met een registratie van de brieven werd nu interessant. Het merendeel van de door Erika getranscribeerde brieven konden daarin worden opgenomen, zowel in transcriptie, als in haar vertaling. Het geeft een schets van de inhoud en het belang van de brieven en is zo hopelijk een stimulans om later een meer complete brievenuitgave uit te geven. Intussen probeerde Adriaan Plak de geschiedenis van de boekhandel van Johannes Müller en diens opvolgers in Amsterdam zo goed mogelijk te reconstrueren, inclusief een korte geschiedenis van het pand in de Kalverstraat 10, dat door Johannes tot ‘Bibliopolium’ was omgedoopt. Deze drie ingrediënten vormden samen het boekje dat Joop Lavooij op die bewuste zaterdag ging ophalen en dat aan de aanwezigen zou worden meegegeven.

De oudste brief die Erika heeft getranscribeerd is van Robert Herz aan Johannes Müller en dateert van 1808. Johannes woont dan nog in Krefeld bij de boekhandelaar Abraham ter Meer, waar hij het vak geleerd heeft. Het blijkt dat Johannes dan al druk bezig is een zaak op te zetten in Amsterdam, maar ook dat hij is vrijgesteld van militaire dienst in het leger van Napoleon en dat hij last heeft van zijn ogen. Het lijkt op een eerste kennismaking van beiden op instigatie van Samuel Muller, zijn broer. In zijn brief van januari 1809, waarvan toen alleen fragmenten getranscribeerd waren spreekt Robert over een tweejarig krediet dat hij voor Johannes probeert te verkrijgen. Volgens latere mededelingen start op één mei 1809 Johannes zijn boekhandel, inwonend op de Nieuwendijk. Vandaar verhuist hij al snel naar het Damrak en vervolgens naar de Warmoesstraat.

Inmiddels is Erika erin geslaagd ook de januaribrief van Herz te transcriberen. Deze brief is vanwege het belang hierachter afgedrukt. Roberts geschiedenis blijkt nauw verweven met de familie Müller/Muller. Uit deze nieuwe brief blijkt dat hij optreedt als partner van Johannes in de boekhandel. In 1811 wordt hij door Samuel gedoopt als lid van de algemeen christelijke kerk in de vermaning te Oostzaandam en verandert hij tevens zijn naam in August Isaak Heinrich Robert.¹ Het valt niet uit te sluiten dat Johannes grotendeels verantwoordelijk was voor deze geloofsverandering. In 1818 wordt hij op afspraak van Samuel, die dan als leraar in Amsterdam is beroepen, als doopsgezind lid opgenomen in de Doopsgezinde gemeenschap van Amsterdam² om een jaar later met Catharina, de zus van Johannes en Samuel in het huwelijk te treden. Helaas gaat het na de geboorte van hun zoon Abraham in 1820 fout. Om ons nog onduidelijke redenen raakt hij betrokken in een schuldenkwesitie en verlaat Amsterdam voor Brussel. In diezelfde tijd overlijdt hun zoon, nog



Portret van Letta-Müller Keusenhoff door J.L. Portman (part. coll.).

geen half jaar oud. Catharina blijft in Amsterdam achter en is dan al ingetrokken bij haar broer Johannes. Veel brieven van rond 1820 gaan over Robert. Brieven van Johannes aan zijn broer Heinrich en bij de Nederlandse brieven van Barend Hulshoff aan Johannes laten zien dat de gebroeders Molenaar in Crefeld als tegenpartij erbij betrokken zijn. In een latere losse aantekening in de brievencollectie staat dat Robert in Brussel al lezende in het water is geraakt en is verdrongen. Of dat echt zo gebeurd is hebben wij niet kunnen achterhalen. Een overlijdensdatum hebben wij evenmin kunnen vinden.

Uit de brieven blijkt ook Samuels directe invloed in de oprichting van de boekhandel van zijn broer. Hij fourneert gelden om wissels te betalen, stelt een advertentietekst op en spoort zijn broer aan boeken te leveren aan door hem ingebrachte klanten.

In 1819 ontluikt de liefde tussen Johannes en Adelaïda Keusenhoff (Letta) uit Krefeld. Vader Johann Peter Keusenhoff is niet blij met de keuze van zijn dochter. De Müller/Muller familie behoort dan nog duidelijk tot een andere sociale kring. Zo heeft Johann Peter samen met zijn zwager Heinrich von der Herberg een tabaksfabriek en daarnaast een derde deel in een zijdeweaverij met circa 450 werknemers.³

Letta is ervan overtuigd dat hun wederzijdse liefde door God is gegeven en dat Hij ook de belemmeringen voor een huwelijk uit de weg zal ruimen. Naast een enorm godsvertrouwen speelt ook de gehoorzaamheid aan de ouders een grote rol. Zonder de toestemming van haar vader zal Letta niet trouwen. Haar moeder was al in 1803 gestorven. Maar zij wil haar geliefde ook niet opgeven. Uit 1822 en 1823 zijn geen brieven van Letta aan Johannes overgeleverd. Wanneer het huwelijk eindelijk doorgang kan vinden – het is dan augustus 1823 – schrijft Johannes aan zijn zus Catharina, die in Amsterdamse de zaken waarneemt, over de matraswensen van Letta en de bezoeken die hij met zijn broer Samuel aflegt aan de families Keusenhoff en Von der Herberg.

Bijna tegelijkertijd met de ontluikende liefde is haar beste vriendin in Krefeld, Marianne van der Ploeg, met haar ouders naar Goch vertrokken. Haar vader, de doopsgezinde dominee Hidde Wybe van der Ploeg, werd daar beroepen. Marianne (1801-1821) sterft jong en ontroerend is de brief van haar vader aan Johannes.

De meeste brieven uit de kist betreffen familieaangelegenheden, of die van vrienden. Zo is de Amsterdamse doopsgezinde familie Hulshoff nauw betrokken bij Johannes. Soms zijn er zakelijke brieven of aanbiedingen in de brievencollectie, maar die werden vaak als omslag gebruikt om de familiebrieven. Deze zijn wel opgenomen in de lijst. Ook zijn er condoleancebrieven van vrienden en collegae bij het overlijden van zus Catharina, Johannes en Letta en hun kinderen en opvolgers in de boekhandel Christiaan en Johann Peter. Bij de varia zijn er familiepapieren zoals gedichten bij huwelijken, verjaardagen, schoolgeld, rekeningen et cetera. Opmerkelijk in de collectie zijn de twee gedichten en een brief van de bekende Duitse dichter Ferdinand Freiligrath (1810-1876) die van 1832-1836 in Amsterdam werkte in het bankiers- en handelskantoor van Jacob Sigrist en veel bij Johannes aan huis kwam. Het gedicht van Freiligrath bij zijn vertrek uit Amsterdam op 6 juni 1836 is afgedrukt in het boekje. Als de officiële overhandiging van de brieven plaats heeft gevonden en mevrouw Müller het eerste exemplaar van het boekje *Een kist vol brieven* en een bos bloemen in ontvangst heeft genomen, worden de vrijwilligers bedankt door de voorzitter van de Stichting tot Beheer van de Bibliotheek van de



Portret van Johannes Müller door J.H. Rennefeldt. (UvA, Pr. F88a) (foto: Stephan van der Linden).

VDGA Bouwe Postmus. De ochtendbijeenkomst wordt afgesloten met een lunch, waarbij de broodjes gehaktbal gretig aftrek vinden. Na de lunch is er de mogelijkheid een kleine expositie bij de Bijzondere Collecties van de Universiteitsbibliotheek te bekijken. Hier zijn naast brieven, een aantal boeken, ook foto's, geknipte schaduwportretten en andere bijzonderheden uit beide Muller/Müller collecties te zien. Aan de Oude Turfmarkt stappen wij vervolgens op de twee rondvaartboten van rederij Kooy die langs bijzondere doopsgezinde plaatsen aan de Herengracht varen en en passant ook langs de oude veilingzalen van Frederik Muller. Iedere boot heeft een eigen doopsgezinde gids die ons op de meest bijzondere plekken wijst. Bij de ingang van de kerk aan het Singel worden wij afgezet voor een laatste kopje thee. Het was een bijzondere dag.

BIJLAGE:

ROBERT HERZ AAN JOHANNES MÜLLER,
27 JANUARI 1809 – TRANSCRIPTIE ERIKA LANGBROEK

Amsterdam d. 27. Janr. 1809

1
2 Bester Freund Jo!
3 Soeben empfang ich [einen] Brief von unserm Samuel aus Zaandam
4 der mich von dem, demselben von Ihnen mitgetheilten Vorschlag
5 unterrichtet; Ausgemacht wahr ist es zwar, daß in mancher
6 Hinsicht die Vortheile eines 2 jährigen Credits, eben das
7 Angekaufte der Ordnung zufolge, nach Verlauf dieser
8 2 Jahre(n), es sey ein Absatz gemacht oder nicht
9 bezahlt werden muß, nicht in proportion ^{steht} mit dem
10 braven Ankauf von / wie Sie halt zu sagen beliebten /
11 40 à 50 % Rabat, es wäre ^{mir} also wohl angenehm
12 wenn Sie nöthigen Falls auf 500 à 1000 F mehr zur
13 Einrichtung unsers Etablissements hergeben könnten;
14 Jedoch da der Grundsatz unseres Unternehmens
15 ein für allemal piano pianissimo bleiben muß und
16 ich keineswegs zweifle daß wir unsere Verhältnisse
17 mit Hr. T Meer zu unserm beiderseitigen Nutzen
18 werden arrangiren können : so encouragire ich
19 Sie hiermit nur Ihre Hierherkunft so bald
20 als möglich zu realisiren damit die Einleitung
21 die unserem Etablis. vorhergehen soll, je eher
22 je lieber ihren Anfang nehmen kann. Wenn
23 sich der Hr. TM. entschließen kann uns die Sterio=
24 =types nächstens denselben offerirten Conditionen
25 in Commisson zu geben, dann könnte damit
26 gleich ein guter Anfang geschehen. Sie

[Blad 2]

1 könnten dann vielleicht gar schon einen Koffer
2 =voll mit sich bringen, wie schon in meinem
3 Vorigen [Brief] gesagt man müßte ^{sie} broschirt und
4 unbroschirt bey uns haben könnten, wie bey
5 anderen. Die Unkosten würden fü[r] Hr[n]. TMeer
6 da wir einen großen Garanth auf einmal
7 *kommen* ^{ließen} fast(h) nicht hoch *kommen*. Was *ich*
8 nur, wie ebenfalls schon erwähnt, zu ent=

9 =werfen eine(n) Auswahl von Büchern
10 die wir ankaufen wollen unumgänglich
11 nothwendig ist, das sind gute Catalogues,
12 dafür müssen Sie vor allen Dingen hier
13 sorgen. Hoffentlich ist meine Ihnen mit
14 voriger Post übersandte Rechnung richtig
15 befunden. Hat Ehrenberg nicht Werke
16 für Frauenzimmer herausgegeben, wenn
17 Kosten drohen? Ich bin mein Lieber be=
18 =gierig zu vernehmen wann Sie Ihre
19 Wache hierher anzutreten gedenken
20 und freue mich schon im Voraus mit Ihnen
21 alles mündlich zu besprechen, und zur die Rea=
22 =lisierung unseres schönen Plans gemeinschaft=

[Blad 3]

1 =lich zu be=arbeiten, dessen Erfolg die höchste
2 Wahrscheinlichkeit hat. Leben Sie Wohl
3 mein Theurer! es grüßt herzlich
4 Ihr
5 Robert Herz
6 P.S. fiebriger einige Zeiten
7 von Ihrem Laden R

Herrn Joh. Müller
.... Adr[ess]e Hr. Abr. ter Meer
in
Crefeld

Amsterdam d. 27 Jan. 9
Rob. Herz
J[anuar] d. 30t[en]

NOTEN

- 1 J.E. Verbeek, 'Menniste Paus'. *Samuel Muller (1785-1875) en zijn netwerken* (Hilversum, 2005), 56.
- 2 Verbeek, 'Menniste Paus', 69.
- 3 P. Kriedte, *Taufgesinnte und grosses Kapital: die niederrheinisch-bergischen Mennoniten und der Aufstieg des Krefelder Seidengewerbes (Mitte des 17. Jahrhunderts-1815)* (Göttingen, 2007), 388-392.

Oude drukken in de bibliotheek van de Vereenigde Doopsgezinde Gemeente Haarlem

Een bijdrage aan de STCN

*F.J. HOOGEWOUDE, MECHELD GRAVENDEEL,
MARJA SMOLENAARS, WOUTER MEEDER, GERARD JASPERS*

F.J. HOOGEWOUDE & MECHELD GRAVENDEEL, TER INLEIDING

De boekencollectie van de Vereenigde Doopsgezinde Gemeente Haarlem bestaat uit ca. 3.300 titels op het gebied van theologie en mennonitica. Het grootste deel van de collectie is afkomstig uit schenkingen en legaten, waaronder een groot legaat oude drukken uit de nalatenschap van ds. J.P. Jacobszoon. Vanaf eind jaren '80 wordt de collectie door middel van aankopen incidenteel aangevuld met publicaties op het gebied van het Haarlems Doperdom. Vanaf 1993 is de collectie geconcentreerd in een bibliotheekruimte. De collectie bevat algemene naslagwerken, tijdschriften, bijbels, gezangbundels, preekbundels, geschiedschrijvingen, jubileumuitgaven, en opvoedkundige of letterkundige werken. De werken zijn plaatselijk, landelijk en internationaal georiënteerd. Het beheer van de collectie is in professionele handen; een Archief- en Bibliotheekcommissie bewaakt en ondersteunt. De collectie is beschreven in een geautomatiseerde catalogus en er wordt voortdurend gewerkt aan verbetering van de titelbeschrijvingen. Een beperkt deel van de collectie is te leen, alle boeken en tijdschriften zijn in de bibliotheek te raadplegen. De bibliotheek maakt onderdeel uit van de erfgoedcollectie van de VDGH waaronder ook het archief en het roerend erfgoed. Het archief omvat ruim 100 strekkende meter aan documenten en beeldmateriaal. Meer dan 800 objecten en ruimten met historische interieurs vallen onder de noemer roerend erfgoed.

Op 10 oktober 2018 werd een avond belegd bij de afronding van de werkzaamheden van drs. Wouter Meeder (Amsterdam) als gastmedewerker voor deze bibliotheek. Zijn werk bestond uit het controleren van de beschrijvingen



In 2018 werden in de bibliotheekruimte twee staande vitrines gebouwd. In 2019 werd een aanpalende ruimte als extra depot bij de bibliotheek getrokken, met ingang rechtsachter. De studieruimte van de VDGH – bibliotheek en archief uit andere hoek – met o.a. de achttiende- en negentiende-eeuwse kerkenraadsborden (foto: Evelien Henstra).

gen van de werken die zijn gedrukt voor 1801 ter registratie in de Short-Title Catalogue Netherlands (STCN). Hij selecteerde een aantal opvallende boeken en geeft een verantwoording van zijn keuze. Die selectie vormt het hart van dit artikel. Voorafgaande aan zijn bijdrage gaat een uiteenzetting van Marja Smolenaars, die bij de Koninklijke Bibliotheek in Den Haag verantwoordelijk is voor de STCN. Voor een extra zorgt dr. Gerard Jaspers uit Aerdenhout, die herinneringen aan de tijd van zijn samenwerking met Wouter Meeder deelt en een late maar bijzondere vondst toelicht.

MARJA SMOLENAARS, DE STCN
EN DE WAARDE VAN KLEINERE BIBLIOTHEKEN

De Short-Title Catalogue Netherlands is een database waarin gestructureerd de gegevens worden opgenomen van het in Nederland geproduceerde drukwerk tot en met het jaar 1800 en ook alles dat in het Nederlands is verschenen buiten onze landsgrenzen. Inmiddels bevat het bestand ruim 210.000 records, maar ieder record kan meerdere exemplaren bevatten; in totaal zijn er ongeveer 600.000 boeken verwerkt, waarvan 667 uit de bibliotheek van de Doopsgezinde Gemeente Haarlem. Nederlandstalig drukwerk verscheen niet alleen in Nederland zelf, maar ook bijvoorbeeld in London waar veel Nederlanders hun heil hadden gezocht tijdens perioden van politieke en religieuze onrust. Of in een van de Baltische staten waar handelaren hun prijscouranten lokaal lieten drukken. Maar ook werden plaatsen in andere delen van de wereld wel gebruikt om de werkelijke drukplaats te verhullen; zo zijn er uitgaven die zogenaamd uit Bagdad, Cyprus of China kwamen. Anderstalig drukwerk dat in Nederland werd geproduceerd, kwam geregeld van de persen met een buitenlands impressum, zoals Franse toneelstukjes die niet door de Franse censuur waren gekomen, maar dan toch met ‘Paris’ op de titelpagina uitkwamen. In werkelijkheid waren deze dan in Amsterdam of Den Haag gedrukt.

Dit alles betekent dat de STCN niet alleen in de grote Nederlandse bibliotheken op zoek moet naar materiaal om op te nemen in de database, maar ook in het buitenland. Door te zoeken op taalcode Nederlands in allerlei catalogi zijn dit soort uitgaven wel op te sporen, maar er is er ook nog een ander spoor te volgen. Zoals we weten, waren Nederlanders bekwame handelslieden die allerlei goederen over de gehele wereld verspreidden. Boeken vormden geen uitzondering. Als er winst viel te genereren, waren de Nederlandse uitgevers gaarne bereid drukwerk op de pers te leggen dat voor de buitenlandse afzet-



M. Arkenbout, *De zang- en speelkonst* (VDGH, F7-23 PF).

De zang- en speelkonst, in haar nuttig gebruik en schadelyk misbruik, byzonderlyk met betrekking tot het godsdienstige, der doopsgezinde gemeente, vergaderende op 't Klein Heilig Land te Haerlem, in eene leerrede voorgesteld, ter gelegenheid, dat men daar voor d'eerste maale [...] gebruik van't orgel maakte. Door Martinus Arkenbout, Haarlem, J. Bosch, 1771, formaat 8°, collatie †8 A8 B4, vingerafdruk 177108 - a1 †2 R : a2 †5 \$s - b1 A \$: b2 B3 terv - Signatuur: Haarlem, Vereenigde Doopsgezinde Gemeente: F7-23 PF.

markt was bedoeld. Zo werd er in Amsterdam in 1688 en 1689 een Zweedse bijbel gedrukt. Tegenwoordig zijn daarvan ook een paar exemplaren te vinden buiten Zweden, maar als Zweedstalige uitgave was het duidelijk voor de Zweedse markt bedoeld en daar vinden we nu dan ook de meeste exemplaren. Bijbels in andere talen waren sowieso een specialiteit van de Nederlandse drukkers, want er zijn ook heel wat edities van Engelse bijbels van de – meestal Amsterdamse – drukpersen gekomen. Dit betekent voor de STCN dat het niet voldoende is om alleen in Nederlandse bibliotheken te werken.

Maar zelfs het zoeken in buitenlandse bibliotheken is niet voldoende om al het ooit gedrukte materiaal te vinden. Juist ook in Nederland zelf is nog veel te vinden in musea, archieven en kleinere, specialistische bibliotheken. De grote universiteitsbibliotheken zijn heel lang niet geïnteresseerd geweest in het bewaren van lokaal drukwerk en dat is nu juist te vinden in specialistische collecties. Zo bezit het Stadsarchief van Delft een aantal banden met daarin oraties van de plaatselijke Latijnse school. Het Noord-Hollands Archief heeft een flink aantal Haarlemse gelegenheidsgedichten in zijn collectie, onder andere een voor het huwelijk van de doopsgezinde Martinus Arkenbout. Van zijn hand zijn ook in de bibliotheek van de Doopsgezinde Gemeente Haarlem een aantal werken te vinden, bijvoorbeeld één geschreven naar aanleiding van de inwijding van het orgel dat de gemeente in 1771 in gebruik nam.

Inmiddels bevat de STCN 667 titels met één of meerdere exemplaren uit de bibliotheek van de Doopsgezinde Gemeente. In totaal gaat het om 778 exemplaren. Van 45 exemplaren is er tot nog toe geen ander exemplaar gevonden tijdens de STCN-speurtochten. Die zijn – voorlopig in ieder geval – uniek. Tijdens de verwerking van deze bibliotheek is eens te meer gebleken dat kleinere bibliotheken van grote waarde zijn voor de STCN.

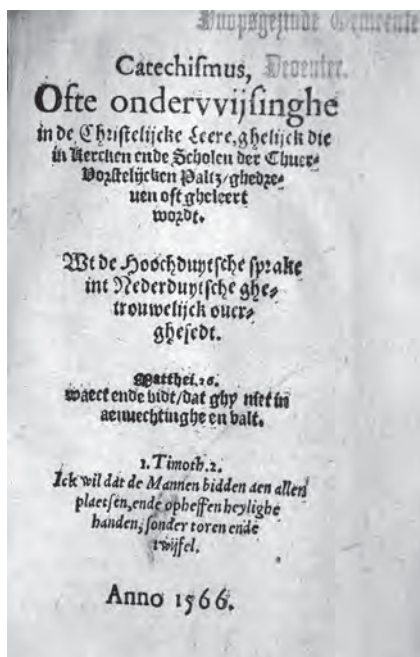
WOUTER MEEDER, CONTROLE EN REGISTRATIE VAN
DE OUDE DRUKKEN IN DE BIBLIOTHEEK VAN DE VDGH

Hoewel drs. Rineke Verheus-Nieuwstraten en drs. Laura Advokaat met dit project aanvingen, is het Wouter Meeder geweest, die zich van vanaf 2012 als moderne monnik met een passie voor perfectie inzette om het oude boekenbezit van de VDGH te beschrijven en internationaal op de kaart te zetten. Dit in nauwe samenwerking met drs. Marja Smolenaars. Als stille kracht bewaakte en faciliteerde onze archivaris/bibliothecaris drs. Mechteld Gravendeel het project vanaf de zijlijn. Meeder controleerde nauwgezet de circa 800 titels die zijn gedrukt voor 1801, en zorgde ervoor dat 667 gecontroleerd in het bestand van de STCN opgenomen werden. De overige oude werken zijn gedrukt buiten de Nederlanden en vallen daarmee buiten het bestek van de STCN. Dit project heeft een verrassend nevenresultaat gehad. Gaandeweg bleek de bibliotheek 30 titels in bezit te hebben die stammen uit de 16e eeuw. Het gaat om zowel buitenlandse als Nederlandse drukken. In een aparte publicatie, die is verschenen in de *Doopsgezinde Bijdragen* 39 (2013), hebben Gerard Jaspers en Meeder deze boeken, vakkundig beschreven en in hun context geplaatst. Recent bleek dat er een zestiende-eeuws boek was gemist. Het boek is zonder de naam van de auteur gedrukt in 1558. Jaspers gaat in dit artikel op dit boekje in.

In dit kader kan niet ingegaan worden op de inhoud van de boeken noch op de auteurs. Hieronder volgt Meeders persoonlijke selectie bestaande uit enkele opvallende unica, een bijzondere plano/eenbladsdruk en voorbeelden van bijzondere herkomst.

Unica

Als unicum wordt beschouwd een titel of een editie van een titel, die nog niet voorkomt in de STCN op het moment van invoeren. Er ‘hangt’ logischerwijze maar één bibliotheek ‘aan’ met één exemplaar. Echter, dat kan elk moment veranderen, zodra er elders een exemplaar opduikt. Wij weten nu dat de bibliotheek 45 unica heeft, veel meer dan we van tevoren hadden gedacht. Drie voorbeelden, de eerste was dé vondst van het project.



Catechismus, ofte ondervvijsinghe in de christelijke leere (VDGH, D2-01:3 PF).

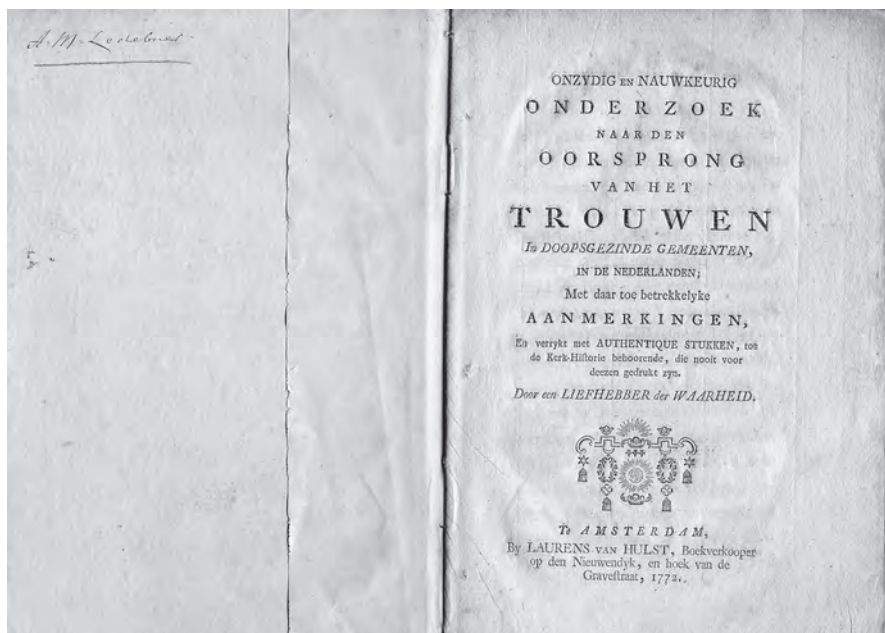
Catechismus, ofte ondervvijsinghe in de christelijke leere, ghelijck die in kercken ende scholen der chuervorstelijken Paltz, ghedreuen oft gheleert wordt. Vertaald uit het Duits. [Emden, G. van der Erve], 1566, formaat 8°, collatie: A-E8 F4, vingerafdruk: 156608 - b1 A2 echt : b2 F2 em . Annotatie: A2, regel 5: heylighen; B1, regel 2: lighen, Vergheuinghe der sonden Signatuur: Haarlem, Vereenigde Doopsgezinde Gemeente D2-01:3 PF. *Opmerking:* De ontdekking van deze editie met de tekst van de gezaghebbende catechismus – in Utrecht bevindt zich een bijna gelijk exemplaar, maar een andere editie – was reden om dr. Wim Heijting, de bibliograaf van de Heidelbergse catechismus, naar Haarlem uit te nodigen. Hij heeft toen in autopsie vastgesteld dat hij deze editie indertijd gemist had. Als dit exemplaar eerder correct ontsloten was geweest, had hij het zeker opgenomen in zijn standaardbibliografie.¹ De vondst in onze bibliotheek vormde aanleiding voor een apart bericht in *Het Reformatorisch Dagblad* en nu ook de vermelding in de STCN.²



Troostlied (VDGH G17-04).

Troostlied, 't welk onze verdrukte en verdrevene geloofsgenooten op hunne reize en uittogt uit Saltzburg [...] gezongen hebben. Middelburg, gedrukt door M. Schryver, 1732, eenbladsdruk, zetspiegel 348 x 245 mm, formaat 1°, collatie [A]1 - Signatuur Haarlem, Vereenigde Doopsgezinde Gemeente: G17-04.

Opmerking. Tot voor kort werden losse vellen niet opgenomen en beschreven in de STCN. Dat beleid is recentelijk gewijzigd. De VDGH heeft de eer gekregen dat dit plano als eerste is opgenomen. De lutherse 'Saltzburger Exulanten' werden in 1732 uit het Prinsaaitsbisdom Salzburg verdreven en kwamen terecht in Walcheren en Zeeuws-Vlaanderen. Overigens kwamen de vluchtelingen op uitnodiging, maar onder strikte voorwaarden. Geen alleenstaande jongeren, geen mensen ouder dan 45 jaar. Dat maakt dit eenvoudige vel hoogst actueel.

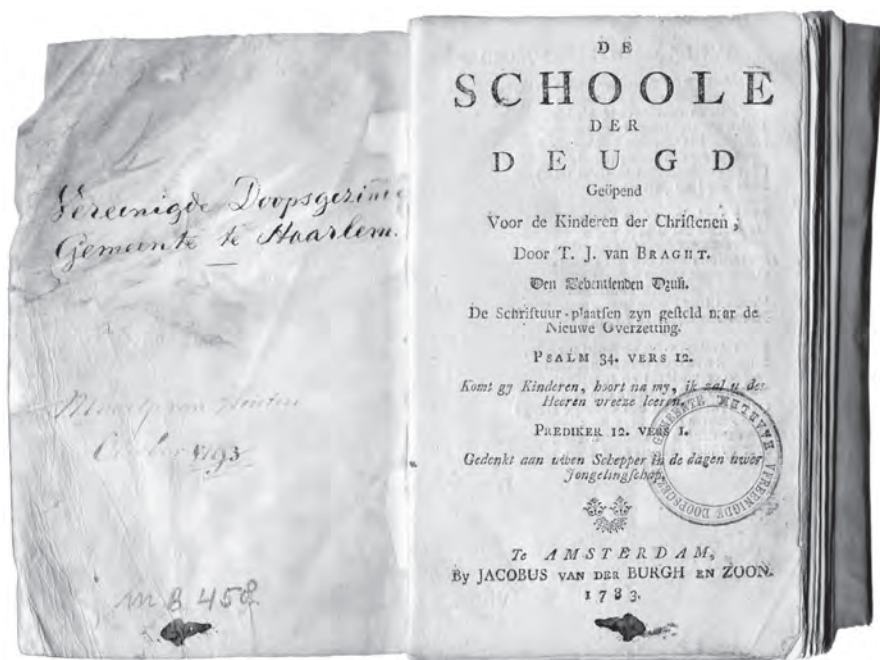


G. Blaauw, *Onzydig en nauwkeurig onderzoek naar den oorsprong van het trouwen in doopsgezinde gemeenten* (VDGH, E8-46 PF).

Onzydig en nauwkeurig onderzoek naar den oorsprong van het trouwen in doopsgezinde gemeenten. Door Een liefhebber der waarheid [= Gerrit Blaauw]; Amsterdam, L. van Hulst boekverkoper, 1772, formaat 8°, col-latie: A8 B-C4 D2, vingerafdruk: 177208 - b1 A3 aar : b2 D2 K,\$ - Signa-tuur Haarlem, Vereenigde Doopsgezinde Gemeente: E8-46 PF.

Provenance / Herkomst

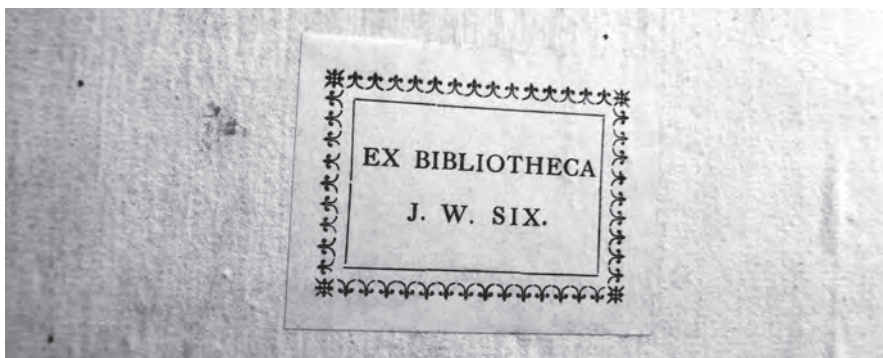
Hoewel het STCN-project niet bedoeld was om de herkomst van de boeken na te gaan, konden er opvallende provenances genoteerd worden. Van twee wordt hier melding gemaakt.



T.J. van Braght, *De schoole der deugd* met het eigendomskenmerk van Maartje van Vleuten (VDGH, D8-06).

De schoole der deugd geüpend voor de kinderen der christenen. Door T.J. van Braght, 17de druk, Amsterdam, J. van der Burgh and zoon, 1783, formaat 8°, collatie A-H8, vingerafdruk 178308 - b1 A2 1.\$: b2 H5 zal - Signatuur: Haarlem, Vereenigde Doopsgezinde Gemeente: D8-06.

Opmerking. Een geschreven eigendomskenmerk in een catechismus: 'Maartje van Vleuten'. Het Honig Breethuis in Zaandijk liet ons weten dat het in principe gaat om Maartje Jansd. van Vleuten (1785-1817), de oudste dochter van de papierfabrikant Jan Adriaan van Vleuten (1762-1835) en Aagje Jans Honig (1762-1807). Het museum is gewijd aan het bedrijf C. & J. Honig Breet. Maartje was de oudste dochter van het echtpaar. Op het moment van contact met het museum was er een tentoonstelling gaande over de recent verworven schooltas met inhoud van haar zusje Treyntje. Maartje is overleden in 1817 en is 32 jaar geworden. De aantekening in het boek is gemaakt op het moment dat ze 8 jaar was.



Ex libris van J.W. Six in J. Outerman e.a., *Martelaers spiegel der werelose christenen* Haarlem, 1631 (VDGH, K1-02).

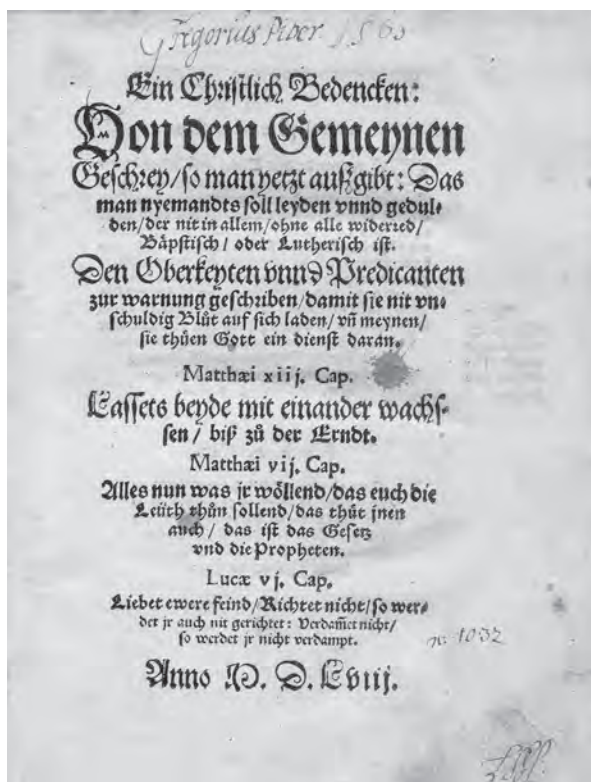
Martelaers spiegel der werelose christenen t'zedert ao. 1524. [Door Jacques Outerman et al.], Haerlem, gedrukt door H.P. van Wesbusch, 1631. Signatuur Haarlem, Vereenigde Doopsgezinde Gemeente K1-02.

Opmerking: J.W. Six zegel: Jhr.ir. Jan Willem Six, heer van Vromade was eigenaar van Huis Hilverbeek, met een belangrijke particuliere Nederlandse bibliotheek. Dit werk werd in 1930 op een veiling aangeboden.³

GERARD JASPERS, HERINNERINGEN AAN EEN SAMENWERKING

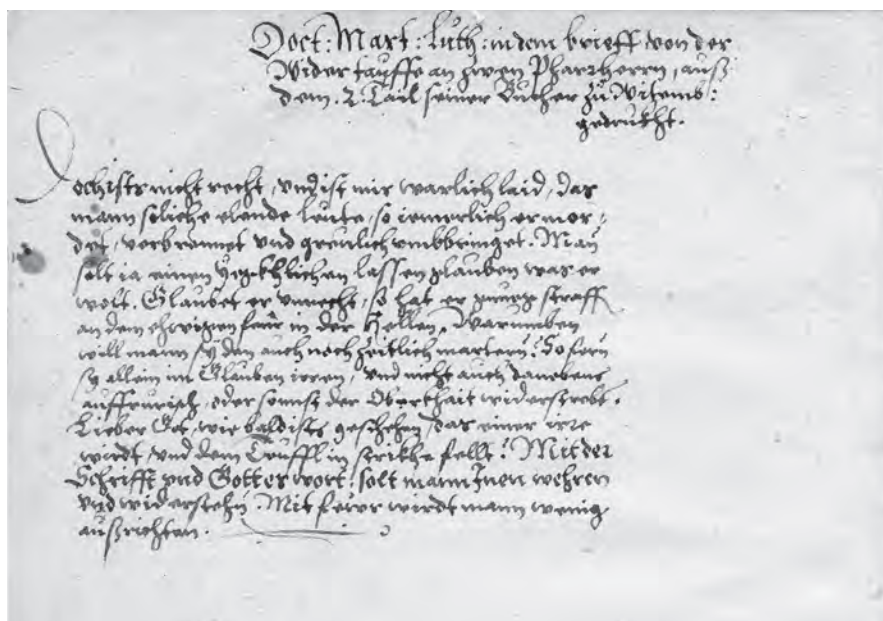
Van Zürich tot Emden

Op de negende busreis van het Nederlands Genootschap van Bibliofielen in 2012 ontmoette ik Wouter Meeder bij de bezoeken aan bibliotheken in Düsseldorf, Keulen, Frankfurt en Bonn. Hij vertelde mij toen over zijn werkplek in de Haarlemse doopsgezinde kerk in de Frankestraat. Omdat ik de blokboeken en de boeken uit de vijftiende en zestiende eeuw in de Stadsbibliotheek van Haarlem had beschreven, vroeg Wouter mij eens naar zijn klus te komen kijken. Sindsdien was ik er een soort vaste voorbijganger en heb ik mij dankzij de plezierige gastvrijheid van Mechteld Gravendeel, samen met Wouter kunnen verlustigen in het nader bestuderen van de zestiende-eeuwse boekwerken. Daaronder is een groot aantal curieuze exemplaren, die hier vanuit de privé bibliotheek van de Haarlemse predikant Jacobszoon na diens



G. Mayer, *Ein Christlich Bedencken* (VDGH, L1-10).

overlijden door de VDGH werden verworven. Wij hebben er dankzij de financiële ondersteuning van doopsgezinde zijde en dankzij het fotografisch talent van Mechteld Gravendeel een mooie bijdrage van mogen maken onder de titel 'Van Zürich tot Emden'.⁴ Met die titel wordt enerzijds de *chronologisch* begrenzing tussen de beginnende, rusteloze, doperse beweging in en om het Zwitserse Zürich en het uiteindelijke rustpunt en toevluchtsoord van de dopers uit onze streken in de zestiende eeuw aangeduid, anderzijds markeert deze titel in *geografisch* opzicht in grote lijnen het gebied, waar de in de bibliotheek bewaarde boeken uit de zestiende eeuw werden geproduceerd. Maar met deze publicatie is nog niet alles gezegd over de zestiende eeuw in deze Haarlemse bibliotheek van de Vereenigde Doopsgezinde Gemeente. Het verdient eigenlijk nog een klein vervolg. Immers deze bibliotheek



Aantekeningen op schutblad.

kon een paar jaar later met twee vroege Biestkens-bijbels worden uitgebreid, waaronder zelfs een eerste druk van deze ‘doopsgezinde’ bijbel uit 1560!

‘Verstekeling’ uit 1558

Ook werd ik recentelijk door Wouter geconfronteerd met een zeer interessante verstekeling, een merkwaardig boek uit 1558 dat in deze bibliotheek onontdekt was gebleven maar pas bij de eindcontrole uit de kast kwam. Het is een goed zestig bladen tellend werkje uit 1558, waarvan de auteur zijn naam niet wilde noemen en waarvan ook de drukker anoniem wenste te blijven. Voor deze naamloosheid was kennelijk in de onzekere situatie tijdens de zestiende eeuw alle reden, want de inhoud van dit boekje is – wat je noemt – controversieel, zoals uit de titel blijkt. Die titel omvat geheel volgens het gebruik van die tijd praktisch de gehele bladzijde: één pleidooi voor tolerantie: *Ein Christlich Bedencken: von dem gemeynen Gesch[r]ey, so man yetzt aussgibt, das man nyemandts soll leyden vnnd gedulden, der nit in allem, ohne alle*

wider[r]ed, b ptisch oder lutherisch ist [...] Op het schutblad voorin is een citaat van Luther aangehaald in contemporain handschrift: (in vertaling) ‘Niet met geweld, maar met de Schrift en Gods Woord moet men hen bestrijden en weerstaan. Met vuur zal men weinig bereiken tegen hen’. Dit schreef hij in 1528 in zijn Brief over de Wederdoop aan twee predikanten.⁵ Boekhistorici hebben de auteur inmiddels ontmaskerd als een zekere Georg Mayer, een volgeling van de spiritualist Caspar Schwenckfeld. Dat dit boek in Haarlem is terecht gekomen, vindt zijn oorzaak in de verwantschap die men heeft menen te zien tussen de mystieke ideeën van Schwenckfeld (ca. 1489-1561) met die van de Duitse dopers: de bijbel lezen en verder op de goddelijke Geest vertrouwen dat hij in je zal werken. Toen de Schwenckfelders verplicht werden hun leer af te zweren, sloot een gedeelte van hen zich aan bij de Hernhutters in Bohemen, anderen vertrokken in 1731 uit Silezië en reisden via Holland (Haarlem!) naar Amerika, waar men zich nu nog in Pennsylvania, in en rond Philadelphia, zeer bewust is van de geestelijke erfenis van Caspar Schwenckfeld. Een Schwenckfelder community en Schwenckfelder Library and Heritage Center (Pennsburg, PA) zijn daarvan sprekende getuigen.

De bibliotheek en het archief van de Doopsgezinde gemeente Haarlem is gevestigd aan de Frankestraat 24, 2011 HV te Haarlem en op afspraak te bezoeken. Openingstijden dinsdag en woensdag, telefoon 023-5512351, archief-bibliotheek@vdgh.nl.

NOTEN

1 W. Heijting, *De catechismi en confessies in de Nederlandse Reformatie tot 1585* (Nieuwkoop, 1989).

2 ‘Onbekend exemplaar catechismus in Haarlem’, in: *Reformatorisch Dagblad* (17 april 2014), 9.

3 Lotnummer 4713a in veilingcatalogus Van Stockum’s Antiquariaat, *Bibliothèque de M.-J.W. Six de Vromade*, derde deel, 26-31 mei 1930 (Den Haag, 1930).

4 *Doopsgezinde Bijdragen* 39 (2013), 107-174.

5 Martin Luther, *Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)* (1883 e.v.), 26, 144-174.

De twee Reformaties, het Huis der Liefde en kritische intellectuelen in het hertogdom Kleef rond 1560

Een nieuwe blik op bekende zaken

WILLEM FRIJHOFF

Een van de invloedrijkste, en op de lange termijn effectiefste van Erasmus' scherpe aanvallen op alles wat hem in de samenleving niet beviel, was die op het magisch wereldbeeld. De belangrijkste tekst in dat verband is zijn *Exorcismus, sive Spectrum*, een gesprek tussen een Thomas en Anselmus, die overduidelijk elk een filosofische traditie vertegenwoordigen. Waarschijnlijk in 1522 of 1523 geschreven, werd deze dialoog voor het eerst gedrukt in de uitgave van zijn *Colloquia* van 1524.¹ Gezien de talrijke heruitgaven ervan in schoolboeken en de vele vertalingen moet deze dialoog een van de invloedrijkste teksten zijn geweest waarin het magisch wereldbeeld in de vroegmoderne tijd ter discussie werd gesteld. Met zijn ironische, enigszins neerbuigende, maar ook heel toegankelijke aanpak van wat we nu religieuze volkscultuur zouden noemen, zette Erasmus het kader voor de methodische analyse van magische praktijken.² Dat gold ook voor de kritische aanpak van al die 'helende' handelingen waarvan werd beweerd dat ze waren gebaseerd op geloof en op de tussenkomst van hogere machten. Erasmus plaatste die hier in het domein van de goedkope zwendel. Maar zelfs vooraanstaande intellectuelen waren nog niet in staat de logische eindconclusie uit dit werk te trekken, zoals mag blijken uit de stroom van traktaten die nog twee of drie generaties na hem verschenen en waarin het geloof werd onderschreven dat duivels werkelijk in de wereld konden interveniëren.³ Gangbare magische praktijken vonden nog lang hun neerslag in een geleerde discussie, met een juridische bijmaak, over demonische bezetenheid en duivelspact, door overigens intelligente auteurs als de Franse jurist Jean Bodin, de Schotse koning Jacobus VI, of de geleerde Brabantse jezuïet Martin Delrio.⁴

MAGIE, TOVERIJ EN DUIVELGELOOF

Doopsgezinde auteurs als de Haarlemse stoffenhandelaar Abraham Palingh in 1659 en zijn plaatsgenoot de geneesheer Antonius van Dale in 1687 verwijderden het geloof in toverij al uit het domein van de bovennatuur.⁵ Waarbij zij overigens aansloten bij het gedachtengoed van spiritualisten als David Joris, zoals Gary Waite elders in dit nummer laat zien. In 1691-93 haalde de gereformeerde Amsterdamse predikant Balthasar Bekker met *De betoverde weereeld* het hele magische universum voorgoed onderuit. Dit was dus ruim anderhalve eeuw, zo'n vijf à zes generaties, nadat de *Colloquia* van Erasmus waren verschenen. Al mag het zo zijn dat de populariteit van kritische auteurs als de Rotterdamse humanist het denken van volwassen *literati* en, via schoolboeken, dat van nog jonge leerlingen heeft aangescherpt, dan betekent dat dus nog niet dat hun geloof in de vermogens van duivels om in het dagelijks leven tussenbeide te komen werd verstompt.

Erasmus en zijn contemporaine medestanders interpreteerden magie vooral als een cultureel bepaald misverstand of als simpel bedrog. Volgende generaties hadden meer moeite met de conceptualisering van de relatie tussen Gods almacht en een duivel die misschien niet langer magisch actief was, maar nog steeds werd gezien als een effectieve acteur.⁶ Het gezag van de Bijbel maakte het immers onmogelijk het bestaan van de duivel te ontkennen, en de relatieve eenvoud van Erasmus' sleutelbegrippen *pietas* en *vera religio* – vroomheid en ware godsdienstigheid – nodigde ertoe uit een nieuwe begripsinhoud aan het geloof te geven. Zijn in onze ogen wat al te gemakkelijke kritiek is in wezen een vorm van psychologiseren, vooral gericht op interpersoonlijke aspecten. Na Erasmus zou deze persoonlijke, maar ook intellectuele spanning tussen rationele kritiek enerzijds en geloof anderzijds er nog een eeuw lang voor zorgen dat bij de geleerde elites een generationaliseerd geloof in toverij en hekserij bleef voortbestaan. Dit legde de basis voor de grote aantallen vervolgingen van heksen en exorcisten door de rechtspraak bijna overal in Europa, maar lag ook ten grondslag aan nieuwe ideeën over tolerantie. Erasmus zelf zag personen die geloofden in magie en praktiserende exorcisten niet als serieuze deelnemers aan een intellectueel debat. Maar zowel Erasmus als, een generatie na hem, Johan Wier (1515-1588), die later het internationale icoon van de strijd tegen de heksenvervolgingen zou worden, verwierpen de gelijkstelling van de ketter (*hereticus*) aan de tovenaar (*maleficus*). De eerste deed dit in zijn *Lof der zottheid*,⁷ Wier in zijn boeken over de duivel (*De praestigiis*, 1563) en de heksen (*De lamiis liber*, 1577).



Abraham Palingh. *'t Afgerukt mom-aansicht der Tooverye*, 1659. (UvA, OTM: OK 65-753).

In de verlichte geschiedschrijving, die lang de toon heeft gezet en soms nog blijft zetten, wordt het voorgesteld alsof er een niet te stoppen, lineaire voortgang van de rede was, vanuit het duister van het bijgeloof naar het licht van rationeel geloof dan wel ongeloof, met een opeenvolging van helden die duivel en hekserij hebben uitgedreven en het obscurantisme de das hebben omgedaan. In de beginfase van deze ontwikkeling krijgt Erasmus gewoonlijk een prominente rol toebedeeld waarin hij al snel werd bijgestaan door leer-

lingen, volgelingen en sympathisanten. Wat betreft de hekserij is zijn meest invloedrijke opvolger zonder twijfel Johan Wier, de geleerde medicus uit Grave die van 1545 tot 1550 stadsgeneesheer in Arnhem was en daarna de belangrijkste hofarts van de hertog van Kleef.⁸ Hij kreeg deze laatste functie op aanbeveling van diens opvoeder en raadsheer Konrad Heresbach (1496-1576), die eerder in Bazel bij Erasmus had gewoond.⁹ Van Wiers belangrijkste werk *De praestigiis daemonum, et incantationibus ac veneficiis* verscheen de eerste druk in 1563 in Bazel. Het werd daarna frequent herdrukt, telkens verder toegespitst en met nieuwe voorbeelden uitgebreid. Het was duidelijk diepgaand beïnvloed door Wiers lezing van het werk van Erasmus. Onlangs kenschetste een van Wiers biografen, Michaela Valente, deze relatie met een parafrase van de bekende uitspraak over de verhouding tussen Erasmus en Luther: ‘Erasmus posuit ova, Wierus eduxit pullos’ – Erasmus legde de eieren, Wier bracht de kuikens groot.¹⁰ Dit beeld laat weinig ruimte voor twijfel, voor een ontwikkeling met pieken en dalen, laat staan voor zijwegen en afwijkende ideeën. Toch is dat precies wat in de magische denkwereld gebeurde. De hoofdrollen in de kleine casus die ik hier bespreek, zijn voor de geneesheer Johan Wier en de parochiegeestelijke Jacob Vallick, die niet ver van Wier woonde in de periode waarin deze in Arnhem praktijk hield, en nauwelijks verder weg toen Wier hofarts was geworden. Hoewel zij vrijwel gelijke opvattingen hadden over magie en de duivel, minachtte Wier de pastoor hartgrondig. In feite draaide hun meningsverschil vooral om nuances, om twijfel en verschillen in taxatie van de magische wereld, vanuit hun uiteenlopende visies op de werkelijkheid en hun ongelijke posities in het sociaal-culturele veld.

Erasmus’ colloquium *Exorcismus* had dus het kader gezet. In deze dialoog worden kritisch alle elementen van het magische universum besproken waar men in de Middeleeuwen en de vroegmoderne periode zijn toevlucht toe kon nemen om rampen, ziekte en tegenslag te boven te komen. Na Erasmus werden al deze verschijnselen, handelingen en foutieve opvattingen evenzoveel topoi in een kritische gedachtewisseling over bijgeloof die tot diep in de negentiende eeuw aanhield, ja soms nog tot in onze eigen tijd. Evenals in het werk van Erasmus werden zij dan gewoonlijk aan onwetende, slecht onderwezen boeren geweten, die zich lieten bedriegen door sluwe zwendelaars uit een stedelijk milieu. In *Exorcismus* vinden we een bijna volledige catalogus van alle vormen van magie en bijgeloof die deel uitmaakten van de religieuze volkscultuur: spokerij op een mistig plattlandsbruggetje; het visioen van een vurige, onheilspellende draak in de lucht; een begraven schat; uitdrijving

van demonen met behulp van bezweringen; het opvoeren van een authentiek magisch uitdrijvingsritueel; beschermmiddelen tegen betoveringen zoals wijwater, de stola van een priester, een stukje papier met de beginwoorden van het Johannes-evangelie of een wassen Agnus Dei (een afbeelding van het Lam Gods), beide bedoeld om op het lichaam te worden gedragen. Erasmus lokaliseert zijn dialoog in Engeland, maar de encensering heeft niets typisch Engels en zou evengoed naar de Lage Landen of het Duitse Rijk kunnen verwijzen. Aan het einde van het colloquium neemt Erasmus een korte 'Brief uit de Hemel' op, afkomstig van een al overleden man genaamd Faunus en gedateerd op de Iden, dus 13 september, van het jaar 1498. En zo bevinden we ons midden in de eerste, al spoedig snel groeiende golf van kritiek op magie en bijgeloof, waarin Luther even later als initiatiefnemer optrad en Erasmus als de gezaghebbende specialist.

Aan het begin van het colloquium noemt Erasmus de genezende krachten van een zekere St. Werenfrida.¹¹ Deze verder onbekende heilige moet wel een vrouwelijk equivalent zijn van St. Werenfridus, een populaire patroonheilige van Ierse afkomst wiens gebeente werd vereerd in Elst en in Westervoort, twee Gelderse dorpen aan de Rijn, dicht bij de noordgrens met Kleef. Gelovigen raakten zijn botten aan om genezing te krijgen van jicht en reuma, twee lichamelijke problemen waar Erasmus, nog afgezien van zijn blaasstenen, zelf ook mee worstelde.¹² Dit brengt ons onverwacht naar het gebied langs de Rijn en zijn spirituele bloei. Tegenwoordig is die regio voor velen van ons niet meer dan een uithoek tussen Gelderland en het Duitse Rijnland, met een gemakkelijke maar saaie doorgangsroute, die niet tot nadere kennismaking noodt, naar de sneeuw van de Alpen en de zonnige vakantieoord in Italië, of andersom naar de strandgenoege aan de Noordzee. Maar in Erasmus' tijd had de streek grote culturele betekenis. Het was een van de kerngebieden van de laatmiddeleeuwse beschaving, de vroege Renaissance en het humanisme. In de aan elkaar grenzende hertogdommen Gelre, Kleef en Gulik met hun bloeiende hofcultuur ontloek een nieuwe, energieke spirituele beweging. Deze werd mede gestimuleerd door de Broeders en Zusters van het Gemene Leven, de culturele erfenis van de Moderne Devotie, en door de ontwikkeling van het netwerk van scholen en het vroege humanisme in de Hanzesteden aan Rijn en IJssel. Het mystieke traktaat *De evangelische peerle* uit een Arnhems klooster biedt hier een prachtig getuigenis van.¹³

Ook het toneelstuk *Mariken van Nieuwmeghen*, dat in de Gelderse stad Nijmegen speelt, moet in die context worden geplaatst. Ontstaan na 1485, in de periode waarin Erasmus volwassen werd, en gedrukt in 1515, laat het de snel aan kracht winnende strijd zien tussen oude en nieuwe vormen van geloof en bijgeloof.¹⁴ Het verhaal toont twee tegengestelde beelden van de duivel: de duivel in zijn klassieke vorm, in de persoon van Moenen, als een demon met menselijke trekken, een *incubus*, een boze geest die seks heeft met een menselijke vrouw; en de tamelijk abstracte Mascheroen, een veel modernere verschijning die gebruik maakt van de rede, een juridische opleiding heeft gehad, en als Lucifers advocaat voor God optreedt. Bij Moenen staan handeling en emotie centraal, hij Mascheroen daarentegen de *ratio*. Het zou echter een vergissing zijn om te menen dat het tweede beeld van de duivel van jongere datum is dan het eerste. Beide zijn archetypen van duivels gedrag die al naast elkaar bestonden en bleven bestaan, de eerste in de context van populair (bij)geloof dat mettertijd steeds scherper werd gedefinieerd, de andere als kernfiguur van de nieuwe Renaissance-theologie waarin de oorsprong van het kwaad als een vrijwillig en rationeel pact met de duivel werd geduid, en toverij een nieuwe, meer demonologische definitie kreeg.¹⁵

De obsessie met bezetenheid en hekserij die het gevolg was van deze mentale draai bereikte haar hoogtepunt in de zestiende eeuw maar vervaagde zodra de intelligentsia er ook mentaal mee had afgerekend. Dit gebeurde in de Noordelijke Nederlanden tamelijk vroeg, aan het begin van de zeventiende eeuw, maar elders – zoals in de Zuidelijke Nederlanden, Frankrijk, Spanje en het Duitse Rijk – pas veel later. De twee werelden bleven echter vermengd: de strikt rationele benadering van hekserij die hier doorbrak bleef zich richten op rituelen die met bijgeloof en contramagie verbonden waren, zoals de hek-sensabbat en de vuur- en waterproef.¹⁶ Het Nederlandse woord ‘toverij’ dat in deze landen werd gebruikt in plaats van ‘hekserij’ was een dubbelzinnige term die zowel betrekking had op het traditionele bijgeloof als op het nieuwe duivelspact. Dat bracht onvermijdelijk verwarring mee.

De kern van Johan Wiers belangrijkste werk, *De praestigiis daemonum*, is de strijd tegen een duivelse figuur die telkens weer in verschillende gedaanten opduikt als een sluw personage, in overeenstemming met de rationelere voorstelling van de duivel.¹⁷ Tegelijkertijd spreekt Wier zich in navolging van Erasmus’ *Exorcismus* als een echte literatus in krachtige bewoordingen uit tegen het traditionele geloof van het gewone volk in demonen en exorcisme. Wier



Portret van Erasmus door Albrecht Dürer, 1526 (Rijksmuseum, RP-P-1877-A-24).

is echter duidelijk een overgangsfiguur. Om dat geloof onderuit te halen en onder verwijzing naar alle relevante oudere auteurs, documenteert hij in zijn boek het gehele, rijke magische universum, in een stijl die, hoewel de minachting ten opzichte van degenen die in demonen geloven er vanaf druipt, niet kan verbergen dat hij zelf de duivel heel serieus neemt. Op basis van zijn eigen observaties ziet hij contramagie nog steeds als heel effectief zolang de wetten van de natuur serieus worden genomen. Wier is ook nu nog populair bij aanhangers van de rationaliserende verlichtingshypothese, omdat hij zo'n belangrijke positie inneemt in het discours over een lineaire voortgang van het duistere bijgeloof naar het heldere licht van de Rede. Vera Hoorens presenteert hem in haar recente biografie bijvoorbeeld als een onervarde calvinistische demonenjager.¹⁸ Maar de werkelijkheid wilde nog wel eens complexer zijn

dan Wiers eigen opvattingen of het wensdenken van zijn biografen. Wier was een leerling van de humanistische Keulse geleerde Agrippa van Nettesheim (1486-1535), bij wie hij zo'n vijf jaar woonde. Erasmus beschouwde Agrippa als expert op het gebied van magie en alchemie, al bleek hij uiteindelijk niet erg geïnteresseerd in Agrippa's occulte wereldbeeld.¹⁹ Wier ontleende aan Agrippa zijn grote interesse voor de occulte tak van de magie, waarvan Agrippa's belangrijkste werk *De occulta philosophia* van 1533, als het manifest kan worden gezien.²⁰ En Agrippa was ook een voorvechter van kritische tolerantie.²¹

PASTOOR JACOB VALLICK, EEN NEDERDUITSE EXORCIST

De Duitstalige editie van *De praestigiis daemonum* van 1578, die Wier zelf heeft samengesteld, bevat een passage die ons naar het hart van het probleem brengt. Een niet nader geïdentificeerde priester in een dorp dat Wier goedkende hield er kennelijk zonder toestemming een medische praktijk op na, maar deed ook aan magie.²² Deze geestelijke had, aldus Wier, zelfs een schandelijk boek gepubliceerd en dat nog wel in de plaatselijke volkstaal. Geneeskunde, contramagie en toverij in zijn eigen streek en in een boek in de landstaal? Wier kon dat niet over zijn kant laten gaan. De priester die door hem als contramagiër, volksgenezers en beoefenaar van de geneeskunde werd voorgesteld wordt in de index van Wiers vertaling geïdentificeerd als de parochiepriester van, een dorp aan de Rijn in de Kleefse enclave in het zuidwesten van het graafschap Zutphen, halverwege de steden Arnhem en Kleef.²³ Wier was overduidelijk zeer geërgerd over deze inbreuk in zijn territorium, niet alleen als professioneel medicus, maar ook omdat hij streed tegen magische interpretaties van lichamelijke of psychische problemen. De lichtgeraakte Wier was des te meer geprikkeld, zelfs woedend, omdat Jacob Vallick – zoals de priester heette – volgens hem weigerde zich te schikken naar Wiers schriftelijke verzoek om met zijn heilkundige en exorciserende activiteiten te stoppen.²⁴ Inderdaad had Vallick enkele jaren eerder, in 1559, in het spoor van de grote aanval op hekserij door de publieke machthebbers, een kritisch boekje over toverij gepubliceerd met de titel *Tooveren wat dat voor een werc is*.²⁵ Dit was de eerste publicatie over dit onderwerp in het Nederduits. Hij zal dus ook het niet nader geïdentificeerde doelwit zijn geweest van Wiers heftige uitval tegen geestelijken die goedkope boekjes voor het gewone volk publiceerden.²⁶ Wier had verzocht om maatregelen tegen deze priesters, maar hun meerderen hadden hen in bescherming genomen wegens hun geestelijk ambt.

We weten dat Wier zijn grote studie over de duivel pas in 1558 begon te schrijven, toen Vallick al jaren actief was als parochiepriester. Wier las Vallicks boekje direct nadat het was verschenen maar wel op een hoogst selectieve manier. Ondanks zijn contramagische activiteiten die Wier zo onorthodox vond, kan Vallick zeker niet worden gezien als een overtuigd contramagiër. Integendeel, hij stond in ideologisch opzicht principieel aan Wiers kant. Voor Vallick was toverij iets dat mensen gemakkelijk kon misleiden tot ongeloof en lichamelijk onheil. Het is het geloof in magie, niet de magie zelf, dat iemand kan betoveren. Het is deze kwaadaardige vorm van geloof die ziekte veroorzaakt; ze valt dus onder de competentie van een priester omdat die het geloof van een patiënt weer op het juiste spoor kan brengen en hem zo kan genezen. De duivel kan niet worden verjaagd met water of kruiden, aangezien de duivel een geest is. Hij is een waandenkbeeld dat niet met materiële middelen kan worden bestreden, maar alleen door tot God te bidden. Betoveringen raken immers het innerlijke leven. Mensen die onder de invloed van een betovering zijn, moeten daarom van hun waandenkbeelden worden bevrijd en dat kan het beste door naar Gods woord te luisteren. Tot dat punt waren de twee het met elkaar eens.

Maar de methoden van Vallick verschilden van die van Wier. Vallick genas door het gebruik van contramagie van een sympathetische aard – wat in de ogen van een sceptische geest al gauw kon betekenen dat hijzelf ook in toverij geloofde. Het was precies dat verschil in methoden waaraan Wier zich zo ergerde, want Vallick had overduidelijk succes als genezer. Op de medische markt, waar Wier de positie van een geleerde innam en (waarschijnlijk tevergeefs) een bredere invloed opeiste, was Vallick een concurrent om rekening mee te houden, zeker op het platteland. Wier probeerde hem daarom publiekelijk onderuit te halen. Zijn aantijging dat Vallick te weinig opleiding had gehad en niet in staat was om Latijnse teksten te lezen, miste echter alle grond. Dit blijkt niet alleen uit citaties in *Tooveren* en een andere tekst van Vallick, het *Kerken Boeck*, maar ook uit een van hem bewaard gebleven brief die in het Latijn is geschreven en uit het feit dat hij vanaf 1557 als keizerlijk notaris optrad.²⁷ In 1531 kreeg hij als zoon van de zittende pastoor van Groessen de plaatselijke studiebeurs voor jongens die priester wilden worden. Matthias Bredenbach (1499-1559), een actieve Bijbelkenner en controverstheoloog, rector van de Latijnse school in het nabijgelegen Emmerik die een *secunda* had (de een na hoogste klas, van semi-universitair niveau), moet daar zijn leraar en mentor zijn geweest, want die had dezelfde kritische, Erasmusiaanse instelling, en hetzelfde verlangen naar hervorming in de schoot van

de katholieke kerk. Het is hoogst onwaarschijnlijk dat Wier dat allemaal niet wist; in zijn neerbuigende houding als geleerd medicus tegenover pastoor Vallick was hij duidelijk niet te goeder trouw.

EEN ERASMIAANSE CONTEXT

Voor een juiste interpretatie van dit alles moeten we de data voor ogen houden evenals de bijzondere geschiedenis van de hertogdommen Kleef, Gulik en Berg waar het erasmianisme al vroeg een belangrijke rol speelde. Zowel Wier als Vallick behoorde tot de omvangrijke groep van personen die Elisabeth Kloosterhuis de *Erasmusjünger* van de Nederrijn heeft genoemd.²⁸ Zoals Lotte Kosthorst onlangs heeft aangetoond, behoort Wier bovendien tot de lange rij van geleerde medici die aan het hof van Kleef waren verbonden en van wie de meesten aan buitenlandse universiteiten hadden gestudeerd, inclusief de *iter italicum* met een studieverblijf aan universiteiten als Padua, Pisa en Bologna, zoals Wiers zoons dat ook zouden doen.²⁹ Aanvankelijk, onder hertog Johan III de Vreedzame die vanaf 1521 regeerde, namen de hertogdommen Kleef, Gulik en Berg nog een dubbelzinnige houding tegenover de Hervorming aan. Maar al in 1532 vaardigde de hertog een edict over de kerkorde uit om problemen in de kerkelijke organisatie te verhelpen, zonder de Lutherse Reformatie echter duidelijk te omarmen. Na zijn dood in 1539 werden de hertogdommen Kleef, Gulik en Berg en de graafschappen Mark (een groot deel van het latere Ruhrgebied) en Ravensberg (rond Bielefeld en Herford) in een personele unie verenigd onder zijn zoon, Willem V, bijgenaamd de Rijke, die een jaar eerder al hertog van Gelre en graaf van Zutphen was geworden en daarmee een van de machtigste rijksvorsten werd. Hertog Willem overleefde iedereen die hier ter sprake komt en overleed pas in 1592.³⁰ Hij had een humanistische opvoeding gekregen van Konrad Heresbach en voelde sympathie voor reformatorische denkbeelden. Erasmus verwachtte veel van die jonge vorst en droeg twee van zijn geschriften aan hem op.³¹

In navolging van zijn vader probeerde Willem eerst een *via media*, een middenweg tussen Rome en Wittenberg te vinden. Maar na de Kleefse oorlog (1542-1543) moest hij op 7 september 1543 het verdrag van Venlo ondertekenen waarbij hij Gelre en Zutphen overdroeg aan keizer Karel V die pal stond voor hetatholicisme. Willem behield zijn andere domeinen en slaagde erin zijn beleid een wat subtielere katholiek-hervormingsgezinde draai te geven. Overeenkomstig de leus 'Dux Cliviae est papa in terris suis' (De her-

tog van Kleef is paus in zijn eigen gebied) streefde hij ernaar de beide religies in zijn landen harmonieus te laten samenleven. Daartoe omringde hij zich met aanhangers van de *via media* zoals de pedagoog Heresbach, de geleerde Andreas Masius (1514-1573), de kanselier van Gulik Johann von Vlatten (1498-1562) en zijn lijfarts Johan Wier, wiens religieuze opvattingen uiteindelijk onduidelijk bleven, hoewel hij wel steeds verder van de katholieke Kerk afdreef.

De langdurige invloed van het erasmianisme op het godsdienstbeleid van Kleef en Gulik maakte deze gebieden tot een broedplaats van praktische tolerantie. Na de Vrede van Augsburg (25 september 1555), die de vorsten toestond zelf de religie van hun land te kiezen, zag het ernaar uit dat hertog Willem de Hervorming wilde invoeren. Daarop zette de hierboven genoemde rector van de Latijnse school in Emmerik, Matthias Bredenbach, de aanval op het lutheranisme in met zijn boek *De dissidiis*, gedrukt in Keulen in 1557, dus kort voordat Vallicks traktaat verscheen.³² De hertogdommen bleven officieel katholiek, maar het godsdienstbeleid was er in feite, zeker voor die tijd, opmerkelijk liberaal, vooral in Kleef. Emmerik ontwikkelde zich daar tot een katholiek bolwerk aan de grens van de Noord-Nederlandse Republiek en werd een vluchthaven voor katholieken uit Gelre en Zutphen die niet langer konden rekenen op clementie van het calvinistische bestuur van hun vaderland. Na de ‘Alteratie’ van Amsterdam in 1578 verhuisden enkele van de rijkste Amsterdamse katholieken naar Kalkar. Anderzijds voerde Wezel, de grootste stad van Kleef, in 1540 juist de lutherse eredienst in, nam vanaf 1544 steeds meer vluchtelingen omwille van het geloof op en werd in de jaren 1560 in wezen een protestantse stad waar lutheranen en calvinisten vreedzaam naast elkaar leefden, terwijl bewust geen actie werd gevoerd tegen de aanwezige menisten en katholieken.

GROESSEN ALS DOPERS DRUKKERSDORP

In de vier jaar tussen de publicatie van Vallicks *Tooveren* in 1559 en de eerste druk van Wiers belangrijkste werk in 1563 gebeurde er veel in hun directe omgeving. In 1558 verhuisde de bijbelexegeet en oriëntalist Andreas Masius naar Zevenaar, krap vier kilometer ten oosten van Groessen. Willem The Laer, een geestelijke die open stond voor verandering en een zelfde instelling had als Vallick, werd in dat jaar tot pastoor van dat stadje benoemd. Masius had lang in dienst van de hertog in Rome verbleven waar hij – tever-

geefs – had geijverd voor pauselijke toestemming om in het Kleefse Duisburg een katholieke universiteit te stichten. Masius had daar in het gezelschap verkeerd van de Franse arabist en kabbalist Guillaume Postel (1510-1581). Het is verleidelijk om ten minste een spirituele verwantschap te vermoeden tussen de geleerde Masius en de praktische Vallick gezien de precieze manier waarop de laatste de Heilige Schrift behandelt als de uiteindelijke bron van ware wijsheid.

Nog dichterbij Jacob Vallick stond de drukker Claes (of Nicolaes) Biestkens uit het Brabantse Diest. Dit brengt ons op een onderdeel van de geschiedenis van deze streek dat vol valstrikken zit en nog maar weinig is onderzocht. Biestkens was een doopsgezinde vluchteling, een aanhanger van de Radicale Reformatie, niet van de gewelddadige soort, maar met sympathie voor de vreedzame volgelingen van Menno Simons (ca. 1496-1561), die aanvankelijk ook veel intellectuelen aantrok. Biestkens moet zich in 1558 als drukker in het dorp Groessen hebben gevestigd. Zijn faam berust vooral op de herdruk van de Bijbelvertaling die in 1558 in Emden door Steven Mierdmans en Jan Gailliart was verzorgd.³³ Een omvangrijk project als dit waarbij verschillende personen betrokken moeten zijn geweest, kan bij de omwonenden en autoriteiten niet onopgemerkt zijn gebleven; daarvoor was zo'n drukkerij te zichtbaar, ook als die eenvoudig in een boerderij was gevestigd. De Biestkens Bijbel bleef tot in de achttiende eeuw de standaarduitgave voor doopsgezinden en was ook populair bij lutheranen. Biestkens is lang een raadselachtige figuur geweest, maar we weten nu dat hij in het dorp Groessen, waar Vallick pastoor was, een paar jaar als drukker van spirituele publicaties voor de menisten heeft gewerkt³⁴ Hoewel van de eerste druk van Vallicks traktaat uit 1559 geen exemplaar bewaard is gebleven, blijkt uit de beschrijving ervan in de bibliotheekcatalogus van de Utrechtse geleerde Aernout van Buchel (1565-1641), die een exemplaar ervan bezat, dat het in 1559 door Nicolaes Biestkens in het dorp Groessen was gedrukt.³⁵

Aangetrokken door het beleid van de aartsbisschop van Keulen Hermann von Wied (1477-1552, bisschop 1515-1547), die er vanaf het einde van de jaren 1530 toe neigde in zijn territoria een hervorming in de trant van Martin Bucer en Philip Melanchthon in te voeren, en dat in 1543 met steun van hertog Willem V ook daadwerkelijk probeerde, trokken ook menisten naar de Nederrijn.³⁶ In 1544 arriveerde Menno Simons zelf, nadat hij uit Oost-Friesland was verdreven.³⁷ Al in 1534 had de aartsbisschop een waarschuwing tegen de wederdopers doen uitgaan waarin hij de plaatselijke gezagsdragers opdroeg in geval van een strafrechtelijk proces priesters in te zetten om de



Portret van Johannes Wier door Pieter Holsteyn II (Rijksmuseum, RP-P-OB-55285).

verdachten te bekeren. Maar de kerkvorst schreef evenmin als de hertog van Kleef de doodstraf voor, hetgeen wel elders in het Rijk en in de Lage Landen gebeurde.³⁸ Dit edict leidde waarschijnlijk tot een relatief milde houding ten opzichte van de menisten totdat de hertog op 9 maart 1560 een nieuw edict uitvaardigde tegen de anabaptisten en sacramentariërs in Kleef en Mark. De kerkvisitaties die in de jaren 1550 in Gulik en Berg plaatsvonden toonden inderdaad het bestaan aan van enkele menistengemeenten en in 1558 werden wederdopers in Dinslaken bekeerd door de pacifistische Vlaamse theoloog

Joris Cassander (1513-1566) die door de hertog was uitgenodigd en sympathie had voor diens *via media*.

Na dit edict zette de doopsgezinde vluchteling Claes Biestkens in het wat excentrisch gelegen Groessen nog twee jaar zijn drukkersarbeid voort.³⁹ Tot 1562, toen hij overleed of vertrok, gaf hij daar veertien boeken uit. Vallicks boekje is de enige uitgave die niet een uitgesproken dopers karakter heeft. Dit roept de vraag op of Biestkens, doopsgezind en daarom per definitie kritisch ten opzichte van het geloof in magie, zijn eigen kritiek herkende in Vallicks voorstelling van toverij en of hij in de priester dus een gelegenheids-bondgenoot zag in de strijd tegen bijgeloof en duivel. Of was die uitgave van een relatief klein boekje niet meer dan een gunst, door drukker Biestkens bewezen aan een vriendelijke mededorpeling die hem door zijn stilzwijgende tolerantie tegen de overheid beschermde? Hoe dan ook, in het hertogdom stond doopsgezindheid in die periode in het centrum van de aandacht.

Ook Johan Wier had interesse voor doperse opvattingen en voor die van het Huis der Liefde. Hij besprak met zijn broer Matthijs Wier (1520-1560) de publicaties van geestelijke leiders uit deze kringen zoals Dirck Philips (1504-1568) van wie Biestkens in 1558 *Vander waerachtigher kennisse* en in 1559 *Vander sending der predicanten* uitgaf, en Hendrik Niclaes (ca. 1502-na 1580), de stichter van het Huis der Liefde.⁴⁰ Hans de Waardt heeft overtuigend aangetoond dat Johan Wier een duidelijk spiritualistische visie had betreffende toverij, het geloof in de duivel en de vervolging van heksen.⁴¹ En zijn broer Matthijs was inzake ziekte en genezing een ondubbelzinnige spiritualist.⁴² Had pastoor Vallick ook zelf stille mennonitische of spiritualistische sympathieën, en zo ja, kunnen we daar dan in zijn boekje aanwijzingen voor vinden? In *Tooveren* spreekt Vallick zich uit tegen oppervlakkige godsdienstigheid: echt geloof is gebaseerd op opvoeding en kennis. Wat hem betreft behoren geesten, verschijningen en andere manifestaties van het magisch wereldbeeld tot het domein van de melancholie en dus tot de ‘natuerlijcker chrancheyt’. De inhoud van *Tooveren* biedt al wel een aanzet tot een gerationaliseerd beeld van de duivel, maar hieruit een bewuste doperse instelling afleiden zou waarschijnlijk een over-interpretatie zijn.

Het is echter wel mogelijk en zelfs waarschijnlijk dat Vallick een voorzichtige aanhanger was van de ‘derde weg’, de *via media*, die populair was bij spiritualisten zoals de aanhangers van het Huis der Liefde en de meer geleerde gelovigen onder de menisten. Zijn boekje kan aanwijzingen voor deze sympathie bevatten die bij het gewone volk aansluiten zonder al te expliciet te worden. Zeker voor een dorpspastoor was voorzichtigheid een absolute

deugd en politiek gezien een vereiste voor overleving. De Nederduitse versie van Vallicks boekje waarschuwt expliciet voor lutherse invloeden in deze streek. De priester gromt tegen de ‘Babylonische predikanten’, herinnert zijn lezers aan het lijden veroorzaakt door de ‘Boerenhoop’ (een verwijzing naar de Boerenoorlog van 1525 in Duitsland) en wijst op de minachting van de ‘Lutherianen’ voor de sacramentaliën. Door zich te beperken tot een verwijzing naar een hervormingsgezinde trend die sindsdien van minder belang was geworden door de opkomst van diverse doperse stromingen en van de eerste calvinisten in die streek committeert Vallick zich niet echt. Met zijn nogal selectieve, op het verleden gerichte boosheid wilde Vallick duidelijk maken dat hij recht in de leer was, zonder zijn ware opvattingen over de Hervorming te onthullen.

EEN HUMANISTISCH BETOOG TEGEN MAGIE

De vorm van het kleine traktaat *Tooveren* toont aan dat hij een humanistische opleiding had genoten en weerspiegelt wellicht ook zijn praktijk als schoolmeester – een taak die hij na de afronding van zijn eigen studie, totdat hij zijn vader na diens overlijden als pastoor kon opvolgen, had moeten vervullen op grond van de voorwaarden van de hem verleende plaatselijke studiebeurs. *Tooveren* is een lange Erasmiaanse dialoog in de levendige en levensnabije stijl die zo karakteristiek is voor de humanistische onderwijsmethoden. Vallick presenteert een psychologisch drama om beschuldigingen van toverij op dorpsniveau in beeld te brengen. Om het lezen en het begrijpen van de tekst gemakkelijk te maken volgt hij de dramatische structuur die Erasmus aanhield in zijn *Colloquia*, die Vallick dus als voorbeelden zal hebben gebruikt. Zoals in een toneelstuk verdeelt hij de tekst in akten, *actus* genaamd, die worden voorafgegaan door een proloog. De hoofdtekst heeft de vorm van een gesprek tussen vier burens met duidelijk van elkaar onderscheiden karakters, die Vallick aan vroegere literatuur over dit onderwerp ontleent en vervolgens aan zijn thematiek aanpast. De belangrijkste spreker is de priester, die weet wat toverij inhoudt; hij wil zijn kudde leren hoe zij daar met een kritische blik mee om moet gaan en stelt als remedie een godsdienstige praktijk voor die op kennis stoelt.

Hij wordt daarbij gesteund door een vrome buurvrouw, genaamd Mechelt, die de priester bijvalt en niet echt meer in magie gelooft. Zij is, met andere woorden, een dorpeling die al zo half en half van wanten weet en als

zodanig een rolmodel voor de rest van de gemeenschap kan zijn. Tegenover hen staat een boerenechtpaar uit het dorp dat gelooft betoverd te zijn en de priester om raad komt vragen. De vrouw, die Lijs of Elisabeth heet, is de kopigste van de twee: zij ziet vooral de negatieve kanten van het magische universum, die haar heel angstig maken, en er is veel tijd en moeite nodig om haar ervan te overtuigen dat een echt christelijke levenswijze de enige remedie tegen het geloof in toverij is. Zij wordt volledig verlamd door het gedrag en de invloed van de duivel uit de magische orde, die alles controleert. Haar echtgenoot Dierck, de vierde deelnemer aan het gesprek, blijft wat op de achtergrond. Als een niet erg slimme, maar goedmoedige familieman gaat ook hij helemaal op in het magisch universum, waarbij hij vooral de opvattingen van zijn vrouw aanhoudt. Deze mise-en-scène levert een optimaal didactisch resultaat op. Ze wordt afgerond door enkele gebeden die Vallick aan het eind toevoegt ter begeleiding van de nodige contramagische handelingen en die bedoeld zijn om de gelovigen de juiste christelijke instelling bij te brengen zonder terugval naar magische activiteiten.

De vrouwen zijn in deze dialoog de sleutelfiguren bij de verandering van levenshouding en -instelling die de priester voorstaat. De naam van Erasmus wordt in het boekje niet genoemd – naast veel Bijbelcitaten citeert Vallick wel uit Augustinus, Chrysostomus en Galenus –, maar de optie die de priester met al zijn overtuigingskracht en educatieve vaardigheden naar voren brengt is in wezen de *vera religio* van Erasmus. Hoewel hij goed is opgeleid, is de priester niet een intellectueel die star zijn ideeën doordramt bij een aarzelend, sceptisch of tegenstribbelend lekengehoor. Hij is duidelijk een man van de praktijk die zijn houding en methoden als priester aan de behoeften van zijn kudde aanpast en altijd op een optimaal resultaat mikt, in welke vorm dan ook.

We hebben daar zelfs een prachtig getuigenis van in een gedetailleerd parochiememoriaal met de titel *Der Kercken boeck tho Groessen*. Rond 1570, toen de vernieuwende invloed van het Concilie van Trente (1545-1563) in het noorden begon door te dringen, werd dit boek door Vallick zelf geschreven in zijn functie van parochiepriester. Het bevat een uitgebreide reeks instructies voor een gezond pastoraal bestuur en voorschriften voor een echt religieus dorpsleven. Zo moeten alle dorpskinderen de school bezoeken: Vallick propageert goed onderwijs in de catechismus in overeenstemming met de opvattingen van zijn mentor Bredenbach. Daarenboven moet een priester er altijd voor zorgen dat de Latijnse rituelen in het Nederduits worden uitgelegd zodat de parochianen de ceremonies kunnen begrijpen en er minder

discussie over zal ontstaan. Hij dient zich te onthouden van ketterse uitleg en vooral ook van bijgelovig gebruik van het ritueel. Uit een opmerkelijke passage in het *Kercken boeck* blijkt dat pastoor Vallick zelf op een gegeven moment van ketterse praktijken verdacht werd, als aanhanger van de Hervorming. Op zondagmiddag gaf hij aan de jongeren catechismusles. Zij zongen dan liederen over het geloof in het Nederduits. Die bijeenkomsten waren heel populair, schrijft Vallick, tot hij van de autoriteiten te horen kreeg dat hij ‘bij halssstraf’ moest stoppen: het preken was in orde, maar het zingen was dat niet. Hij gehoorzaamde, ‘maer doen ick niet meer en songh, doen en quamen der oock geen volck meer’.⁴³

Jacob Vallicks handelen en geschriften ademen een groeiend, maar altijd realistisch verlangen naar hervorming, in trouw aan de moederkerk die daar zelf ook hard aan toe was. Dat sloot dan ook duidelijk aan bij de hoofdstroom van de katholieke Reformatie met haar nadruk op religieuze vorming en intellectuele ontwikkeling bij zowel geestelijken als leken, ondanks de voor die tijd onvermijdelijke twijfels, onzekerheden en omwegen in het optreden van de geestelijkheid. Vallick streeft naar een bijbels, geïnternaliseerd geloof, zoveel mogelijk van oppervlakkigheden ontdaan, en hij preekt een ingetogen levenshouding in de kerkelijke gemeenschap. In *Tooveren* bespreekt hij diverse voorbeelden van het geloof dat zijn dorpelingen in magische handelingen koesteren en van de pragmatische contramagie die hij zelf beoefent. Bijeengebracht in dit kleine werk, laten zij het magisch universum in al zijn rijke vormen en kleuren zien. Maar in tegenstelling tot de beweringen van Johan Wier die in zijn academische wereldbeeld vastzit en niet begrijpt wat praktische zielzorg inhoudt, zorgt Vallick er wel voor dat hij bij de beeldwereld en het begripsvermogen van zijn kudde aansluit. Hij geeft zich niet uit voor een magisch specialist of een kwakzalver maar richt zich als een herder tot zijn gehoor:

Ick ben [...] u gheestelijke vader, ghy zijt mijn schapen, daerom en dorst ghy u niet schamen, maer vrijmoedich soudy tot my comen ende my altoos uwe nooden te kennen gheven. Ic ben u gheestelijke Medecijnmeester, ick sal alle uwe geestelijke ghebreken meesteren, met der gheestelijker salven van Gods woort.⁴⁴

Het beeld van een spirituele genezer dat Vallick hier van zichzelf aan zijn kudde voorhoudt, is in overeenstemming met het motief van *Christus medicus* dat ook Erasmus dierbaar was en in diens medisch traktaat *Encomium medicinae* naar voren komt.⁴⁵ Voor een dorpspriester waren de geestelijke plich-

ten als zielenherder echter nauw verbonden met het materiële en stoffelijke welbevinden van zijn kudde. Daarom moest hij óók optreden als lichamelijk genezer, voor zover zijn priesterwijding hem dat toestond. Een van de lagere wijdingen van een katholieke priester is die van exorcist en Vallick neemt deze taak heel serieus: had Christus immers niet zelf demonen uitgedreven en zieken genezen? Dus vinden we aan het einde van *Tooveren* een liturgische bezwering samen met een serie bijbels geïnspireerde gebeden.

WAAR PASTOOR EN DOPERS ELKAAR ONTMOETEN

Het is juist in de context van praktische bezweringen dat we Jacob Vallick opnieuw ontmoeten, minder dan een jaar nadat *Tooveren* was verschenen, en wel in een proces voor het Hof van Gelre in Arnhem dat een goed voorbeeld geeft van de alledaagse realiteit van toverij. Hier treedt Vallick zeker niet op als de bijgelovige paap die Wier voorgaf in hem te zien, maar juist als iemand die twijfels heeft over het magisch universum van de mensen die in toverij geloven. Op 12 januari 1560 stuurde het Hof een bevelschrift naar Otto van Arenberch, heer van Doornik, een heerlijkheid aan de Waal, krap tien kilometer van Groessen.⁴⁶ Op verzoek van de kinderen van de kreupele ‘beddenmaker’ (matrassenmaker) Herman Smyt van Nijmegen, bijgenaamd ‘den Stelt’, droeg het Hof de bedlegerige edelman op hun in zijn gevangenis opgesloten vader ofwel een behoorlijk proces te laten ondergaan ofwel vrij te laten. Arenberch had Smyt namelijk gevangen genomen nadat een priester (niet Vallick!) deze ervan had beschuldigd de edelman met toverij ziek te hebben gemaakt. Kort daarna was deze geestelijke volksgenezer teruggekomen met wijwater en een Agnus Dei (een gewijde amulet) en had die om de nek van de patiënt gehangen. Hij voerde vervolgens enkele bezweringen of helende handelingen uit en vroeg Otto of hij iemand ervan verdacht hem te hebben betoverd. Die antwoordde dat hij kreupele Herman verdacht omdat die zijn knie had aangeraakt die daardoor was opgezwollen. Bovendien herinnerde Otto het Hof eraan dat Herman al eens had vastgezet op de verdenking ‘een Sacramentarius, offte wederdoeper toe zijn’, maar door het Hof al snel weer was vrijgelaten. Maar Otto voegde er ook aan toe dat Herman hem ‘een seer suspect boeck’ had willen laten zien dat hij had achtergelaten bij de pastoor van ‘Leuwen’, een buurtschap van de parochie Groessen. De pastoor van dat dorp, Jacob Vallick, had verklaard dat het een hoogst verdachte inhoud had. Het zou in feite een anabaptistische verhandeling zijn geweest.

Dit werpt een heel concreet licht op de verandering in de status van magische handelingen en de rol van de geestelijkheid daarbij. De beschreven handelingen sluiten perfect aan bij het colloquium van Erasmus over het exorcisme: een dramatische sfeer oproepen door de genezers, het gebruik van wijwater, een Agnus Dei dat om de hals wordt gedragen, helende gebaren, maar ook de spiraalbeweging van verdachte handelingen en toenemend wantrouwen tegenover een buitenstaander, die bovendien lichamelijk gehandicapt was en openlijk met een bijnaam werd aangesproken die van die handicap was afgeleid; dat alles vermengd met de vrees van Hermans verwanten om in een zaak verzeild te raken waarin de duivel een rol speelt. In de jaren 1550 was deze vrees zeker niet zonder gewicht, want nog in 1550 kon een zekere Anna Creyntkens, die in Nijmegen van toverij werd verdacht, ternauwernood aan de dood ontkomen.⁴⁷ In 1555 werden in die stad drie vrouwen wegens toverij verbrand en twee andere personen werden daar in 1557 wegens hetzelfde misdrijf terechtgesteld. In Arnhem stonden in 1550 vier vrouwen voor het Hof die door een waarzegger van toverij waren beschuldigd. In dit geval werden zij vrijgesproken en werd de man die hen had beticht verbannen. Johan Wier was nauw bij deze rechtszaak betrokken: het Hof had hem gevraagd personen die zouden zijn betoverd aan een medisch onderzoek te onderwerpen. Vermoedelijk heeft hij toen interesse opgevat voor dit thema dat uiteindelijk zou leiden tot het schrijven van zijn *De praestigiis daemonum* over de irrationale angst voor toverij.

Kennelijk dacht Herman Smyt dat het minder gevaarlijk was om te verwijzen naar een boek met sympathie voor het anabaptisme dan naar een verband met de duivel. Wanneer Otto van Arenberch Vallick over het boek vraagt, noemt die niet de mogelijkheid dat Smyt magische handelingen verricht, maar wel dat hij sympathie voor doperse leerstellingen heeft. Vallick heeft in andere woorden twijfels over het magisch universum, maar staat tegelijk open voor een nieuwe, meer theologisch gefundeerde scheidslijn tussen twee wereldbeelden: de duivel als incarnatie van het kwaad, of als listige tovenaer. Ook de kinderen en verwanten van de beddenmaker hangen het magisch wereldbeeld niet langer aan, hetgeen ons niet hoeft te verbazen als wij aannemen dat zij net als Smyt doperse sympathieën hadden. Dat herinnert ons aan Vallicks dorpsgenoot, de menist Claes Biestkens die een jaar eerder, in 1559, Vallicks boekje over de toverij had gedrukt. Pastoor Vallick onderkent het doperse karakter van Hermans boek, waarvan hij een exemplaar kan hebben gezien in de woning van een doperse dorpsgenoot of zelfs vers van de pers in Biestkens' woning of werkplaats. Maar het toont ook aan dat Smyt de

priester vertrouwde en kennelijk geloofde dat die hem niet zou aangeven. Dit veronderstelt een minimum aan religieuze twijfel, tolerantie en/of sympathie voor de beklagde bij deze geestelijke.

We blijven nog met een lastige vraag zitten. Is Vallicks verbinding met de kleine doopsgezinde groepering in Groessen slechts toeval? Is het niet mogelijk dat deze priester, wiens rituele praktijken eerder al door de politieke autoriteiten van het hertogdom waren gecensureerd, een onuitgesproken sympathie koesterde voor de doperse overtuigingen en dat het precies deze sympathie was die hem tot pastorale twijfels en een vérgaand tolerante visie op het toverijprobleem bracht? Helaas blijft dit een open vraag want de zestiende eeuw was ook de eeuw van het nicodemisme, toen mensen zich ertoe gedwongen zagen hun diepste gevoelens te verheimelijken als zij wilden overleven in een samenleving die zowel in godsdienstig als in politiek opzicht keihard was. We blijven dus met veel stekelige vragen zitten waarop geen eenduidig antwoord is te geven. Wat de toverij en de rol van de geestelijkheid daarin betreft, eindigt deze bijdrage dan ook met een reeks vragen en misverstanden tussen de protagonisten. Maar was de zestiende eeuw ook niet juist vóór alles een tijd van twijfels, frequente veranderingen van mening, en majeure misverstanden?

NOTEN

1 Desiderius Erasmus, 'Exorcismus, sive Spectrum', in: *Familiarum colloquiorum* ... (Bazel, 1524), ongepagineerd; recente editie in: *Opera omnia Desiderii Erasmi*. Vol. I-3, ed. L.-E. Halpin, F. Bierlaire en R. Hoven (Amsterdam, 1972), 417-23; toelichting en Engelse vertaling in: *Collected Works of Erasmus*. Vol. 39: *Colloquies*, transl. & annot. Craig R. Thompson (Toronto, 1997), 531-544; Nederlandse vertaling in: Erasmus, *Gesprekken. Colloquia*, vert. Janine de Landtsheer (Amsterdam, 2001), 233-243.

2 Marcel Gielis, 'Erasmus en het bijgeloof', in: P. Bange & P.M.J.C. de Kort (red.), *Die Fonteyn der ewiger wijsheit. Opstellen aangeboden aan prof. dr. A.G. Weiler* (Nijmegen, 1989), 34-46; Paul Hermant, 'Le folklore dans les écrits d'Érasme', in: *Le Folklore brabançon* 14 (1935) 84, 409-473, hier 423-444.

3 'Exorcismus' behoort tot de zes colloquia van Erasmus die in 1527 te Valladolid werden gecensureerd, overigens niet om zijn kritiek op magie maar vanwege een als profanerend beschouwde passage over de Maagd Maria. Zie Franz Bierlaire, *Les Colloques d'Érasme: Réforme des études, réforme des mœurs et réforme de l'Église au XVI^e siècle* (Parijs, 1978), 269, 279-280.

4 Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers* (Parijs, 1580); James VI, *Daemonologie: in forme of a dialogue, divided into three books* (Edinburgh, 1597); Martin Delrio, *Disquisitiones magicæ libri tres* (Leuven, 1599).

5 Abraham Palingh, *'t Afgerukt mom-aansicht der tooverye* (Amsterdam, 1659); Antonius van Dale, *Verhandeling van de oude orakelen der heydenen* (Amsterdam, 1687). Vgl. Hans de Waardt,

Toverij en samenleving. Holland 1500-1800 (Den Haag, 1991), 249-253; Hans de Waardt, 'Abraham Paling en het demasqué van de duivel', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 17 (1991), 75-99; Marijke Gijswijt-Hofstra, 'Doperse geluiden over magie en toverij: Twisck, Deutel, Palingh en Van Dale', in: A. Lambo (red.), *Oecumenisme. Opstellen aangeboden aan Henk B. Kossen* (Amsterdam, 1989), 69-83.

6 Zie voor de demonologie in de vroegmoderne periode: Stuart Clark, *Thinking with demons. The idea of witchcraft in early modern Europe* (Oxford, 1999); Willem Frijhoff, 'Sorcellerie et possession: du Moyen Âge aux Lumières', in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 95 (2000) 3, 112-142; Wolfgang Behringer, *Witches and Witch-Hunts. A Global History* (Cambridge, 2004).

7 De eerste druk is Desiderius Erasmus, *Moriae encomium* (Parijs, ca. 1511). Hier is gebruik gemaakt van Erasmus, *Lof der Zotheid*, ed. A.J. Hiensch (Utrecht/Antwerpen, 1969), 148-149, waar het Latijnse woord *maleficus* overigens wordt vertaald als boosdoener. Dat is weliswaar de letterlijke betekenis, maar Erasmus moet het hier wel in de meer toegespitste zin van 'kwaadaardige tovenaars' hebben gebruikt omdat hij in deze passage het Bijbelvers Exodus 22:18 citeert, dat in zijn tijd vooral werd ingezet om de toverij- en heksenvervolgingen te legitimeren.

8 Ten onrechte wordt hij in de literatuur vaak in Hoogduitse stijl als Johann Weyer aangeduid.

Jan of Johan Wier was een geboren Nederlander met een Nederduitse (dat is Nederlandse) naam.

9 Jean-Claude Margolin, 'Un humaniste réformiste rhénan-Conrad Heresbach', in: Jean Boisset (red.), *Réforme et humanisme* (Montpellier, 1977), 113-148.

10 Michaela Valente, *Johann Wier. Agli albori della critica razionale dell' occulto e del demonico nell' Europa del Cinquecento* (Florence, 2003), 217-247; zie ook Marcel Bataillon, *Érasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI^e siècle* (Parijs, 1937; repr. Genève, 1998), 270.

11 *Martyrologium Romanum*, ed. IV. Taurinensis (z.p. of j. [Turijs, 1944]), 340. In Erasmus' *Opera omnia*. I-3, 419, noot bij regel 82-83, wordt zij als Wenefrida geïnterpreteerd; Thompson's vertaling, 548 en noot 12, maakt hier ten onrechte Winifred van.

12 Peter-Jan Margry en Charles Caspers (red.), *Bedeavaartplaatsen in Nederland. Deel 1: Noord- en Midden-Nederland* (Amsterdam/Hilversum, 1997), 342-346.

13 L. Reyens en J. Huyben, 'Nog een vergeten mystieke grootheid: de schrijfster der "Evangelische Peerle"', in: *Ons Geestelijk Erf* 2 (1928), 52-76, 189-213, 304-341, 361-392; Kees Schepers, 'Het verborgen leven van de zusters Agnieten. Mystieke cultuur te Arnhem in de zestiende eeuw', in: *Ons Geestelijk Erf* 79 (2008), 285-316; Kees Kuiken, 'Anonieme Maagd (ca. 1465-1540)', in: *Digitaal Vrouwenlexicon van Nederland*, URL: <http://resources.huygens.knaw.nl/vrouwenlexicon/lemmata/data/Anoniem> (13/01/2014).

14 Zie de inleiding in *Mariken van Nieumeghen*, ed. Dirk Coigneau (Hilversum, 1996).

15 Piet Eligh, 'Duivelsfiguren in Mariken van Nieumeghen', in: Gerard Rooijackers, Lène Drensen-Coenders en Margreet Gerdes (red.), *Duivelsbeelden. Een cultuurhistorische speurtocht door de Lage Landen* (Baarn, 1994), 123-136.

16 De Waardt, *Toverij en samenleving*, 121-126.

17 Enkele recentere interpretaties van Wiers positie: R. van Nahl, *Zauber Glaube und Hexenwahn im Gebiet von Rhein und Maas. Spätmittelalterlicher Volks Glaube im Werk Johan Weyers (1515-1588)* (Bonn, 1983); H.C. Erik Midelfort, 'Johann Weyer and the Transformation of the Insanity Defense', in: R. Po-chia Hsia (red.), *The German People and the Reformation* (Ithaca/Londen, 1988), 234-261; H.C. Erik Midelfort, 'Johann Weyer in medizinischer, theologischer und rechtsgeschichtlicher Hinsicht', in: Hartmut Lehmann en Otto Ulbricht (red.), *Vom Unfug des Hexen-Prozesses'. Gegner der Hexenverfolgung von Johann Weyer bis Friedrich Spee* (Wiesbaden, 1992), 53-64.

18 Vera Hoorens, *Een ketters arts voor de heksen. Jan Wier (1515-1588)* (Amsterdam, 2011).

- 19 In 1531 stuurde Erasmus een jonge priester genaamd Andreas die meer wilde weten over witte magie en alchemie door naar Agrippa, zie P.S. Allen, H.M. Allen en H.W. Garrod (red.), *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami, denuo recognitum et auctum*, tom. IX: 1530-1532 (Oxford, 1938), 350-352, nr. 2544, [Erasmus] aan Agrippa, 1531 09 19; 409, nr. 2589, Agrippa aan Erasmus, 1531 12 20. Zie ook Marc van der Ploeg, *Cornelius Agrippa, The humanist theologian and his declamations* (Leiden, 2007), 116-117.
- 20 Henricus Cornelius Agrippa, *De occulta Philosophia libri tres* (Keulen, 1533).
- 21 Vgl. Erika Rummel, *The confessionalization of humanism in Reformation Germany* (Oxford, 2000), 64-65.
- 22 Johan Wier, *De praestigiis daemonum. Von ihrer ursprung, underscheid, vermögenheit, und rechtmessiger straff* (z.p., 1578), 32v-33v. Aan de tekst in deze Duitse vertaling, voor een breder publiek bedoeld, dient de voorkeur te worden gegeven boven de aantijging van de pastoor van Groessen die al in de Latijnse tekst voorkomt; ik raadpleegde de derde Latijnse druk (Bazel, 1566), liber II, cap. 14, p. 189-190.
- 23 Onder het lemma 'pfarher zu Gruessen'.
- 24 Zie voor een meer toegespitste analyse van de positie van Vallick: Willem Frijhoff, 'Jakob Vallick und Johann Weyer: Kampfgenossen, Konkurrenten oder Gegner?', in: Lehmann en Ulbricht, *Vom Unfug des Hexen-Prozesses*, 65-88; 'Johan Wier en Jacob Vallick. Medicus tegen pastoor?', in: Willem de Blécourt, Willem Frijhoff en Marijke Gijswijt-Hofstra (red.), *Grenzen van genezing. Gezondheid, ziekte en genezen in Nederland, zestiende tot begin twintigste eeuw* (Hilversum, 1993), 17-45. Voorts de publieksbiografie over Vallick door Leen den Besten, *Groessense pastoor Jacob Vallick op de drempel van de nieuwe tijd* (Zevenaar, 2017).
- 25 Jacob Vallick, *Tooveren, wat dat voor een Werc is, wat crancheit schade en binder, daer van comende is, ende wat remedien men daer voor doen sal* (Hoorn: Willem Andriessz, 1598); J.A. Gruys en C. de Wolf, *A Short-title Catalogue of Books Printed at Hoorn before 1701* (Nieuwkoop, 1979), 96, nr. 321. De Hoornse drukker Willem Andriessz, op het Noord, begon zijn werk in 1596 met een politiek pamflet; Vallicks boekje was zijn tweede of derde uitgave. Zijn latere uitgaven zijn vooral historisch of actualiteitsgericht, niet religieus.
- 26 Wier had maatregelen willen laten nemen tegen 'geistliche personen [...] die jenigen so Schmachbüchlein in Truck verfertigen lassen und außgehen lassen, billich gezelt', maar vanwege hun geestelijk ambt hadden zij protectie gekregen van 'iren Patronen und Vertheidiger'; Wier, *De praestigiis demonum* (1578), fol. 169r-169v. Dit slaat duidelijk op Vallick die de protectie genoot van de proost en aartsdiaken van het nabije Emmerik, Derck van de(r) Loe, uit een adellijke familie die op het huis Loowaard in het kerspel Groessen resideerde en jurisdictie over het kerspel had.
- 27 L.J. van der Heijden, 'Het kerspel Groessen en zijn "Kerckenboeck"', in: *Archief voor de geschiedenis van het aartsbisdom Utrecht* 46 (1921), 1-107 (brief 8, tekst 17-107). Het origineel van de brief ligt in het Oud-Archief van Arnhem, inv.nr. 6099.
- 28 Elisabeth M. Kloosterhuis, *Erasmusjünger als politische Reformen. Humanismusideal und Herrschaftspraxis am Niederrhein im 16. Jahrhundert* (Wenen, 2006).
- 29 Lotte Kosthorst, 'Gelehrte Mediziner am Niederrhein. Das Italienstudium der Ärzte am Hof Wilhelms V. von Jülich-Kleve-Berg (1539-1592)', in: Kaspar Gubler en Rainer C. Schwinges (red.), *Gelehrte Lebenswelten im 15. und 16. Jahrhundert* (Zürich, 2018), 129-156.
- 30 De bijdragen aan Guido von Büren, Ralf-Peter Fuchs en Georg Mölich (red.), *Herrschaft, Hof und Humanismus: Wilhelm V. von Jülich-Kleve-Berg und seine Zeit* (Bielefeld, 2018) bieden samen een handzaam overzicht van de regering en het bestuur van deze hertog.
- 31 Namelijk het belangrijke opvoedingstraktaat *De pueris statim ac liberaliter instituendis* (Bazel, 1529), en zijn citatenverzameling *Apophthegmata* (Bazel, 1532).

- 32 Matthias Bredenbach, *De dissidiis quae nostra hac tempestate tanto cum terrore iactant ecclesiae navem* (Keulen, 1557).
- 33 *Den Bibel, Inhoudende dat Oude ende Nieuwe Testament* ([Groessen], 1560).
- 34 Paul Valkema Blouw, *Dutch typography in the Sixteenth Century* (Leiden, 2013), 361- 382.
- 35 De enige Nederlandse druk die bewaard is gebleven (twee exemplaren in Leiden en een in Parijs), is in 1598 te Hoorn uitgegeven, in de context van aanzwellende toverijkritiek onder de protestanten. Maar er bestaat een oudere Duitse vertaling die korter is en een meer demonologische strekking heeft, terwijl ook de gebeden en het bezweringsritueel ontbreken: *Von Zauberern, Hexen und Unholden, auss Niederländischer sprach in hochdeutsch ubergesetzt*. Ze verscheen tweemaal, namelijk in Lambert Daneau, Jacob Vallick en Ulrich Molitoris, *Von den Zaubereern, Hexen, und Unholden* (Keulen, 1576), 157-222, en in Abraham Saur (red.), *Theatrum de veneficis* (Frankfurt am Main, 1586), 54-69. Zowel de Hoornse herdruk als de Duitse vertalingen moeten worden gewantrouwd: de eerste kan naar strekking zijn verhollandst, de vertalingen zijn vermoedelijk aan een nog sterk magisch geïnteresseerd Duits publiek aangepast. Zo zal het de lezers van het *Theatrum de veneficis* zijn ontgaan dat de gewraakte ‘Messpfaff’ uit Wiers smakelijk vertaalde tirade dezelfde Vallick was, wiens gewraakte boekje zestig bladzijden eerder integraal was afgedrukt.
- 36 J.F. Gerhard Goeters, *Studien zur niederrheinischen Reformationsgeschichte*, herausg. von Dietrich Meyer (Keulen, 2002), in het bijzonder ‘Die Rolle des Täufern in der Reformationsgeschichte des Niederrheins’, 64-90, en ‘Der katholische Hermann von Wied’, 106-126 ; Martin H. Jung, *Philipp Melancthon und seine Zeit* (Göttingen, 2011), 61-62.
- 37 Hij ging er met Dirck Philips naar toe en bleef er anderhalf jaar, Otto S. Knottnerus, ‘Menno als tijdverschijnsel’, in: *Doopsgezinde bijdragen* 22 (1996), 79-118, hier 103.
- 38 De Rijksdag had er in 1529 mee ingestemd dat dopers ter dood moesten worden gebracht. In vrijwel het gehele Duitse Rijk werd dit voorschrift al snel in plaatselijke wetgeving overgenomen. De hertog van Kleef en Gulik en de aartsbisschop deden dit pas in 1534 onder druk van de gebeurtenissen in Münster en van de keizer. Het lijkt er niet op dat aan dit voorschrift vervolgens streng de hand is gehouden. Mathilde Monge, *Des communautés mouvantes: les ‘sociétés des frères chrétiens’ en Rhénanie du Nord: Juliers, Berg, Cologne vers 1530-1694* (Genève, 2015), 38-41, 75-82.
- 39 P. Valkema Blouw, ‘Nicolaes Biestkens van Diest, in duplo, 1558-1583’, in: T. Croiset van Uchelen e.a. (red.), *Theatrum orbis terrarum. Liber amicorum presented to Nico Israel* (Utrecht, 1989), 310-331; W.F.W.M. van Heugten, ‘Een 16e-eeuwse vluchtelingendrukkerij te Groessen’, in: *Jaarboek Achterhoek en Liemers*, 25 (2002), 35-41.
- 40 D[irk] P[hilips], *Een schooner vermaninghe ende cortte onderwysinghe vander warachtiger kennissen Godts* ([Groessen], 1558); D[irk] P[hilips], *Vander sendinge der predicanten oft leeraers* ([Groessen], [Nicolaes Biestkens van Diest], 1559). Zie ook de lijst met titels van uitgaven van Biestkens in Groessen in Valkema Blouw, *Dutch typography*, 383-385. In een brief aan zijn broer Johan wees Matthijs Wier het geschrift af van Dirck Philips, *Vande wedergeboorte ende Nieuwe Creature een corte vermaninghe ende aenwijsinghe wt de Heylighe Schrift* ([Emden], [1556?]) waar Johan zich kennelijk enthousiast over had betoond; zie de brief van Matthijs Wier in: [Matthijs Wier], *Grondelicke onderrichtinghe van veelen hoochwichighen articulen* (Frankfurt [=Amsterdam], 1579), 49-51. Volgens Matthijs kon de wedergeboorte niet al tijdens het leven op aarde, maar pas na de dood plaatsvinden. Zie ook Sjouke Voolstra, *Beeldenstormer uit bewogenheid: verzamelde opstellen van Sjouke Voolstra*, ed. Anna Voolstra (Hilversum, 2005), 91-104. Ook het Huis der Liefde werd door Matthijs in drie brieven afgewezen, *Grondelicke onderrichtinghe*, 51-56. Zie hierover voorts Alastair Hamilton, *The Family of Love* (Cambridge, 1981).

- 41 Hans de Waardt, 'Witchcraft, Spiritualism and Medicine: the Religious Convictions of Johan Wier', in: *Sixteenth Century Journal* 42 (2011), 369-391.
- 42 Eduard Simons, 'Matthes Wier, ein Mystiker aus der Reformationszeit', in: *Theologische Arbeiten aus dem Rheinischen wissenschaftlichen Predigerverein*, Neue Folge 9 (1907), 30-49.
- 43 Van der Heijden, *Het kerspel Groessen*, 37-38.
- 44 *Tooveren*, fol. Avijj v.
- 45 Zie voor deze posities ook: Hans de Waardt, 'Van exorcisten tot doctores medicinae. Geestelijken als gidsen naar genezing in de Republiek, met name in Holland, in de zestiende en de zeventiende eeuw', in: De Blécourt, e.a., *Grenzen van genezing*. 88-113.
- 46 Zie de briefwisseling tussen het Hof en Arenberch: Gelders Archief, toegangsnr. 0124 Hof van Gelre en Zutphen, inv.nr. 816, Brieven van en aan het Kwartier van Nijmegen 1559-1560, nrs. 4083, 4089, 4100, 4107, 4109, 4111, 4112.
- 47 Zie over de hier en in de volgende zin genoemde toverijzaken Hans de Waardt en Willem de Blécourt, 'De regels van het recht. Aantekeningen over de rol van het Gelderse Hof bij de procesvoering inzake toverij, 1543-1620', in: *Bijdragen en mededelingen 'Gelre'* 80 (1989), 24-51, hier 29-31. Anna Creyntkens vluchtte naar Maastricht, waar zij drie jaar later op aangeven van een Nijmegenaar alsnog gevangen werd gezet. In de kerker pleegde zij daarna suïcide.

Religieuze non-conformisten in Nederland over geneeskunde, magie en de duivel

Een heroverweging

GARY K. WAITE

In 1994 had ik het genoegen tijdens een door Hans de Waardt en Marijke Gijswijt-Hofstra georganiseerd wetenschappelijk symposium een paper te presenteren op het grensvlak van geneeskunde, magie en godsdienst in Europa. Mijn bijdrage ging over de manier waarop Nederlandse spiritualisten en mennonieten vanuit hun geloof keken naar ziekte en genezing.¹ De diepgravende workshop was voor mij een vruchtbare ervaring; ik net was begonnen aan een nieuw project over de wederdopers en hekserij in vroegmodern Europa en de deelnemers hebben mij enorm verder geholpen. Met name Hans de Waardt is een waardevolle vriend en raadgever geworden. Zijn nauwkeurige kennis en scherpzinnige conclusies zijn voor mij een lichtend voorbeeld geweest. Zijn originele interpretaties van Johan Wier/Weyer, hofarts van de hertog van Kleef, Gulik en Berg, en schrijver van *De praestigiis daemonum* uit 1563, toonden aan dat opvattingen over magie en hekserij alleen kunnen worden begrepen door ze te bestuderen in hun bredere religieuze context.² Een van deze contexten was het spiritualisme, het geloof dat alleen iemands innerlijke overtuigingen van belang zijn en dat uiterlijkheden als belijdenissen of ceremoniën en ook de letterlijke tekst van de Schrift van minder belang zijn. In de Nederlanden floreerde deze benadering in de vorm van wat Willem Frijhoff ‘ambient pietism’ heeft genoemd,³ met als belangrijkste voorvechters David Joris (1501-1556), Hendrik Niclaes, stichter van het Huis der Liefde, en de katholiek Dirck Volckertsz Coornhert. De informele benadering van religieuze diversiteit waarmee Nederlandse regenten experimenteerden, viel in enkele opzichten samen met de spiritualistische visie: al steunden ze het bestaan van een publieke kerk, tegelijk stelden ze lidmaatschap daarvan niet verplicht. Iemands godsdienstige identiteit was een privézaak en andersdenkende groeperingen zoals de dopers konden hun erediensten organiseren in wat Benjamin Kaplan de ‘fictie van de private ruimte’ noemt.⁴ De vele werken die de spiritualisten uitgaven veroorzaakten heftige discussies over onder



Portret van David Joris door Christoffel van Sichem (I) naar Jan Cornelisz van 't Woudt ca. 1605 (Rijksmuseum, RPP-OB-15.618).

andere de aard van godsdienstige identiteit, de noodzaak van kerklidmaatschap en het bestaan van demonen of duivels, terwijl een belangrijke minderheid van de inwoners van de Nederlanden geen lid was van een kerk.⁵ Dat dit soort spiritualisme invloed had op hoe over de duivel werd gedacht zien we bij Johann Wier; De Waardt en ik hebben allebei ontdekt dat Joris met deze arts heeft gecorrespondeerd en dat die dergelijke non-conformistische ideeën ook besprak met zijn broer Matthias, spiritualist en zelfverklaard gereformeerd mysticus.⁶ Bovendien heeft De Waardt het vriendennetwerk van Johann Wier uitgeplozen, waarbij hij verschillende humanistische spiritualisten ontdekte. De Waardts recente analyse van de opdrachtbrieven in Wiers voorwoorden aan katholieke, lutherse en gereformeerde heersers bracht hem tot de conclusie dat Wier zich expliciet verzette tegen de verdeeldheid binnen het christendom en de religieuze onverdraagzaamheid en vervolging die daarmee

samenhang.⁷ Als goed spiritualist bekritiseerde Wier alle gezindtes en zag hij persoonlijke godvrezendheid en niet dogma's en ceremoniën als de kern van het geloof.⁸ Vooral opmerkelijk is De Waardts ontdekking dat Wier een fragment van George Kleinberg citeert dat is opgenomen in Sebastian Castellio's beroemde *De haereticis an sint persequendi* uit 1553. Mirjam van Veen en ik hebben aangetoond dat Kleinberg een pseudoniem is van Castellio's spirituaalistiche Nederlandse vriend Johann van Brugge, oftewel David Joris.⁹

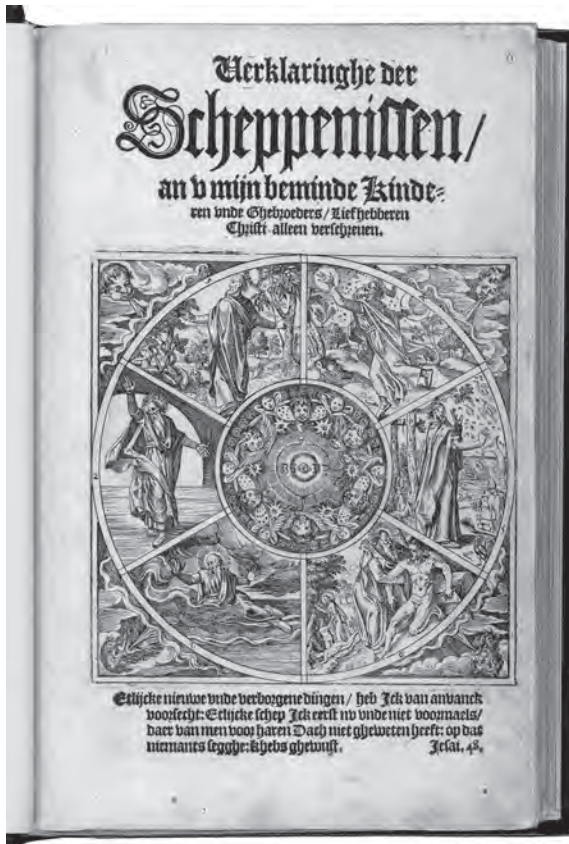
De Waardt heeft de kwestie van Johann Wiers religieuze identiteit ook opgelost: hij was spiritualist, zij het een voorzichtige.

De Waardts bevindingen laten niet alleen goed zien hoe populair het spiritualisme was onder humanisten, waaronder artsen, maar ook dat uiterst moeilijk is vast te stellen of iemand zich tot zulke denkbeelden aangetrokken voelde, omdat in een tijd van onverdraagzaamheid er een sterk neiging bestond om dit verborgen te houden. Spiritualisten zijn principieel tegen dogmatische uniformiteit, zodat over allerlei theologische kwesties grote verschillen tussen hen bestonden. Zo heeft Robin Briggs geopperd dat Jean Bodin, die in *De la démonomanie des sorciers* (1580) Wiers scepticisme aanvalt, 'helemaal geen christen meer was, maar vol overgave een hoogst persoonlijke religie aanging die veel meer weg had van het Jodendom'. Net als de Engelse bestrijder van hekserij Reginald Scot had Bodin kennissen in de kring van het Huis der Liefde, maar anders dan Wier en Scot nam hij demonen uiterst serieus. Briggs legt uit dat wanneer Bodin 'een felle aanklacht tegen hekserij schrijft', dit moet worden gelezen als 'een opmerkelijk goede dekmantel voor ketterse opvattingen'; een vorm van nicodemisme waar spiritualisten berucht om waren.¹⁰ Het verinnerlijken van demonen was dus geen noodzakelijke consequentie van het spiritualisme. Maar het was wel wat gebeurde in de Nederlandse variant die Joris ontwikkelde. Voor hem waren demonen en engelen geen uitwendige wezens, maar puur de deugden en ondeugden in elk mens; een ongebruikelijke demonenleer die op veel belangstelling en veel kritiek kon rekenen.¹¹

Sommige spiritualisten voelden zich aangetrokken tot de alchemistische benadering van Paracelsus, die zelf een spiritualistische profeet was. Diens benadering herbergde de belofte dat het lichaam genezen kon worden met behulp van een diepzinnige allegorische en mystieke wetenschap, waardoor haar beoefenaars geestelijk volmaakt en zelfs goddelijk konden worden.¹² In mijn paper uit 1994 heb ik deze alchemistische benadering bij de doopsgezinden aangetroffen. Omdat hen niet werd toegestaan een titel in de filosofie of de theologie te halen, studeerden veel van hun predikanten in plaats daarvan ge-

neeskunde. Sommigen van hen, zoals Hans de Ries (1553-1638), waren autodidactische paracelsiaanse genezers, vanuit de overtuiging dat deze vorm van geneeskunde beter strookte met de spiritualistische theologie. Maar anders dan ik aanvankelijk veronderstelde, was het niet noodzakelijk dat spiritualistische artsen Paracelsus verkozen boven Galenus. Integendeel. In Ofer Hadass' nieuwe boek over de anglicaanse geestelijke Richard Napier (1559-1634), een astrologische arts die met engelen communiceerde, wordt duidelijk dat godsdienst, magie en geneeskunde konden samengaan op manieren die op ons misschien tegenstrijdig overkomen, maar die voor degenen die ermee bezig waren volledig logisch waren.¹³

Deze ontdekkingen hebben me teruggevoerd naar Galenus Abrahamsz de Haan (1622-1706), de beroemde spiritualistische, doopsgezinde prediker uit de tweede helft van de zeventiende eeuw. In 1994 had ik aangenomen dat er een samenhang moest bestaan tussen zijn alchemie en zijn spiritualisme. Opgeleid tot arts aan de universiteit van Leiden, hield hij vanaf 1646 praktijk in Amsterdam. Abrahamsz werd aangesteld als predikant van de Vlaamse doopsgezinde gemeente 'Het Lam' en zijn spiritualisme dreef hem ertoe lid te worden van de non-confessionele collegianten en te proberen zijn eigen doopsgezinde gemeente om te vormen tot een meer inclusieve gemeenschap.¹⁴ In zijn functie als doopsgezinde predikant lijkt hij lang niet zo radicaal te zijn geweest als wanneer hij zich in kringen van collegianten bewoog. In zijn werken die voor zijn doopsgezinde achterban waren bedoeld, lijkt zijn visie in veel opzichten op die van de conservatieve mennoniet Pieter Jansz Twisck (1565-1636), een fanatiek volgeling van Menno Simons. Maar wanneer hij voor een breder publiek schrijft, heeft hij meningen over religieuze diversiteit en tolerantie die diepgaand zijn beïnvloed door het spiritualisme.¹⁵ Een dergelijke dubbelheid lijkt erg op de geheimhouding die alchemisten betrachtten en wat ik bij Abrahamsz verwachtte was een vorm van geestelijke alchemie à la Jacob Boehme of Abrahamsz' voorganger De Ries. Dankzij Ruud Lambour weten we nu dat Galenus' alchemistische motieven puur financieel van aard waren (het maken van goud) en dat er geen aanwijzingen zijn dat hij er een inwendige geestelijke ontwikkeling mee beoogde.¹⁶ Ook zijn geneeskunde was orthodox galenisch. Piet Visser heeft aangetoond dat Abrahamsz en veel van zijn gemeenteleden hun spiritualisme toepasten op de studie van godsdienst, filosofie en de natuurlijke wereld, terwijl verschillenden van hen vriendschap sloten met en hulp boden aan de filosoof Baruch Spinoza.¹⁷ In plaats van het bestaan te verdedigen van bovennatuurlijke wezens en in het bijzonder van demonen, zoals men zou verwachten,



David Joris, *Verklaringhe der scheppenissen* (Rotterdam, ca. 1586) (UvA, OTM: KF 61-5127 (1)).

scheidten zij die van de materiële wereld af, waarbij sommigen wel een uitzondering maakten voor engelen.

Deze scheiding tussen het natuurlijke en het bovennatuurlijke wordt traditioneel gezien als een gevolg van het cartesiaanse dualisme van René Descartes (1596-1650), dat enorme populariteit verwierf in de Republiek, waar hij lange tijd woonde en zijn belangrijkste verhandelingen schreef. De mogelijke invloed van het Nederlandse spiritualisme op het denken van Descartes is tot nu toe nog niet onderzocht, maar het is lastig voor te stellen dat hij er nooit mee in aanraking is gekomen. Vooral in Joris' spiritualisme worden demonen en engelen verinnerlijkt en werkt de Heilige Geest op het geweten in om ge-

lovigen te brengen tot geestelijke volmaaktheid en tot de verborgen betekenis van de Schrift. In zijn latere leven zou Joris niet langer geloven de enige goddelijke boodschapper te zijn en voelde hij zich bij zijn interpretatie van de bijbel niet gebonden door formele theologische kennis, kennis van bijbelse talen of wijsgerige logica. Hij stimuleerde anderen hem te volgen in nieuwe, creatieve manieren om de bijbel te lezen. Dat gebeurt bijvoorbeeld in het boeiende *Verklaringhe der Scheppenissen* uit 1553, waar hij een aantal ongebruikelijke interpretaties van Genesis te berde brengt en zegt dat zijn lezers het met hem oneens mogen zijn als zij dat willen.¹⁸

Bij Joris vindt een samensmelting plaats van de Geest met het verstand of de rede, wat afweek van de orthodoxe leer maar wat tegelijkertijd velen tot het spiritualisme aantrok en ook de reden was waarom zijn volgelingen vaak als vrijdenkers werden weggezet.¹⁹ Dit is waarom Joris' vele tegenstanders hem van atheïsme beschuldigden; zij signaleerden, terecht, dat zijn spiritualisme uiteindelijk zou leiden tot de ontkenning van elke uitwendige, bovennatuurlijke werkelijkheid buiten de mens. Natuurlijk heeft Joris met zijn ideeën nooit de bedoeling gehad bij te dragen aan wat wij nu secularisme noemen. Maar als er één ding klopt in Brad Gregory's aanval op de Reformatie als de bron van alle mankementen van de moderne wereld, is het wel de gedachte dat historische langetermijn-veranderingen vaak het resultaat zijn van onbedoelde effecten.²⁰ Dit adagium lijkt van toepassing op de spiritualisten, stuk voor stuk diepgelovige mensen die desalniettemin ideeën over religieuze identiteit en bijbelinterpretatie ontwikkelden die uiteindelijk de weg vrijmaakten voor de scheiding van geest en materie.

Joris' opvatting beïnvloedde ook de demonenleer van vele andere spiritualisten, zoals Nicolaes en veel van de Waterlandse doopsgezinden. Zij werd hevig bekritiseerd door gereformeerde predikanten, waarbij sommigen zover gingen dat ze de hele doopsgezinde gemeenschap ervan beschuldigden de duivel te ontkennen.²¹ In 1621, bijvoorbeeld, insinueerde de vooraanstaande calvinistische predikant Herman Faukel dat de doopsgezinden besmet waren door Joris' verderfelijke opvattingen, aangezien zij stuk voor stuk vonden dat 'de duyvelen niet anders sijn dan de quade gheneghentheden die inden mensche zijn, ende de conscientie ongherust maecken'.²² Woedend raasde Faukel verder dat Joris leerde dat satan geen lichamelijke substantie bezat en geen levende natuur had, behalve 'dan alleen eenen bedrieghelicken ende leugenaachtighen gheest'. Alle gedachten van het vlees, zo ging hij verder, worden door hen kwade geesten en duivels genoemd, zodat er geen andere demonen zijn 'dan u eyghen vleesch, sinnelickheydt ende begeerlickheydt, welcke

yeghelijk nae sijne aerdt duyvelen ende boose geesten ghenaeemt worden'.²³ Faulkel rekende ook Hendrik Niclaes tot deze groep onconventionele demonologen die zouden geloven 'dat de duyvelen, helle ende verdoemenis niet anders zijn dan de wroegende ende knagende conscientie'.²⁴ Het was nogal een overdrijving, al was het maar omdat er maar weinig mensen waren die openlijk toegaven door Joris beïnvloed te zijn en Niclaes het bestaan van demonen nooit expliciet had ontkend (al had hij wel gezegd dat ieder persoon een antichrist is en algemeen werd aangenomen dat hij geloofde dat de hel niet in fysieke zin bestond).²⁵ Maar doordat gereformeerde polemisten Joris' ketterijen eerst uitlegden om ze daarna goed te kunnen aanvallen, bleven diezelfde ketterijen juist springlevend in het publieke debat, waarmee zij onbedoeld bijdroegen aan de verspreiding van deze sceptische benadering van de duivel en alles wat daarmee samenhangt.

Als voorbeeld hiervan kan een van De Waardts vele andere ontdekkingen dienen: het feit dat er in de provincie Holland weinig belangstelling was voor de demonologische samenzweringstheorieën die elders tot omvangrijke heksenjachten hebben geleid.²⁶ In Holland komt satan nauwelijks voor in de bekentenissen van heksen. Al in de jaren negentig van de zestiende eeuw was het moeilijk om tot veroordelingen te komen en in 1594 had de Hoge Raad zich uitgesproken tegen de waterproef, op advies van de president van de Hoge Raad en de rector van de universiteit van Leiden, die ook hoogleraar geneeskunde was. Bij hun argumentatie volgden zij Wier. Allebei hadden ze banden met het Huis der Liefde.²⁷ Opnieuw gaan geneeskunde en niet-traditionele godsdienst hier een boeiend huwelijk aan.

In 1600 was er één auteur die Joris' demonenleer met kracht verdedigde. Hij noemde zichzelf Dr. Hugelmumzoon en was waarschijnlijk de arts Bernard Kirchen, de tweede echtgenoot van Joris' dochter Clara, van wie hij waarschijnlijk alle mogelijke informatie kreeg over haar vader. In zijn *Wederlegginghe* reageerde Dr. Kirchen op de kritiek die de Groningse rector Ubbo Emmius op Joris had.²⁸ In 1603 pareerde Emmius Kirchens boek, bang dat het idee dat de duivel geen onafhankelijke werkelijkheid bezat maar met de zondige natuur van de mens samenviel, mensen ertoe zou brengen te denken dat er geen 'wesentlicke, verschrickelicke duyvelen' bestonden buiten de individuele fantasie van mensen, en er ook geen eeuwige verdoemenis volgde voor degenen die in de macht waren van de duivel.²⁹ Hij reageerde op het feit dat Dr. Kirchen had toegegeven dat Joris een uitwendige duivel verwierp en had uitgelegd dat, hoewel kunstenaars probeerden om de duivel zo angst-aanjagend mogelijk af te beelden, hij machteloos is 'zonder ende buyten den

mensen'.³⁰ Joris hoopte, zo concludeerde Kirchen, dat mensen God zouden vrezen in plaats van satan.³¹ Emmius' zorg dat Joris' afwijzing van een onafhankelijke duivel een ondermijnend effect zou hebben op de angst voor duivelse samenzweringen, lijkt in de Republiek te zijn bewaarheid.³²

Wist Kirchen van het bestaan van Wiers *De praestigiis daemonum*? Omdat beiden spiritualistisch arts waren en vochten tegen de angst voor hekserij, lijkt dat waarschijnlijk. De Waardts suggestie dat Wier in zijn werken gebruikmaakte van een gecodeerd spiritualistisch idioom nodigt uit om te kijken hoe anderen met spiritualistische neigingen, zoals de Leidse rector en de president van de Hoge Raad die hierboven zijn genoemd, dat zouden kunnen hebben overgenomen. Wiers pogingen om natuurlijke verklaringen te vinden voor bovennatuurlijke zaken passen ook bij een spiritualistische benadering, terwijl ze tegelijk de voorbode zijn van het latere cartesianisme; in allebei de gevallen worden bovennatuurlijke actoren afgescheiden van de uiterlijke, natuurlijke wereld, zij het vanuit verschillende uitgangspunten. De Waardt heeft verder geopperd dat Wiers verwijzingen naar de echte duivel mogelijk een nicodemische poging waren om zijn echte opvattingen te verhuilen en voor zijn lezers geloofwaardig te blijven. De Waardt merkt hierover op:

'How then should one interpret Wier's emphasis on the role of demons? In his other writings he never mentions the power of demons, and even in his *De praestigiis* he inserted in 1577 a barely disguised message that demons have no real power. It should be understood why Wier wrote this book and for whom it was intended. In the foreword to the first edition he discloses his original intention: to write a book that will purge the medical profession of superstition. But when he realized how many 'demented old women' (*vetulae dementitae*), as he called them, were killed as witches, he changed the theme of his book. Hence it became his primary goal to exonerate these typical suspects.³³

Zoals gezegd was dit soort spiritualisme en medische kennis, gebaseerd op Paracelsus en vooral Galenus, vrijelijk aanwezig bij liberale doopsgezinden. Dit komt zeer goed overeen met de logische consequentie van het Nederlandse spiritualisme, namelijk de verinnerlijking van geestelijke wezens en de scheiding van de materiële en spirituele wereld. Dat zien we bij Dr. Abrahamsz. In 1664 schreef zijn vriend, collega-arts en geloofsgenoot Dr. Antonius van Dale (1638-1708) een satirisch toneelstuk dat Abrahamsz moest verdedigen tegen beschuldigingen van theologische heterodoxie. Volgens zijn critici leerde Abrahamsz dat Jezus niet goddelijk was, dat de goddelozen niet eeuwig in

de hel zouden branden, dat er geen demonen of 'quade zelfstandige geesten' bestonden en dat er niet zoiets was als een zelfstandige Heilige Geest, maar dat met 'H. Geest' alleen maar wordt bedoeld op begrip van wat de bijbel wil zeggen.³⁴ Abrahamsz is altijd erg voorzichtig geweest met wat hij publiceerde en Van Dale houdt vol dat Abrahamsz dit soort dingen nooit heeft geschreven. Toch is het opmerkelijk dat Abrahamsz in zijn eigen publicaties altijd heeft geweigerd om het leerstuk van de drie-eenheid te behandelen, zich bij de interpretatie van de bijbel verliet op de autoriteit van de inwendige Geest, geloofsbelijdenissen als onvolmaakt mensenwerk beschouwde en vrijwel niets over de duivel zei. Hij stelde eenheid boven dogma. Tegenstanders interpreteerden zijn zwijgen over deze controversiële zaken als een ontkenning. Zo publiceerde Abrahamsz in 1664 een editie van de leerstellingen die in 1646 hadden geleid tot een fusie van een aantal doopsgezinde groeperingen. Daarin wordt de duivel nergens genoemd. De duivel speelde simpelweg geen belangrijke rol voor hem en was daarom wat hem betreft machteloos geworden. En dat was een houding die door anderen als atheïstisch werd opgevat.³⁵

Andere doopsgezinden, vooral Jan Jansz Deutel (gestorven 1657), Abraham Palingh (1588/89-1682) en eerdergenoemde Dr. Van Dale, spraken echter wel over de kwestie van hekserij en de duivel.³⁶ Hun werken zijn eerder bestudeerd door De Waardt, Gijswijt-Hofstra en mijzelf. Deutels verhandeling over hekserij uit 1638 beargumenteert dat heksen niets kunnen doen wat buiten de natuur ligt, zelfs niet met de hulp van de duivel, en dat het hier puur om oplichters gaat.³⁷ Zelfs de duivel kan geen schadelijke magie bedrijven, want hij is *onmacht*, een term die veel wordt gebruikt door Joris als die over de duivel spreekt.³⁸ In een dialoog uit 1659 volgt Palingh Wiers verdediging van veroordeelde heksen en legt hij op een vergelijkbare manier de vinger bij de dwaasheid van het heersende geloof in duivelse hekserij.³⁹ Zowel inquisiteurs als demonologen worden door hem bekritiseerd vanwege het enthousiasme waarmee zij mensen vervolgen. Het bestaan van echte hekserij wordt door hem in alle toonaarden ontkend omdat demonen machteloos zijn.⁴⁰

Palingh baseerde zich ook op *The Discoverie of Witchcraft* van de Engelse edelman Reginald Scot. Scots verhandeling was zelf sterk beïnvloed door het werk van Wier en net als bij Wier is onduidelijk wat zijn religieuze identiteit nu precies was. Onder verwijzing naar personen uit Scots kennissenkring heeft David Wootten geopperd dat Scot een familist was, maar dat heeft flink wat opschudding veroorzaakt. Philip C. Almond en Peter Elmer hebben geprobeerd om Scot van deze schande te vrijwaren. En zelfs nu Elmer nieuwe

gegevens boven tafel heeft gekregen die Scots flexibele religieuze identiteit ondersteunen (hij was puritein en werd anglicaan), staat hij niet open voor de mogelijkheid om Scot als familist te zien. Een familist is voor hem een ‘extreme religieuze radicaal en nicodemiet’. Deze omschrijving schept echter een verkeerd beeld van de ware aard van het spiritualisme, dat is gericht op het verminderen van geloofsconflicten door de aandacht te richten op de inwendige mens, liefde tot God en de naaste, op het wegnemen van angst voor verschillen en voor de duivel.⁴¹ Daarom vermoed ik dat Scots radicale scheiding van de fysieke en de bovennatuurlijke wereld, waarbij geesten zoals demonen alleen in het immateriële domein kunnen bestaan, aangeeft dat hij zich op natuurlijke wijze in de richting van het spiritualisme ontwikkelde, zelfs als Scot formeel geen familist zou zijn. De crux van het spiritualisme is juist dat het niet gebonden is aan confessionele grenzen. De pogingen van Nicolaes om zichzelf tot paus uit te roepen resulteerde er bijvoorbeeld alleen maar in dat veel van zijn volgelingen zich afkeerden van hem. Zij keerden zich echter niet van het spiritualisme af.⁴² Bovendien heeft De Waardt ontdekt dat Thomas Basson, de Engelse drukker die in 1608 te Leiden een Nederlandse vertaling van Scots *Discoverie* produceerde, ‘in nauw contact stond met het Huis der Liefde’. De Waardt concludeert daarop dat ‘we veilig lijken te kunnen aannemen dat het spiritualistische milieu functioneerde als een soort semi-clandestien netwerk waarin men het erover eens was dat hekserij niet vervolgd moest worden’.⁴³ Wat de precieze aard van Scots relatie met de Engelse familisten ook is geweest, door spiritualisten werd zijn boek dus gezien als een bevestiging van hun visie op de duivel. Net als eerder Scot en Joris ontzegde Palingh de duivel elk zelfstandig vermogen en reduceerde hij hem tot een geestelijke verleider zonder enige macht om mensen over te halen om dingen tegen hun wil te doen.⁴⁴ Een pact met de duivel is net zomin mogelijk, aangezien satan geen fysiek wezen is.⁴⁵ Wat Palingh echter niet van Joris overneemt, is diens ongebruikelijke visie op Lucifers val van de hemel, door Joris gesitueerd na Adams val in het Paradijs. In zijn *Neemt Waer; Dat boeck des leuens is mi gheopenbaert* (ca. 1540), het eerste werk waarin Joris zijn demonenleer expliciet in detail behandelt, stelt Joris dat Adam in feite een van de hemel gevallen licht-engel was. Daardoor hoefde er in de Hof van Eden geen een aparte, geschapen verleider te zijn.⁴⁶ Dit onderdeel van Joris’ demonenleer kon echter makkelijk los worden gezien van zijn sterke overtuiging dat de duivel voor ware christenen slechts de machteloze stem van verleiding in hen zelf was.

Dr. Van Dales bijdrage heeft grote invloed gehad op de beroemde gereformeerde predikant en cartesiaan Balthasar Bekker.⁴⁷



Portret van Balthasar Bekker door Arnoud van Halen (1700-1732). Olieverf op blik (Rijksmuseum, SK-A-4612).

In zijn *De oraculis ethnicorum dissertationes duae* uit 1683 (een Nederlandse uitgave verscheen in 1687 onder de titel *Verhandeling van de oude orakelen der heydenen*) doet Bekker een poging om zijn vaderland van bijgeloof te verlossen. Net als Wier stelt Van Dale dat de duivel geen heksen nodig heeft om over de wereld te heersen, omdat hij betere middelen heeft om de mensheid tot verdoemenis te brengen, via de verleiding tot het slechte.⁴⁸ Daarmee beperkt Van Dale de activiteit van de duivel tot de inwendige mens. Van Dale moest wel voorzichtig te werk gaan, wilde hij niet voor libertijn worden uitgemakkt. Van Dale, Palingh en Deutel hebben de duivel op vergelijkbare wijze, en zonder Joris' naam te noemen, naar de inwendige mens verbannen. Mogelijk had Faukel het inderdaad bij het rechte eind met zijn vermoeden dat de hele Nederlandse doopsgezinde traditie door Joris' demonenleer besmet was.

Het is verleidelijk om Joris' verinnerlijkte of volledig vergeestelijkte duivel te vergelijken met de duivel zoals voorgesteld door Balthasar Bekker, die zijn

maatschappelijke positie verloor vanwege zijn *De Betoverde Wereld* uit 1691, waar demonen in de natuurlijke wereld slechts een plaats kregen als geestelijke krachten. Maar overeenkomsten bewijzen geen invloed en Bekker had zonder enig probleem op basis van zijn cartesiaanse dualisme een Joris-achtig standpunt kunnen ontwikkelen. Dat is wat hij zelf ook beweert zodra critici hem er al in 1689 van beschuldigen Joris, Hobbes en Spinoza te hebben gelezen. Maar, los van de vraag naar Descartes en het spiritualisme, Bekker heeft zelf toegegeven te zijn beïnvloed door de verschillende spiritualistische werken die hier zijn behandeld: werk van Scot, Wier, Palingh en Van Dale, wiens *De Orakelen* Bekker onweerlegbaar heeft genoemd.⁴⁹ Waar het gaat om de dood van de duivel bestaat er dus een duidelijke lijn van de zestiende-eeuwse spiritualisten naar de vroege Verlichting.⁵⁰ Dat is in elk geval ook wat Bekkers tegenstanders dachten, aangezien verschillende van hen Joris uitgebreid citeerden om te bewijzen dat Bekker zich op de ketter verliet. Dat gebeurt bijvoorbeeld in een traktaat uit 1691 van Pieter Jansz van Middelburg, getiteld *De Geest van David Joris, Sprekende zijn eygen taal, in dese Laatste Eeuwe. Waar men als in een Spiegel sien kan, dat veel der stellingen die den Heer Bekker in zijn Tweede Deel van de Betoverde Weerelt stelt, uyt dit Monster zijn voortgeteelt*. Dit werk bestaat volledig uit citaten over de duivel uit de tweede editie van Joris' *TWonder-boeck*, met in de kantlijn verwijzingen naar vergelijkbare passages in Bekkers werk. De tekst heeft geen voorwoord, geen beschrijving van Joris en diens reputatie, geen verdere uitleg. Wel hoort de lezer Joris' stem opnieuw klinken in de beruchte stelling dat 'De duyvel of satanas is van geene vermoogen, buyten den mensch gantsch (zonder Godt) met allen niet: zonder kraght of maght van hem selven'.⁵¹ Uiteraard was Jansz niet de enige die dit deed. Onder de vele boeken tegen Bekker was ook een traktaat uit 1691 van Everardus van der Hoogt. Van der Hoogt, schrijvend onder de naam Haggebher Philaleethees, wilde bewijzen dat al Bekkers denkbeelden al eens eerder waren weerlegd. In zijn *Brief van Haggebher Philaleethees, Geschreeven Aan Zynen Vriend N.N. Over Den Persoon en het Boek van D^r. Balthasar Bekker* zegt Everardus dat het ontkennen van de duivel een kenmerk is van vele 'oude Dwaalgeesten', waaronder Aristoteles.⁵² Maar verrassend genoeg is zijn eerste voorbeeld David Joris, de fanaticus die de duivel zag als de ontaarde menselijke wil die pas na de zondeval was ontstaan. De auteur citeert uit Joris' *Boek der Wonderen* (dat is *TWonder-boeck*), maar zegt dan dat zijn leringen veel duidelijker uiteengezet worden in zijn *Apologie aan Anna van Oldenburg*.⁵³ Joris' leer, zo gaat hij verder, is recent nog verdedigd door een aanhanger die schreef onder de pseudoniem Andreas Hugelmumsonus

en uitputtend is besproken door Ubbo Emmius. In 1717 schreef een Middelburgse predikant genaamd Carolus Tuinman een veel langer traktaat: *Het helsche Gruwelgeheim der heillooze Vrygeesten*. Deze meer dan driehonderd pagina's tellende tekst was geschreven als deel van een hele serie werken tegen de vrijgeesten die zich door Spinoza hadden laten inspireren.⁵⁴

Al voor de publicatie van zijn *De Betooverde Wereld* was Bekker in dit soort discussies verzeild geraakt, want in een vertaling uit 1689 van een Engels pamflet had Bekker de draak gestoken met naïeve ideeën omtrent hekserij. Ook had hij kritiek geuit op de verdeeldheid binnen de Engelse kerk over onbelangrijke ceremoniële kwesties, terwijl diezelfde kerk grote eenheid liet zien waar het ging over de onvergeeflijke dwaasheid van de heksenvervolging. Hij schrijft:

Ondertusschen komt my tweesins droevig voor, dat de Protestantsche Kerk om sulk ding als nonconformiftery verdeeld, en in *fulke* onverschonelike doling enig is. Datmen om uiterlike Kerkседен, in Gods word verboden noch belast, van malkanderen scheurt, en ontrent bygelovige toverproeven over een draagt. Dat meer is: dat men elkander, om verschill over onsekere en onnodige leerstukken verkettert, en nochtans in dat meer dan afgodisch gevoelen duld, welk den Duivel hoger stelt dan God, en by sekere gevolge, de gronden van den Kristeliken Godsdienst t'eenemaal ter nederwerpt. Dit heb ik hier ter loops in't kort aangewezen: en hope dat ik't in mijn breeder schrift, meermaals gedacht, duideliker tonen sal.⁵⁵

De relativerende benadering die Bekker had ten aanzien van discussies over dogma's en religieuze gebruiken doet sterk denken aan zijn tijdgenoot Dr. Abrahamsz. De herkomst daarvan hebben we nu teruggevoerd op de doopsgezinde traditie die loopt van Joris tot Abrahamsz en Van Dale. In *De Betooverde Wereld* bekritiseert Bekker de wijdverspreide belangstelling voor 'anti-magie', die mensen zou verhinderen christelijke naastenliefde in praktijk te brengen.⁵⁶ Om in aanraking te komen met Joris' ideeën hoefde Bekker geen enkele bladzijde uit diens werk te lezen; het volstond om kennis te nemen van de vele polemische werken die tegen Joris waren geschreven of van de werken over heksenvervolging van Palingh en Van Dale en natuurlijk Scot en Wier. Bovendien wekte het meer verontwaardiging om te zeggen dat het zinloos was ruzie te maken over welke leer en kerkelijke gebruiken juist waren dan om het geloof in hekserij te ridiculiseren. En al helemaal in de Republiek, waar al decennialang geen heksen waren berecht, ook al bleef er een sterk geloof in magie.⁵⁷ Bekker werd door critici gekoppeld aan Joris en

Spinoza en ook aan het socinianisme. Daarmee hadden zij ook wel een punt. Het Nederlandse spiritualisme was inderdaad een alliantie aangegaan met het sociniaanse rationalisme: binnen de individuele mens werkte de Heilige Geest nauw met de rede samen. Aangezien de bijbel niet langer goddelijk was, kon die worden bestudeerd met historisch-kritische methodes.⁵⁸ Het idee dat de duivel enkel in de individuele menselijke geest bestond, was in de Nederlanden gemeengoed geworden. Door gereformeerde predikanten werd dit idee pertinent afgewezen juist vanwege de grote aantrekkingskracht die het idee had. Maar deze calvinistische predikanten slaagden er niet in hun overheden ervan te overtuigen dat zij een uniform, goddelijk rijk moesten creëren, zoals de Schotten dat deden. In plaats daarvan bepaalden de Nederlanders dat elke groepering uniformiteit en zuiverheid mocht creëren binnen de eigen gemeenschap. Zo bleef Amsterdam, zoals De Waardt heeft opgemerkt, Bekkers salaris betalen, ook toen zijn gereformeerde kerkenraad hem van het preekgestoelte haalde.⁵⁹

In zijn gezaghebbende werk over hekserij in Holland heeft De Waardt terecht de nadruk gelegd op de sociaaleconomische factoren achter het toemen van heksenvervolging in tijden van economische neergang en de relatief milde vervolging in de welvarende stadscultuur van Holland.⁶⁰ Grootschalige heksenprocessen veronderstelden geloof in een echte duivel die erop uit was christelijk Europa te vernietigen met hulp van een hele horde slaafse volgelingen.⁶¹ Omdat de Nederlandse overheden het toelieten dat er allerlei dissidente denkbeelden werden verspreid, werden ideeën zoals Joris' ontkenning van de duivel en Wiers verdediging van heksen onderdeel van het publieke debat en overgenomen door toonaangevende personen. Als we de overgeleverde bronnen moeten geloven, waren auteurs die de duivel machteloos noemden in dat debat dominant aanwezig. In het Nederlandse publieke debat was zoveel twijfel ontstaan over het bestaan van de duivel dat heksenvervolging iets zinloos leek te zijn geworden.

Dit wordt nog beter zichtbaar als we het afzetten tegen de situatie aan de andere zijde van het Kanaal, in Engeland en Schotland. Al had Joris in Engeland zover we weten geen volgelingen en was geen van zijn werken in het Engels vertaald, toch verwezen Engelse polemisten van katholieke én protestantse zijde tijdens de zestiende en zeventiende eeuw steeds vaker en steeds nadrukkelijker naar hem. Dankzij de doorzoekbaarheid van Early English Books Online ben ik in staat geweest het grootste deel van de ons overgeleverde verwijzingen naar Joris (David George) in Engelse publicaties tussen circa 1560 en circa 1700 te vinden.⁶² De vroegste hiervan is het pamflet

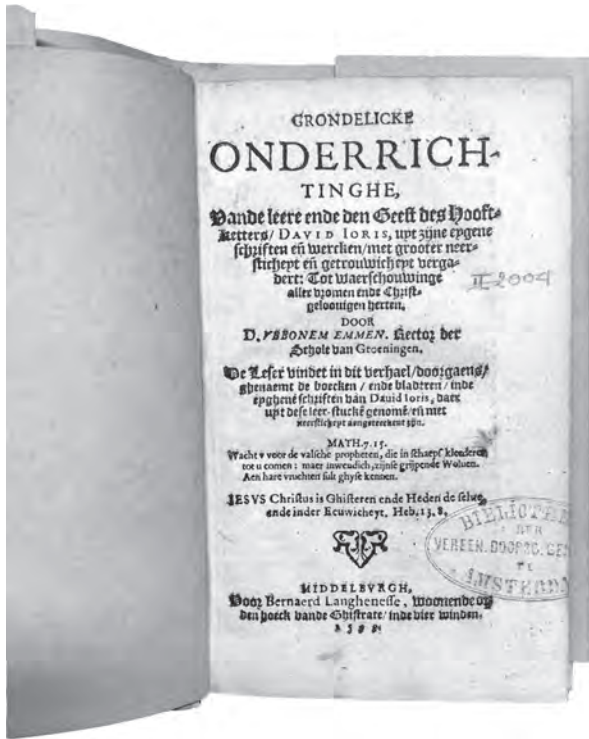
dat het stadsbestuur van Bazel in 1560 schreef, waarin Joris' ketterij en zijn postume rechtszaak worden beschreven. Deze tekst was beschikbaar in het Latijn en in het Engels. Tot de jaren veertig van de zeventiende eeuw was dit voor Engelse auteurs de belangrijkste bron over Joris' leven en denken en de meeste van de honderdveertig werken waarin Joris wordt aangevallen base- ren zich op dit pamflet of latere samenvattingen ervan. Vooral katholieke au- teurs gebruikten het voor hun redenering dat de geloofsverzaking van Joris al impliciet aanwezig is in het protestantisme als geheel; Joris was niet meer dan een protestant die de geloofspunten van het protestantisme tot hun lo- gische uiterste had doorgevoerd.⁶³ Puriteinen gebruikten Joris om iedereen die zich als profeet neerzette te veroordelen, terwijl anglicanen de Nederlan- der gebruikten om religieus fanatisme in het algemeen te bekritisieren. Slechts twee van de ons overgeleverde publicaties, allebei van na 1673, namen het op een of andere manier voor Joris op, analoog aan de herwaardering van het zestiende-eeuwse spiritualisme door Duitse piëtisten.⁶⁴ De kritische aan- val op de Nederlandse profeet bereikte haar hoogtepunt in de veertiger en vijftiger jaren van de zeventiende eeuw, toen veel anglicaanse, katholieke en puriteinse auteurs Joris verantwoordelijk hielden voor de opkomst van nieu- we religieuze groeperingen in Engeland. Dat zoveel Engelse auteurs naar Jo- ris verwezen is verrassend in het licht van het feit dat Joris in Engeland zo- ver we weten geen volgelingen had en zijn werken daar niet waren vertaald.⁶⁵ Hoe dit ook zij, Engelse polemisten stelden dat Joris 'het ei legde dat Hen- drik Niclaes uitbroedde' en dat hij dus verantwoordelijk was voor niet alleen de familisten, maar ook voor hun opvolgers: de Ranters, de Levellers, de See- kers en de Quakers van de jaren veertig en vijftig van de zeventiende eeuw.⁶⁶ Maar Engelse schrijvers hadden in feite zeer weinig informatie over Joris, ei- genlijk vooral het Bazelse pamflet uit 1560.⁶⁷ Katholieke schrijvers gebruik- ten dit pamflet niet alleen om Joris' afvalligheid af te schilderen als de logische conclusie van de protestantse theologie, maar beschuldigden hem er ook van 'Turk te zijn geworden', dat wil zeggen moslim. In 1642 bijvoorbeeld ver- taalde een Engelse uitgever een traktaat van de vooraanstaande Franse kardi- naal Jacques Davy du Perron (1556-1618). Onder de titel *Luthers Alcoran* doet deze tekst een aanval op de Franse hugenoten en het protestantisme in het algemeen, en verwerpt beiden op basis van overeenkomsten met ketterij- en en met de islam. Du Perron stelt dat de meest beruchte ketters van de zes- tiende eeuw alleen maar de natuurlijke consequentie van het protestantisme waren: extreem individualisme en atheïsme. Een van de voorbeelden die hij aanhaalt is Joris, die, zo stelt hij:

being a man of God, vsed the publike Ministry at Basill. Now I say, this *David George* became a most blasphemous *Turke*, or *Iew*, as the Deuine themselues of *Basill* haue published, and recorded.⁶⁸

Protestanten zagen hem als hét voorbeeld van excessief fanatisme. Maar Engelse auteurs verkeerden allemaal in zalige onwetendheid van Joris' afwijzing van demonen.

Dit veranderde na 1642, toen eindelijk het kritische levensverhaal over Joris werd gepubliceerd dat diens misnoegde schoonzoon Nicholas Meyndertsz van Blesdijk had geschreven: *Historia vitae, doctrinae, ac rerum gestarum Davidis Georgii haeresiarchae*.⁶⁹ Plotseling beseftte men de ware aard van Joris' ketterse demonenleer. In 1647 merkte een auteur geschokt op dat Joris leerde dat de slang in de Hof van Eden niet meer dan een 'begeerte' ('*concupiscence*') was en dat Joris geloofde in een '*Allegorical* interpretation of the *Serpent*, because the Historicall narration of the *Serpent* as it is layd down by *Moses* (sayth *David George*) drawes divers absurdities with it'.⁷⁰ Vol afgrijzen ontdekte de presbyteriaanse Schotse dominee Robert Baillie, eveneens in 1647, dat Joris leerde 'that there is not any created spirit; that Angels and Devils are not substances, but meer qualities; that the spirits of men are but terrestriall vapour, like the life of beasts perishing with the body'.⁷¹ Volgens Baillie leidt Joris' spiritualisme onmiddellijk tot een materialistisch wereldbeeld, waarin bovennatuurlijke wezens of bovennatuurlijk ingrijpen geen plaats meer hadden. Een verschrikkelijke ketterij, ook al omdat rond 1640 in Schotland nog altijd op grote schaal jacht werd gemaakt op demonische heksen en de Engelsen in 1647 nog maar net begonnen waren om de berechting van hekserij af te schaffen.⁷² Aan het bestaan van de duivel kon daarom niet worden getwijfeld.

Zodra Engelse polemisten eenmaal goed zicht hadden op Joris' gedachten over het bestaan van demonen, zetten ze de tegenaanval in.⁷³ Dat culmineerde in de nauwgezette analyse en ontleding ervan door de Cambridge platonist Henry More in de jaren vijftig.⁷⁴ More deed erg zijn best om het fenomeen David George te verklaren en schilderde diens spiritualistische benadering af als de toegangspoort tot atheïsme. De platonist More probeerde bovendien het bestaan van het bovennatuurlijke aan te tonen via bekentenissen van heksen, waaruit zou blijken dat er fysiek contact tussen mensen en demonen bestond.⁷⁵ De medische diagnose die More stelt voor Joris' ontkenning van het bestaan van engelen was dat hij een 'sanguinisch temperament' had, hetgeen meteen ook verklaarde waarom Joris geen moeite had met polygamie en niet in staat was ware spiritualiteit te verenigen met de rede, zoals More



Ubbo Emmius, *Grondelicke onderrichtinghe vande leere ende den geest des Hoofdketters David Joris* (UvA, OTM: OK 65-753).

dat zelf deed. In de ogen van More vormden Joris en Nicolaes zelfs een grotere bedreiging voor het voortbestaan van het christendom dan Mohammed.⁷⁶

Er zijn uit dit onderzoek verschillende conclusies te trekken. Ten eerste, dankzij Joris' beruchte denkbelden over de duivel ontstond in de Nederlanden een heftig debat over het bestaan van demonen. Joris' ideeën werden overgenomen door andere Nederlandse spiritualisten, zoals doopsgezinde artsen, die traktaten publiceerden over de 'onmacht' van de duivel.

Het is opmerkelijk dat Bekker door zijn tegenstanders al in diskrediet kon worden gebracht door enkel Joris' naam te laten vallen. Omdat er geen Nederlandse teksten zijn die pleiten voor de heksenjacht, lijken we veilig te kunnen concluderen dat een machteloze duivel à la Joris onder de Nederlandse

elites heeft bijgedragen aan het verminderen van de vrees voor demonische hekserij. In Engeland was dit debat afwezig tot het midden van de zeventiende eeuw.⁷⁷ Joris heeft dus op heel concrete manieren bijgedragen aan het beëindigen van de heksenvervolging.

Ten tweede, door bovennatuurlijke of spirituele wezens te verbannen naar het innerlijke geweten openden Joris en andere spiritualisten de weg naar nieuwe manieren om naar de bijbel en de natuur te kijken. Omdat de Geest boven de letter uitgaat kon de geïnspireerde lezer de bijbel op creatieve wijze interpreteren. Op dezelfde manier werden demonen en engelen uit de natuurlijke wereld weggehaald door ze naar de inwendige mens te verhuizen. Als gevolg daarvan kon ook die natuurlijke wereld door filosofie en wetenschap worden uitgelegd zonder rekening te hoeven houden met spirituele actoren die de werkingen daarvan beïnvloedden.

Ten derde, in de loop van de tijd smolt de Geest samen met de individuele rede, waardoor individuele mensen de ruimte kregen hun eigen ideeën te volgen zonder rekening te hoeven houden met theologische en zelfs filosofische conventies. Eerder heeft Andrew Fix onderzocht hoe het spiritualisme bij de collegianten in rationalisme veranderde, en iets zeer vergelijkbaars vond plaats onder de doopsgezinden. Spinoza is diepgaand beïnvloed door deze non-conformistische stromingen. Dr. Abrahamsz zag tussen zijn spiritualisme en zijn rationele benadering van geneeskunde en alchemie geen conflict. Het lijkt erop dat hij demonen met graagte afzwoer, maar toen een van zijn gemeenteleden, de collegiant Herman Bouman, hem opriep consequent te zijn en dan ook engelen af te zweren, was dat een stap te ver en verliet Abrahamsz, zo zegt Bouman, woedend de bijeenkomst.⁷⁸ Zijn reactie is verklaarbaar: als doopsgezind dominee wist hij dat veel gemeenteleden troost vonden in de gedachte van engelen als goddelijke boodschappers. Het spiritualisme was zo veel meer dan alleen maar een voorloper van het cartesische dualisme of Spinoza's *Tractatus theologico-politicus* uit 1670. Het leverde een aantal wezenlijke componenten: het verwijderen van bovennatuurlijke actoren uit de natuur, het doorbreken van het alleenrecht van theologische orthodoxie en de mogelijkheid om de bijbel en de natuur op nieuwe manieren te bestuderen. Het is hoog tijd te onderzoeken of het spiritualisme op deze manier van dienst is geweest voor Descartes.

Ten vierde, het is in deze uiteenzetting niet expliciet aan bod gekomen, maar het informeel tolereren of gedogen van afwijkende religieuze groeperingen, wat een basiskenmerk werd van de Republiek, hielp de inwoners om een breder perspectief op religieuze identiteit te ontwikkelen; en wel zo dat

Joden zich in de discussie konden gaan mengen. Dat was de reden dat Spinoza zo makkelijk in een non-conformistische, *christelijke* vriendenkring kon worden opgenomen. Zijn mentor, rabbi Menasseh ben Israel, had de christelijk-Joodse dialoog medio zeventiende eeuw gestart, en wel zo dat beide kampen hun theologie aanpasten om elkaar tegemoet te komen.⁷⁹ Het grootste deel van dit debat vond plaats in non-conformistische kringen aan beide zijden van het Kanaal.

Ten vijfde werd deze vernieuwing ook in belangrijke opzichten gevoed door het officiële medische onderwijs, waar men zich richtte op het vinden van natuurlijke oorzaken. Ik vermoed dat er een vanzelfsprekende verwantschap bestaat tussen het spiritualisme, met zijn scheiding van geest en materie, en bepaalde benaderingen van de galenische geneeskunde. In elk geval hielp het Dr. Wier en anderen om natuurlijke verklaringen te vinden voor bovennatuurlijke gebeurtenissen, omdat bovennatuurlijke wezens niet actief met de natuurlijke wereld te maken hadden. Onder Joris' volgelingen bevonden zich veel artsen en dat geldt ook voor de mensen waarmee Joris correspondeerde, zoals Wier en de vooraanstaande Franse arts Jean Bauhin, die in Bazel zijn privéarts was.⁸⁰ Omdat algemeen werd aangenomen dat Joris ook ontkende dat Jezus goddelijk was, werd zijn naam vaak verbonden met die van Michael Servetus. Deze beroemde Spaanse medicus had vernieuwende ideeën op het gebied van geneeskunde (hij ontdekte de kleine bloedsomloop door de longen) en theologie (de afwijzing van de drie-eenheid). Deze twee voorbeelden van zijn creatieve geest waren onderling sterk verbonden, omdat beide te maken hadden met zijn interpretatie van het Hebreeuwse woord dat tegelijk lucht en Geest betekent. Joris schreef een brief naar de Geneefse raad om te vragen zijn leven te sparen en hij werkte mee aan *De haereticis* van de Bazelse humanist Sebastian Castellio.⁸¹ Zo bood het spiritualisme niet alleen een intrigerende visie op religieuze identiteit, maar kon het ook een sleutelrol vervullen in de intellectuele stromingen van de zeventiende eeuw, en dan met name in de Nederlandse Republiek.

Deze uiteenzetting leidt uiteindelijk tot de grotere vraag over de aard van de Verlichting zelf. In de late zeventiende eeuw kwamen nieuwe filosofieën op die ondersteuning boden aan religieuze verdraagzaamheid, aan de scheiding van de bovennatuurlijke en de natuurlijke wereld, aan scepticisme en aan atheïsme. Dit waren echter geen producten van een seculiere ethiek, maar van de religieuze discussies die daaraan voorafgingen en er inhoud aan gaven.⁸² De wetenschappelijke discussies over nieuwe interpretaties van de bijbel en de natuur vonden grotendeels plaats binnen de universiteit en in orthodox-

theologische kringen, maar veel daarvan was gericht op het formuleren van een antwoord op de controversiële denkbeelden van non-conformisten. Zo lokten David Joris' ongebruikelijke interpretaties talloze aanvallen en weerleggingen uit, waardoor onbedoeld juist interesse werd gewekt voor de onconventionele ideeën die men wilde ontzenuwen. In Nederland is dit proces nogal vroeg op gang gekomen, maar in Engeland was het geen belangrijk onderwerp van debat totdat er tijdens de *Civil War* opeens allerlei spiritualistische groeperingen op het toneel verschenen.

De Engelse polemisten haakten misschien laat aan bij de brede heroverweging van godsdienst en de bijbel die in de Republiek was ontstaan, maar toen het eenmaal zover was haalden ze de achterstand razendsnel in.

NOTEN

1 'Demonic Affliction or Divine Chastisement? Conceptions of Illness and Healing among Dutch Spiritualists and Mennonites, c.1530-c.1630', gepresenteerd tijdens *Healing, Magic and Belief in Europe, 15th-20th Centuries: New Perspectives*, Zeist, 21-25 september 1994. Dit is in 1995 in het Nederlands gepubliceerd als 'Ziekte; demonische kwelling of goddelijke kastijding? Opvattingen over ziekte en genezing bij Hollandse spiritualisten en menisten, circa 1530-1630', in: Marijke Gijswijt-Hofstra (red.), *Op zoek naar genezing in Nederland, vanaf de zestiende eeuw* (Amsterdam, 1995), 11-28. Een Engelse versie volgde: 'Demonic affliction or divine chastisement? Conceptions of illness and healing amongst Spiritualists and Mennonites in Holland, c. 1530-c. 1630', in: Marijke Gijswijt-Hofstra, Hilary Marland en Hans de Waardt (red.), *Illness and Healing Alternatives in Western Europe*, Routledge Studies in the Social History of Medicine Series (Londen, 1997), 59-79.

2 Hans de Waardt, 'Chasing demons and curing mortals: the medical practice of clerics in the Netherlands', in: Hilary Marland en Margaret Pelling (red.), *The Task of Healing: Medicine, Religion and Gender in England and the Netherlands, 1450-1800* (Rotterdam, 1996), 171-203 en 'Witchcraft, Spiritualism and Medicine: The Religious Convictions of Johan Wier', in: *Sixteenth Century Journal* 42 (2011), 369-391. Andere werken worden hieronder aangehaald. Voor een moderne editie van Wier, zie George Mora et al. (red.), *Witches, Devils, and Doctors in the Renaissance: Johann Weyer, De praestigiis daemonum* (Binghamton, N.Y., 1991). Ik volg De Waardt in het gebruik van de Nederlandse spelling van de naam Wier in plaats van de Duitse; dit is tenslotte de manier waarop zijn broer Matthias het spelde. Over de receptie van Wiers boek in Duitsland, zie Wolfgang Behringer, *Witchcraft Persecutions in Bavaria: Popular Magic, Religious Zealotry and Reason of State in Early Modern Europe* (vert. J.C. Grayson en David Lederer) (Cambridge, 1997).

3 Willem Frijhoff, 'Religious Toleration in the United Provinces: From "Case" to "Model"', in: Ronnie Po-Chia Hsia en Henk van Nierop (red.), *Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age* (Cambridge, 2002), 27-52, hier 47.

4 Benjamin J. Kaplan, 'Fictions of Privacy: House Chapels and the Spatial Accommodation of Religious Dissent in Early Modern Europe', in: *American Historical Review* 107 (2002), 1031-1064; zie ook Benjamin J. Kaplan, *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe* (Cambridge, MA, 2007).

- 5 Benjamin J. Kaplan, 'Remnants of the Papal Yoke: Apathy and Opposition in the Dutch Reformation', in: *Sixteenth Century Journal* 25 (1994), 653-669. Over de kracht van het spiritualisme in de Nederlanden, zie ook Mirjam van Veen, 'Spiritualism in the Netherlands: From David Joris to Dirck Volckertsz Coornhert', in: *Sixteenth Century Journal* 33 (2002), 129-150 en 'Verschooninghe van de roomsche afgoderye': *De polemiek van Calvijn met nicodemieten, in het bijzonder met Coornhert* (Utrecht, 2001); en recenter Ruben Buys, *De kunst van het weldenken. Lekenfilosofie en volkstalig rationalisme in de Nederlanden (1550-1600)* (Amsterdam, 2009), dat de invloed onderzoekt van Coornhert, vooral op Nederlandse denkbeelden.
- 6 De Waardt, 'Witchcraft, Spiritualism and Medicine'; en Gary K. Waite, 'Radical Religion and the medical Profession: The Spiritualist David Joris and the Brothers Weyer (Wier)', in: Hans-Jürgen Goertz en James M. Stayer (red.), *Radikalität und Dissent im 16. Jahrhundert/ Radicalism and Dissent in the Sixteenth Century* (Berlijn, 2002), 167-185.
- 7 Hans de Waardt, 'Johann Wier: Hofarzt von Herzog Wilhelm und Vorkämpfer für Toleranz', in: Guido von Büren, Ralf-Peter Fuchs en Georg Mölich (red.), *Herrschaft, Hof und Humanismus: Wilhelm V. von Jülich-Kleve-Berg und seine Zeit* (Bielefeld, 2018), 573-590; Hans de Waardt, 'Melancholy and Fantasy: Johan Wier's Use of a Medical Concept in his Plea for Tolerance', in: J. Grave, R.A.M. Honings en B. Noak (red.), *Illness and Literature in the Low Countries: From the Middle Ages until the 21th Century* (Göttingen, 2015), 33-45.
- 8 De Waardt, 'Johann Wier: Hofartz', 585-586. De Waardt heeft ook een brief uit 1573 ontdekt van Thomas Erastus aan Heinrich Bullinger, waarin de schrijver suggereert dat Wier een bondgenoot was van de beroemde spiritualist Caspar von Schwenckfeld uit Silezië; De Waardt, 'Johann Wier: Hofartz', 586.
- 9 Mirjam van Veen, 'Contaminated with David Joris's blasphemies. David Joris's contribution to Castellio's "*De Haereticis an sint persequendi*"', in: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 69 (2007), 313-326; en Gary K. Waite, 'Martyrs and Nicodemites Both? Spiritualistic and Rationalistic Currents within the Dutch Anabaptist Tradition – David Joris, Sebastian Castellio, and Pieter Jansz Twisck 1535-1648', in: Barbara Mahlman-Bauer (red.), *Sebastian Castellio (1515-1563) – Dissidens und Toleranz: Beiträge zu einer internationalen Tagung auf dem Monte Verita in Ascona 2015* (Göttingen, 2018), 423-457.
- 10 Robin Briggs, 'Dubious messengers: Bodin's daemon, the spirit world and the Sadducees', in: Peter Marshall en Alexandra Walsham (red.), *Angels in the Early Modern World* (Cambridge, 2006), 168-190, hier 181.
- 11 Gary K. Waite, '"Man is a Devil to Himself": David Joris and the Rise of a Sceptical Tradition towards the Devil in the Early Modern Netherlands, 1540-1600', in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis/ Dutch Review of Church History* 75 (1995) 1, 1-30; en recent 'Knowing the Spirit(s) in the Dutch Radical Reformation: From Physical Perception to Rational Doubt, 1536-1690', in: Michelle D. Brock, Richard Raiswell en David R. Winter (red.), *Knowing Demons, Knowing Spirits in the Early Modern Period (ca. 1400-1750)* (Basingstoke, 2018), 23-54.
- 12 Charles Webster, *Paracelsus: Medicine, Magic and Mission at the End of Time* (New Haven, 2008). Zie ook James R. Keller, 'The Science of Salvation: Spiritual Alchemy in Donne's Final Sermon', in: *Sixteenth Century Journal* 23 (1992), 486-493; en nu Mike A. Zuber, *Spiritual Alchemy from the Age of Jacob Boehme to Mary Anne Atwood, 1600-1900* (PhD-dissertatie, Universiteit van Amsterdam, 2017). Johann Wier was ook in de leer bij de geneeskunst van een andere occulte wetenschapper met mystieke neigingen, Cornelius Agrippa van Nettesheim.
- 13 Ofer Hadass, *Medicine, Religion, and Magic in Early Stuart England: Richard Napier's Medical Practice* (University Park, PA, 2018); zie ook John Brooke en Ian Maclean (red.), *Heterodoxy in Early Modern Science and Religion* (Oxford, 2005).
- 14 Francesco Quatrini, 'Adam Boreel and Galenus Abrahamsz. Against constraint of conscien-

ces: seventeenth-century dissenters in favor of religious toleration', in: *History of European Ideas* 44 (2018), 1127-1140, met name 1125-1136.

15 'Pieter Jansz Twisck on David Joris: A Conservative Mennonite and an Unconventional Spiritualist', in: *Mennonite Quarterly Review* 91 (2017), 371-402. De religieuze verdraagzaamheid waar de Nederlanders mee experimenteerden maakte onderscheid tussen de publieke en de private sfeer, waarbij in de private sfeer grote diversiteit mogelijk was. Het lijkt erop dat dit het non-conformisten makkelijker maakte om in hun eigen gemeenschap orthodox te zijn en tegelijk naar buiten toe nieuwe ideeën voor te staan. Zie Kaplan, *Divided by Faith*, 172-183.

16 Ruud Lambour, 'De alchemistische wereld van Galenus Abrahamsz (1622-1706)', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 31 (2005), 92-168. Zie ook H.W. Meihuizen, *Galenus Abrahamsz 1622-1706; strijder voor een onbeperkte verdraagzaamheid en verdediger van het doperse spiritualisme* (Haarlem, 1954).

17 Piet Visser, '“Blasphemous and pernicious”: the role of printers and booksellers in the spread of dissident religious and philosophical ideas in the Netherlands in the second half of the seventeenth century', in: *Quaerendo* 26 (1996), 303-326; en Piet Visser, 'Mennonites and Doopsgezinden in the Netherlands, 1535-1700', in: John D. Roth en James M. Stayer (red.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521-1700* (Leiden, 2007), 299-345. Zie ook Jonathan Israel (red.), *Spinoza: Theological-Political Treatise* (Cambridge, 2007), viii; Jonathan Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750* (Oxford, 2001); Leszek Kolakowski, 'Dutch Seventeenth-Century Anticonfessional Ideas and Rational Religion: the Mennonite, Collegiant and Spinozan Connections' (vert. James Satterwhite), in: *Mennonite Quarterly Review* 64 (1990), 259-297 en 385-416; Graeme Hunter, *Radical Protestantism in Spinoza's Thought* (Aldershot, 2005), 1-6; Michael Driedger, 'Response to Graeme Hunter: Spinoza and the Boundary Zones of Religious Interaction', in: *The Conrad Grebel Review* 25 (2007), 21-28; Wim Klever, *Mannen rond Spinoza, 1650-1700: Presentatie van een emanciperende generatie* (Hilversum, 1997); Steven Nadler, *Spinoza: A Life* (Cambridge, 1999), 166-170; en Ruben Buys, '“Without thy self, O man, thou hast no means to look for, by which thou maist know God”: Pieter Balling, the Radical Enlightenment, and the Legacy of Dirck Volckertsz Coornhert', in: *Church History and Religious Culture* 93 (2013), 363-383.

18 David Joris, *Verklaringhe der Scheppenissen* [Rotterdam, ca. 1586].

19 Zie bijv. mijn 'Knowing the Spirit(s)' en 'the Devil of Delft in England, or the Reception of the Ideas and Reputation of the Dutch Spiritualist David Joris in 17th Century England' (gepresenteerd tijdens Renaissance Society of America, Toronto, 17-19 maart 2019).

20 Brad S. Gregory, *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society* (Belknap, 2012); maar zie ook de vele reacties daarop, zoals het Book Review Forum, *Church History* 81 (2012), 912-942.

21 Waite, 'Knowing the Spirit(s)'.

22 Hermannum Faulkelium, *Babel, dat is Verwarringhe der Weder-dooperen onder malcanderen, over meest alle de stucken der Christelijcker leere* (Hoorn, [1621]), C2v, 50. Hij citeert uit Joris' belangrijkste werken, waaronder *Twonder-boeck: waer in dat van der Werltd aen versloten gheopenbaert is*, 2e editie [Vianen, 1584], en *Neemt Waer. Dat boeck des leuens is mi gheopenbaert* [Antwerpen ca. 1540], waarin Joris zijn demonenleer voor het eerst uiteenzet.

23 Faulkelium, *Babel*, 50-51. Hij steunt zwaar op Bullingers *Wederlegginghe ofte Getrouwe onderwijsinghe, teghen alle dwalinghen der Wederdooperen, van onsen tijden* (Amsterdam, 1617).

24 Faulkelium, *Babel*, 51.

25 Zie Gary K. Waite, 'From David Joris to Balthasar Bekker? The Radical Reformation and Scepticism towards the Devil in the Early Modern Netherlands (1540-1700)', in: *Fides et Historia* 28 (1996), 5-26.

- 26 Hans de Waardt, *Toverij en samenleving. Holland 1500-1800* (The Hague, 1991).
- 27 Overzichtelijk behandeld in Hans de Waardt, 'Netherlands, Northern', in: Richard M. Golden (red.), *Encyclopedia of Witchcraft: the Western Tradition* (Santa Barbara, CA, 2006), 3: 810-13, hier 812. Zie ook De Waardt, 'Witchcraft, Spiritualism and Medicine', 389.
- 28 Andreas Huygelmumzoon [Bernardus Kirchen], *Wederlegginghe, vnde grove onbeschaemde vnde tastelicke Logenen van Ubbo Emmen, Rector der scholen tot Groeningen ... tegen het leven vnde leere van David Iorissoon* (s.l., 1600); Ubbo Emmius, *Grondelicke Onderrichtinghe Van De Leere Ende Den Geest Des Hoofft-Ketters David Ioris, Uyt Zijne Eygene Schriften En Wercken Met Grooter Neersticheyt En Getrouwicheyt Vergader ...* (Middelburg, 1599). Zie Samme Zijlstra, 'Anabaptists, Spiritualists and the Reformed Church in East Frisia', in: *Mennonite Quarterly Review* 75 (2001), 57-73, hier 69.
- 29 Ubbo Emmius, *Den David-Jorischen Gheest in Leven ende Leere ... tegens den vermomden schaemtloosen D. Andreas Huygelmumzoon* (Den Haag, 1603), 337-341. Zie Samme Zijlstra, 'De bestrijding van de davidjoristen aan het eind van de zestiende eeuw', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 18 (1992), 11-38.
- 30 Emmius, *Den David-Jorischen Gheest*, 337; [Kirchen], *Wederlegginghe*, 135-136.
- 31 Idem, 139.
- 32 Het is niet verrassend dat Joris' belangrijkste tekst over dit onderwerp, *Neemt Waer. Dat boeck des leuens, is mi gheopenbaert* [Antwerpen, ca. 1540], in 1616 in herdruk verscheen onder een meer beschrijvende titel: *Een Cort ende Leerlijck Tractaat: waer in verhandelt wert, wat dat woort Duyvel sy* ([Nederland], 1616).
- 33 De Waardt, 'Witchcraft, Spiritualism, and Medicine', 389-390.
- 34 Antonius van Dale, *Boere-praetje, Tusschen vijf Persoonen, Een Huysman, out Vlammingh, Remonstrant, Waterlander en Collegiant. Handelende, Of Galenus te recht voor een Hypocrijt is beschuldicht* (Amsterdam, 1664), 37. Meer hierover in Waite, 'Knowing the Spirit(s)', 41.
- 35 Galenus Abrahamsz, *Antwoort Op de Vrede-Presentatie, Gedaen Door de Waterlantsche aen de Vlaemsche, Duytsche en Vriessche Doopsgezinde Gemeentens* (Amsterdam, 1664).
- 36 Zie Marijke Gijswijt-Hofstra, 'Doperse geluiden over magie en toverij: Twisck, Deutel, Palingh en Van Dale', in: A. Lambo (red.), *Oecumennisme: Opstellen aangeboden aan Henk B. Kossen ter gelegenheid van zijn afscheid als kerkelijk hoogleraar* (Amsterdam, 1989), 69-83; Hans de Waardt, 'Abraham Palingh en het demasqué van de duivel', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 17 (1991), 75-100; Hans de Waardt, 'Abraham Palingh. Ein holländischer Baptist und die Macht des Teufels', in: Hartmut Lehmann en Otto Ulbricht (red.), *Vom Unfug des Hexen-Processes: Gegner der Hexenverfolgungen von Johann Wyer bis Friedrich Spee* (Wiesbaden, 1992), 247-268; en Waite, 'From David Joris to Balthasar Bekker?'.
 37 Jan Jansz Deutel, *Een kort tractaetje tegen de toovery, als mede een verklaringe van verscheyden plaatsen der H. Scripture* (Hoorn, 1670), 5-7. Deutels traktaat werd eerst in 1670 door zijn zoon uitgegeven.
- 38 Deutel, *Een kort tractaetje tegen de toovery*, met name 12, 24-25, 36.
- 39 Abraham Palingh, *'tAfferrukt Mom-aansicht der Tooverye: Daar in Het bedrogh der gewaande Tooverye, naakt ondeckt, en met gezonde Redenen en exemplen dezer Eeuwe aangewezen wort* (Amsterdam, 1659), 3r.
- 40 Idem, 6r.
- 41 David Wootton, 'Reginald Scot / Abraham Fleming / The Family of Love', in: Stuart Clark (red.), *Languages of Witchcraft: Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture* (Basingstoke: Macmillan Press, 2001), 119-138; Philip C. Almond, *England's First Demonologist: Reginald Scot & The Discoverie of Witchcraft* (Londen, 2011), 187-192; Peter Elmer, *Witchcraft, Witch-Hunting, and Politics in Early Modern England* (Oxford, 2016), 18-32; maar bekijk ook

- De Waardt, 'Witchcraft, Spiritualism, and Medicine', 389, waarin Scots werk aan Wier wordt gekoppeld en Scot en Wier allebei aan het spiritualisme.
- 42 Zie vooral Alastair Hamilton, *The Family of Love* (Cambridge, 1987).
- 43 De Waardt, 'Witchcraft, Spiritualism, and Medicine', 389.
- 44 Palingh, 't*Afgerukt Mom-aansicht der Tooverye*, 1, 9.
- 45 Idem, 84.
- 46 Joris, *Neemt Waer*, bv-r. Zie ook Waite, 'Man is a Devil to Himself', 11-12.
- 47 Andrew C. Fix, *Fallen Angels: Balthasar Bekker, Spirit Belief, and Confessionalism in the Seventeenth Century Dutch Republic* (Dordrecht, 1999); en Jonathan Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750* (Oxford, 2001), 375-388.
- 48 Anthonis van Dale, *Verhandeling van de oude Orakelen der Heydenen* (Amsterdam, 1687), nawoord, alv, a5v; Gijswijt-Hofstra, 'Doperse geluiden', 79-82.
- 49 Balthasar Bekker, *De Betooverde Wereld, Zijnde een Grondig Onderzoek Van 'tgemeen gevoelen aangaande de Geesten* (Leeuwarden, 1691), 468-469. Vgl. Gijswijt-Hofstra, 'Doperse geluiden', 83, n. 37. Almond opert dat Bekker de gedachten van een onlichamelijke duivel van Scot heeft en Bekker zegt hem gelezen te hebben. Maar deze sceptische stroming kende een veel sterkere Nederlandse traditie via Joris en de spiritualisten. Philip C. Almond, *The Devil: A New Biography* (Ithaca, 2014), 218.
- 50 Fix, *Prophecy and Reason*. Zie ook Israel, *Radical Enlightenment*, 361-366.
- 51 Pieter Jansz van Middelburg, *De Geest van David Joris, Sprekende zijn eygen taal, in dese Laatste Eeuwe. Waar men als in een Spiegel sien kan, dat veel der stellingen die den Heer Bekker in zijn Tweede Deel van de Betooverde Weerelt stelt, uyt dit Monster zijn voortgeteelt* (Middelburg, 1691), 3, vergeleken met Joris, *TWonder-boeck* (1551), 20^r.
- 52 *Brief van Haggebbber Philaleethees, Geschreeven Aan Zynen Vriend N.N. Over Den Persoon en het Boek van D^r. Balthasar Bekker* (Amsterdam, 1691), 3.
- 53 Het *Onschuldt Davids Joris* is omstreeks 1542 opgesteld, maar werd pas omstreeks 1590 gedrukt door Dierick Mullem van Rotterdam. Over de drukkers van Joris, zie Paul Valkema Blouw, 'Printers to the "Arch-Heretic" David Joris: Prolegomena to a Bibliography of His Works', in: Paul Valkema Blouw en A.R.A. Croiset van Uchelen (red.), *Dutch Typography in the Sixteenth Century: The Collected Works of Paul Valkema Blouw* (Leiden, 2013), 495-542.
- 54 Carolus Tuinman, *Het helsche Gruwelgeheim der heillooze Vrygeesten, Open gelegt door den vermomden Pius Fidelis ... met betoog dat het alles vernieuwde David-Joristery is* (Middelburg, 1717).
- 55 Balthasar Bekker, *Engelsch verhaal van ontdekte Tovery Wederleid door Balthasar Bekker* (Amsterdam, 1689), 23-24.
- 56 G.J. Stronks, 'The Significance of Balthasar Bekker's *The Enchanted World*', in: Marijke Gijswijt-Hofstra en Willem Frijhoff (red.), *Witchcraft in the Netherlands from the Fourteenth to the Twentieth century* (Rotterdam, 1991), 149-156, hier 151.
- 57 Over het doorgaande geloof in magie zie Owen Davies en Willem de Blécourt (red.), *Beyond the Witch Trials: Witchcraft and Magic in Enlightenment Europe* (Manchester, 2004).
- 58 Waite, 'The Drama of the Two Word Debate'.
- 59 De Waardt, 'Chasing demons and curing mortals', 195, n. 15. Over de afwijkende religieuze cultuur in de Republiek, zie Benjamin J. Kaplan, *Calvinists and Libertines: Confession and Community in Utrecht, 1578-1620* (Oxford, 1995) en *Divided by Faith*; zie ook Willem Frijhoff, *Embodied Belief: Ten Essays on Religious Culture in Dutch History* (Hilversum, 2002); 'Religious Toleration in the United Provinces: From "Case" to "Model"', in: Ronnie Po-Chia Hsia en Henk van Nierop (red.), *Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age* (Cambridge, 2002), 27-52; en Willem Frijhoff en Marijke Spies, *Dutch Culture in a European Perspective*, dl. 1, *1650: Hard-Won Unity* (vert. Myra Heerspink Scholz) (Assen/Basingstoke, 2004).

- 60 Hans de Waardt, 'Witchcraft and wealth: the case of the Netherlands', in: Brian P. Levack (red.), *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America* (Oxford, 2013), 232-248. Wolfgang Behringsers klimaattheorie, die aanklachten van hekserij in verband brengt met slecht weer, kan ook worden toegepast op de Nederlanden. Wolfgang Behringer, 'Weather, Hunger and Fear: Origins of the European Witch-Hunts in Climate, Society and Mentality', in: *German History* 13 (1995), 1-27.
- 61 Zie bijv. Gary K. Waite, 'Sixteenth Century Religious Reform and the Witch-Hunts', hoofdstuk 27 in: Brian Levack (red.), *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America* (Oxford, 2013), 485-506 en de andere hoofdstukken in dit werk. Zie ook Julian Goodare, *The European Witch-Hunt* (Londen, 2016), waarin heksenjachten worden gezien als onderdeel van een bredere poging om in heel Europa vroomheid te stichten en te verdedigen.
- 62 <http://eebo.chadwyck.com>.
- 63 Johann Sphyractes, *David Gorge, born in Holland, a very blasphemous of our messias Iesu Christ: of his life and damnable heresi, now come to light, three years after his death, in the year of our Lorde M. D. LIX* (Bazel, 1560). Voor voorbeelden van katholiek gebruik van deze bron, zie John Rogers, *The Displaying of an horrible secte of grosse and wicked Heretiques, naming themselves the Familie of Love, with the lynes of their Authours, and what doctrine they teach in corners ...* (Londen, 1578); en William Rainolds, *A refutation of sundry reprehensions, cauils, and false sleights, by which M. Whitaker labourereth to deface the late English translation, and Catholike annotations of the new Testament* (s.l., 1583).
- 64 Dit is het werk van de Quaker William Penn, *Wisdom justified of her children from the ignorance and calumny of H. Hallywell in his book called, An account of familism as it is revived and propagated by the Quakers* (Londen, 1673), 31; en dat van de Duitse mysticus Quirin Kuhlmann, *A. Z. Quirin Kuhlman a Christian Jesuclit his Quinary of slingstones against the Goliath of all kindreds, people, and languages: to be placed before his writings, as an invincible love-apology for, and defence of them ...* (Londen, 1683), 17-18. Zie ook Douglas H. Shantz, 'David Joris, Pietist Saint: The Appeal to Joris in the Writings of Christian Hoburg, Gottfried Arnold and Johann Wilhelm Petersen', in: *Mennonite Quarterly Review* 78 (2004), 415-432.
- 65 De resultaten zullen worden gepresenteerd onder de titel 'The Devil of Delft in England, or the Reception of the Ideas and Reputation of the Dutch Spiritualist David Joris in 17th Century England', Renaissance Society of America Conference, Toronto, 17-19 maart 2019.
- 66 Zie bijv. David R. Como, *Blown by the Spirit: Puritanism and the Emergence of an Antinomian Underground in Pre-Civil-War England* (Stanford, 2004).
- 67 Sphyractes, *David Gorge, born in Holland*.
- 68 Jacques Davy du Perron, *Luthers Alcoran ...* (Londen, 1642), 105.
- 69 Nicholas Meynderts van Blesdijk, *Historia vitae, doctrinae, ac rerum gestarum Davidis Georgii haeresiarchae ... Nunc primum prodiit in lucem ex Musaeo, Iacobi Revii* (Deventer, 1642).
- 70 *The counter buffe or, Certaine observations upon Mr. Edvvards his animadversions, touching a pamphlet intituled Little Non-such whereby is discerned how passion or spleene may transport some that would be thought great clerks which according to the proverb, doth not alwayes prove the wisest men...* (s.l., 1647) 3, waarin wordt geciteerd uit Blesdijk, *Historia vitae*, 161-162.
- 71 Robert Baillie, *Anabaptism, the true fountaine of Independency, Brownisme, Antinomy, Familisme, and the most of the other errors, which for the time doe trouble the Church of England, unsealed. Also the questions of paedobaptisme and dipping handled from Scripture. In a second part of the Disswasive from the errors of the time. / By Robert Baillie minister at Glasgow* (1647), 14, 34.
- 72 Zie voor uitmuntende overzichten Malcolm Gaskill, 'Witchcraft Trials in England', in: Levack, *The Oxford Handbook of Witchcraft*, 283-299, m.n. 293; Julian Goodare, 'Witchcraft in Scotland', in: Levack, *The Oxford Handbook of Witchcraft*, 300-317; en Ian Bostridge, *Witchcraft and Its Transformations, c. 1650-c. 1750* (Oxford, 1997).

- 73 Samuel Rutherford, *A survey of the spirituall antichrist opening the secrets of familisme and antinomianisme in the antichristian doctrine of John Saltmarsh and Will. Del, the present preachers of the army now in England, and of Robert Town ...* (Londen, 1648), 4: 'They say, man was made of a body and opinion in place of a soule; that the other enemy the world is nothing, and sin an naked opinion'.
- 74 Henry More, *Enthusiasmus triumphatus, or, A discourse of the nature, causes, kinds, and cure, of enthusiasme ...* (Londen, 1656); *An explanation of the grand mystery of godliness ...* (Londen, 1660) en *A Collection Of Several Philosophical Writings of Dr Henry More Fellow of Christ's Colledge in Cambridge. As Namely, Antidote against Atheism*, 2e ed. (Londen, 1662).
- 75 More, *An Explanaiton of the grand Mystery of Godliness*, 34-35.
- 76 Idem, 155.
- 77 In zijn geschiedenis van de duivel in Engeland, bijv., heeft Darren Oldridge opgemerkt dat de zorgen over zijn activiteiten een hoogtepunt bereikten tijdens de *Civil War* en het Interregnum, waarna dit langzaam afnam na de *Restoration* in 1660. Hij wijt dit aan de gebruikelijke zaken: ontwikkelingen in de wetenschap, met name nieuwe standaarden voor empirische bewijsvoering, en een 'general distaste for the perceived excesses of religious "enthusiasm"'; Darren Oldridge, *The Devil in Early Modern England* (Stroud, 2002), 163.
- 78 Fix, *Fallen Angels*, 112-116. Zie vooral Herman Bouman, *Disputatio van Verscheyde Saaken, Raakende de Wonderwerken, En of een Schepsel die doen kan: item van de Engelen, Duyvelen, etc.* (Amsterdam, 1695).
- 79 Gary K. Waite, *Jews and Muslims in Seventeenth-Century Discourse: From Religious Enemies to Allies and Friends* (Londen, 2018).
- 80 Gary K. Waite, *David Joris and Dutch Anabaptism, 1524-1543* (Waterloo, 1990), 181-182, 189.
- 81 Over Servetus, zie Jerome Friedman, *Michael Servetus: A Case Study in Total Heresy* (Genève, 1978); over het snijvlak van Servetus' theologische en medische standpunten, zie bijv. de essays in Juan Naya en Marian Hillar (red.), *Michael Servetus, Heartfelt: Proceedings of the International Servetus Congress, Barcelona, 20-21 October 2006* (Lanham, 2011).
- 82 Zie bijv. Jeremy Gregory, 'Religion: Faith in the Age of Reason', in: *Journal for Eighteenth-Century Studies* 34 (2011), 435-443; S.J. Barnett, *The Enlightenment and Religion: The Myths of Modernity* (Manchester, 2003); en natuurlijk Hugh Trevor-Roper, 'The Religious Origins of the Enlightenment' [1967], in: *Religion, The Reformation and Social Change*, 3e ed. (Londen, 1984), 193-236.

Tussen geneeskunde, magie en religie, verbindingen en overlappings: een casus

HANS DE WAARDT

Hoe kon men in de zestiende eeuw zin geven aan de begrippen magie, religie en wetenschap, meer in het bijzonder aan de geneeskunde, en zeker ook aan de overlappings daartussen? Een flink aantal historici en beoefenaars van sociale wetenschappen hebben zich in de loop van de vorige twee eeuwen beijverd om een strikte scheiding aan te brengen tussen deze drie interpretatiemodellen van de werkelijkheid en de interne samenhang of het gebrek daaraan in elk van deze domeinen. Het magische denken is dan veelal voorgesteld als de minst juiste van de drie, religie als een weliswaar belangrijke verbetering, maar toch minder ‘juist’ dan de wetenschap die rationeel zou zijn en via haar uitgewogen methoden en technieken coherente en controleerbare resultaten zou opleveren. In wezen sluit deze denktrant aan bij het positivisme van de Franse stichter van de sociologie Auguste Comte (1798-1857) die in het begin van de negentiende eeuw immers precies dit evolutiemodel voorstond. De Schotse antropoloog James Frazer (1854-1941) gebruikte in zijn *The Golden Bough*, een uiteindelijk zeer omvangrijke, want twaalf delen tellende, studie over magie die tussen 1890 en 1915 verscheen – een ingekorte versie is uitgegeven in 1922 – eenzelfde schema. Het was vooral onder zijn invloed dat talloze historici en antropologen veel energie hebben besteed aan het uitwerken van deze grenzen en dan vooral die tussen magie en religie. Onderzoekers trachten de begrippen magie en religie te definiëren, zodat deze twee begrippen duidelijk van elkaar te onderscheiden zijn. Hier wordt betoogd dat dit op zijn best slechts tot op zekere hoogte en alleen in specifieke omstandigheden mogelijk is.

RELIGIE EN MAGIE

Een illustratief voorbeeld, maar er zijn er veel meer, van een poging dit verschil te maken is het boek dat de Engelsman Keith Thomas in 1971 publiceerde. Zijn studie van de magie en de godsdienstige ontwikkeling in Enge-

land in de vroegmoderne tijd is nog altijd van groot belang. Elke onderzoeker die zich met de vroegmoderne Europese geschiedenis van de toverij, de waarzeggerij en verwante onderwerpen bezighoudt, zal dit boek nauwgezet bestuderen. Maar stevige kritiek is ook geboden vooral dus op de manier waarop Thomas magie en religie van elkaar loskoppelt. De titel *Religion and the decline of magic* behelst in dat opzicht een programma.¹ Religie en magie zijn in zijn ogen kennelijk twee strikt van elkaar gescheiden entiteiten, twee geheel aparte manieren om de werkelijkheid te percipiëren. Waar de godsdienst bloeit, verliest de magie aan kracht en relevantie. Of, om het wat voorzichtiger te zeggen: magie wordt irrelevant als de religie een pure status krijgt, in andere woorden, als de religie overeenstemt met wat zij in diepste wezen is althans geacht wordt te zijn. Deze benadering komt men ook vaak tegen in het werk van andere specialisten op het gebied van de geschiedenis van de toverij en hekserij. Om hier nog een voorbeeld uit veel mogelijke andere te geven: in zijn vaak herdrukte, dus door veel collega's en studenten gelezen handboek over dit onderwerp getroost de Amerikaan Brian Levack zich veel moeite om de benodigde definities voor de betreffende begrippen te geven:²

In its purest sense magic is a power that is activated in the world ... The assumption of magicians is that if they practise their art correctly, it will automatically bring about the desired result. If they fail, they conclude that they have not performed their spell or ritual properly, and controlled by human beings themselves. The power is very much the magicians' power, which they use to produce readily observable, empirical results.³

En:

In practising religion, however, people ... do not exercise the same type of control over the power they are employing. They merely supplicate spirits or gods, who they hope or trust will achieve the desired result. If they fail, it is because the gods did not deign to satisfy their request.

Het belangrijkste verschil tussen de twee zit hem er volgens Levack dus in dat van een magisch ritueel wordt verwacht dat het, mits op de juiste manier uitgevoerd, automatisch het gewenste resultaat zal opleveren en dat bij een godsdienstig ritueel slechts de godheid kan worden gesmeekt om iets teweeg te brengen.

Ik heb zelf bij mijn analyse van Nederlandse bronnen meer dan eens ervaren dat deze scheiding misschien in theorie wel zinnig klinkt, maar in de prak-

tijk niet hanteerbaar is. Levack is zich dit bewust. Hij merkt zelf op dat de door hem gebruikte grens tussen de twee begrippen in de praktijk vaak vaag is en, in dit verband nog belangrijker, in een noot bij de geciteerde passages merkt hij op het verschil pas werd gemaakt in de periode van de Hervorming. Daarbij baseert hij op het genoemde werk van Keith Thomas.

En inderdaad, tijdens de Reformatie in de zestiende eeuw werd deze scherpe afscheiding door protestanten geconstrueerd. Historici als Thomas en Levack gebruiken een conceptueel raamwerk dat nooit is geaccepteerd door alle christelijke denominaties, laat staan door andere religieuze groepen. Het is bijvoorbeeld onverenigbaar met de leer van de katholieke kerk betreffende de sacramenten waarvan roomse theologen al sinds Augustinus van Hippo stellen dat het effect ervan optreedt *ex opere operato*, dus alleen door de handeling. Die handeling is dan bedoeld als de verwerkelijking van de actie van Jezus die de sacramenten geacht wordt te hebben ingesteld, maar dat neemt niet weg dat zelfs als de priester die het sacrament toedient een doodzonde heeft begaan en zich van die schuld nog niet heeft gezuiverd, het sacrament werkzaam is. Als dus een priester of een andere gelovige een pasgeboren kind doopt is dat kind een christen en daar kan God niets aan veranderen.

Door deze reformatorische invulling te onderschrijven suggereren Thomas en Levack op zijn minst dat godsdiensten, of zij nu christelijk zijn of niet, die niet vasthouden aan deze diepsnijdende scheiding, niet echt een godsdienst kunnen worden genoemd. Het katholicisme is dan dus geen godsdienst. Er zullen vast nog wel protestantse theologen zijn die dat standpunt onderschrijven, maar om te begrijpen wat magie en religie in de praktijk inhouden is dit onderscheid niet zinvol. In wezen is de benadering van Thomas en Levack, maar zoals gezegd, zij zijn bepaald niet de enigen waar het gaat om magie en godsdienst, een anachronistische aanpak. Immers aan een denktrant die in een zeer specifieke periode is ontstaan, wordt eeuwigheidswaarde toegekend. Elke cultuurhistoricus is ervan doordrongen dat een invulling van een begrip die in een bepaalde periode als zinvol werd gezien, in een andere – ervoor of erna – deze relevantie verliest omdat een andere definitie als beter wordt gezien. Historisch onderzoekers dienen, willen zij het handelen van mensen in een specifieke periode begrijpen, de visie van die actoren op de werkelijkheid erkennen als het uitgangspunt van die personen.

Mijn belangrijkste probleem met deze schematische benadering van de cultuur is dus dat deze onze kennis van het verleden vertroebelt in plaats van verheldert. In 2013 verscheen een bundel geredigeerd door de Duitse gods-

diensthistorici Bernd-Christian Otto en Michael Stausberg die bestaat uit een verzameling bronnen annex artikelen, sommige wat ouder, andere van recente datum waarin dit probleem wordt gethematiseerd.⁴ In hun inleiding stellen zij dat ‘magie’ en ‘religie’ traditioneel worden gedefinieerd in elkaar over en weer uitsluitende termen. Religie is gezuiverd van magie, en magie kan in wezen niet worden aangemerkt als religie. Zij concluderen dat het in werkelijkheid onmogelijk is een echte scheiding te maken. Ik kan slechts instemmen met deze realistische, maar ook wat verontrustend conclusie. Verontrustend omdat het nu erg gecompliceerd of misschien zelfs wel onmogelijk wordt om magie te onderzoeken.⁵

Toch wordt de conclusie van Otto en Stausberg minder ongemakkelijk als wij afzien van pogingen om voor altijd geldende definities voor zulke begrippen te ontwikkelen, maar ons in plaats daarvan richten op de daadwerkelijke overtuigingen en handelingen van mensen in een specifieke periode en een specifieke ruimte, bijvoorbeeld de Lage Landen en het Rijnland in de vroegmoderne periode. Wij dienen dus als we een beeld willen krijgen van het godsdienstige leven van ‘gewone’ mensen ons niet te richten op wat de autoriteiten hen wilden laten geloven en doen, maar op wat zij in werkelijkheid deden en dachten. Hun handelingen en overtuigingen willen nog wel eens grondig verschillen van de officiële leer en de dogma’s van de kerk waar zulke personen deel van uitmaakten.

Het is opmerkelijk dat een aantal historici blijft vasthouden aan dit rigide model, terwijl toch al meer dan een eeuw geleden een onderzoeker heeft voorgesteld een dynamischer interpretatie te hanteren. In 1902, in zijn ‘Esquisse d’une théorie générale de la magie’ zette Marcel Mauss, de Franse antropoloog en schoonzoon van Emile Durkheim, zich expliciet af tegen Frazer’s visie en kenschetste magie als ‘elke rite die geen deel uitmaakt van een georganiseerde cultus, een privé, geheime, mysterieuze rite die ertoe neigt een verboden rite te zijn.’⁶ Magische ceremonieën en rituelen en de overtuigingen die daarin worden uitgedrukt zijn vaak niet in overeenstemming met de heersende religie. Maar zij kunnen de officieel erkende praktijk worden als de regels van de officiële Kerk veranderen of andersom, als opvattingen en handelingen die eeuwenlang volstrekt orthodox zijn geweest plotseling worden afgezworen en worden getermineerd als behorend tot een verboden rite. Dit gebeurde inderdaad tijdens de Reformatie in die delen van Europa waar de gereformeerde religie de overhand kreeg. Zo besloot de Classis Rijnland van de gereformeerde kerk op 25 september 1586:

Sullen de inspecteurs insonderheyt acht nemen op verscheyden clachten der broeders over papen ende paepsghesinde die belesen sekere crancke die mejnen betooverd te sijn; dat sulcke gruwelen naer goede informatien den classe overghebracht met alle circumstantien, opdat door denghenen die sulckx toecompt mochte gheremedieert worden.⁷

Kennelijk maakte de classis zich bezorgd om het optreden van katholieke priesters en andere katholieken die demonen uitdreven bij mensen die meenden bezeten te zijn. De belezingen door deze ‘papen ende paepsghesinde’ waren ‘gruwelen’. De exorcismes van deze katholieken waren meer dan een millennium lang volstrekt orthodoxe handelingen geweest. Nu waren zij echter onwettig geworden. De Reformatie is één van de momenten waarop deze grens is verplaatst. Machthebbers besloten toen bijvoorbeeld ook dat de overtuiging dat tijdens een kerkdienst de substantie van brood en wijn verandert in het lichaam en bloed van Christus een magisch geloof is. In andere woorden, de locatie van de grens die de officiële set van overtuigingen en handelingen scheidt van de niet-officiële, of ‘bijgeloof’ zoals het dan wordt genoemd, is de uitkomst van een machtsstrijd. Uiteindelijk zijn het de politieke, kerkelijke en culturele machthebbers die bepalen waar deze grens ligt. Zúlke historische processen kunnen we analyseren en we beschikken over de middelen om te beschrijven wat bepaalde mensen of groepen deden en geloofden in specifieke perioden.

Omdat de genoemde grens zo beweeglijk is, is het in mijn ogen niet mogelijk een scherp conceptueel onderscheid te maken tussen religie en magie. Waar men deze genoemde grens ook legt, uiteindelijk is aan de basis van beide concepten een veronderstelling: dat er twee domeinen zijn namelijk de empirisch waarneembare natuur en de normaal gesproken onzichtbare boven- of preter-natuur. In de bovennatuur houden zich machten op die kunnen interveniëren in de wereld van de materie, ofwel op hun eigen initiatief, ofwel op verzoek of bevel van mensen.⁸

GENEESKUNDE

De geneeskunde van de vroegmoderne tijd verschilde nogal van die van tegenwoordig. De fysiologie en de pathologie van die periode was grotendeels gebaseerd op Griekse auteurs van wie Hippocrates, die in de vijfde eeuw vóór, en Galenus die in de derde eeuw ná Christus leefde, de belangrijkste waren.

In de zestiende eeuw werd in het kader van de reguliere geneeskunde een mens geacht gezond te zijn, dat wil zeggen in balans, als de humoren, de vier vloeistoffen zwarte gal, gele gal, bloed en flegma puur en in balans waren. Elke humor had zijn eigen kwaliteiten, zwarte gal bijvoorbeeld was droog en koud, terwijl zijn oppositie, bloed, warm en vochtig was. Een teveel aan zwarte gal kon, zeker als het was bedorven, melancholie en zelfs hallucinaties veroorzaken. De therapie was erop gericht het teveel aan, in dit geval zwarte gal af te voeren via bijvoorbeeld aderlaten en het tekort aan andere humoren aan te vullen met behulp van een dieet dat geen koude en droge, maar wel warme en vochtige voedingsstoffen bevatte. Tenslotte kon de patiënt ook worden blootgesteld aan warme en vochtige omstandigheden: een melancholische patiënt had dus baat bij een zomervakantie aan zee.

Maar een brein dat werd geteisterd door zwartgalligheid stond bloot aan aanvallen door demonen die eerst prachtige hallucinaties zouden oproepen en daarna, wanneer zij hun slachtoffer onder hun controle hadden gebracht, om hem of haar in diepe wanhoop te brengen door een vertoning van angst-aanjagende beelden en gedachten. Om zulke boze geesten te verdrijven kon men, mits men dat uit geloofsoverwegingen kon of, indien men protestant was, dat durfde, een katholieke priester om hulp vragen die dan de zieke kon exorciseren.

In de strijd met de Reformatie ontdekten katholieke priesters al snel dat het exorcisme een zeer effectief propagandawapen was tegen de protestantse ketteren. Maar het uitvoeren ervan – vaak op heel theatrale manier, er moesten immers toeschouwers worden overtuigd – bracht vaak ophef en schandalen met zich mee, ook omdat veel priesters er hun eigen toepassingswijzen op na hielden. Het Vaticaan besloot daarom de toepassing van dit sacramentale te reguleren. In het *Rituale Romanum* dat in 1614 werd uitgevaardigd werden daartoe voorschriften opgenomen. Maar deze losten het probleem op zijn best slechts gedeeltelijk op omdat zij een open eind hadden zoals mag blijken uit het onderstaande citaat in mijn vertaling:

Over het exorciseren van door een demon bezeten personen.

De geestelijke die zich afvraagt of een exorcisme op zijn plaats is, moet op de volgende punten letten:

Op de eerste plaats moet hij niet te snel geloven dat iemand is bezeten; maar er goed op letten of hij de tekenen vertoont waardoor een bezetene kan worden onderscheiden van hen die aan een overdaad van zwarte gal of aan een ziekte leiden. De tekenen dat een demon hem in bezit heeft

genomen zijn dat hij veel woorden in een onbekende taal kan spreken, of wat daarin gezegd wordt kan begrijpen, dat hij ver verwijderde en verborgen zaken kan zien, krachten vertoont die zijn leeftijd of de natuur van zijn conditie te boven gaan; dit en andere zaken van dat soort die in grote aantallen tegelijk optreden zijn de belangrijkste aanwijzingen.⁹

Kennelijk was het in de ogen van hoogste autoriteit van de katholieke kerk nog niet zo simpel om het gedrag van een door demonen bezeten persoon te onderscheiden van dat van een melancholische patiënt. Het is verder opmerkelijk dat het *Rituale* drie duidelijke symptomen van bezetenheid noemt, maar daaraan toevoegt dat ook ‘andere zaken van dat soort’ kunnen voorkomen. Het wordt hier dus uiteindelijk toch weer aan de exorcist overgelaten om te bepalen of het gedrag van een individu ‘van dat soort’ was of niet. We kunnen dus concluderen dat in ieder geval in dit geval religie, magie en geneeskunde overlappingen vertoonden. De grenzen tussen deze drie domeinen bleven dus in de vroegmoderne periode nogal vaag. De gereformeerden en de lutheranen ontkenden overigens niet het bestaan van demonische bezetenheid. Zij waren in wezen alleen tegen de katholieke rituelen.

Binnen de religie en de geneeskunde begonnen in de zestiende eeuw ontwikkelingen die de zekerheden van de voorgaande periode op losse schroeven zetten. De godsdienstige eenheid verdween in West- en Midden-Europa als gevolg van de Hervorming. En in de geneeskunde vonden twee conflicterende ontwikkelingen plaats.¹⁰ Dankzij de introductie van de boekdrukkunst was het nu mogelijk de werken van klassieke auteurs als Hippocrates en zijn navolgers, en van Galenus, en commentaren op deze teksten in gedrukte vorm, dus in veel grotere aantallen dan voorheen, te verspreiden. Vooral de status van Galenus groeide daardoor tot ongekennde hoogte. Maar tegelijkertijd kwam een kritische beweging op gang. Andreas Vesalius (1514-1564), die uit een Brusselse familie stamde waarvan leden al enkele generaties in Brussel als medicus of apotheker de Bourgondische hertogen en hun Habsburgse opvolgers hadden gediend.¹¹ Vesalius studeerde geneeskunde in Leuven en Parijs, promoveerde in Padua waarna hij daar tot hoogleraar in de geneeskunde werd benoemd. In 1543 publiceerde hij in Bazel bij de uitgever Oporinus (1507-1568) zijn anatomische atlas *De Humani Corporis Fabrica* waarin hij aantoonde dat veel van wat Galenus had beweerd over de menselijke anatomie niet klopte.

Paracelsus (1493 of 1494-1541) stamde uit Zwitserland, is korte tijd hoogleraar geneeskunde geweest in Bazel, waar de al genoemde Oporinus zijn knecht en assistent was en heeft daarna een zwervend leven geleid. Hij heeft

nog altijd de faam van de kwakzalver bij uitstek, maar dat is niet geheel terecht.¹² Paracelsus wees de humorenleer van Hippocrates en Galenus af als onzin. Volgens hem moesten kwalen niet door aderlatingen en diëten worden genezen maar met behulp van medicijnen. Dat deze medicijnen in onze ogen niet altijd even werkzaam zullen geweest of zelfs heel gevaarlijk moet daar los van worden gezien.

NATUURLIJKE MAGIE

Maar ook in het domein van de magie deden ingrijpende vernieuwingen hun intree. In Florence vertaalde de humanist Marsilio Ficino (1433-1499) die werd geprotegeerd door de Medici, werk van Plato, van klassieke platoonse filosofen als Plotinus (ca. 204-270) en van de – nooit bestaan hebbende – auteur Hermes Trismegistus, die werd geacht alle wijsheid te hebben bezeten.¹³ Ficino en leerlingen en navolgers als Pico della Mirandola (1463-1494) en Agrippa van Nettesheim (1486-1535) stelden dat zij aan ‘natuurlijke magie’ deden en verwierpen de trucs van vulgaire tovenaars en waarzeggers. Zij meenden zich te baseren op zeer oude kennis, die door hen was herontdekt. Daardoor zouden zij in staat zijn spirituele entiteiten, demonen zo men wil, te manipuleren.

Het ultieme van de natuurlijke magie was om op een mystieke wijze zo dicht mogelijk bij God te komen, of beter nog in hem op te gaan, met hem samen te vallen. Met behulp van de alchemie kon de magiër de substantie van metalen veranderen en zo de schepping nabootsen. Zo kon hij observeren hoe God te werk ging en daarmee het opperwezen zelf waarnemen. Plotinus had een dualisme gepostuleerd tussen een bovennatuurlijke en een – inferieure – natuurlijke wereld. Aan de top van de hele kosmos stond het Ene, daaruit emanerde wat hij aanduidde met het Griekse woord *Nous* (het intellect, de logos, het eerste, de goddelijke wil om goed te doen) en daaruit emanerde weer de Wereldziel de Psyche die weer uit twee delen bestond, een hoger en een lager. Die laatste was de natuur, uit de Psyche emanerde dus de materie. Het Ene is niet een intellectueel concept, maar werd geacht werkelijk waargenomen te kunnen worden. Om dat te bereiken moet de mens, die een mix is van ziel en materie (psyche en soma), een ladder beklimmen richting de *Nous* en uiteindelijk het Ene om het ware inzicht te verwerven. Daartoe moet hij het materiele element in zichzelf onderdrukken en de psyche gebruiken om contact te krijgen met de *Nous*. Het uiteindelijke doel is dan *enosis* dat wil

zeggen symbiose met het Ene, maar dit was tijdens het aardse leven slechts incidenteel mogelijk en dan alleen voor korte tijd.

Een consequentie van deze manier van denken was de aanname dat zich tussen de materie en het Ene een groot aantal entiteiten bevond die de ladder afdaalden dan wel beklommen. Niemand kon daarom bepalen of een individu zijn weg op de juiste manier aflegde. Tolerantie was daarvan de consequentie. Ficino wilde de neoplatoonse magie in de katholieke theologie inpassen door het Ene gelijk te stellen aan God hetgeen overigens de kerkvader Augustinus duizend jaar eerder ook al had gewild.

Andere geleerden meenden dat een Joodse esoterische traditie, bekend als de Kabbala, een onmisbaar hulpmiddel was om de diepste kennis te bereiken. Ficino's leerling Pico della Mirandola had van geleerde Joden gehoord dat God op de Sinaï behalve de geschreven wet, bekend als de *Pentateuch*, aan Mozes nog een niet opgeschreven wet had gegeven, de Kabbala.¹⁴ Pico was erg enthousiast over deze ontdekking en ging zelfs zo ver dat hij stelde dat alle wonderen uiteindelijk wel afkomstig zijn van God, maar dat de puurste mirakels in de Kabbala te vinden zijn. Zonder magie en Kabbala had, volgens hem, Christus zijn wonderen niet kunnen verrichten en zijn goddelijkheid niet hebben kunnen laten zien.¹⁵

In 1517 werd de Kabbala uit het Hebreeuws in het Latijn vertaald door de Duitse hebraïst Johann Reuchlin (1455-1522), een vriend van Pico en een van de eerste humanisten ten noorden van de Alpen die de natuurlijke magie omarmden.¹⁶ In 1494 had hij met zijn *De verbo mirifico* een studie van de occulte filosofie en meer in het bijzonder van de Kabbala gepubliceerd. Volgens de Australische historicus Charles Zika is 'het wonderwerkende woord uit de titel niet slechts het instrument voor een interne mystieke vereniging van mens en God.' Het was namelijk ook 'het instrument waarbij de mens externe wonderwerken in de wereld ontplooit.'¹⁷ Reuchlin veroordeelde de magie die gebruik maakt van demonische assistentie, maar hield vol dat het gebruik van woorden of formules uit de Kabbala aan christenen was toegestaan.

AGRIPPA

Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim is geboren in Keulen, waar hij van 1499 tot 1502 aan de artes faculteit studeerde.¹⁸ Daarna leidde hij een zwervend bestaan waar hij soms maar kort, soms enkele jaren, verbleef, in Frankrijk, Spanje, Italië, Engeland, het Duitse Rijk en de Lage Landen. Hij was altijd op zoek naar teksten die kennis bevatten over astrologie, alchemie,

magie en occulte kennis in het algemeen en al tijdens zijn leven stond hij bekend als een expert op dat gebied. Volgens zijn biograaf Charles Nauert waren het naast de Bijbel een groot aantal andere auteurs, vooral Ficino, Pico en Reuchlin die hem inspireerden en dan met name hun publicaties over respectievelijk het platonisme en de kabbala.

In 1509 had hij kortstondig een aanstelling bij de universiteit van Dôle waar hij aan de hand van Reuchlins *De verbo mirifico* over de kabbala doceerde.¹⁹ In de loop van zijn reizen promoveerde hij vermoedelijk in Pavia in zowel de rechten als de geneeskunde. Hij deed zo een immense eruditie op, heel veel vrienden en misschien nog wel meer vijanden. Tot de laatste groep behoorden zeker de dominicanen en dan vooral de inquisiteurs onder hen, aan wie hij net als overigens Desiderius Erasmus, een grote hekel had. Maar ook met andere personen kreeg hij het aan de stok, zo bijvoorbeeld met de Koningin-moeder van Frankrijk, wier lijfarts hij was geweest, maar zij was niet tevreden met de horoscopen die hij voor haar trok. Hij week daarom in 1528 uit naar Antwerpen en werd een jaar later door landvoogdes Margarete van Habsburg benoemd tot hofhistoricus, welke positie hij overigens al na korte tijd weer verloor omdat de theologen van de universiteit van Leuven zijn opvattingen te heterodox vonden. Daarop vertrok hij naar Bonn waar de aartsbisschop hem welkom heette. Uiteindelijk ging hij in 1535 naar Grenoble waar hij op bevel van de Franse koning voor even gevangen werd gezet. Tijdens zijn verblijf in Brabant en Bonn werden zijn twee hoofdwerken, één over occulte filosofie (*De philosophia occulta*) en een tweede over de onzekerheid en zelfs de leegheid van wetenschappelijke kennis (*De incertitudine et vanitate scientiarum et artium*), gedrukt.²⁰ Het is hier niet de plaats om in te gaan op de ontstaansgeschiedenis of de inhoud ervan te analyseren. Maar een ding moet wel worden opgemerkt: in het tweede van deze boeken lijkt hij de magie af te zweren, terwijl hij in het eerstgenoemde juist de waarde ervan benadrukt. Hij wilde met die afwijzing net als Ficino en Reuchlin dat eerder hadden gedaan laten zien dat hij een expert was in de 'hoge', de natuurlijke magie en niets van doen had met wat hij zag als inferieure magie.

JOHAN WIER

In januari en maart 1529 correspondeerde Agrippa met een jonge man, genaamd Johan, die op het punt stond als pupil zijn intrek te nemen in het huishouden van Agrippa in Antwerpen.²¹

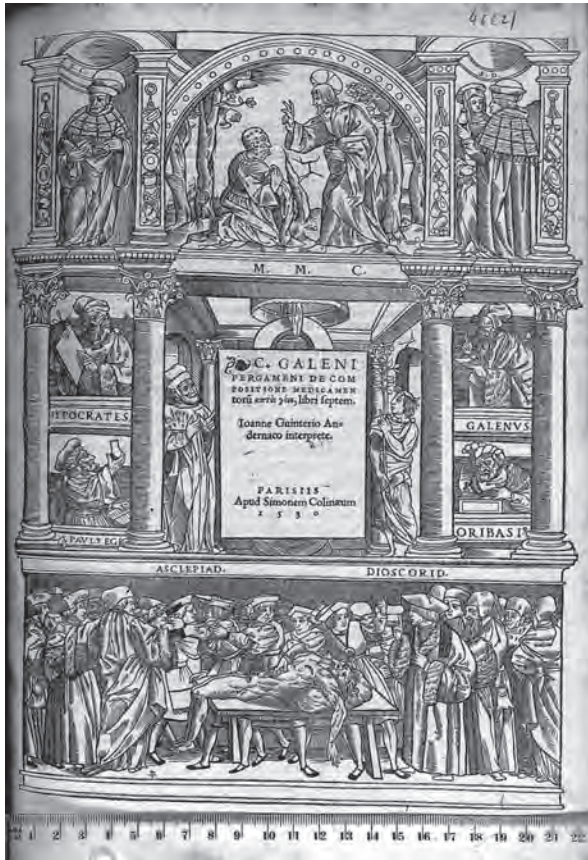


Portret van Johan Wier uit de vijfde druk van zijn *De praestigiis daemonum* (Bazel, 1577).

Het is bekend dat Johan Wier (Grave, 1515-1588) van 1529 tot 1533, mogelijk 1535, bij Agrippa heeft ingewoond, eerst in Antwerpen en daarna in Bonn en Keulen. Van deze correspondentie zijn alleen twee brieven van Agrippa bewaard gebleven, maar die geven een goede indruk van Johans voorbereiding op het leven als intern pupil bij Agrippa. Johan zal toen veertien oud zijn geweest, maar laat zich kennen als iemand die heel goed weet wat hij wil. Zijn vader wilde dat Agrippa hem zou voorbereiden op een studie

rechten maar Johan had helemaal geen zin om zich wat dat betreft aan het ouderlijk gezag te onderwerpen. Agrippa waarschuwde hem herhaaldelijk dat het een schande was dat hij zich zo tegen zijn vader opstelde. Of de koppige jongeman uiteindelijk al tijdens zijn leven bij Agrippa de ruimte heeft gekregen om de juristerij te laten voor wat zij was en zich te concentreren op de geneeskunde is onbekend. Omdat Agrippa juist in de jaren waarin deze leerling bij hem woonde zijn hoofdwerken persklaar maakte mogen we aannemen dat de jonge Wier terdege werd ingewijd in de occulte zaken waar zijn leermeester zich mee bezig hield. In de zomer van 1529 was Agrippa actief met alchemistische experimenten in zijn laboratorium.²² Het mag worden aangenomen dat Johan daar weet van heeft gehad als hij er al niet actief aan heeft meegewerkt.

Wier heeft in Parijs geneeskunde gestudeerd. De matrikels van de universiteit daar zijn voor die periode niet bewaard gebleven, maar uit zijn belangrijkste boek, *De praestigis daemonum*, blijkt dat hij daar in ieder geval in 1534 al was aangekomen in de Franse hoofdstad en aan zijn studie was begonnen.²³ De Parijse medische faculteit was heel klein en telde maar weinig studenten.²⁴ We mogen daarom aannemen dat alle studenten geneeskunde elkaar persoonlijk kenden. Wier moet dus bijvoorbeeld Vesalius hebben gekend, omdat die in dezelfde periode als hij ook in Parijs medicijnen studeerde. Dankzij de biografie van O'Malley van Vesalius hebben wij een goede indruk van de opzet en inhoud van de studie geneeskunde daar.²⁵ In die tijd was Vesalius de assistent van de hoogleraar Johann Guenther von Andernach tijdens diens anatomische seminars. Hoewel Vesalius en Wier allebei uit Brabant afkomstig waren, zal de band tussen hen niet erg nauw zijn geweest. In de eerste druk van zijn boek uit 1563 noemde Wier Vesalius met waardering. Hij noemde hem zelfs 'incomparabilis'. In de drukken van 1564 en 1566 werd deze lovende benaming gehandhaafd, maar in de vierde druk was de betreffende passage sterk omgewerkt en werd van Vesalius alleen nog maar de naam genoemd. In de daaropvolgende versies was ook die verwijzing verdwenen, Vesalius werd in het geheel niet meer genoemd.²⁶ Met de opvolger van Vesalius als assistent van Johann Guenther onderhield hij betere betrekkingen. Hij noemde hem specifiek als een goede vriend uit zijn Parijse tijd.²⁷ Michel Servet studeerde in Parijs onder zijn schuilnaam Michael Villanovanus geneeskunde en werd toen door Guenther tot diens assistent benoemd.²⁸ Guenther noemde zelfs in het voorwoord tot een publicatie van hem Vesalius en Servet als zijn zeer getalenteerde medewerkers.²⁹ Guenther was een aanhanger van Galenus en hij heeft verschillende boeken van de Griekse geneesheer uitgegeven. Maar



Titelpagina van Johann Guenther von Andernachs uitgave van Galenus, *De compositione medicamentorum kata gene, libri septem* (Parijs, 1530).

kennelijk gaf hij zijn studenten ook de ruimte om zelfstandig onderzoek te doen. De titelprent van zijn uitgave uit 1530 van een boek van Galenus over medicamenten lijkt dit te ondersteunen.³⁰ We zien daar twee jonge mannen, te herkennen aan hun korte broeken, die tijdens een anatomisch onderzoek oudere mannen gekleed in toga's wijzen op opmerkelijke zaken die zij hebben aangetroffen. De professorale heren maken geen bezwaren en nemen de opmerkingen van de jonge onderzoekers duidelijk ernstig.

Wier en Servet hadden enkele dingen gemeen, interesse voor magie en voor het spiritualisme. De eerste had bij zijn mentor Agrippa zoals al gezegd kunnen waarnemen waar het om ging in de natuurlijke magie. Servet begon als spiritualist, kreeg later enige scholing in de natuurlijke magie en keerde vervolgens terug naar het spiritualisme. In 1534 barstte in Frankrijk een zware kettervervolgung los. En Servet vond het beter even niet in Parijs te verblijven. Hij vertrok naar Lyon waar hij bij de medicus en expert op het gebied van de geleerde magie Symphorien Champier zijn licht daarover opstak.³¹ In 1536 keerde Servet terug naar Parijs en de vriendschap met Wier zal toen zijn hernieuwd. Servet is onder medisch historici vooral bekend als de onderzoeker die in West-Europa voor het eerste de kleine bloedsomloop heeft beschreven. Hij deed dat in 1553 in zijn *Christianismi Restitutio*, het boek dat hem uiteindelijk in Geneve op de brandstapel zou brengen. In dit boek waarvan de titel zoveel betekent als 'Restauratie van het Christendom' nam hij een radicaal standpunt in. Voor hem was de menselijke essentie van Jezus wat telde bij de Drie-eenheid omdat die het de mens mogelijk maakte, via wat men de ladder van Plotinus zou kunnen noemen, de weg omhoog naar God te vinden. In 1531 had Servet in twee boekjes al een zeer spiritualistische visie ontwikkeld op de verhouding tussen Vader, Zoon en Heilige Geest. Maar nu ging hij daarin verder. Zowel bij de katholieken als bij de gereformeerde christenen stond hij al vanaf 1531 te boek als een aartsketter die moest worden gedood. Hij moest na de publicatie van zijn *Restitutio* uit Frankrijk vluchten omdat Calvijn aan de Inquisitie daar de identiteit van de schrijver van dat boek had doorgegeven. Hij ging om een vooralsnog onbegrijpelijke reden naar Genève waar hij werd herkend en gevangengenomen. Calvijn die erg op hem was gebeten speelde een belangrijke rol in het proces dat eindigde met een doodvonnis.

In zijn *Restitutio* verdedigde Servet niet de natuurlijke magie. Het gaat hier om een spiritualistisch boek. Elders in deze aflevering bespreekt Gary Waite deze variant van de Radicale Reformatie en ik zal daar hier niet verder op ingaan.³² Wat ik hier wel wil benadrukken is dat het spiritualisme van de zestiende eeuw een zeer individualistisch karakter had. Het werd aan de mensen die zich daardoor aangetrokken voelden overgelaten om zelfstandig hun weg naar God te vinden. Niemand had het recht om een andere persoon te dwingen om dat op een specifieke manier te doen. Voor spiritualisten was tolerantie een vanzelfsprekende verplichting.

Er zijn geen aanwijzingen dat Servet en Wier nadat zij beiden in 1538 Parijs hadden verlaten, contact hebben gehouden. Er is echter genoeg reden om aan te nemen dat Wier op zijn laatst in de jaren 1550 interesse kreeg voor het spiritualisme.³³ Zijn jongste broer Matthijs die overleed in 1560 was zelf een kleinschalige spiritualistische voorganger die zoals blijkt uit zijn correspondentie frequent door Johan werd geconsulteerd over geloofszaken.³⁴ Wier huwde zijn zuster Elizabeth uit aan een Gentenaar die om religieuze reden uit de Habsburgse Nederlanden was gevlucht en duidelijk een spiritualist was. In 1573 schreef Wiers collega Erastus, die de lijfarts was van de gereformeerde keurvorst van de Palts, in een brief aan Bullinger, de opvolger van Zwingli in Zürich, dat hij had gehoord dat Wier was ‘besmet met de dwaling van Schwenkfeld’ en deze laatste was een van de belangrijkste spiritualistische profeten.³⁵

In voorwoorden van Duitse vertalingen van zijn werk, benadrukt Wier dat ieder mens individueel een vroom leven moet leiden en toont hij minachting voor de lutheranen en de gereformeerden.³⁶ Dit betekent overigens niet dat hij zichzelf zag als een rooms-katholiek. Hij was vooral een individueel christen. Van magiërs als Agrippa had hij geleerd dat elk mens op zijn eigen wijze de platoonse ladder naar het Ene moet bestijgen en van zijn spiritualistische broer Matthijs dat elk mens zelfstandig contact met God moet zoeken. Beide tradities hadden hem voorgehouden dat een individu door zulk een proces door te maken kan gaan samenvallen met God, al gebeurde dat volgens zijn broer pas na de dood, terwijl profeten als David Joris en Hendrick Niclaes meenden dat dit al voor het sterven kon gebeuren.

Zijn werkgever, hij was in 1550 in dienst genomen door de hertog van Kleef, Gulik, Berg en Mark, zal daar geen bezwaar tegen hebben gehad. Hertog Willem de Rijke bleef weliswaar katholiek, maar streefde naar een *via media*, een tussenweg waardoor zowel de katholieken als de lutheranen in zijn gebieden in vrede konden leven. Hij had minder sympathie voor de gereformeerden en de dopers, maar in de praktijk werden ook zij ongemoeid gelaten. Deze, zeker voor die tijd, ongekende tolerantie zal Wier zeker hebben aangesproken.

TOLERANTIE

In 1563 verscheen de eerste druk van het boek dat Wier beroemd heeft gemaakt: *De praestigiis daemonum* (Over de illusies van de demonen) waarin hij ervoor pleitte ‘de oude gedementeerde vrouwen’, zoals hij hen aanduidde, die op verdenking van toverij werden vervolgd, ongemoeid te laten. Zelfs als zij

zonder dwang, dus zonder te zijn gefolterd, beweerden een pact met de duivel te hebben gesloten, moesten zij niet worden vervolgd en zeker niet geëxecuteerd. Volgens hem leden zij aan een overmaat aan zwarte gal in hun hersenen en hadden demonen bij hen het waandenkbeeld ingeplant dat zij konden toveren. Zij moesten dus niet voor een rechtbank worden gebracht, maar wegens melancholie door hem en zijn collega's medisch worden behandeld.

Wier wilde de rechters en andere geletterde autoriteiten die zijn in het Latijn (later kwamen er ook vertalingen) gestelde verhandeling zouden lezen van de zinloosheid van deze processen overtuigen. Hij wilde zijn lezers dus overtuigen en het was dan handig om hun andere verdachten aan de hand te doen. Hij stelde daarom dat het niet de toveressen en heksen waren die schuldig waren aan de hun toegeschreven wandaden, maar demonen die dit deden en het dan wel zo handig speelden dat onschuldige mensen erom werden gedood. Demonen waren dan een goede keuze, omdat die natuurlijk niet konden worden gedagvaard. Dus als men zijn argumenten zou accepteren zouden de vervolgingen tot een einde komen. Het is overigens opmerkelijk dat hij in zijn andere publicaties nooit de schuld voor ziekten of andere tegenslagen bij demonen zocht en hen zelfs helemaal niet noemde. In 1577 publiceerde hij een traktaat tegen de ongekennde wreedheid waarmee de godsdienstoorlogen in Frankrijk en in zijn vaderland de Nederlanden werden uitgevochten. In dit boek met de titel *De ira morbo* (Over toorn als een ziekte) stelde hij dat een goede opvoeding, dat wil zeggen door kinderen groot te brengen in vroomheid en op een volgens de humoraalleer verantwoord dieet, ervoor zou zorgen dat kinderen eenmaal volwassen geworden niet snel woedend zouden worden en in hun toorn vreselijke dingen zouden doen. Demonen en boze geesten blijven in dit boek ongenoemd.³⁷

CONCLUSIE

In deze bijdrage heb ik willen aantonen dat in vroegmodern West-Europa inderdaad verschillen waren tussen religie en magie. Maar ook dat in deze periode de betekenis van deze begrippen aan snelle veranderingen blootstonden, net als overigens op andere momenten in de geschiedenis. Een gevalstudie als deze laat zien dat in de visie op het leven en de werkelijkheid bij een individueel persoon in de loop van het leven zich ingrijpende veranderingen kunnen voordoen, maar dat aan de andere kant bepaalde eigenschappen stabiel blijven. In Agrippa's opvoeding van zijn pupil Wier nam de introduc-

tie van de geleerde magie ongetwijfeld een belangrijke plaats in. Maar later in zijn leven ruilde Wier de magie in voor het spiritualisme. Wat voor hem voorop bleef staan, was dat hij ervan overtuigd was dat elk mens op zijn eigen manier God moest vinden en dat niemand een ander om geloofsredenen mag vervolgen.

NOTEN

- 1 Keith Thomas, *Religion and the decline of magic: studies in popular beliefs in sixteenth- and seventeenth-century England* (Londen, 1971).
- 2 De vierde en meest recente druk is Brian P. Levack, *The witch-hunt in early modern Europe* (Londen, 2016).
- 3 Zie voor dit en het direct volgende citaat: Levack, *The witch-hunt*, 5.
- 4 Bernd-Christian Otto, Michael Stausberg (red.), *Defining magic: A reader* (Londen/New York, 2013), 1.
- 5 Vgl. Otto en Stausberg, *Defining magic*, 1; Daniel Dubuisson, *Religion and magic in western culture* (Leiden/Boston, 2016), 1.
- 6 Marcel Mauss en H. Hubert, 'Esquisse d'une théorie générale de la magie', in: *Année sociologique* 7 (1902/03), 1-146, hier is gebruik gemaakt van Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie* ([Parijs], 1950), 16.
- 7 Nationaal Archief, Archief 3.18.64.01; inv. nr. 3 (Acta Classis 1585-1618), fol. 12v.
- 8 vgl. J. van Baal, 'All explicit and implicit notions and ideas, accepted as true, which relate to a reality which cannot be verified empirically', J. van Baal, 'Magic as a religious phenomenon', in: *Higher education and research in the Netherlands* 7 (1963) 3/4, 10-21. Zie ook Marijke Gijswijt-Hofstra, *Vragen bij een onttoverde wereld* (Amsterdam, 1997), 10.
- 9 Hier is gebruik gemaakt van *Rituale Romanum Pauli V. Pont. Max. jussu editum ...* (Antwerpen, 1826), 335.
- 10 Vgl. Thomas Rütten, 'Early Modern Medicine', in: Mark Jackson (red.), *The Oxford handbook of the history of medicine* (Oxford, 2013), 60-81.
- 11 Zie biografie van Vesalius door Charles D. O'Malley, *Andreas Vesalius of Brussels: 1514-1564* (Berkeley, 1965); zie ook Nancy G. Siraisi, 'Vesalius and the Reading of Galen's Teleology', in: *Renaissance Quarterly* 50 (1997), 1-37; en Andrew Cunningham, *The resurrection of the anatomical projects of the Ancients* (Abingdon/New York, 2016), 103-128.
- 12 Het streven hem te zien als een kind van zijn tijd en als een medicus die weliswaar nogal excentriek was maar wel oprecht lag aan de basis van bijvoorbeeld Charles Webster, *Paracelsus. Medicine, magic and mission at the end of time* (New Haven, 2008).
- 13 Een inleiding bij Brian P. Copenhaver, *Magic in western culture: from Antiquity to the Enlightenment* (New York, 2015), 55-156. Zie ook Paola Zambelli, *White magic, black magic in the European Renaissance* (Leiden/Boston, 2007).
- 14 Copenhaver, *Magic in Western Culture*, 40.
- 15 Thomas Willard, 'How magical was Renaissance Magic?', in: Albrecht Classen (red.), *Magic and magicians in the Middle Ages and the Early Modern time: the occult in Pre-Modern sciences, medicine, literature, religion, and astrology* (Berlijn/Boston, 2017), 642.
- 16 Over Reuchlin en zijn studie van de Kabbala zie Charles Zika, *Exorcising our demons: magic, witchcraft, and visual culture in Early Modern Europe* (Leiden/Boston, 2003), 21-68.
- 17 Zika, *Exorcising our demons*, 24-25.

- 18 Goede inleidingen op Agrippa's leven en werk bieden Charles G. Nauert, *Agrippa and the crisis of Renaissance thought* (Urbana, 1965); Marc van der Poel, *Cornelius Agrippa, The humanist theologian and his declamations* (Leiden/Boston, 1997); Christopher I. Lehrich, *The language of demons and angels: Cornelius Agrippa's occult philosophy* (Leiden/Boston, 2003).
- 19 Nauert, *Agrippa and the crisis*, 202.
- 20 *De incertitudine et vanitate scientiarum ...* (Antwerpen, 1930); *De occulta Philosophia libri tres* (Keulen, 1533).
- 21 Agrippa, *Opera* (Lyon 1600), 'Epistolarum Henrici Cornelii Agrippae ad familiares, et eorum ad ipsum', 262-264, nr. LXV; Antwerpen, 1529 01 28; 265-266, nr. LXV, Antwerpen, 1529 03 07.
- 22 Marc van der Poel, 'Magie in de correspondentie van Agrippa van Nettesheim', in: *Groniek* 167 (2005), 237-250, hier 248-250.
- 23 Hier is gebruik gemaakt van de Engelse vertaling *Witches, devils, and doctors in the Renaissance: Johann Weyer, De praestigiis daemonum* (vert. John Shea, commentaar Erik Midelfort e.a.) (Binghamton NY, 1991), 439-441.
- 24 Brockliss heeft vastgesteld dat in deze periode door de medische faculteit per jaar gemiddeld 2,7 baccalaureaten en 4,5 licentiaten werden verleend. Het aantal studenten geneeskunde zal dus, zo mag worden aangenomen, heel laag zijn geweest. L.W.B. Brockliss, 'Patterns of attendance at the University of Paris, 1400-1800', in: *The Historical Journal* 21 (1978), 503-544, hier 515.
- 25 O'Malley, *Andreas Vesalius*, 35-46.
- 26 *De Praestigiis daemonum* (Bazel, 1563) 229; (Bazel, 1564) 243; (Bazel, 1566) 297; (Bazel, 1568), 285-287.
- 27 *Witches, devils, and doctors*, 439.
- 28 Goede introducties wat betreft Servet bij Roland H. Bainton, *Hunted heretic* (Boston, 1953); Jerome Friedman, *Michael Servetus. A case study in total heresy* (Genève, 1978); A. Gordon Kindner, *Bibliotheca dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles*, vol. 10, *Michael Servetus* (Baden-Baden, 1989).
- 29 Zie de inleidende brief aan de lezer in Johan Guenther van Andernach, *Institutionum anatomicarum ...* (Bazel, 1539).
- 30 Zie afbeelding 2, vgl. Harold Cook, *Matters of exchange: commerce, medicine and science in the age of empire* (New Haven/Londen, 2008), 39.
- 31 Brian P. Copenhaver, *Symphorien Champier and the reception of the occultist tradition in Renaissance France* (Berlijn/Boston, 1978), 78.
- 32 De kwalificatie 'Radicale Reformatie' voor o.a. het spiritualisme is gemunt door George H. Williams, *The Radical Reformation* (Philadelphia, 1962).
- 33 Zie hierover Hans de Waardt, 'Witchcraft, spiritualism and medicine: the religious convictions of Johan Wier', in: *Sixteenth Century Journal* 42 (2011), 369-391.
- 34 Sjouke Voolstra, 'Innerlijk en uiterlijk vertoon van Christus. De verhouding tussen spiritualisme en doperdom toegelicht aan de hand van de reactie van Matthijs Weyer (1521-1560) op een traktaat over de wedergeboorte van Dirk Philips (1504-1568)', in: Sjouke Voolstra, *Beeldenstormer uit bewogenheid* (Hilversum, 2005), 91-104.
- 35 Charles D. Gunnoe, *Thomas Erastus and the Palatinate: a Renaissance physician in the Second Reformation* (Leiden/Boston, 2011), 348.
- 36 Hans de Waardt, 'Johann Wier. Hofarzt von Herzog Wilhelm und Vorkämpfer für Toleranz', in: Guido van Buren, Ralf-Peter Fuchs, Georg Mölich (red.), *Herrschaft, Hof und Humanismus. Wilhelm V. von Jülich-Kleve-Berg* (Bielefeld, 2018), 537-590.
- 37 Over dit boek zie Hans de Waardt, "'Lightning strikes, wherever ire dwells with power": Johan Wier on anger as an illness', in: Yasmin Haskell (red.), *Diseases of the imagination and imaginary disease in the Early Modern period* (Turnhout, 2011), 257-272.

Het ‘Onderscheytboeck’ van Adam Pastor

De reputatie van ‘eyn principaell doper’ naast Menno Simons en Dirk Philips

THEO BROK

Doperse gevangenen in Ahaus in het Münsterland noemen Adam Pastor (ca. 1500-ca. 1565) in verhoren (1549) een rondtrekkend bisschop die doopte en ‘dat nachtmaell uthdeelde’.¹ In hetzelfde jaar verklaren doperse verdachten in Zutphen dat Adam Pastor ‘seer schoen uuith den evangelium kalde’ en ‘Hie spraick soete worden als ein engell’.² In de doopsgezinde geschiedenis is Adam Pastor echter vooral bekend geworden door zijn conflict met Dirk Philips (1504-1568) en Menno Simons (1496-1561) tijdens de doperse bisschoppenconferenties in Goch (1547) en Lübeck (1552).³ Op deze bijeenkomsten heeft de kring van samenwerkende doperse bisschoppen zich primair bezig gehouden met vragen omtrent de ‘rechte leer’. Zodoende belandde Adam Pastors ‘Onderscheytboeck’ in de verdachte hoek: het diende als bewijs voor zijn ‘valsche leer’: het anti-trinitarisme.⁴

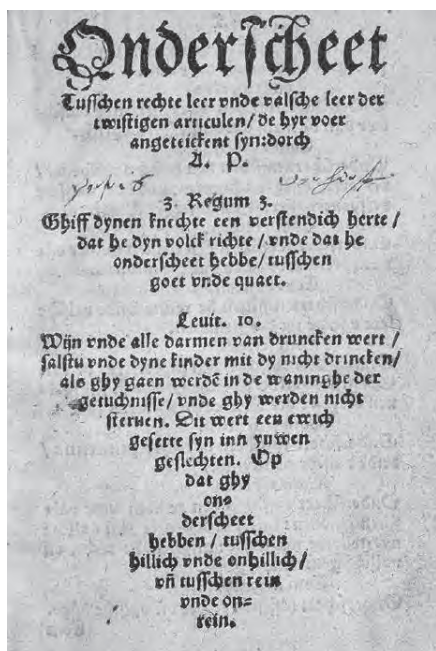
In dit artikel sta ik eerst stil bij een onbekende versie van dit ‘Onderscheytboeck’. Vervolgens zal een beeld worden geschetst van Adam Pastors rol in het Nederlands/Noord-Duitse doperdom, waarna op de betekenis van het ‘Onderscheytboeck’ en daarmee op de invloed van Adam Pastor zal worden ingegaan.⁵

Rond 1830 heeft de doopsgezinde dominee en professioneel amateur historicus A.M. Cramer (1805-1894) in de Doopsgezinde Bibliotheek te Amsterdam in een kist onder andere boeken het *Vnderscheit tusschen rechte vnde valsche leer ... dorch A.P.* opgespeurd. De bibliotheek was nog niet gecatalogiseerd en dit boek van Adam Pastor was een ‘vondst’. Cramer pagineerde het en verwees ernaar in zijn *Leven en verrigtingen van Menno Simons* (1837).⁶ Nadien lazen de doopsgezinde hoogleraren De Hoop Scheffer en A.M. Cramers zoon Samuel het. Volgens de laatste heeft daarna niemand er meer kennis van genomen tot hij het in 1909 opnam in het vijfde deel van de *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica*, de ‘Nederlandsche Anabaptistica’.⁷ In de ‘Inleiding’ tot het *Vnderscheit* vermeldt S. Cramer nadrukkelijk dat op zijn navraag nergens anders een tweede exemplaar is gevonden. Met anderen ver-

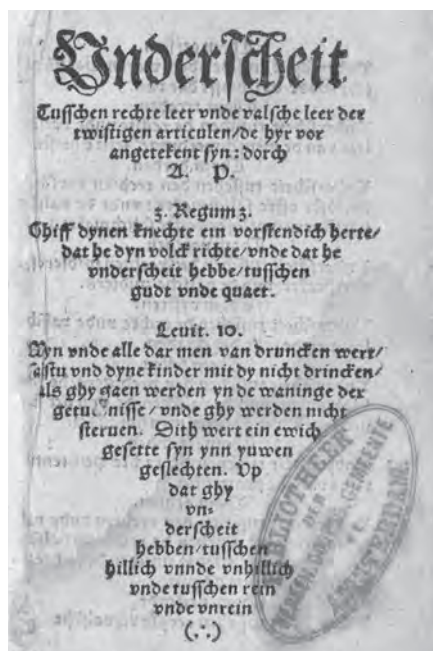


Portret van Adam Pastor van Dorphen door Christoffel van Sichem (I) (Rijksmuseum, RP-P-1918-849).

keerde ook ik in de veronderstelling dat slechts één exemplaar van het boek bewaard was gebleven, totdat ik een verborgen editie ontdekte in de Bibliotheek van de Franckesche Stiftungen in Halle (Duitsland).⁸ Deze druk is in een ander dialect gezet dan de ons bekende uitgave en heeft als titel *Onderscheet tusschen rechte leer unde valsche leer der twistigen articulen dorch ... A.P.* Dit *Onderscheet* is in 1704 of 1705 als onderdeel van de bibliotheek van Friedrich Breckling (1629-1711) aan het weeshuis in Halle geschonken.⁹ Hoe dit boek in handen is gekomen van deze mystieke spiritualist die sedert 1660 in Nederland woonde, is onbekend, maar vermoedelijk heeft hij het gebruikt als bron voor (een van) zijn publicaties.¹⁰



Adam Pastor, *Onderscheet tusschen rechte leer unde valsche leer der twistigen articulen* (1551) (Halle, Bibliothek van de Franckesche Stiftungen).



Adam Pastor, *Vnderscheit tusschen rechte leer unde valsche leer der der twistigen articulen* (ca. 1554) (UVA, OTM: OK 65-272).

De inhoud van het *Onderscheet* is eensluidend met die van het *Vnderscheit*, met één groot verschil. In het *Vnderscheit* volgt na hoofdstuk dertien een verslag van de bisschoppenbijeenkomst in Lübeck van 1552. Dit verslag ontbreekt in het *Onderscheet*.

In G. Nicolai's verweerschrift tegen de dopers, de *Inlasschinghen* in het vertaalde werk van H. Bullinger 'Teghens de Wederdoopers' (1569) wordt verwezen naar Adam Pastors 'Onderscheytboek'.¹¹ Deze benaming zal worden gevolgd wanneer er op de inhoud van het *Onderscheet* of het *Vnderscheit* wordt ingegaan: de inhoud is immers identiek. Voor verwijzing zal de tekstkritische uitgave in de *BRN* worden gebruikt, omdat deze toegankelijker is.

Samuel Cramer concludeert in 1909 dat Adam Pastor tot in de aanvang van de zeventiende eeuw werd beschreven als een invloedrijk man.¹² Bij het ontstaan van een confessionele 'doperse historiografie' in dat tijdvak is hij ech-

ter, vanwege zijn unitarisme uit de geschiedenis van het Nederlandse doperdom weggeschoven en (bijna) weggeschreven. Zo vermeldt *Het Beginsel en voortganck der geschillen, scheuringen, en verdeelheden onder de gene die Doopsgesinden Genoemt worden* in 1658: 'Want Adam Pastor speculeerde soo hoogh tot verkleyninge der Godtheydt Christi dat hy met een klein hoopken hem alleene begaf.'¹³ Dit beeld rijmt niet met het beeld dat zestiende-eeuwse schrijvers oproepen. Zo schrijft G. Nicolai Adam Pastor in zijn *Inlasschingen* van 1569 een grote aanhang toe¹⁴; Marten Mikron (1523-1559) spreekt in zijn verslag over het publieke debat met Menno Simons in Wismar in 1554 over een Adam Pastor *sekte*, die 'eenen schijn der heilicheit' heeft.¹⁵ Veluanus (ca. 1520-1570) stelt hem in zijn *Der Leken Wechwyser* (1544) als partijhoofd op één lijn met Menno Simons.¹⁶ Dit beeld wordt ook opgeroepen door de katholieke geleerde Cassander (1513-1566) uit de Beneden Rijn, die Menno Simons en Adam Pastor als twee leiders in een burgeroorlog schetst,¹⁷ maar ook hen beiden samen met Schwenckfeld (1489-1561) in 1555 noemt als grote boosdoeners van de herleving van anti-trinitarische dwalingen die al door Virgilius van Tapsus (voor 490) werden bestreden.¹⁸ In 1556 noemt de gereformeerde predikant Bernardus Buwo uit Oost-Friesland Adam Pastor naast Menno als dopers schrijver tegen de kinderdoop.¹⁹

De ontdekking van het *Onderscheet* roept opnieuw de vraag op naar de betekenis van het 'Onderscheytboek' en daarmee de rol van Adam Pastor in het vroege doperdom. De geschiedschrijving is tot nu toe steeds uitgegaan van het – vermeende – enig overgeleverde *Vnderscheit* waarin de *Disputation* van Lübeck is opgenomen. De mogelijkheid van een afzonderlijke (eerdere) druk van het *Vnderscheit* zonder de *Disputation* is in het onderzoek niet eerder opgekomen. Het verschil tussen de beide versies van het boek (met en zonder verslag van de disputatie) is voor het beeld van Adam Pastor echter van belang. Aangetoond zal worden dat de publicatie van het *Onderscheet* aanleiding geeft de relevantie van het 'Onderscheytboek' in het vroege Nederlands/Noord-Duitse doperdom en daarmee de positie en invloed van Adam Pastor te herzien.

1 Biografische schets van Adam Pastor en plaats binnen het doperdom

Adam Pastor was een rondtrekkend dopers bisschop in het gebied van de Beneden Rijn (de Gelders/Limburgse kant zowel als de Westfaalse) die rondom 1542 naast vier andere doperse bisschoppen werd opgenomen in de kring van

Menno Simons en Dirk Philips.²⁰ In de geschiedschrijving over het doperdom staat Adam Pastor vooral bekend door de voorlopige breuk tussen hem en beide laatst genoemden in 1547 wegens zijn verzet tegen Menno's kroonjuweel, de melchioritische menswordingsleer.²¹ Hij betoogde dat het algemeen bekend is 'dat der Kinder fleisch, is nicht allene van den Vader: sunder ock van der Mo[e]der, dath nu etlike loechen [loochenen]. Vmme tho bewysen dath ydt fleisch Christi nicht van Marien is.'²² Deze scheiding belette Adam Pastor niet zijn bisschoppelijke activiteiten aan de Beneden Rijn voort te zetten: kennelijk genoot hij steun van een eigen achterban. Menno lijkt deze ruzie betreurd te hebben.²³ De breuk werd echter door het – impliciet – ontkennen van de Drie-eenheid door Adam Pastor in 1552 definitief.²⁴

Over zijn afkomst en eerste jaren ontbreken documenten en verdere gegevens zijn schaars. Wat er over hem bekend is, zijn niet meer dan een beperkt aantal berichten, soms maar van enkele woorden. Het uitvoerigst is een klein hoofdstukje in Nicolai's *Inlasschingen* uit 1569 dat vaak is over- en nageschreven.²⁵

Adam Pastor werd als Rudolf Martens rondom 1500 geboren in Dörpen in het Eemsland dicht bij de grens met Oost-Friesland en hij overleed tussen 1560/1570 waarbij Münster en Emden als rustplaatsen worden genoemd. Hij werd opgeleid tot katholieke priester, wat ook blijkt uit zijn kennis van Hebreeuws, Grieks en Latijn in het 'Onderscheytboek'. Sinds 1531 was hij (Rooms) pastoor in Aschendorf, zo'n 10 kilometer van zijn geboorteplaats Dörpen. Hij gaf dit ambt misschien al wel in 1533 op om een rondtrekkend doper te worden.²⁶ Aschendorf werd in 1538 luthers, wat betekent dat Adam Pastor toen zeker zijn parochie in Aschendorf had verlaten. We weten niet wanneer hij zijn naam veranderde van Roelof Martens naar Adam Pastor en welk doel hij daarmee beoogde.²⁷ Was het een schuilnaam? Heeft hij, door toegenomen vervolging van dopers in het bisdom Münster waar zich meerdere doperse 'hoofdmannen' ophielden, afstand willen nemen van een melchioritisch of zelfs een Münsters verleden?²⁸ De keuze voor 'Pastor' is echter ongetwijfeld verbonden met het verlaten van zijn functie als dorpspastoor in Aschendorf, waarbij hij zijn rol als herder van een kudde (het Latijnse 'pastor') heeft willen benadrukken. Met 'Adam' heeft hij zeker willen verwijzen naar de 'nieuwe Adam' zoals die in de bijbel is bedoeld.²⁹ Hoe hij feitelijk bekend raakte met doperse ideeën is onbekend.³⁰

Adam Pastor wordt niet genoemd in de Obbe Philips' *Bekentnisse*, waarin deze tijdgenoot gedetailleerd de geschiedenis van het vroege 'melchioriti-

sche' doperdom in Groningen, Friesland en Holland beschrijft waar hij tot circa 1540 ook deel vanuit maakte.³¹ In bronnen over de dopers vóór de jaren 1540 in deze regio's komt Adam Pastor niet voor. Hij heeft dus kennelijk vóór 1539/1540 geen invloedrijke positie gehad in het Noord-Nederlandse circuit van Melchiorieten.

Tot ruim in zijn dertigste woonde en werkte Adam Pastor in plaatsen, die zowel aan de 'oude [Romeinse] weg' als aan de rivier de Eems lagen, die de steden Emden en Münster met elkaar verbond. Münster was daarnaast een voor de hand liggend overgangspunt tussen de rivieren de Eems en de Rijn, om vanuit het noorden van en naar Straatsburg te gaan.³² Vandaar dat Adam Pastors thuisland door handelswegen en scheepvaartroutes meer verbonden was met het noorden (Emden) en het zuiden (Münster) dan met de nabijgelegen provincies Groningen en Overijssel, als gevolg van barrières van ontoegankelijke heidevelden.³³

De *Grouwelen der voornaemster Hooft-ketteren* (1607) vermeldt in de beschrijving van het leven van Jan Matthysz. dat onder zijn zendelingen een Rudolph Martensz was.³⁴ Karel Vos vond twee bronnen uit 1621 waarin Adam Pastor als een boodschapper van Jan Matthijs genoemd werd. Een gezantschap vanuit Haarlem van deze pastoor uit 'de nabijheid van Munster' vond hij echter onwaarschijnlijk.³⁵ Er is overigens geen bronbewijs dat hij rondreisde en/of banden had in het herkomstgebied van deze boodschappers, de provincies Holland, Friesland en Groningen.³⁶

Adam Pastor zal in de 'regionale' melchioritische stromingen geïnteresseerd of geëngageerd zijn geweest. Wonend in een regio en werkzaam als parochiepriester in een belangrijke parochie met verbindingen tussen twee concurrerende bisdommen en een benedictijns abdijvorstendom als landeigenaar moet hij ook bekend zijn geweest met de gespannen situatie, die ontstond toen de prins-bisschop van Münster in 1532 een blokkade van Münster initieerde. In 1533 is betrokkenheid bij de 'Obbeniete' maar – waarschijnlijk – 'melchioritische/Münsteriete' (of beide) netwerken aannemelijk, omdat hij toen zijn priesterschap opgaf. Hoewel Kirchhoff in zijn minutieuze studie over de 'wederdopers' in het Münsterland concludeert dat de leer van Obbe Philips onbekend bleef in Westfalen, erkent hij dat sommigen van zijn volgelingen zich hebben aangesloten bij doopsgezinde groepen die actief waren in het Münsterland.³⁷ Adam Pastor sloot zich dan vermoedelijk ook eerder aan bij het 'Obbeniete' doperdom dan Menno Simons, die zich pas door toedoen van Obbe Philips in 1537 bij hen voegde. De Groot betwijfelt of Adam

Pastor verbonden was met de Münsterse dopers rond 1535, maar geeft geen argumenten.³⁸ Aangezien er geen getuigenis is dat Adam Pastor in de jaren 1530 Noord-Nederland heeft bezocht, moet de fictie in *De Grouwelen* dat hij een van de apostelen van Jan Matthijs is geweest, gebaseerd zijn op een verzonnen beschuldiging uit de zeventiende eeuw.

Het doperse oproer in de stad Münster in 1534 en de oproep aan 'melchioritische' groepen om ook naar Münster te komen, bracht een gevoel van 'samenhorigheid' teweeg tussen de verschillende netwerken van 'Melchiorieten', zoals blijkt uit de twijfels van Obbe Philips om ook naar Münster te gaan. In vervolg op deze aansporingen van eind maart 1534, dus vóór Pasen, trokken grote groepen dopers vanuit Holland, Friesland, Groningen, andere provincies en ook uit de Beneden Rijn naar Münster. Ze werden echter op verschillende plaatsen tegengehouden.³⁹ Adam Pastor zal op de een of andere manier betrokken zijn geweest, al was het maar als toeschouwer.

Na de herinname van Münster in 1535 viel de 'melchioristische beweging' uiteen, gedesillusioneerd vanwege het niet in vervulling gaan van hun heilsverwachtingen.⁴⁰ Leiderschap onder de dopers werd hernomen door diegenen die niet direct betrokken waren geweest bij het Münsterrijk, zoals Obbe Philips en David Joris, of de strijd om Münster overleefden zoals Hinrich Krechting (1501-1580) en Jan van Batenburg (1495-1538).⁴¹ Naast deze nieuwe netwerken van 'Obbieten', 'Davidjoristen', 'Krechting's volk' en 'Batenburgers' bleef een ander netwerk van 'Melchiorieten' aan de Beneden Rijn (in Opper-Gelre en Gulik, incl. Aken, Keulen en Maastricht) werkzaam, dat als 'Christelijke broeders' al sinds 1533 actief was en waarmee Adam Pastor ook bekend moet zijn geweest of er deel vanuit heeft gemaakt.⁴² Van 1536 tot 1540 was David Joris de prominentste leider van de doperse-netwerken in de Nederlanden.⁴³ Zijn invloed nam echter merkbaar af, nadat hij in 1544 vanuit Antwerpen naar Bazel was uitgeweken.⁴⁴

Tussen deze diverse netwerken was er contact en overlap.⁴⁵ Het waren 'bewegende gemeenschappen' van dopers die onderling van mening verschilden.⁴⁶ In het begin van de jaren veertig kwam er echter aan de richtingenstrijd binnen het melchioritische doperdom geleidelijk een einde. Voormannen en plaatselijke leiders van 'oorspronkelijke' en nieuw gegroepeerde 'Obbietische' netwerken uit Noord-Nederland, uit Westfalen en het Benedenrijnse gebied schaarden zich achter opvattingen die in het verlengde lagen van de Obbieten, tegenover David Joris en zijn aanhang.⁴⁷ Door controverse en concurrentie met de davidjoristen ondervond David Joris een toenemende weerstand, enerzijds uit het noordelijke netwerk van de 'Obbieten' onder aan-

voering van Menno Simons en anderzijds uit de netwerken uit Beneden Rijn geleid door Adam Pastor.⁴⁸ Het is in deze context dat Menno Simons en Dirk Philips zich toe gaan leggen op institutionalisering van doperse gemeenschappen in Groningen, Friesland en Holland.⁴⁹

Adam Pastors werkterrein als rondreizend doperse prediker lag in de Beneden Rijn: in het hertogdom Kleef, in het bisdom Münster en het aangrenzend Nederlandse gebied.⁵⁰ In de bronnen treffen we Adam Pastor aan in het kwartier van Zutphen (Doetichem en Zutphen),⁵¹ in het kwartier van Roermond,⁵² in Odenkirchen,⁵³ en in de steden Kleef⁵⁴ en Goch.⁵⁵ Hinrich ton Oestendorp verklaarde in 1549 ‘dat he [Adam Pastor] sich wall plege to unthalden in den lande van Gulich und im stiffe van Colln’.⁵⁶ Johan Peterssen bekend op 8 januari 1539 in Münster dat Roleff Beerdenss, wat waarschijnlijk een verschrijving is voor Ro[e]lof[f] [M]eertens[s] ‘sij eyn principaell doper’.⁵⁷

Adam Pastor is dus een voorbeeld van een klein aantal doperse voormannen dat sinds het einde van de 1530-er jaren werkzaam was in Nederland, Noord-België en Noord-Duitsland en dat zich verbonden wist met een zeer wijdverbreid en verweven netwerk van gelovige deelnemers.⁵⁸ Menno’s positie in de vroege doperse beweging heeft dus niet zo centraal gestaan als de ‘mennonitische’ geschiedschrijving ons wil(de) doen geloven.⁵⁹ Menno’s groeiende populariteit is niet tot stand gekomen door zijn missionering, maar vooral door het succes van zijn *Fundamentboeck* (1540)⁶⁰ en misschien andere geschriften van zijn hand die langzaam tot in de hoeken van het Nederlandse en het Duitse taalgebied doordrongen.⁶¹ Aan de Beneden Rijn zal het *Fundamentboeck* eerder bekend zijn geweest dan Menno zelf.

Adam Pastor wordt voor het eerst in schrift gehoord rond 1540, als hij een boekje publiceert over het Onzevader, *Een boexken darinne dat Pater noster wert wtghelecht unde verclaert*.⁶² Daarna publiceerde hij in 1542 een veel gelezen verweerschrift tegen David Joris. *Dit zijn die Articulen van Davidt Jorisz Leere*, waarin hij in 25 artikelen de opvattingen van Joris uit de doeken doet als ware Joris de schrijver. Hoewel dit werk verloren is gegaan, is de inhoud ervan globaal bekend door het verweer ertegen van David Joris van een jaar later.⁶³ In deze polemieek verweet Adam Pastor Joris persoonlijk messianisme, mystiek spiritualisme, de verspreiding van polygamie, het standpunt dat er geen verrijzenis, geen hemel en geen hel zouden zijn, en zijn onderduik voor veiligheid onder de mantel van het katholicisme.⁶⁴ In de *Onschuldt David Jorisz. Gedaen unde gepresenteert an die Wolgeborene Vrouw / Vrouw Anna [...]*

gravinne tot Emden spreekt Joris de beschuldigingen van Adam Pastor tegen.⁶⁵ De reikwijdte van Adam Pastors geschrift blijkt uit de vermaardheid ervan in Holland, Brabant, West- en Oost-Friesland, maar ook bij het keizerlijk Hof in Brussel, in Straatsburg en Wittenberg, in Engeland, Hessen en zelfs in Lijfland. Er waren Franse en Latijnse vertalingen.⁶⁶ Of men in deze kringen heeft geweten dat niet David Joris, maar Adam Pastor er de auteur van was, is onbekend. Het blijft verbazen dat bij zo'n grote verspreiding er nog geen exemplaar is teruggevonden. Dit werk schijnt ook de agenda te hebben bepaald voor het gesprek in 1544 in Emden tussen Menno Simons, de davidjorist Nicolaas van Blesdijk (1520-1584) en de superintendent van de gereformeerde kerk in Oost-Friesland Johannes à Lasco (1499-1560).

Adam Pastor en Menno Simons namen afstand van Münstersen en Batenburgers en bestreden rondom 1542 vooral het opportunisme (Adam Pastor noemt het 'hu[i]chelen') van David Joris, die vanaf dat moment zijn polemiek tegen beiden opende.⁶⁷ Het lijkt er zelfs op dat de samenwerking tussen Adam Pastor en Menno Simons juist steunt op of misschien wel is voortgekomen uit het verzet tegen het davidjorisme. In ieder geval laat de publicatie van deze twee boekjes, die waarschijnlijk al in manuscript circuleerden voordat ze werden gedrukt, zien dat Adam Pastors rol en positie belangrijker werden. Het is zelfs aannemelijk dat Adam Pastor als bisschop toegetreden was tot de kring van Menno en Dirk Philips tijdens of zelfs voordat zij naar de Beneden Rijn kwamen om met andere inheemse dopers in contact te komen met de bedoeling hun beweging uit te breiden.⁶⁸ In zijn *Rheinische Kirchengeschichte* (1929) stelt Heinrich Forsthoff – echter zonder verwijzing naar bronnen – dat terwijl Menno Simons op reis was in het aartsbisdom Keulen en waarschijnlijk ook in het land van Gulik, Adam Pastor – de andere bekende Doopsgezinde apostel – zichzelf beperkte tot het land van Kleef.⁶⁹

Hoe het ook zij, de poging om de kring van Menno uit te breiden naar de Beneden Rijn en het omarmen van doperse leidsmannen aldaar heeft uiteindelijk niet het gewenste resultaat opgeleverd. In het optreden in 1547 tegen Adam Pastor werd voor het eerst de ban toegepast.⁷⁰ Met vier van de vijf nieuwe bisschoppen uit ca. 1542 was al vóór 1550 de broederschap weer opgezegd. Alleen Gillis van Aken bleef verbonden met Menno en Dirk.

Het 'Besluit tot Wismar' uit 1554 waar – in negen artikelen – de 'rechte leer' van Menno Simons en Dirk Philips werd samengevat, lijkt vooral een vervolg te zijn geweest op de bijeenkomst in Lübeck in 1552. Aanwezig waren naast Menno Simons, Dirk Philips en Gillis van Aken (Antwerpen), Leenaert Bouwens (Emden), Hans Busschaert (Gent), Hoyte Rienx (Bolsward)

en Herman van Tielt (Wismar).⁷¹ Hieruit blijkt dat na de breuk met Adam Pastor een nieuwe generatie leidsmannen naar voren wordt geschoven met een verschuiving van de Beneden rij naar Vlaanderen. Adam Pastors *Vnderscheit* van ca. 1554 zou aanleiding tot deze bijeenkomst kunnen zijn geweest, heeft in ieder geval tot gespreksstof geleid. Een jaar erna zouden de ‘Hoogduitsers’ in hun *Verdragh ghemaect by de Broeders en Ousten tot Straesborg, vergadert vanwege de wetenschap van de herkomst des vlees Christi* (1555) besluiten om elkaar niet meer over verschil van gevoelen omtrent de menswording van Christus te bannen.⁷² Hoekstra, *Beginselen en leer der oude doopsgezinden ...* (1863), stelt dat ‘dit besluit is gericht tegen de banning van Adam Pastor, die de Godheid van Christus ontkende, door Dirk Philips omstreeks 1547.’⁷³ De zinsnede ‘De Dienaren en Oudsten wederom aengesocht gheworden, vanden Broederen diemen Hofmanschen noemt, ende vanden Broederen in Nederlandt veroorsaect’⁷⁴ zou inderdaad kunnen verwijzen naar wat zich tussen 1547 en 1552 rondom Adam Pastor heeft afgespeeld. Het rumoer over de bijeenkomst in Lübeck in 1552, dat blijkt uit de *Disputation* van circa 1554, zou aanleiding kunnen zijn geweest tot deze vergadering in Straatsburg in 1555. Ontegenzeggelijk was het een ‘Hoogduits’ antwoord op de Noord-Nederlandse ‘rechte leer’-bijeenkomsten van Dirk Philips en Menno Simons in Emden, Goch, Lübeck en Wismar. Oorzakelijk is het ‘Verdragh’ echter vooral een ondersteuning van het ‘Benedenrijnse’ inzicht over de menswording van Christus van Adam Pastor tegenover Menno Simons en Dirk Philips.

Nicolai noemt in zijn *Inlasschinghen* nog een ander onbekend boek van Adam Pastor nl. *Van de barmhartigheid Gods*.⁷⁵ Tevens verwijst hij naar een *Disputation mit Dirk Philips*.⁷⁶ Dit werk is niet overgeleverd, maar het zou ook een verwijzing naar de *Disputation* van Adam Pastor kunnen zijn, zoals we die kennen uit het *Vnderscheit*.⁷⁷ Adam Pastor noemt in het *Onderscheit* nog een ander boekje van zijn hand, nl. *Van menschengebaden* dat dus vóór 1551 is verschenen.⁷⁸ Al met al zijn er dus drie of vier boekjes van Adam Pastors hand verloren gegaan of nog niet teruggevonden. Na de publicatie van het *Onderscheit* in 1551 en het *Vnderscheit* in ca. 1554, is er van zijn hand in 1559 bij Gaillaert in Emden nog *Een Concordantie oft register der gangschen Bibel: [...] gecolligeert door Adam Pastor* verschenen.⁷⁹ Daarmee is hij de auteur van de eerste concordantie van het Nederlans/Noord-Duitse doperdom.⁸⁰ Hoewel Adam Pastors geschriften bekendheid genoten, kwam zijn werk pas op de door paus Clemens VIII herziene versie van de Index van Trente uit 1596 voor.⁸¹

2 Het 'Onderscheytboeck':

het Onderscheet (1551) en het Vnderscheit (ca. 1554)

Het *Onderscheet* is in 8° gedrukt (135 x 100 mm.) met een doorlopende signatuur en sluit af met vermelding van het jaartal 1551.⁸² Dat jaartal is dus, zoals gebruikelijk bij een dergelijke vorm van datering, het jaar van verschijnen.⁸³ Daarna volgen nog vier pagina's met errata.⁸⁴ Het *Onderscheet* kent echter minder druk-/zetfouten dan het *Vnderscheit*. De naam van de drukker ontbreekt. In het begin van de jaren vijftig van de zestiende eeuw was in de noordelijke Nederlanden voor clandestiene uitgaven geen drukker te vinden.⁸⁵ Het is dus aannemelijk dat de geschriften van Adam Pastor op kosten van zijn aanhang werden gedrukt, omdat hij daar evenmin als Menno Simons en Dirk Philips de middelen voor had.⁸⁶ Uit de drukgeschiedenis van Menno Simons' werk blijkt dat er actief gezocht werd naar drukkers.⁸⁷ Hierop zal Adam Pastor geen uitzondering zijn geweest. De drukker zal vermoedelijk in de Beneden Rijn moeten worden gezocht.

Het *Vnderscheit* is ook in 8° gedrukt (140 x 90 mm.), zonder jaartal of naam van de drukker en met een doorlopende signatuur met twee geschriften.⁸⁸ In dit boek is in de inhoudsopgave na de eerste dertien hoofdstukken van het *Vnderscheit* nog een aanvulling opgenomen die in het *Onderscheet* ontbreekt: 'Noch ys hyrby gedruckt de dispu[ta]tion van der Godheit des Vaders, des Soens vnde des hilligen Geistes, So A.P. mit synen vorwanten yn voeryaren tho lubeck muntlick vnd schriftlick gehandelt hefft mit M.S. vnde sinen vorwanten', die in de *BRN* de titel 'Disputation van der Godtheit des Vaders, des Soens unde des hilligen Geistes' heeft gekregen.⁸⁹

Hieruit blijkt ook inhoudelijk dat de uitgave van het *Vnderscheit* tesamen met het verslag van de *Disputation* te Lübeck in 1552 geen convoluut is, maar een zelfstandige uitgave. Volgens Valkema Blouw is het *Vnderscheit* -hij geeft hiervoor geen verklaring- gedrukt door Johann Ossenbrügge in Münster.⁹⁰ Het boek is slordig gedrukt. De zetter heeft vaak verkeerde letters gezet en bij afbrekingen het tweede deel soms weggelaten of dubbel neergezet.⁹¹

Het *Vnderscheit* is gedrukt in het 'Oosters', met wat Nederlandse invloeden. Het 'Oosters' is een soort literaire taal die in gedrukte stukken in de zestiende eeuw is ontwikkeld die echter geen directe omzetting van de spreektaal uit de gebieden zelf is, maar werd gebruikt om een zo groot mogelijk gebied zelfs tot aan de Oostzee toe te bereiken. Er zijn in dit Oosters zeker regionale verschillen in de schrijfaal, maar overheersend is toch eenheid.⁹² Vanuit

een linguïstisch oogpunt is waarschijnlijk de ‘Nederduitse’ grondtekst van het *Vnderscheit* ouder dan het *Onderscheet*.⁹³ Het *Vnderscheit* heeft voornamelijk Noord-Saksische vormen, een beetje Westfaals en weinig Nederlands. S. Cramer signaleert ook nog Vlaamse woorden.⁹⁴ Dit taalgebruik komt overeen met de dialecten van de gebieden waarin Adam Pastor is opgegroeid en heeft gewerkt. Het lijkt er dus op dat de tekst van het *Vnderscheit* teruggaat op het oorspronkelijk door Adam Pastor geschreven manuscript.

De tekst van het *Onderscheet* is een omzetting van het oorspronkelijk in het ‘Oosters’ geschreven manuscript dat na 1547, maar vóór 1551 geschreven moet zijn. Doeltaal was het Nederlands, maar dit doel is niet bereikt. Het resultaat van de tekst in het *Onderscheet* is dan ook een ‘Laagduits’, gemengd met Nederlands van ongeveer een gelijk aandeel. Deze structurele ‘vernederlandsing’ van het *Onderscheet* wordt in onderstaande tabel toegelicht:

<i>Vnderscheit</i>	<i>Onderscheet</i>	<i>Vnderscheit</i>	<i>Onderscheet</i>
vnder, vns	onder, ons	darvan	daervan
vm, vmme	om, omme		
sullen	sollen	veerden	vierden
sunder	sonder	teinde, der-teinde	thiende, derthiende
ouerst, ouerst	auer, auerst	gemeinte	gemeente
worumme	waerumme	gein	geen
		nemant	niemant
desse, dusse	dese, deese	mit	met
gewest	geweest		
twede	tweede	vorspreker	voerspreeker
		predigers	predikers

Deze gang van zaken doet denken aan wat we zien bij Dirk Philips: hij schreef geregeld zijn geschriften eerst in het ‘Oosters’, liet ze circuleren, daarna werden ze voor de druk in het Nederlands vertaald.⁹⁵

Nu blijkt dat het *Onderscheet* een ‘vertaling’ van de tekst van het *Vnderscheit* is, zou dit als een latere editie van deze tekst kunnen worden beschouwd. Maar waarom dan met weglating van de *Disputation* en vermelding van 1551 als jaar van verschijnen? Meer voor de hand ligt de conclusie dat er vóór de

uitgave van het *Onderscheet* een eerdere editie van het *Vnderscheit* is verschenen of als manuscript verspreid.

Het *Vnderscheit* is samen met de *Disputation* enkele jaren na 1552 gedrukt, want in deze druk wordt in de inhoudsopgave naar de periode 1547-1552 verwezen als 'in voorgaande jaren'.⁹⁶ In deze vijf jaren vond de tweespalt tussen Adam Pastor met Menno Simons en Dirk Philips plaats. In 1547 waren er de twistgesprekken in Emden en Goch, waar de ban was uitgesproken. Dan volgt een (niet overgeleverde) briefwisseling en vervolgens komt men bij elkaar in Lübeck in 1552.

Het lijkt dus aannemelijk dat de grondtekst van het 'Onderscheytboek' na 1547 als manuscript in het 'Oosters' als *Vnderscheit* tot stand is gekomen en wellicht ook (natuurlijk zonder de *Disputation*) is gedrukt. Zeker is dat het 'vertaalde' *Onderscheet* [1551] vóór de bijeenkomst in Lübeck [1552] is gedrukt en dat het *Vnderscheit* (inclusief de *Disputation*) na Lübeck tot stand is gekomen. Aangezien Cassander de christologische verschilpunten tussen Adam Pastor en Menno Simons uit het 'Onderscheytboek' en de *Disputation* in 1555 beschrijft, mag worden aangenomen dat de uitgave van het *Vnderscheit* en de *Disputation* rondom 1554 heeft plaatsgevonden.⁹⁷

Het 'Onderscheytboek' bestaat uit dertien hoofdstukken met een grote hoeveelheid aan bijbelplaatsen, waarin Adam Pastor zijn 'rechte leer' beschrijft in de vorm van een innerlijk beleefd, intuïtief geloof gebaseerd op de bijbel. Hij combineert de bijbel met zijn eigen opvattingen met als voornaamste doel een oproep en richtlijn te geven voor 'de betering des levens', door gehoorzaamheid aan Christus' geboden. Het boek heeft een milde toon en polemiseert niet tegen andere opvattingen, bestrijdt meer de Roomse dan de Lutherse overtuiging en verweert zich vooral tussen de regels door tegen het davidjorisme. De hoofdstukken worden voorafgegaan door een 'Supplicatie' waarin Adam Pastor overheden aanspreekt dat alleen met Gods woord geestelijke zaken beslecht mogen worden. In bedekte termen neemt hij afstand van oproer en gruwelen (een verwijzing naar Münster). Hij wil echter niet huichelen en alles doen wat overheden graag willen om niet vervolgd te worden (een verwijzing naar het davidjorisme). Zijn 'conscientie offte geweten' moet overtuigd worden door de bijbel. Tot slot vraagt hij om in vrijheid openlijk te mogen spreken met geleerden over zijn geloof en dat van zijn broeders en zusters, zodat degenen die hem nu zouden willen verraden en overleveren en menen God een dienst te bewijzen door hem uit het leven te helpen, hem zullen liefhebben.⁹⁸

De hoofdstukken laten zien dat het een overzicht betreft van zeer herkenbare doperse onderwerpen:⁹⁹

1. Onderscheet tusschen den waren Got *vnde* valsche Goede, de schrifft daer van.
2. Onderscheet tusschen de rechte *vnde* valsche leer van de menschwerdinge Jesu Christi.
3. Onderscheet tusschen den rechten versoener, verloeser offte selichmaker: *vnde* de valsche versoeners, verloesers offte salichmakers.
4. Onderscheet tusschen den rechten midler offt voerspreker, *vnde* de valsche midlers.
5. Onderscheet tusschen de rechte *vnde* valsche leer van de tyt der genaden.
6. Onderscheet tusschen den predikers, de van Got gesent, *vnde* de valschen, de van sick sueluen loepen: ock welcker men hoeren sall.
7. Onderscheet tusschen de rechte penitentia, *vnde* valsche penitentia.
8. Onderscheet tusschen den rechten *vnde* valschen gelouen: tusschen de rechte *vnde* valsche nye geborte wt Gott: tusschen de rechte *vnde* valsche gemeente Christi.
9. Onderscheet tusschen rechte *vnde* valsche doepe.
10. Onderscheet tusschen dat rechte *vnde* valsche auentmael.
11. Onderscheet tusschen Gades insettinge, *vnde* menschen insettinge.
12. Onderscheet tusschen de leer, der rechten *vnde* valschen broederen: also van Ryke, Koerninck, veelheit der Wyuen: *vnde* andere valsche vryheit.
13. Onderscheet tusschen de rechte *vnde* valsche boeken, *vnde* waerumme dit boeck onderscheet genoemet wert.

Het ‘Onderscheytboek’ noemt als gebruikte naslagwerken meer dan acht verschillende bijbels, soms met vermelding van de druk, de Zuricher, de Straatsburger, oude Latijnse bijbels en ‘Düsche Bybelen en Testamenten’.¹⁰⁰ Volgens Cramer heeft Adam Pastor meer bijbelkennis dan Menno Simons en Dirk Philips.¹⁰¹ Het ‘Onderscheytboek’ verwijst nog niet naar versindelingen van de bijbel, die in de Nederlanden pas na 1560 verschijnen.¹⁰² Adam Pastor geeft zelf aan, dat hij zijn citaten met name uit de ‘Chronike’ van Sebastiaan Franck heeft overgenomen.¹⁰³ Als een van de weinige werken waar hij verder uit citeert noemt hij de *Summa der godliker schrifturen oft een Duytsche Theologie* uit 1526.¹⁰⁴ Hij verwijst zeer beperkt naar andere auteurs: Erasmus (via Franck), godgeleerde tijdgenoten zoals Beatus Rhenanus (1485-1547), Leo Jud (1482-1542), Georg Rhauw (1488-1548) Johan Spreter (1490-

ca. 1547) en slecht één keer naar Luther en Bullinger. Voolstra constateert dat er geen diepgaande invloed van Hoffman is te bespeuren.¹⁰⁵

In 1861 en meer uitgebreid in 1894 geeft De Hoop Scheffer met verwijzing naar de *Successio Anabaptistica* een aanwijzing dat op de bijeenkomsten van de doperse bisschoppen in 1547, eerst in Emden en later in Goch vooral gesproken is over de menswording van Christus.¹⁰⁶ 'Menno strede ghevveldich teghen de Menschwerding Christi ...' maar merkte dat hij met zijn verweer op Adam Pastor geen vat kreeg, waarop hij vroeg om 'ter liefden des enicheyts' toch stil te houden en het verschil van inzicht niet aan de 'broeders' te openbaren.¹⁰⁷ Dit in tegenstelling tot Nicolai die in de *Inlassinghen* in 1547 Dirk Philips in Goch met Adam Pastor laat disputeren '... ende de Godheyt Christi bewijsen soude.'¹⁰⁸ Dirk Philips poogde nadat hij in Goch Adam Pastor in de ban had gedaan en 'aan den Duivel [had] overgegeven'¹⁰⁹ vooral een dam op te werpen tegen Adam Pastors nadruk op de mensheid van Christus.¹¹⁰

Het 'Onderscheytboek' is dus als een zelfstandige editie in 1551 verschenen en verspreid vóórdat het *Vnderscheit* en de *Disputation* bij elkaar in één druk zijn uitgegeven in circa 1554. Met dit gegeven kan het verschil van inhoud tussen het 'Onderscheytboek' en de later geschreven *Disputation* beter worden verklaard. Aangeetoond wordt, wat niet eerder is opgemerkt, dat het 'Onderscheytboek' al na de bijeenkomsten van de doperse bisschoppen in Emden en Goch in 1547 tot stand is gekomen als een 'publieke' weergave van Adam Pastors opvattingen. In opzet doet het denken aan Menno's 'Fundamentboek' uit 1540, waarbij Adam Pastor alleen inzake de menswording van Christus substantieel afwijkt van Menno's visie.¹¹¹

Het 'Onderscheytboek' behandelt net als het 'Fundamentboek' – waarvan in 1554 een eerste herziene herdruk in het 'Oosters' werd uitgegeven –¹¹² systematisch (doperse) thema's als bekering, geloof, doop, avondmaal, de opdracht van de prediker, de houding tegenover de sekten (valse broeders) en het 'het tijdperk der genade' als voorafspiegeling van de naderende eindtijd. De gelovigen worden niet alleen behandeld als afzonderlijke individuen, maar ook als leden van de gemeente.

Het primaire doel van de 'Onderscheytboek' is een leidraad te zijn voor een brede kring geloofsgenoten '... myne broederen (de also gesinnet syn ym gelouven, als dit Boeck vormeldet).'¹¹³ Maar wel met de afwijzing van Menno's menswordingsleer, een 'dwaling' waarvan hij erkent er zelf ook aanvan-

kelijk in te hebben ‘gefaald’.¹¹⁴ Vergelijkbaar met Menno’s ‘Fundamentboek’ was er ook nog een tweede doel voor het boek, namelijk dat de weergave van zijn denkbeelden overheden en geleerde theologen van die tijd in staat zou stellen het bijbelse karakter ervan te onderzoeken. Adam Pastor stelt zich (tegen beter weten in?) voor dat daardoor vervolging zou kunnen worden voorkomen en verdraagzaamheid zou worden verleend aan zijn achterban.

Het verbaast niet dat S. Cramer in zijn ‘Inleiding’ op het *Vnderscheit* in 1909 het een ‘gedenkstuk’ noemt van ‘een godsdienstige richting die bij monde van Pastor te onzent voor het eerst optrad ...’¹¹⁵ en Dosker in zijn *The Dutch Anabaptists* (1921) vervolgens schrijft dat we bij Pastor alle vrijmoedigheid en alle zelfverzekerdheid van de latere Nederlandse ‘moderneren’ vinden die een voorspelling blijken van latere [doopsgezinde] overtuigingen.¹¹⁶

De *Disputation* wordt door Adam Pastor als een verslag van de bijeenkomst in Lübeck (1552) aangeboden, waar de bekoeling van de relatie tussen Dirk Philips en Menno Simons met Adam Pastor uit 1547 werd omgezet in een definitieve afscheiding. Dit ‘verslag’ laat zien dat in Lübeck Adam Pastors twijfel over ‘de godheid Christi ende des H. Geest’, die hij in Goch in 1547 had laten blijken, waar Menno Simons in 1556 verhullend op wees,¹¹⁷ intussen een zekerheid was geworden, omdat hij in de bijbel maar één eeuwige God kon ontdekken, namelijk de Vader. Hij vermijdt echter het woord Drieëenheid.

In de *Successio Anabaptistica* wordt deze gedachtenontwikkeling van Adam Pastor ook opgemerkt. Pastors verwijdering van Menno en Dirk wordt door de katholieke schrijver en tijdgenoot toegelicht als een neigen naar de katholieke kerk en hij vervolgt dat ‘Adam Pastor die de voet op de goede wech hadde om weeder te keren [door de ontkenning van Menno’s melchioritische menswordingsleer], is soe vanden Gheest des ongheloofs beuochten, dat hy t’ licht der vvaerheyte andermael verloren heeft, ende is ghedwaelt vvt de eene ketterye inde ander. Soe diep nam hy de schrift in eyghen wysheyt, dat hy al syn wysheyt verloor, ende t’ licht van de heylyghe Dryeuuldicheyt heeft syn crancke ghesicht verduystert, omdat hy lieuer in eighen wetenheyt een meester wilde wesen, dan in simpelheyt des gheloofs een discipul van syn voorvaders.’¹¹⁸

Nicolai verwijst in zijn *Inlasschingen* van 1569 ‘Op wat wijze dat Adam Pastor Christum Godt noemt’ naar het ‘Onderscheytboek’, lit. B. 1.2.7. waarin hij Adam Pastor laat schrijven ‘seit [zegt] Jesus, wat hij dan tot vercleeninghe onses Salichmakers Jesu Christi, den welken hy behoorde te eeren’ betitelt en tot de slotsom komt dat Adam Pastor ‘... de eeuwige Godtheit Christi ver-

loochent.' In een noot in de *BRN*, geeft S. Cramer aan dat deze verwijzing niet in het *Vnderscheit* te vinden is en dat zij dus (?) uit de *Disputation* moeten zijn aangehaald.¹¹⁹ Echter in zowel het *Onderscheet* – 'Hier van secht Jesus' – als in het *Vnderscheet* – 'Hyr van secht Jhesus' – wordt op Blv deze passage aangetroffen waar Adam Pastor schrijft over 'den eenen, ewygen onendelicken warachtighen Gott.' Nicolai maakt hier al meteen een directe verwijzing naar unitarisch denken van. Het lijkt echter meer voor de hand te liggen dat Adam Pastor hier de letterlijke bijbelse tekst Mat. 22 [37-38] volgt. Nicolai, maar ook later Cramer gaan er echter vanuit dat dat Pastors zienswijzen uit de *Disputation* van circa 1554 ook voor het 'Onderscheytboek' gelden.¹²⁰

Cramer stelt dat Adam Pastors bestrijding van Menno's melchioritische menswordingsleer een uitvloeisel is van zijn denkbeelden als 'antitrinitariër' uit de *Disputation*. Cramers zienswijze is verklaarbaar: hij veronderstelt dat het *Vnderscheit* en de *Disputation* een eenheid vormen.¹²¹ Het verschil van inzicht over de menswording van Christus in 1547, waar Pastor in de bijbel vindt '... dat he [Christus] syn fleisch van Marien flesche hebbe angenamen',¹²² heeft hij door-dacht en later uitgewerkt. Christus is als mens in de wereld gekomen en maakt daardoor geen deel uit van één goddelijkheid. Volgens Pastor ontbreekt bewijs voor Christus' goddelijkheid in de bijbel: 'Wy moten altidt nicht min noch mehr gelouen dan de Schrifft secht.'¹²³ Pastor kwam dus gaandeweg tot zijn inzicht: eerst verwierp hij Menno's melchioritische menswordingsleer (Emden en Goch in 1547) en vanuit dat standpunt doorredenerend trok hij een unitarische conclusie (weergegeven in Lübeck in 1552). Deze stellingname zou mede ingegeven kunnen zijn door het definitieve afscheid van Menno Simons en Dirk Philips en daarmee de noodzaak tot profilering van zijn eigen standpunten.

Samenvattend kan het 'Onderscheytboek' gekarakteriseerd worden als een symbiose van biblicisme en individueel spiritualisme.¹²⁴ Daarin ligt de kracht van het doperse gedachtegoed van Adam Pastor zoals Cramer en Dosker dat herkennen, maar ook de verklaring waarom dat in de zestiende eeuw werd verdonkeremaand en werd weggeschreven. Het 'Onderscheytboek' was vooral bedoeld als een overzicht van Adam Pastors 'rechte leer' en daarmee ook een concurrent van Menno Simons 'Fundamentboek'.

De ontdekking van het *Onderscheet* bevestigt op zichzelf niet de rol en de 'Benedenrijnse invloed' die Adam Pastor als vooraanstaand dopers bisschop naast Menno Simons en Dirk Philips heeft gehad, maar kan wel worden aangemerkt als aanvullend bewijs voor een omvangrijkere 'impact' van zijn denkbeelden en de ontwikkeling ervan dan tot voor kort werd aangenomen.

- 1 K. Vos, 'De Anabaptisten te Ahaus in 1549', in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* (hierna: *NAKG*) 11 (1914), 257-270, 266.
- 2 H.D. Wessels, 'Een proces tegen enige van doperse gezindheid verdachte Zutphenaren. Het optreden van Adam Pastor in het kwartier Zutphen', in: *Doopsgezinde Bijdragen* (hierna: *DB*) 7 (1981), 66-81, 78, 79.
- 3 Zie over Adam Pastor: A. De Groot, 'Adam Pastor', in: *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme* (1998) 4, 11-12, de bibliografie van J.J. Kalma, *Adam Pastor (ca. 1500-ca. 1565): een vrijzinnige 16de eeuwse doper* (Leeuwarden, 1985) en mijn 'Adam Pastor', in: *Biographisch-Bibliografischen Kirchenlexikons* 29 (2008), 1033-1035.
- 4 S. Zijlstra, *Om de ware gemeente en de oude gronden, Geschiedenis van de dopersen in de Nederlanden 1531-1675* (Hilversum, 2000), 181.
- 5 J.G. de Hoop Scheffer, 'Eenige opmerkingen en mededeelingen betreffende Menno Simons', in: *DB* (1890), 10-70, 68-69 oppert dat de prenten van Adam Pastor en enkele andere anabaptistische leiders waarschijnlijk rond 1600 zijn gemaakt en dat het een fantasiebeeld is. Wellicht door de grote gelijkenis met de prent van Menno Simons heeft deze Adam Pastor lange tijd anoniem gefungeert als beeldkenmerk van het *Algemeen Doopsgezind Weekblad*.
- 6 A.M. Cramer, *Leven en verrigtingen van Menno Simons* (Amsterdam, 1837), 92-93. Zijn aantekeningen 'Uit het boek van A/dam P/astor' worden bewaard in de Universiteit van Amsterdam, HS 65-114.
- 7 S. Cramer, *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica* (hierna: *BRN*) ('s-Gravenhage, 1909) 5, 361-516. Cramer heeft echter over het hoofd gezien dat S. Hoekstra, *Beginselen en leer der Oude Doopsgezinden vergeleken met die van de overige protestanten* (Amsterdam, 1863) er meermaals uit citeert, verwijzend naar de paginering van A.M. Cramer.
- 8 Het werk werd opgespoord bij het onderzoeken van de catalogus van de de Bibliotheek van de Franckesche Stiftungen in Halle, die sedert 2014 is opgenomen in de World Catalogue. Hoewel het boek (OCLC nr. 255801797) bekend is bij de medewerkers van de bibliotheek, was de zeldzaamheid en uniekheid ervan niet duidelijk. Deze onbekende druk is dus ook niet opgenomen in (digitale) wetenschappelijke bibliografiën, zie n. 87.
- 9 'Libri Brecklingici', *Verzeichnis der Bücher aus dem Besitz Friedrich Brecklings in der Bibliothek des Waisenhaus Halle* (Halle, s.a.); B. Klosterberg, 'Provenienz und Autorschaft. Die Quellen von, zu und über Friedrich Breckling in Bibliothek und Archiv der Franckeschen Stiftungen', in: *Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus* 33 (2007), 54-70.
- 10 Waarschijnlijk voor zijn *In den Name Jesu! Proeve Der bedensdaeghs also ghenoeemde Quackers, Collegianten, Socinianen, Zwickersche, Felgenhouwerschende aller andere Gheesten. Of deselve uyt Godt zijn ofte niet* (Amsterdam, 1661).
- 11 G. Nicolai, 'Teghens de Wederdoopers, ses Boecken Henrici Bullinergi, nu eerst uut de Latijnsche Tale in Nederduytsch overgestelt, door Gerardum Nicolaj, in zijnen leven Kerckdienaer tot Norden in Oostvrieslandt. Die daer bij gevoecht heeft de Wederlegginghe der leeringen van Menno Symons, Dierick Philips, Adam Pastor, Hendrick Niclaes, ende meer andere' (Emden, 1569), *BRN* 7, 291-487, 408.
- 12 *BRN* 5, 317-359, 317.
- 13 [Carel van Ghendt,] 'Het Beginsel en voortganck der geschillen, scheuringen, en verdeeltheden onder de gene die Doopsgeesinden Genoemt worden. In dese laetste Eeuwe van hondert Jaren herwaerts tot op den Jare 1615' (Amsterdam, 1658), *BRN* 7, 489-564, 520 [p. 8].
- 14 *BRN* 7, 464 [fol. 137].
- 15 M. Mikron, 'Een waerachtigh verhaal der t'zammensprekinghe tusschen Menno Simons

en Martinus Mikron van der Menschwerdinghe Jesu Christi' (1556), *Documenta Anabaptistica* (Leiden, 2008) 3, 34.

16 BRN 4, 333.

17 M.E. Nolte, *Georgius Cassander en zijn occumenisch streven* (Nijmegen, 1951), 124.

18 P.J.A. Nissen, *De katholieke polemiek tegen de dopers. Reacties van katholieke theologen op de doperse beweging in de Nederlanden (1530-1650)* (Enschede, 1988), 165 en P.A. Heuser, 'Netzwerke des Humanismus im Rheinland, Georgius Cassander (1513-1566) und der jülich-klevische Territorienverband', in: G. von Büren (ed.), *Herrschaft, Hof und Humanismus. Wilhelm V. von Jülich-Kleve-Berg und seine Zeit* (Bielefeld, 2018), 501-530, 518.

19 *Een frundtlyke thosamensprekenge van twee personen, von der Döpe der jungen unmundigen Kynderen ...* (Emden, 1556), A4r-v.

20 Deze vier zijn: Gillis van Aken (ca. 1500-1557), Antonius van Keulen en Hendrik van Vreden uit de Beneden-Rijn, en Frans de Kuiper uit Friesland.

21 Melchior Hoffman (1495-1543) verkondigde dat de H. Geest 'in Maria hem [Christus] een mens heeft laten worden' en dus bij zijn menswording niets van Adams zondige vlees heeft aangenomen. Cf. R. Kobe, ' "... wie Wasser durch ein Rohr": Wie kam Melchior Hoffman zu seiner Inkarnationslehre?', in: *Mennonitische Geschichtsblätter* (hierna: *MGB*) 75 (2018), 9-28, 11; S. Voolstra, *Het woord is vlees geworden. De melchioritische-menniste incarnatieleer* (Amsterdam, 1982), 12: 'Hoffmans incarnatieleer werd het kenmerk van de "menniste orthodoxie" in de zich consoliderende doperse bewegingen in Nederland en een geschilpunt in de strijd met de rekkelijken om het behoud van de oorspronkelijk doperse erfenis'.

22 BRN 5, 375.

23 BRN 10, 21.

24 Daardoor typeert G.H. Williams, die meer dan enig andere auteur in het Engels over Adam Pastor heeft geschreven, hem als een 'spiritualizing anabaptist', *Radical Reformation* (Kirkville, 1992), 1297.

25 Vooral de 'Successio Anabaptistica, Dat is het Babel der Wederdopers ..., door V.P.' (1603), BRN 7, 15-87, 50; Cramer geeft in zijn 'Inleiding' op het *Vnderscheit*, BRN 5, 321, aan dat H. Moded, *Grondich bericht, van de eerste beghinselen der wederdoopsche seckten ...* (Middelbvrgh, 1603), 108-109 en 233-234 de *Successio* naschrijft, maar Moded geeft meer biografische informatie over Adam Pastor dan deze. Beide werken zijn in hetzelfde jaar uitgegeven wat ook overschrijven uit de *Successio* niet waarschijnlijk maakt, maar eerder de *Inlasschinghen* als bron aanwijst, BRN 7, 321.

26 Chr. Neff en H.S. Bender, *The Mennonite Encyclopedia* [hierna: *ME*] (Scottsdale, 1982) I, 10, echter zonder bewijsvoering. K. Vos, 'Adam Pastor', in: *DB* 49 (1909), 104-126, 108-109 haalt een mededeling aan uit stukken van het Hof van Gelderland van een gevangen wever 'he [Adam Pastor] sy eyn pastor gewesen to Aschendorpe'.

27 In de bronnen wordt Adam Pastor ook 'Pastoor', 'Pastoir', 'Pastoor' of 'Pastoris' genoemd, wat verwijst naar zijn rol als (katholieke) parochiepriester.

28 K.-H. Kirchhoff, 'Die Täufer im Münsterland. Verbreitung und Verfolgung des Täuferturns im Stift Münster 1533-1550', in: *Westfälische Zeitschrift* 113 (1963), 2-109, 81.

29 H. de Waardt, 'Witchcraft, Spiritualism, and Medicine: The Religious Convictions of Johan Wier', in: *Sixteenth Century Journal* 42 (2011), 369-391, 374.

30 *ME* 1, 10, Adam Pastor ontving de (weder)doop in Münster, echter zonder bewijsvoering.

31 BRN 7, 109-138. De *Bekentenisse* is vóór 1560 geschreven als zelfrechtvaardiging over de jaren 1533-1536 toen Obbe Philips (ca. 1500-1568) als volgeling van Melchior Hoffman werkzaam was. Vermoedelijk circuleerde dit geschrift in doperse kringen totdat het in 1584 als polemiek tegen de dopers werd uitgegeven.

- 32 L. Febvre, *Der Rhein und seine Geschichte* [1935] (Frankfurt, 2006), 122.
- 33 O.S. Knottnerus (ed.), *Rondom Eems en Dollard/ Rund um Ems und Dollart: historische verkenningen in het grensgebied van Noordoost-Nederland en Noordwest-Duitsland/ historische Erkundungen im Grenzgebiet der Nordostniederlande und Nordwestdeutschlands* (Groningen, 1992), 11-41, 24.
- 34 *Grouwelen der voornaemster hooft-ketteren die voortijts (ende in dese leste tijden) soo in Duytslant als in Nederlandt, hen opgeworpen hebben: haer leere, leven, begin ende eynde (...). Naer de cotype van Delft, ghedruckt voor Niclaes de Clerck* (s.l., s.n.), in het hoofdstuk over Jan Matthysz, 63-68, 65; over Adam Pastor, 155-157.
- 35 K. Vos, 'Kleine bijdragen over de Doopersche beweging in Nederland tot het optreden van Menno Simons', in: *DB* 54 (1917), 74-202, 98 wijst als eerste naar de *Successio Anabaptistica* van 1603 als bron om Jan Matthijs' 12 zendelingen te identificeren. H. Faulkelius *Babel, dat is verwarringhe der weder-dooperen onder malcanderen, over meest alle de stucken der christelijcker leere. Met een cort verhael van den oorspronck, verbreydinghe ... derselven ...* (Middelbvrgh, 1621) noemt er 11, waaronder Rudolf Martens. S. Ampzing, *Het Lof der stadt Haerlem in Hollandt* (Haerlem, 1621) noemt er 12, waaronder ook Rudolf Martens. Obbe Philips *Bekentenisse* noemt er ook 12 'ende veel meer anderen', maar geen Rudolf Martens. Vos concludeert dat *De Grouwelen der Hoofdketteren* [hij gebruikt de uitgave van 1623] dezelfde fout maakt als Faulkelius, maar ziet over het hoofd dat de laatste hoogstwaarschijnlijk de editie van *De Grouwelen der Hoofdketteren* van 1607 heeft geraadpleegd.
- 36 S. Zijlstra, *Nicolaas Meyndertsz van Blesdijk. Een bijdrage tot de Geschiedenis van het Davidjorisme* (Assen, 1983), 193, n. 64 laat Adam Pastor in 1544 Groningen bezoeken, maar geeft daarvoor geen argument.
- 37 Kirchhoff, 'Die Täufer im Münsterland', 46.
- 38 De Groot, 'Adam Pastor', 10.
- 39 Zijlstra, *Om de ware gemeente*, 127. Volgens Mellink, 'De beginperiode van het Nederlandse Anabaptisme in het licht van het laatste onderzoek', in: *DB* 12/13 (1986-1987), 29-39, 34, kan deze massabeweging ook beïnvloed zijn door de sociale en economische omstandigheden van dat jaar. De Oostzeehandel werd belemmerd door oorlog met Denemarken en Lübeck en werkloosheid heerste in veel Nederlandse steden.
- 40 Cf. C. Krahn, 'Anabaptism in Westphalia', in: *Mennonite Quarterly Review* [hierna: *MQR*] 35 (1961), 282-285, 282: minder bekend is dat na het einde van de Münsteriete-beweging in 1535 het doperdom in verschillende steden en gemeenten in Westfalen overleefde; Kirchhoff, 'Die Täufer im Münsterland', 91; M. Monge, 'Überleben durch Vernetzung. Die täuferischen Gruppen in Köln und am Niederrhein im 16. Jahrhundert', in: A. Shubert (ed.), *Grenzen des Täufertums / Boundaries of Anabaptism. Neue Forschungen* (Gütersloh, 2009), 214-231.
- 41 Zijlstra, *Om de ware gemeente*, 152-153.
- 42 Cf. O. Knottnerus, 'Menno als tijdverschijnsel', in: *DB* 22 (1996), 79-118, 106; J. Habets, *De Wederdoopers te Maastricht tijdens de regeering van keizer Karel V, gevolgd door aantekeningen over de opkomst der hervorming te Susteren en omstreken* (Roermond, [1877]), 70-73; M. Monge, *Des communautés mouvants. Les 'sociétés des frères chrétiens' en Rhénanie du Nord, Juliers, Berg, Cologne vers 1530-1694* (Genève, 2015), 43.
- 43 C.A. Snyder, *Anabaptist history and theology: revised student edition* (Kitchener, 1997), 223: een lijst van actieve anabaptistische leiders van 1536 tot 1540 laat zien dat davidjoritische leiders in aantal concurrerende groepen overtreffen; G.K. Waite, *David Joris and Dutch Anabaptism (1524-1543)* (Waterloo, 1990), 195-196: appendix 1, 'Anabaptist Leaders Active after 1535'.
- 44 Cf. S. Zijlstra, 'G.K. Waite, David Joris and Dutch Anabaptism (1524-1543)', in: *DB* 17 (1991), 211-213, stelt dat op de argumentatie van Waite voor de cesuur 1544 wel iets af te din-

gen is, maar dat dit jaar ongetwijfeld een mijlpaal in het leven van Joris is geweest, omdat hij veranderde van opgejaagde ketter in een vredig levend familiepatriarch.

45 A.F. Mellink, 'Groningse dopers te Munster (1538), een bijdrage tot de geschiedenis van der Batenburgese richting', in: *NAKG* 44 (1961), 87-100, 92-97; A.F. Mellink, 'Antwerpen als Anabaptistencentrum tot ±1550', in: *NAKG* 46 (1964-1965), 155-168, 158-159; Monge, *Des communautés mouvants*, 43-44.

46 Cf. Monge, *Des communautés mouvants*, 1-25.

47 S. Haude, *In the Shadow of 'Savage Wolves': Anabaptist Münster and the German Reformation during the 1530s* (Boston/Leiden, 2000), 70f.; Knottnerus, 'Menno als tijdverschijnsel', 108-109. Nissen, *Polemiek*, 106, onderschat echter de omvang van de aanhang van het davidjorisme.

48 P. Visser, '“Ick vrees uwer sielen seer”. Johannes a Lasco kruist in 1544 vreedzaam de degens met Menno Simons en een vertegenwoordiger van David Joris', in: *DB* 29 (2003), 43-64, 51.

49 Zijlstra, *Om de ware gemeente*, 179; Knottnerus, 'Menno als tijdverschijnsel', 113 stelt terecht dat de institutionalisering van het doperdom behoorlijk afhankelijk was van processen van politieke eenheid en vervolging.

50 Wessels, 'Een proces tegen enige van doperse gezindheid verdachte Zutphenaren', 67.

51 Vos, 'Adam Pastor', 112, 109.

52 De Hoop Scheffer, 'Eenige opmerkingen', in: *DB* 1890, 55.

53 Vos, 'Adam Pastor', 125 (Bekentenis van Teunis van Hastenrath, 1551).

54 Wessels, 'Het optreden van Adam Pastor in het kwartier Zutphen', 67, n. 5.

55 P.B. Bergrath, 'Das Müllenamt zu Goch [Het gilde van de wolwevers...]. Ein Beitrag zur Geschichte der Industrie und des Zunftwesens im Herzogthum Geldern', in: *Annales des historiques Vereins für den Niederrhein* 6 (1859), 40-83, 62. Voor de aanname van J. ten Doornkaat Koolman, *Dirk Philips. Vriend en medewerker van Menno Simons 1504-1568* (Haarlem, 1965), 27-28, dat het hier om Dirk Philips zou gaan die toen in het land van Kleef zou hebben gewoond, wordt geen overtuigend bewijs geleverd.

56 Vos, 'Anabaptisten te Ahaus', 262.

57 A.F. Mellink, *Documenta anabaptistica neerlandica* (Leiden, 1975)1, 159. Roelof Martens is dus in ieder geval na 1539 – al rondtrekkende – zijn naam gaan veranderen in Adam Pastor.

58 A.F. Mellink, 'Het Nederlandse anabaptisme na Münster', in: *De Historie herzien: vijfde bundel 'Historische avonden' uitgegeven door het Historisch Genootschap te Groningen ter gelegenheid van zijn honderdjarig bestaan* (Hilversum, 1987), 113-123, 123: 'hoe door een klein kader van oudsten een zeer verbreide organisatie van geloofsgenoten werd gevormd.' Zie ook n. 20.

59 Knottnerus, 'Menno als tijdverschijnsel', 112. Knottnerus, 105-106, voert aan dat Menno's 'succes' beperkt was tot die gebieden waarin al 'doperse bewegingen' bestonden; vóór 1540 waren er ongeveer dertig dopers actief aan het dopen, van wie er in 1540 nog minstens zestien in leven waren.

60 Cf. Menno Simons, *Dat Fundament des christelycken leers (1539-1540). Opnieuw uitgegeven en van een engelstalige inleiding voorzien door H.W. Meihuizen* (Den Haag, 1967), C. Krahn, 'Menno Simons' Fundament-Boek of 1539-1540', in: *MQR* 13 (1939), 221-232, 223.

61 Knottnerus, 'Menno als tijdverschijnsel', 104. Mellink, 'Het Nederlandse anabaptisme na Münster', 113. Nissen, *Polemiek*, 107.

62 Een boekken darinne dat Pater noster wert wtghelecht unde verclaert (s.l., s.a. [1540]). Volgens P. Valkema Blouw, 'De eerste Drukker van Leeuwarden: Johannes Petreius', in: *De Vrije Fries* 76 (1996), 67-74, 72, is dit exemplaar geproduceerd door de pers van Petreius in Leeuwarden.

63 Een artikelsgewijze samenvatting uit Deventer aan de magistraat van Zutphen van dit schrijven in: Zijlstra, *Blesdijk*, 38, 247.

64 Zijlstra, *Blesdijk*, 52-53.

- 65 Idem, 37-43.
- 66 Idem, 37-38.
- 67 Visser, 'Ick vreesse uwer sielen seer', 51-52.
- 68 Doornkaat Koolman, *Dirk Philips*, 27-29.
- 69 H. Forsthoff, *Rheinische Kirchengeschichte, Die Reformation am Niederrhein* (Essen 1929) 1, 340.
- 70 Nissen, *Polemiek*, 107.
- 71 J. ten Doornkaat Koolman, 'Die Wismarer Artikel 1554', in: *MGB* 17 (1965), 38-42, 38.
- 72 H. Aleson, 'Tegen-Bericht op de voor-Reden vant groote Martelaer Boeck (1630)', *BRN* 7, 139-266, 226-228 [p. 122-125].
- 73 Hoekstra, *Beginselen*, 134, 247. Hoekstra verwijst naar de paginering van het *Vnderscheit* en *Disputation* door A.M. Cramer.
- 74 *BRN* 7, 227 [p. 122].
- 75 Idem, 410 [fol. 97a].
- 76 Idem, 408 [fol. 95d]. Cf. *BRN* 5, 322, n. 5, waar Cramer verwijst naar Sandius, *Bibliotheca Anti-trinitariorum ...* (Freistadii, 1684), 40, die dit werk onder Pastors geschriften noemt, maar wellicht Nicolai hierin volgt.
- 77 Nicolai, *BRN* 7, 470 [fol. 151d-c] verwijst weliswaar naar '... in de Disputatie (binnen Gog heymelick gehouden)', maar hij maakt geen verschil tussen wat er in Goch in 1547 en in Lübeck in 1552 heeft plaatsgevonden.
- 78 *Onderscheit*, R3v.
- 79 *Een Concordantie oft register der gangschen Bibel: [...] gecolligeert door Adam Pastor* (s.l. [Emden], s.a. [1559]).
- 80 Deze primeur wordt vaker abusievelijk toegeschreven aan de *Concordantie der Heyligher Schrifturen* van de doperse voorganger Pieter Janszoon Twisck (1565-1636), die in Hoorn in 1614 is verschenen.
- 81 F.H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher* (Bonn, 1883, reprint Darmstadt, 1967) I, 536.
- 82 Fol. S2v.
- 83 Cf. P. Valkema Blouw, 'Drukkers voor Menno Simons en Dirk Philips', in: *DB17* (1991), 31-74, 35.
- 84 Alr-S2v, met daarachter een erratum S5r-S6v.
- 85 Valkema Blouw, 'Drukkers voor Menno Simons en Dirk Philips', 42-43.
- 86 Cf. Valkema Blouw, 'Drukkers voor Menno Simons en Dirk Philips', 55; p. 31 vermeldt in noot 1 dat David Joris in 1543 schreef dat de drukkosten voor zijn *Wonderboeck* waren opgelopen tot 425 of 430 gulden. In 2019 bijna €30.000.
- 87 P. Valkema Blouw, 'Van Friese herkomst: de Chronyc Historie, Noortwitz 1579', in: *Philologia Frisica; anno 1984* (Ljouwert, 1986), 96-112, 111.
- 88 Het *Vnderscheit*, Alr-T7r, en T7v-Dd6v, de *Disputation*. Cf. P. Valkema Blouw, *Typographia Batava 1541-1600* (hierna: *TB*) (Nieuwkoop, 1998), nr. 3829; Online Computer Library Center (OCLC), nr. 65530769. In het register van gedrukte werken uit de zestiende eeuw gepubliceerd in Duitstalige landen (VD16) komt dit werk niet voor.
- 89 *BRN* 5, 363.
- 90 *TB* 3829. Deze veronderstelling is vervolgens in de meeste catalogi overgenomen. Zie voor Johannes Ossenbruggen/Johann Ossenbrügge/Ioanus Ossenbrug: J. Benzing, *Die Buchdrucker des 16. Und 17. Jahrhunderts in deutschen Sprachgebiet* (Wiesbaden, 1963), 228; uit 1554-1555 zijn twee drukken uit Keulen bekend, 319: uit de periode in Münster (1562-1570) noemt A. Bömer, 'Der münsterische Buchdruck von zweiten Viertel zum Ende des 16. Jahrhunderts', in: *Westfalen* 12 (1924), 25-76, 38-42, vier drukken. Het *Vnderscheit* behoort echter niet tot deze

- zes drukken. Buiten hetgeen zijn fonds laat zien, weten we vrijwel niets van Johannes Ossenbrug.
- 91 Zie bijv. *BRN* 5, 385, 436, 454-455, 476. 'Obadiah' uit het *Onderscheet*, D8r, wordt 'Obadzah' in het *Vnderscheit*, 397 en 'Abel', M2v, wordt 'Adam', 462.
- 92 P. Valkema Blouw, 'Van Friese herkomst', 111-112. H. Niebaum noemt dit de Middelnederduitse schrijftraditie, 'Het Nederduits', H. Bloemhof (ed.), in: *Handboek Nedersaksische Taal- en Letterkunde* (Assen, 2008), 430-447, 433.
- 93 Met dank aan dr. R. Peters van de Westfälische Wilhelms-Universität Münster, afdeling Niederdeutsche Sprache und Literatur, die beide teksten heeft willen vergelijken.
- 94 *BRN* 5, 358. Met 'Saksisch' wordt een groepsdialect aangeduid dat geen 'stam'-verwantschap heeft met de Saksen.
- 95 Doornkaat Koolman, *Dirk Philips*, 63.
- 96 *BRN* 5, 319, *Vnderscheit*, 363 [inhoudsopgave]: 'yn voerjaren'; *Disputation*, 517: 'ynn vorgangen Jaren'. De Hoop Scheffer, in: *DB* (1894), 20, n. 2 is te stellen over de verschijningsdatum 1553.
- 97 Nissen, *Polemick*, 165-166, 169-172.
- 98 *BRN* 5, 371.
- 99 *Onderscheet*, A1v-A2r. Abbreviaturen zijn in *cursief* voluit geschreven.
- 100 Idem, B5v.
- 101 *BRN* 5, 339.
- 102 De eerste volledige bijbel met versindeling in de Lage Landen is de Biestkensbijbel uit 1560, cf. P. Valkema Blouw, 'Een onbekende doperse drukkerij in Friesland', in: *DB* 15 (1989), 37-64, 38.
- 103 *BRN* 5, 476-477.
- 104 Idem, 476; J. Trapman, *De Summa der Godliker Scripturen* (1523) (Leiden, 1978), 121, toont aan dat Adam Pastor gebruik maakte van de tweede druk uit 1526.
- 105 Voolstra, *Het woord is vlees geworden*, 160.
- 106 J.G. de Hoop Scheffer, *De Doopsgezinde Broederschap in Nederland, voor vervloeiing en ondergang bewaard* (Amsterdam 1861), 29f., n. 1; De Hoop Scheffer, in: *DB* 1894, 18-23.
- 107 'Successio Anabaptistica', *BRN* 7, 50.
- 108 *BRN* 7, 464.
- 109 Idem, 50.
- 110 Dirk Philips boekjes over *Bekentenisse onses gheloofs ... en Onse bekentenisse van der schepping ...* (1558), *Van der Menschwerdinghe ons Heeren Iesu Christi ...* (1557) en *Van de rechte kennisse Iesu Christi* (1564), in: *BRN* 10, resp. 60-64, 65-68, 135-153 en 155-178, kunnen dan ook gezien worden als poging Adam Pastors opvattingen uit het 'Onderscheytboek' te weerleggen.
- 111 Hoekstra, *Beginselen*, 19, heeft overigens tot nu toe als enige naar overeenkomst tussen het 'Fundamentboek' en het 'Onderscheytboek' gewezen.
- 112 Valkema Blouw, 'Drukkers voor Menno Simons en Dirk Philips', 45, n. 46; Krahn, 'Menno Simons' Fundament-Boek of 1539-1540', 223.
- 113 *BRN* 5, 364.
- 114 Idem, 379.
- 115 Idem, 359.
- 116 H.E. Dosker, *The Dutch Anabaptists: The Stone Lectures, Delivered at the Princeton Theological Seminary, 1918-1919* (Philadelphia, 1921; reprint 2012), 58-59. De kwaliteit van dit boek is onderschat in de Nederlandse geschiedschrijving van het doperdom, cf. P. Visser, 'Menno's manco's: de Nederlandse doopsgezindheid binnen het mondiale mennonitisme', in: *DB* 42 (2016), 283-306, 294-295.
- 117 Brief van 12 nov. 1556 aan 'zijne heymelicke Ghemeynte te Embden', *BRN* 7, 448-450.
- 118 Idem, 50.
- 119 Idem, 408, vooral n. 3.

120 Welke editie van dit ‘Onderscheytboeck’ Nicolai heeft gebruikt wordt niet duidelijk.

121 *BRN* 7, 447.

122 *BRN* 5, 383.

123 Idem, 336.

124 Cf. Visser, ‘Menno’s manco’s’, 293.

‘Die verachter van alle zichtbare kerken’

De nalatenschap van Coornhert in de zeventiende-eeuwse Republiek

GERRIT VOOGT

Op 29 oktober 1590, op achtenzestigjarige leeftijd, blies Coornhert in Gouda zijn laatste adem uit. Gouda werd zijn eindbestemming nadat hij op onzachtzinnige wijze Delft was uitgezet. Uiteraard verwerkte Coornhert zijn wedervaren in Delft op een hem typerende wijze: hij schreef een traktaat getiteld *Naem-scherp D.V. Coornherts tegen de Ondaedt tot Delft aan hem be-toont*.¹ Ook hanteerde hij een woordspeling om te beschrijven wat hem overkwam, want, schreef hij, ‘[d]oor ’t delven comt men aen ’t gout, door de Delvenaers come ick by de Gouwenaars.’² Zo bleef hij strijdbaar tot het einde. Een jaar voor zijn dood daagde hij de dominees die in Gouda bijeen waren gekomen voor een synode uit om het debat dat plaatsvond in Den Haag in 1583 maar voortijdig was afgebroken te hervatten. Hij was bereid het opnieuw op te nemen tegen zijn gereformeerde opponenten en waarschuwde dat, zo zij geen gehoor gaven aan zijn oproep, er een nieuw boekwerk van zijn hand zou verschijnen tegen de gereformeerde leer. Hij kreeg nul op het rekest, en het volgende jaar (dat van zijn dood) verscheen zijn lijvige boek over de predestinatie.³ In datzelfde jaar voltooide hij zijn *Proces vant Ketterdooden*, een weerlegging van de beroemde Justus Lipsius (1547-1606), en zijn laatste maanden besteedde hij aan een weerlegging van Lipsius’ weerlegging.⁴ En zelfs het uur van zijn dood leverde nog stof voor controversen, want hoewel vrienden die hem in zijn laatste dagen op kwamen zoeken getuigden van zijn morele kracht en godsvertrouwen, meenden zijn gereformeerde tegenstanders dat de laatste uitspraak die uit zijn mond werd opgetekend aangaf dat deze notoire verdediger van de vrije wil en criticus van de gereformeerde predestinatieleer nu, geconfronteerd met zijn eigen aanstaande dood, een ander deuntje zong. Immers, de laatste samenhangende zin die men twee dagen voor zijn dood optekende, luidde: ‘Ick hebbe van Godt een ziele ontfanghen, die behoort hem toe, indien ick die besitte als myn eyghen, soo doe ick qualijck: maer besitte ick die als Godes, soo doe ick recht, ’t is gheen eyghendom, hy mach die verwerpen of behouden so het hem ghelieft ...’⁵ Ja-

cobus Trigland, één van de voornaamste rechtzinnige dominees tijdens het religieuze conflict met de meer rekkelijke Remonstranten in de jaren 1600, citeert deze woorden triomfantelijk als een bevestiging van Coornherts uiteindelijk orthodoxe opvatting aangaande de uitverkiezing, aangezien hij de ziel beschrijft als ‘Gods eigendom’ waarmee hij kan doen wat hij wil.⁶

Coornhert leidde een veelbewogen leven als secretaris van de burgemeesters van Haarlem en van de Staten van Holland, als veelschrijver, en als onvermoeibare kritikaster.⁷ Hij werd in Amsterdam geboren maar vestigde zich al jong in Haarlem, waar hij notaris werd en secretaris voor de burgemeesters van de stad; later, na een periode van ballingschap in Duitsland, deed hij korte tijd dienst als secretaris van de vrije Staten van Holland. Maar hij ondernam nog diverse andere activiteiten. Als drukker publiceerde hij zijn eigen vertalingen van de klassieken, zoals Cicero's *De officiis*. Hij verdiende jarenlang zijn brood met etsen en graveren en leverde moralistische prenten aan Maarten van Heemskerck en anderen, en fungeerde als leermeester voor de jonge Goltzius (die later zijn meester zou overtreffen).⁸ Hij nam actief deel aan de Opstand tegen Spanje, wat hem in 1567 op een verblijf in de Gevangenpoort in Den Haag kwam te staan.⁹ Hij slaagde erin om het volgende jaar, toen er berichten circuleerden dat Alva in aantocht was, te ontsnappen. Zo begon zijn eerste periode van ballingschap in Duitsland, waarvan hij korte tijd naar Haarlem terugkeerde na het succes van de Geuzen in Den Briel en andere Hollandse steden. Hij werd echter al snel op een zwarte lijst gezet door de Geuzen-aanvoerdere Lumey, vanwege het vernietigend rapport dat hij, in zijn hoedanigheid van secretaris van de Staten van Holland, had geschreven over de wandaden door de Geuzen begaan tijdens hun bevrijding van Holland. Na de Pacificatie van Gent keerde Coornhert in 1577 weer terug naar Haarlem, waar hij in het vervolg zonder ophouden zijn rol zou spelen als luis in de pels van de theologen van de steeds dominantere gereformeerde kerk. Hij bestreed de dominees in talloze geschriften, maar ook in verschillende grote debatten over gereformeerde leerstukken zoals die in de Heidelbergse Catechismus te vinden waren.¹⁰ Hij was een onversaagde kampioen van de gewetensvrijheid, de enige zaak waar het volgens hem waard is om voor te lijden alsmede zijn eerste beweegredenen om tegen Calvijn en Beza te schrijven.¹¹ Zijn tomeloze inzet voor een voor hem zo essentiële zaak resulteerde in verschillende publicaties, met name de *Synode over gewetensvrijheid* (1582) en het *Proces van 't ketterdoden ende dwang der consciëntien*. Verder schreef hij talloze gedichten, liederen en toneelstukken alsmede de eerste volledige zedenleer in een Europese volkstaal. Het was vooral aan zijn vertalingen te

danken dat Nederlanders vertrouwd raakten met het gedachtengoed van Sebastiaan Castellio.¹² Het dient tenslotte genoteerd dat Coornhert, door zijn oeuvre en zijn consequent schrijven in de volkstaal, als één van de scheppers en vormgevers geldt van Nederlands als literaire taal.¹³

Coornhert verachtte nietsdoen en luiheid bovenal en gaf herhaaldelijk uiting aan zijn minachting voor ‘stille-zitters’ en voor mensen die enkel voor zichzelf leven.¹⁴ In zijn Haagse cel vond hij de tijd voor het schrijven van een toneelstuk, gedichten, en een verhandeling over door hem noodzakelijk en nuttig geachte hervorming van het gevangeniswezen. Het laatstgenoemde document, geschreven op 24 oktober, 1567, is in handschrift aangetroffen tussen de papieren van Jan van Hout, de invloedrijke stadssecretaris van Leiden.¹⁵ Twintig jaar later werkte Coornhert het geschrift verder uit en wijdde de publicatie ervan aan de Staten van Holland.¹⁶ Zijn voorstellen werden ingegeven door de toename van het aantal criminelen in een periode van snelle bevolkingsaanwas in Europa, gekoppeld aan de dislocaties in de Lage Landen ten gevolge van de langdurige oorlog met het Habsburgse Spanje. Coornhert merkte op dat de plakaten waarin gedreigd werd met zware straffen, tot en met de doodstraf, weinig effect hadden op de criminelen, die liever een paar onplezierige momenten doorstaan gevolgd door een spoedig einde dan gevangen te zijn in een lang ellendig en noodruchtig leven. Zijn voorstel om misdadigers aan het werk te zetten zou hen te meer angst aanjagen omdat een leven gewijd aan ledigheid en drank in Coornherts opvatting de hoofdbron was van de criminaliteit. In dit opzicht vertoont Coornherts denken overeenkomsten met dat van de humanist Ludovicus Vives. Door misdadigers aan het werk te zetten dient men de belangen van de gemeenschap, alsook van de misdadigers die een kans krijgen om hun leven te beteren. Dit zou een afschrikwekkend effect hebben en maken dat mensen het verkeerde pad verlaten. Deze voorstellen waren niet alleen pragmatisch, maar kwamen ook overeen met Coornherts ideeën over de stapsgewijze volmaakbaarheid van de mens, zoals die bijvoorbeeld wordt beschreven in *Jacobs Ladder*. Ledigheid en zonde stonden voor Coornhert op één lijn, en net als het beoefenen van de deugd de zondige mens geleidelijk de zonde kan doen verlaten, zo kunnen leeglopers worden verbeterd door werk.

Het is onmogelijk om een direct verband aan te tonen tussen Coornherts voorstellen en de stichting, in 1596, van het Amsterdamse Rasphuis (voor mannen) en het Spinhuis (voor vrouwen), instellingen waar de ingezetenen aan het werk werden gezet. Toch is zijn invloed zeer waarschijnlijk.¹⁷ In 1589 schreef Coornherts vriend Spiegel een verslag voor het Amsterdamse stads-

bestuur (waar Spiegels broer deel van uitmaakte), getiteld 'Bedenking op de grondvesting van Tuchthuys'. Tuchthuis was de oorspronkelijke naam van het Rasphuis, en hierin kan men een verwijzing lezen naar Coornherts *Boeventucht*.¹⁸ De faam van het Spin- en Rasphuis reikte tot buiten de landsgrenzen en het Rasphuis vooral werd een toeristische trekpleister, met noviteiten als de verdrinkingscel waar van luiheid betichte delinquenten hard moesten pompen om niet te verdrinken.¹⁹ Een pamflet uit die dagen over de dagelijkse wonderen die geschieden in het Tuchthuis, waar 'Sint Labor' en 'Sint Raspus' erin slaagden om sociale nietsnutten om te toveren in nijvere lieden. Toen in de nadagen van de roerige zestiger jaren van de twintigste eeuw kritische rechtenstudenten in Nederland een organisatie stichtten die strafrecht-hervorming bepleitte, vernoemden zij haar naar de humanist die zich voor het eerst kritisch had uitgelaten over misdaad en straf in de vroege Republiek.²⁰

Tijdens het Twaalfjarig Bestand in de Tachtigjarige Oorlog (1609-1621) barstte een felle godsdienststrijd uit met aan de ene kant de aanhangers van de theoloog Arminius, bekend als Arminianen of Remonstranten (naar hun Remonstrantie van 1610), en aan de andere kant de rechtzinnige gereformeerden die bekend stonden als Contra-Remonstranten of Gomaristen (naar hun voorman, Gomarus). Deze bestandstwisten resulteerden in de veroordeling van de Remonstranten op de Synode van Dordt (1618-1619), de ballingschap van hun leiders, en de vrijwel gelijktijdige executie in Den Haag van Johan van Oldenbarnevelt, de leidende staatsman van de Republiek die in het voornoemde conflict de zijde van de Remonstranten had gekozen. Het conflict draaide om het leerstuk van de predestinatie, gekoppeld met de kwestie van de vrije wil en de genadeleer. Hier zij opgemerkt dat Coornherts laatst boek de predestinatie betrof, dat wil zeggen zijn afwijzing van het gereformeerde leerstuk aangaande de voorbeschikking.²¹ Samen met zijn afwijzing van het leerstuk van de erfzonde en zijn geloof in de menselijke vrije wil zien we hier de fundamenteën van Coornherts optimistische geloofsleer die gewoonlijk wordt aangeduid als perfectisme ofwel volmaakbaarheid: het geloof dat de mens, traspgewijs, in staat is om in dit aardse leven de volmaakte gehoorzaamheid aan God te bereiken.²² Dit geloof stond diametraal tegenover de gereformeerde leer van de onherstelbare zondigheid van de mens en van de onmogelijkheid dat de mens zelf iets bij kan dragen aan zijn verlossing.²³ We zien hier een uiting van een positief en bemoedigend mensbeeld, want als deze volmaakte gehoorzaamheid buiten het menselijk bereik lag, dan zou Je-

zus’ aansporing van zijn volgelingen om ‘volmaakt te zijn’ (Mattheüs 5:48) onheus en demoraliserend zijn. De Verlosser zou dan lijken op een bevelhebber die zijn soldaten beveelt om een slag te leveren waarvan bij voorbaat vaststaat dat ze hem niet kunnen winnen. Door zijn onophoudelijke kritiek op de gereformeerde kerk en zijn openbare debatten met gereformeerde godgeleerden over zaken als de Heidelbergse catechismus, de ware kerk, enzovoort, werd Coornhert een vermaarde – of beruchte – aartsvijand van de gereformeerde dominees; hij werd zo ook een geliefd wapen in de handen van de rechtzinnigen tegen de Remonstranten. Deze associatie met Coornhert was een kwetsbaar punt voor de Remonstranten en de reden dat ze doorgaans afstand probeerden te houden van de Haarlemse tegenspreker. Dientengevolge kan het gebeuren dat de goed-geïnformeerde lezer van Remonstrantse traktaten, tussen de regels door lezend, af en toe het sterke vermoeden krijgt dat er op indirecte wijze naar onze tegenspreker wordt verwezen.²⁴ Hugo de Groot vormt een uitzondering, want zijn lofprijzing van Coornhert werd prominent afgedrukt onder de inleidende teksten aan het begin van deel I van Coornherts verzamelde *Wercken* – maar die *Wercken* verschenen pas in 1633, toen de Groot al lang en breed in ballingschap leefde buiten de Republiek.²⁵ Hij beweerde in het belangrijke apologistische traktaat, *Ordinum pietas* ofwel ‘De godsdienstigheid van de Staten’ geheten (1613) dat Coornhert geliefd was omdat de mensen geloofden dat zijn gevoelens over de predestinatie en vrije wil overeenstemden met Erasmus; maar hij voegt er tussen haakjes aan toe, dat Coornhert om andere redenen gehaat werd.²⁶ De Groot legde later uit dat wat Coornhert zo controversieel en gehaat maakte zijn afwijzing van de erfzonde was, alsmede zijn verwerping van elke vorm van institutionele religie. Maar zijn biograaf, Van Nellen, oppert dat de Groot vooral tegen het einde van zijn leven grotere affiniteit voelde met (maar niet veel eerste-hands kennis had over) Coornhert. Hij was met name geïnteresseerd in Coornherts kerkleer, hetgeen blijkt uit een met de hand gecopieerd exemplaar van Coornherts ‘klad-ontwerp’ van een op te richten ‘onpartijdige kerk’.²⁷

Het is dus aannemelijk dat Coornhert een rol speelde in de bestandstwisten die zo’n twee decennia na zijn dood losbarstten.²⁸ Lange tijd werd zelfs aangenomen dat er een concreet en direct verband bestond tussen Coornhert en de Remonstranten via Jacobus Arminius. Dit komt door het apocriefe verhaal hoe de jonge Arminius, toentertijd dominee in Amsterdam, de opdracht kreeg om Coornherts ideeën over predestinatie te weerleggen, maar bemerkte, toen hij zich in Coornherts gedachtegoed verdiepte, dat laatstgenoemde plausibeler was dan de rechtzinnigen.²⁹

De Remonstranten pleitten voor een niet-doctrinaire, brede kerk die het aantal 'noodzakelijke' geloofsartikelen tot een minimum had teruggebracht. Zij deden dit in hun fameuze 'Vijf Artikelen'. In de loop der zeventiende eeuw kozen ze als hun motto – te zien in de Remonstrantse kerken – de beroemde zinspreuk, *In necessariis unitas, in non-necessariis libertas, in utrisque caritas*, ofwel 'eenheid in noodzakelijke dingen, vrijheid in niet-noodzakelijke dingen, en liefde in beide'.³⁰ Zo'n ruime afbakening van noodzakelijke geloofsartikelen verraadt de invloed van Erasmus, die de bekende uitspraak deed dat de mens 'niet veroordeeld wordt als hij niet weet of de Geest die voortkomt uit de Vader en de Zoon één of twee oorsprongen heeft; maar dat hij wel veroordeeld wordt als hij de vruchten van de Geest niet cultiveert, te weten liefde, vreugde, vrede, geduld, genegenheid, goedheid, verdraagzaamheid, genade, geloof, bescheidenheid, zelfbeheersing en kuisheid... In het kort komt onze religie neer op vrede en eensgezindheid, maar *deze twee zaken kunnen nauwelijks gehandhaafd worden tenzij we zo min mogelijk definiëren...*'³¹ Deze vereenvoudiging van het geloof tot de 'filosofie van Christus' komt ook herhaaldelijk als thema voor in Coornherts werk, hoewel Coornhert verder gaat dan Erasmus (of de Remonstranten) door alle vaststaande dogma's af te wijzen, omdat ze gebrekkig zijn en leiden tot verdeeldheid. Zo figureren de vertegenwoordigers van de drie hoofdtakken van het christendom (het katholicisme, lutheranisme en calvinisme), en drie 'obscuurdere' secten (,,, ,,, ,...) in een levendige dialoog als evenzovele kwakzalvers. Het gekrakeel is in *Aertzenij der zielen* niet van de lucht tussen deze lieden, van wie elk meent het probate middel te hebben om de patiënt ('Crancke' geheten) te genezen en waar het er zo heftig aan toe gaat dat verschillende 'dokters' met elkaar op de vuist gaan. Dit gewelddadige geruzie, waarvan Crancke niet beter wordt, brengt de ongeleerde broer van de patiënt, Eumenes ('Welwillendheid') geheten, ertoe om zijn broer aan te raden om al hun getwist over theorie en praktijk (over dogma en rituelen) te negeren en om eenvoudigweg de ware Hippocrates (d.i. Jezus) te volgen.³² We kunnen in deze nadruk op het eenvoudige 'navolgen' van Christus nog de naklank horen van de Moderne Devotie van Geert Groote en Thomas a Kempis, waar ook Erasmus door beïnvloed werd. Maar voor Johannes Hoornbeeck, een vermaarde gereformeerde theoloog, was deze afwijzing van alle bestaande kerken door Coornhert juist de crux van zijn kritiek. In het zesde hoofdstuk van zijn *Summa controversiarum religionis*, dat over 'geestdrijvers en Libertijnen' gaat, haalt hij uit naar Coornhert als iemand die er genoeg in schepte om alles en iedereen te veroordelen. Verwijzend naar de drie lijvige delen van het verzamelde werk dat in 1633 uit-

kwam bij de Amsterdamse drukker Colom, vraagt hij zich schamper af waarom wie dan ook goed geld zou willen weggooien aan deze rotzooi. En na zijn bespreking van Sebastiaan Francks idee van een onzichtbare kerk richt hij zich op de kerkleer van Francks geestverwant, Coornhert: hoe deze roemzuchtige snoevere een onbesuisde frontale aanval lanceerde tegen de grote Hervormers en alle secten en kerken verwierp. In plaats van al deze ‘valse kerken’ stelde Coornhert een ‘interim kerk’ voor, waarin alleen de Schrift zou worden toegestaan en de kerkleden alle menselijke interpretaties van de Schrift die zij in hun bezit hadden moesten inleveren, totdat God echte dienaren zou sturen met de opdracht om een ware, zichtbare kerk te vormen. Zo’n handelwijze zou in de praktijk wellicht leiden tot het terugbrengen van het aantal secten – maar het is duidelijk dat Hoornbeeck er geen heil van verwacht, maar integendeel meent dat het resultaat algemene chaos zou zijn, en dat Coornhert met zijn verachting voor bestaande kerken de mensen enkel tegen zich in het harnas jaagt, wat zijn vredesdoel allesbehalve ten goede zou komen.³³

Zolang ze de magistraat nog aan hun zijde wisten, probeerden de Remonstranten de verdraagzaamheid af te dwingen van hun positie binnen de gereformeerde kerk, en zij wilden alleen toestemmen in het bijeenroepen van een nationale synode indien deze gemachtigd werd om de gereformeerde geloofsbelijdenis onder de loupe te nemen en zo nodig te wijzigen. Na hun veroordeling op de Dordtse Synode, en de uitwijzing van hun leiders, organiseerden zij zich in ballingschap als de Remonstrantse Broederschap. In de navolgende jaren bevochten zij een plaats voor zichzelf als een vervolgde en verboden minderheid. In een klimaat van toenemende vrijheid na de dood van prins Maurits, ontpopten de Remonstrantse leiders zich als uiterst bekwame propagandisten die hamerden op wat zij nu als het hoofdprincipe van hun kerk zagen: verdraagzaamheid.³⁴ Zoals boven reeds vermeld was ook Coornhert een ongekroonde kampioen van godsdienstvrijheid – en om dit principe staat hij ook nu nog voornamelijk bekend (zo men hem al kent).³⁵

Van de vele Remonstrantse pleidooien voor verdraagzaamheid die in deze roerige jaren het licht zagen was dat van de voorman Simon Episcopius (1583-1643), getiteld *Vrye godesdienst* (1627) het meest omvattend.³⁶ In dit traktaat wordt Coornhert niet genoemd, maar de gebruikte argumenten en zelfs de stijl van deze publicatie doen sterk aan Coornhert denken. Zo lopen bijvoorbeeld in Coornherts dialoog, *Wortel der Nederlandsche Oorloghen* (1590), twee voormalige vrienden die uit elkaar zijn gegroeid vanwege de godsdienstverschillen elkaar toevallig tegen het lijf en beginnen een gesprek, dat ik naast het begin van Episcopius’ traktaat plaats:

Coornhert, *Wortel*:

‘Pacific’ [de spreker die Coornhert vertegenwoordigt in de dialoog]:
 ‘In langhe en heb ick u niet ghesien, beste man; hoe gaet het u doch?
 Catholijc: Alst den Nederlanden gaet, God betert, van d’eene miserie in d’andere.’³⁷

Episcopijs begint aldus:

‘Remonstrant: Hoe ist, Buerman? uw aensicht staet treurigh, dunckt my: ist niet wel met u?
 Contra-Remonstrant: Met my, buerman, ist wel, Godt lof, maer als ick om onse ghemeene Vaderlant denck, soo doet myn hert my van binnen soo wee dat men het aen mijn aensicht van buyten mercken can.’³⁸

De levendige stijl van het pleidooi, en de woordspelingen, doen ook denken aan Coornhert, bijvoorbeeld wanneer hij regelmatig de verzuchting van zijn Haarlemse voorganger herhaalde, dat de openbare actie door haar daden heeft getoond dat zij ‘gedeformeerd’ is in plaats van gereformeerd.³⁹ Coornhert noemde zijn gereformeerde tegenspeler, de Delftse dominee Donteclock, soms ‘Donderclock’; Episcopijs beweerde dat door het door willen drijven van slechts één, orthodoxe, versie van het geloof, de voorzitter van de Dordtse Synode, Bogerman, zich ontpopte als een ‘boosenman’ (ofwel een slecht persoon, of een fanatiekeling).⁴⁰

In een traktaat over ‘de geheimen van de Arminianen’ stelt de Contra-Remonstrant Nicolaas Vedelius (1596-1642) dat er volgens de Remonstranten niet zoiets als ketterij bestaat, aangezien de mens niet mag oordelen. Hoe wel hij Coornhert niet noemt, moet dit toch gezien worden als een ‘Coornhertse troep’. Evenzo is de Remonstrantse bewering dat de gereformeerden geen basis hebben waarop zij ketterijen kunnen veroordelen analoog aan een Coornherts thema, want de eerste zitting van de *Synode over gewetensvrijheid* is gewijd aan de vraag ‘Of de ware zichtbare kerk ... al dan niet kan dwalen’ en toont dat de gereformeerden deze vraag bevestigend beantwoorden tegenover de katholieken die menen dat de ware, katholieke kerk onfeilbaar is.⁴¹ De Contra-Remonstrant Henricus Arnoldi (1575-1637) is recht voor zijn raap in zijn boek *Vande Conscientie-dwangh* (1629): de Remonstranten, schrijft hij, halen hun ideeën over geweten en gewetensdwang niet uit de bijbel, maar uit de geschriften van de vrijgeest Coornhert.⁴² In zijn repliek op Arnoldi ontkent Johannes Uytenbogaert (1557-1644) Coornherts invloed, maar de door hem gehanteerde argumenten klinken verdacht veel als bekende thema’s in Coornherts strijd tegen geloofsdwang, zoals de bewering dat

er in deze nacht van geloofsverdeeldheid geen onfeilbare rechter kan worden aangewezen die kan bepalen wat ketterij is en wat rechtzinnigheid.⁴³ Arnoldi kritiseerde Uytenbogaert omdat laatstgenoemde de gereformeerde kerk van gewetensdwang durft te betichten, en durft te beweren dat zij de regering maakt tot ‘dienaren van andermans wreedheden’ – en dit is ook een bekend Coornherts thema.⁴⁴ Maar in zijn repliek op Arnoldi haalt Uytenbogaert een brief aan die de Delftse dominees, Donteclock en Cornelis, in 1579 aan Coornhert stuurden. In deze brief vragen zij aan Coornhert wat voor soort openbare religie hij eigenlijk voorstaat; of dat hij in feite helemaal geen bijeenkomsten of openbare godsdienstoefening wil en aldus aanstuurde op een ‘atheïstische chaos’? Aldus gebruikt Uytenbogaert hier Coornhert om de verderfelijke gevolgen van geloofsdwang aan te tonen – geloofsdwang die Arnoldi ontkent op basis van de Unie van Utrecht die alle niet-openbare gezindheden vrijheid van geweten beloofde (maar niet van praxis). Hij vraagt: ‘Is dit de vryheydt die Henricus ons gunt ... Om ons Lant vol Hypocriten, Epicureen, ende Atheïsten te maken? ... Siet ghy noch niet Leser waer dit volck die dus arbeiden om andere Conscientien te dwingen heen willen?’⁴⁵ Aldus raken, in Uytenbogaerts redenering, de uitersten elkaar: aan de ene kant staat de ‘libertijn’ Coornhert die zogenaamd een einde wil maken aan alle openbare godsdienst, en aan de andere kant de Contra-Remonstrant die beweert dat Remonstranten wel zonder openbare godsdienstoefening kunnen ...

In de uitgebreide kerkgeschiedenissen die Remonstranten en Contra-Remonstranten produceerden ter verdediging van hun wederzijdse posities speelde Coornhert uiteraard ook een rol. Maar het is niet vreemd dat hem een veel prominentere rol wordt toebedeeld in Triglands ‘tegen-geschiedenis’ dan in Uytenbogaerts oorspronkelijke *Kerkelicke Historie*.⁴⁶ Uytenbogaert noemt in zijn kerkgeschiedenis Coornhert ‘een geslagen vyandt [d.w.z. vijand op leven en dood] van ’t ketter-dooden ende Conscientie dwang’,⁴⁷ en hij trok een parallel tussen de geloofsdwang op de Middelburgse synode van 1581, waar Coornhert tegen in het geweer was gekomen, en het Remonstrantse wedervaren in Dordt.⁴⁸ Zoals verwacht kon worden richt hij zich, na het noemen van een aantal leerpunten waarover de protestanten intern verdeeld zijn, op het gereformeerde leerstuk der absolute predestinatie, door de Remonstranten afgewezen. Hij beweert dat deze leer werd afgewezen ‘niet alleen van [=door] die gene die buyten ons zijn, *Papisten, Lutherschen, Menonisten, Coornhertisten* ende andere, maer van veele binnen, oock Predicanten, *Coolhaes, Herberts, Wiggersz, Tako* ende andere ...’⁴⁹ Trigland antwoordt dat deze verschillen in de leer niet triviaal zijn maar cruciaal, want de gere-

formeerden kunnen geen afstand doen van het doen van geloftes (zoals de Mennonieten doen), en kunnen niet de ‘ware aanwezigheid’ van het lichaam van Christus in de Eucharistie accepteren (zoals gangbaar onder de Lutheranen), enzovoort. Maar pas als Trigland bij Coornhert is beland barst hij echt los: ‘De Coornhertisten,’ schrijft hij, ‘zijn nauw de naem van Christenen waerdich, dewijl zy de Erf-sonde ront versaeken, ende niet door Christum, maer door de volkomene onderhoudinge der Wet willen salich worden, waer henen de Remonstranten oock al seer hellen. Salmen dan oock de Erf-sonde moeten loochenen, ende ’t gevoelen van Coornhert aennemen?’⁵⁰ en Trigland vat alles wat verderfelijk is aan de ideeën van deze Coornhert als volgt samen:

Wat is dan dese Coornhert voor een man gheweest? Een Hollander, een Amsterdammer, een van de grootste vyanden die de Ghereformeerde leere ende kercke oyt heeft ghehadt, zyn werck makende puyrlyck van de heylsame Schriftmatige leere op ’t heftichste tegen te spreken ende te bevechten, ende de Gereformeerde kercke als het alderschadelyckste dat ergens soude konnen gevonden worden, hatelyck te maken. De fundamenten van de Christelijcke Religie ende van de leere der Godtsalicheydt neemt hy t’eenemaal wech: verwerpt de Erf-sonde ende natuurljcke bedorventheyt des menschen, met de ellende daer op ghevolcht, als een vreemde sonde, vreemde schult, ende vreemde straffe: leert de rechtveerdicheyt des menschen voor Godt uyt de wercken gedaen na de Goddelijcke Wet: drijft des menschen volkomene heylicheydt in dit leven. Waer mede dan de Christelijcke Religie, met de nootwendicheyt ende kracht der voldoeninge Christi voor onse sonden, t’eenemaal vernieticht wort.⁵¹

In Triglands tegengeschiedenis wordt de naam ‘Coornhert’ doorgaans gehanteerd as scheldwoord, vaak in combinatie met een pejoratieve omschrijving als ‘idioot’ of ‘warhoofd’. De vele traktaten die deze ketter, deze Libertijn, deze ‘warre-vogel’ uitbraakte keerden vele mensen, maar vooral de magistraat, tegen de gereformeerde leer en kerkorde.⁵² En om te benadrukken hoe zeer de Remonstranten in het voetspoor treden van deze aarts-Libertijn brengt Trigland Coornherts ‘heidense zedenleer’⁵³ ter sprake. Hij heeft hiermee Coornherts *Zedekunst, dat is wellevenskunste* (1586) op het oog en stelt dat de Remonstranten haar neo-stoïsche principes willen volgen in plaats van de ware zaligmakende leer.⁵⁴ Maar af en toe probeerden de Remonstranten hun tegenstanders in verlegenheid te brengen door hen aan Coornhert te koppelen. Zo stelde Casper Barlaeus, toen hij het had over het Erastiaanse principe van de macht van de overheid op godsdienstig gebied, de Con-

tra-Remonstranten, die deze macht ontkenden, op één lijn met Donatus en Coornhert die, volgens Barlaeus, volhielden dat God twee onafhankelijke gouverneurs had hier op aarde, te weten de civiele en de kerkelijke.⁵⁵

Je krijgt het gevoel dat Trigland Coornhert ziet als de ideale stok om de hond mee te slaan, omdat hij de volledige antithese is van de fundamenteën van de gereformeerde leer. Hij klaagt over de algemene religieuze situatie in de Republiek van zijn tijd, waarin er zoveel Libertijnen zijn die noch bij de openbare kerk noch bij enige secte behoren en geloven dat zij, door zelfstandig een rechtschapen en burgerlijk leven te leiden, en elk op zich naar beste vermogen te proberen om God optimaal te dienen, evengoed zalig kunnen worden als degenen die bij een geïnstitutionaliseerde kerk horen. Het eerste voorbeeld dat hij geeft van zo’n Libertijn is Coornhert, ‘... een man geheel vreemt vande ware Gereformeerde Religie, jae van de gantsche Evangelische Leere, als dryvende met kracht dat de mensche de Wet Godts in dit leven volkomelijck kan onderhouden, ende over sulcx door de Wet voor Godt rechtveerdich bestaen ende salich worden: waer mede het gantsche Evangelium, ende met eenen Christus de Middelaer ende Salichmaecker des sondigen mensches t’eenemaal verlooquent wordt ...’.⁵⁶

De irenische Remonstrant Gerard Brandt (1626-1685) levert in zijn vierdelige *Historie der Reformatie* (1668-1674) over het algemeen een positief beeld van Coornhert.⁵⁷ In Brandt wordt zonder meer als feit vermeld dat Coornhert de schrijver was van het Nederlandse volkslied: hij tekent dit op uit de mond van Hugo de Groot. Coornherts vermeend schrijverschap van het Wilhelmus werd tot zeer recentelijk door sommigen serieus genomen, maar het meest recente onderzoek wijst niet Coornhert of Marnix, maar Dathenus aan als schrijver.⁵⁸ Hij benadrukt Coornhert als hartstochtelijk voorvechter van gewetensvrijheid en omschrijft hem, in Coornherts eigen woorden, als ‘*een willig breekijszer van de moordelijke kerker der consciëntien*’.⁵⁹

In overeenstemming met zijn beweerde onpartijdigheid geeft Brandt ook het negatieve oordeel van sommigen over Coornhert weer: Coornhert wordt gezien als een halve Libertijn die kritiek leverde op alle kerkgenootschappen; maar hij besteedt meer aandacht aan anderen die hem in een positiever licht zagen en die beweerden dat hij de meeste kerken verwierp omdat ze te rigide waren en geloofsdwang hanteerden. En hoewel hij Coornhert enigszins kritiseerde vanwege zijn opvliegende karakter, stelde hij ook dat ‘[e]nige seiden, dat hy was de Cato der Reformatie, die ’t quaedt dat hy sag, met onvermoeide vlijt, sonder menschen t’ontsien, socht te beteren.’⁶⁰

We zien Coornherts belang voor de godsdiensttwisten in de pamfletten-



D' Arminiaensche dreckwaghen met Uytendogaert (A), Arminius (B), David Joris (F), een afvallige doperse huiskoper (I), en Coornhert (H) (Rijksmuseum, RP-P-OB-77.288 – detail).

strijd die woedde in de zeventiende eeuw, met als meest vermaarde visuele weergave de *Arminiaensche dreck-waghen*. Hier mag Coornhert posthuum meerijden in de mestkar die op weg is ‘naar Rome’ met aan boord Remonstrantse ‘helden’ zoals Arminius, Uytendogaert, en David Joris ...⁶¹ Hoewel Coornhert achterin gezeten is, worden de meeste regels van het begeleidende gedicht aan hem gewijd:

Gherust een weynich tijts riep mijne gheest, wie daer is?
H t'Is eender **Volkert zoon** der Staten Secretaris,
 Een die wel roemen mach oft menich niet en waent,
 Die voor Armini leer de weggen heeft ghebaent.
 En g'lijk men den Poets mach noemen Homeristen,
 Zoo machmen d'Arminiaens recht noemen Coornhertisten.
 Of gh'lijk een sooch-kint suyght zijn voetsel uyt de mem,
 Zoo is hy hun de borst, sy hebbent al uyt hem.

Ach Coorenhert! ghy waert, ghy waert een goeden dichter,
Maer voor Gods kerck, helaes, een al te quade stichter!
Ghy schreeft en dreeft, my dunckt, t’is wel een sot gheraes,
Dat Adam voor den val was eenen grooten dwaes.
O werelt-wijse-man! o Vrye-wille dryver!
O teghen Christi kerck een al te bitt’ren schryver!
Die Godts voor-ordeningh en eeuwighe besluyt
Soo Goddeloos beschimpt als ghyse qualijck duynt.
Ghy die het rechte wit voorsichtelijk wilt treffen,
Met dese uwe leer, om groot’lijcx te verheffen
U eyghen Vrye-kracht, dat ghy Gods wil en wet
Volkomelijck volbrenght, oprechtelijck en net.
Sult met al u bedrijf, ghekijf, eynd’lijck ten lesten,
Soo varen gh’lijck ghy voert met u Paepsche requesten.
Ghy haelden voor u moeyt, en voor u schryven schant,
Maer nu elck een zijn beurt. Wat seyt den and’re[n] quant?⁶²

Dat Coornhert met excrement in verband werd gebracht ligt eigenlijk voor de hand, als we zien dat tijdens zijn leven gereformeerde dominees elkaar herhaaldelijk aanspoorden om iets in te brengen tegen ‘Coornherts dreck’.⁶³

Zo brengt de geschiedenis van de Remonstranten duidelijk een aantal Coornhertse thema’s naar voren, zoals het samengaan van de rechter en de aanklager op de Dordtse Synode; de veroordeling van christenen door hun mede-christenen vanwege onbewezen leerstukken; en het thema van de wolven der rechtzinnigheid die de waarheidslievende schapen verslinden ... De Middelburgse Synode van 1581, waar de ‘vrijzinnige’ dominee Coolhaes werd veroordeeld en de kerk dus de schoenen van de vroegere Inquisitie weer aantrok, werd gezien als voorafschaduwning van ‘Dordt’.⁶⁴

De Collegianten waren een radicale afsplitsing van de Remonstranten. Tijdens de ongewisse periode na de Dordtse Synode, toen de Remonstrantse leiders verbannen waren en het voortbestaan van de Remonstranten onzeker was, werd in Warmond de eerste ‘open’ lekenkerk gesticht. Hierna werden her en der in de Republiek ‘colleges’ van gelijkgezinden opgericht, ook al bleef het aantal Collegianten vrij gering. De beweging der Collegianten was gebaseerd op het principe van ‘vrij profeteren’ met als doel de gelovigen bijeen te brengen zonder hen te binden, en zonder van hen te eisen dat ze hun gewone kerklidmaatschap opzegden. Baruch Spinoza vertoefde graag in de kring van Collegianten, die met hun radicale gedachtengoed een brug vormden naar het rationalisme van de Verlichting.⁶⁵ De twee pilaren van het

Collegiantisme waren het reeds genoemde vrije profeteren door de (manelijke) leden, en 'een algemene ware en volkomen onderlinge Christelijke verdraagsaemheyd'.⁶⁶ De inspiratie voor deze beweging werd gevonden in verschillende zestiende-eeuwse spiritualisten, maar bovenal in Coornhert.⁶⁷ Men heeft gewezen op Coornherts invloed op individuele Collegianten zoals de gebroeders Van der Kodde, Pieter Balling en Adam Boreel;⁶⁸ maar zij is bovenal evident in het gebrek aan structuur, de afwezigheid van een clerus, en het geringe aantal riten die kenmerkend zijn voor het Collegiantisme. Coornhert verkondigde vaak dat in deze tijd – of deze 'nacht' – van onzekerheid aangaande de 'ware' kerk alle zogenaamde kerkleiders 'zelf lopen' zonder goddelijke zending, in overeenstemming met Jeremia 23:21 ('Ik heb die profeten niet gezonden, toch hebben zij gelopen; Ik heb tot hen niet gesproken, toch hebben zij geprofeteerd'). In elk kerkgenootschap bevonden zich, volgens Coornhert, leden van de onzichtbare kerk der ware gelovigen.⁶⁹ Op de beschuldiging door sommigen dat hij inconsequent is en de vraag hoe hij zijn kritiek op alle kerken rechtvaardigt, antwoordt Coornhert dat hij geen bijzondere roeping of missie voor zichzelf opeist, behalve dan die welke alle mensen dienen te volgen, namelijk de Gulden Regel. Want als hij merkt dat zijn mede-Christenen het gevaar lopen ernstig te zondigen, dan is hij wel verplicht om hen te waarschuwen, en om af te breken wat afgebroken moet worden om de weg te bereiden voor Degene die hopelijk op een dag door God zal worden gezonden om de ware kerk te herstellen.⁷⁰ Coornherts spiritualistische opvatting aangaande een 'onzichtbare' kerk beïnvloedde ook de doopsgezinde Waterlanders; de Waterlandse leider, Hans de Ries, was een goede vriend van Coornhert, en de Waterlandse geloofsbelijdenis van 1610 stelt uitdrukkelijk dat de echte kerk bestaat uit alle ware Christenen, ongeacht waar op deze aarde zij zich bevinden.⁷¹ Geen wonder dat we de doopsgezinden vaak aantreffen als deelnemers aan de Collegiantse diensten.

Coornhert was niet alleen een belangrijk 'doorgeefluik' voor de ideeën van Acontius, Schwenckfeld en Castellio die alle inwerkten op het Collegiantisme. Hij leverde ook, zij het met tegenzin, een blauwdruk van de soort onbepaalde kerk die hij op het oog had voor de ongewisse kerkelijke situatie waarin Christenen zich sinds de Hervorming bevonden. Deze kerk moest volledig vrij en onpartijdig blijven.⁷² In zijn 'klad'-ontwerp voor deze kerk stelt Coornhert dat deze onpartijdige kerk slechts de canonieke Bijbelboeken moet gebruiken, en verderfelijke en onnatuurlijke dogma's moet vermijden, alsmede de verkondiging van onnodige speculaties. In zo'n kerk is elk lid tevens predikant: 'Als men so de H. Schrift maer soude lesen, wat be-

hoefde men dan Predicanten? Soude elck die wel lesen kan niet een Predicant moghen verstrecken?’⁷³ De Collegianten-kerk zou de twee riten handhaven die op de bijbel zijn gefundeerd, te weten het avondmaal en de doop; maar als deze ceremoniën tot onenigheid leiden, voegt Coornhert er kenmerkend aan toe, dan ware het beter om het helemaal zonder ceremoniën te doen. Wat de leer betreft dienen de gelovigen zich te beperken tot de bijbel en de twaalf artikelen van de apostolische geloofsbelijdenis, en zich niet te verliezen in nutteloze speculaties. Deze eenvoud, zo meende Coornhert, zou het aantal secten terugdringen.⁷⁴ Als zij zich beter aan Coornherts ontwerp hadden gehouden, dan hadden de Collegianten wellicht hun tijdelijke schisma van 1685, teweeggebracht door Jan Bredenburgs spinozistische rationalisme, kunnen vermijden.

Tijdens de Gouden Eeuw was Coornhert een bekende grootheid, en dit niet alleen vanwege zijn tegendraadsheid en vrijdenkerij, zijn toneelwerk en gedichten, of zijn vertaling van Homerus’ *Odyssee*, maar ook door zijn visuele nalatenschap. Zo verhaalt Trigland in zijn latere leven dat Coornhert, als vooraanstaand libertijn, tot de ergste vijanden van de rechtzinnigen behoorde. Hij weigerde zich bij de gereformeerden of enig ander kerkgenootschap te voegen omdat hij net als andere libertijnen meende, dat men een rechtschapen leven kan leiden als goede burgers en zalig kan worden zonder kerklid te worden, door privé God naar eigen goeddunken te vereren. Zijn perfectisme stond lijnrecht tegenover de gereformeerde of enig andere evangelische leer, en bracht hem ertoe alle religies op de hak te nemen, te bespotten, en belachelijk te maken, en dat niet alleen in de vele geschriften die hij ‘uitspooog’, maar ook visueel in de prenten die hij produceerde en die, volgens Trigland, tijdens zijn jonge jaren in vele huizen konden worden aangetroffen.⁷⁵ Hij doelt waarschijnlijk op de prenten van de gravures die Maarten van Heemskerck ontwierp en Coornhert uitvoerde, gebaseerd op de volmaakbaarheidsleer, zoals bijvoorbeeld een serie die Ilja Veldman de naam ‘Jacobs Ladder’ gaf, omdat hij de stadia weergeeft in het geestelijk leven van de gelovige, op weg naar de volmaaktheid.⁷⁶ Het in de prenten gehanteerde symbolisme is sterk verbaal: vaak zijn het uitgebeelde voorstellingen van een tekst, vergelijkbaar met de wijze waarop Coornhert in zijn toneelwerk sterk de nadruk legt op de spiritualistische en moralistische ‘moraal van het verhaal’ (waardoor het geheel weinig blijk geeft van realiteitszin of karakter-ontwikkeling). Coornhert gebruikte ook symbolen om zijn eigen naam en principes weer te geven, zoals in zijn notaris-merk waarop een hart met oog is afgebeeld alsook korenaren in het centrum (natuurlijk zinspelend op zijn naam,

‘Coren-hert’), benevens een weegschaal van leven en dood die in perfecte balans is, met als zinspreuk *Gelycheit bevredicht*. Hieruit blijkt dat Coornhert al vroeg in zijn leven het Aristotelische principe onderschreef dat gelijkheid de basis is van rechtvaardigheid. Hij zou dit principe later volledig uitwerken in de *Zedekunst*.⁷⁷ Verder kende men Coornhert van verschillende portretten die over de jaren verschenen, deels postuum. Al deze afbeeldingen tonen hem als een ernstig individu in eenvoudige kledij. Het beroemdste portret is wellicht dat welk zijn vroegere leerling, Goltzius, in 1592 het licht deed zien: vanuit een ovaal staart Coornherts gerimpelde, bedachtzame gezicht naar de kijker (?); het wordt omringd door verwijzingen naar Coornherts vele talenten (in de vorm van een luit, een zwaard, zijn pen en verschillende boeken). Boven zijn hoofd ziet men zijn lijfspreuk, ‘weet of rust’.⁷⁸

Eén portret met name is bijzonder rijk aan symbolen en teksten die verwijzen naar Coornherts gehele oeuvre. Het werd in de tweede helft van de zeventiende eeuw door een onbekende hand gemaakt.⁷⁹ Centraal staat opnieuw Coornherts portret, maar nu wordt hij omringd door een menigte afbeeldingen die alle gekoppeld zijn aan bijbelse passages; bovendien zien we spreuken en titels van Coornherts geschriften, ‘like a polyphonic emanation from the man in the central oval ...’⁸⁰ Op borsthoogte van het geportretteerde individu vinden we opnieuw de onmiskenbare toespeling op zijn achternaam in de vorm van een groot hart met oog en vijf korenaren, omhooggehouden door een losse hand. Bovenaan treffen we nog meer toespelingen op zijn naam: ‘Dirck’ is hier het rijk (*Die Ryk*) dat verlicht wordt door het licht van vele kaarsen (*Vol Kaerssen*, ofwel ‘Volckertszoon’), enzovoort.⁸¹ Het portret-ovaal wordt omringd door een bijbelse verzekering dat ‘Die den Heere vreest die treft de rechte leere en doet de gerechtigheydt blinken gelyck een licht’, en links en rechts naast deze uitspraak staan tweemaal vijf kaarsen brandend uit tien harten, met in elk hart de korte titel van een boek of traktaat, en hiernaast weer tien toepasselijke bijbelse citaten. De symboliek en de toespelingen in dit portret, hierboven slechts zeer onvolledig aangestipt, zijn zeer overdadig.

Een gemakkelijke manier om Coornherts doorgaande postume invloed te tonen is door het kruimelspoor van zijn publicaties te volgen. Zijn geschriften bleven na zijn dood populair.⁸² De postume publicatiegeschiedenis van Coornherts werken culmineerde in de driedelige uitgave van zijn verzamelde werken door Colom in 1632, voorafgegaan door een onvoltooide uitgave in 1612. Na het verschijnen van de *Wercken* houden de afzonderlijke uitgaven

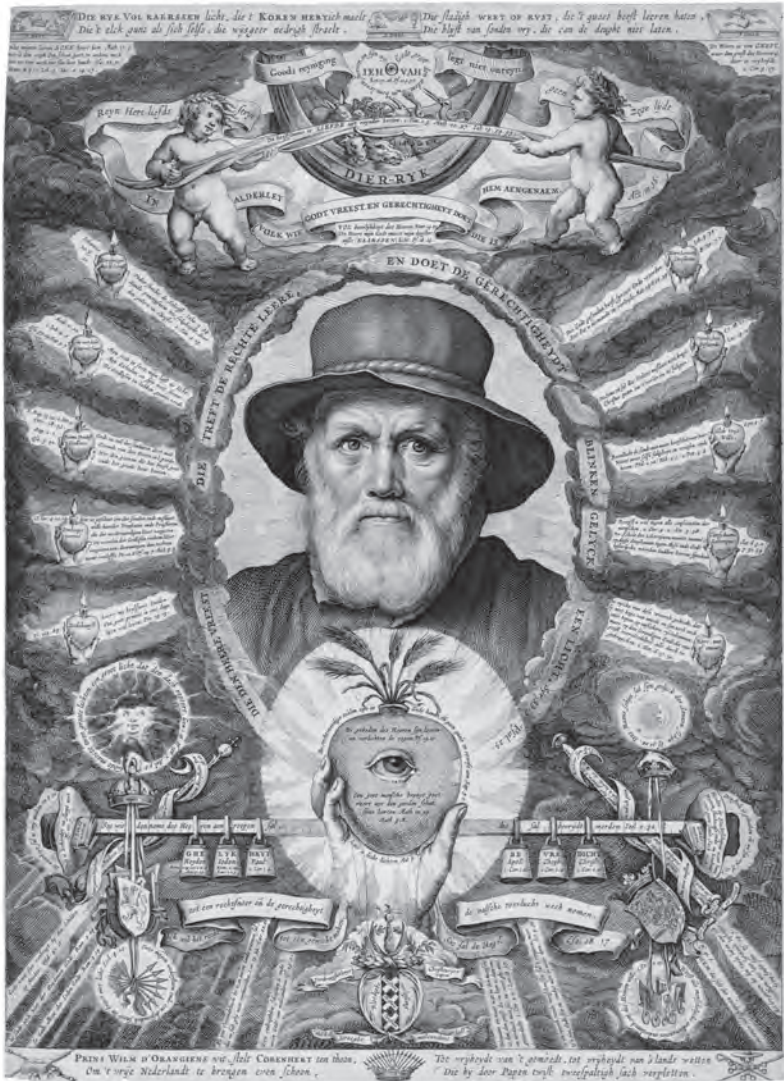
van individuele geschriften op tot de twintigste eeuw, wanneer de serieuze Coornhert-studie van de grond komt.

Wanneer we de postume uitgaven natrekken in de *Bibliotheca Belgica* dan zien we dat er na zijn dood er aanhoudende interesse bestond in zijn literaire werk: zijn moralistische toneelwerk en zijn vertalingen. Het toneelstuk *Abrahams Wtganck* [‘Abraham in ballingschap’, 1575], geschreven tijdens Coornherts tweede ballingschap in Duitsland, werd verschillende keren herdrukt en verscheen zelfs in een Duitse vertaling.⁸³ Verder werden de *Comedie vande Blinde voor Jericho*, de *Coopman* en *T’roerspel Vande Kettersche werelt* herdrukt.⁸⁴ Verschillende vertalingen van Coornhert werden ook heruitgegeven, vooral die van Homerus’ *Odysee*, een vroeg werk dat hij nooit voltooide, want hij vertaalde slechts de eerste zeventien boeken.⁸⁵ Tot de andere vertaalde en herdrukte klassieken behoorden Boethius’ *Verstroosting der wijsheid* en Furmerus’ (veel recentere) *De rerum usu et abusu* (*Recht ghebruyck Ende Misbruyck van tydlycke Have*).⁸⁶

Het leeuwendeel van de in de zeventiende eeuw herdrukte traktaten was evenwel van theologische aard en betroffen juist die onderwerpen die zo’n heet hangijzer vormden in gereformeerde kringen: de erfzonde, die het onderwerp vormde van één van Coornherts disputaties met gereformeerde theologen;⁸⁷ de Heidelbergse catechismus waarover een ander dispuut handelde.⁸⁸ In een Voorwoord door de uitgever van het laatstgenoemde dispuut, waarschijnlijk geschreven door Coornherts voormalige vriend, Cornelis Boomgaert, wordt beweerd dat ‘... alsoo eenighe onrustige Predicanten Dirck V. Coornhart (die langhe overleden is) nyet en laten rusten ... den selven seer calumnieren ende naam-schenden: Soo sal u de kennis van dees openbare Disputatie, neven veel andere sijne uytghegheven Schriften ghenoegh betoonen dat hy sodanigh nyet en is geweest als de vyandelijke tonghen uyt slaan.’⁸⁹ Boomgaert voegt hieraan toe dat het hem nuttig leek deze kritiek van de Catechismus te publiceren aan de vooravond van de synode waar de catechismus wellicht herzien zou worden.

Zoals eerder vermeld was één van de felst betwiste onderwerpen in de catechismus de leer van de voorbeschikking. Het komt dan ook niet als een verrassing dat verschillende geschriften waarin Coornhert Calvijns predestinatiebegrip op de hak nam in deze periode opnieuw werden uitgegeven, terwijl zijn lijvige boek over het onderwerp nog betrekkelijk recent was verschenen en nog steeds beschikbaar moet zijn geweest.⁹⁰

Mensen waren kennelijk nog steeds geïnteresseerd in Coornherts disputen met gereformeerde predikanten. Zo beweerde de uitgever van *Theriakel*, dat voor het eerst verscheen in 1610, dat de publicatie van deze verdediging van



Portret van Dirck Volckertsz. Coornhert door Theodor Matham (ca. 1650) (Rijksmuseum RP-P-1885-A-9407).

Coornhert tegen de dominees Arent Cornelisz en Reinier Donteclock hoogst noodzakelijk was om de onschuld te bewijzen van een man die nog steeds door de rechtzinnigen werd verketterd.⁹¹ Verder wijzen andere herdrukken op blijvende interesse in andere aspecten van Coornherts godsdienstige en ethische ideeën. Zijn hoofdwerk, *Zedekunst*, werd zes jaar na zijn dood herdrukt, en opnieuw in 1630.⁹²

Tenslotte dient vermeld te worden dat, hoewel sommige geschriften betreffende verdraagzaamheid herdrukt werden, zijn hoofdwerk aangaande dit onderwerp nooit is herdrukt, totdat er in de twintigste eeuw een bijna volledige Franse vertaling van verscheen.⁹³ Wel verscheen kort na Coornherts dood een Latijnse samenvatting van *Proces van 't Ketterdoden*, verzorgd door de bewaarders van zijn intellectuele nalatenschap.⁹⁴

Samenvattend zagen we ideeën over hervorming van het strafrecht, het Collegiantisme, gewetensvrijheid en theologie die wijzen op een voortdurende aanwezigheid van Coornhert in Nederlands Gouden Eeuw. In zijn geschiedenis van Amsterdam wijdt Pontanus een bladzijde aan deze ‘voortreffelijke en vermaarde man’, en Bor neemt hem op in zijn *Historie der Nederlandtsche Oorlogen*.⁹⁵ In hun grondige geschiedenis van de gereformeerde kerk in Delft noteren Wouters en Abels de aanwezigheid in die gemeente van verschillende ‘Coornhertisten’ zoals de eenvoudige wever Joost Jacobsz, die herhaaldelijk met zijn dominee, Donteclock, redetwistte over subtiële theologische punten betreffende het perfectisme, de erfzonde, en de rechtvaardigmaking.⁹⁶ De gereformeerde kerkenraad van Haarlem klaagde over een afbeelding die zij aantrof van Jacobs ladder met als onderschrift: ‘Ick leere noch’ omdat ze hierin een toespeling zagen op Coornherts volmaakbaarheidsleer.⁹⁷

Afsluitend willen we nog melding maken van een welhaast symbolisch incident. Na de val van Oldenbarnevelt en de vestiging van rechtzinnige gemeenteraden en magistratuur, begon de overheid Remonstranten te vervolgen. Brandt beschrijft wat er gebeurde in Kampen: ‘De nieuwe Wethouders yverden om de Kerkelijken te vergenoegen. Dit sagh men uit verscheide van hunne handelingen. Onder anderen wordt verhaelt, dat de Burgemeesters korts daer na in de herberg den eenhoorn op d’olde straet by een sijnde, en daer eenen geschilderden Dirk V. Koornhert op de kaemer vindende, dat taeffreel in weêrwil van de waerd en waerdinne van de wandt naemen en ’t op ’t vier leiden, daer ’t tot asch verbrandde. Dus toonden se, seiden eenigen, aen de afbeelding, hoe sy tegens den man te moede waeren.’⁹⁸ Zo belandde Coornhert postuum alsnog op de brandstapel.

NOTEN

- 1 Coornhert, *Naem-scherp D.V. Coornherts tegen de Ondaedt tot Delft aan hem betoont* (Delft, B.H. Schinckel, 1590) (WW 3, 294A-295D). WW = *Dieryck Volckertsz Coornherts Wercken waer van eenige noyt voor desen gedruet zyn* (Amsterdam, J.A. Colom, 1630 [=1633]).
- 2 Bruno Becker (ed.), *Bronnen tot de kennis van het leven en de werken van D.V. Coornhert*, Rijks Geschiedkundige Publicatiën, kleine serie, 25 (Den Haag, 1928), brief 49, 292.
- 3 Coornhert, *Vande predestinatie, verkiezinge ende verwerpinghe Godes* (Gouda, P.S. Kies, 1590); WW 3, 171R-291D.
- 4 Coornhert, *Proces van 't Ketterdoden ende dwang der conscientien* (Gouda, J. Tournay, 1590); WW 2, 43v-170v; Justus Lipsius, *De Una Religione adversus Dialogistam liber* (1590, Antwerpen: Moretum, 1610); Coornhert, *Verantwoordinghe van 't Proces vanden ketteren te dooden* [onvoltooid, 1590]; WW 3, 480A-489R.
- 5 *Het leven van D.V. Coornhert*, printed as preamble to Coornhert, WW 1, 6B.
- 6 Jacobus Trigland, *Kerckelycke Geschiedenissen begrypende de swaere en bekommerlycke geschillen in de Vereenigde Nederlanden voor-gevallen, met derselver Beslissinge, en de Aenmerckingen op de Kerckelycke Historie van Johannes Wtenbogaert ...* (Leiden, A. Wyngaerden, 1651), 715/2. Wel voegt hij eraan toe dat het veelzeggend is dat Coornhert in deze laatste woorden de Verlosser niet met name noemt. Dezelfde uitleg van Coornherts laatste woorden vinden we in J. Hoornbeeck, *Summa controversiarum religionis, cum Infidelibus, Hereticis, Schismaticis. Id est, Gentilibus, Iudaeis, Muhammedanis; Papistis, Anabaptistis, Enthusiastis & Libertinis, Socinianis, Remonstrantibus, Lutheranis, Brouwnistis, Graecis* (Leiden, Waesberge, 1653), 468. Het dient echter gezegd dat Trigland selectief is, want hij laat de laatste zinnen van Coornherts laatste woorden weg, waar hij zijn vertrouwen uitsprekt in de 'goede God': '... ick hebbe gheen claghen; maer God is goet, hy doet niet dan goet, ende en sal mits dien syn goet schepsel niet bederven.'
- 7 De enige volledige biografie is vooralsnog die van Henk Bongers, *Leven en werk van Dirck Volckertsz Coornhert* (Amsterdam, 1978). Jaap Gruppelaar werkt momenteel aan een intellectuele biografie.
- 8 Samuel Ampzing, *Beschryvinge ende lof der stad Haerlem in Holland ...* (Haarlem, A. Rooman, 1628; herdruk facsimile, 1974), 359; zie voor Coornherts grafische werk Ilja M. Veldman (ed.), *Dirck Volckertsz. Coornhert. The Illustrated Bartsch*, 55, supplement (1991); Veldman, *Leerrijke reeksen van Maarten van Heemskerck* (Den Haag, 1986); Veldman, *De wereld tussen goed en kwaad: Late prenten van Coornhert* (Den Haag, 1990).
- 9 Zie voor een verzameling van zijn politieke geschriften: D.V. Coornhert, *Politieke geschriften: Opstand en religievrede*, J. Gruppelaar (ed.) (Amsterdam, 2009).
- 10 Zie voor deze debatten Marianne Roobol, *Landszaken: De godsdienstgesprekken tussen gereformeerde predikanten en D.V. Coornhert onder leiding van de Staten van Holland (1577-1583)* (Proefschrift, Universiteit van Amsterdam, 2005).
- 11 In het Voorwoord van Coornherts *Synode over gewetensvrijheid* (1582) (Amsterdam, 2008), 22, stelt hij dat gewetensvrijheid hem er tien jaar eerder toe had bewogen 'om voor de eerste keer de pen tegen Calvin en Beza op te nemen'; dit moet een verwijzing zijn naar zijn traktaat uit 1572, *Van de toelatinge ende decreete Godes bedenckinge: Bedenckinge of de H. Schrift ook inhoudt sulcks als... Calvin ende... Beza daer van leeren* (Altena = Wesel, N. Gevaerts, 1572), dat voornamelijk zijn kritiek op de gereformeerde predestinatieleer behelst.
- 12 Zie Hans Rudolf Guggisberg, *Sebastian Castellio im Urteil seiner Nachwelt vom Späthumanismus bis zur Aufklärung* (Basel & Stuttgart, 1956), 61-67 ('Dirck Volckertszoon Coornhert und sein Kreis').
- 13 Zie over Coornherts toneelwerk Anneke Fleurkens, *Stichtelijke lust: De toneelspelen van*

D.V. Coornhert (1522-1590) als middelen tot het geven van morele instructie (Hilversum, 1994); Coornherts *ethica* is recentelijk ‘hertaald’ door Jaap Gruppelaar: *Zedekunst, dat is wellevenskunste* (Hilversum, 2015).

14 In *Boeventucht* omschrijft Coornhert zichzelf als ‘eenen die liever niet, dan tot niemands nut zoude leven’: Coornhert, *Boeventucht* (A.J. Gelderblom ed.) (Muiderberg, 1985), 130, 66.

15 Gevonden door A. Hallema – zie A. Hallema, *Geschiedenis van het gevangeniswezen, hoofdzakelijk in Nederland* (Den Haag, 1958), 105-106.

16 Coornhert, *Boeven-tucht ofte Middelen tot mindering der schadelijke ledigghangers* (Amsterdam, H. Muller, 1587) – het enig bekende exemplaar van dit werk bevindt zich in de Universiteitsbibliotheek van de Leidse Universiteit; daarna werd het opgenomen in WW 3, 384V-388D.

17 Hallema, *Geschiedenis van het gevangeniswezen*, 106, gaat uit van deze invloed.

18 Toch concludeert Gelderblom dat in de praktijk Coornherts voorstellen maar weinig invloed hadden: Gelderblom in *Boeventucht*, 36-44.

19 Simon Schama, in *Overvloed en onbehagen: De Nederlandse cultuur in de Gouden Eeuw* (1987), 36, ziet in de verdrinkingscel een symbolische en geïntensiveerde herhaling van de voortdurende Nederlandse strijd met het water.

20 Zie Hans Smits, *Strafrechthervormers en hemelbestormers: Opkomst en teloorgang van de Coornhert-Liga* (Amsterdam, 2008) – de Coornhert-Liga was actief tot ca. 2000.

21 D.V. Coornhert, *Vande predestinatie, verkiesinghe ende verwerpinghe Godes* (Gouda, P.S. Kies, 1590; herdrukt in aparte delen in 1611 door Tournay in Gouda; ook in WW 3, 171R-291D).

22 Zie Bruno Becker, ‘Coornhert de 16de eeuwse apostel der volmaakbaarheid’, in: *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis* 19 (1926), 59-84; Voogt, *Constraint on Trial*, hfst. 4; Mirjam G.K. van Veen, ‘“No One Born of God Commits Sin”: Coornhert’s Perfectionism’, in: *NAKG* 84 (2004), 338-357.

23 De Contraremonstrantse voorman Trigland valt deze volmaakbaarheidsleer van de ‘laetdunkende’ (ofwel arrogante) Coornhert herhaaldelijk aan: Jacobus Trigland, *Kerckelycke Geschiedenissen begrypende de swaere en bekommerlycke geschillen in de Vereenigde Nederlanden voorgevallen, met derselver Bestissinge, en de Aenmerckingen op de Kerckelycke Historie van Johannes Wtenbogaert ...* (Leiden, A. Wyngaerden, 1651), 53/2; 197; 342-343; 714-715.

24 Bijv. wanneer, aan het slot van [Uytenbogaert]’s irenische traktaat, *Advys op ’t vast-stellen vande religie* (Haarlem, J. de Wit, 1630), schrijver verwijst naar Gamaliël’s raadgeving in Handelingen 5:38-39, ligt het voor de hand te veronderstellen dat hij zich liet inspireren door de *Synode over gewetensvrijheid*, waar elk debat wordt afgesloten door Coornherts alter ego, Gamaliel.

25 *Wercken* I, n.p. Dit zijn passages uit twee brieven die de Groot aan M. Willemsz van Heuvel stuurde (laatstgenoemde schreef waarschijnlijk het lange Voorwoord van deel III van de *Wercken*: zie Henk J.M. Nellen, ‘De geschiedenis van een moeilijk grijpbare relatie: Grotius over Coornhert’, in: Jaap Gruppelaar en Gerlof Verwey (eds.), *D.V. Coornhert (1522-1590): polemist en vredezoeker* (Amsterdam, 2010), 85-122.

26 Hugo de Groot, *Der Heeren Staten van Hollandt ende West-Vrieslandt Godts-diensticheyt* (Den Haag, H.J. van Wouw, 1613), 42: er was ‘niet dat de saecke van Dirck Volckaertssen Coornhart (die anders om verscheyden oorsaecken seer verhaet was) soo aengenaem maeckte, dan dat men gheloofde dat hy int stuck vande Predestinatie en de vrye verkiesinghe van s’ menschen wille gevoelde met Erasmo.’

27 Nellen, ‘De geschiedenis’, 95-98; zie, voor Coornherts kerkleer, beneden.

28 Zie bijv. de titel van Lorentzens biografie: Carl Lorentzen, *Dieryck Volkertszoon Coornbert, der Vorläufer der Remonstranten, ein Vorkämpfer der Gewissensfreiheit: Versuch einer Biographie* (Jena, 1886).

- 29 Zie bijv. Johannes Wtenboogard, *De Kerckelicke Historie, vervatende verscheyden gedenckwaerdige saecken, Inde Christenheyt voorgevallen, Van Het Jaar Vierhondert af, tot in het Jaar Sestienhondert ende Negenthien. Voornamentlick in dese Geuniceerde Provintien* (z.pl., 1646), 313/2; herhaald in Trigland, *Kerckelycke Geschiedenissen*, 280-281; ook: *Den Arminiaenschen dreckwaghen*. Deze beweringen lijken alle te herleiden tot de biografie die aan deel I van *Wercken* voorafgaat, fol. 4D.
- 30 Zie voor de oorsprong van de zinspreuk H.J.M. Nellen, 'De zinspreuk "In necessities [sic] unitas, in non-necessariis libertas, in utrisque caritas"', in: *Nederlands Archief voor de Kerkgeschiedenis* 79 (1999) 1, 99-106: hij herleidt hem tot Marc' Antonio de Dominis' *De republica ecclesiastica*, dl. 1 (1617).
- 31 Erasmus, Voorwoord van zijn uitgave van Hilary, zoals geciteerd in Roland Bainton (ed.), Castello, *Concerning Heretics* (New York, 1965), 33 – mijn nadruk.
- 32 Coornhert, *Aertzenij der zielen*, WW 1, 472-475; deze dialoog werd 'hertaald' door Ruben Buys als 'Medicijn voor de ziel', in *Coornhert in het klein: Korte teksten over deugd, onwetendheid en volmaakbaarheid* (Amsterdam, 2011), 165-181.
- 33 Hoornbeeck, *Summa controversiarum religionis*, 468-470. Zie ook Gisbertus Voetius, *Politicae Ecclesiasticae* (Amsterdam, Waesberge, 1663) 2, 219: na een bespreking van de Rozenkruisers en Wederdopers als critici van het 'sanctum ministerium', noemt hij de 'Cornhertistae, quorum meledicus magister, inter omnes ministro-misos, ministro-mastigas, aquilifer merito cluit. Ipse semi-paganus, semi-idiota ad sacra theologorum magno numero libellos hunc contentum unice spirantes attulit: sed in libello de minuendis sectis in altero de ecclesia semi-libertinismus suum plenius aperuit' – geciteerd in J. ten Brink, *Dirck Volckertsen Coornhert en zijne Wellevenskunst: Historisch-Ethische Studie* (Amsterdam, 1860), xxvii (n. 20).
- 34 De Remonstrantse principeverklaring, zoals geformuleerd in 1999, geeft een centrale plaats aan 'vrijheid' en 'verdraagzaamheid': 'De Remonstrantse Broederschap is een geloofsgemeenschap die, geworteld in het evangelie van Jezus Christus en getrouw aan haar beginsel van vrijheid en verdraagzaamheid, God wil eren en dienen.' Geciteerd in E.H. Cossee, Th. M. van Leeuwen, M.A. Bosman-Huizinga, *De Remonstranten*. Serie Wegwijs (Kampen, 2000), 54.
- 35 Bijv. Coornhert, *Vanden aenghebeven dwangh inder consciëntien binnen Hollandt* (1579); *Synode over gewetensvrijheid* (1582); *Proces van 't Ketterdoden ende dwang der consciëntien* (1590); zie Voogt, *Constraint on Trial* (Kirkville, 2000); Bonger (ed.), *Dirck Volckertszoen Coornhert: Dwars maar recht* (1989), enz.
- 36 Zie Jonathan I. Israel, *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall 1477-1806* (Oxford, 1995), 503, en Israel, *Conflicts of Empires: Spain, the Low Countries and the Struggle for World Supremacy, 1585-1713* (London, 1997), 252; Episcopus' belangrijkste tolerantie-geschriften zijn: *Vrye Godesdienst, of t Samenspreckinghe tusschen Remonstrant en Contra-Remonstrant, over de vrye Godts-dienstighe Vergaderinghen der Remonstranten* (1627; Knuttel, 3753), en *Belijdenise ofte Verklaringhe van 't ghevoelen der Leeraren die in de Gheuniceerde Nederlanden Remonstranten worden ghenaeamt* (1621).
- 37 Coornhert, *Wortel der Nederlandsche Oorloghen*, WW 2, clxxiii.
- 38 [Episcopus], *Vrye Godesdienst*, 3.
- 39 Idem, 21: '... soo hebben wy verstaen... dat uwe kercke een soo leelijck ghedeformeerde kercke is ghe worden, dat die ghene die der uyt zijn met goede consciëntie daer in niet weder moghen keeren, en dieder in zijn groot jaec seecker perijckel loopen van salicheyt ...'
- 40 Idem, 37: 'Daerom Bogermans raet is eens boosenmans raedt ...' Coornhert schreef soms de naam Donteclock, een van zijn belangrijkste gereformeerde opponenten als 'Donderclock', e.g. in *Van de Erfzonde. Disputatie Tusschen de Predicanten tot Haarlem ende D.V. Coornhert* (Gouda, J. Tournay, 1610).

- 41 Vedelius, *Vande Verborghentheden der arminianisterye* (Zutphen, C. Lomajer, 1631), 84-85; Coornhert, *Synode*, Zitting I, ‘Of de ware zichtbare kerk van Christus al dan niet kan dwalen’, 25-37.
- 42 Henricus Arnoldi, *Vande Conscientie-dwangh* ... (Delft, I.A. Kloetingh, 1629), 27-28.
- 43 [Johannes Wtenbogaert], *Voorstant vande Vryheyte der Conscientie teghen den Conscientie-dwangh van Henricus Arnoldi vander Linden, Predicant tot Delff* (z.pl., 1630), 44-45. In dit pamflet ook een zeldzaam voorbeeld van een Remonstrant die Coornhert gebruikt als negatief voorbeeld: p. 120. In Vedelius, *Vande Verborghentheden der arminianisterye*, ook dit Coornhertse thema van de veronderstelde afwezigheid van een onfeilbare rechter, waardoor het volgens de Remonstranten onmogelijk is om een criterium te vinden voor het toetsen van waarheid of ketterij; zie ook Episcopus’ replek, *Den rechten Remonstrantschen Theologant: ofte Clare vertooninghe van de rechte Theologie der Remonstranten, aengaende het Anathematizeren der dolenden, insonderheydt in ’t point vande Heylige Dry-eenigheyte* (Amsterdam, P. Walschaert, 1638), 4A; ook 173 (over ‘blinde beulen’).
- 44 Deze aanklacht wordt bijv. uitvoerig besproken in de tiende zitting van de *Synode*, 111-123; ‘dienaren van andermans wreedheden’: 115.
- 45 [Wtenbogaert], *Voorstant*, 120.
- 46 Zie voor deze kerkgeschiedenissen Gerrit Voogt, ‘Clio’s Arsenal: Rival Dutch Church Histories and Remonstrant Self-Fashioning’ in: *Church History and Religious Culture* 97 (2017), 167-194.
- 47 Uytenbogaert, *Kerckelicke Historie*, 277/1; idem in Gerard Brandt, *Historie der Reformatie en andere kerkelijke geschiedenissen in en omtrent de Nederlanden*, 4 dln. (Amsterdam: J. Rieuwertsz, 1671-1704) 1, 766: ‘Dirk Volkaertszoon Koornhert, die geslage vijandt vant ketterdooden en alle conscientiedwangh ...’.
- 48 Uytenbogaert, *Kerckelicke Historie*, 209/2-211/1 (over het request dat Coornhert in 1581 schreef ten behoeve van de Haarlemse katholieken); 217-219 over de Synode van Middelburg.
- 49 Idem, 474-475.
- 50 Trigland, *Kerckelycke Geschiedenissen*, 437/1; op p. 1147/2 de klacht dat de Remonstranten graag aan alle sekten, inclusief de Coornhertisten, gewetensvrijheid wilden schenken – dat wil zeggen aan alle, behalve de gereformeerden...
- 51 Idem, 197; zie ook idem, 342, voor een nog langere samenvattende passage: ‘Hy [i.e. DVC] is geweest een hart ende bitter vyant van de Gereformeerde kercken als voor is aangewesen, by alle gelegentheden en ongelegentheden lasterende der selver kercke, Leere ende Leeraren op het allerhatelijkste...’ etc.
- 52 Idem, 712-713; in Gouda benoemde de magistraat twee ouderlingen die openlijk instemden met Coornherts geschriften: 780/2; Trigland heeft het herhaaldelijk over ‘Coornhertiaanse geesten’.
- 53 Idem, 1133/2: ‘heydensche *Ethicam*’.
- 54 Zie Coornhert, *Zedekunst, dat is wellevenskunste* (Gouda, 1586; in: WW 1, fol. 268R-335D; hertaald in modern Nederlands door Jaap Gruppelaar (Hilversum, 2015)).
- 55 Uytenbogaert, *Kerckelicke Historie*, 697/2.
- 56 Trigland, *Kerckelycke Geschiedenissen*, 714/2.
- 57 Gerard Brandt, *Historie der Reformatie en andere kerkelijke geschiedenissen in en omtrent de Nederlanden*, 4 dln. (Amsterdam, J. Rieuwertsz, 1671-1704).
- 58 Zie Mike Kestemont, Els Stronks et al., *Van wie is het Wilhelmus? De auteur van het Nederlandse volkslied met de computer onderzocht* (Amsterdam, 2017); iemand die het recentelijk heeft opgenomen voor Coornhert als auteur is Theo Arosius, *Het geheim van het Wilhelmus: Waarom de dichter anoniem moest blijven* (Soesterberg, 2011).
- 59 Brandt, *Historie*, dl. 1, 768: ‘Hy verstondt, dat hy sich van Godt liet gebruiken tot een willig

breekijzer van de moordelijke kerker der conscientien’ [cursief in het origineel], met een verwijzing naar een ongedateerde brief van Coornhert aan Lipsius, in Coornherts *Brieven-boeck*, brief 86, WW 3, 138v.

60 Brandt, *Historie*, dl. 1, 768.

61 *Den Arminiaenschen dreck-waghen* (Amsterdam, 1618).

62 Idem (z.p.). Ongeveer 200 woorden van het gedicht zijn aan Coornhert gewijd (en hij wordt genoemd in de beschrijving van Arminius!); ong. 130 woorden aan Vorstius; 106 aan Venator; 92 aan Arminius.

63 H.Q. Janssen en J.J. van Toorenenbergen (eds.), *Brieven uit onderscheidene Kerkelijke Archieven*. Werken der Marnix Vereniging, Serie III Dl. II (Utrecht, 1878), Hendrik de Corput aan Arnoldus Cornelii [i.e. Cornelissen], 5 december, 1582: ‘Wilde wel dat yemandt van den dienaers van Hollant op **Coornherts dreck** met corte ingebonden reden ende argumenten wat antwoirde, om hem wat te breydelen, &c...’ [mijn nadruk].

64 Coornhert, *Vanden aenghebeven dwangh inder conscientien binnen Hollandt* [1578], *Wercken* I, fol. 469A-472B.

65 Zie over het Collegiantisme en de godsdienstige situatie in de Republiek: J.C. van Slee, *De Rijnsburger Collegianten: Geschiedkundig onderzoek* (Haarlem, 1895); Andrew Fix, *Prophecy and Reason: The Dutch Collegiants in the Early Enlightenment* (Princeton, NJ, 1991); H.A. Enno van Gelder, *Getemperde vrijheid. Een verhandeling over de verhouding van Kerk en Staat in de Republiek der Verenigde Nederlanden en de vrijheid van meningsuiting in zake godsdienst, drukpers en onderwijs, gedurende de 17e eeuw* (Groningen, 1972); Jonathan Israel, *The Dutch Republic*.

66 L. Klinkhamer, *Losse en quaaide Gronden* (Amsterdam, Oostzaan, 1686), 3-4.

67 Voor een uitgebreidere analyse van Coornherts invloed, zie Gerrit Voogt, ‘“Anyone Who Can Read May Be a Preacher”: Sixteenth-Century Roots of the Collegiants’, in: Wim Janse en Barbara Pitkin (eds.), *The Formation of Clerical and Confessional Identities in Early Modern Europe* (2006), 409-424.

68 Van der Slee, *Rijnsburger Collegianten*, 373-375; Willem Frijhoff en Marijke Spies, *1650: Bevochten eendracht* (Den Haag, 1999), 414; Fix, *Prophecy and Reason*, 86-90; en idem, 168, waar hij constateert dat Coornherts invloed op de Collegiantse praktijk belangrijker was dan het voorbeeld gegeven door de Brownisten; zie voor Adam Boreel: Francesco Quatrini, *Adam Boreel (1602-1665): His Life and Thought* (2017, dissertatie, Università degli studi di Macerata); voor Pieter Balling: Ruben Buys, ‘“Without Thy Self, O Man, Thou Hast no Means to Look for, by which Thou Maist Know God”: Pieter Balling, the Radical Enlightenment, and the Legacy of Dirck Volckertsz Coornhert’, in: *Church History and Religious Culture* 93/3, 363-383.

69 Coornhert, *Wagenspraeck*, WW 2, 577C; ook *Schyndeught der secten*, WW 3, 341-355.

70 Coornhert, *Wagenspraeck*, 576V (NB: fol. 576 wordt herhaald – deze passage is te vinden op fol. 576-bis).

71 H.W. Meihuizen, ‘Spiritualistic Tendencies and Movements among the Dutch Mennonites of the 16th and 17th Centuries’, in: *The Mennonite Quarterly Review* 27 (oktober 1953), 263; zie ook Bongers, *Leven en werk*, 130-132; en M.G.K. van Veen, ‘Spiritualism in the Netherlands: From David Joris to Dirck Volckertsz Coornhert’, in: *The Sixteenth Century Journal* 33 (2002), 129-150.

72 Coornhert, *Insicht*, een brief d.d. 19 september 1578, WW 1 fol. 554.

73 Coornhert, *Ruygh Bewerp eender onpartydiger kercken onder verbeteringhe*, WW 3, fol. 2D; zie ook Coornhert, *Middel tot mindringhe der secten ende partijschappen*, WW 3, 396D-397B.

74 Coornhert, *Ruygh Bewerp*, 2B: ‘Die eenvuldicheydt behaecht my wonderlijck wel, als een vermijdinge van menighvuldicheydt der secten.’

75 Trigland, *Kerckelycke Geschiedenissen*, 714-715.

- 76 Ilja M. Veldman, *Images for the Eye and Soul: Function and Meaning in Netherlandish Prints (1450-1650)*, hoofdstuk 2: “‘Eloquent Inventions’: Maarten van Heemskerck Inspired by Dirck Volkertsz. Coornhert” (Leiden, 2006), 45-89.
- 77 Zie Bongers, *Leven en werk*, 34-35; vgl. Coornhert, *Zedekunst*, boek IV (‘Rechtvaardigheid’).
- 78 Zie voor het motto ‘Weet of rust’ Voogt, *Constraint on Trial*, 73 and 133. Treffend is ook het portret in kleur dat Cornelis van Haarlem maakte van een bedachtzame, taxerende Coornhert zonder tekst of symbool; er is ook een eenvoudig portret gemaakt door Jan Lamsvelt (1685).
- 79 Het wordt zeer gedetailleerd besproken door Joseph B. Dallett, in *Reflections to Astound: Seventeenth-Century Dutch Prints from a Private Collection* ([Ithaca,] The Museum, 1999, 39-51. Sommigen schrijven de gravure toe aan Theodorus Matham.
- 80 Idem, 41.
- 81 Tegelijk vat het vier-regelig gedicht boven het portret een deel van Coornherts filosofie samen: ‘DIE RYK VOL KAERSSSEN licht, die t KOREN HERTich maelt/ Die stadigh WEET OF RUST, die t quaat heft leeren haten/ Die t elck gunt als sich selfs, die wijsgeer nedrigh straelt/ Die blyft van sonden vrij, die can de deught niet laten.’ Onder dit gedicht treffen we een aantal dieren, en weer een variant op zijn naam: ‘DIER-RYK’ ofwel het rijk der dieren.
- 82 Trigland noemt de populariteit van het werk van Coornhert in zijn tijd en geeft – met tegenzin – hoog op van de kwaliteit van Coornherts proza: *Kerckelycke Geschiedenissen*, 715/1.
- 83 *Abrahams Wiganck* (Rees, D. van Zanten, 1575); 2de (Haarlem, A. Ketel, z.j.); 3de ed. (Alkmaar, 1603); 4de ed. (Amsterdam, C. Gerritsz, 1621); *Abrahams Ausgang* (z.d., z.pl., z.dr.); in *WW* 3, fol. 517R-530V; de liederen van dit toneelstuk werden opgenomen in Coornherts *Lied-Boeck* (#s 47-51 en #35 van het supplement): zie *WW* 1, fol. 487R-513V.
- 84 *Comedie vande Blinde voor Jericho* (Haarlem, A. Ketel, 1582); 2de ed. ([Amsterdam], C. Gerritsz, 1603); *De Coopman* [Haarlem, A. Ketel], 1580; 2de ed. (Norden, P. Arentsz, 1620); *Troerspel Vande Ketersche werelt* (Gouda, J. Tournay, 1590; niet opgenomen in *Wercken*).
- 85 *Deerste twaelf boecken Odysseae...* (Haarlem, J. van Zuren, 1561); 2e ed. (Delft, B.H. Schinckel, 1593); 3e ed. (Delft, B.H. Schinckel, 1598); 4e ed. (Delft, B.H. Schinckel, 1606); 5e ed. (Amsterdam, H. Barentsz, 1607); *De tweede XII. Boecken Odysseae...* (Amsterdam, H. Barentsz, [1605-1606]); 2e ed. (Amsterdam, H. Barentsz, 1607). Niet opgenomen in *Wercken*. Er verscheen in 1939 een geannoteerde uitgave van beide delen, tot het punt in boek 18 waar Coornhert stopte: Coornhert, *De dolinge van Ulyse: Homerus’ Odysseia I-XVIII in Nederlandse verzen* –Th. Weevers (ed.) (Amsterdam, 1939).
- 86 Boethius, *Die vertroestinghe der Wysheyt* ... (Deventer, S. Steinberghen, 1557); 2e ed. (Leiden, C. Plantin, 1585); 3e ed. (Amsterdam, P. van Ravesteyn, 1616); [Furmerus], *Recht ghebruyck Ende Misbruyck van tydlycke Have* ... (Leiden, C. Plantin, 1585); 2e ed. (Amsterdam, D. Pietersz, 1610); 3e ed. (Amsterdam, D. Pietersz, 1620).
- 87 *Bootgen Wt het Schip van de tweede Antwoorde van D.V. Coornhert, Opte Replijcke der Predicanten Dispytatie van Erfzonde* (Gouda, J. Tournay, 1610); ook: *Van de Erfzonde. Disputatie Tuschen de Predicanten tot Haarlem ende D.V. Coornhert* (Gouda, J. Tournay, 1610).
- 88 *Disputatie over den Catechismus van Heydelbergh...* (Gouda, J. Tournay, 1617). Ook: *Proeve Van de Heydelberghsche Catechismo* ... (Gouda, J. Tournay, c. 1617), de 2e ed. van *Proeve Van de Heydelberghsche Catechismo* (Z.pl., 1582).
- 89 Coornhert, *Dispytatie*, geciteerd in *Bibliotheca Belgica*, 706. Het traktaat *Dolingen des Catechismi* ... (Gouda, J. Tournay, 1610) werd herdrukt in *Dispytatie over den Catechismus van Heydelbergh*, met eenzelfde soort Voorwoord (waarschijnlijk eveneens geschreven door Boomgaert).
- 90 *Van Godes Verkiezinghe* ... (Gouda, J. Tournay, 1611); *Van Gods Predestinatie over den Verworpenen* (Gouda, J. Tournay, 1611); *Of Godt in sijn Predestineren, Verkiezen ende Verwerpen siet op des Menschen doen dan niet* [Gouda, J. Tournay], 1611; *Van de Predestinatie* (Gouda, J. Tour-

- nay, 1611); *Vande Verworpinghen...* (Gouda, J. Tournay, 1611) – NB: genoemde vijf titels zijn uittreksels uit Coornherts boek, *Vande Predestinatie* (1590); verder *Levende Kalck* (door Daneus, beantwoord door Coornhert) gevolgd door *Corte berispinghe Vande lere Calvinij vande voorsienicheydt Godes* (waarin een vertaling door Coornhert is opgenomen van passages in Castellio over de predestinatie) (Z.pl., 1607); *Vande Toelatinge ende Decrete Godts...* (Gouda, J. Tournay, 1610).
- 91 *Theriakel Teghen het Venijnighe Wroegh-schrift by Arent Cornelisz. ende Reynier Donteclock ...* (Gouda, J. Tournay, 1610); de uitgever geciteerd in *Bibliotheca Belgica*, p. 741; ook *Ooch-water Opten Etter des voor-oordels inden Ooghen vande ondersoecker der Delfscher Predicanten...* (Gouda, J. Migoen, 1608); en *Vande Vreemde Sonde, Schulde, Straffe na-springhe* (N.pl., n.pr., 1584); 2e ed. (Gouda, J. Tournay, 1616).
- 92 *Vande beiaerden Doope: Corte ende getrouwe Waerschouwinghe aen allen Aenhangeren der seluer vrundtlick gheschreuen* [Homborg, N. Gevaerts], 1575; 2e ed. (Amsterdam, C. Gerritsz, 1600) [kritiek op de volwassendoop]; *Van Hooft ende Hert-sorge ...* (Den Haag, B.C. Niculandt, 1606) deel I; het hele traktaat in WW 3 90V (rest niet gepagineerd), WW 2 397C-413B; *Vande Leydt-sche disputatie warachtich verhael, Roerende die mercktekenen vande Kercke...* [Haarlem, A. Ketel] (1583); 2e ed. (Z.pl., 1607 [1608]) (over de Leidse disputatie die handelde over de kentekenen van de ware kerk); *Oorsaken ende middelen vander menschen Zalicheijdt ende verdoemenisse* (Amsterdam, H. Barentsz, 1603); *Twee-spraeck: Of waerheijt vry maeckt?* [Amsterdam, B. Adriaensz], 1600; 2e ed. (1617) *Zedekunst dat is Wellevenskunste ...* [Gouda, J. Tournay], 1586; 2d ed. (Amsterdam, B. Adriaensz., 1596); 3d ed. *Ethica. Zede-kunst Dat is Wel-levens Kunste ...* (N.pl., n.pr., 1630).
- 93 Thierry Coornhert, *A l'Aurore des Libertés Modernes: Synode sur la Liberté de Conscience* (1582), ed., vert. en inleiding door Joseph Lecler en Marius-François Valkhoff (Paris, 1979).
- 94 *Defensio Processus De Non Occidendis Haereticis* (Gouda, P.S. Kies, 1591); 2e ed. (Hanau, W. Antonius, 1593); 3e ed. (Gouda, P.S. Kies, 1597); *Epitome Processus De Occidendis Haereticis* (Gouda, J. Zas Hoenz, 1592); 2e ed. (Gouda, J. Zas Hoenz, 1597) (samenvatting van boek I van *Proces* en zijn kritiek op Lipsius).
- 95 Isaac Pontanus, *Historische Beschrijvinge der seer wijt beroemde Coop-stadt Amsterdam* (Amsterdam, I. Hondius, 1614), 284; Pieter Bor, *Historie der Nederlandtsche Oorlogen onpartydiglyk beschreven door P. Bor Christiaensz* 3, 340-341.
- 96 A.P.H.F. Wouters en P.H.A.M. Abels, *Nieuw en ongezien: Kerk en samenleving in de classis Delft en Delfland 1572-1621*, 2 dln. Werken van de Vereniging voor Nederlandse Kerkgeschiedenis nr. 1 (Delft, 1994) 2, 64; zie ook 1, 242-245, en 2, 159-162.
- 97 Joke Spaans, *Haarlem na de Reformatie: Stedelijke cultuur en kerkelijk leven, 1577-1620* (Den Haag, 1989), 128.
- 98 Gerard Brandt, *Historie der Reformatie en andere kerkelijke geschiedenissen in en omtrent de Nederlanden* (Amsterdam, J. Rieuwertsz, 1671-1704) 2, 156.

Isaack van Gherwen (1580-1647)
Zijn *portrait historié* door Karel van Mander (1605)
en zijn geestelijke levensweg aan de hand van
zijn familie en vrienden

RUUD LAMBOUR

HET PORTRAIT HISTORIÉ

De tweede druk uit 1618 van het beroemde *Schilder-Boeck* (1e dr. 1604) van Karel van Mander (Meulebeke 1548-1606 Amsterdam) bevat een korte biografie van de doopsgezinde schilder, met de volgende passage:¹

Tot Amsterdam in de Warmoes-straet tot Sr. Klaes Frederijcksz. Roch, is een van zyn leste en grootste stucken, te weten: het stuck daer de kinderen van Israel door de Jordane gaen, en draghen de Arcke Gods omme, alwaer hy sich selfs, sieckelijck, dan niettemin wel gelijkende, als een Levyt of drager geconterfeyt heeft, als oock den eersten eyghenaer Sr. Isaac van Gerven met zyn eerste huysvrouw, en is seer wel gedaen ghelijck als men sien kan.

Dit grote paneel (H 110,5 x B 189 cm), dat uit 1605 dateert, werd in 1989 verworven door Museum Boijmans Van Beuningen. In een weids landschapelijk tafereel toont het de episode uit het bijbelboek Jozua 3 en 4, waarin wordt verteld hoe de stroom van de Jordaan op wonderbaarlijke wijze stremde en deze rivier, evenals de Rode Zee, doorgang bood aan de Israëlieten door uiteen te wijken.

Het werd gemaakt naar aanleiding van het huwelijk van Isaack van Gherwen (Den Bosch 1580-1647 Amsterdam), een voornaam wijnhandelaar in de Warmoesstraat, met Duyfje Frericks (1588-1613), dochter van de wijnkooper Frederick Claesz Roch (1540-1611). Het huwelijk werd in 1605 in de Oude Kerk door ds. Johannes Ursinus voltrokken.² Volgens het oudste aandeelhoudersregister van de VOC woonde Isaack in 1602 bij zijn toekomstige schoonvader in huis.³ Dankzij de loterij die in 1606 werd gehouden ten bate van het Haarlemse Oude Mannenhuis weten we niet alleen waar dat was, na-



Karel van Mander, *Doortocht door de Jordaan*, 1605. (Museum Boijmans Van Beuningen, 3200 (OK)) (foto: Studio Tromp, Rotterdam).

melijk in De Twee Vergulde Roggen in de Warmoesstraat, maar ook wie daar nog meer woonden. Behalve Roch zelf staan namelijk als loterijdeelnemers op dit adres genoteerd: Isaack van Gherwen alsmede Anna en Kattelij van Gherwen.⁴ Anna (?-1640) is Isaacks zuster die, toen wonend op de hofstede van hun ouders te Vianen, in 1608 trouwde met Dirck Jansz Pool (1569-1630).⁵ Kattelij is de peuter over wie Duyfje Frericks zich op het schilderij liefdevol lijkt te ontfermen.

Zij was volgens een kleinzoon van Isaack in 1602 geboren uit zijn buitenechtelijke relatie met een zekere Dieuwer Lammers van der Zij.⁶ In 1609 blijkt zijn schoonvader te wonen in het huis Torenburg op de Fluwelenburgwal, vanwaar hij zijn gehele wijnvoorraad aan Isaack in De Twee Roggen verkocht.⁷ In de sterfhuisinventaris van zijn vrouw staat Isaack voor 800 gulden per jaar te boek als huurder van dit huis in de Warmoesstraat, waarvan Duyfje toen 26,6 percent bezat als mede-erfgename van haar vader.⁸ In 1617 kocht Isaack, die de helft van Duyfjes aandeel had geërfd, het nog resterende deel, dat na de dood van haar halfbroer Klaes Fredericksz Roch (1570-1617) in bezit was van haar zusters Aefje en Emmerentia, haar halfzuster Mary en de weduwe Roch.⁹ Hoewel Duyfje nog vlak voor haar dood de inboedel inclusief de schilderijen aan haar man had vermaakt, liet Isaack na zijn tweede huwelijk



Isaack van Gherwen, Duyfje Frericks en Kattelijan als Israëlieten in *Doortocht door de Jordaan*.



Karel van Mander als drager van de Ark in *Doortocht door de Jordaan*.

dit schilderij, waarop zijn eerste vrouw prominenter in beeld is gebracht dan hijzelf, in het bezit van haar halfbroer Klaes.¹⁰

De belangstelling voor schilderijen over een episode uit de bijbelse verhalen, die in de tweede helft van de zeventiende eeuw kwantitatief gezien sterk zou dalen, was in deze tijd nog aanzienlijk.¹¹ Zo bestond een kwart van de schilderijen in de nalatenschap van Isaack van Gherwen uit bijbelse historiestukken.¹² Een subgenre hiervan is het *portrait historié*, een portret in de gedaante van een bijbelse, mythologische, historische of legendarische figuur. Nergens anders in Europa is het bijbelse *portrait historié* als autonome por-

tretvorm zo populair geworden als in de Republiek, waar het in de Gouden Eeuw uitgroeide tot een volwaardig subgenre van de historieschilderkunst.¹³ Het opmerkelijke is dat Van Mander niet alleen het echtpaar Van Gherwen in de *Doortocht* als bijbelse figuren afbeeldde maar ook zijn zelfportret daarin verwerkte.

Dit roept de vraag op of er een bijzondere band bestond tussen de Oud-Vlaams-doopsgezinde schilder en zijn opdrachtgever. Als we zien wie de broers van Isaack waren, dan is er inderdaad iets bijzonders aan de hand.

ZIJN DOOPSGEZINDE BROERS

Ambrosius van Gherwen (Ravenstein in het Land van Kleef 1575-1665 Leiden) was lid van de Oud-Vlaams-doopsgezinde gemeente te Leiden, waar hij een vermogende koopman was. Zijn zoon Reynier van Gherwen (Leiden ca. 1625-1662) was kunstschilder en mogelijk Rembrandt-leerling. De linnen-lakenhandelaar Abraham van Gherwen (Ravenstein ca. 1575-1637 Rotterdam), die zelf ook schilderde, was diaken van de Oud-Vlaamse gemeente te Rotterdam.¹⁴ Diens zoon Johan van Gherwen (Rotterdam ca. 1615-1688) was brouwer en drong als remonstrantse schepen door tot het Rotterdamse patriciaat. Abraham van Gherwen zelf is voornamelijk bekend geworden als religieus lieddichter.¹⁵ Isaack, Ambrosius, Abraham en hun zuster Anna waren kinderen van Mathys van Gherwen (ca. 1540-1619) en Machtelt van Maren (ca. 1540-ca. 1622 Vianen). De volgende voorbeelden illustreren de nauwe banden die Isaack met zijn broers en zus onderhield. Aan het slot van zijn testament van 1612 legateeerde hij aan hen allerlei huisraad.¹⁶ In 1620 benoemde hij zijn broers tot medevoogden over zijn minderjarige erfgenamen.¹⁷ Zowel bij zijn ondertrouw in 1624 met zijn derde vrouw Bartha Claes Warmont (Leiden 1596-1632 Amsterdam) voor het gerecht te Leiden als bij het passeren van het contract van huwelijksvoorwaarden trad Ambrosius voor hem als getuige op.¹⁸ Op zijn beurt was Isaack als de 'toekomende (toekomstige) oom' ondertrouwgetuige voor de Oud-Vlaamse Dordrechtse zijdelakenhandelaar Jan Fransz van Dorsten (ca. 1595-1667), die in 1624 trouwde met Ambrosius' dochter Geertruyd (ca. 1604-1667) en vader werd van de kunstschilder Jacobus van Dorsten (Dordrecht 1645-1678 Amsterdam), mogelijk ook een Rembrandt-leerling.¹⁹ Als Isaack in 1631 vijf voogden over zijn kinderen bij Bartha Warmont benoemt, zijn dat naast drie ooms van de kinderen van moeders zijde wederom zijn beide broers Ambrosius en Abra-

ham.²⁰ Tot toeziend voogden benoemde hij – dit bijzondere drietal zal verderop nog uitvoerig ter sprake komen – Cornelis van Campen, Syvert Pietersz Sem en oud-burgemeester Dirck de Vlaming van Oudtshoorn, die hij in zijn testament van 1638 zijn neef noemt.²¹ In 1639 machtigde Abrahams weduwe, Anna Huygens Coornhert (?-1656), haar zwager Isaack in een financiële zaak, en in 1649 benoemde zij diens zoon Mr. Mathys van Gherwen (1619-1652) tot medevoogd over een nog minderjarige erfgenaam.²² Ambrosius benoemde tenslotte in 1646 zijn broer Isaack en zijn behuwd neef Jan van de Poll, schepen van Amsterdam, over wie straks meer, tot executeurs-testamentair en voogden over zijn minderjarige erfgenamen.²³ Ook Anna hield contact met haar broer Isaack; in 1633 kon zij als weduwe haar huis aan de Nieuwmarkt met zijn assistentie rechtsgeldig verkopen.²⁴ Dat de familieband niet alleen geografische maar ook religieuze gemeentegrenzen oversteeg, blijkt uit het volgende.

ISAACK VAN GHERWEN:
VAN REMONSTRANTSGEZIND NAAR ROOMS-KATHOLIEK

Waarschijnlijk was Isaack van Gherwen ten tijde van zijn huwelijk in de gereformeerde Oude Kerk slechts een liefhebber van de gereformeerde religie en geen belijdend lidmaat. Voor huwelijk of kinderdoop in de publieke kerk was dit geen vereiste. De gereformeerde kerk stelde zich hiervoor algemeen beschikbaar om weifelaars die nog niet een bewuste keuze voor een andere kerk hadden gemaakt, over de streep te trekken.²⁵ Het eerder genoemde testament van 1612, waarin Isaack en Duyfje 150 gulden legateren aan de armen van de gereformeerde kerk, is hiermee niet per se in strijd. Zo gebruikten zij niet de bij gereformeerden indertijd geliefde formulering ‘de armen der *ware* gereformeerde religie’.²⁶ Veelbetekenend is vooral dat hij ondanks de geboorte van een buitenechtelijke dochter in 1602 niet genoemd wordt in de notulen van de kerkenraad, die een lidmaat beslist niet onbestraft zou hebben gelaten.

Al in zijn voornoemde testament uit 1620 legateerde Isaack niet meer aan de armen van de gereformeerde kerk, maar alleen 150 gulden aan de armen van de (godsdienstneutrale) stadsaalmoezeniers, in 1638 verhoogd tot 300 gulden. In 1628 zette hij zijn handtekening onder een verklaring waarin 247 Amsterdammers hun adhesie betuigen aan de remonstranten in hun streven naar godsdienstvrijheid.²⁷ Naast klinkende namen uit regentenfamilies vinden we onder hen ook acht doopsgezinden van de gemeente Bij de



Nicolaes Elias Pickenoy, *De overlieden van de confrerie van wijnkopers*, 1625. Doek, 155 x 232 cm. Zittend geheel links: Isaack van Gherwen (part. coll., foto: RKD, 1330299).

Toren.²⁸ Isaack moet verwant zijn geweest aan de remonstrantse predikant Johannes Uytenbogaert (1557-1644), die hem in brieven (1628-1629) aan Hugo de Groot (1583-1645) in Parijs zijn neef noemt. Als de predikant bij hem op bezoek was, sprak Isaack altijd met grote affectie over De Groot, die hij op een vaatje wijn tracteerde.²⁹ We vinden Isaacks naam in een onopgehelderd kladregister van de remonstrantse gemeente in opbouw dat tussen 1628 en 1631 moet zijn aangelegd maar later is doorgekruiet. In het vroegste journaal van ontvangsten en uitgaven uit 1630 staat dat hij via Uytenbogaert 200 gulden doneerde.³⁰ Officieel lidmaat door belijdenis te doen om aan het avondmaal deel te kunnen nemen, is hij blijkens het register op de eerste 'communicanten' uit 1631 nooit geworden.³¹ Zijn drie gereformeerd gedoopte kinderen uit zijn tweede huwelijk, Ytje (1616-1651), Duyfje (1618-1658) en Mathys (1619-1652) zijn evenmin lid geworden. Dat Nicolaes van Gherwen (1627-1670), zijn zoon uit het derde huwelijk, niet in de gereformeerde kerk ten doop is gehouden, doet vermoeden dat hij in het geheim remonstrants is gedoopt, waarvan pas sinds 1631 aantekening werd gehouden. Belijdend lidmaat is hij echter niet geworden. In de remonstrantse registers vinden we wel Ambrosius' dochter Machtelt van Gherwen (Leiden ?-1681 Amsterdam), die in 1651 lidmaat werd. Zij was in 1645 ge-

trouwd met de wijnkoper Isaack Pool,³² een in 1658 eveneens remonstrants geworden zoon van Isaacks zuster Anna van Gherwen. Haar man Dirck Jansz Pool zien we als knecht van de wijnkopers-confrerie met een glas in zijn opgeheven hand, staande achter zijn zwager Isaack van Gherwen, die geheel links zit op een groepsportret uit 1625 van de zes oprichters van de confrerie.³³

Van de elf kinderen van Isaacks dochter Yda van Gherwen, in 1634 getrouwd met Pieter van Buren (1612-1682), werden er drie remonstrants gedoopt. Getuigen worden niet vermeld. Bij de gereformeerde dopen trad Isaack nooit als getuige op. Met zijn tweede vrouw Maria Jacobs Warmont (1589-1621) bewoog hij zich intussen in rooms-katholieke kringen. Zij was evenals haar ouders Jacob Willemsz Warmont (1556-1620) en Yda Bouwers (?-1615) katholiek of is dat na haar huwelijk geworden. Hun begrafenissen in de Oude Kerk werden namelijk met de kerkklok beluid.³⁴ Het was het gangbare katholieke eerbewijs dat in Amsterdam door de protestantse kerkmeesters alleen werd toegestaan aan rooms-katholieken en daardoor geldt als bewijs voor het aanhangen van de roomse religie door de overledene.³⁵ Het huwelijk had in 1614 nog in de gereformeerde Nieuwe Kerk plaats gehad. Sinds 1581 moesten niet-gereformeerden hun huwelijk in het stadhuis door schepenen laten sluiten, zodat Maria Jacobs Warmont kennelijk pas na haar huwelijk katholiek is geworden. Isaacks derde huwelijk in 1624 vond wel in het stadhuis plaats, mogelijk omdat Bartha Claes Warmont, een volle nicht van zijn tweede vrouw, toen al katholiek was; in elk geval werd haar begrafenis in 1632 in de Oude Kerk beluid.³⁶ Aangezien de katholieke contra-reformatie in de jaren 1640 in de Republiek zeer actief was en vele bekeerlingen maakte, wekt het geen verbazing dat Isaack van Gherwen als eindpunt van zijn spirituele ontwikkeling zelf ook rooms-katholiek is geworden: bij zijn begrafenis in 1647 in de Oude Kerk werd hij drie uur beluid.³⁷ In de rouwstoet liep ook een remonstrantsgezinde magistraat mee.

Zijn dochter Duyfje was namelijk in 1637 getrouwd met Jan van de Poll (1597-1678), die in 1628 de adhesiebetuiging voor de remonstranten mede had ondertekend maar ook alleen voorkomt in het oudste kladregister van de remonstrantse gemeente.³⁸ Doordat hij zijn remonstrantse gezindheid niet openlijk beled, stond niets zijn regentencarrière in de weg, culminerend in het burgemeesterschap dat hij vanaf 1653 zeven maal bekleedde.³⁹

Van 1638 tot en met 1650 liet hij zijn eerste zes kinderen in de beslotenheid van zijn eigen huis remonstrants dopen, zijn laatste twee in 1654 en 1657, mogelijk om zijn herverkiezing als burgemeester niet in gevaar te



Johannes Spilberg II, *Schuttersmaaltijd van Wijk I met kolonel Jan van de Poll*, 1650. Doek, 297,5 x 589 cm. Detail. De kolonel zittend (Amsterdam Museum, SA 7406, in bruikleen aan Hermitage Amsterdam).

brengen, openbaar in de gereformeerde kerk.⁴⁰ Een van de getuigen bij deze twee laatste dopen was zijn zwager Nicolaes van Gherwen, die gebeneficeerd werd met het lucratieve ambt van postmeester op Hamburg.⁴¹ Bij de ondertrouw van Nicolaes in 1653 met zijn volle nicht Cornelia Warmont (ca. 1628-1670), een dochter van de Haarlemse burgemeester Willem Jacobsz Warmont (1583-1650), was burgemeester Jan van de Poll op zijn beurt weer getuige.⁴²

ZIJN NAGELATEN BIBLIOTHEEK

Anders dan zijn katholieke ouders bleef Nicolaes van Gherwen kerkelijk ongebonden, wat verklaart dat hij in zijn testament naast de huiszittende en aalmoezeniersarmen zowel de armen van de gereformeerde als van de remonstrantse gemeente met legaten bedacht.⁴³ Reminiscenties aan de remonstrantse periode van zijn vader vinden we terug in het boekenbezit van Nicolaes op de specificatie van zijn huwelijksinbreng die zijn voogden, burgemeester Jan van de Poll en Mr. Nikolaas de Bij, raadsheer in de Hoge Raad van Holland en West-Friesland, aan de familie van de bruid verstrekten. Hij had de boeken in 1652 geërfd van zijn vroeg overleden broer Mr. Mathys van Gherwen, die advocaat was en luitenant in de schutterij. Mathys had in Parijs rechten gestudeerd bij Hugo de Groot, die in 1644 bij zijn broer Willem informeerde waarom hij al zo lang niets van de vader van zijn leerling had gehoord.⁴⁴ Kennelijk was hij niet op de hoogte van diens overgang naar de katholieke kerk. In de sterfhuysinventaris van Mathys worden de nog niet naar titel of aantal gespecificeerde boeken en prenten door twee boekverkopers getaxeerd op 1606 gulden en een jaar later worden 459 boeken ingebracht in het huwelijk van Nicolaes waarvan er ruim honderd een titelbeschrijving hebben.⁴⁵ Onder de religieuze werken ontbreekt de calvinistische theologie volledig. Daarentegen staan er hoogst onorthodoxe boeken op de lijst die eerder passen in de boedelinventaris van een ingetogen doopsgezinde spiritualist dan van een trotse vaandeldrager in de schutterij die hij tot zijn huwelijk was.⁴⁶

[37] Johannes Uytenbogaert, Kerckelicke Historie
Dirck Volckertsz Coornhert, Wercken

[38] [David Joris], Wonder-boeck
Erasmus, Paraphrasis over het Nieuwe Testament
Historie der vrome martelaren

Johannes Tauler, Evangelische Sermoenen
Sebastiaan Franck: Concordantie, Gulde Arcke, Werelt-boeck, Chronica

[39] Johannes Uytenbogaerts Leven
Poppius, De Enge Poorte
Johannes Uytenbogaert, Verdediggingh van de resolutie der Staten van
Hollant en West-Vrieslant

[40] Coornherts Brieven
Camphuysen, Theologische Wercken

Ook *Het Schilder-Boeck* van Karel van Mander treffen we bij hem aan. Geen wonder, want deze boeken moeten uit de bibliotheek van zijn vader zijn gekomen. Isaack van Gherwen had namelijk in 1644 in een uitvoerig codicil bepaald dat al zijn gedrukte boeken eerst naar Mathys zouden gaan en na diens dood naar Nicolaes.⁴⁷ Zou Isaack al in 1605 samen met Duyfje spiritualisten als David Joris, Sebastiaan Franck en Coornhert hebben gelezen en heeft Van Mander hen daarom geschilderd als zijn reisgenoten door de Jordaan? Iconografisch wordt de *Doortocht door de Jordaan* namelijk in verband gebracht met spiritualistische denkbeelden en op doopsgezinde grondslag geïnterpreteerd als een geestelijke levensweg.⁴⁸

CORNELIS VAN CAMPEN, SYVERT PIETERSZ SEM
EN DIRCK DE VLAMING VAN OUDTSHOORN

Wanneer we vervolgens de familie van Isaacks tweede vrouw, Maria Jacobs Warmont, nader bezien, stuiten we opnieuw op Syvert Pietersz Sem (1563-1632), die haar in 1614 assisteerde bij het sluiten van haar huwelijksvoorwaarden met Isaack en daarbij beschreven wordt als haar oom.⁴⁹ In 1620 benoemde Maria tot erfgenamen haar kinderen Ytje (Yda), Duyfje en Mathys van Gherwen en tot hun voogden o.a. haar oom Syvert Sem.⁵⁰ Haar eigen moeder, Yda Bouwers (?-1615), was namelijk een zuster van Maria Bouwers (1566-1635),⁵¹ die in 1582 was getrouwd met Syvert Sem, zoon van Pieter Jansz Sem, houtkoper, en diens tweede vrouw Anna Syverts. Zoals bekend trok Syvert Sem zich in 1608 als bewindhebber terug uit de VOC. Zijn motivatie geeft hij in een attestatie (verklaring over een feit of toedracht) die hij door een notaris liet vastleggen samen met drie andere pioniers van de handel op Indië: Cornelis van Campen (1564-1636), Symon Jansz Fortuyn (ca. 1562-1616) en Jacob Thomasz van den Dael (1561-1624?). Hierin keuren zij af dat de VOC niet alleen handel drijft maar ook oorlog voert.⁵² Dat zij hun attestatie aflegden bij hun ‘manne waerheijt, eere, trouwe ende vromicheijt, in plaetse van solemnelen eede’, wordt in gezaghebbende publicaties gezien als bewijs van hun doopsgezindheid.⁵³ Ten onrechte zoals hierna zal blijken.

Op bijbelse gronden weigerden doopsgezinden het zweren van een eed. Willem van Oranje stelde hen in 1577 hiervan vrij. Voortaan hoefden zij hun bij de autoriteiten afgelegde attestatie slechts te sterken ‘bij ware woorden’ of zoals de Staten van Holland in 1585 besloten ‘bij hun consciëntie en mannen- of vrouwenwaarheid’. Sinds 1597 nam ook de Amsterdamse magistraat

genoegen met een belofte van die strekking.⁵⁴ Met attestaties die bij een notaris in deze bewoordingen werden afgelegd, is het een ander verhaal. In Amsterdam was dit niet voorbehouden aan doopsgezinden maar legden gereformeerden en katholieken hun notariële attestaties op dezelfde manier af, zoals de Vondel-onderzoeker Sterck al een eeuw geleden heeft aangetoond.⁵⁵ Om daarin een doopsgezinde te kunnen onderscheiden, is een explicatie nodig in de trant van ‘als zijnde van de mennoniste gezindte’, ‘ten regarde van zijn gezindheid’ of ‘vermits zijn religie geen eed toelaat’, die dan ook regelmatig voorkomt. Een tweede maatstaf is, wanneer de een zegt zijn relaas als nog ‘met ware woorden’ te willen sterken, terwijl de ander zegt dit met een eed te zullen doen. Het uur van de waarheid breekt namelijk pas aan bij de magistraat die de attestant kan oproepen om zijn notariële verklaring officieel ten stadhuijze te bevestigen. Wie dit dan ‘met ware woorden’ doet, maakt zich kenbaar als doopsgezind, waarvan de burgemeestersarchieven voorbeelden te over geven.

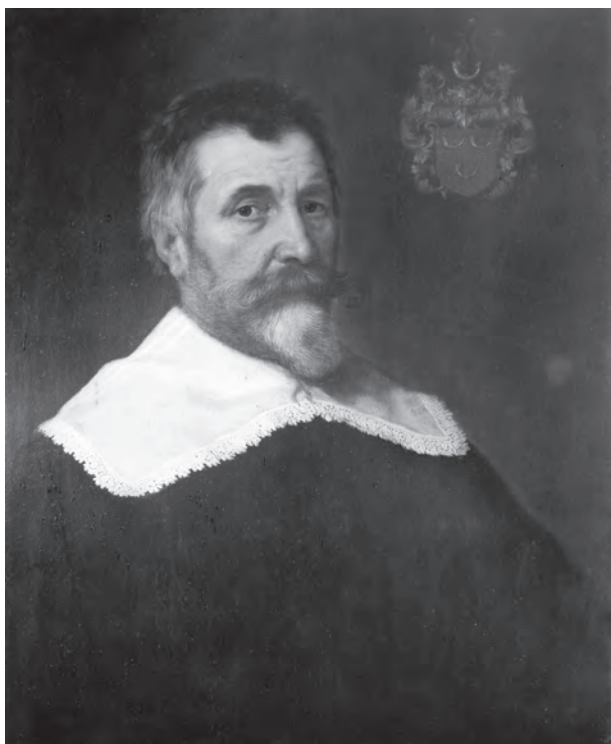
Dat Fortuyn en Van den Dael doopsgezind waren, valt niet te ontkennen. Wanneer we echter Van Campen en Sem aan een *fact-check* onderwerpen, komen we tot verrassende conclusies. Naar katholiek gebruik werden in 1593 en 1616 de begrafenissen van Cornelis’ ouders Jacob van Campen en Geertruyd Pieters (Visscher) in de Oude Kerk beluid met de grote klok.⁵⁶ Geen wonder dus dat de ondertrouw van Cornelis van Campen met Catharina Quekels (1578-1637) in 1602 werd aangetekend voor de pui, om als niet-gereformeerden in het stadhuis te gaan trouwen.⁵⁷ Maar dat is nog niet alles. In 1626 werd bij de begrafenis van hun enige kind Machteld de klok van de Oude Kerk tweeënehalf uur lang geluid, en bij hun eigen begrafenissen in 1636 en 1637 klonk dit rooms-katholieke eerbewijs drie uur lang.⁵⁸ Als goed katholiek doneerde Cornelis van Campen bovendien van 1633 tot en met 1636 in een reeks van zes ‘beneficies’ ruim 3100 gulden aan de katholieke armenkas.⁵⁹ Hieraan doet niets af dat zij ook een keer de armen van de doopsgezinde gemeente Bij de Toren bedachten: Cornelis met een gift van 200 gulden, zijn vrouw met een legaat van 300 gulden.⁶⁰ Sommige dissenters betuigden daarmee hun onderlinge solidariteit. Zo legateerde Jan van Beringen (Deventer ca. 1590-1653 Amsterdam), koopman in de Warmoesstraat in De Beer met Ringen (nr. 171), niet alleen 3000 gulden aan de armen van de doopsgezinde gemeente Bij ’t Lam waarvan hij al veertig jaar lidmaat was, maar ook 600 gulden aan de armenkas van de gemeente Bij de Toren, 300 gulden aan de remonstrantse gemeente en 200 gulden aan het rooms-katholiek armenkantoor.⁶¹



Werner van der Valckert, *Vier regenten en de binnenvader van het Leprozenhuis te Amsterdam*, 1624. Paneel 134 x 209 cm. Als oudste regent (sinds 1586) zit Sem links aan het hoofd van de tafel (Rijksmuseum, SK-C-417).

Toen Syvert Pietersz Sem in 1582 trouwde met Maria Bouwers, deden zij dat niet als dissenters in het stadhuis: hun huwelijk werd door dominee Johannes Cuchlinus voltrokken in de Oude Kerk, wat hun vermeende doopsgezindheid al onwaarschijnlijk maakt.⁶² Wanneer zij tot de roomse kerk zijn overgegaan, is onbekend maar het feit op zich is onmiskenbaar: Sem werd in 1632 bij zijn begrafenis in de Oude Kerk drie uur lang beluid met de grote klok en in de katholieke armenkas werd van hem een legaat van 1000 gulden bijgeschreven.⁶³

Dezelfde armenkas kreeg van zijn weduwe Maria Bouwers giften van in totaal 1100 gulden, plus een legaat van acht woningen voor een armenhofje met 4000 gulden tot onderhoud daarvan, terwijl het katholieke Maagdenhuis een legaat van 500 gulden ontving en de aalmoezeniersarmen een van 1000 gulden. Bovendien had zij bepaald dat haar begrafenis moest geschieden door ‘eerlijke gequalificeerde luijden sijnde van de oude catholijcke roomsche religie waarin zij verhoopt te leven en te sterven’.⁶⁴ Ook bij haar begrafenis in 1635 in de Oude Kerk werd drie uur lang de grote klok geluid.⁶⁵ In haar sterfhuysinventaris, die in hetzelfde jaar beschreven werd onder super-



Bartholomeus van der Helst, *Portret van Dirck de Vlaming van Oudtschoorn*, 1642. Paneel, 71 x 60 cm. (part. coll., foto: RKD nr. 16295).

visie van onder andere Isaack van Gherwen, vinden we onder meer paternosters, crucifixen en een huisaltaar.⁶⁶ Het is onzeker of Van Gherwen toen zelf al rooms was, maar na twee katholieke echtgenotes kan de aanblik van deze roomse parafernalia voor hem geen cultuurschok meer zijn geweest.

In zijn testamenten van 1631 en 1638 noemt Isaack van Gherwen tenslotte nog een derde belangrijke vriend: zijn 'neef' Dirck de Vlaming van Oudtschoorn (1574-1643). Hij zat sinds 1606 in de regering van Amsterdam totdat hij in 1618 met zes anderen die aan de remonstrantse zijde stonden werd afgezet door prins Maurits, die de kant had gekozen van de contraremonstranten. In de jaren 1630-40 was het tij gekeerd en zou hij vijf maal tot burgemeester worden gekozen.⁶⁷

Uit de leefregels die hij in 1619 aan zijn zesjarig zoontje Cornelis (1613-

1680) meegaf, spreekt dezelfde ethiek als van de genoemde pioniers van de handel op Indië die bezwaar maakten tegen het gewelddadig optreden van de VOC. Een citaat: ‘En vooral, soo schout dog den handel van Oost en West Indiën ende diergelijcke, waardoor veele en verscheijden persoonen (door veroveringe van andere luijden goederen) merkelijk verrijkt zijn geworden.’ Het lange document eindigt met de doopsgezind aandoende woorden: ‘De vrede, seijd Ambrosius, is onse religie en godsdienst’.⁶⁸

NOTEN

1 K. van Mander, *Het Schilder-Boeck* (Amsterdam, 1618), S2-S2v. De spelling van zijn naam varieert. Hijzelf: van Gherwen / Gerwen. Anderen: van Garwen / Gerven. Gelatiniseerd tot Gerwius (Hugo de Groot).

2 Stadsarchief Amsterdam (hierna: SAA), toegangsnr. 5001, inv.nr. 969 (hierna: 5001/969), p. 267 (scan 135), d.d. 22-5-1605. Voor Roch, zie J.E. Elias, *De vroedschap van Amsterdam 1578-1900* (Haarlem, 1903-1905) I, 407-409: 409 sub b (Duyfje). Haar vader werd 18-5-1611 begraven in de Oude Kerk.

3 J.G. van Dillen, *Het oudste aandeelhoudersregister van de Kamer Amsterdam der Oost-Indische Compagnie* (Den Haag, 1958), 147.

4 Haarlem, Noord-Hollands Archief, 3295/4 (registers 1-70 van de in Amsterdam verkochte loten), reg. 33, nrs. 55 (Anneke en Kattelijn van Gerwen samen 7 loten), 56 (Frederick Klaesz 130 loten), 57 (Isaack van Gerwen 14 loten): op resp. 3, 5 en 10 oktober wonend in De Twee Vergulde Roggen in de Warmoesstraat te Amsterdam (scan 238). De volledige naam van het huis was: Het Rode Kruis waar De Twee Vergulde Roggen uithangen, het niet meer bestaande nr. 122 (opgegaan in de achterzijde van Beursplein 5). Zie J.G. Kam, *Waar was dat huis in de Warmoesstraat* (Amsterdam, 1968), 129.

5 Voor de verkoop van de hofstede te Vianen door Anna, Isaack, Ambrosius en Abraham van Gherwen, zie SAA, 5075/608, dl. 4 (scan 209), notaris Laurens Lamberti, 30-10-1629.

6 SAA, 1303/52, fol. 20v (scan 29). Dit genealogisch handschrift uit het familiearchief De Flines is toegeschreven aan Isaacks kleinzoon Jan van de Poll (1657-1708). Isaack bedacht Kattelijn met legaten in zijn testamenten van 1612 en 1620 (zie hierna). Zij werd vermoedelijk 27-2-1620 als zijn naamloos kind begraven in de Oude Kerk.

7 SAA, 5075/253, dl. 5, fol. 183v-185v (scans 189-191), notaris Jacob Meerhout, 16-5-1609. De totale waarde van de verkochte wijnen, brandewijnen en azijnen bedroeg 5850 gulden. Met dank aan Ruud Koopman.

8 SAA, 5075/567, p. 1-30, notaris Laurens Lamberti, 3-5-1613: inventaris van de nagelaten goederen van Duyff Fredericx, gemeen bezeten met haar man Isaack van Gherwen. Huisraad is niet beschreven, want aan hem vermaakt. Onder de vaste goederen (scan 2): 1/5^e deel in een helft en 1/3^e deel in een andere helft van het huis in de Warmoesstraat genaamd Het Rode Kruis waar de Twee Gulde Roggen uithangen, bewoond door Isaack van Gherwen voor 800 gulden per jaar.

9 SAA, 5062/25, fol. 321v-322 (scan 329): transport d.d. 20-7-1617 aan Isaack van Gerven van het huis Het Rode Kruis in de Warmoesstraat waar de Twee Roggen uithangen, door (1) Mr. Dirck Cock, raadsheer te Utrecht, man van Aefje Fredericks, (2) Gelijn ten Haeff, man van Em-

merentia Fredericks, (3) Geertge Dircks, weduwe van Claes Fredericksz Roch, en (4) Mary Fredericks, weduwe van Jan Jochumsz, elk voor een 1/5^e deel in de ene helft en nog voor 1/3^e deel in de andere helft, en nog tesamen als mede-erfgenamen van Duyfje Fredericks voor 1/10^e deel in de ene helft en 1/6^e deel in de andere helft. Isaack van Gherwen is reeds eigenaar van het resterende 1/10^e deel in de ene helft en het resterende 1/6^e deel in de andere helft.

10 SAA, 5075/29, p. 9bis (scan 10), notaris Jacob Ghijsbertsz, 4-2-1613: codicil van Duyfje Frericks, vrouw van Isaack van Gerwen. Legateert aan haar man al het huisraad, zilverwerk, schilderijen en boeken, met nog 2000 gulden. Voorts kleinere legaten aan haar familie.

11 J.M. Montias, 'Works of Art in Seventeenth-Century Amsterdam: An Analysis of Subjects and Attributions', in: D. Freedberg & J. de Vries (eds.), *Art in History – History in Art: Studies in seventeenth-century Dutch culture* (Santa Monica, 1991), 350-351.

12 SAA, 5075/570, p. 275-324, notaris Laurens Lamberti, 3-10-1647: scheiding en deling van zijn nalatenschap (scans 130-155): 321-324 (scans 153-156). Zijn boeken komen hierop niet voor omdat ze waren gelegateerd aan zijn zoons Mathys en Nicolaes.

13 R. van Leeuwen, *Beeltenissen van bestuurders en burgers als bijbelfiguren: Het bijbelse portrait historië in de Noordelijke en Zuidelijke Nederlanden van de zestiende en zeventiende eeuw* (proefschrift Radboud Universiteit, Nijmegen, 15-3-2018), 14-15. Zie <https://repository.ubn.ru.nl/handle/2066/199526>.

14 W. Stuve, 'Een Leidse lacune; schets van de geschiedenis van de Oud-Vlaamse gemeenten van Leiden', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 35/36 (2010), 197-216: 201-202.

15 P. Visser, 'Doopsgezinde rederijersactiviteiten in de eerste helft van de zeventiende eeuw in Hoorn, De Rijp en Rotterdam', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 16 (1990), 11-38: 17-27. Van Leeuwen, *Beeltenisse*, 321 en 854 (afb. 6.54).

16 SAA, 5075/29, p. 5-9 (scans 8-11), notaris Jacob Ghijsbertsz, 11-1-1612: mutueel testament van Isaack van Gerwen, wijnkoper, en Duyfje Frericks. Omdat de testateurs geen kinderen uit hun huwelijk hebben, benoemen zij elkaar over en weer tot universeel erfgenaam, onder de volgende voorwaarde. Eerst wordt aan de langstlevende de kleding en juwelen van de overledene uitgekeerd, plus 2000 gulden. Daarna zal de helft van de goederen die resteren na het overlijden van de langstlevende, ook al zou hij wettige kinderen uit een tweede huwelijk nalaten, moeten worden uitgekeerd aan hun gesubstitueerde erfgenamen. Voor de testateur zijn dat zijn bloedverwanten ab intestato, voor de testatrice haar volle zusters Aechtge en Immetge Fredericks of hun kinderen, of die ontbrekende haar halfbroer Claes Fredericksz en halfzuster Marry Fredericks of hun kinderen. Voorts geven zij aan Cathalijn van Gerwen, de natuurlijke dochter van de testateur, de lijfrente van 50 gulden jaarlijks ten hare lijve gekocht op de Staten van Holland voor 400 gulden kapitaal. Wanneer zij met goedvinden van de langstlevende of van de twee oudste en naaste vrienden van de testateurs komt te trouwen, zal de langstlevende haar nog 400 gulden meegeven. Hij legateert meubels afkomstig uit zijn ouderlijk huis, te weten aan zijn broer Abraham van Gerwen twee rode bedgordijnen met het bijbehorende valletje en schoorsteenkleed, aan zijn broer Ambrosius van Gerwen zes kussens met gekroonde leeuwen daarop en een groen kantoorkleed, aan zijn zuster Anneke van Gerwen een nieuwe trektafel van twaalf voeten met een dozijn servetten.

17 SAA, 5075/571, p. 180-185 (scans 101-104): 182 (scan 102), notaris Laurens Lamberti, 25-1-1620.

18 Erfgoed Leiden en Omstreken (hierna: ELO), 1004/198, fol. B156v d.d. 21-3-1624, en ELO, 506/218, fol. 276-277, notaris Jan van Heussen, 5-3-1624. Hij trouwde 14-4-1624 voor het gerecht in het stadhuis van Amsterdam. Zijn vrouw was een dochter van Claes Willemsz Warmont en Anna Steffens van Heusden en de jongste zus van Willem Warmont (1581-1631), lid van de vroedschap van Leiden.

19 ELO, 1004/198, fol. B162. Van Dorsten werd 4-4-1627 te Dordrecht Oud-Vlaams ge-

- doopt door Adriaen Cornelis; zijn vrouw als ‘Geertruydt Ambrosius, huisvrouw van Jan Fransz’ op Pasen 1641 bij de Verenigde Vlamingen te Dordrecht (met dank aan Willem Stuve). Voor Jacobus van Dorsten, zie J. van der Veen e.a., *Rembrandts late leerlingen: in de leer bij een genie* (Amsterdam, 2015), 15-49: 23, 35-36.
- 20 SAA, 5075/577, p. 737-740: 738, notaris Laurens Lamberti, 26-3-1631.
- 21 Als ‘zijn neef’ in: SAA, 5075/581A, p. 537-542, fol. 270-272v (scans 267-270): fol. 271v, notaris Laurens Lamberti, 28-9-1638.
- 22 Stadsarchief Rotterdam, 18/90, notaris Jan van Aller Az, 7-5-1639, akte 16, p. 20, en 18/160, notaris Nicolaas Vogel Az., akte 37, p. 101.
- 23 SAA, 5075/585, p. 292-294 (scans 152-153): 293, notaris Laurens Lamberti, 7-9-1646. Naast Geertruyd, Mathys, Machtelt en Dirck, de vier volwassen kinderen uit zijn eerste huwelijk (1603) met Catharina Dircks, had hij vier minderjarige kinderen uit zijn tweede huwelijk (1623) met Susanna Reyniers de Vries: Hendrick, Reynier, Susanna en Anna.
- 24 SAA, 5075/608, (scan 465), notaris Laurens Lamberti, 31-1-1633:.
- 25 A.Th. van Deursen, *Mensen van klein vermogen. Het kopergeld van de Gouden Eeuw* (Amsterdam, 1991), 114 en 294. I.J. van Apeldoorn, *Geschiedenis van het Nederlandsche huwelijksrecht vóór de invoering van de Fransche wetgeving* (Amsterdam, 1925), 165.
- 26 Zoals in SAA, 5075/319, fol. 132v-137v: 137 (scans 139-143), notaris Frederick van Banchem, 21-10-1639: testament van Pieter Noordijck en Elisabeth Verschuyren, dochter van de Rotterdamse Oud-Vlaamse diaken Joost Verschuyren de oude. Vier van hun kinderen (Jacob, Joost, Maria, Pieter) werden lid van de doopsgezinde gemeente Bij de Toren, twee (Elisabeth, Margaretha) van de doopsgezinde gemeente Bij ’t Lam, één (Cornelia) Oud-Vlaams-doopsgezind en één (Dina) een katholiek klopje. Elisabeth Verschuyren was een zuster van de Rotterdamse burgemeester Paulus Verschuier [handtekening: Verschuieren] (1606-1667), die als oom getuige is bij het huwelijksvoorwaardencontract van Cornelia Noordijck met Gijsbert Claesz de Veer: SAA, 5075/1971, fol. 367 (scan 376), notaris Jacob van Loosdrecht, 19-7-1651.
- 27 SAA, 612/290: eerste kolom. Voor deze adhesieverklaring, zie E. Lievense-Pelser, ‘De eerste remonstranten in Amsterdam’, in: *Holland, Regionaal Historisch Tijdschrift* 9 (1977), 67-82: 67-69.
- 28 Jacques de Clercq, Jan Gerritsz Hooft, Frederick Leecker, Jacob Claesz [van Loosdrecht], Harmen Martens, Abraham de Verwer, Goris de Weert en Joan van de Wouwer. Antoni Proot en Francois Finson zouden respectievelijk in 1637 en 1646 in Bij de Toren gedoopt worden.
- 29 Zie <http://www.grotius.huygens.knaw.nl/letters/1341> (p. 416) en [/letters/1378](http://www.grotius.huygens.knaw.nl/letters/1378) (p. 25-26). Zie ook het bedankje van Grotius: <http://www.grotius.huygens.knaw.nl/letters/1380> (p. 28).
- 30 SAA, 612/334 (scan 8) d.d. 12-9-1630.
- 31 SAA, 612/293 (scan 16) (kladregister letters I-J), en scans (17-18) (communicanten in 1631).
- 32 Voor Isaack Pool, zie L. Duquesnoij & J. Salman (red.), *De handelsgeest van Isaac Pool. Dagboek van een Amsterdammer in de Gouden Eeuw* (Hilversum, 2018).
- 33 P.J. Snijders, ‘Een teruggevonden regentenstuk van Nicolaes Elias Pickenoy’, in: *Oud Holland* 65 (1950), 73-74; J.G. van Dillen (red.), *Bronnen tot de geschiedenis van het bedrijfsleven en het gildewezen van Amsterdam* (Den Haag, 1929-1974), II, 601 nr. 1068, en II, 631 nr. 1118; J. Hillegers e.a., cat. tent. *Salomon Lilian Old Masters* (Amsterdam/Genève, 2016), 50.
- 34 SAA, DTB 1044, respectievelijk p. 72 d.d. 27-12-1621 (1½ uur), p. 56v d.d. 10-5-1620 (1½ uur) en p. 7v d.d. 22-10-1615 (2 uur).
- 35 I.H. van Eeghen, ‘Het luiden van de kerkklokken in Amsterdam’, in: *Maandblad Amstelodamum* 41 (1954), 26-30: 27; I.H. van Eeghen, ‘Concurrentie tussen de Oude en Nieuwe Kerk bij het begraven van Rooms-Katholieken’, in: *Maandblad Amstelodamum* 56 (1969), 126.

- 36 SAA, 5001/ 943, p. 252 d.d. 14-4-1626 (huwelijk stadhuis), en DTB 1045, p. 47v d.d. 6-11-1632 (begrafenis 2 uur beluid).
- 37 SAA, DTB 1046, p. 68 d.d. 3-7-1647: Isack van Gerven, komt van de Fluwelenburgwal.
- 38 SAA, 612/290: eerste kolom; en 612/293 (scan 17).
- 39 Elias, *Vroedschap*, I, 445 nr. 152. Voor remonstrantsgezinde regenten, zie H. Bontemantel, ed. G.W. Kernkamp, *De regering van Amsterdam, soo in 't civiel als crimineel en militaire (1653-1672)* (Den Haag, 1897) I, lxiv-lxx.
- 40 Remonstrants: SAA, DTB 301, p. 16 (Rebecca 4-10-1638), p. 20 (Harmen 26-2-1640), p. 26 (Maria 4-8-1642), p. 35 (Rebecca 8-3-1645), p. 48 (Isaack 6-3-1648), p. 49 (Duyfje 10-2-1650). Gereformeerd: SAA, DTB 9, p. 88 (Jan 21-6-1654), DTB 94, p. 335 (Jan 12-12-1657). Niet in Elias, *Vroedschap*, I, 445 nr. 152.
- 41 Van Dillen, *Bronnen*, III, 662 nr. 1398.
- 42 SAA, DTB 471/363 d.d. 2-9-1653.
- 43 SAA, 5075/588, fol. 227 (scan 230), notaris Laurens Lamberti, 18-12-1652.
- 44 Zie <http://www.grotius.huygens.knaw.nl/letters/6690>. De rang van Mathys in SAA, 5028/505, wijk 4 (scan 8).
- 45 SAA, 5075/2408 (dl.6), notaris Jacob de Winter, 30-1-1653, sterfhuisinventaris van Mr. Mathys van Gherwen: p. 2-30 (scans 202-216): 27, en aldaar 24-2-1654 huwelijksinbreng Nicolaes van Gherwen: p. 31-55 (scans 216-228): 37-40 (titels van 38 folianten, 62 kwarto's, 4 octavo's en 350 niet gespecificeerde kwarto's en octavo's).
- 46 R. Lambour, 'Het boekenbezit van Amsterdamse doopsgezinden uit de Gouden Eeuw', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 40 (2014), 135-160. Zijn rang als vaandrig in SAA, 5028/505, wijk 2 (scan 6).
- 47 SAA, 5075/584, p. 45-46, fol. 24-25v (scans 25-27): 24v, notaris Laurens Lamberti, 3-2-1644.
- 48 Van Leeuwen, *Beeltenissen*, 326-334.
- 49 SAA, 5075/30, p. 60, fol. 30v (film 45), notaris Jacob Ghijsbertsz, 1-4-1614: Isaac van Gerven, wijnkoper, geassisteerd met Dirck Jansz Pool zijn zwager woonachtig te Vianen, ter ene, en Maritgen Jacobs Warmont, geassisteerd met Jacob Willemsz Warmont en Ytgen Bouwers haar vader en moeder, met Willem Warmont en Arent Warmont haar broeders, en Syvert Sem haar oom ter andere zijde.
- 50 SAA, 5075/571, p. 187-191 (scans 105-107): 188, notaris Laurens Lamberti, 25-1-1620.
- 51 Yda en Maria waren dochters (en kregen dus de vrouwelijke uitgang-s in de familienaam) van Arent Bouwer Hendricksz en Neel Hillebrands: Elias, *Vroedschap* I, 413 en SAA, 1303/52, fol. 25-26.
- 52 SAA, 5075/196 (dl. 12), fol. 38v-40, nieuw: fol. 140v-142, notaris Jan Fransz Bruynningh, 4-12-1608. Van Dillen, *Het oudste aandeelhoudersregister*, 72, 98-99.
- 53 S. Groenveld e.a. (red.), *Wederdopers, menisten, doopsgezinden in Nederland 1530-1980* (Zutphen, 1981), 200; P. Visser e.a. (eds.), *From Martyr to Muppy. A historical introduction to cultural assimilation processes of a religious minority in the Netherlands: the Mennonites* (Amsterdam, 1994), 133-148: 139; K. Zandvliet, *De 500 rijksten van de Republiek. Rijkdom, geloof, macht & cultuur* (Zutphen, 2018), 176-177 en 251-252, nrs. 59 en 232.
- 54 J. Dyserinck, 'De vrijstelling van den eed voor de Doopsgezinden. Eene historische studie', in: *De Gids* 46 (1882) 4, 74-116 en 280-304.
- 55 J.F.M. Sterck, *Oorkonden over Vondel en zijn kring* (Bussum, 1918), 145.
- 56 SAA, DTB 1042, p. 116 d.d. 2-9-1593 (Jacob van Campen in De Pars [= (Wijn)Pers] in de Warmoesstraat, beluid met de grote klok) en DTB 1044, p. 18v d.d. 28-12-1616 (Gertrut Pijters weduwe van Jacob van Kampen, op de Nieuwendijk in De Zwaan, twee uur beluid met de

grote klok). Voor de familie Van Campen, zie Elias, *Vroedschap I*, 85-88 nr. 30; J. Huiskens e.a. (red.), *Jacob van Campen. Het klassieke ideaal in de Gouden Eeuw* (Amsterdam, 1995), 24-52.

57 SAA, DTB 665, p. 236 d.d. 17-10-1602. Voor het contract van huwelijksvoorwaarden, zie SAA, 5075/34, fol. 384-385 (scans 434-435), notaris Jacob Ghijsbertsz, 14-10-1602. Sinds 1581 waren er in Amsterdam twee ondertrouwregisters in gebruik, één voor een voorgenomen huwelijk in de gereformeerde kerk en één voor een voorgenomen huwelijk voor het gerecht in het stadhuis, waar de huwelijksaankondigingen van niet-gereformeerden aan de pui werden opgehangen.

58 SAA, DTB 1044, p. 128v d.d. 13-5-1626 (Machteltyen Korneelys van Kampen); DTB 1045, p. 79v d.d. 1-3-1636 (Cornelijns van Kampen); DTB 1045, p. 95 d.d. 26-2-1637 (Katteryna Quekels, w[eduwe] van Kornelis van Kampen).

59 SAA, 440/110, fol. 4v d.d. 2-3-1633 (500 gulden); fol. 7v d.d. 3-11-1633 (1007 gulden); fol. 16 d.d. 18-10-1634 (600 gulden); fol. 22 d.d. 24-2-1635 (300 gulden); fol. 28 d.d. 13-9-1635 (500 gulden); fol. 36 d.d. 28-2-1636 (200 gulden).

60 SAA, 1120/140, fol. 144 (scan 146) d.d. 29-6-1617: 'ditto [= cassa van gelden der armen, zijn schuldich voor overdracht] van Corn[elis] van Campen door Hans de Rijs', en SAA, 1120/142, fol. 59v (scan 63) d.d. 15-4-1638: 'van Trijntgen Quekels die weduwe van Cornelis van Campen legaet ontfangen bij Cornelis Claesz, bij haer ons besproocken 300 gulden'.

61 SAA, 1120/96: extract van het besloten testament van 28-1-1652 van Elisabeth Rutgers en haar man Jan van Beringen: hij legateert aan de armen van de gemeente Bij 't Lam waarvan hij 'nu omtrent veertig jaar lidmaat is', 3000 gulden. Zij legateert aan dezelfde armen 1000 gulden. Na hun beider overlijden aan deze 3000 gulden. Voor een legaat van Jan van Beringen van 600 gulden aan de gemeente Bij de Toren op voorwaarde dat zijn weduwe het geld levenslang tegen betaling van 4% rente mag behouden, zie SAA, 1120/149, fol. 66. Voor het legaat van 200 gulden aan het katholiek armenkantoor onder dezelfde voorwaarde, zie SAA, 440/122, fol. 156 (scan 173).

62 SAA, 5001/969, p. 94 (scan 49), d.d. 15-9-1582: Syevert Pietersen & Marritgen Bouwers.

63 SAA, DTB 1045, p. 46v d.d. 11-9-1632 en SAA, 440/110, fol. 2 (scan 3).

64 SAA, 5075/579, fol. 154-164v: 154, notaris Laurens Lamberti, 20-6-1634 (met dank aan Ruud Koopman). Haar schenkingen aan het armenkantoor: SAA, 440/110, fol. 6v d.d. 5-9-1633 (500 gulden); fol. 9v d.d. 16-12-1633 (200 gulden); fol. 26 d.d. 26-6-1635 (400 gulden); fol. 28 d.d. 26-9-1635 (acht woningen in de Wijdesteeg voor de stichting van een hofje en 4000 gulden tot onderhoud daarvan).

65 SAA, DTB 1045, p. 69 d.d. 30-1-1635.

66 SAA, 5075/568, fol. 818-849 (scans 391-407): 844 (scan 405), notaris Laurens Lamberti, 4-2-1635 tot 6-3-1635. Een paternoster is een kralensnoer dat gebruikt wordt bij het bidden van de rozenkrans.

67 Elias, *Vroedschap I*, 279, nr. 85: raad 1606-1618, schepen 1608, 11, 12, 14 en 15; burge-meester 1630, 33, 35, 40, 42.

68 S.A.C. Dudok van Heel, *Van Amsterdamse burgers tot Europese aristocraten: hun geschiedenis en hun portretten. De Heijnen-maagschap 1400-1800* (Den Haag, 2008) I, 155 n. 63.

Frans Hals in doopsgezinde brouwerskringen*

*FRANS GRIJZENHOUT, INES JONKHOFF,
MEREL KRAMER, DORINE DE BRUIJNE*

Sinds 1936 bezit het Wallraf-Richartz Museum in Keulen de portretten van een onbekend echtpaar, in 1640 geschilderd door de Nederlandse zeventiende-eeuwse kunstenaar Frans Hals.¹ De man en vrouw zijn levensgroot en ongeveer tot kniehoogte afgebeeld. De man staat met de rechterhand in de zij en houdt een paar handschoenen in de linkerhand. Hij kijkt ons met een enigszins melancholieke, maar niet onvriendelijke blik aan. Zijn vrouw houdt deemoedig de rechterhand onder de linkerborst, in de buurt van haar hart, waarschijnlijk een gebaar dat de trouw aan haar man moet onderstrepen. Ter verdere bevestiging daarvan houdt ook zij een paar handschoenen vast, zo te zien van een fijnere soort – waarschijnlijk geitenleer – dan die van haar man. Een lichte glimlach speelt om haar lippen. Man en vrouw staan in hun grotendeels zwarte kleding tegen een tamelijk donkere achtergrond, die door Frans Hals tot leven wordt gewekt met een geraffineerde lichtval van links, die het gezicht van de man grotendeels en dat van de vrouw volledig doet uitkomen.

Wie zijn toch deze twee, ingetogen ogende Hollandse burgers? Om op die vraag een enigszins bevredigend antwoord te geven, moeten we te rade gaan bij de geringe bronnen die ons ter beschikking staan met betrekking tot het leven en de klanten van Frans Hals, bij gegevens met betrekking tot de herkomst van zijn schilderijen, en moeten we proberen deze portretten te relateren aan andere werken van Hals. Op grond daarvan is het mogelijk te komen tot een beredeneerde suggestie voor de identificatie van deze twee, tot nu toe anoniem gebleven portretten.

EEN DOOPSGEZINDE DISTILLATEUR

Soms kunnen gegevens met betrekking tot de herkomst van een portret helpen bij de identificatie van de zitter. Dat is bij de twee schilderijen in het Wallraf-Richartz Museum op het eerste gezicht echter niet het geval. Men



Frans Hals, *Portret van een onbekende man en een 32-jarige vrouw* [rechter bladzijde], 1640. Doek, 120 x 95 en 120 x 94,5 cm (Keulen, Wallraf-Richartz Museum, 2529 en 2530).

gaat er over het algemeen van uit dat de portretten voorkwamen in de veiling van de nagelaten collectie van Huybert Ketelaar op 19 juni 1776, waar ze voor fl. 145 werden verkocht aan de kunsthandelaar Pierre Yver. Er is geen enkele aanwijzing dat het hier gaat om portretten van voorouders van deze Amsterdamse verzamelaar. In de negentiende eeuw komen de portretten volgens opgave van de Nederlandse kunsthistoricus Cornelis Hofstede de Groot voor in de Hobson-collectie, Rugby, in de buurt van Londen, vervolgens in verschillende Engelse kunsthandels en ten slotte in de verzameling van Adolf von Carstanjen, Berlijn. Na diens dood kwamen deze en andere schilderijen uit de verzameling Carstanjen via Berlijn en München in 1928 terecht in het Wallraf-Richartz Museum te Keulen, eerst als bruikleen, later als permanent bezit, waar ze nog steeds bewonderd kunnen worden.²



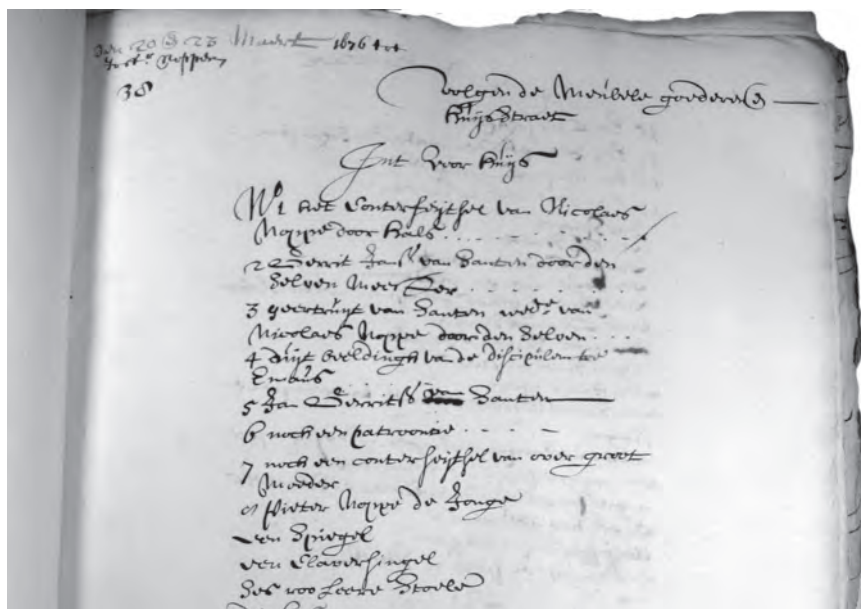
Frans Hals heeft het portret van de vrouw gedateerd en haar leeftijd in het jaar dat hij haar schilderde, ook weergegeven. Zodoende weten we dat de vrouw in 1640 32 jaar oud was; zij moet dus in 1607 of 1608 geboren zijn. Dit gegeven kan ons in eerste instantie echter ook weinig verder helpen, zeker aangezien het portret van de man een datering en aanduiding van diens leeftijd ontbeert. De Nederlandse kunsthistoricus Cornelis Hofstede de Groot heeft ooit gesuggereerd dat de portretten geïdentificeerd zouden kunnen worden als Albert Nierop (1600-1676) en Cornelia van der Meer (1610-1668), een dochter van de in 1631 door Hals geschilderde Nicolaes Woutersz en Cornelia Claes Vooght.³ Het geboortjaar van deze Cornelia van der Meer correspondeert echter niet met het opschrift op het portret, dat Hofstede de Groot destijds kennelijk onbekend was. We moeten zijn suggestie daarom

verwerpen. Ook de gedachte dat de man Pieter Post zou zijn, is niet overtuigend: deze identificatie berust slechts op een vage overeenkomst met een gegraveerd portret van deze architect als een van de volgers in de lijkstoet voor prins Frederik Hendrik van Oranje in 1647.⁴

Gelukkig beschikken we over aanvullende bronnen met betrekking tot het werk van Frans Hals, die soms kunnen helpen bij de identificatie van zijn portretten. Dat geldt speciaal voor zeventiende- en achttiende-eeuwse boedelinventarissen waarin werk van zijn hand wordt vermeld. Soms gebeurt dat heel summier, soms met heel bruikbare gegevens. Het laatste is het geval bij de inventaris die de Haarlemse notaris Michiel de Keijser op 20 en 23 maart 1676 opstelde van de goederen die waren nagelaten door ‘joffrouw Noppen’, de in 1675 overleden Geertruijt Gerrits van Santen, weduwe van de doopsgezinde bierbrouwer Nicolaes Hendricksz Noppen. In het voorhuis van haar huis aan de Bakenessergracht trof de notaris als eerste de volgende stukken aan, alle van de hand van Frans Hals:

het conterfeijtsel van Nicolaes Noppe door Hals
Gerrit Janss van Santen door denselven meester
Geertruijt van Santen wed[uw]e van Nicolaes Noppe door denselven.⁵

De in deze boedelinventaris als tweede genoemde Gerrit Jansz van Santen, de vader van Geertruijt, was naar alle waarschijnlijkheid een zoon van de uit Embden afkomstige Jan Gerritsz (1561-1617), die ongeveer vanaf 1597 actief werd als doopsgezind prediker in het Groninger Appingedam en zich omstreeks 1606 tijdelijk in Haarlem vestigde. Daar werd hij geconfronteerd met hoogoplopende meningsverschillen tussen de uiteenlopende doopsgezinde stromingen, die hij tevergeefs probeerde te sussen. Al na een jaar vertrok hij uit het onrustige Haarlem naar doopsgezinde congregaties in Pruisen en Moravië om zich daarna voorgoed in Dantzig te vestigen. Blijkens de inventaris van de goederen van Geertruijt van Santen hing in het voorhuis eveneens een portret van deze Jan Gerritsz, haar grootvader (nr. 5). Dit moet ofwel het thans niet meer bekende originele portret zijn geweest dat de doopsgezinde Rombout Uylenburgh in 1616, vermoedelijk in Dantzig, schilderde, of een tekening die daarnaar is vervaardigd door de doopsgezinde Haarlemse kunstenaar Jan Casteleijn, ofwel de prent daarnaar door Cornelis van Dalen die in 1650 werd gebruikt bij de uitgave van enige preken van Jan Gerritsz (afb. 4).⁶ Omdat de volgende entry in de boedelinventaris (nr. 6) spreekt van ‘noch een patroontie’, zal het voorgaande nummer met het portret van Jan Gerritsz ook wel een prent zijn geweest. Aangezien de



Boedelinventaris van Geerttrijt Gerrits van Santen op 20 en 23 maart 1676, met vermelding van drie portretten door Frans Hals (Noord-Hollands Archief, ONAH 267).

Haarlemse kunstenaar Jan Casteleijn als graveur van dat portret werd ingezet, zal de oorspronkelijke, geschilderde versie van Uylenburgh zich destijds in Haarlem hebben bevonden, waarschijnlijk bij een van de drie broers van Geerttrijt van Santen.

In dezelfde bundel preken waarin het gegraveerde portret van Jan Gerritsz is opgenomen, komen twee brieven voor die Jan Gerritsz begin april 1617 vanaf zijn sterfbed in Dantzig schreef aan zijn vier kinderen, waarvan één specifiek aan zijn zoon Gerrit in Haarlem. Jan Gerritsz schreef die laatste brief ‘in groter swackheydt uyt liefden’ en ‘tot myn laetste afscheydt’; hij ondertekende de afscheidsbrief met ‘u I[ieder] swacke vader in dootlijck aensien’. Hij had gehoopt zijn zo ver wonende zoon nog eenmaal te zien in de komende zomer, maar dacht dat niet meer te halen, ‘want ick ghedencke my nu te bereyden nae de eeuwighe somer, daer hoop ick u onder de heyiligen te sien, ende te vinden’. Op 7 april 1617 stief de zo godvruchtige man.⁷

Gerrit Jansz – aanvankelijk incidenteel met de plaatsaanduiding ‘van Embden’, vanaf ongeveer 1640 regelmatig met de toevoeging ‘van Santen’ –



Cornelis van Dalen I, *Portret van de doopsgezinde leraar Jan Gerritsz*, uit: Jan Gerritsz, *Vijf stichtelijke predicatiën* (Amsterdam, 1650) (Rijksmuseum, RP-P-1907-3054).

komt veelvuldig voor in allerlei Haarlemse notariële akten. Daaruit blijkt dat hij in het dagelijks leven distillateur was en nauw samenwerkte met Hendrick Noppen, brouwer en moutmaker in het Gecroonde Anker op de hoek van de Bakenessergracht en de Appelaarsteeg.⁸ Daarnaast wordt hij regelmatig aangeduid als ‘dienaer van ’t woort’ of ‘leraar’ bij de Waterlandse doopsgezinde gemeente in Haarlem.⁹ Hij was dus in de voetsporen getreden van zijn vader. Zijn compagnon Hendrick Noppen trad als ‘bedienaer van de ar-



Frans Hals, *Portret van een 56-jarige man, mogelijk Gerrit Jansz van Santen (1584/5-na 1648)*, 1640. Dook, 84,2 x 67,6 cm. (Rijksdienst Cultureel Erfgoed, NK 1663, in bruikleen aan het Frans Hals Museum).

men' of diaken regelmatig samen met hem op als getuige bij allerlei notariële handelingen van leden van deze gemeente, bijvoorbeeld bij voogdij- of legaatstellingen of andere familiezaken.¹⁰ Gerrit Jansz was in eerste huwelijk getrouwd met de uit Gogh afkomstige Belijken Rutgers,¹¹ maar hertrouwde enige maanden na haar dood in 1625 met Perijntge Pieters, een halfzus van Hendrick Noppen.¹² Op grond van diverse getuigenissen voor Haarlemse notarissen kunnen we vaststellen dat Gerrit Jansz geboren moet zijn in 1584 of 1585.¹³ Na 1648 is hij niet meer met zekerheid aan te wijzen in Haarlem.¹⁴

Van de door Hals gedateerde en met een leeftijd van de zitter voorziene portretten komen slechts twee schilderijen in aanmerking voor identificatie

met het in 1676 genoemde portret van Gerrit Jansz van Santen. Het portret van een ‘Monsieur Mers’ uit 1634 (thans in de Timken Art Gallery, Putnam Foundation, San Diego) vermeldt dat deze man op dat moment 48 jaar oud was en dus in 1585 of 1586 geboren moet zijn. Omdat we in dit specifieke geval de aanduiding van een achternaam hebben die niet overeenkomt met die van Gerrit Jansz, en omdat bij dit portret een pendant hoort met de afbeelding van diens vrouw (thans in het Detroit Art Institute)¹⁵ dat niet in de inventaris uit 1676 wordt genoemd, lijkt het hoogst onwaarschijnlijk dat het hier om de door ons gezochte Gerrit Jansz gaat.

Een tweede stuk, dat beter aan onze zoekcriteria voldoet, is in bezit van de Staat der Nederlanden en betreft een portret door Hals uit 1640 van een 56-jarige man.¹⁶ De schilder, vermoedelijk geholpen door een assistent, heeft de man geportretteerd in een grijze reismantel; mogelijk is het portret bij vertrek op of terugkeer van een verre reis van de afgebeelde man tot stand gekomen. Het kalotje dat de man in dit portret van Hals op het hoofd draagt, kan beschouwd worden als een teken van huiselijkheid, maar het komt in zeventiende-eeuwse portretten eveneens regelmatig voor als merkteken van een geleerde of geestelijke.¹⁷ Bij een tentoonstelling in 1918 werd het schilderij dan ook omschreven als het portret van een predikant.¹⁸ Van dit portret is geen tegenstuk bekend. Al met al laat dit ruimte voor de mogelijkheid dat dit het in 1676 genoemde portret is van de distillateur en doopsgezinde ‘dienaar vant woort’ Gerrit Jansz van Santen. Het zal dan wel toeval zijn dat hij zich liet portretteren op de leeftijd van 56 jaar, de leeftijd waarvan zijn vader in diens laatste brief aan zijn zoon Gerrit expliciet zei dat hij die vermoedelijk niet meer zou bereiken.¹⁹ Maar we moeten hoe dan ook voorzichtig zijn met deze voorgestelde identificatie. Frans Hals heeft lang niet al zijn portretten gedateerd of van de leeftijd van de geportretteerde voorzien. Het portret van Jan Gerritsz van Santen zou dus ook onder deze grotere groep werken kunnen schuilen.

‘TWEЕ STUKS LEVENSGROOTE POURTRAITEN’

Nu we, met de nodige terughoudendheid, het borststuk van een 56-jarige man uit 1640 hebben aangewezen als het mogelijke portret van Gerrit Jansz van Santen, moeten we verder op zoek gaan naar de portretten van diens dochter Geertruijt en haar man Nicolaes Noppen. Geertruijt van Santen was een kind uit het eerste huwelijk van Gerrit Jansz met Belijken Rutgers, net als

haar drie (vermoedelijk jongere) broers Jan, Mathijs en Thomas.²⁰ Geertruijt trouwde in mei 1629 met Nicolaes Noppen,²¹ een zoon van Hendrick Noppen, de zakenpartner en – na diens tweede huwelijk met Perijntgen Pieters – zwager van Gerrit Jansz van Santen. Nicolaes Noppen volgde zijn vader op in de brouwerij aan de Bakenessergracht en bracht het omstreeks 1639 tot ‘vinder’ (keurmeester) van het Haarlemmer brouwersgilde, een functie die hij meerdere jaren uitoefende.²² Na de dood van haar man in 1657²³ nam Geertruijt de bedrijfsvoering van het Gecroonde Ancker over, totdat ze de brouwerij in 1672 gedeeltelijk verkocht.²⁴ Zoals we eerder zagen, overleed ze in 1675.²⁵

Noch van Geertruijt van Santen noch van haar echtgenoot Nicolaes Noppen weten we het precieze geboortejaar. Nicolaes’ vader Hendrick Noppen, die in 1581 of 1582 was geboren, zal niet eerder dan in het jaar 1601 of 1602 getrouwd zijn. In het loterijregister van Haarlem uit 1606 wordt Nicolaes ‘jonck van jaren’ genoemd: hij moet toen een kind van een paar jaar oud zijn geweest.²⁶ De in 1584 of 1585 geboren Gerrit Jansz zal niet eerder dan omstreeks 1605 zijn getrouwd; zijn in 1629 trouwende dochter Geertruijt zal dan tussen 1605 en 1610 geboren zijn.

Ook weten we niet wat er na 1676 precies met de drie door Hals geschilderde portretten is gebeurd; vermoedelijk zijn ze vererfd op een van de vijf toen nog levende kinderen. Wel is zeker dat de twee in 1676 vermelde portretten van Nicolaes Noppen en Geertruijt van Santen door Frans Hals met naam en toenaam in 1830 in Amsterdam zijn geveild, met de expliciete vermelding dat het ging om ‘twee stuks levensgrootte pourtraiten’.²⁷ In oudere veilingcatalogi blijft de kwalificatie ‘levensgroot’ doorgaans voorbehouden aan kniestukken of portretten ten voeten uit. Er zijn niet zo heel veel nog ongeïdentificeerde pendantportretten door Frans Hals van personen in de leeftijdscategorie van Nicolaes Noppen en Geertruijt van Santen op wie deze kwalificatie van toepassing is. De beide portretten in Keulen voldoen eigenlijk als enige aan dit criterium. Ze zijn geschilderd in 1640, hetzelfde jaar waarin het mogelijke portret van de vader van Geertruijt, Gerrit Jansz van Santen, tot stand is gekomen. En de aangegeven leeftijd van de vrouw als 32 jaar sluit een identificatie als Geertruijt van Santen beslist niet uit.

Een laatste argument dat pleit voor identificatie van de portretten in het Wallraf-Richartz-museum als de doopsgezinde Nicolaes Noppen en Geertruijt van Santen is gelegen in de sobere kleding die de geportretteerden dragen. In tegenstelling tot wat in de welgestelde kringen waartoe Frans



Frans Hals, *Lucas de Clercq en Feijntje van Steenkiste*, 1635. Doek, 126,5 x 93 en 123 x 93 cm. (Rijksmuseum, SK-C-556 en SK-C-557).

Hals' opdrachtgevers doorgaans behoorden, gebruikelijk was, dragen man noch vrouw ringen aan de vingers of andere sieraden zoals armbanden of parels, en ook ontbreken aan hun kostuum de kanten manchetten waarmee rijkere Hollanders in die tijd zo graag pronkten. De kraag van de man is van fijn, maar eenvoudig vormgegeven linnen, de plooiakraag van de vrouw weliswaar van het bekende molensteentype, maar in verhouding tot die van niet-doopsgezinde tijdgenoten bescheiden van omvang. Zij draagt als enig en nauwelijks zichtbaar sieraad een zilveren oorijzer, waarmee een eenvoudig kapje op haar hoofd wordt vastgezet. Al met al komen de portretten in Keulen hiermee in voldoende mate tegemoet aan het kledingideaal van de zeventiende-eeuwse doopsgezinden, dat elke opsmuk in de vorm van gouden sieraden of kanten manchetten principieel afwees,²⁸ om hun identificatie als de doopsgezinde Nicolaes Noppen en zijn vrouw Geertruijt van Santen niet tegen te spreken. Onder de kledingstukken van de laatstgenoemde treffen we in de boedelinventaris van 1676 ook diverse zwarte lakense en zijden kledingstukken aan, alsmede 'een silver oorijzer', net zoals de vrouw in het portret draagt.²⁹

De schaal en de opzet van de schilderijen alsmede de kledingkenmerken van de geportretteerden doen sterk denken aan Hals' vijf jaar eerder geschilderde, eveneens 'levensgrote' portretten van de doopsgezinde Lucas de Clercq en Feijntje van Steenkiste.³⁰ Het is zeer waarschijnlijk dat Nicolaes Noppen en Geertruijt van Santen en hun wederzijdse ouders deze portretten hebben gekend. Er bestonden hechte persoonlijke banden tussen deze families, ondanks het feit dat ze tot verschillende doopsgezinde groeperingen in Haarlem behoorden. Ariaentgen Noppen, een jongere zuster van Hendrick Noppen, was in eerste huwelijk getrouwd met Pieter van Steenkiste, een broer van Feijntge. Na de dood van deze Pieter van Steenkiste werden Gerrit Jansz van Santen en Hendrick Noppen samen voogd over diens nagelaten kinderen Pieter en Janneke; hun oom Lucas de Clercq was nauw bij de afwikkeling van de erfenis betrokken en trad in dit verband enige keren samen met Gerrit Jansz van Santen en Hendrick Noppen op.³¹

IN HUIS

Bij zijn rondgang door het huis van 'joffrouw Noppen', gelegen achter de brouwerij aan de Bakenessergracht, telde de notaris in 1676 in totaal 34 kunstwerken. Daarbij hoorden kennelijk niet de schilderijen die Nicolaes Noppen in 1654 in onderpand had genomen als waarborg voor een schuld van fl. 2000 die zijn schoonzoon Hans van der Kinderen bij hem had.³² En of er in de boedel nog stukken aanwezig waren van de dertig ongespecificeerde schilderijen ('groot en cleyn') die Maritgen Dircxs in 1653, samen met een lange lijst huisraad, ter aflossing van een schuld van fl. 360 aan Nicolaes Noppen had overgedaan, weten we ook niet.³³ We kunnen hoe dan ook vaststellen dat Nicolaes Noppen een bescheiden, maar geregelde omgang met kunstvoorwerpen kende. Er zijn ook aanwijzingen dat zijn vader Hendrick, de vroegere compagnon van Gerrit Jansz van Santen, zelf heeft geschilderd.³⁴

Behalve de drie portretten door Hals en dat van de eerder besproken Jan Gerritsz hingen in 1676 in het voorhuis nog portretten van een jongere broer van Nicolaes en van een voorouder; ook zag men daar een voorstelling van de Emmaüsgangers, een in doopsgezinde kringen geliefd thema.³⁵ In zekere zin was de identiteit van de familie daarmee meteen bij binnenkomst gevestigd. In de eetzaal hingen wat landschapjes en een voorstelling van een schaapherder naast de schoorsteen, in de gang twee zeegezichten en een ingelijst, door Nicolaes Noppen gekalligrafeerd raadsel. In de zogenaamde blauwe kamer



Frans Hals, *Portretten van een 37-jarige man en een 36-jarige vrouw*, 1637. Doek, 93 x 68,5 cm. (Christie's, Londen, veiling 6 december 2018, lot nr. 10).

hing onder andere een voorstelling van de vondst van het kindje Mozes door de dochter van de farao, een van Petrus die Christus over het water tegemoet loopt en zinkt als zijn geloof hem verlaat, een zeestukje en een landschap. In de kamer boven de eetzaal kon men een 'onbijtie' oftewel een stilleven met voedsel zien en een bloemstilleven, een klein zeestukje en een genrestuk met kaartspelende boeren. Elders in het huis hingen nog bijbelse voorstellingen van Mozes en Aäron, de dans om het gouden kalf en een vanitas. Alles bijeen lijkt het huis voorzien te zijn geweest van een bescheiden, maar gevarieerde hoeveelheid schilderijen. Bij gebrek aan taxaties en aan andere kunstenaarsnamen dan die van Hals kunnen we ons helaas geen exact beeld vormen van de waarde of de artistieke kwaliteit daarvan. De rest van de inboedel, met porselein, zilver en een kleine, maar degelijke voorraad kleding, wijst op een goed, maar zeker niet extreem rijk, burgerlijk leven.

Met de hier gesuggereerde identificatie van de beide portretten in Keulen en één in Haarlem worden drie schilderijen toegevoegd aan de groep portretten die Frans Hals maakte van doopsgezinde Haarlemmers. Tot voor kort waren daarvan alleen de eerdergenoemde portretten van Lucas de Clercq en

Feijntje van Steenkiste bekend. Een paar jaar geleden zijn er de vermoedelijke portretten van de doopsgezinde horlogemaker Matthijs Jansz Bockels en diens vrouw aan toegevoegd.³⁶ Ook is denkbaar dat de hierboven genoemde portretten van de heer en mevrouw 'Mers' uit 1634 tot deze groep behoorde(n) (de familienaam Mersch of van der Mersch komt in Haarlemse doopsgezinde kringen nogal veel voor), net zoals de onlangs in Londen geveilde portretten van een onbekende man en vrouw uit 1637.³⁷ en mogelijk ook de portretten van het oudere, sober geklede echtpaar 'Bodolphe' uit 1643 in de verzameling van Yale University. Al met al maakt dit duidelijk dat Frans Hals zijn clientèle niet alleen betrok onder de allerrijkste en opzichtig levende brouwers en regenten van Haarlem, maar ook bij de in Haarlem behoorlijk grote groep meer ingetogen levende doopsgezinden.

NOTEN

* Dit artikel verscheen eerder als: 'Frans Hals in mennonitischen Brauerskreisen. Die Bildnisse eines unbekannten Ehepaars im Wallraf-Richartz-Museum', in: *Wallraf-Richartz-Jahrbuch* 75 (2014), 253-266. De tekst is op enkele plaatsen licht aangepast.

1 H. Vey en A. Kesting, *Katalog der niederländischen Gemälde von 1550 bis 1800 im Wallraf-Richartz-Museum* (Keulen, 1967), 50, 51, cat.nrs. 2529, 2530; M. Schlagenhauser (red.), *Wallraf-Richartz Museum Köln, Von Stefan Lochner bis Paul Cézanne. 120 Meisterwerke der Gemäldesammlung* (Keulen/Milaan, 1986), I, 154; S. Slive, *Frans Hals* (New York, 1970-74), III, nrs. 137, 138; C. Grimm, *Frans Hals. Das Gesamtwerk* (Stuttgart, 1989), nrs. 137, 138; S. Slive e.a., *Frans Hals* (Londen/New York, 2014), 253-254.

2 Voor de herkomstgeschiedenis tot 1910, zie: C. Hofstede de Groot, *Beschreibendes und kritisches Verzeichnis der Werke der hervorragendsten holländischen Maler des XVII. Jahrhunderts* (Esslingen/Parijs, 1910), III, nr. 256 en 368; H. Vey, 'Adolf von Carstanjen und seine Gemäldesammlung', in: *Wallraf-Richartz-Jahrbuch* 30 (1968), 305-331.

3 Hofstede de Groot, *Beschreibendes und kritisches Verzeichnis*, n. 2.

4 J.J. Terwen en K.A. Ottenheym, *Pieter Post (1608-1669), architect* (Zutphen, 1993), 12.

5 Noord-Hollands Archief (hierna: NHA), Oud Notarieel Archief Haarlem (hierna: ONAH), inv.nr. 267, akte 38, d.d. 20 en 23 maart 1676, ongefolieerd. Naar opgave van Pieter Biesboer opgenomen in de *archival inventories* van de *Getty Provenance Index Databases*. Niet in: I. van Thiel-Stroman, 'De documenten over Frans Hals. Geschreven en gedrukte bronnen 1582-1679', in: S. Slive e.a., *Frans Hals* ('s-Gravenhage, 1989) (cat. tent. Washington, Londen, Haarlem), 371-415.

6 Jan Gerritsz, *Vijf stichtelijke predicationen* (Amsterdam, 1650). Voor Rombout Uylenburgh en zijn relatie tot Jan Gerritsz, zie: F. Lammertse en J. van der Veen, *Uylenburgh & zoon. Kunst en commercie van Rembrandt tot De Lairese 1625-1675* (Zwolle/Amsterdam, 2006), 19-32, m.n. 28, 29, 42.

7 Jan Gerritsz, *Vijf stichtelijke predicationen*, inleiding en 222-228. Zie over hem verder: A.J. van der Aa, *Biografisch woordenboek der Nederlanden* 7 (Haarlem, 1862), 138; *Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek* 8 (Leiden, 1930), 470-471; C. Neff, 'Jan Gerrits van Emden (1561-

1617)', *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online*: www.gameo.org/encyclopedia/contents/G4802.html.

8 Bijvoorbeeld NHA, ONAH, inv.nr. 120, fol. 19, 24 maart 1632, en ONAH, inv.nr. 148, fol. 147, 1 november 1632; in deze laatste akte worden Gerrit Jansz en Hendrick Noppen samen 'brouwers int gekroonde ancker' genoemd. Zie ook P.J. Biesboer, *Collections of paintings in Haarlem, 1578-1745* (Los Angeles, 2001), 340.

9 In die laatste rol bijvoorbeeld in NHA, ONAH, inv.nr. 170, ongefolieerd, 19 april 1644. In de ledenlijst van de Verenigde gemeente van Duitse, Friese en Waterlandse doopsgezinden te Haarlem uit 1618 in het archief van de Vereenigde Doopsgezinde Gemeente, Haarlem, inv.nr. 1723, wordt een 'Gerrit Jansz, koeckenbacker, dienaar in 't woort' vermeld; mogelijk gaat het om dezelfde man. Deze lijst vermeldt verder een Roelof Jansz van Embden, mogelijk een broer van Gerrit Jansz. Met dank aan Mechteld Gravendeel, archivaris.

10 NHA, ONAH, inv.nr. 124, fol. 89, 1 mei 1624, akkoord met betrekking tot het onderhoud van de minderjarige kinderen van Dirck Govertsz; ONAH, inv.nr. 127, fol. 15v, 12 maart 1626, akkoord met betrekking tot het beheer over de nagelaten goederen van Maijcken Jans, in leven echtgenote van Jacob Adriaensz.

11 Hun mutueel testament in NHA, ONAH, inv.nr. 125, fol. 159, 160, 21 maart 1625; een codicil in ONAH, inv.nr. 126, fol. 1, 17 augustus 1625; het echtpaar woonde op dat moment aan de Grote Houtstraat; vanaf 1644 woonde Gerrit Jansz aan de Oude Gracht: NHA, Oud Rechterlijk Archief van Haarlem (hierna: ORA), inv.nr. 317, fol. 235, 9 april 1644.

12 Hun huwelijkse voorwaarden in NHA, ONAH, inv.nr. 126, fol. 170, 21 december 1625.

13 NHA, ONAH, inv.nr. 128, fol. 83, 1 maart 1627, waar Gerrit Jansz verklaart 42 jaar oud te zijn, en ONAH, inv.nr. 131, fol. 93v, 28 maart 1629, waar hij verklaart 44 jaar oud te zijn.

14 ONAH, inv.nr. 195, fol. 387, 21 december 1648, waarbij Jan Jansz verklaart aan Gerrit Jansz van Santen en Frans Plovier, bedienaars van de Waterlandse gemeente, een obligatie van fl. 400 te hebben afgestaan. De Haarlemse begraafregisters van januari 1650-juni 1656 zijn niet bewaard gebleven en zijn begrafenis wordt in de perioden daarvoor en daarna niet vermeld, hij zal dus tussen 1650 en 1656 zijn overleden.

15 Slive, *Frans Hals*, III, nrs. 158, 159; Grimm, *Frans Hals. Das Gesamtwerk*, nr. 124, respectievelijk 'Werkstatt'.

16 Slive, *Frans Hals*, III, nr. 139. Grimm, *Frans Hals. Das Gesamtwerk*, p. 284: 'nach Frans Hals'. Een eerdere tentatieve identificatie van dit portret uit 1640 als Willem van Warmont berust voornamelijk op de veronderstelde gelijkenis van de man met een van de schutters op Hals' Maaltijd van de officieren van de Cluvenierschutterij uit 1627: A. Tummers, cat. tent. *Frans Hals. Oog in oog met Rembrandt, Rubens en Titiaan* (Frans Hals Museum, Haarlem, 2013), 140, cat.nr. 45.

17 M. de Winkel, *Fashion and fancy. Dress and meaning in Rembrandt's paintings* (Amsterdam, 2006), 40, 43.

18 *Album Frederik Muller* (Amsterdam, 1918), nr. 6. Zie ook H. Gerson, 'An exhibition of Dutch paintings', in: *The Burlington Magazine* 74 (1939), 124-127, aldaar 127: 'portrait of a clergyman'.
19 Jan Gerritsz, *Vijf stichtelijke predicationen*, 227-228.

20 NHA, ONAH, inv.nr. 125, fol. 239v, d.d. juni 1625.

21 NHA, Doop-, Trouw- en Begraafboeken van Haarlem (hierna: DTB), inv.nr. 151, fol. 25, 15 mei 1629.

22 NHA, ONAH, inv.nr. 172, fol. 16, 15 maart 1639; ONAH, inv.nr. 150, fol. 128v, 17 mei 1645.

23 NHA, DTB, inv.nr. 72, fol. 69v, 19 juli 1657.

24 NHA, ORA, inv.nr. 338, fol. 236-236v.

25 NHA, DTB, inv.nr. 80, fol. 75, 19 november 1675.

- 26 NHA, archief Oudemannenhuis te Haarlem, inv.nr. 3, dl. 24, nr. 71.
- 27 Veiling Amsterdam (van Campen) 25 januari 1830 (Lugt 12214), nr. 30, fl. 21 aan [J.B.] van den Berg[h]; Hofstede de Groot, *Beschreibendes und kritisches Verzeichnis*, nrs. 206, 207.
- 28 Over kledingvoorschriften en kleeedgebdrag bij zeventiende-eeuwse doopsgezinden, zie: I. Groeneweg, 'Regenten in zwart. Vroom en deftig?', in: *Nederlands Kunsthistorisch Jaarboek* 46 (1995), 198-251, met name 205-208; P. Visser en M.S. Sprunger, *Menno Simons. Places, portraits and progeny* (Krommenie, 1996), 144; A.M.L. Hajenius, '“Quaet comportedment”. De tucht in de doopsgezinde gemeente Utrecht in de zeventiende eeuw', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 23 (1997), 61-73, met name 68, 69; M. de Winkel, *op. cit.*, 44-48, 76-79. Voor meer algemene beschouwingen over de houding van doopsgezinden ten opzichte van de kunsten, zie: S.B.J. Zilverberg, 'Met pen, passer en penseel. Doopsgezinden en cultuur', in: S. Groenveld e.a., *Wederdopers, menisten, doopsgezinden in Nederland 1530-1980* (Zutphen, 1980), 180-14; P. Visser, 'De artes als zinnebeeld. Over doopsgezinden en hun relatie tot kunst en wetenschap', in: *De zeventiende eeuw* 5 (1989) 92-102; P. Visser, *Van offer tot opera: doopsgezinden en kunst in de zeventiende eeuw* (Amsterdam, 1989) (cat. tent. UB Amsterdam); S. Zijlstra, *Om de ware gemeente en oude gronden. Geschiedenis van de dopersen in de Nederlanden 1531-1675* (Hilversum, 2000), 484-487.
- 29 vgl. n. 4.
- 30 Slive, *Frans Hals*, III, nrs. 104, 105; Slive e.a., *Frans Hals*, cat.nrs. 46, 47. Over hun kostuum, zie: B.M. du Mortier, 'Het kostuum bij Frans Hals', in: Slive e.a., *Frans Hals*, 45-60, met name 49, 50, onder verwijzing naar de kleding in de boedelinventaris opgemaakt na de dood van Feijntje van Steenkiste in 1640.
- 31 NHA, ONAH, inv.nr. 149, fol. 102v, 30 maart 1638; ONAH, inv.nr. 121, fol. 134, 9 januari 1643. Zie ook diverse verkoopakten van onroerend goed ter afhandeling van de erfenis van Pieter van Steenkiste in NHA, ORA, inv.nr. 312, fol. 104 e.v.
- 32 NHA, ONAH 270, niet gefoliceerd, 7 februari 1654; opgenomen in de Getty Provenance Index Databases.
- 33 NHA, ONAH 233, fol. 88-89, 11 oktober 1653.
- 34 Er zijn verscheidene verwijzingen naar werken van zijn hand in zeventiende-eeuwse Haarlemse boedelinventarissen bekend.
- 35 R.L. Falkenburg, 'Landschapschilderkunst en doperse spiritualiteit in de 17^{de} eeuw – een connectie', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 16 (1990) 129-153, met name 141-146, over de mogelijke doopsgezinde connotaties van het motief van de Emmaïsgangers in het werk van Salomon van Ruysdael.
- 36 F. Grijzenhout, 'Frans Hals: the portraits of a mennonite watch maker and his wife', in: *Rijksmuseum Bulletin* 61 (2013), 123-138.
- 37 Mogelijk kunnen deze man en vrouw worden geïdentificeerd als Jacques de Clercq (omstr. 1599-1661) en diens tweede echtgenote Elsken Moens (1599/1600-1653). Met dank aan Daan de Clercq voor deze bijzonder waardevolle suggestie. Schrijver dezes is voornemens om met hem hierover, na verder onderzoek, te publiceren.

Jezuïetenemblemen in mystiek-
spiritualistische en doopsgezinde handen
van Serrarius, Luyken en Fryske Bauke
Het raadsel van P.I.L.B.C. opgelost

PIET VISSER

EEN AUTEURSPUZZEL

In de boek-, kerk- en literatuurhistorische Jan Luykenstudie bestaat er sinds jaar en dag een tot dusver nimmer bevredigend opgeloste identiteitskwes-
tie over de auteurs van een religieus embleembundeltje dat voor het eerst in
1691 werd uitgebracht. Uitgever was de bevindelijk gereformeerde Johannes
Boekholt, een belangrijke Amsterdamse boekproducent voor de markt van de
Nadere Reformatie. Het betrof de *Goddelyke liefde-vlammen, Van een Boet-
vaardige, Geheyligde, Liefhebbende, en aan haar selfs-stervende Ziele, In drie
Deelen verdeelt. Afgebeeld door Vijftig Nette Koopere Figuren. Neffens Haar
Verzen, Aanmerkingen, Gezangen en Ziel-zuchtingen. Ten meerendeel door
P.I.L.B.C.*¹ Het boekje had een frontispice en twee deelprenten van Jan Luy-
ken meegekregen,² en telde 45 anonieme kleinere prentjes – de *emblemata* –
waarop de ziel, een gevleugeld vrouwenfiguurtje, telkens de hoofdrol speelde.
Een herdruk ervan, met die plaatjes nagegraveerd (twee meer dan eerst), ver-
scheen in 1711 te Amsterdam bij de firma van Gijsbert de Groot, met een om-
nivorische reputatie: alles waar wat aan te verdienen viel, kwam in haar fonds
terecht.³ Curieus is vervolgens dat ditzelfde werk vier jaar later, in 1715, zij
het met een wat langere titel: *Goddelyke Liefde-vlammen, Of vervolg van Jesus
en de Ziele* geheten, en met spiegelbeeldig gekopieerde *emblemata* en Luyken-
prenten bij de Amsterdamse uitgevers Philip Verbeek en Jacobus (I) Verhey-
den verscheen.⁴ Meest opvallend was echter dat de initialenreeks P.I.L.B.C. nu
simpelweg gereduceerd was tot J.L., waarmee zonder twijfel op Jan Luyken
werd gedoeld. Hij was immers de auteur van het aan de titel toegevoegde em-
bleemboekje *Jesus en de Ziel* waarmee de later veel gelauwerde mystiek-doops-
gezinde dichter en graficus al in 1678 naam had gemaakt.⁵ Vader Jacobus en

zoon Nicolaas Verheyden zouden hiervan in 1736 nog een herdruk publiceren.⁶ De 45 kleine *emblemata* of zinnebeelden waren afkomstig uit het immens populaire rooms-katholieke, Neolatinse bundeltje *Pia Desideria* van Herman Hugo, dat in 1624 voor het eerst op de markt was gekomen. Die prentjes waren destijds ontworpen en gegraveerd door Boëtius à Bolswert. Dat Boekholts uitgave van P.I.L.B.C.'s *Goddelyke liefde-vlammen* schatplichtig was aan uiteenlopende bronnen, en niet enkel aan Jan Luyken, moge wel duidelijk zijn.

In het verleden is er nogal wat gespeculeerd over de auteurskwestie: wie ging er schuil achter P.I.L.B.C.? In *De Navorscher* van 1865, jaargang XV, informeerde ene G.P. Roos ernaar, waarop heer D. te D. de suggestie deed dat de lettercombinatie naar Jan Luyken en C.P. of P.C. Biens zou verwijzen. Ene V.D.N. meende echter met zekerheid te kunnen stellen dat naast Luyken niet Pieter Cornelisz Biens bedoeld kon zijn, maar uitgever Johannes Boekholt. Hij vond hiervoor grond omdat dit werkje vlak onder Boekholts naam in de achter in de *Goddelyke liefde-vlammen* geplaatste fondslijst vermeld werd. Een vierde scribent, zich verschuilend achter het pseudoniem Constanter, beweerde tenslotte dat het boek evenmin van Jan Luyken afkomstig kon zijn, omdat deze nooit bij machte was geweest het Latijn van Herman Hugo te verstaan, laat staan te vertalen.⁷ Veel verder is men sindsdien met deze identificatieproblematiek niet gekomen, nieuwe inzichten hebben geen andere suggesties opgeleverd.⁸ Behalve de bio-/bibliograaf van uitgever Johannes Boekholt, J.B.H. Alblas. Deze zag in zijn epigoon de grote onbekende bewerker van de *Goddelycke liefde-vlammen*, om dezelfde reden – zonder echter hiernaar te verwijzen – als reeds in 1865 geponeerd was, namelijk wegens de plek van deze titel in de fondslijst in de schaduw van Boekholt!⁹ Hoewel Luykenkenner Karel Meeuwesse al in 1950 betoogd had dat anoniemus V.D.N. zinnig commentaar had geleverd ten gunste van Boekholts auteurschap, werd door hem toch overtuigend aangetoond dat in ieder geval het aanhangsel van de *Liefde-vlammen* van Jan Luyken afkomstig was. Beide onderzoekers echter, Meeuwesse en Alblas, hadden destijds nog geen enkele notie van de reeds lang bestaande relevantie van het pelgrimsthema in het doopsgezinde en vooral dopers-spiritualistische denken. Zij schreven dan ook – achteraf gezien volkomen misplaatst – veel te veel waarde toe aan Boekholts uitgave van John Bunyans wereldberoemde geestelijke pelgrimage, *Eens Christen Reyse* van 1682, waarvan zij het onmiddellijke effect gesorteerd meenden te zien in het sindsdien bij Jan Luyken geïntensiverde gebruik van het pelgrimagemotief!¹⁰ Hoe dat ook zij, in de jongste literatuur wordt deze dichtsterlijke editeursrol van met name Johannes Boekholt, althans

voor zover het het emblematische hoofdwerk aangaat, zonder verdere discussie aanvaard. ‘Boekholt presenteerde zich niet openlijk als de auteur van het boekje, maar het is overeenkomstig de huidige stand van onderzoek om hem te beschouwen als de schrijver’, zo stelde Feike Dietz in 2012 simpelweg vast. Desalniettemin moest zij wel toegeven dat de ‘geheimzinnige afkorting “P.I.L.B.C.” ... nooit opgelost is’.¹¹

PETRUS SERRARIUS’ *GODDELYCKE AANDACHTEN* (1653)

In wat volgt, poog ik tot een andere, maar bevredigender oplossing van dit letterraadsel te komen. Wel is het daarvoor nodig eerst wat feitelijkheden, deels zelfs nieuwe, op een rij te zetten. Terug daarom naar 1653, toen de mystieke chiliast en spiritualist Petrus Serrarius bij de Amsterdamse graveur en uitgever Salomon Saverij een fraai meditatief embleembundeltje publiceerde, *Goddelycke aandachten ofte Vlattende begeerte[n] eens Boetuaerdige geheyligd en Lief-Rycke Ziele* geheten.¹²

Het is een lieflijk kleinood in sedecimoformaat, bestaande uit een meditatieve explicatie in poëzie van het ernaast op de tegenoverliggende pagina afgedrukte embleem, het ‘Zinne-beeld’ of de ‘Figuur’ geheten, waarin telkens de ziel voorkomt, een gevleugeld vrouwenfiguurtje. Het boekje kent drie afdelingen van elk 15 *emblemata*: 1. ‘De Zond-offerhanden, die, door den yver Gods, tot boete der Zonden, ontsteken worden’, 2. ‘De Dank-offerhanden, die, door de genade Gods, in de vernieuwe-herten ontsteken, geduurig en vrywillig, ter eere Gods, geoffert worden’, en 3. ‘De Brand-offerhanden, waar door alles, wat menschelijk ofte vergankelijk is, in de Ziele, door de liefde Goodes, verteert en verslonden word.’¹³ In drie etappes leidt het werkje de mystieke weg af van de hunkerende mens en zijn ziel naar de finale geestelijke versmelting met de eeuwige goddelijke liefde. Als zodanig is het een dialoog tussen de naar eenwording verlangende ziel en God. Serrarius heeft zich rechtstreeks laten inspireren door de reeds genoemde Brusselse jezuïetenpriester Herman Hugo die in 1624 te Antwerpen het bundeltje *Pia Desideria* publiceerde, dat dezelfde ziel-emblemen bevatte. Deze waren gemaakt door de voor een roomse markt werkende Friese graficus, Boëtius à Bolswert, die echter spoedig een in hout-snede concurrerende kopiist zou vinden in Christoffel van Sichem II.¹⁴ Het was niet de eerste druk van 1624 die Serrarius tot model diende, noch de in het Nederlands vertaalde rooms-katholieke proza- en poëziebewerking daarvan door Justus de Harduwijn (Amsterdam, Pieter Jacobsz Paets, 1629), maar



Titelpagina van de eerste druk (UvA, OTM: OK 62-5695).

de zogenaamde *Pia desideria editio 4* die een jaar eerder, in 1628 bij Hendrick van Haestens in Leuven was verschenen. Deze versie was vermoedelijk via een Engelse omweg onder Serrarius' aandacht gekomen. Het blijkt namelijk dat deze Leuvense druk zowel in de tekst als in de *pictura* enkele detailafwijkingen kende, die ook in Serrarius' Nederlandse bewerking voorkomen!¹⁵

Het ligt voor de hand aan te nemen dat Salomon Saverij, zijn kost verdienend als graveur, doch nauwelijks als boekproducent,¹⁶ voor deze Serrarius-klus de zinnebeeldige prentjes van A Bolswert heeft nagegraveerd.¹⁷ Tot dusver heeft niemand er aandacht aan geschonken dat Saverij lidmaat

was van de Waterlands doopsgezinde gemeente ‘bij de Toren’ in Amsterdam.¹⁸ Voor Serrarius, die een graveur zocht om de plaatsjes van de *Pia desideria* te kopiëren, zal het niet onbelangrijk zijn geweest in Saverij, zich tevens als uitgever manifesterend, een geestverwant aan te treffen. Eerder al had Serrarius in Amsterdam omgang gehad met gelijkgestemde, spiritualistische Waterlands-doopsgezinden als Cornelis Laakhuizen, Judith Lubberts en Jan Philipsz Schabaelje. Spoedig zou hij ook kennis maken met de kring van Jan Luykens vader, Caspar Luyken. Dat was een arminiaan die ook regelmatig de dopers-remonstrantse collegiantenbijeenkomsten van Galenus Abrahamsz zou bezoeken. In deze milieus vond Serrarius dus een ‘godsdienstige atmosfeer ... waarin hij zich thuisvoelde’, aldus biograaf Van der Wall.¹⁹ In de vijftiger jaren, toen zijn *Goddelycke aandachten* uitkwam,²⁰ zou Serrarius de strijd aanbinden met tegenstanders van Galenus Abrahamsz gedurende de geruchtmakende ‘Lammerenkrijgh’ die een hoog twittergehalte kende! In felle, vaak weinig diplomatieke protesten palaverde de doopsgezinde orthodoxie, elk pacifistisch principe vergetend, tegen de charismatische collegiantenkoning Galenus. Diens relativering van de lang bevochten belijdenissen, diens pleidooi voor de onbepaalde verdraagzaamheid en het heilige vrijspreken, alsmede diens vermetele prijsgeven van het doperse exclusivisme, werden in tientallen pamfletten over de hekel gehaald. Serrarius schoot Galenus in 1659 te hulp met *De Vertredinge Des Heyligen Stadts, Ofte Een klaer bewijs van 't Verval der Eerste Apostolische Gemeente*, waarin hij de vervaltheorie in stelling bracht, die op het volgende neerkwam. De tegenwoordige zichtbare kerk, zelfs de zestiende-eeuwse Reformatie, heeft het ideaal der vroege kerkgemeenschap uit de tijd van de apostelen nooit kunnen evenaren – sterker nog, zij lijdt aan ernstig verval. Ooit was de afgescheidenheid van de wereld alom, floreerden de geestesgaven, en heerste er eendracht zonder weerga. Deze theorie van het verval vormde het ‘Leitmotiv’ van de mystiek-spiritualisten, en zou evenzeer omarmd worden door het collegiantisme.²¹ Zelfs in de *Goddelycke aandachten*, primair toch een spiritueel intiem, mystiek-meditatief en devoot-didactisch embleemboekje, plaatste Serrarius blijkens de voorrede zijn stichtelijke instructie meteen in ditzelfde vervalkader:

Hoe heerlijk wel eer de Christelijke Kerke voor God heeft bestaen, hoe zy Christo, als een reyne, kuysche en onbevleete Maget zy toe-gevoegt geweest, hoe die Leden deser Heylige Gemeente onder malkanderen zoo eendrachtg waaren, zoo een Herte en een Ziele; zoo volherdig in der Gebedden, zoo brandend’ in der Liefde, zoo vol des H. Geests, draagende

niet alleen uytwendig dat Beeld onzes Heeren Iezu Christi in armoed, kruys en lijden, maar ook invvendig in een zachtmoedigen Geest, uytmuntende onder andere Menschen Kinderen als het Licht in de Duysternisze: VVie, zegg'ik, dit eens ernstlijk na-dachte ... en dan ook eens toe-zaage op deezen teegenvvoordigen Eeuuvve, hoe nu de Christelijke Kerke zoo gants vervallen en verontreynigt ligt, hoe de Leeden derzelve onder malkanderen zoo gescheurt en verdeelt zijn: hoe de Liefde onder hen niet alleen verkoud, maar ook in enkele partyschap, haat en nijd verandert zy ... die mocht wel billik zijn stemme op-heffen, en ... met heete traanen uytroepen: *O! hoe is die heylige Stad ... soo tot een VVeduwe geworden.*²²

Blijkens Feike Dietz in haar studie over de *Pia desideria* en haar protestantse varianten heeft Serrarius iets nieuws in de emblematische didactiek geïntroduceerd door eerst de tekst, een gedichtje van zo'n acht à twaalf regels gevolgd door een bijbelcitaat, en daarna pas de bijbehorende *pictura* te laten volgen. In de reguliere emblematiek was die volgorde juist andersom! Bovendien was het taalgebruik, anders dan bij Herman Hugo, zeer sober en eenvoudig gehouden, en alle opsmuk met verwijzingen naar de klassieke oudheid of de kerkvaders achterwege gelaten. Dietz typeert de twee-eenheid van de tekst als een innerlijke dialoog tussen de ziel (in het gedicht) en God die in het onderschrift, de *subscriptio*, met een bijbelcitaat zijn antwoord geeft. Die vergeestelijkte dialoog is vervolgens op het prentje verbeeld. 'In de innerlijke dialogen die zo ontstaan, verpakt Serrarius de kernpunten van het vroomheidsprogramma dat hij wil uitdragen: het proces van de wedergeboorte, de verinnerlijkte relatie tussen God en mens, en de universele liefde van God.' Dietz concludeert dan ook dat Serrarius het boekje primair voor zijn eigen groep van geloofsverwanten heeft gemaakt.²³ Een voorbeeld uit de derde afdeling, het derde embleem betreffend op p. 70 en 71, moge dat verduidelijken. Eerst begint op bladzij 70 de dialoog met gedicht en antwoord:

III. Figuur.

*Een ZIELE, daar de werkinge der rijne Goddelijke
Liefde, als een nieuwen Dageraad, begint aan te breken.*

Dat is eerst rechte liefd' aldus te zijn gezint,
Dat men hem-zelven niet, maar het geliefde mint:
Dit heeft mijn Lief gedaan; om my heyl te verwerven,

Heeft hy hem niet ontzien den bitt'ren dood te sterven:
 Dus heb ik hem weêr-om zoo lief van 's herten-grond,
 Dat ik, hem te geval, gern sterve t'allen stond.
 Hy meent my, en ik hem; hy kroont myn hoofd met vrede,
 En ik zijn weederom: wat hy doet, doen ik meede.
 Dus houd nu 't lijden op, daar is aan ons niet meêr,
 Als enkel vreed' en vreugd te speuren immer-meer.

GODDELYK ANTWOORD.

Mijn Vriendinne, mijn schoone, kooft herwaarts, want ziet de
 winter is vergaan, den reegen is wegh en voor-by; de bloemen
 zijn daar voort-gekoomen in de lande: de May-tijd is gekoo-
 men. *Cant. 2.11.*²⁴

Ertegenover, op p. 71, volgt dan de *pictura* met gegraveerd onderschrift uit het Hooglied 2:16.

Waar Hugo voornamelijk verkorte prozacitaten uit de kerkvaders had, waren deze bij Serrarius vervangen door 'uit de bijbel geschikte passages waarin God zelf spreekt, maar ook fragmenten waarin hij te horen is via Christus, in Serrarius woorden de "wezenlijke tegenwoordigheyt Gods."'²⁵ Jammer is alleen dat het bij deze constatering is gebleven, want Dietz heeft niet onderzocht welke bijbelvertaling niet alleen Serrarius maar ook plaatsnijder Saverij hiervoor gebruikt had. Had zij dat wel gedaan, dan zou zij tot de voor haar wellicht verrassende ontdekking zijn gekomen, dat deze ontleend waren aan de doopsgezinde Biestkensbijbel!²⁶ Die constatering, andermaal een ernstige omissie in Dietz' analyse van de Serrariuscontext, had haar de ogen moeten openen voor een nadrukkelijke doperse factor in de ontstaans- en receptiegeschiedenis van dit meditatieve werkje. Te veel is nu gefocust – op zich zeker verhelderend ook – op de internationale, vooral Engelse en Duitse setting van Serrarius' adaptatie van een katholieke bron aan de smaak van mystiek-spiritualistische geestverwanten in Nederland.²⁷

Nu echter is geheel aan haar zicht onttrokken gebleven dat er ondertussen in Waterlands-doopsgezinde kringen, met name bij de zogenaamde Vredes-stadsburgers van Pieter Pietersz en vooral Jan Philipsz Schabaelje, reeds enkele decennia ook stichtelijk-literaire ontwikkelingen gaande waren, die de komst van de *Goddelyke aandachten* veel minder tot een *novum* maakten dan nu ten onrechte wordt gesuggereerd. Schabaelje had deze protestantse markt van fijnproevers van de 'spiritualische religie' allang bewerkt met zijn immens populaire *Lysthof des Gemoets* (1635) met daarin het belangwekkende inlei-



Goddelyke aandachten (1657), p. 71 (part. coll.).

dende traktaat over het allegorisch en emblematisch proces van het innerlijke, ‘wesentlijke’ verstaan van alle uiterlijkheden in *religiosis*, met inbegrip zelfs van de bijbelse geschiedenis! Dat populairste boek van de Gouden Eeuw had in 1653, toen Serrarius’ boekje verscheen, reeds 32 herdrukken beleefd!²⁸ En dat bracht Schabaelje zelf ook emblematisch in praktijk met de deels immense bundels – eveneens eerst de tekst en daarna pas de *pictura*, het schema dat Serrarius zou hebben geïntroduceerd – van de *Grooten Figver-Bibel* (1646), de *Bibelsche Figueren* (1648), met als hoogtepunt de *Emblemata Sacra* (1653-1654). Dat steeds meer uitdijende folio-oblong grociboek kenmerkte zich wat de herkomst van het prentmateriaal betreft zelfs als een katholiek-protestantse hutspot, waarin evenwel de hoogst mystieke, geestelijk verinnerlijkte teksten van de notoire nicodemist Hendrick Jansz Barrefelt, alias Hiël, bij de Antwerpse prenten van Pieter van der Borch een rode draad vormden.²⁹

In deze Vredestadskringen, wegbereiders voor het mid-zeventiende-eeuwse collegiantisme, bestond ook al een grote honger naar de populaire mystiek van vóór de Reformatie. De *Theologia Deutsch*, de geschriften van Thomas a Kempis en die van Johannes Tauler werden er verslonden en zelfs in eigen kring heruitgegeven, zoals in de curieuze verzamelbundel *Practycke der Sie-*



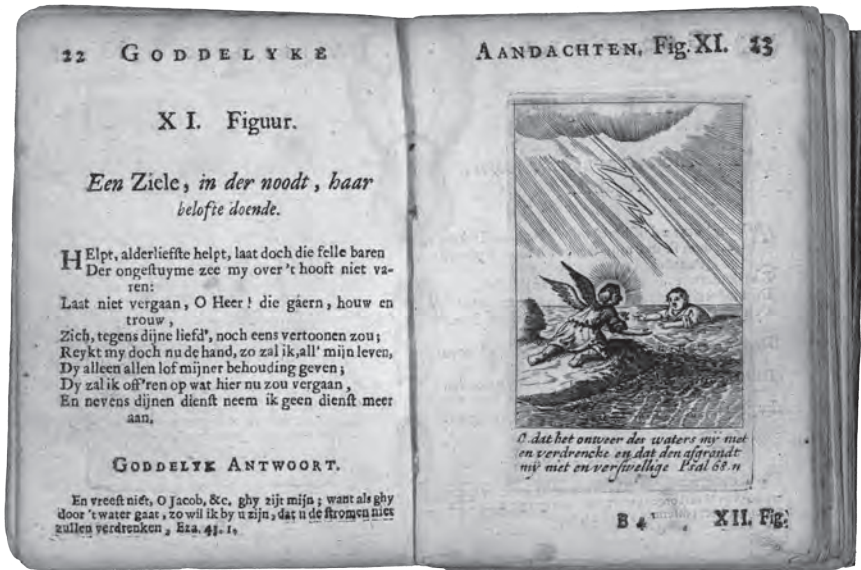
Gegraveerde titel (1684) (part. coll.).



Typografische deeltitel (1684) (part. coll.).

len (De Rijp, 1645-1647).³⁰ Dat Serrarius de immense klus klaarde om de geschriften van Johannes Tauler in het Nederlands te vertalen, zal mede te verklaren zijn uit zijn omgang met enkele Vredestadsvrienden. Dat werk, een fraaie foliant, *Johannis Tauleri Opera* geheten en 824 pagina's tellend, was in 1647 gedrukt door de doopsgezinde Isaäc Willemsz van der Beeck te Hoorn, en uitgegeven door de vermoedelijk eveneens doopsgezinde boekverkoper Willem Symonsz Boogaert in Wormerveer.³¹

Hoe dat ook zij, Serrarius' *Goddelyke aandachten*, vielen zeer in de smaak. In 1657 verscheen al een tweede druk bij Christoffel Luyken te Amsterdam, waarvoor nieuwe kopieën van de emblemata werden gemaakt, spiegelbeeldig aan de gravures van Saverij.³² Deze werden in 1661 eveneens gebruikt voor een Duitse editie die Luykens vriend, Hendrick Beets of Betkius, te Amsterdam zou uitgeven, die zich eveneens zeer prettig voelde in dit dopers-spirituele en mystieke fijnproeverswereldje. De vertaling met aantekeningen van de hand van de lutherse piëtist Christian Hoburg, luidde *Emblemata Sacra, Das ist, Gottliche Andachten*.³³ Vervolgens verscheen er in 1684 een derde Nederlandse druk van Serrarius' boekje in Steenwijk 'of all places', bij Hendrick Stuijfsandt (uitgever van voornamelijk gereformeerd-piëtistische titels) dat blijkens de drie grafische deeltitels gedrukt was door de eveneens gerefor-



Goddelyke aandachten (1653), p. 23 (part. coll.).

meerde Herman Rampen te Harderwijk.

Volgens Dietz' bibliografie nr. 15 zou dit een herdruk van de eerste Savarij-druk zijn, nr. 11. Doch niets is minder waar. Opnieuw waren de Savarij-prentjes gekopieerd, doch nu naar de tegenzijdige *pictura* van de tweede druk, zodat deze per saldo weer evenzijdig werden (vergelijk hieronder beide versies)!³⁴ Opmerkelijk is wel dat deze Overijssels calvinistische producenten er kennelijk geen been inzagen dat de bijbelcitaten uit de reeds belegen, zij het nog steeds 'ketterse' Biestkensbijbel stamden! Wel anders was dat verreweg het grootste deel van de *emblemata* voorzien was van een nummer dat overeenkwam met de pagina waarop zij moesten worden afgedrukt.³⁵

Een vierde druk verscheen tenslotte in 1713 bij de doopsgezinde compagnons Cornelis van der Sys en de weduwe van Pieter Arentsz, die gedurende zijn leven ook de vaste uitgevers van Jan Luyken zouden zijn.³⁶ Voor de *emblemata* waren hier de spiegelbeeldige kopieën gebruikt die voor de tweede druk van Luyken, 1657, waren gemaakt, zij het dat toen van ieder koperplaatje het gegraveerde tekstdeel weggeknipt was. Dat moet te maken hebben gehad met de inmiddels kennelijk niet meer te pruimen Biestkensteksten die daarop stonden.³⁷ Zowel het 'Goddelyk Antwoord' onder het overigens



Goddelyke aandachten (1684), p. 23 (part. coll.).

niet gewijzigde gedicht, als het nu eveneens in drukletters weergegeven bijbelcitaat onder het zinnebeeld, was nu conform de Statenvertaling. Om vergelijking mogelijk te maken geef ik de aangepaste bijbelteksten weer van de eerder al gebruikte ‘III. Figuur’ op pagina’s 70 en 71:

GODDELYK ANTWOORD.

Staat op, myne Vriendinne, myne schoone, en komt. Want ziet, de winter is voorby: de plas-regen is over, hy is over gegaan. De bloemen worden gezien in den lande, de zang-tyd genaakt: en de stemme der tortelduive word gehoord in onzen lande. Hoogelied II: 10, 11, 12.

De tekst in letterdruk onder het embleem luidt:

Myn Liefste is myn, en ik ben zyn, die weidet onder de lelien: Tot dat dien dag aan komt, en de schaduwen vlieden: keer om myn Liefste, word gy gelyk een rhee, of een welp der herten, op de bergen van Bether. Hoogelied II: 16, 17.³⁸

P.I.L.B.C., GODDELYKE LIEFDE-VLAMMEN (1691)

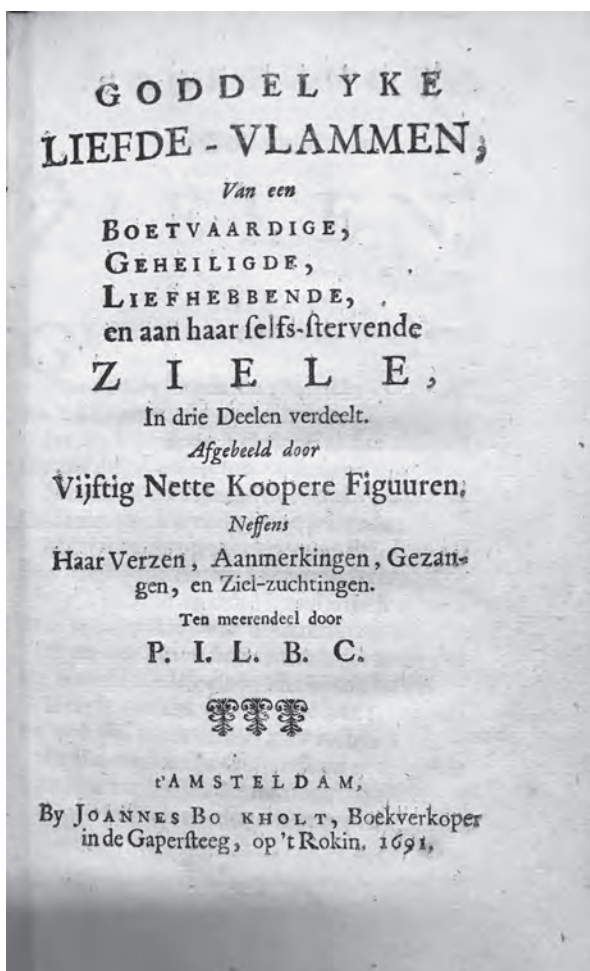
Ondertussen was in 1691 de drastisch met poëzie en proza uitgebouwde (her)druk van Serrarius' boekje verschenen bij Johannes Boekholt. Hij zette deze kunstgreep op de markt met een aangepaste titel, *Goddelyke liefde-vlammen*, in een groter formaat (octavo) en met de cryptische aanduiding dat het 'Ten meerendeel door P.I.L.B.C.' was samengesteld. Frontispice door Jan Luyken.

Boekholt had hiervoor de hand weten te leggen op de originele door Savarij gegraveerde plaatjes, die nu echter eveneens van een rangnummer waren voorzien, net zo als eerder in de 1684-editie van de *Goddelyke aandachten*.³⁹ Het grondpatroon van Serrarius is in Boekholts uitgave nog wel te herkennen. Zijn meditatieve gedichten, thans meer dichtregels omvattend, werden deels gehandhaafd doch uitgebreid en bewerkt, maar soms ook hier en daar gesloopt en vervangen. Hoewel het aantal bijbelcitaten drastisch werd uitgebreid (variërend van vier tot zeven à acht per 'Figuur'), ontbrak bij elf van de vijfenveertig citaten onder het inleidingsgedicht het opschrift 'Goddelyk antwoord', zonder dat er enig systeem in te herkennen is, wat geen reclame was voor de accuratesse in Boekholts drukkerij!⁴⁰ Hoe dat ook zij, om deze nieuwe aanpassing weer met het Serrarius' origineel te kunnen vergelijken, reproduceer ik de aangepaste meditatieve gedichtversie én het antwoord, die thans aan de 'III. Figuur' voorafgaan (p. 140).

III. FIGUUR.

Een Ziele, daar de werkinge der reyne Goddelijke Liefde, als een nieuwen dageraad begint aan te breken.

SO lang de eygen liefd' noch rust in 's menschen herte,
 Dat is voor haren vrind, en voor haar selven smerte;
 Want eygen liefde, is geen liefde die den Heer!
 Behaagde oyt, of noyt, ja immers nimmermeer.
 Maar als de Ziel haar liefd' aan Jesus heeft gegeven,
 So sal de eygen liefd' al werden weg gedreven.
 Dat is eerst reghte liefd' aldus te sijn gesind,
 Dat men hem selve niet, maar het geliefde mind.
 Mijn *Lief* heeft soo gedaan, om voor mijn heil te werven,
 Heeft hy hem niet ontzien, den bitt're dood te sterven.



Typografische titel (UvA, OTM: O 61-3096).

Dus heb ik hem weer lief uyt mijnes herten grond,
Dat ik voor hem alleen wou sterven t'aller stond.
Hy meent my, en ik hem; hy kroont myn hooft met vrede,
En ik hem wederom: wat hy doet, doen ik meede.
Nu houd mijn lijden op, daar is aan ons niet meer,
Als enkel vreed' en vreught te speuren immermeer.

GODDELYK ANTWOORD.
Cant. 2. vers 11, 12

*Want siet de winter is voorby, de plas-regen is over,
hy is overgegaan, de bloemen werden gesien in den lan-
de, de zang-tijd genaakt; en de stemme der Tortel-
duyve wort gehoord in onsen lande.'*

Het blijkt dat de oorspronkelijke tien dichtregels van Serrarius (zie boven), hier op een enkele plek ten goede nog iets aangepast, thans vooraf zijn gegaan door zes nieuwe regels die een spiritueel ingewijde en dichterlijk vaardige hand verraden. Dat geldt voor vrijwel alle op een dergelijke wijze bewerkte gedichten van Petrus Serrarius.

Omdat inhoud en structuur van Jan Luykens eerste mystiek-doperse embleembundel, *Jesus en de Ziel* van 1678 – Dietz bestempelt Luyken zelfs tot een protestantse pionier op het gebied van de religieuze liefdesemblematiek – zo naadloos aansluiten bij het boekje van Serrarius,⁴¹ acht ik het zeer voor de hand te liggen dat Boekholt speciaal bij Luyken te rade is gegaan om ook als dichter diens medewerking aan dit project te vragen. Luyken hielp al bij het ontwerpen en graveren van de titelgravure en de twee deelprenten; ook het nieuwe slotdeel met meditatief proza en geestelijke poëzie, getiteld: *Zekere Weg Om te komen tot de hoogste Volkomenheit*, kwam, op één onderdeel na, uit zijn pen.⁴² Dus waarom – hier betreden we echter het terrein der beredeneerde speculatie – zou de bevriende Boekholt dit inhoudelijke bewerkersklusje ook niet aan de vrome dichter en graficus hebben voorgelegd, die nimmer verzadigd raakte van zo'n hemels kostje? Waarom Dietz dit simpelweg negeert, en nauwelijks beargumenteerd het project geheel op het conto zet van uitgever Boekholt, ontgaat mij volledig! De man had, dunkt mij, wel wat beters te doen dan, geheel afzijdig van management, zakensores en winkelgewoel van elke dag, in een kaarslichthoekje wat aan andermans teksten te zitten prutsen: dat jaar 1691 bracht hij nog acht andere titels op de markt!⁴³ Dietz stelt blindweg: 'Er is alle reden om ook Boekholts *Pia desideria*-bewerking *Goddelyke liefde-vlammen* te beschouwen als een product in een Noord-Nederlandse traditie van religieuze emblematiek.'⁴⁴

En opnieuw, zonder daar verder enige consequentie uit te trekken, is het zeer frappant dat Dietz vervolgens duidelijk aantoonde dat het, Jacob Cats daargelaten, vooral doopsgezinde literatoren waren – zij worden evenwel over één kam geschoren als producenten van 'andere protestantse embleemboeken' – die voor hun religieuze emblematiek zoveel affiniteit hadden met de

uit Engeland overgewaaide methode van de ‘occasional meditation’, ofwel: gelegenheidsmeditatie. Zo noemt Dietz als treffende doopsgezinde voorbeelden daarvan het *Bloemtuynje* (1660) van Jan Claesz Schaepe te Wormerveer, en enkele titels van de Rotterdamse dichter/vertaler en uitgever Frans van Hoogstraten, die verkeerde in het collegiantenmilieu, maar ook verzot was op de rooms-katholieke devotie.⁴⁵

Zelfs een volgend *Pia desiderata*-excurs naar de eeuw van de Verlichting, hoofdstuk 5 van Dietz’ boek, wordt nog onder de paraplutitel van een ‘een nieuwe *protestantse* gedaante’ (mijn cursivering) gepresenteerd. Maar het bijzondere is evenwel dat hierin, opnieuw, een doopsgezinde dichter/vertaler centraal staat, de Rotterdammer Jan Suderman. Hier echter steekt Dietz haar ‘Entdeckungsfreude’ over deze voortrekker van het Nederlandse Verlichtingsdenken over de integratie van natuurwetenschap en religie niet onder stoelen of banken. Als vertaler van jezuïtische teksten, *en* als emblematicus op basis van de *Pia desideria*, resulterend in de fraaie embleembundel *De God-lievende Ziel*, die in 1724 te Amsterdam uitkwam bij de doopsgezinde leraar en uitgever Marten Schagen en diens compagnon Wetstein, onderkent Dietz deze Suderman als een literaire wegbereider. Hier wordt dan eindelijk uitvoerig ingegaan op de doperse theologie – zelfs Menno Simons wordt uitgebreid geciteerd – die geïmpregneerd was met het allegorische, religieus emblematische denken in dichotomieën: *van vlees en geest, buiten en binnen, uiterlijke fenomenen en hun geestelijke betekenis*.

Hoe verdienstelijk hier ook, het blijft een gemiste kans dat Dietz de waarde daarvan al niet eerder heeft onderkend bij haar al te eenzijdige reconstructie van Luykens bemoeienis met het werk van Serrarius. Zelfs de waarschuwingen van Porteman en Smits-Veldt heeft zij toen in de wind geslagen: ‘Met name onder doopsgezinden ... ging zich een wereldmijdende en mystiek-verinnerlijkte literatuur manifesteren, waarbij de confessionele herkomst van de teksten waarop zij steunde, geen rol meer speelde. Aan deze literatuur leverde Jan Luyken na zijn bekering de belangrijkste bijdrage.’⁴⁶ Het zij nog maar eens gezegd: sociaal, religieus en literair was deze fase al veel eerder door de Vredestadsbeweging met haar mystiek-spiritualistische voorkeuren bezwan-gerd. Dat zou echt vrucht gaan dragen in het zo wezenlijk tolerante, heterodox creatieve en bovenkerkelijk open klimaat van het op vele fronten taboes doorbrekende collegiantisme!⁴⁷

Om weer terug te keren naar de zaak zelf: ik geloof dus helemaal niets van Boekholts inhoudelijke aandeel in dit boek. Naast het inleidende gedicht, het ‘Goddelyk Antwoord’ en het tegenoverliggende plaatje met nu onder

en boven meer bijbelcitaten, wordt het desbetreffende embleem nog verder herkauwd met een tweede, soms een derde poëtische nabeschuwing, meestal ‘Aanmerking’, soms ook ‘Zuchtingen’ of ‘Zang’ geheten. Af en toe bestaat de ‘Aanmerking’ geheel of gedeeltelijk uit proza. Ook deze onderdelen worden vaak weer afgesloten met een bijbelcitaat. De kwaliteit van die nabeschuwingen – het proza uitgezonderd – wisselt nogal. Oppervlakkige analyse leert dat de inhoud ervan, soms wat anekdotisch en meer persoonlijk getint, letterlijk en figuurlijk wat dichters bij de aarde staat dan de Serrarius-aanpassingen die, behalve in taal, ook spiritueel refereren aan hogere aspiraties. Als voorbeeld van zo’n andere stijl- en toonzetting moge de ‘Aanmerking op de I. Figuur’ van het tweede deel dienen, p. 70-71.

Als ik mijn selfs beschouw, en ook uw heil’ge Wet,
 Soo denk ik, lieve God! wat sal den mensch sich achten;
 Dien worm, soo swak en teer, ontbloomt van alle krachten,
 Daar gy nog evenwel genegentheid voor he[b]t.
 Indien gy na u recht, recht aan den mensch sou doen,
 En na uw heil’ge Wet woud met hem daar in treden,
 Geen schepsel soud bestaan, hoedanig ook te vreden,
 En in sich selfs gerust, die sich in’t quaad kon voen.
 O Schepper van mijn Ziele!
 Voor wien der duizend knielen,
 En noch tien duizend meer;
 Daa[l]t neer met uw genaden,
 Die kan alleen verzaaden:
 Daalt neêr, ô goedste Heer!
 Mijn Ziel zoekt op u noden,
 Te houden uw Gebooden,
 Uw Wetten, recht en goed.
 Komt *Eeuwig, Heerlijk Wesen*,
 (Uw naam is nooit volpreesen)
 Schrijft die in mijn gemoed.
 Komt *Vader* van de lichte!
 Wiens Godlijk aangesichte,
 Gloeid als het schoonste *goud*:
 O komt in my doch daalen,
 Met uw genade stralen.
 Och Heere! Dat gy woud!
 Och! Dat gy u gesichte
 Wild’ na u schepsel richten,

In uwe liefd', mijn Godt!
 Wat had ik dan verworven,
 Eer dat ik was gestorven,
 Een Overheerlijk Lot?
 O gever van mijn krachten!
 Daar alles moet op wachten
 Wat leeft, of adem heeft.
 Hoe zalig zijn die Zielen,
 Die voor u aanschijn knielen,
 En door't geloove leeft.'

Hoewel een uitvoerige taal- en stijlanalyse van de verschillende tekstcomponenten van deze Boekholtproductie vereist is,⁴⁸ om gefundeerder beweringen te kunnen doen, ben ik de mening toegedaan dat een andere betrokkene bij de totstandkoming van dit werk actief is geweest. Achter de lettercombinatie P.I.L.B.C. zie ik dan ook een driemanschap schuil gaan dat ten eerste verwijst naar Petrus Serrarius, vervolgens naar Jan Luyken en dan nog, logischerwijs, naar de 'Dritte im Bunde', ene B.C. Met andere woorden: de raadselachtige initialenreeks lees ik in ieder geval als een ordinaire zetfout voor P.S.I.L.B.C. Niet alleen uit bovenstaand voorbeeld, maar ook eerder al was vastgesteld dat Boekholts drukwerk slordigheden en zetfoutjes bevatte. Waarom dan niet opteren voor een simpele verklaring, in plaats van een krachttoer uit te halen door per se slechts één auteur, Johannes Boekholt, achter deze lettercombinatie te willen zien?⁴⁹ Voor ik daarop inga, is het volledigheidshalve nog zaak erop te wijzen dat vanaf 1715, dankzij het fonds van de Verbeek en Verheyden, dit werk opnieuw werd uitgebracht, doch nu enkel nog met de initialen J.L. op de titel, ofwel simpelweg: Jan Luyken. Daarvan verscheen in 1736 nog een herdruk.⁵⁰ Deze al te botte letterreductie laat zich vooral verklaren door Luykens dood in 1712. Het heeft er alle schijn van dat de uitgevers dus doende gepoogd hebben 's mans heengaan commercieel uit te baten!⁵¹

B.C.: FRYSKE BAUKE

Het is natuurlijk niet zonder reden dat ik in het voorgaande, anders dan Dietz, de doperse, mystiek-spiritualistische en collegiantische contexten rond Petrus Serrarius en Jan Luyken zoveel nadruk heb gegeven. Dat is mijns inziens niet alleen kerk- en cultuurhistorisch het meest correct, maar ook het

meest verhelderend ten aanzien van deze tamelijk ingewikkelde ontstaansgeschiedenis van de *Goddelyke Liefde-Vlammen*. Die religieuze omgeving lijkt het meest voor de hand liggende decor te vormen voor de onbekende derde, die zich bediende van de initialen B.C. Wanneer die persoon een dichter blijkt te zijn (ook al was hij of zij tweede- of derderangs), in verband kan worden gebracht met bij voorkeur (Waterlands) doopsgezinden, mystiek-spiritualisten, collegianten en ander heterodox volk, en wellicht zelfs in het intieme wereldje van Jan Luyken zou passen, dan lijken er goede voorwaarden vervuld te zijn om de anonus te traceren.

Welnu, zo'n figuur bestond destijds wel degelijk! En hij, Bauke Claases geheten, een Fries, verkeerde in al die circuits!⁵² Hoewel er vrijwel geen biografische gegevens te achterhalen zijn, hoeft er aan zijn Friese 'roots' niet te worden getwijfeld. Vermoedelijk was hij afkomstig uit het oude Westergo, het noordwestelijke weide- en akkerbouwgebied onder en boven de as Harlingen-Franker. Zo woonde zijn broer Gerlof Clasen in of nabij Tzum, waar Bauke Claases tevens bekend was met de gereformeerde predikant aldaar, Johannes Couperus; tevens had hij connecties met de gereformeerde predikant Regnerus Lollides te Kimsward, en, veel saillanter, met de toen juist in een Amsterdamse afzettingsprocedure verwikkelde predikant Balthasar Bekker, die aan Bauke refereerde als 'De Vries, mijn Land-genoot' en hem zelfs nog uit diens tijd te Franeker, of Oosterlittens misschien wel kende.⁵³ Inmiddels woonde ook de aanvankelijk vermoedelijk nog gereformeerde Bauke Claases al enige tijd in Amsterdam. Daar deed op 11 februari 1677 denkbaar zijn echtgenote Rinsie Iarigs een doopverzoek bij de kerkenraad van de doopsgezinde gemeente 'bij 't Lam & de Tooren'. Zij stond toen te boek als de 'huijsvrouw van Frieske Baukes, op Kattenburgh in de eerste dwarsstraet'.⁵⁴ Dit is tevens een indicatie dat de later door Bauke Claases vaker gebruikte familienaam De Vries aanvankelijk enkel zijn geografische herkomst aanduidde! Een volgende signalering brengt ons opnieuw in zijn 'heitelân', waar de Waterlands doopsgezinde leraar en uitgever te Leeuwarden, Hendrik Rintjes, hem om een drempelgedicht vroeg voor de door hem te verzorgen tweede druk van Jan Philipsz Schabaeljes *Leven Onses Heeren Jesu Christi*, die in 1681 uitkwam. Ondertekend met enkel zijn initialen B.C. had hij er een lang lofdicht voor afgeleverd, bestaande uit 78 alexandrijnen, waarin de potentiële koper opgeroepen werd de vredesgezinde Jezus in de geest te volgen:

Men leest hier niet alleen zijn Ziel-triomp en daden:
 Maar 't leert of wijst ons mee' tot diergelijke paden.
 Hoe dat men 't Geest'lik Sweerdt moet gespen op de zy:
 En 't vorder Krijgs-geweer of Oorloghs-tuig daar by.

...

Gelijk men voert den krijg by vleeschelijke lieden:
 Alsoo moet ook den strijdt hier Geestelijk geschieden.
 Men oorlogt uitterlijk om 't lijv'lik wankel lot,
 Hy leerts' ons innerlijk om 't Geestelik genot.⁵⁵

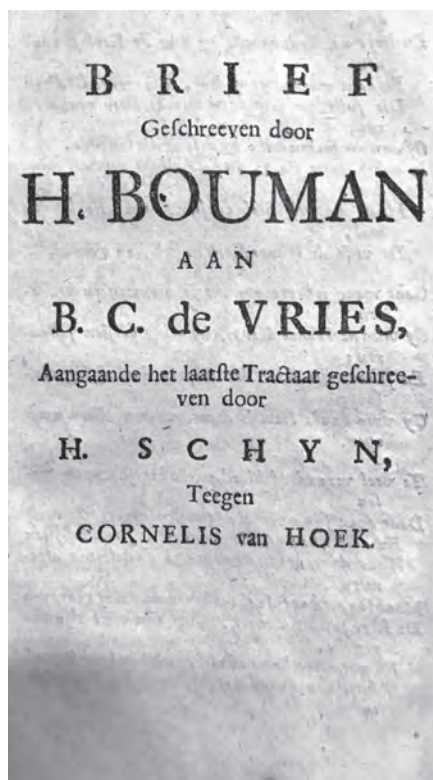
Met soortgelijke alexandrijnse zwier schreef hij in 1687, nu als B.C. de Vries, een lang lofdicht dat in kwarto te Amsterdam door de doopsgezinde boekverkoper Albert Visser werd uitgegeven, getiteld: *Op de Vredehandeling Tussen de (zoo genaamde) Vlaamse en Waterlandse Doopsgezinde Gemeenten tot Saandam Vereenicht: in den Jaere 1687*. Dit door Bauke Claases in alle jubeltonen bezongen feit – weg met alle kerkelijke verdeeldheden – ging samen met de indrukwekkende inwijdingspreek door collegiantenleider en 'big shot' in het doperse wereldje, Galenus Abrahamsz, voor het timmervers opgeleverde 'Nieuwe Huys', de nog bestaande vermaning op de Westzijde. Ook daaraan werd in het feestpamfletje nog afzonderlijk gerefereerd. Voor Bauke was deze Zaanse mijlpaal blijkens de sub-titel 'Mede toepasselyk op alle Christelyke vereeningen, zo hier als elders geschied, en noch staan te geschieden. Als dienende ook verder tot wegneming, van alle ergerlyke twisten, scheuringen en oneenigheden voor de Christenheid.' Hier sprak een heuse collegiant die alle kerkelijk en denominatief exclusivisme verfoeide, maar hunkerde naar elke verdeeldheid overstijgende eendracht en vrede:

Schouwt dan dees' sonde-klippen, En helse ziele knippen.
 Uit al uw's herten best, En gene sonde saken
 (Hoe klein) doch nooit genaken: Maar vliedse als de pest,
 Dan sal u doen beklijven, En 't vredenrijk verstijven,
 Ten hemel blijden licht. Uw' taal (en ook uw' seden)
 Zal harde herten kneden, en porren ten verdrag.
 O! was die uur geboren, Dat men mocht sien en hooren,
 Dat all' het Christen saad, Met drang en voet-geklater,
 t'Zaam liep als wijn en water, Dat waar een heil-cieraad.
 Hoe sou men dan brageren [=goede sier maken], Na't heilig huis des Heeren
 Met vrolik hand geklap; Ach! stonden doch die wegen
 Beset met sulken segen, Dat waar een hemel-trap.⁵⁶

Het spel met gepaard en omarmend rijm, deels afwisselend ook als binnenrijm in de cesuren van de jambische alexandrijnen aangebracht, komt in zekere mate overeen met dat van de eerder gegeven tekst van ‘Aanmerking op de I. Figuur’ uit Boekholts uitgave van de *Goddelyke Liefde-vlammen* (1691). Eveneens fungerend in een evident doopsgezinde en collegiantische context zijn de twee met B.C. de Vries ondertekende geestelijke liederen die opgenomen werden in de Rotterdamse 1692-editie van Claes Stapels populaire liedboek, *Lusthof der Zielen*. Dat betreft de liederen op p. 670 en 672, met als beginregels respectievelijk: ‘De liefde, voortgebragt uit ongeveinsden gronde’ en ‘De deugd van ootmoed is een dochter van de liefde.’ Niet minder intrigerend is dat niemand minder dan Jan Luyken een gedicht van B.C. had opgenomen in zijn eigen verzamelbundel *Zedelyke en Stichtelyke Gezangen* die voor het eerst in 1698 te Amsterdam uitkwam bij Willem de Coup – hoe close willen we beide dichters nog hebben; deze gunst is niemand anders te beurt gevallen! Het gedicht draagt als titel ‘Spiegel der omkeering, van B.C.’, met als eerste regel: ‘Het mensch’lijk leven, dat nu reets al is beseten’. Ondanks het wat eentonig jambisch stampende ritme – Bauke nogal aan het hart gebakken – was het een niet onverdienstelijke reflectie op alle nietigheid van het aardse bezit in het aangezicht van de dood:

Daar kost de Vorst des doodts, die andersins de dingen,
 Daar ’t hert aan hecht met macht, het leeven weet t’ontvringen,
 Haar schat niet rooven, die zy in’t gemoed besloot;
 Den toeverlaat op God is sterker als de dood.
 Dien schat der schoone hoop, die zy als tot een zeegen,
 In ’t worst’len teegen vleesch en bloed nu had verkreegen;
 Uyt welks besit zy toen haar rykdom bracht hervoorst,
 Die haar deed zeggen voor des doodts ontslooten poort:
 Dat zy veel liever had te sterven dan te leeven;
 En in het tegendeel sou moeten overgeeven
 Haar eygen keur, gehegt aan Bemindens trouw,
 Hads’ ook gesegt, dat zy nu eeuwig leeven sou.⁵⁷

Het is nogal evident dat het religieuze hart van Fryske Bauke Claases enthousiast klopte voor de collegiantische zaak, waarin principes als de onzichtbare gemeente die elke kerkelijke hokjesgeest verfoeide, als de onbeperkte verdraagzaamheid, de individuele vrijheid van spreken en van belijden ritmisch de boventoon voerden. Dat bleek zeker ook vlak na de eeuwwisseling toen hij, tezamen met bekende collegianten als Jan Bredenburg jr. en Kornelis



Titelpagina en de brief van H. Bouman op p. 143 (UvA, OTM: OK 65-1294).

van Hoek, in een kortstondig pamflettenoorlogje verzeild raakte. Daarin nam hij stelling tegen de gezaghebbende leider van de Amsterdamse zonnisten, Hermannus Schijn en diens niet minder prominente dichtende medestander Lambert Bidloo, die bezwaren koesterden tegen een ongebreidelde uitnodi-
ging tot het avondmaal.⁵⁸ De Vries, de spiritualistische vervaltheorie omarmend, moest van een dergelijke elitair-selectieve nodiging tot het avondmaal in een kennelijk exclusieve christengemeenschap niets hebben. In tegendeel: in een helaas niet meer te traceren traktaat van 1702 beweerde hij zelfs dat ‘als wij onse kerk en tafel opensetten voor alle Christenen, die vrij zijn van de werken des vleesch, soo zonderen wij geen Christenen uit, zelfs geen Papis-
ten in kluis,’ wat hem een felle uithaal van Schijn zou opleveren.⁵⁹ De Vries kwam hierop in 1703 uitvoerig terug met het ruim 200 pagina’s tellende po-

lemische werk dat door de doopsgezinde boekverkoper Barend Visscher uitgegeven was: *De Christelyke Godsdiensdienst Der Rhynsburgse Christenen Verdedigd tegen Harmanus Schyn*.⁶⁰

Hoewel Bauke Claases noch zijn opponent Hermannus Schijn, noch diens beschermeling Lambert Bidloo, spaarde, valt het op, zeker vergeleken bij menig ander polemisch twitterpamflet, hoe evenwichtig van toon, en hoe argumenteel trefzeker zijn proza was. Zo gaf hij blijk van zekere eruditie, waaronder nogal wat rooms-katholieke literatuur, waarmee hij zijn tegenstanders fijntjes confronteerde.

In't wel nemen, *H. Schyn*, als ik de schriften kome te lesen van sommige Paapsche schribenten, als *Bona, Stella, Lodovicus Vyvres, Thomas à Kempis*, en diergelyke meer, en ik balanceerse en overweegse dan eens by die van u, en *Bidlo*, tegen de Rhynsburgse Christenen geschreven, dan moet ik beschaamd staan ... och lacy! vind men sulke vonken van Goddelyke liefde onder de Papisten? en vind men hier en tegen sulke liefdelose uitdrukkingen onder de Mennonisten? En dat noch van Leeraars?⁶¹

Het boek bevat ook nog, weliswaar met een afzonderlijke titel doch met doorlopende paginering en katernsignatuur een *Brief Geschreeven door H. Bouman Aan B.C. de Vries, Aangaande het laatste Tractaat geschreeven door H. Schyn, Teegen Cornelis van Hoek* die nauw bij het eerdere betoog van Bauke Claases aansloot.⁶² Zoals de titelpagina al te lezen geeft, had De Vries ook nog een kort exposé gegeven over de voorkeur van het begrip 'doopsgezinden' boven 'mennonisten', hoewel het zijns inziens veel wenselijker ware dat alle gelovigen zich simpelweg 'christenen' dienden te noemen. Zonder twijfel profileerde Bauke Claases zichzelf toen als een mede-doopsgezinde: 'want wy [mijn cursivering] en zyn immers niet in de naame van *Menno Symons*, maar in de naame *Jesus*, of van *Christus onsen Saligmaker* gedoopt.'⁶³ Het slot van dit betoog scherpt het dopers-collegiantische profiel van deze man fraai aan, wiens religieuze drijfveren en bekommernissen ons steeds helderder voor ogen voorkomen.

Bestond de Religie of Gods-dienst in bloote en enkele weetenschap en kennisse van redeneeren, sonder de daad of het waare Weesen, dan sag men het wel haast gemaakt, want om daar van konstig en cierlyk te kunnen redeneeren en spreken, en met schoolsche Termen alles naauwkeurig te wikken en te weegen, daar van siet men nu Meester boven Meester; maar de waare beleever, daar vrees ik, dat het overal aan komt te haaperen. Het minste wordt gesocht, en het meeste blyft verhoolen:

*Seer diep en veer zoekt men der dingen konde:
Maar't noodigst en na by blijft ongevonden.*⁶⁴

Zijn *magnum opus* was ongetwijfeld een kwarto-boek van ruim 320 pagina's, het nogal curieuze werk: *Nuttelyke Consideratien of Sedige Aanmerkingen over het Heedendaags Tabak-Suigen*, dat tien jaar eerder, in 1692, door Jacobus van Nieuweveen te Amsterdam gepubliceerd werd, een uitgever met een overwegend doopsgezind fonds.⁶⁵ Ter introductie van Bauke Claases had ik hieruit eerder al enkele lofdichtende Friese intimi aangehaald. Echter *ééntje* heb ik toen expres achterwege gelaten, en dat betrof de niet onverdienstelijke stichtelijke dichter Cornelis van Eeke, die zich in een lofdicht evenzeer als een sympathisant van Baukes antirookcampagne deed kennen. Van Eeke, collegiant, dichter en psalmbewerker, was een intieme vriend van Jan Luyken, wiens necrologie hij in 1712 zou schrijven.⁶⁶ Op zijn beurt zou De Vries ook een lofdicht schrijven voor Van Eekes opmerkelijke psalmberijming, de *Koninklyke Harp-liederen* (1698), waarin elke psalm getoonzet was op een eigen melodie!⁶⁷ Later nog, in 1703, in de reeds besproken polemiek met Schijn en Bidloo, zou Bauke de Vries zijn vriend Van Eeke nog omstandig in bescherming nemen.⁶⁸ Afb. 11. Titelpagina (part. coll.).

Zijn *Nuttelyke Consideratien of Sedige Aanmerkingen over het Heedendaags Tabak-Suigen* betrof een antirookcampagne die eigenlijk geheel in dienst stond van het ethisch zuivere, spiritualistische christendom. In ruim vijftig bladzijden bestreed De Vries in proza (p. 141-196) het propagandistische werk van de Friese baron en medicus Johannes Igantius Worp Beintema van Peyma, dat in 1690 te Den Haag was verschenen onder de titel: *Tabacologia, ofte korte verhandelenge [sic!] over de tabak ... waar door aangewezen wordt een wegh om lang, vroolijk, ende gezond te leeven*. Daaraan voorafgaand echter had Bauke Claases in een ruim 130 bladzijden lang dichtertlijk relaas in alexandrijnen zijn visie op het bedenkelijke tabakzuigen al ten beste gegeven (p. 1-133). Daarna gaf hij in proza nog twee voorbeelden van de gevaren van het roken van pijptabak. Het ene betrof een onfortuinlijke dopeling van de (doopsgezinde?) gemeente te Holwerd (Fr.), en het andere de misgeboorte bij een jonge vrouw op 't (katholieke?) Kalf bij Zaandam, wat te wijten was aan haar tabakverslaafde echtgenoot. In alle toonaarden, vaak niet zonder humor, trachtte de milieubewuste poëet de lezer te overtuigen van het onbijbelse, het onchristelijke, simpelweg het onmenselijke van al dat roken:

Damp te suijgen en te blasen, kwijl te kwatsen vroeg en laat,
Is dat ook geen vuilen handel! voort gebragt van Meester kwaad⁶⁹?
Yder haat de slavernie en verlangt na vry en vranc.
Nogtans is men hier een slave van tabak, van rook en stank.

...

Is dat werk, een werk voor menschen, die haar roemen Christus schaar?
Ach neen, Vrienden neen! So doende werd men 't swaarljk een met haar:
Daar dient vry een ander handel tot het geestelijk bewind,
Eer de mensch in daad en wesen, is een vroom opregt Gods-kind.⁷⁰

In zijn bestrijding van Beintema van Peyma trok De Vries alle registers open, zelfs waar het ging om zogenaamde medische argumentatie ten faveure van het roken – zo werd het een probaat middel geacht om pest te voorkomen en te bestrijden. Hij manifesteerde zich welhaast als een zeventiende-eeuwse voorloper van de Sighting Skepsis, door alle vermeend heilzame effecten van de tabaksrook naar het land der fabelen te verwijzen. Toen Beintema stelde dat roken een gunstige uitwerking op studie en meditatie zou hebben, evenals op ‘redenkavelingh of woorden-wisselingh’ moest De Vries dat wel als ‘een kranke stut’ betitelen:

Ik houde het wel volmaakter en gereeder te kunnen geschieden, soo wanneer men zijn gemoed met *Goddelyjke Aandachten* [mijn cursivering] en heilige Meditatie beezigh houd, en smeecken om den heemelschen geest, en dien Geest sal ons veel onfeilbaarder in alle waarheid leiden, als den onsoeten geest die men zuigd uit den Taback. Joh. 14. Vers 26. En Cap. 16. Vers 13.⁷¹

Als een soort toegift bevat het werk nog een afdeling met vijftien ‘Gesangen of Gedichten Over verscheide Remarkabele Zaaken’, die soms nogal een anekdotisch karakter hebben, maar zonder uitzondering qua didactiek en strekking zeer ethisch en moraliserend zijn. Zaken als pronk- en geldzucht, verspilling en andere ondeugden worden er breed in uitgemeten, om dan te resulteren in vermanende pleidooien voor soberheid, eenvoud en ware Godsbetrachting. Opnieuw valt De Vries’ onopgesmukte, ongeunstelste, alledaagse taalgebruik op, wat echter veel meer poëtische vaardigheid verraadt dan het zomaar wat amateuristisch fabrieken van een voorspelbaar vroom sinterklaasgedicht. Zie bijvoorbeeld het eerste en derde couplet van het volgende lied:

Een Christen, vol van Godes aard,
Meest met sijn herte hemel-waard,

Die vol van geestelijk beleid
 Steeds dorst na 's menschen zaligheid,
 Wat voeld die niet al ziel-verdriet,
 Als hy op ieders handel siet?
 Als die soodanig is gesteld,
 Gelijk voor heenen is gemeld.

...

Maar wie kan uit Gods wet verstaan,
 Of dit is 't ruime pad gegaan?
 Dat ieder af-leid na 't verderf
 In 't droef on-eindig ziel-verderf!
 Het hoog gebod van Godes zoon,
 Soo dier belast ten wandel-toon,
 Van: *Soekt voor eerst en alle schat*
Gods Koninkrijk of Vreugden-Stad,
Al 't ander (sijt maar vergenoegd)
*Sal u wel werden toe-gevoegd.*⁷²

Opgetogen over zijn antirookboek koesterde De Vries ooit nog het voornemen om een tweede bundel hierop te laten volgen, maar die is er nooit gekomen. Zo gaf hij namelijk in de inleiding tot die gezangen en gedichten te kennen,

om noch een Tractaat hier op te laten volgen, voerende den Titul van *Algemeene Reformatie des Werelds*. Het welck als een Tweede Deel zouw kunnen aangemerckt werden ... maar het onderwerp soude zijn, op wat voor wijs of manier de Wereld in 't algemeen best zoude sijn te verbeeteren, haare kwaalen ontdeekt, de Genees-middelen gesocht, haare krachten onderzocht, beproefd en aangewezen.⁷³

Voor zover kon worden nagegaan is dat project in goede voornemens blijven steken. Hoe dat ook zij, resumerend kan wel gesteld worden dat dit relaas over de tot heden zo goed als onbekende Bauke Claases de Vries, dichter van de tweede, derde garnituur, gedreven collegiant met een vroom hart, gepokt en gemazeld in het doopsgezinde, mystiek-spiritualistische wereldje, vriend van Jan Luyken en Cornelis van Eeke, en onmiskenbaar een liefhebber van de lage stichtelijke en vooral hoge geestelijke materie, ons een goede kandidaat heeft opgeleverd om het meer dan een anderhalve eeuw bestaande raadsel van het P.I.L.B.C.-auteurschap dichter bij een oplossing te brengen. Ik zie in Bauke Claases de man die zeer waarschijnlijk op verzoek van de wat slonzige uitgever Johannes Boekholt samen met zijn poëtisch majeure vriend Jan Luy-

ken het meditatieve troetelboekje van Petrus Serrarius dichtertlijk heeft opgepimpt tot de *Goddelyke Liefde-vlammen*.

NOTEN

- 1 Zie de bibliografische beschrijving in: J.B.H. Alblas, *Johannes Boekholt (1656-1693). The first Dutch publisher of John Bunyan and other English authors* (Nieuwkoop, 1987), 44, nr. 91/6.
- 2 P. van Eeghen & J.H. van der Kellen, *Het Werk Van Jan En Caspar Luyken* (Amsterdam, 1905) I, nr. 200, prentnummers 1198 tot en met 1200.
- 3 Zie ook Nel Klaversma & Kiki Hannema, *Jan en Casper Luyken te boek gesteld. Catalogus van de boekencollectie Van Eeghen in het Amsterdams Historisch Museum* (Hilversum, 1999), 417, nrs. 1165 en 1166.
- 4 Deze Luykenprenten waren nu nagegraveerd door G. Lambrechts. Van Eeghen & Van der Kellen, *Jan En Caspar Luyken*, 215. Verheyden gaf voornamelijk titels uit van remonstrantse en doopsgezinde snit.
- 5 Hoezeer *Jesus en de Ziel* schatplichtig was aan Petrus Serrarius' Nederlandse bewerking van Hugo's *Pia desideria* (waar zo meteen nader bij stil wordt gestaan), valt te lezen in Karel Meeuwesse, 'Goddelycke aandachten. Een teruggevonden werkje van Petrus Serarius. Een voorbeeld van Luykens *Jezus en de Ziel*', in: *De Nieuwe Taalgids* 43 (1950), 317-323.
- 6 Zie Klaversma & Hannema, *Jan en Casper Luyken*, 350, nrs. 954 en 955.
- 7 *De Navorscher* 15 (1865), resp. 172, 209, 237 en 309. Deze kwestie werd uitvoeriger besproken in Karel Meeuwesse, 'Onopgemerkt werk van Jan Luyken', in: *De Nieuwe Taalgids* 43 (1950), 241-242, die vervolgens aantoonde dat op z'n minst het slotdeel, het aanhangsel van de *Liefde-Vlammen*, grotendeels van Luykens hand was.
- 8 In de STCN wordt P.I.L.B.C. uitgelegd als '= Jan Luyken'; maar in de catalogi van o.a. de KB te Den Haag, de UB-Amsterdam, UB-Vrije Universiteit, of de Zeeuwse Bibliotheek staat er nog altijd dat Cornelis Pietersz Biens en Jan Luyken hierachter schuilgaan!
- 9 Alblas, *Johannes Boekholt*, 121 en 249; verdere inhoudelijke argumentatie ontbreekt geheel. Op vergelijkbare vage gronden ziet Alblas in de auteursletters van *Een hemelings voortgangh* (1687), T.H.A.I.C.B. eerder al een hoofdrol weggelegd voor zijn I.B., ofwel Johannes Boekholt. Dat elders al eens de suggestie was gedaan dat deze combinatie zou kunnen worden verstaan als ene T.H. te Amsterdam, *Iesu Christo Beatus*, ook maar een gok, overigens, Alblas, *idem*, 156, n. 438, liet Alblas in zijn afwegingen verder maar achterwege.
- 10 Zie Alblas, *idem*; Meeuwesse, 'Onopgemerkt werk van Jan Luyken', 248. Zie voor het pelgrimsmotief in doperse context: Piet Visser, *Broeders in de geest. De doopsgezinde bijdragen van Dierick en Jan Philipsz. Schabaelje tot de Nederlandse stichtelijke literatuur in de zeventiende eeuw* (Deventer, 1988) I, 324-336 en 337-341 over het literaire genre van de geestelijke pelgrimage.
- 11 Feike Dietz, *Literaire levensaders. Internationale uitwisseling van woord, beeld en religie in de Republiek* (Hilversum, 2012), 323. Desalniettemin gebruikt zij in haar werk de lettercombinatie consequent als 'P.I.L.B.C. [= Johannes Boekholt]'. H. van 't Veld, *Beminde broeder die ik vand op 's werelts pelgrims wegen. Jan Luyken (1649-1712) als illustrator en medereiziger van John Bunyan (1628-1688)* (Utrecht, 2000), 122-123, resumeert slechts de stand van zaken met betrekking tot de puzzel van het acroniem.
- 12 Zie Meeuwesse, 'Goddelycke aandachten', 317-323. E.G.E. van der Wall, *De mystieke chiliast Petrus Serrarius (1600-1669) en zijn wereld* (Leiden, 1987), 137-148.
- 13 Geciteerd naar mijn exemplaar van de tweede druk van de *Goddelycke aandachten*, uitgege-

ven te Amsterdam door Christoffel Luyken in 1657.

14 Dietz, *Literaire levensaders* (Hilversum, 2012) is gewijd aan Hugo's beroemde werk en de invloed ervan in de Noord-Nederlandse (ook protestantse) wereld. Hugo's eerste druk van 1624 verscheen te Antwerpen bij Hendrick Aertssens; de edities met de Van Sichem emblemata in houtsnede werden vanaf 1628 clandestien door Pieter Jacobsz Paets te Amsterdam gedrukt. Vermeldenswaard is dat Christoffel van Sichem II (1581-1658), ooit gereformeerd gedoopt, zich in 1655 op 74-jarige leeftijd liet dopen bij de Waterlands doopsgezinde gemeente van Amsterdam. Diens vader, Christoffel van Sichem I (1546-1625), geloofsvluchteling uit Amsterdam naar Zwitserland, had reeds in Bazel ketterse connecties: diens vrouw Catharina Serwouters werd van wederdoperij verdacht, terwijl hij regelmatig omgang had met socinianen. Van Sichem I is in doopsgezinde kring vooral bekend van de losse ketterportretten uit 1606-1607, die in het Nederlands ook als *Tooneel of Grouwelen der Hooft-Ketteren* bekend geworden zijn. L. Forster, *Christoffel van Sichem in Basel und der frühe deutsche Alexandriner* (Amsterdam, 1985), 27 en 77-80; Dietz, *idem*, 51.

15 Zie hierover Dietz, *Literaire levensaders*, 134-173, m.n. 150-155. Overigens is het Dietz ontgaan dat zich in de in *emblemata* gespecialiseerde Stirling Maxwell Collection van de Universiteit van Glasgow maar liefst twee exemplaren van de eerste 1653-druk bevinden met het uitgeversadres van Gillis Joosten Zaagman te Amsterdam! Zij dragen de signaturen: Sp Coll S.M. 524 en Sp Coll S.M. 525 (zie n. 34). Voorts is nog vermeldenswaard dat de firma Asher Rare Books te 't Goy in mei 2019 een exemplaar van de eerste druk voor €5.000 te koop aanbood met op de gegraveerde titel een nog onvoltooid *impresum*, slechts luidende: 'Amsterdam, Salomon Savrij', zonder de twee erop volgende regels met het volledige adres!

16 Los van Serrarius' boekje gaf Saverij, die werkzaam was op de Nieuwendijk nabij de Oude Brugsteeg in de 'Rooden hoet', in 1633 *De belegberinghe van Rochelle* uit van Cornelis de Bruyn, en in 1635 het geruchtmakende boek, de *Mathematische ofte wisconstige bewijs-redenen* van de doopsgezinde rekenmeester Sybrant Hansz Cardinael. Saverij drukte niet zelf deze uitgaven; zo werd Cardinaels boek door Cornelis Gerrits van Breughel gedrukt. En blijkens de twee in Glasgow aanwezige exemplaren van Serrarius' boekje met eveneens het jaartal 1653 (zie n. 15) zal hij drukkerij Gillis Joosten Zaagman hebben inschakeld. Tenzij Zaagman, met handhaving van dat jaartal, een latere editie op de markt zal hebben gebracht, met wellicht genummerde Saverij-prentjes (zie n. 39). Hoe dit ook zij, veel bekender als uitgever was daarentegen de in Dordrecht wonende zoon Jacob Saverij die onder andere van Van Braghts immense martelaarsspiegel op de markt zou brengen. Zie: Jasper Hillgers & Lotte Jaeger, 'Salomon Saverij, een plaatsnijder en zijn vrienden', in: Elmin Kolfin & Jaap van der Veen (red.), *Gedrukt tot Amsterdam. Amsterdamse prentmakers en -uitgevers in de Gouden Eeuw* (Zwolle/Amsterdam, 2011), 121.

17 Dietz, *Literaire levensaders*, 148.

18 Dat Salomon Saverij bijvoorbeeld de *Mathematische ofte wisconstige bewijs-redenen* van Cardinael uitgaf, zal te verklaren zijn uit de omstandigheid dat beide mannen zwagers waren: Salomon was gehuwd met Maeyken Panten en Cardinael met haar zuster Levijntje. Zie: Matthijs Hendricus Sitters, *Sybrant Hansz. Cardinael 1578-1647 rekenmeester en wiskundige. Zijn leven en zijn werk* (Hilversum, 2008), 43-44. Waarom De Bruyns pamfletje over de belegering van La Rochelle (met een fraai portret van Lodewijk XIII op de titelpagina, voorzien van Saverij's uitgeversnaam) door Salomon op de markt werd gebracht, laat zich minder snel raden.

19 Van der Wall, *Petrus Serrarius*, 67-70, citaat op 69. Zie voorts Ruud Lambour, 'De alchemistische wereld van Galenus Abrahamsz (1622-1706)', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 31 (2005), 105, 109-111, die ook verwantschap tussen beide mannen zag in de chiliastische dimensie van de alchemie, waarmee beiden zich bezighielden.

20 Gelet op de jaartallen van Saverij's andere uitgaven, alsmede Serrarius eerste jaren van inten-

sieve contacten met doopsgezinden, vooral in de jaren dertig, zou het mij niet verbazen dat het embleembundeltje *Goddelycke Aandachten* mogelijk zelfs van 1635, in plaats van 1653 (een zet-foutje?) dateerde. Zaagman was toen overigens nog niet actief als drukker (zie n. 16).

21 Voorts bevat het pamflet nog een vertaling door Serrarius uit het Duits van een traktaat uit 1530, geschreven door de doperse spiritualist Christian Entfelder, dat eveneens het verval behandelde. Van der Wall, *Petrus Serrarius*, 201-214, m.n. 208-211.

22 Serrarius, *Goddelycke aandachten* (1657), 'Voor-reede', (*)2r-v.

23 Dietz, *Litteraire levensadvers*, 160-171; citaat op 164.

24 Serrarius, *Goddelycke aandachten* (1657), 70.

25 Dietz, *Litteraire levensadvers*, 164.

26 Hooglied ['Dat hooge Liet Salomo'] 2:11 luidt in de Biestkensversie (naar de gedigitaliseerde druk van 1560, te vinden op de site van het Nederlands Bijbel Genootschap: *Bijbels Digitaal*): '[10.] mijn vriendinne, mijn schoone, ende coemt herwaerts: 11. Wandt siet, de winter is vergaen, Den regen is wech ende daer henen, 12. De bloemen zijn daer voort ghecomen inden Lande, De Meytijt is toe ghecomen.' En de tekst van het gegraveerde onderschrift, Hooglied 2:16 luidt: '16. Mijn vrient is mijne, ende ick ben sine, die onder de roosen weydet, 17. Tot dat den dach coel worde, ende de schaduwen wijcken.' Overigens is het nogal curieus dat omstreeks 1653, de vermeende publicatiedatum van de *Goddelycke aandachten*, er kennelijk nog steeds uit de Biestkensbijbel geciteerd werd. Zodra namelijk de Statenvertaling in 1636/37 aan haar opmars begon, waren het juist de Waterlanders onder de doopsgezinden die als eersten deze nieuwe academische bijbelversie verkozen boven die van de zolang in hun kringen vereerde Biestkensteksten. Opnieuw geeft mij dit voedsel om te denken dat het embleemboekje van Serrarius wel eens aanmerkelijk eerder op de markt zou kunnen zijn gekomen, dan het jaartal 1653 doet vermoeden – zie n. 20.

27 Dietz, *Litteraire levensadvers*, 151-160, en 172. Vooruitlopend op Dietz' conclusies deed Els Stronks, 'Never to Coincide: the Identities of Dutch Protestants and Dutch Catholics in Religious Emblematics', in: *Journal of Historians of Netherlandish Art* 3 (2011) 2, 15-16, al hetzelfde. Ook zij had geen oog voor de doopsgezinde mystiek-spiritualistische factor, en typeerde derhalve Serrarius' gebruik van een katholieke embleembron in protestantse context simpelweg als een innovatie.

28 Piet Visser, 'De *Lusthof des Gemoets* van Jan Philipsz Schabaelje. Het populairste Nederlandse boek uit de Gouden Eeuw', in: Jan Bos & Erik Gelijns (red.), *Boekenwijsheid. Drie eeuwen kennis en cultuur in 30 bijzondere boeken. Opstellen bij de voltooiing van de Short-Title Catalogue Netherlands* (Zutphen, 2009), 104-113 en 278-281.

29 Zie Visser, *Broeders in de geest*, I, hoofdst. V en VI.

30 Idem, I, 132 en 308-312.

31 Idem, II, 136, noot 100. Bij Boogaert was ook het verzamelde werk van Vredestadsburger Pieter Pietersz verschenen. Vgl. Dietz, *Litteraire levensadvers*, 150, die geen weet heeft van deze contacten!

32 Willem Heijting, *Profijtelijke boekskens. Boekcultuur, geloof en gewin. Historische studies* (Hilversum, 2007), 218-220. Dietz, *Litteraire levensadvers*, 314-332, 'Bijlage Bibliografie van *Pia desideria*-bewerkingen', nr. 12. Hiervan bevindt zich geen enkel exemplaar in de STCN. In 2013 heb ik via Catawiki een incompleet exemplaar weten te verwerven, waar zes bladen aan ontbreken, waaronder het titelblad. Met behulp van het artikel van Meeuwesse, '*Goddelycke aandachten*', kon ik het eenvoudig als een tweede druk identificeren.

33 De zeer mystiek-spiritualistisch 'angehauchte' Betkuis verkeerde eveneens in dopers-collegiantische kringen. In 1660 zou hij er zijn tweede echtgenote vinden, Marritje Reiniers, dochter van de bekende Waterlands-doopsgezinde oudste Reynier Wybrandtsz. Heijting, *Profijtelijke boekskens*, 221-222.

34 Ik heb in maart 2019 hiervan een compleet exemplaar gevonden op de antiquarische site *An-*

tiqBook; Dietz, *Littéraire levensaders*, 'Bijlage', nr. 15, laat boekverkoper Stuijfsandt abusievelijk in Harderwijk opereren. Zij heeft hoogstwaarschijnlijk het enige exemplaar van deze druk, dat zij beweert te hebben gevonden in de Stirling Maxwell Collection van de Universiteit van Glasgow, nooit gezien. Zij geeft daarvan als signatuur op: Sp Coll S.M. 525, doch die blijkt toe te behoren aan de evenmin door Dietz beschreven 1653-editie met het Zaagman-*impressum* (zie eerder noot 15)!

35 De links- of rechtsboven gegraveerde nummers ontbreken op de zeven prentjes van *Goddelycke aandachten* (1684) p.: 13, 23, 39, 41 [= 45], 59, 89 en 93. NB: embleem 27 was abusievelijk afgedrukt op p. 21, en omgekeerd!

36 Piet Visser, 'De pelgrimage van Jan Luyken door de doopsgezinde boekenwereld', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 25 (1999), 179-192.

37 Vgl. Dietz, *Littéraire levensaders*, 'Bijlage', nr. 18, die deze nogal opvallende verandering niet heeft signaleerd!

38 De tekst van Hooglied 2:10-12 ['t Hooghe Liedt Salomons'] van de Statenvertaling uit 1637 luidt (zie eerder noot 26): '10. ... Staet op, mijne Vriendinne, mijne schoone, ende komt. 11. Want siet, de winter is voor by: de plas-regen is over, hy is over gegaen. 12. De bloemen worden gesien in den lande, de sang-tijt genaect: ende de stemme der tortel-duyve wort gehoord in onsen lande.' En van Hooglied 2:16-17: '16. Mijn Liefste is mijn, ende ick ben sijn, die weydet onder de liden: 17. Tot dat dien dach aen komt, ende de schaduwen vlieden: keer om mijn Liefste, wort ghy gelijk een rhee, ofte een welp der herten, op de Bergen van Bether.'

39 Dietz, *Littéraire levensaders*, 'Bijlage', nr. 16. Alle prentjes zijn, anders dan de evenzijdige kopieën met nummers uit de *Goddelycke aandachten* van 1684, hier genummerd! De plaats van de nummering komt overigens wel overeen met die van de 1684-kopieën. Daaruit valt wellicht de conclusie te trekken dat er nog een Serrarius-editie met de originele Savrij-prenten moet zijn geweest, die al ook voorzien was van deze nummering, die echter, zij het wat slordig en dus onvolledig, gekopieerd werden ten behoeve van de Steenwijker 1684-druk! In deze richting gaat ook de constatering van Dietz, 200, in voetnoot 98. Zou dat niet de Glasgowsse Gillis Joosten Zaagman-druk kunnen zijn, die Dietz gemist heeft (zie eerder noot 16)?

40 De aanhef 'Goddelyk Antwoord' ontbreekt in de *Goddelyke Liefde-vlammen* (1691) in deel I, bij 'Figuur' III (p. 10), IV (14), V (18), XIII (50), XIV (54); in deel II: V (84), VII (92), VIII (96), XI (108), XV (124); en in deel III bij XI (172). In de in 1711 klakkeloos nagedrukte editie van de ramsjfirma De Groot is dit niet gecorrigeerd. Dietz, *Littéraire levensaders*, 214, schrijft (nogal ongefundeerd, want bij 34 'Figuren' was die kop gehandhaafd!) dit niet meer 'structurerend principe' (?) toe aan Boekholts gewijzigde intentie om niet meer de innerlijke dialoog, maar de persoonlijke geloofservaring centraal te stellen.

41 Zie hierover uitvoeriger Karel Meeuwse, '*Goddelycke aandachten*', 317-323 die deze relatie helder aantoon, en tevens meer voorbeelden geeft van de ingrepen in Serrarius' dichtteksten door diens anonieme bewerker die schuilging onder de initialenreeks P.I.L.B.C. Zie tevens Dietz, *Littéraire levensaders*, 185-186 en 191-201, en vooral ook Karel Porteman & Mieke B. Smits-Veldt, *Een nieuw vaderland voor de muzen. Geschiedenis van de Nederlandse literatuur 1560-1700* (Amsterdam, 2008), 856-858.

42 Meeuwse, 'Onopgemerkt werk van Jan Luyken', 241-252.

43 Alblas, *Johannes Boekholt*, 436-449, een productie van zo'n 1000 pagina's druks, de 232 bladzijden van de *Goddelyke Liefde-vlammen* niet eens meegeteld!

44 Dietz, *Littéraire levensaders*, 200. Overigens was ook Meeuwse, 'Onopgemerkt werk van Jan Luyken', 242, van mening dat, afgezien van het aanhangsel, Luyken geen deel had gehad aan de totstandkoming van het boek: 'Aan deze argumenten dient nog toegevoegd, dat de *Goddelyke Liefde-Vlammen*, zij mogen dan gesignd zijn met de initialen van de dichter [= Jan Luyken], geenszins de signatuur van zijn dichterschap dragen'.

45 Idem, 186-191.

46 Porteman & Smits-Veldt, *Een nieuw vaderland voor de muzen*, 856.

47 Aan het collegiantisme wordt door Dietz slechts heel terloops gerefereerd; zie *Litteraire levensaders*, 228, voetnoot 29. Ik vrees dat Dietz enigszins ten prooi is gevallen aan ons eigentijdse secularisme, dat nauwelijks nog kennis draagt van de ooit zo grote denominatieve verscheidenheid binnen het protestantisme. Zeker het Nederlandse doperdom, ooit getypeerd als 'Neither Catholic, nor Protestant', kende in de zeventiende eeuw wel een zeer eigen, onderling ook weer zeer verdeelde, theologische en culturele identiteit, die zich niet of nauwelijks met het lutheranisme, het calvinisme, of, zij het in mindere mate, met het remonstrantisme liet vereenzelvigen. Dat Dietz pas in het vijfde hoofdstuk niet meer om de doopsgezinde factor heen kon, is voorts wellicht toe te schrijven aan de voortdurende focus van haar onderzoek op internationale betrekkingen, beïnvloedingen en dwarsverbanden tussen de verschillende epigonen. Ik vrees dat zulks voortgekomen is uit de onderzoekfinancieringsmode die warm liep voor trends van grensoverschrijding en internationalisering, wat ook onderzoeksinhoudelijk binnen fraaie, ook historische Europese vergezichten van een Gouden-eeuwse 'global world' tot uitdrukking werd gebracht. In dat kader was de mystieke navelstaarder en saai-sobere Amsterdamse huismus Jan Luyken veel minder interessant dan de man die een zeer internationaal georiënteerd boekenfonds op de (voornamelijk piëtistisch gereformeerde) markt zette, Johannes Boekholt.

48 Ook Dietz, *Litteraire levensaders*, 205-219, voorziet daar niet echt in. Deels blijft zij steken in vormaspecten van gedicht en indeling, die zij, heel verhelderend, toeschrijft aan beïnvloeding van Harsdörffers en Dillherrs *Göttliche Liebesflamme* (1651), wat echter niet alleen Boekholts preoccupatie behoeft te zijn geweest, maar zeker ook die van Luyken, wiens broer Christoffel immers direct toegang had tot de Duitse boekenmarkt, waarvoor hij ook produceerde! Over stijlkenmerken, laat staan, -verschillen tussen de diverse tekstonderdelen, spreekt zij zich niet uit.

49 Het is al even weinig overtuigend achter de lettercombinatie T.H.A.I.C.B., samensteller(s?) van *Een Hemelings Voortgangh* (1687), in navolging van Alblas Johannes Boekholt, de uitgever, weer als enige auteur te beschouwen (zie eerder noot 9). En waarom droegen alle volgende herdrukken van dit boek niet deze combinatie, maar die van P.H.A.I.C.B. op de titel? Had hier Boekholts zetduivelkje hem opnieuw parten gespeeld? Vgl. Dietz, *Litteraire levensaders*, 323; Alblas, *Johannes Boekholt*, 250, die dat simpelweg negeert wanneer hij de verdere drukgeschiedenis bespreekt, aldaar 206.

50 Dietz, *Litteraire levensaders*, 325, sub nr. 19, blijft als gevolg van eerder ingenomen standpunten ook hier stug volhouden dat J.L. niet Jan Luyken betekent, maar Johannes Boekholt!

51 Zie Meeuwse, 'Onopgemerkt werk van Jan Luyken', 242.

52 Het patroniem Claases heb ik ook gespeld gevonden als Clases, Claesz, Klases, etc. Uiteraard heb ik dankzij de vele Friese databases en digitaal ontsloten archieven ook getracht de man ginds te traceren, maar dat bleek niet doenlijk te zijn, omdat het er destijds stikte van de Bauke Klases/Claes! Heel misschien was hij een en dezelfde – sentimentele Friezen willen op latere leeftijd nog wel eens naar hun 'heitelân' terugkeren – als de Bauke Claasses die in 1728 mede-eigenaar was (met 8 pondematen land) van de stemhebbende boerderij van Albert Dirks te Winsum. Zie: *Cohier Der Stemmen van de Grietenye Baarderadeel Van de Jaren 1640. en 1728*. (Leeuwarden, 1728), 148.

53 Al deze personen hebben bijgedragen aan het voorwerk van zijn nog te behandelen boek *Nuttelyke Consideratien Of Sedige Aanmerkingen Over het Heedendaags Tabak-Suigen*.

54 Stadsarchief Amsterdam, toegangsnr. 1120, Gemeente Lam en Toren, Inv. 174, Notulenboek 'C' (1677-1682), fol. 13. Getuigen waren Geertie Floris en Sibreghe Jarigs de suster, wat er ook op wijst dat Bauke Claases toen geen doopsgezind lidmaat was. In 'Frieske Baukes' lees ik een genitief-s, wat in het Fries zeer gebruikelijk was.

55 Jan Philipsz Schabaelje, *Historische Beschrijving van Het Leven Onse Heeren Jesu Christi en d'omstandigheden van dien* (Leeuwarden, Hendrik Rintjes, 1681), 4* 1r-2v. Zie voor Rintjes: Piet Visser, “In de Zaadzaaijer”: de uitgeverij van de Leeuwarder drukker, boekverkoper en doopsgezinde leraar Hendrik Rintjes (1630-1698)’, in: *De Boekenwereld* 12 (1996), 251-272.

56 B.C. de Vries, *Op de Vredehandeling Tusschen de (zoo genaamde) Vlaamse en Waterlandse Doopsgezinde Gemeenten tot Saandam* (Amsterdam, Albert Visscher [1687]), 4^o: A-B⁴, 15 + 1 blanco p.; citaat op 7.

57 Jan Luyken, *Zedelyke en Stichtelyke Gezangen* (Amsterdam, 1698), 175-178, citaat 176-177.

58 Zie hierover J.C. van Slee, *De Rijnsburger Collegianten. Geschiedkundig onderzoek. Met een inleiding van Dr. S.B.J. Silberberg* (Utrecht, 1980; herdr. van 1895), 270-271; J.G. Boekenooogen, *Catalogus der werken over de doopsgezinden en hunne geschiedenis aanwezig in de Bibliotheek der Vereenigde Doopsgezinde Gemeente te Amsterdam* (Amsterdam, 1919), 165-166, waar 13 pamfletten opgesomd zijn rond het dispuut tussen 1701 en 1703 over de uitnodiging tot het avondmaal ‘op eigen proef’. Kornelis van Hoek was een Rotterdamse Waterlands-doopsgezinde en fel verdediger van het collegiantisme; ook Bredenburg jr. kwam uit een Rotterdams collegiantisch nest, wiens vader, de beruchte Johannes Bredenburg, tevens een propagandist voor het spinozisme was. Zie: Wieb van Bunge, *Johannes Bredenburg (1643-1691). Een Rotterdamse collegiant in de ban van Spinoza* (’s-Gravenhage, 1990).

59 Geciteerd naar Van Slee, *Rijnsburger Collegianten*, 270; zie ook 402. Van Slee meldt dat De Vries het traktaat onder de naam Bouke Klaasz in 1702 gepubliceerd had, als: *Christelyke Bedenking op de Aanmerk. op het formulier van benoeding tot het Avondmaal van H. Schijn*. Even had ik de illusie dat Van Slee zich vergist zou hebben door abusievelijk te verwijzen naar het vrijwel gelijkkluidende werkje van Kornelis van Hoek, *Christelyke Bendekingen Over en tegen de Aanmerkinge van Harmanus Schyn, Op het Formulier van Benodiging* (Amsterdam, Barend Visscher, 1701), maar na controle bleek dat niet het geval te zijn. Bovendien verwees De Vries in het hierna nog te behandelen boek *Christelyke Godsdiensdienst Der Rhynsburgse Christenen Verdedigd* (1703) diverse malen naar dit eerdere werk van hem; zie aldaar p. 14-15 (‘voorig Tractaat’), 17 (‘mijn voorgaande Tractaat’), 45, 57 en 108.

60 Bauke Claases de Vries, *De Christelyke Godsdiensdienst Der Rhynsburgse Christenen Verdedigd tegen Harmanus Schyn, En hare verdere Beschuldigers* (Amsterdam, Barend Visscher, 1703). 8^o: A-N⁸, 196 (12) p.

61 Idem, 15.

62 Idem, 143-177; de brief is te Amsterdam gedateerd op 23 maart 1703 (1037 staat er abusievelijk).

63 Idem, 93-140; het opschrift luidt: ‘Christelyk Onderszoek. Van vvaar sommige Christenen, by naamen af-komstig zijn, als van Papisten, Lutheranen, Calvinisten, Mennonisten en diergelijke; en vvaarom sommige haar de Naam van Doopsgesinde, beter hebben laten gevallen, als die van Mennonisten.’ Het tweede citaat op Idem, 112.

64 Idem, 140.

65 Bauke Claases de Vries, *Nuttelyke Consideratien Of Sedige Aanmerkingen Over het Heeden-daags Tabak-Suigen, Of, en hoe verre het selve ge-oorloofd zy, of niet Als ook eenige Aanmerkingen tegen verscheide Stellingen, vervat in het Tractaat onlangs in het licht gebracht door J.J.W. Beintema van Peyma M.D. Tot lof van den Tabak. Voerende den Tijtul Tabacologia Ofte korte verhandeling over den Tabak; desselfs deugd, gebruik en kennisse. Hier aan volgen dan noch ook verscheide Maat-gedichten over aanmerkelijke saken. Alles door B.C. de Vries* (Amsterdam, Cornelis van Hoo-genhuysen [dr.] & Jacobus van Nieuwenveen, 1692). 4^o: * -3*⁴ 3*⁴ A-2D⁴ D*² 2E-2F⁴ 2G1-2 π ¹ 2G3-4 2H-2O⁴, (32) 280 [+6] (16) p. Het voorwerk bestaat uit een lange brief van Regnerus Lollides, predikant van Kimswerd, d.d. 27 maart 1691, gevolgd door lofdichten van Balthasar

Bekker, ene Klaas Douwes, een anonymus die wellicht te identificeren is als zijn broer Gerlof Clases, ene I.I.R., drukker Cornelis van Hoogenhuysen, en Johannes Couperus, pastor te Tzum.

66 Visser, 'De pelgrimage van Jan Luyken', 192-194.

67 Cornelis van Eeke, *Koninklyke Harp-liederen, Op nieuws in Rym, en op Honderd en vyftig van-malkander-verschillende wyzen uitgebreid* (Amsterdam, Cornelis van Hoogenhuysen), waar het gedicht, 'Het Bock tot den leeser' op p. π8v voorkomt. Als lofdichter bevond De Vries zich hier in het goede gezelschap van doopsgezinden en collegianten als Gezina Brit, Anthony Jansen van der Goes, Adam von Lintz en Karel Verlove; het frontispice had Jan Luyken ontworpen en gegraveerd.

68 De Vries, *Nuttelyke Consideratien*, vooral op 81-91. Van Eeke had in 1701 bij Barend Vischer onder zijn initialen C.V.E. een lang rijmdicht gepubliceerd, getiteld *Nieuw Roomen Ontdekt in de Proceduren der Blokse Mennisten, Van't Heilige Land Tot Haarlem, In Twee-spraak onder de Persoonen van Waarmond en Reynaard Gezongen*. Ook dat hekelde de doperse orthodoxie, toen te Haarlem, wat eveneens tegen Schijns zere been was, waarop De Vries in de bres moest springen voor 'onsen Vriend *Cornelis van Eeke*' (p. 83).

69 John Bunyan, *Het leven en sterven van mr. Quaat, ofte Eens godloosens reyse na het eeuwige verderf* (Amsterdam, Johannes Bockholt, 1683).

70 De Vries, *Nuttelyke Consideratien*, 66. Saillant is dat ook de Vredestadsburgers, de directe wegbereiders van het mid-zeventiende-eeuwse collegiantisme, al tabakbestrijders kenden. Zie bijvoorbeeld het frontispice van Pieter Pietersz beroemde geestelijke pelgrimage, *Wegh na Vredestad* (1625), waarop langs het didactisch befaamde brede pad der wereldsgezinden – de ware christen verkoos nu eenmaal het smalle pad – nogal pontificaal een pijprokend gezelschap van 'ledig-gangers' was afgebeeld. Zie de afbeelding ervan in: Visser, *Broeders in de geest* I, 124.

71 *Nuttelyke Consideratien*, 173. De bijbelverzen waar De Vries naar verwees zijn in deze context niet ontbloomt van enige spiritualistische aanmatiging: Joh. 14:26: 'Later zal de pleitbezorger, de heilige Geest die de Vader jullie namens mij zal zenden, jullie alles duidelijk maken en alles in herinnering brengen wat ik tegen jullie gezegd heb.' En Joh. 16:13 luidt: 'De Geest van de waarheid zal jullie, wanneer hij komt, de weg wijzen naar de volle waarheid. Hij zal niet namens zichzelf spreken, maar hij zal zeggen wat hij hoort en jullie bekendmaken wat komen gaat.'

72 *Nuttelyke Consideratien*, 255-256.

73 Idem, 197, uit het 'Bericht aan den Leezer'.

Verborgen verleden op de zolder van de Bornse vermaning

Een negentiende-eeuws leesgezelschap

BERT DOP

EEN LEESGEZELSCHAP

In 2009 hield de doopsgezinde gemeente Borne op te bestaan. Samen met de gemeente Twente-Oost (Enschede en Hengelo) ging zij op in de nieuwe doopsgezinde gemeente Twente Zuid-Oost. Voor de doopsgezinden in Borne werd hiermee een periode afgesloten. Dat was ook een reden om het archief van de gemeente Borne onder handen te nemen. Wat er nog was aan archiefstukken, moest – net als dat al gebeurd was met vroegere archiefbeheerders – worden opgeschoond, geordend en overgebracht naar het Historisch Centrum Overijssel in Zwolle. Uit allerlei hoeken en gaten van de Bornse vermaning aan de Ekersdijk kwamen niet alleen tal van archiefstukken tevoorschijn, maar op de zolder bleken ook diverse dozen met boeken te staan. Uit een van die dozen kwamen zes boeken uit de periode 1839-1856. Vijf daarvan waren romans, één was een reisverhaal. In vier boeken lagen voorin nog circulatiebriefjes waaruit op te maken valt, dat deze boeken ooit toebehoord hebben aan een Borns leesgezelschap.

Het fenomeen leesgezelschap kwam in ons land al voor in de achttiende eeuw: een aantal personen kocht voor gezamenlijke rekening boeken, die dan om beurten gelezen werden. De eenvoudigste vorm van zo'n gezelschap was de leeskring of de leescirkel. Het belangrijkste doel van een dergelijk leesgezelschap was het besparen op de kosten van lectuur, maar er zat duidelijk ook een sociale kant aan. Men stelde het op prijs dezelfde boeken te lezen en er met elkaar over te praten. Samen bepaalde men, welke nieuwe boeken aangeschaft werden. En in veel kringen placht men de boeken die uitgelezen waren, jaarlijks onder elkaar te verloten.¹ Uit onderzoek blijkt, dat het koopgedrag van leesgezelschappen afweek van dat van particulieren. Bij leesgezelschappen stonden op nummer één de romans en dan de reisverhalen en geografische

werken. Particulieren daarentegen besteedden het meeste geld aan godsdienstige en stichtelijke lectuur, leerboeken, schoolboeken, naslagwerken en historische werken.² Het succes van de leesgezelschappen blijkt dan ook nauw samen te hangen met de opkomst van de roman.³ Verspreid over stad en platteland werden tal van leesgezelschappen aangetroffen. Een grote toename vond plaats, zo blijkt uit onderzoek, in de periode 1810-1840.⁴

Uit de bewaard gebleven circulatiebriefjes valt op te maken, dat ook het Bornse gezelschap zo'n leeskring of leescirkel geweest is.

DE LEDEN VAN DE LEESKRING

Wie maakten deel uit van het gezelschap en hoe functioneerde deze leeskring? Het oudste circulatiebriefje hoort bij een in 1839 uitgegeven verslag van een reis door een deel van Duitsland.⁵ Het briefje bevat elf namen van personen die het boek gelezen hebben. Op 18 januari 1841 is de leesronde begonnen. 'Leestijd 14 Dagen', staat op het briefje. Op 13 juni had het boek zijn rondje gemaakt. Als degene naar wie het tenslotte terug moest, staat Van Cleeff vermeld. Dat was Laurens van Cleeff, die van 1809 tot 15 november 1857 doopsgezind predikant in Borne was en daar op 11 september 1859 overleed. Hij was blijkbaar de trekker van het clubje. Tien andere leden van de leeskring staan op het lijstje. Als eerste is dat Adam Bussemaker, wat op zich wat vreemd is, omdat deze kruidenier en tabakskerver al op 17 januari 1840 was overleden.⁶ Mogelijk was de bij hem inwonende ongetrouwde dochter Jacoba⁷ ook in de boeken van de leeskring geïnteresseerd en had zij de plaats van haar vader ingenomen. De tweede naam is die van Jordens, waarschijnlijk de Bornse schoolonderwijzer Jan Jordens.⁸ De volgende was de houthandelaar Jan Bussemaker.⁹ Het boek ging daarna naar de cichoreifabrikant Adam ten Cate¹⁰ en vervolgens naar de kruidenier en tabakskerver Abram Bussemaker,¹¹ de grutter Izaak ten Cate,¹² de koopman Jacob Hulshoff,¹³ ene Pol (van wie ik de identiteit niet met zekerheid heb kunnen vaststellen),¹⁴ de winkelier Gerrit Hulshoff¹⁵ en tenslotte ene Cuperus (die ik ook niet heb kunnen identificeren).¹⁶

Een volgende geleidebriefje dateert van zes jaar later. Op 16 augustus 1847 ging een uit het Deens vertaalde roman in circulatie. De leeskring telde op dat moment negen leden. De aangegeven leestijd was nog steeds veertien dagen. En ook nu weer was Laurens van Cleeff degene naar wie het boek als

Vormde in Nijmegen
 Voorgesteld door J. ten Cate
 P. H. D. M. Degen.
 Zuiver ver.onden d. 16. Aug. 1847
 J. Bussemaker
 Burg. Bussemaker d. 13. Sept. aan
 Abr. Bussemaker
 J. ten Cate
 J. Hulshoff
 Wt. Wilmink
 Pol den 25 en 26 aan
 D. v. d. Velde
 V. leet

Het circulatiebriefje uit 1847.

laatste ging. De eerste op het lijstje was Jan Bussemaker. De volgende was de burgemeester van Borne, Jan Berends Bussemaker.¹⁷ Daarna ging het boek naar Abram Bussemaker en vervolgens naar Izaak ten Cate en naar Jacob Hulshoff. Behalve de burgemeester was ook de plaatselijke notaris, Engbert Wilmink, lid van het gezelschap geworden.¹⁸ Na hem ging het boek naar Pol, die het op 25 november doorgaf aan de hervormde predikant Jacob Carel van de Velde.¹⁹

Het laatste volledige en nog goed leesbare circulatiebriefje is uit 1848. Toen ging rond een Nederlandse roman met de toepasselijke titel *Het leesge-*

zelschap te Diepenbeek. Uit het geleidebriefje valt op te maken, dat dit boek was voorgesteld door Izaak ten Cate. Op 7 augustus 1848 ging het werk in circulatie langs achtereenvolgens zeven leden van de Bornse leescirkel: Jan Bussemaker, burgemeester Jan Berends Bussemaker, Abram Bussemaker, Izaak ten Cate, notaris Engbert Wilmink, dominee Jacob Carel van de Velde en tenslotte Laurens van Cleeff.

In de zomer van 1867 bestond het leesgezelschap nog steeds. Dat blijkt uit het geleidebriefje bij een uit het Engels vertaalde roman. Daarop zijn de maanden mei, juni en augustus en het jaartal 1867 leesbaar. Voor het overige is de inkt van de tekst zo aangevreten, dat het briefje verder niet meer te ontcijferen is. Diezelfde zomer deed ook nog een andere roman de ronde in het gezelschap. Van het circulatiebriefje daarbij is slechts een snipper over, waarop nog de maanden juli en augustus en het jaartal 1867 leesbaar zijn.

De leeskring was er in 1880 vermoedelijk ook nog. In dat jaar verscheen het vijfde deel van *Wandelingen door Nederland met pen en potlood* van Jacobus Craandijk met daarin een lijst van intekenaren. Onder deze vinden wij naast koning Willem III en andere leden van het Koninklijk Huis ook een naamloos leesgezelschap in Borne. Mogelijk was dat de hier beschreven leeskring, waarvan Craandijk in de jaren dat hij doopsgezind predikant in Borne was, wellicht ook deel had uitgemaakt en waarmee hij op die manier een band had.²⁰

DE BORNSE DOOPSGEZINDEN IN DEZE TIJD

Het merendeel van de leden van het leesgezelschap was doopsgezind. Van zeker de helft kunnen we vaststellen, dat zij lid waren van de gemeente Borne. Dat geldt voor de Bornse Bussemakers en de leden van de families Ten Cate en Hulshoff. Ook de dochter van Adam Bussemaker en de vrouw van notaris Wilmink waren lid van de doopsgezinde gemeente.²¹ Verscheidene van deze leden namen een vooraanstaande positie in de gemeente in. Zo was Jan Bussemaker eind vijftiger jaren voorzitter van de kerkenraad. Ook Abram Bussemaker en Adam ten Cate waren toen kerkenraadslid. Gerrit Hulshoff speelde een rol bij de opstelling van een nieuw reglement voor de kerkenraad in 1837.²²

De doopsgezinde gemeente Borne was een kleine gemeente. Telde zij in 1767 nog 71 leden, in 1834 was dit aantal teruggelopen tot 30. En ook voor 1840 noteert Blaupot ten Cate nog een ledental van 30 op een totaal van 70 zielen (gedoopten en ongedoopten).²³ Ten tijde van de volkstelling van 1809 woonden in het dorp Borne 83 doopsgezinden. Dat betekent dat toen tien

procent van de bevolking van het dorp doopsgezind was. Bij de volkstelling van 1849 woonden nog 82 doopsgezinden in het dorp Borne en acht in de tot de burgerlijke gemeente Borne behorende buurtschap Zenderen. Omdat het inwonertal van het dorp Borne inmiddels bijna verdubbeld was, was nu nog maar 5,3 procent van de bevolking daar doopsgezind.²⁴

Tot de opheffing van die instelling in 1815 was de doopsgezinde gemeente Borne aangesloten geweest bij de sociëteit van de strenge Groninger Oude Vlamingen. Net als bij veel andere gemeenten van deze richting hebben in Borne nog heel lang liefdepredikers, onbezoldigde leraren die uit de gemeente zelf kwamen, dienst gedaan. In Borne was de laatste Jan Pol, een linnenreder en winkelier, die de gemeente van 1766 tot zijn overlijden in 1807 heeft gediend. Hij was degene die zijn gemeente ervan wist te overtuigen, dat zij niet op de oude voet door kon gaan. Zo bewerkstelligde hij, dat de in strenge meniste kringen gebruikelijke voetwassing na het avondmaal werd afgeschaft. Maar ook bereidde hij de gemeente voor op het aantrekken van een academisch opgeleide leraar, wat beter bij de tijdgeest paste dan voortgaan met het aanstellen van liefdepredikers. Hij deed het voorstel om van elke erfenis, behalve die in de rechte lijn, een tiende deel te storten in een leraarsfonds. Uit de renteopbrengsten van dat fonds zou dan het traktement van de predikant bekostigd moeten worden. Dit voorstel werd door de gemeente aangenomen en al twee jaar na het overlijden van Pol kon de gemeente een aan de Amsterdamse doopsgezinde kweekschool opgeleide leraar beroepen. Dat werd de al eerder genoemde Laurens van Cleeff, die op 13 oktober 1808 tot proponent was benoemd en 48 jaar de gemeente Borne zou dienen.²⁵ De door Pol voorgestelde regeling van 'de tiende penning' bleef nog ruim tien jaar na het aantreden van Van Cleeff bestaan.²⁶

Toch bleek de aanstelling van een gestudeerde leraar, met een daarbij behorend redelijk traktement, een luxe die de financiële spankracht van een kleine gemeente als Borne te boven ging. In 1808 werd de gemeente gesteund met een eenmalige bijdrage van de doopsgezinde gemeente in Haarlem van 100 gulden. Borne zou later nog lang (tot en met 1922) subsidie van Haarlem blijven ontvangen.²⁷ Een belangrijke financiële bijdrage kreeg Van Cleeff van het rijk. In 1815 werd een landstoelage van 150 gulden per jaar toegekend, die een jaar later werd verhoogd tot 300 gulden. Daarmee kwam het totale traktement van de leraar op 700 gulden.²⁸ Later werd de gemeente door een subsidie van de Algemene Doopsgezinde Sociëteit in staat gesteld haar eigen bijdrage aan het traktement te brengen op 500 gulden, zodat Van Cleeffs totale salaris op 800 gulden kwam.²⁹



De doopsgezinde kerk in Borne uit 1824 (foto: Bert Dop).

In 1824 kwam de nog altijd in gebruik zijnde doopsgezinde kerk aan de Ennekerdijk tot stand. Deze nieuwe vermaning werd rechts naast de oude kerk, die als kosterswoning in gebruik werd genomen, gebouwd. Op 13 april 1824 werd de eerste steen van de nieuwe kerk gelegd door onder anderen de kerkenraadsleden Jan ten Cate, Teunis Bussemaker, Adam Bussemaker en Abraham ten Cate. Adam Bussemaker kwamen we hiervoor al tegen als lid van het leesgezelschap. Teunis Bussemaker was de vader van het lid van de leeskring Jan Bussemaker, terwijl Abraham ten Cate de vader was van de leeskringleden Adam en Izaak ten Cate.

Vele jaren was er in de diensten in de kerk geen orgelbegeleiding. In plaats daarvan was er een voorzanger. In 1866 werd aan de gemeente een huisor-

geltje geschonken. Dat orgeltje was aanvankelijk geen succes, omdat het geluid ervan vanaf de plaats waar het stond, onvoldoende doordrong in de kerkruimte. Om het orgel beter tot zijn recht te doen komen schonk de net al genoemde Jan Bussemaker in 1870 een balustrade met opgang, waarop het instrument geplaatst kon worden. Een jaar later werd op dezelfde plek een volwaardig kerkorgel gebouwd door Carl Haupt & Sohn uit Ostercappeln bij Osnabrück.³⁰

Een van de laatste voorzangers was de wever Jan Prinsen, zoals blijkt uit een geschreven opdracht in een van de andere boeken die op de zolder van de Bornse vermaning lagen. Hij kreeg, blijkbaar bij zijn afscheid, in januari 1860 van de kerkenraad een gezangenbundel als aandenken. De kerkenraad bestond toen uit Jacobus Craandijk, Willem van Cleeff, Jan Hulshoff, A. (vermoedelijk Adam) ten Cate en Jan Bussemaker Tz. De twee laatsten waren, zoals we al zagen, leden van de leeskring.³¹

‘Toon mij uw boekenkast en ik zeg u wie u bent’, wordt wel gezegd. Ook voor het aangetroffen boekenbezit van de gemeente Borne gaat dit in zekere mate op. Behalve de boeken van het leesgezelschap en de aan Prinsen aangeboden gezangenbundel kwamen van de zolder van de Bornse kerk nog meer werken die ons iets kunnen vertellen over het doopsgezinde gemeentelven hier in deze tijd. Daaronder waren veel gezangen- en psalmenbundels. Het oudste liedboek is een exemplaar van de *Christelijke Gezangen voor de Openbaare Godsdienst oefeningen* van de Amsterdamse zonnisten uit 1796. In een recensie uit die tijd werden de indeling en de inhoud als ‘deftig, stigtelyk en ernstig’ aangeduid, maar wel was de bundel zo samengesteld, dat zoveel mogelijk doopsgezinde gemeenten, dus niet alleen de strengere, ervan gebruik konden maken.³² Ook van de uitgave van dit liedboek uit 1819 treffen we twee exemplaren aan. Daarnaast werd in het begin van de negentiende eeuw blijkbaar ook gezongen uit de hervormde bundel *Evangelische Gezangen*, want daarvan bevindt zich tevens een exemplaar uit 1806 onder de aangetroffen boeken.³³ Voor het zingen van psalmen was men eveneens aangewezen op een hervormde bundel: in de boekenverzameling van de doopsgezinde gemeente Borne bevinden zich twee exemplaren van *Het Boek der Psalmen nevens de gezangen bij de Hervormde Kerk van Nederland in gebruik* uit 1776 en één uit 1854. Het gebruik van een hervormde gezangenbundel naast het doopsgezinde liedboek wijst erop, dat ook de Bornse doopsgezinden zich ontwikkelden in de richting die in de doopsgezinde geschiedschrijving als *mainstream* in de Nederlandse broederschap in de eerste helft van de negentiende eeuw wordt geschetst: die van algemeen-christelijke burgers die

zich alleen nog van andere protestanten onderscheidden door de volwassendoop en de weigering de eed af te leggen.³⁴

Zoals we al zagen, bleef ook later in deze eeuw gezongen worden uit de doopsgezinde *Christelijke Gezangen*. Onder het ‘nagelaten’ boekenbezit van de gemeente Borne vinden we twee exemplaren uit 1848 en twee uit 1851. Tevens bleef men zingen uit de hervormde *Evangelische Gezangen*. Toen in 1869 een vervolgbundel verscheen, schafte de gemeente die ook aan.³⁵

Vanaf 1860 kwam het merendeel van de doopsgezinde gemeenten in ons land onder invloed van het modernisme. Deze stroming, ontstaan in hervormde kring, kende een theologie die probeerde moderne antwoorden te geven op de openbaring. Zowel de evolutietheorie van Charles Darwin als de historisch-kritische methode van bijbelonderzoek gaven een belangrijke aanzet tot de ontwikkeling van deze richting. De historisch-kritische methode leidde tot een heroverweging van de wonderverhalen en van klassieke heilsfeiten, zoals de maagdelijke geboorte en de lichamelijke opstanding van Jezus. Het was Sytze Hoekstra, sinds 1856 hoogleraar aan de doopsgezinde kweekschool, die het modernisme ook in de opleiding van de doopsgezinde leraren zijn plek gaf, met dien verstande dat hij meer religieus-ethisch en minder rationalistisch was dan sommige van zijn hervormde collega's.³⁶ Deze nieuwe ontwikkeling ging aan de gemeente Borne vooralsnog voorbij. Van twee predikanten die Borne tot omstreeks de eeuwwisseling dienden, is bekend, dat zij afwijzend stonden tegenover het modernisme. Daarbij gaat het om Jacobus Craandijk, die hier leraar was van 13 maart 1859 tot 4 mei 1862, en Gerd Elias Frerichs, predikant in Borne van 19 oktober 1890 tot 24 november 1901. Van Wijk citeert enkele tijdgenoten, die Craandijks geloofsopvattingen karakteriseren als ‘allerminst “orthodox”’, maar wel ‘zeer liberaal en Evangelisch’. Van de moderne theologie moest hij niet veel hebben.³⁷ Van Frerichs trof ik in de Bornse boekenverzameling twee catechisatieboekjes aan, die door hem blijkbaar ook in Borne zijn gebruikt.³⁸ Hij wordt gekenschetst als iemand die sterk hechtte aan het doopsgezind-eigene. Hij was de enige onder de door Van Wijk besproken doopsgezinde auteurs uit de tweede helft van de negentiende eeuw die stelling nam tegen ‘de verburgerlijking onder doopsgezinden’. Volgens Frerichs was het godsdienstig-zedelijke bij de doopsgezinden op de achtergrond geraakt. Hij betreurde het, dat sinds de Franse tijd ‘doopsgezinden zo gemakkelijk hun verzet tegen de krijgsmacht en sommigen ook tegen staatssubsidie hadden opgegeven en zich al te veel door de stromingen buiten onze broederschap hadden laten meeslepen’.³⁹ Frerichs was ook degene die in Borne de avondmaalsviering met eigen bekers invoerde, ‘in een tijd

waarin nog niemand in ons land er van had gehoord of er aan had gedacht'.⁴⁰

In het begin van de twintigste eeuw kreeg de vrijzinnigheid die voortkwam uit het modernisme,⁴¹ ook in de gemeente Borne vaste voet aan de grond. Dat kan worden opgemaakt uit de aanwezigheid onder de Bornse boeken van de koraalboeken, behorende bij de *Godsdienstige Liederen* en de vervolgbundel van de Nederlandse Protestantenvbond, samengesteld door een vrijzinnig-interkerkelijke liederencommissie. Met name de vervolgbundel werd, aldus Post, zeer populair onder doopsgezinden, wat hij verklaart 'vanuit een liberale achtergrond die voorgeschreven geloofsregels in strijd achtte met de verantwoordelijkheid die de mens zelf voor zijn geloof had'.⁴²

DE BOEKEN DIE DE LEESKRING LAS

Terug naar het leesgezelschap en zijn leden. Wat voor boeken lezen zij? Het oudste bewaard gebleven boek is, zoals gezegd, een verslag van een reis door een gedeelte van Duitsland in 1838. Het was geschreven door Adriaan Walraven Engelen (1804-1890), dichter en kantonrechter, die als gematigd liberaal van 1849 tot 1853 lid van de Tweede Kamer was.⁴³ Behalve gedichten schreef hij ook reisverhalen, enige romans en veel geschiedenisleerboeken.⁴⁴ Het boek is in 1839 uitgegeven door Wolter van Boekeren (1790-1871), boekhandelaar en -uitgever in Groningen. Bij Van Boekeren verschenen werken van verschillende in die tijd bekende schrijvers, zoals Feith en Goeverneur.⁴⁵

De overige boeken zijn romans. Allereerst het derde deel van *De herten-dooder*, een uit het Engels vertaalde roman van de Amerikaanse schrijver James Fenimore Cooper (oorspronkelijke titel: *The deerslayer*). Cooper (1789-1851) debuteerde met een in Engeland gesitueerde zedenroman, maar daarna ging hij, in navolging van Sir Walter Scott, over tot het schrijven van historische avonturenverhalen. *The deerslayer* (1841) maakt deel uit van een cyclus met als centrale figuur de blanke woudloper Natty Bumppo, bijgenaamd Leatherstocking (Lederkous).⁴⁶ Een Nederlandse vertaling van dit boek verscheen in 1842 in drie delen bij de uitgever P.N. van Kampen in Amsterdam, die ook het bekende maandblad *De Gids* uitgaf.⁴⁷

Het boek dat bij het uit 1847 daterende circulatiebriefje hoort, is *Kunnuk en Naja, of De Groenlanders* van de in zijn land destijds zeer populaire Deense schrijver Bernhard Severin Ingemann (1789-1862).⁴⁸ Ook hier gaat het om een historische roman in de geest van Sir Walter Scott. Het verhaal speelt zich af in 1774. De uit 1842 daterende roman is direct uit het Deens vertaald



P. van Limburg Brouwer, *Het leesgezelschap te Diepenbeek* (1848). Tweede druk.



A. Marsh-Caldwell, *Aubrey* (1856). Titelpagina deel één.

door Coenraad Jacobus Nicolaas Nieuwenhuis (1813-1881), advocaat en later rechter en raadsheer, getrouwd met een Deense en zelf ook met Deense roots.⁴⁹ Het boek verscheen in 1845 bij G. Portielje in Amsterdam. De recensent in *De Gids* prees de vertaling, maar kon weinig waardering opbrengen voor het verhaal zelf.⁵⁰ Toch vond de Bornse leescirkel het blijkbaar wel de moeite waard het boek voor f2,40 aan te schaffen.⁵¹

In 1848 circuleerde een Nederlandse roman: *Het leesgezelschap te Diepenbeek* van Petrus van Limburg Brouwer, verschenen in 1847. Van Limburg Brouwer (1795-1847) werd aanvankelijk opgeleid als medicus, maar zette zijn studie voort als classicus. Hij heeft tal van publicaties over de klassieke oudheid op zijn naam staan. Daarnaast schreef hij romans. Zijn laatste was *Het leesgezelschap te Diepenbeek*, 'waarin in wat langwijligen romanvorm een goede uitbeelding wordt gegeven van het Nederlandsche geestesleven in de

dagen van [koning] Willem II, gelijk de schrijver het zag⁵². Het Bornse leesgezelschap schafte de tweede druk, in 1848 verschenen bij Wolter van Boeckeren in Groningen, aan.

In 1867 circuleerden in de leescirkel twee romans die al in de jaren vijftig waren verschenen. Beide waren van de hand van Anne Marsh-Caldwell (1791-1874), een in de Victoriaanse tijd populaire Engelse schrijfster. Haar boeken beschrijven vooral het leven in de *upper middle class* en de *lower ranks* van de aristocratie.⁵³ De ene roman die de leescirkel las, was het tweede deel van *Richard Craiglethorpe, of De wrekende hand des tijds*. Dit werk was in 1851 verschenen onder de titel *Time the Avenger*. Het boek werd uit het Engels vertaald door P. van Os en nog in hetzelfde jaar 1851 in twee delen uitgegeven bij Van Druten en Bleeker in Sneek. De andere bewaard gebleven roman is het eerste deel van *Aubrey*. In 1845 was in Engeland de eerste druk verschenen. Het werd, op basis van latere drukken, in het Nederlands vertaald door Reinhard Reudler (1827-1858), luthers predikant in Monnickendam,⁵⁴ en in 1856 ook weer in twee delen uitgegeven bij Van Druten en Bleeker.

TOT SLOT

Dat de zes bewaard gebleven boeken van het leesgezelschap in het kerkgebouw van de doopsgezinde gemeente Borne zijn terechtgekomen, is niet zo verwonderlijk. De trekker van de leescirkel was aanvankelijk de doopsgezinde predikant Van Cleeff en ook een aantal toonaangevende leden van de gemeente maakte deel uit van het gezelschap. In deze leeskring vinden we de *fine fleur* van Borne: de burgemeester, de notaris, de hervormde predikant, zijn doopsgezinde collega en de schoolmeester. Hun medeleden, een aantal doopsgezinde ondernemers, kunnen tevens als behorend tot de bovenlaag van de toenmalige plaatselijke samenleving beschouwd worden. Zij draaiden volop mee in het lokale sociale en culturele leven van die tijd. Tegen het midden van de negentiende eeuw was de roman sterk in opkomst en genoot dit genre een grote populariteit onder de leden van leesgezelschappen. Ook onder de degenen die het toentertijd voor het zeggen hadden in de doopsgezinde gemeente Borne, was dit een *hype*. Het lijkt erop, dat nieuwe trends op dit gebied wat sneller ingang vonden onder de Bornse doopsgezinden dan de moderne theologische opvattingen die in de tweede helft van de negentiende eeuw het godsdienstig leven in zo veel doopsgezinde gemeenten in ons land sterk beïnvloedden.⁵⁵

NOTEN

- 1 M. Mathijssen, *Het literaire leven in de negentiende eeuw* (Leiden, 1987), 46-47; www.dbnl.org.
- 2 Idem, 31.
- 3 Idem, 47.
- 4 Zie in dit verband P.Th.F.M. Boekholt, 'Leescultuur in Groningen', in: P.Th.F.M. Boekholt e.a. (red.), *Rondom de Reductie. Vierhonderd jaar provincie Groningen 1594-1994* (Assen, 1994), 279 en 282.
- 5 A.W. Engelen, *Reistogtje door een gedeelte van Duitschland in 1838. Reistaferceelen, Schetsen en Verhalen* (Groningen, 1839).
- 6 *Nederland's Patriciaat* 45 (1959), 23.
- 7 H. Woolderink, *De doopsgezinde families uit Borne in het jaar 1830, en hun grondbezit in het jaar 1832* (Bronnenpublicatie nr. 4 van de Vriendenkring van het Bussemakerhuis; Borne, 1985), 4.
- 8 Jan Jordens, overleden op 31 december 1857 in Borne, 74 jaar oud.; www.wiewaswie.nl.
- 9 *Nederland's Patriciaat* 1959, 41: Jan Bussemaker, geboren 22 januari 1808 in Borne, overleden 19 december 1888 in Almelo.
- 10 Adam ten Cate, overleden 26 februari 1871 in Borne, 76 jaar oud; www.wiewaswie.nl.
- 11 *Nederland's Patriciaat* 1959, 42: Abram Bussemaker, geboren 27 april 1806 in Borne, overleden aldaar 22 februari 1884.
- 12 Woolderink, *Doopsgezinde families uit Borne*, 6; www.wiewaswie.nl: Izaak ten Cate, overleden 26 juni 1864 in Borne, 60 jaar oud.
- 13 *Nederland's Patriciaat* 28 (1942), 84: Jacob Hulshoff, geboren 3 januari 1805 in Borne, overleden aldaar 22 mei 1848.
- 14 Mogelijk ging het om Jan Pol, fabrikant in Hengelo, die getrouwd was met de uit Borne afkomstige Jenneke Doorncate. Hij overleed op 28 juni 1850 in Hengelo, 84 jaar oud; www.wiewaswie.nl. Drie zonen van hem waren doopsgezind predikant: Jacob van 1814 tot 1843 in Hoorn, Jan van 1827 tot 1849 in Leeuwarden en Gerhard van 1840 tot 1883 in drie verschillende gemeenten; *The Mennonite Encyclopedia* (hierna: *ME*) (Scottsdale, PA/Kitchener, Ont., 1955-1990), IV, 198-199.
- 15 *Nederland's Patriciaat* 1942, 82: Gerrit Hulshoff, geboren 29 juni 1802 in Borne, overleden aldaar 7 april 1877; Woolderink, *Doopsgezinde families uit Borne*, 8.
- 16 Overigens was de naam Cuperus in het Borne doopsgezinde wereldje van de negentiende eeuw geen vreemde, maar dat was pas na 1863, toen Bartholomeus Cuperus (geboren in 1836) hier zijn intrede deed als doopsgezind predikant.
- 17 *Nederland's Patriciaat* 1959, 25: Jan Bussemaker, geboren 21 juli 1794 in Deventer, overleden 25 november 1855 in Borne. Hij was burgemeester van Borne van 1843 tot 1855; nl.wikipedia.org.
- 18 Engbert Wilmlink, geboren in Enschede, overleden op 31 oktober 1884 in Borne, 74 jaar oud, getrouwd met de uit Borne afkomstige Aaltje Bussemaker, overleden op 14 februari 1884 in Borne, 73 jaar oud; www.wiewaswie.nl.
- 19 Jacob Carel van de Velde, overleden 19 maart 1896 in Borne, 75 jaar oud; www.wiewaswie.nl.
- 20 J. Craandijk, *Wandelingen door Nederland met pen en potlood* (Haarlem, 1880) www.dbnl.org. In 1880 was Jacobus Craandijk predikant in Rotterdam; *ME* I, 728.
- 21 Hun namen komen voor in het register waarin onder meer de lidmaten in 1813 en de doopinschrijvingen in de periode 1814-1842 staan genoteerd; Historisch Centrum Overijssel (HCO), toegangsnr. 0207.1, inv.nrs. 8a en 8c, en toegangsnr. 0124, inv.nr. 54A.
- 22 HCO, toegangsnr. 207.1, inv.nrs. 2 en 6.
- 23 S. Blaupot ten Cate, *Geschiedenis der Doopsgezinden in Groningen, Overijssel en Oost-Fries-*

land. Van derzelyver ontstaan tot deze tyd, uit oorspronkelyke stukken en echte berigten opgemaakt (Leeuwarden/Groningen, 1842) I, 128 en 239.

24 J.A. de Kok, *Nederland op de breuklijn Rome-Reformatie. Numerieke aspecten van Protestantisering en Katholieke Herleving in de Noordelijke Nederlanden 1580-1880* (Assen, 1964), 390 (volkstelling 1809) en www.volkstellingen.nl (volkstellingen 1849 en 1899). Bij de volkstelling van 1899 waren er in de burgerlijke gemeente Borne nog 80 doopsgezinden. Het aantal (gedoopte) leden van de doopsgezinde gemeente was rondom de eeuwwisseling wel toegenomen: in 1904 waren er 60 leden; W. Kuiper en G. Witteveen, *Doopsgezinde kerken in Overijssel en Drenthe* (Bulletin van de Stichting Drenst-Overijsselse Kerken 18 (juli 1998)), 10.

25 A.C. Meyling, 'Borne's Doopsgezinde Kerken', in: G. Heeringa (red.), *Uit het verleden der Doopsgezinden in Twente* (Borne [1934]), 71-72; www.dhkonline.nl/doopsgezinde-dominees.

26 A.C. Meyling, 'Borne's oudste voorgangers', in: Heeringa, *Uit het verleden*, 78.

27 HCO, toegangsnr. 0207,1, inv.nrs. 116, 117 en 125: tot 1826 40 gulden per jaar, daarna tot en met 1831 100 gulden en vervolgens weer 40 gulden.

28 Koninklijk besluit van 4 mei 1815 en besluit van de 'Commissaris-Generaal, provisioneel belast met de zaken der Hervormde Kerk, enz.' van 30 oktober 1816; HCO, toegangsnr. 0207.1, inv.nr. 123.

29 De jaarlijkse subsidie van de Algemene Doopsgezinde Sociëteit aan de gemeente Borne ten behoeve van het leraarstraktement varieerde in de jaren tot en met 1899 van 75 tot 250 gulden; HCO, toegangsnr. 0207,1, inv.nrs. 116 en 117.

30 Meyling, 'Borne's Doopsgezinde Kerken', 72-74; Kuiper en Witteveen, *Doopsgezinde kerken*, 10-11. Over het orgel: www.dgtwente.doopsgezind.nl/bestanden/extern/documenten/orgels.

31 *Christelijke Gezangen, in gebruik bij de Doopsgezinde Gemeente*, eerste en tweede bundel (Amsterdam, 1848). Op de bladzijde tegenover die waarop de opdracht voor Jan Prinsen staat, is in hanenpoten geschreven: 'Die boekjes schaf ik af bij de ministen te Borne; ik ben protestand'. Een intrigerende boodschap waarvan ik de herkomst en de precieze context niet heb kunnen vaststellen. Jan Prinsen overleed op 24 mei 1878 in Borne, 72 jaar oud; www.wiewaswie.nl.

32 P. Post, *Geschiedenis van het doopsgezinde kerklied (1793-1973)* (Hilversum, 2010), 51-59.

33 *Evangelische Gezangen om nevens het Boek der psalmen bij den openbaren Godsdiens in de Nederlandsche Hervormde Gemeenten gebruikt te worden* (Amsterdam, 1806).

34 O.a. S. Voolstra, '“The hymn to freedom”: The redefenition of Dutch Mennonite identity in the Restoration and Romantic period (ca. 1810-1850)', in: A. Hamilton e.a. (red.), *From Martyr to Muppy* (Amsterdam, 1994), 201, en A. Voolstra en P. Visser, 'Macht van een minderheid. De geschiedenis van de doopsgezinden in Nederland 1530-2000', in: C. Stark en E.J. Tillema (red.), *Kracht van een minderheid. Doopsgezinden in Nederland* (Zoetermeer, 2001), 38-39.

35 *Vervolgbundel op de Evangelische Gezangen* (Haarlem/Groningen, 1869); idem, *goedkooppe uitgave* (Amsterdam/Haarlem/Groningen, 1869).

36 J. van Eijnatten en F. van Lieburg, *Nederlandse religiegeschiedenis* (Hilversum, 2006), 272; J.A. Oosterbaan, 'Vlekken en rimpels. Over verdeeldheid en hereniging', in: S. Groenveld e.a. (red.), *Wederdopers, menisten, doopsgezinden in Nederland 1530-1980* (Zutphen, 1983), 81; A. Verbeek en A.G. Hoekema, 'Mennonites in the Netherlands, in: J.A. Lapp en C.A. Snyder (red.), *Testing faith and tradition. Global Mennonite history series: Europe* (Intercourse, PA/Kit-chener, Ont.), 85.

37 A.R. van Wijk, *Van beleren naar beleven. Tweehonderd jaar doopsgezinde geloofsopvoeding (1812-2012)* (Utrecht, 2013) I, 180.

38 G.E. Frerichs, *Vroege Vroomheid. Tachtig lessen voor catechisatie en zondagschool* (St. Anna-parochie, 1888) en G.E. Frerichs, *Leer van den Christelijken Godsdiens. Vraagboekje bij het Leerstellig Godsdiensonderwijs* (St. Anna-parochie, 1889).

- 39 Van Wijk, *Van beleren naar beleven* I, 427-428.
- 40 Idem, I, 165.
- 41 Van Eijnatten en Van Lieburg, *Religiegeschiedenis*, 273.
- 42 Post, *Geschiedenis doopsgezinde kerklied*, 122-123. Het gaat hier om *Koraalboek, behorende bij de Godsdienstige Liederen, uitgegeven door en voor rekening van den Nederlandschen Protestantenvond* (Amsterdam/Haarlem/Groningen, 1914), en *Koraalboek, behorende bij den Vervolgbundel van de Godsdienstige Liederen, uitgegeven door en voor rekening van den Nederlandschen Protestantenvond* (Amsterdam/Haarlem/Groningen, 1922).
- 43 www.parlement.com.
- 44 www.dbnl.org: P.J. Blok en P.C. Molhuysen, *Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek* (hierna: *NNBW*) IV (1918), 567.
- 45 *NNBW* III (1914), 128-129; www.dbnl.org.
- 46 J. van Coillie e.a., *Lexicon van de jeugdliteratuur* (1982-2014), 1 vlg; www.dbnl.org.
- 47 *NNBW* III, 662-663; www.dbnl.org.
- 48 nl.wikipedia.org.
- 49 *Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde* 1882, 119-134; www.dbnl.org.
- 50 *De Gids* 9 (1845), 651-656; www.dbnl.org.
- 51 *Lijst van nieuw uitgekomen boeken in den jare 1845*. No. 6, 143; www.books.google.nl.
- 52 *NNBW* V (1921), 55-56; www.dbnl.org.
- 53 en.wikipedia.org.
- 54 www.wiewaswie.nl.
- 55 De in de Bornse vermaning gevonden catechisatieboekjes en een aantal van de liedboeken zijn inmiddels ondergebracht bij Bijzondere Collecties van de Universiteitsbibliotheek van de Universiteit van Amsterdam. De boeken van het Bornse leesgezelschap en de daarbij behorende geleidebriefjes zullen worden overgedragen aan het Museum Bussemakerhuis in Borne.

Harde confrontaties

Frits Kuiper en Cornelis Bonne Hylkema over het nationaalsocialisme

PIETER POST

INLEIDING

‘Wat en wie is een mennonite, mennoniet, doopsgezinde?’ Tegen de achtergrond van hun rol in de oorlog en bij geweld daagt deze algemene vraag naar doperse identiteit uit tot een nieuwe beschouwing van deze van oudsher principieel geweldloze geloofsgroepering. Tot die conclusie kwamen inleiders op een internationale conferentie van historici en theologen over *Mennonites and the Holocaust* aan het Bethel College in North Newton, Kansas.¹ Deze werd gehouden op 16 en 17 maart 2018 en was de derde in een reeks van vier. De eerste vond plaats in Duitsland te Münster (2015), en de daaropvolgende in Paraguay in de plaats Filadelfia (2017). De laatste staat gepland voor 2020 in Elkhart, Indiana.² Aanleiding hiervoor waren een reeks publicaties in de jaren 1980 over mennonieten in de koloniën van Zuid-Amerika. Deze leidden in de volgende jaren tot meer onderzoek naar de achtergronden van Europese mennonieten die zich daar en elders hadden gevestigd.³

Als een van de twintig sprekers van de conferentie in Kansas bracht ik de theologische argumenten van twee Nederlandse doopsgezinde predikanten, Frits Kuiper (1898-1974) en Cornelis Bonne Hylkema (1870-1948), de eerste bestrijder en de tweede voorvechter van het nationaalsocialisme, voor het voetlicht.⁴ Deze tekst is een bewerking van mijn lezing in Kansas. Allereerst laat ik daar een algemeen, maar beknopt overzicht van historische feiten, het belang van verder onderzoek, alsook van nieuwe vragen die op de conferentie naar voren kwamen, aan vooraf gaan. Kuiper en Hylkema krijgen daarmee een plaats in de brede context van internationale betrokkenheid van doopsgezinden bij geweld, en het nazisme in het bijzonder.

Voor het overzicht maak ik dankbaar gebruik van een artikel van *historica Holocaust Studies* Doris L. Bergen, die tevens de hoofdlezing presenteerde.⁵

Vanwege het internationale karakter gebruik ik in het vervolg de naam ‘men-noniet’; ‘doopsgezind’ alleen als het Nederland betreft.

Er is veel geschreven over vreedzame mennonieten die het slachtoffer waren geworden van het kwade Sovjetregime in de jaren 1930 en 1940, en over de hulpverlening van mennonieten tijdens en na de Tweede Wereldoorlog. De laatste jaren werd steeds vaker de vraag gesteld: hoe keken zij aan tegen de gebeurtenissen in die jaren, en wat voor positie namen zij in het nationaalsocialisme in? Hoe verhielden zij zich tot, onder andere, Duitsers, Joden en Roma? Wat waren hun visie en houding ten opzichte van het rassenvraagstuk, oorlog voeren, en op overleven? Hoe groeiden mennonieten toe naar een sympathie voor, en een samenwerking met, de nazi's? Maar vooral ook de vraag hoe zij zich verhielden tot wat er gebeurde tijdens de Holocaust is van belang.

Onderzoek en analyse naar mennonitische houdingen, achtergronden en interacties gebundeld in verscheidene publicaties, maakten de weg naar deze conferenties vrij, wat leidde tot nieuwe inzichten over in hoeverre bepaalde mennonieten zich schuldig hebben gemaakt aan de vernietiging van Joden en anderen. Omdat deze zwarte bladzijde in de twintigste-eeuwse Europese dopperse geschiedenis lange tijd werd verzwegen en ontkend, ervaren met name nazaten van deze van oudsher geweldloze mennonieten de uitkomsten des te meer als een grote schok. Sommigen van hen waren sprekers op de conferentie.

De sprekers kwamen uit Oekraïne, Duitsland, Nederland, Canada en de Verenigde Staten. Zij gaven de ruim 200 belangstellenden ten beste wat de naoorlogse mennonitische historiografie nog niet eerder zo intens besprak, een lang verzwegen actieve deelname van mennonieten aan het Duitse nazi-regime. Dit was recentelijk aan het licht gekomen na opening van de KGB-archieven in Kiev, Oekraïne. Johann Klassen, bijvoorbeeld, was een arts in dienst van de SS; hij onderzocht gehandicapte patiënten in een ziekenhuis in de mennonitische Molotschna-kolonie op geschiktheid voor werk. Meer dan 100 kinderen, mannen en vrouwen, werden door hem gelabeld als nietswaardig en voor het vuurpeloton geplaatst.⁶ Ook is het bekend dat een vrouw uit de Chortitza-kolonie in dienst van de SS-doodseskaders Einsatzgruppe C, vertaalwerk verrichtte bij de verhoren van in opstand gekomen dwangarbeiders. In Zuid-Oekraïne waren mennonieten als getuigen, daders en begunstigten direct betrokken bij de vernietiging van de Joden. Twee broeders uit de nabijgelegen mennonitische gemeente in de Chortitza-kolonie namen actief deel aan de executies die dagenlang duurden. Verbijsterend is het dat de

mennonieten drie weken daarna voor het eerst weer het Paasfeest mochten vieren dat door het communistische Sovjetregime jarenlang verboden was geweest. De Duitssprekende mennonieten beschouwden de Duitsers dan ook als hun bevrijders, want zij hadden hun het christendom weer teruggegeven. Maar los van het stalinistische regime dat hen onderdrukte, had in Polen een twintigtal mennonieten uit Duits Wymyschle zelf het initiatief genomen joods grondbezit over te nemen in de buurt van Gabin, onder hen de grootouders van spreker Colin Neufeldt.⁷ Een andere spreker Joachim Wieler, vertelde hoe hij na de dood van zijn ouders een kistje opende waarin hij een brief uit 1941 van zijn vader vond, geschreven vanuit Parijs.⁸ Hij kwam erachter dat zijn vader bij de Wehrmacht had gezeten en mededeelde: ‘De Heer is zichtbaar aan onze kant!’

KRITISCH BLIJVEN: HADDEN WIJ HET BETER GEDAAN?

Doris Bergen wees in haar hoofdlezing ‘Neighbours, Killers, Enablers, Witnesses: the Many Roles of Mennonites in the Holocaust’ [buren, moordenaars, bemiddelaars, getuigen: de vele rollen van mennonieten tijdens de Holocaust], op het belang van meer onderzoek, waar alle mogelijk denkbare disciplines een bijdrage aan kunnen leveren. De conferenties tot dan toe gehouden, hadden bewezen dat er soms uit onverwachte hoek nieuwe informatie wordt ontdekt. Op grond van een vergelijking van mennonieten met quakers en de zevendedagadventisten wees Jim Lichti erop dat ertegen gewaakt moet worden om mennonieten te stigmatiseren zodra het gaat om de joodse Bijbel, antisemitisme en raciale nazipraktijken.⁹ Het ontbreken van een centraal gezagsorgaan maakt het voor hen immers haast onmogelijk om zich daartegen te verweren. Dat bevestigt Alle Hoekema tijdens zijn lezing over Nederlandse doopsgezinden die de Yad Vashem-erkenning toegekend hebben gekregen.¹⁰ Aangenomen zou kunnen worden dat zij door onderduik te bieden aan Joden opereerden vanuit een doopsgezinde geloofsovertuiging en identiteit. Maar dat zou te ver voeren. Het was veeleer een daad van persoonlijke geloofsgetuigenis en diepe gevoelens van medemenselijkheid dat zij via hun netwerken in staat waren hun eigen levens voor Joden in de waagschaal te stellen.

De lijdensverhalen van mennonieten onder de Sovjets en de overlevering daarvan op volgende generaties, hebben naast het kweken van begrip, ook gefunctioneerd als een dekmantel voor een macaber verleden waaraan zijzelf meewerkten of dat ze mee in stand hielden.¹¹ Dat werd eens te meer beves-

tigd door *Friessennot*, een nazipropagandafilm uit 1935, die toont hoe een etnische groep Friese mennonieten in de Sovjet-Unie onder druk nazisympathisanten worden. De film laat zien dat antireligieuze Russische communisten het hun via de verhoging van de belastingen moeilijk maakten. Als een jonge meid uit de geloofsgemeenschap er dan met commissaris Tschernoff vandoor gaat, vermoorden haar mededorpsbewoners haar, waarna het Rode Leger het hele dorp uitmoordt. Het wordt vervolgens in brand gestoken en het Leger vlucht.¹² De mennonitische opvatting dat Nazi-Duitsland het Europese christendom weer in ere zou hebben hersteld moet dan ook naar de categorie der eenzijdige berichtgevingen verwezen worden.

Er zitten ‘gaten in ons verhaal’, vertelden dichters en actrices op de conferentie.¹³ Een fragment uit een hoorspel over een huwelijk van een mennoniet met een Jood confronteerde ons meteen met vragen naar de eigen identiteit en de eigen historie en cultuur. Wat verbindt ons en wat scheidt ons?¹⁴ Het wordt tijd dat er meer onderzoek wordt gedaan naar de impact van leed en verlies dat door mennonieten is aangericht op onder anderen, Joden. Wie zijn die vreedzame mennonieten, of doopsgezinden als het gaat om hun positie binnen nazi-Duitsland?

En wordt het niet tijd voor een grondige evaluatie van mennonitische theologie, en voor het ontwerpen van een post-Holocausttheologie, vraagt Arnold Neufeldt-Fast.¹⁵ Hij bestudeerde documenten van Duitse mennonitische gemeenteleiders waarin zij het nationaalsocialisme omarmden en promootten. En hoewel ze aan het begin van de jaren 1930 niet antisemitisch waren, werden zij aan het eind van dat decennium meer overtuigd van de Bloed en Bodem-ideologie, onder meer op grond van Zygmunt Baumanns concept van de maakbare samenleving (‘gardening state’). Neufeldt-Fast grijpt daarmee vooruit op de slotconferentie in Elkhart, Indiana in 2020, met als onderwerp Bijbellezen na Auschwitz. Tegelijk riep deze conferentie ook nog heel andere vragen op, maar wel in het verlengde van de onderdrukingsproblematiek, zoals: in hoeverre profiteerden mennonieten van het koloniale systeem, waarbij niet kan worden weggekeken van de gebiedsinnames van de inheemse bevolkingen?

Wat de toekomst betreft, wat denkt de Amerikaanse hulpwerkorganisatie Mennonite Central Committee, die de NSB-achtergrond verzweeg van de in Nederland geboren Jacob Luijtjens, in 2020 te vieren bij de herdenking van haar honderdjarige bestaan? Deze vraag bracht historicus en voormalig Niod-onderzoeker David Barnouw naar voren in zijn lezing over de levensloop van deze naar Paraguay en later naar Canada gevluchte doopsgezinde oorlogsmisdadiger.¹⁶

Doris Bergen sloot haar hoofdlezing af met een prangende vraag: kan dit opnieuw gebeuren? Haar antwoord: 'Kritisch denken over de eigen geschiedenis impliceert niet dat ik het beter had gedaan. Maar het geeft je de gelegenheid om ernaar te luisteren, het te begrijpen, en er zorg voor te dragen.'¹⁷ Met dat doel voor ogen markeer ik hiermee de overgang van dit internationale conferentieoverzicht naar een meer specifiek Nederlands doopsgezinde problematiek waarin ten aanzien van het nationaalsocialisme de theologische positie van twee predikanten, Frits Kuiper en Cornelis B. Hylkema, zullen worden besproken.

KUIPER EN HYLKEMA IN DE DOOPSGEZINDE HISTORIOGRAFIE¹⁸

Hoeveel Nederlandse doopsgezinde predikanten er in totaal nationaalsocialistisch waren, is voorsnog niet bekend. Maar volgens een recent onderzoek zaten er geen oorlogsmisdadigers onder hen. Gabe G. Hoekema portretteerde een vijftal nationaalsocialistische predikanten.¹⁹ Deze toonden weinig gevoel voor discriminatie en moord, maar publiekelijk namen zij daar geen afstand van.

Voordat ik inga op het onderwerp van mijn onderzoek is het belangrijk vast te stellen dat Hoekema bovenstaande conclusie trekt op grond van de vraag waarom deze predikanten zich tot het nationaalsocialistische gedachtegoed van Hitlers heilsstaat aangetrokken voelden. Daar waren verschillende redenen voor: verzet vanuit hun sociaalchristelijke achtergrond tegen het socialisme dat de godsdienst ontkende; verzet tegen de liberaal-economisch politieke lijn van de vigerende christelijke overheid in de jaren 1930; beïnvloeding door Duitse familieverbanden; en vanuit een historische belangstelling die de keuze voor een pro-Duitse houding stimuleerde.

Hoekema's onderzoek maakt deel uit van een reeks artikelen over doopsgezinden in de Tweede Wereldoorlog. Tevens sluit het aan op enkele eerder gepubliceerde overzichtsartikelen over de doopsgezinde verhouding tot het nationaalsocialisme, en over gebeurtenissen in de gemeenten en individuele ervaringen van doopsgezinden.²⁰ Omwille van de historiografie moet daarnaast nog een studie genoemd worden naar hulp van Nederlandse doopsgezinden aan (protestants-)joodse Duitse vluchtelingen in Nederland.²¹ Al deze studies bieden stukje bij beetje een voorlopig overzicht van de doopsgezinde betrokkenheid bij de politieke ontwikkelingen in de vooroorlogse periode en in de bezettingstijd.



Portret van Frits Kuiper (ca. 1965).

Wat er feitelijk nog ontbreekt in deze artikelen is een beschrijving hoe er in deze donkere periode theologisch werd gedacht. Vanuit de historische breedte spits ik mijn onderwerp dan ook toe op de theologische denkwijze van twee doopsgezinde tijdgenoten en politieke opposanten: Cornelis Bonne Hylkema en Frits Kuiper. De doopsgezinde predikant Hylkema was partij-ideoloog van de gewelddadige Nationaal Socialistische Beweging (verder: NSB). En Kuiper was een pacifist en een sociaaldemocraat. Beide predikanten, maar vooral Frits Kuiper, worden naast anderen, vele malen in de publicaties genoemd. Hieruit ontstaat een beeld van hun handelen dat ik gebruik als achtergrond bij mijn eigen onderzoek dat gericht is op hun denken. Eerst geef ik een algemene schets van de belangrijkste conclusies uit de studies over de doopsgezinde betrokkenheid in de vooroorlogse jaren. Daarna volgen de denkwijzen van Hylkema en Kuiper.

Elisabeth I.T. Brussee-van der Zee stelt de vraag centraal welke invloed de eigen aard van de Nederlandse Doopsgezinde Broederschap heeft gehad op haar houding ten aanzien van het nationaalsocialisme in de jaren 1933-

1940.²² De conclusie die zij trekt, is dat de doopsgezinden zich ten aanzien van de uitingen van het nationaalsocialisme over het algemeen tolerant opstelden. Als belangrijkste motiveringen voor die tolerantie noemt Brussee-van der Zee het niet-politieke karakter van de Broederschap, en haar vrijzinnigheid en liberalisme. Verder merkt zij op dat er weinig vanuit de doperse theologie werd gereflecteerd op deze levensbeschouwingen die de vrijheid van het evangelie in gevaar brachten. Zo vond zij niets in deze periode over hoe men dacht over de plaats van de gemeente in de wereld.

Niettemin was er oog voor de gevaren van het nationaalsocialisme in de antimilitaristische Arbeidsgroep tegen de Krijgsdienst, onder leiding van Frits Kuiper. Deze Arbeidsgroep was een onderdeel van de Gemeentedagbeweging die, geïnspireerd door het quakercentrum te Woodbrooke in Engeland, in 1917 was opgericht. Het voornaamste doel van deze beweging was een tegenwicht bieden aan het modernistische en burgerlijke Nederlandse doperdom van de negentiende eeuw. Dat had voeding gegeven aan het gevoel van individualisme en geloofsvrijheid. Toch kan men deze beweging niet strikt confessioneel noemen. De Gemeentedagbeweging wilde nieuwe impulsen geven aan het geloofsleven en de betekenis van het gemeente-zijn stimuleren. Voor de herleving van het weerloosheidsprincipe en het antimilitarisme na de verschrikkingen van de Eerste Wereldoorlog werd de Gemeentedagbeweging van eminent belang voor de hele twintigste eeuw. Een van de belangrijkste resultaten zijn de bouw van de broederschapshuizen in Elspeet, bij Steenwijk (Fredeshiem) en in Schoorl. Deze huizen werden gebouwd als ontmoetingscentra om het gemeenschapsleven te bevorderen. Naast het vele praktische werk in de vooroorlogse jaren – door middel van ontmoeting, spiritualiteit, spel, ontspanning en zang – werd er ook verdieping gezocht via lezingen en politieke en godsdienstige discussies. Onder druk van de internationale spanningen in de jaren 1930 en in de oorlogsjaren voorzagen de broederschapshuizen in de opvang van vluchtelingen, waarover verderop meer.

Gelijktijdig bestond er binnen het bestuur van de Algemene Doopsgezinde Sociëteit (verder: ADS) de vrees voor een breuk met de internationale doopsgezinde gemeenschap. Dat blijkt uit de voorbereiding van het Algemeen Congres van Doopsgezinden, dat de voorloper van het huidige Doopsgezind Wereldcongres was, en dat in 1936 in Nederland werd gehouden. Het bestuur van de ADS wees een lezing van Frits Kuiper met de titel ‘De Doopsgezinden en het geweld’ af, omdat men bang was dat dit door de Duitse broeders en zusters niet op prijs zou worden gesteld. De Amerikanen zouden dat juist erg waarderen, maar op een confrontatie tijdens het congres zat

de organisatie niet te wachten. Toch zouden Frits Kuiper en de Amerikaanse C. Henry Smith van Bluffton University, Ohio, samen een referaat houden over 'De Doopsgezinden en de Cultuur' waarin het antimilitaristische standpunt, zij het voorzichtig, naar voren werd gebracht.

Al met al concludeert Brussee-van der Zee dat het bestuur van de ADS niet bij machte bleek de stem van de Doopsgezinde Broederschap te vertolken zonder de vrijheid van de kerk in gevaar te brengen. Het was de Gemeentedagbeweging echter, die de stellingname tegenover het nationaalsocialisme dopers-theologisch en historisch verwoordde. Tegelijk werd er tegenover de doopsgezinden in Duitsland niet gezwogen. Individuele doopsgezinden zetten zich in voor mensen die wegens ras, geloof of politiek naar Nederland waren gevlucht.

De naam van Frits Kuiper komt herhaaldelijk naar voren in verband met de Gemeentedagbeweging en vanwege de voorbereiding van het Algemeen Congres van Doopsgezinden. Cornelis Bonne Hylkema wordt tweemaal bij Brussee-van der Zee in eenzelfde voetnoot genoemd, in verband met een debat over het nationaalsocialisme, en wordt daarmee slechts gesignaleerd.

Gerlof D. Homan deed een empirisch historisch onderzoek naar de oorlogsgebeurtenissen in de verschillende gemeenten, en naar de ervaringen van gemeenteleden.²³ Een aantal doopsgezinde kerken en pastorieën werd door zowel vijandige als geallieerde bombardementen zwaar beschadigd, of helemaal verwoest. Andere kerkgebouwen werden door de bezetter geconfisqueerd, terwijl door evacuatie hele gemeenten uiteenvielen. Een bijzonder probleem voor gemeenten was de bescherming van doopsgezinden met een joodse achtergrond. De Duitse bezetter legde op dat wie vóór 1 januari 1941 lid was geworden van een kerk waarvan ook de ouders lid waren, niet gedeporteerd zouden worden. Maar daarmee waren de niet-gedoopte Joden nog niet gered. Door aan te tonen dat de ouders lid waren, behoorde 'falsificatie' tot de mogelijkheid om joodse doopsgezinden, maar ook joodse christenen uit andere kerken, uit handen van de Duitsers te houden.

Dat er in de kerkbanken ook NSB'ers zaten, maakte de gemeenten erg onzeker. In een gemeente bracht een doopsgezinde NSB'er een keer twee Duitsers in de kerk. Zij moesten oordelen of de preken anti-Duits waren. In een andere gemeente werd een doopsgezinde NSB'er na de oorlog ter dood veroordeeld wegens het verraden van een lid van de ondergrondse tijdens de oorlog. Een wel heel bijzondere situatie deed zich voor in een gemeente waar het doopsgezinde hoofd van de ondergrondse werd gearresteerd. Na de be-

vrijding werd bekend dat een andere doopsgezinde hem had verraden. De rechter, de advocaat en getuigen bleken allen doopsgezind te zijn, zodat de aangeklaagde werd vrijgesproken.

Er waren ook predikanten die NSB'ers binnen de gemeente probeerden te bekeren, maar dat leverde meestal geen positief resultaat op. Van één predikant is het bekend dat hij de zoon van een gemeentelid dat NSB'er en SS'er was, tevergeefs heeft proberen te bekeren, omdat hij meehielp Joden op te pakken. Toch kreeg deze predikant van andere doopsgezinde NSB'ers ook waardevolle gegevens doorgespeeld. In deze periode van onzekerheid konden veel gemeenten regelmatig ook rekenen op de betrouwbaarheid van de broeders en zusters die NSB'er waren.

Homan noemt Frits Kuiper een van de meest kritische predikanten die het nationaalsocialisme afwezen. Deze sprak het bestuur van de ADS er met kracht op aan dat het zich diende te verdedigen tegen de inmenging van de NSB in het kerkelijk werk. Cornelis Bonne Hylkema portretteert Homan als de meest prominente onder de NSB-predikanten. Hylkema accepteerde het nationaalsocialistische racisme in het boek *Ras en Toekomst* dat hij samen met zijn zoon schreef.²⁴ De Joden waren in zijn ogen niet zoals de ariërs, want ze waren niet eerlijk, trots of moedig. Joden waren plutocraten en bolsjewieken. Hij keurde de Neurenbergse wetten van de nazi's tegen de Joden goed. En hij was vóór het overplaatsen van Europese Joden naar Nederlands-, Frans- en Brits-Guyana. Een oordeel of Hylkema antisemitisch was, laat Homan buiten beschouwing.

Alle G. Hoekema doet verslag van de praktische vluchtelingenhelp door doopsgezinden in de jaren 1930 en in de daaropvolgende oorlogsjaren.²⁵ Zij stonden daarbij in nauw contact met andere protestantse hulporganisaties, met Duitse protestantse vertegenwoordigers en met het ministerie van Binnenlandse Zaken. Deze vorm van hulpverlening omschrijft hij als het sterkste punt van de Nederlandse doopsgezinden in hun geschiedenis.

Het speciaal opgerichte Hollandsch Doopsgezinde Emigranten Bureau te Rotterdam regelde tot zeker 1934 de doortocht van honderden vluchtende Russische en Oekraïense doopsgezinden naar Mexico, Paraguay en Brazilië. Twee jaar later boden de Nederlandse doopsgezinden in hun broederschapshuizen onderdak aan Hutterse doopsgezinden die binnen 48 uur Duitsland hadden moeten verlaten op last van de Gestapo. Met financiële ondersteuning vanuit de Doopsgezinde Broederschap konden zij na enkele maanden doorreizen naar hun geloofsgenoten in Engeland. Daarnaast was er een

Doopsgezind Hulp Bureau voor hulpwerk in mobilisatie- en oorlogstijd opgericht. Dit zette zich vooral in voor de opvang van tientallen gezinnen uit Rotterdam die dakloos waren geworden na het Duitse bombardement in de meidagen van 1940.

Na de *Anschluss* van Oostenrijk bij het Duitse rijk in 1938 zetten de doopsgezinde broederschapshuizen Elspeet, Fredeshiem en Schoorl de deuren open voor de opvang van in totaal 106 vluchtelingen. In met name Fredeshiem werden enkele tientallen (half)joods protestants gedoopte kinderen uit Wenen ondergebracht. Deze waren zonder hun ouders gekomen.

Ook toen Duitsland in september 1939 Polen binnenviel, kwam er een grote stroom van vluchtelingen uit Duitsland op gang. Voor de opvang zetten de doopsgezinden een Werkgemeenschap Doopsgezinden en Geestverwanten op in Amsterdam, Rotterdam en Groningen. Eerder was een georganiseerde samenwerking met de quakers mislukt, ook al bleken zij later bereid incidenteel mee te helpen. Wegens de nood van de opvang speelden religie, politieke overtuiging of ras overigens geen enkele rol.

Een belangrijk werk was het verzenden van voedselpakketten naar het *Durchgangslager* Westerbork, van waaruit gevangengenomen joodse burgers naar de vernietigingskampen werden gedeporteerd. In één jaar groeide dit uit van 10 tot 20 pakketten per week naar 600 tot 700 pakketten per week. Naast hulp aan Duitse, joods-christelijke vluchtelingen en arme gezinnen en kinderen uit Rotterdam, werd er via voedselbonnen ook gezorgd voor de nabestaanden van omgekomen verzetsstrijders. Met name in de Zaanstreek bestond een sterk sociaal netwerk van doopsgezinde industriëlen, en leden van de Arbeidsgroep tegen de Krijgsmacht. Zij zaten in de illegaliteit en verborgen Joden in hun huizen. Na de oorlog heeft de Werkgemeenschap zich principieel uitgesproken voor heropname van collaborateurs in de samenleving, na hun straf uitgezeten te hebben. Ook bepleitte de Werkgemeenschap liefdevolle pleeggezinnen voor kinderen van ouders die met de Duitsers hadden geheuld. Het is niet duidelijk of dit door de Werkgemeenschap ook daadwerkelijk werd geïmplementeerd. Wel vormde dit de aanleiding tot de oprichting van de Doopsgezinde Vredesgroep in 1946, de opvolger van de Arbeidsgroep tegen de Krijgsmacht.

Hylkema wordt in dit boek niet genoemd, maar Kuiper wel een aantal keer. Dat is ook niet zo verwonderlijk wegens zijn rol in het verzet, zijn interkerkelijke contacten en betrokkenheid bij *Vrij Nederland*, de ondergrondse verzetskrant. Kuiper fungeerde als een centrale figuur in een groot netwerk. Hij wordt getypeerd met woorden als principieel, scherp, fel en duidelijk, maar

ook als broederlijk. Kuiper stond bijvoorbeeld een type hulpwerk voor dat principieel gedragen moest worden door vredeswerk. Ook kwam van hem de suggestie om de broederschapshuizen open te stellen voor de opvang van vluchtelingen. Op theologisch terrein was hij de enige doopsgezinde die na de oorlog publiceerde over Israël als staat, en als ijkpunt van christelijke theologie.

GELIJKTIJDIG BROEDERS EN OPPONENTEN

Hylkema en Kuiper waren in dopers-theologische, en in politieke zin elkaars opponenten. Cornelis B. Hylkema wordt omschreven als een fascistisch partij-ideoloog van de NSB.²⁶ Frits Kuiper was voorzitter van de doopsgezinde Arbeidsgroep tegen de Krijgsmacht, lid van Kerk en Vrede en van de Sociaal Democratische Arbeiders Partij (verder: SDAP). Beide intellectuele predikanten stonden tegenover elkaar op predikantenvergaderingen en andere samenkomsten waar zij hun christelijke en doperse levensbeschouwing verschillend uitwerkten.²⁷ Hoe stonden zij als doopsgezinden, bekend om hun gemeentetheologie, tegenover de staat, de parlementaire democratie, en het geweldsmonopolie in een periode waarin Hitler een annexatiepolitiek voorbereidde? Werd hun argumentatie dopers gemotiveerd? Waar lag voor hen de grens tussen gemeente en wereld? Het gaat hier om de beginfase van de NSB (1933) die toen nog sterk door het Italiaanse fascisme geïnspireerd was, dat niet antisemitisch gekleurd was.²⁸

Beide predikanten moeten we plaatsen in een doopsgezinde context waarin de geweldloosheid niet eenduidig meer werd geleerd en het algemeen godsdienstige klimaat vrijzinnig was. Dat wil zeggen, de Nederlandse Doopsgezinde Broederschap beschikte niet over een algemeen aanvaarde kerkorde die sancties kon opleggen aan gemeenteleden die, bijvoorbeeld, niet aan het weerloosheidsbeginsel beantwoordden. Het adagium van de ADS was dat in een gemeente alle politieke overtuigingen naast elkaar moesten kunnen bestaan. Deze neutraliteit en vrijheid was een belangrijk kenmerk van de doopsgezinde vrijzinnigheid. In de praktijk hield dit in dat iemand met nationaalsocialistische sympathieën gewoon zijn beroep kon uitoefenen, of kon meebesturen.²⁹ Toch maakten nieuwsbladen en de predikantenvereniging gewag van hun grote zorgen over de problematiek in Duitsland. Er werd bij het ADS-bestuur op aangedrongen stelling te nemen tegen de gevaren van het nationaalsocialisme.³⁰ Er bestond dus een duidelijke verdeeldheid onder

doopsgezinden over de politieke positie van de ADS. Zo werd de nationaalsozialistische bestuurssecretaris A.A. Sepp niet vertrouwd, en trok hij zich terug.

Via een viertal aspecten laat ik Hylkema en Kuiper aan het woord over: 1. De verhouding kerk en staat; 2. Het dooperdom in hun argumentaties; 3. De weerloosheid; en 4. De gemeente. Maar ik begin met de vraag wie zij waren.

WIE WAREN HYLKEMA EN KUIPER?

Dr. Cornelis B. Hylkema zag zichzelf als een historicus en idealist. Hij was de jongste uit een Fries doopsgezind boerengezin van acht kinderen. Hij studeerde theologie aan het Doopsgezind Seminarium en diende drie gemeenten. Samen met zijn vrouw Goverta de Clercq, ook zij had een doopsgezinde achtergrond, was hij intens betrokken bij de oprichting van het Doopsgezind Broederschapshuis te Elspeet. Zij kregen drie zoons en een dochter. Op de tweede zoon na, sloten zij zich allemaal aan bij de NSB (1933). De jongste zoon diende als arts bij het Medische Front van de SS.³¹ Waarschijnlijk sneuvelde hij aan het Oostfront. De oudste zoon, al eerder genoemd als hoofd-auteur van *Ras en Toekomst*, was naast schrijver ook huisarts. De dochter was getrouwd met een SS-er. Van huis uit was Hylkema een democraat. Later hing hij het leidersbeginsel aan, omdat hij vond dat het politiek parlementaire stelsel in Nederland vervangen moest worden door een sterke leider.³² Het leiderschapsbeginsel kenmerkte zich door de persoonlijke verantwoordelijkheid: de verantwoordelijkheid van beneden naar boven, en de beslissing van boven naar beneden.

Hylkema schreef een rationele, empirische godsdienst-ideologie met de titel *Werkelijkheidstheologie* (1932). Daarin leert hij dat wij God alleen kunnen kennen via de werkelijkheid.³³ De mens beschikt van nature over een godsdienstig instinct. Dat instinct evolueert zodanig dat het uiteindelijk zijn voltooiing en waarheid vindt in de zelfopoffering.³⁴ Zelfopoffering is het edelste kenmerk van de nieuwe mens, *homo fascistus*.³⁵ Zijn *Werkelijkheidstheologie* kan worden gezien als de theologische motivering voor zijn andere boek *Het Nederlandsch Fascisme* (1934). Daarin poogt hij een Nederlandse inkleuring te geven aan het fascisme dat volgens hem teruggaat op de humanist Erasmus.³⁶ Tot 1937 was *Het Nederlandsch Fascisme* een bestseller. Maar na negen drukken mocht het niet meer worden herdrukt. Na een verkiezingsnederlaag en door druk van binnenuit omarmde de leider van de NSB, A.A. Mussert, in



C.B. Hylkema, *Het Nederlandsch fascisme*, 1934 (UvA, OTM DGK 791).

1937 het Duitse nazisme, inclusief het racistische antisemitisme.³⁷ Hylkema was naar eigen zeggen nooit een propagandist van de NSB geweest ook al staat hij wel voor deze functie gedocumenteerd.³⁸ Na de bevrijding werden hij en zijn vrouw gearresteerd, verhoord en 15 maanden geïnterneerd. In 1948 overleed Hylkema.

Ds. Frits Kuiper komt uit een intellectueel doopsgezind predikanten-geslacht van beide ouders. Hij groeide op in een gezin van vijf kinderen. Als theologiestudent volgde hij colleges bij de socialistische theoloog Karl

Barth. Door hem werd hij sterk beïnvloed. In het Russische Kazan hielp hij de hongersnood lenigen onder medestudenten. Hij leerde er ook het bolsjewisme waarderen, ook al had hij later ernstige kritiek op de mensenrechtensituatie en op een gedeeltelijk terugkerend kapitalisme.³⁹ Terug in Nederland werd hij in 1925 lid van de SDAP. Daar vond hij de politieke vormgeving van de Bijbelse oproep tot gerechtigheid. Deze arbeiderspartij werd door de oppositie echter over één kam geschoren met het bolsjewisme, maar van dictatuur en terreur wilde de SDAP niets weten.⁴⁰ Dat maakt de aansluiting van de pacifistische Kuiper bij deze politieke partij verklaarbaar. Zijn huwelijk met de juriste Maaïke A. Heuvelink bleef kinderloos. In de bezettingstijd publiceerde hij zijn boek *Gemeente in de wereld* (1941), als een bemoediging in het geval de kerk verboden zou worden.⁴¹ Kuiper werkte in het verzet, hij hielp Joden, en werkte mee aan de ondergrondse verzetskrant *Vrij Nederland* (VN). Na de oorlog werkte Kuiper mee aan de wederopbouw van Nederland via VN. Vanwege zijn hulp aan Joden, maar ook door zijn verbondenheid met de staat Israël werd hij na zijn overlijden in 1974 geëerd met een park in het Ben She-menwoud te Modi'in, in Israël.⁴²

KERK EN STAAT

Hoe stonden Hylkema en Kuiper tegenover kerk en staat? Het bezwaar van Kuiper tegen het nationaalsocialisme richt zich op het strikte onderscheid van kerk en staat.⁴³ De gemeente maakt wel deel uit van de staat, maar zij moet zich vrijhouden van inmenging van andere ideologieën. Dat kan alleen door zich te concentreren op Jezus Christus. Via Christus behoudt de kerk haar onafhankelijkheid en kan zij vrij Gods boodschap verkondigen tegenover alle machten in de wereld. Vanuit deze positie kan de kerk spreken over de staat, de maatschappij en het vaderland.⁴⁴ De kerk heeft daarbij tot taak enkeling en samenleving aan God en zijn gebod te herinneren, en de samenleving erop te wijzen dat ze niet afglijdt naar afgoderij, zoals dat inmiddels in Duitsland gestalte had gekregen in de verheerlijking van het Arische ras, de natie en het leidersbeginsel. Kortom, de gemeente staat *in*, en tegelijk *tegenover* de wereld. Dialectisch vertaalt Kuiper dat in de positie van Christus (gemeente) tegenover Pilatus (wereld).⁴⁵ Gemeente en wereld staan altijd in conflict, omdat ze allebei heerschappij willen voeren over de mens. Maar de uiteindelijke overwinning van Christus maakt dat de kerk zich dient te keren tegen het militarisme en het nationaalsocialisme.

Hylkema legt het accent op Jezus' 'zelfovergave' aan de liefde van God. En dat dient als voorbeeld voor de nationaalsocialist.⁴⁶ Van hem werd verwacht dat hij bereid is zichzelf over te geven aan een scheppingsorde waarin de Almachtige God had voorzien, en waar de volksgemeenschap deel van uitmaakte.⁴⁷ De nationaalsocialist vraagt: 'wat geef ik?' in plaats van 'wat krijg ik?'. In deze scheppingsorde kon de kerk vrij functioneren, zolang zij voor de fascistische staat ongevaarlijk bleef. Velen binnen de NSB waren hier ongerust over.⁴⁸ Er moest volgens Hylkema dan ook nauwlettend worden toegezien op wat er door predikanten werd verkondigd. De Weerafdeling zou hard optreden tegen geestelijke leiders die zich boven anderen verhieven en zich een moreel oordeel aanmatigden tegen de fascistische heilstaat.⁴⁹ Zeker had dat betrekking op de vredesorganisatie Kerk en Vrede. Hylkema verzette zich tegen haar getuigenis dat evangelie en oorlog onverzoenlijke tegenstellingen zijn en hij verwierp een algehele ontwapening waar Kerk en Vrede juist voor pleitte.⁵⁰ De kerk moest blijven bij haar roeping en de eeuwigheid verkondigen en ze moest politici vormen tot nederige persoonlijkheden.⁵¹ Uiteraard moest God die boven alle regeringen staat, als eerste gehoorzaamd worden zodra er in een dictatuur het onmogelijke werd geëist. Maar dat was een 'uiterste geval', want het fascisme propageerde geen absolute staat.⁵² De vaste regel voor de fascist bleef te allen tijde: binnen de wet blijven, ook als je onrecht wordt aangedaan in wat voor staatsvorm ook.⁵³

DOPERDOM

Hoe maakten Hylkema en Kuiper gebruik van het doperdom voor hun argumentaties? In zijn beide boeken gaat Hylkema niet expliciet in op het doperdom als inspiratiebron voor zijn ideeën. Dat betekent niet dat het doperdom geen rol speelt. In negatieve zin wijst hij op vrijzinnigen in het algemeen, die vóór de democratie zijn. Democratie noemt hij een desillusie. Omdat de vrijzinnige doopsgezinden aan de kant van de democratie staan, staan zij bij hem in een kwade reuk.⁵⁴ Kuiper is voor de sociaaldemocratie.⁵⁵ Dit systeem geeft de christen de vrijheid om te kunnen kiezen welke partij voor hem het beste beantwoordt aan de Bijbelse gerechtigheid. Voor hem was het socialisme de uitdrukking van die gerechtigheid. En dat is voor hem de reden waarom hij overtuigd was dat de Nederlandse doopsgezinden Karl Marx en de socialistische beweging hadden moeten erkennen.⁵⁶ De doopsgezinde moest zich als christensocialist te allen tijde teweerstellen tegen onrechtvaardigheid jegens

medeburgers, de arbeidersklasse, verbod op eredienst en op christelijke opvoeding. En dat kon gepaard gaan met het brengen van offers, tot en met het eigen leven toe. De gemeente moest bereid zijn te lijden, want daardoor bewaarde zij haar onafhankelijkheid.⁵⁷

Hylkema is herkenbaar dopers-theologisch waar hij stelt dat geloof en werken één zijn.⁵⁸ Het geloof is voor hem geloof in de zelfopoffering. Daaraan kan letterlijk worden afgelezen wat de fascist innerlijk beweegt aan liefde en volharding voor de heilstaat en de autoriteit van de algemeen leider. Woord en daad zijn één. Kuiper daarentegen verbindt de eenheid van geloof en werken niet aan zelfopoffering, maar aan verzet tegen onrecht.

In andere bronnen trekken doopsgezinde NSB'ers een parallel met het doperse gemeentemodel en de volksgemeenschap van de NSB. Bij de doopsgezinden komt men voor de opbouw van de gemeenschap en niet primair om de predikant. Zo is het individu in de nationaalsocialistische opvatting er ook voor de volksgemeenschap.⁵⁹ Waar het gaat om het belang van de gemeenschap boven dat van het individu is er dan ook geen onderscheid tussen de NSB en de doperse gemeente.⁶⁰

WEERLOOSHEID

Welke rol speelde de weerloosheid in Hylkema's en Kuipers overwegingen? Hylkema bevestigt dat geweld en oorlog niet uit de geest van Christus zijn, maar zelf was hij geen pacifist.⁶¹ Hij zou een antimilitarist niet afwijzen, maar is een tegenstander van dienstweigeren. Dat was slecht begrepen christendom. Een christelijk volk is bewapend en weerbaar. De fascist moet in Gods naam vechten. In dit licht is het opmerkelijk dat hij tijdens de verhoren na de oorlog het Duitse geweld wegzet als 'psychotische akeligheden'.⁶² Hij wijst daarbij op de doperse vaders die tegen wapens dragen, de inquisitie en de doodstraf waren. Maar de NSB waar hij lid van was, liet het tegendeel zien. In feite zat Hylkema klem tussen zijn fascistische ideologie die had gefaald en een dopers-historische werkelijkheid.

Kuiper realiseert zich dat de weerloosheid te weinig tot de gemeenten is doorgedrongen. Hij verbindt de weerloosheid aan een volstrekte concentratie op Christus' overwinning. In dat licht is elke natie vergankelijk en is er geen reden om de natie en gezagsdragers te aanbidden. Het is de roeping van de christen om van God en zijn koninkrijk in de wereld te getuigen. Hij heeft de vrijheid om nee tegen de militaire dienst te zeggen.⁶³ Maar als twee van

zijn neven door de Duitsers worden gefusilleerd, vindt er bij Kuiper een keerpunt plaats. Aan zijn goede vriend Cornelius Krahn laat hij kort na de bevrijding weten dat hij de moed niet meer heeft om door te gaan met het vredeswerk.⁶⁴ Het weerloosheidsbeginsel had voor hem aan waarde ingeboet. Wel zou hij de Doopsgezinde Vredesgroepsconferenties weer bezoeken.

GEMEENTE

Wat was hun visie op de gemeente waar zij lid van waren? Volgens Hylkema ontleent de kerk haar betekenis aan de genadeverkondiging.⁶⁵ Genade herstelt ons zelfvertrouwen en vertrouwen in God. De kerk is dan ook 'een schutplaats voor de geest' in een 'stormachtige werkelijkheid'. Dat geldt voor mensen binnen en buiten de gemeente. Allen vinden er vergeving en rechtvaardiging. Hylkema gaat uit van een algemene genade, die aan alle mensen zonder onderscheid van godsdienst geschonken is. Daarmee sluit hij aan bij het klassieke Nederlandse doperdom dat een algemene genade leert, maar het sluit ook aan bij het universalisme en het humanisme van zijn fascistische ideaal.⁶⁶ In de praktijk hield dit in dat hij meteen de dag na zijn vrijlating in de zondagsdienst verscheen, ook al was hij door een collega verzocht de diensten niet meer te bezoeken. Dit is hem niet in de koude kleren gaan zitten, wat hij in een brief aan de kerkenraad liet weten. Hij trok zich in eenzaamheid terug. De vraag is of hij zich voldoende kon inleven in de gevoelens van de gemeente. Maar de vraag is ook gerechtvaardigd of er grenzen zitten aan de algemene genade?

In de gemeente van Kuiper zaten tijdens de oorlog leden van de NSB, maar dat leidde niet tot verraad. Hij bleef vrijmoedig preken, en hield vast aan de gemeente als dienst der verzoening.⁶⁷ Na de oorlog leefde de vraag, zoals in vele gemeenten: hoe gaan wij om met broeders en zusters die uit de detentiekampen vrijkomen?⁶⁸ In de gemeente van Kuiper zag men het als een christenplicht om wie berecht waren onmiddellijk weer in de gemeente op te nemen. Soms kwam het pas jaren later tot verzoening. Er zijn verhalen bekend waaruit blijkt dat dat inderdaad gelukt is.⁶⁹

Het was in 1967. Toen de juniwind zacht over de Rode Star woei, verzuchtten ze: als we nou eens een teach-in organiseerden ... Een maand later was het zo ver. Het doopsgezinde kerkje in Oudebildtzijl stroomde die avond flink vol: oudere mennisten én jongeren van allerlei snit. Huiswerk en handbal waren ineens niet belangrijk. De kerkenraad wreef zich in

de handen. Een beetje zenuwachtig, dat wel ... Toen volgden de obligate inleidinkjes. Vanuit een donkere kerkbank werd een beleefde vraag gesteld. Maar het leefde van geen kanten.

Buiten klonk het geren van een late aardappelboer. Toen gebeurde het. De wind-van-zee sleurde een karrenvracht *ruach* [windkracht, ademgeest] mee. En bracht twee mensen danig in beweging. Daar stond ineens Bouwe de Boer op: een man van, toen, in de zestig. Vastberaden, niet te stuiten, zei hij in de taal van het dorp, het Bildts:

‘Jullie weten allemaal dat ik in de oorlog fout was. En als je dat nog niet wist, dan weten jullie dat nu. Ik was NSB-er. Van die keuze heb ik spijt. Ik heb het toen fout bekeken. En fout gedaan. Maar na de oorlog moest ik verder. En toen was dit, déze Gemeente hier, de plek waar ik opnieuw kon beginnen.’

Het zweet brak hem uit. Hij keek rond en besloot: ‘Ik vind, dat jullie dit moeten weten’. Bouwe de Boer had gesproken. Volstrekt kwetsbaar. Het was doodstil in de Vermaning van Oudebildtziyl.

Toen behaagde het de late Waddenwind om Inne de Groot op te doen staan: groot en sterk en heel emotioneel. Zó begon hij:

‘Ik heb jullie ook wat te vertellen. Ik stond aan de ándere kant in ’40-’45. Ik zat in het verzet. En daar heb ik geen spijt van. Als het weer moet, doe ik het opnieuw. Maar toen de oorlog over was, óók in ons dorp, toen dacht ik: waar kan ik opnieuw beginnen? En toen ben ik gedoopt. Want die plek was toen dít kerkje. En het is ons aardig gelukt, dat opnieuw beginnen, toch Bouwe?’

En toen liep de timmerman Inne de Groot naar de boer Bouwe de Boer en ze gaven elkaar emotioneel een hand. En de heilige Geest dreef af naar het Friese Wad en was tevreden. Twee heel gerespecteerde mannen hadden getuigd van hun Opstanding. Beiden stonden ze op uit de dood. Een fascinerend messiaans gebeuren.

SAMENVATTING

Dat Europese mennonieten direct betrokken waren bij het gewelddadige nazisme, toont de inleiding. Vanwege die schokkende onthullingen komen de politieke en theologische posities van Kuiper en Hylkema versterkt naar voren. Wat waren hun theologische argumenten voor en tegen het nationaalsocia-

lisme? Systematisch gezien hield Hylkema vast aan een scheppingsordening, en het leidersbeginsel paste hij daarop toe. Van boven naar beneden werden er beslissingen genomen, die van beneden naar boven verantwoordelijkheid eisten. In deze geharnaste, hiërarchische lijn bestond absoluut geen inbreng van buiten. Kuiper veroordeelde dat als slaafsheid en fatalisme.⁷⁰ De sociaal-democratie gaf volgens Kuiper richting aan de samenleving, waar iedereen persoonlijk verantwoordelijk voor was. Hij dacht en handelde vanuit het rijk van Christus tegenover de machten van de wereld. Daarbij was Christus a priori de overwinnaar, ook al was Zijn strijd nog lang niet tot het einde volbracht. Wat hun posities extra ingewikkeld maakt, is van hermeneutische aard. Zij pasten hier en daar dezelfde Bijbelse teksten toe op hun eigen geloofsvisie. Een tekst waarin Jezus zijn leerlingen oproept ‘niet te heersen, maar te dienen’ (Marcus 10:45) gebruikte Hylkema als ondersteuning voor de onderwerping aan het fascisme, en Kuiper als ondersteuning voor de gemeente in de wereld.⁷¹

TOT SLOT

Doris Bergen stelt dat kritisch denken over de geschiedenis niet impliceert dat zij het beter zou hebben gedaan. Vanuit een meer sociaal-ethische invalshoek kan de vraag worden gesteld, waar en wanneer de grens van medeverantwoordelijkheid wordt overschreden: is een voorstander van het nationaalsocialisme die niet direct betrokken was bij de vernietiging van Joden en andere bevolkingsgroepen even verantwoordelijk voor de eliminatie als de direct betrokkenen? En in theologische zin de vraag, of, ongeacht felle opposities, er toch ook geen fundamentele en collectieve schuld aan het mensdom vastkleeft ten opzichte van het Rijk Gods, hoe tragisch ook het slachtofferschap en de lijdensverhalen van in dit geval mennonieten? Dat zal ongetwijfeld aan de orde komen op de laatste conferentie in Elkhart, en misschien komt er dan ook een antwoord op wie of wat een mennoniet is. In het geval van de beide doopsgezinde predikanten, hebben hun posities er hoe dan ook toe geleid dat Hylkema kort na de oorlog werd doodgezwegen, en dat Kuiper nog lang daarna werd geëerd.

NOTEN

- 1 De bovengestelde vraag heeft ook betrekking op een groep van mennonieten die de Holocaust ontkennen. De lezingen werden enkele keren verstoord door een vertegenwoordiger van deze mennonieten. Lees hierover verder in Lissa Schirch, 'How Mennonites reckon with our history in the Holocaust', in: *The Mennonite*, een publicatie van de Mennonite Church USA (26 maart 2018). Online te vinden.
- 2 In Duitsland was de titel 'Stimmen, Lebenssituationen, Erfahrungen. Mennoniten in der NS-Zeit'; in: Paraguay 'The Racist Movement and National Socialism among the Mennonites in Paraguay'. In Elkhart zal een conferentie over Bijbellezen na Auschwitz worden georganiseerd.
- 3 John D. Thiesen, *Mennonite & Nazi? Attitudes Among Mennonite Colonists in Latin America, 1933-1945* (Kitchener, 1999); Gerhard Rempel, 'Mennonites and the Holocaust: From Collaboration to Perpetration', in: *Mennonite Quarterly Review* 84 (oktober 2010), 507-549. Ben Goossen, *Chosen Nation: Mennonites and Germany in a Global Era* (Princeton, 2017). Zie verder voor een literatuuroverzicht samengesteld door Ben Goossen getiteld 'Mennonites and the Holocaust Syllabus': <https://anabaptisthistorians.org/2018/04/07/mennonites-and-the-holocaust-syllabus/>.
- 4 De titel van mijn lezing was 'Dutch Mennonite Theologians and Nazism', en is tot dit artikel omgewerkt. In 2019 verschijnt dit in een aangepaste versie in een uitgave met alle lezingen in de Verenigde Staten.
- 5 Doris Bergen, 'Conference Report: Mennonites and the Holocaust, Bethel College Kansas, March 16-17 2018', in: *Contemporary Church History Quarterly. News, reviews and commentary on contemporary religion history with a focus on Germany and Europe in the twentieth and twentyfirst Centuries* 24 (June 2018) 2. Doris L. Bergen is hoogleraar aan de University of Toronto, Canada. In haar Holocaust Studies richt zij zich op religie, gender en etniciteit in de Holocaust, de Tweede Wereldoorlog en in andere situaties van extreem geweld. Korte samenvattingen van de lezingen zijn te vinden op <https://anabaptisthistorians.org/tag/mennonites-and-the-holocaust-conference/page/1/>. Tevens zijn de sprekers te zien en te horen via YouTube.
- 6 De Duitse drama-film *Werk ohne Autor* (2018) geschreven en geregisseerd door Florian Henckel von Donnersmarck toont hoe artsen onder druk van de nazi's in een systeem van selecteren gedwongen worden op te treden als heersers over leven en dood.
- 7 Colin Neufeldts lezing was getiteld: 'Jewish-Mennonite Relations in Gabin, Plock County, Masovian Voivodeship, Poland, Prior to and during World War II'. Hij is een associate professor aan de Concordia University of Edmonton, Canada.
- 8 Joachim Wielers lezing was getiteld: 'Family Responses to the 1930s and '40s in West Prussia'. Hij was verbonden aan de Fachhochschule Erfurt, en is thans met emeritaat.
- 9 Jim Lichti sprak over 'An Illusion of Freedom: Denominationalism, German Mennonites, and Nazi Germany'. Hij is verbonden aan de Milken Community Schools, Los Angeles.
- 10 Hoekema's lezing was getiteld: 'Dutch Mennonites and the Yad Vashem Recognition'. Zie ook n. 21.
- 11 Zie onder andere Steve Schroeder, 'Mennonite-Nazi Collaboration and Coming to Terms With the Past: European Mennonites and the MCC, 1945-1950', in: *The Conrad Grebel Review* 21 (2003) 2, 6-16.
- 12 De film kreeg bekendheid via verschillende titels: *Dorf im roten Sturm* (Duitsland), en *Frisions [sic] in Distress* (VS). Regisseur: Peter Hagen. Script: Werner Kortwich. De Engelse ondertiteling was van Mark Jantzen, geschiedenisprofessor aan het Bethel College.
- 13 Connie Braun, 'Readings from *Silentium*: and Other Reflections on Memory, Sorrow, Place, and the Sacred'. Braun is verbonden aan Trinity Western University. Helen Stoltzfus, 'A Menno-

nite Wife, A Jewish Husband, and the Holocaust'. Dramatic Reading from 'Heart of the World'. Play and Discussion. Helen Stoltzfus is verbonden aan Black Swan Arts & Media, Oakland, California.

14 Zie hierover ook het artikel van Lissa Schirch in n. 1.

15 Arnold Neufeldt-Fasts verhandeling ging over 'German Mennonite Theology in the Era of National Socialism', Tyndale Seminary, Toronto Canada. Hij is gespecialiseerd in Contemporary Protestant Theology and Ethics, Continental Philosophy, Anabaptist Studies.

16 De titel van David Barnouws lezing was: 'From War Criminal in the Netherlands, to Mennonite Abroad and Back, to Prison in the Netherlands'. Barnouw (1949) was jarenlang onderzoeker bij het Nederlands Instituut voor Oorlogs-, Holocaust- en Genocidestudies (NIOD), Amsterdam. Ook met betrekking tot het Mennonite Central Committee verwijs ik naar Steve Schroeder in n. 11.

17 Bergen, *Contemporary Church History Quarterly* (June 2018): '... thinking critically about history does not imply that I would do better. But it might open possibilities to listen, understand, and care'.

18 Onder historiografie wordt hier bedoeld de publicaties met betrekking tot de bezettingsperiode.

19 Gabe G. Hoekema, 'Idealisten en baasjes met oogkleppen voor. Voorgangers van doopsgezinde gemeenten die van 1933-1945 aangesproken werden door het gedachtegoed van de NSB of tijdens de oorlog meewerkten met de Duitse bezetters', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 41 (2015), 183-246. Themanummer: 'Doopsgezinden tijdens de Tweede Wereldoorlog'. Gerlof Homan, 'Nederlandse doopsgezinden in de Tweede Wereldoorlog', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 21 (1995), 165-197. Over het bestuurlijke handelen van de Doopsgezinde Broederschap, en over de houding van Nederlandse doopsgezinde gemeenten in oorlogstijd verschenen reeds enkele artikelen.

20 E.I.T. Brussee-van der Zee, 'De Doopsgezinde Broederschap en het nationaal-socialisme, 1933-1940', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 11 (1985), 118-129. Gerlof D. Homan, 'Nederlandse doopsgezinden in de Tweede Wereldoorlog', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 21 (1995), 165-197. Verder verschenen van Homan '“We hebben ze lief gekregen”. Het verblijf van Russische mennonieten in Nederland van 1945-1947', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 32 (2006), 225-253. Zie hetzelfde artikel '“We Have Come to Love Them”: Russian Mennonite Refugees in the Netherlands, 1945-1947', in: *Journal of Mennonite Studies* 25 (2011): 39-59. En tenslotte Gerlof D. Homan, 'Een doopsgezinde gemeente in oorlogstijd: Zuid-Limburg, Heerlen', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 31 (2005), 263-276. Voorts verwijs ik naar *Doopsgezinde Bijdragen* 41 (2015).

21 Alle G. Hoekema, 'Bloembollen' voor Westerbork. *Hulp aan Zaanse en andere doopsgezinden aan (protestants-)Joodse Duitse vluchtelingen in Nederland* (Hilversum, 2011). Hoekema (1941) is een broer van Gabe G. Hoekema, en was docent voor de Doopsgezinde Zendingsraad in Indonesië, predikant in twee Nederlandse gemeenten, docent en rector aan het Doopsgezind Seminarium te Amsterdam, en universitair hoofddocent Missiologie aan de Vrije Universiteit. Hij publiceerde verscheidene boeken en vele artikelen over o.a. christelijke theologie in Azië. Zie ook n. 10.

22 E.I.T. Brussee-van der Zee (1948) was predikante in zeven doopsgezinde gemeenten, en docente Praktische Theologie aan het Doopsgezind Seminarium. Zij publiceerde in samenwerking met Annelies Klinefelter-Koopmans over *Mediation in het Pastoraat* (Zoetermeer, 2008).

23 Gerlof D. Homan (1929-2017) werd in Nederland geboren en in 1952 emigreerde hij naar de Verenigde Staten. Daar studeerde hij geschiedenis en werd hij hoogleraar aan verschillende universiteiten. In 1994 ging hij met emeritaat. Hij publiceerde drie boeken en schreef vele artikelen over de Franse, Nederlandse en Amerikaanse geschiedenis. Elders in deze *Bijdragen* vindt u meer over Homan in een In Memoriam.

- 24 G.W. Hylkema, *Ras en Toekomst* (De Amsterdamsche Keurkamer, Amsterdam, 1941). *Doopsgezinde Bijdragen* 41 (2015), 195-197. Gabe G. Hoekema gaat hier uitgebreider op in dan Homan.
- 25 Zie n. 10 en 21.
- 26 Robin te Slaa en Edwin Klijn, *De NSB. Ontstaan en opkomst van de Nationaal-Socialistische Beweging, 1931-1935* (Meppel, 2009), 506-507, 578, 664, 697, 699.
- 27 'De Strijd der kerken in Duitschland. Dr [sic] F. Kuiper spreekt voor de Vereeniging van Noord-Hollandsche Predikanten', in: *Algemeen Handelsblad* (18 juni 1935). 'De Nationale Gedachte', in: *Algemeen Handelsblad* (1 maart 1938). Vooraankondiging van een bijeenkomst van de Arbeidsgroep tegen de Krijgssdienst, o.l.v. ds. F. Kuiper in het Vredeshuis te Den Haag. Inleider o.a. dr. C.B. Hylkema. Zie verder Alle G. Hoekema & Pieter Post, *Frits Kuiper (1898-1974). Doopsgezind theoloog. Voordrachten en getuigenissen over Kuiper en een selectie van zijn brieven* (Hilversum, 2014), 192.
- 28 Hylkema, *Nederlandsch Fascisme*, 129.
- 29 Gabe G. Hoekema, *Doopsgezinde Bijdragen* 41 (2015), 183-246.
- 30 Ger van Roon, *Protestants Nederland en Duitsland 1933-1941* (1973), 292 en 293.
- 31 *Schutzstaffel* = paramilitaire beschermingsafdeling.
- 32 C.B. Hylkema, *Het Nederlandsch Fascisme. Wat het is, wat het leert, hoe het geworden is* (Utrecht, 1934), 14-15. Negende en laatste druk in 1937. Het leiderschapsbeginsel kenmerkte zich door de persoonlijke verantwoordelijkheid, de verantwoordelijkheid van beneden naar boven, de beslissing van boven naar beneden, 52-55, 120, 156-157. Recensie door F.v.d.W., 'Een verzwegen boek', in: *De Zondagsbode* 48 (3 februari 1935) 14.
- 33 De werkelijkheid is niet de schepping, maar de verschijning van God: God is één met de werkelijkheid, alleen daardoor kunnen wij Hem kennen.
- 34 C.B. Hylkema, *Werkelijkheidstheologie. Hoofdlijnen eener empirische godsdienstideologie* (Haarlem, 1932), 22-23. Er zou in navolging van de Italiaan Mussolini een nieuwe tijd en een nieuwe mens door ontstaan, de *homo fascistus*. Te Slaa & Klijn, *De NSB* (2009), 27. Hylkema, *Het Nederlandsch Fascisme* (1934), 72, 120, 122. 'Het fascisme legt in één hand groote macht. Maar het stelt die ééne hand dan ook persoonlijk verantwoordelijk voor elk harer beslissingen. Nooit zal een leider zich kunnen verschuilen achter een namenloze meerderheid van stemmen'.
- 35 'Wat zou er ook van zijn eisch om te dienen en te offeren terecht komen als die niet wortelde in een godsdienstige, Christelijke wereldbeschouwing?'. Hylkema wijst voor het zelfoffer op de Brief aan de Hebreëën 11:24-26. Hylkema, *Het Nederlandsch Fascisme* (1934), 72-74, 88-89. Te Slaa & Klijn, *De NSB* (2009), 27-28.
- 36 Hylkema, *Het Nederlandsch Fascisme* (1934), 127-129. Hij noemt ook Geert Grote, Johannes Ruysbroeck, en Thomas a Kempis.
- 37 Mussert schreef daarover in zijn brochure *De bronnen van het Nederlandsche nationaalsocialisme* (1937) wat de overgang markeerde van het Italiaanse fascisme naar het Duitse nationaalsocialisme.
- 38 *Het Nederlandsch Fascisme* 'wil dus niet een propagandistisch boek zijn'. Hylkema, *Nederlandsch Fascisme* (1934), 5.
- 39 Frits Kuiper, *Sovjet-Rusland en het Christendom* (Amsterdam, 1937), 100 e.v.
- 40 Rob Hartmans, *Vijandige broeders? De Nederlandse sociaal-democratie en het nationaal-socialisme, 1922-1940* (Amsterdam, 2012), 28.
- 41 Hoekema & Post, *Frits Kuiper* (2016), 231. Dit boek werd in 1942 door de bezetter verboden.
- 42 Pieter Post, *Naar Messiaans Communisme. Frits Kuiper (1898-1974) dopers theoloog* (Gorinchem, 2014), 12.
- 43 Frits Kuiper, 'Oorlog en Christendom', in: *Kerk en Vrede. Orgaan van de groep van godsdien-*

stige voorgangers en gemeenteleden tegen oorlog en oorlogstoerusting 9 (1934) 17, 137-138. Frits Kuiper, 'Christus voor Pilatus', in: *Gemeente in de wereld* (Haarlem, 1941), 113-147. Hij maakte hiervan gewag in het blad *Kerk en Vrede*, en dat werkte hij later uit in zijn boek *Gemeente in de wereld*.

44 Kuiper, *Gemeente in de wereld* (1941), 135. 'Moet zij zich b.v. laten gelden op het terrein van onderwijs en opvoeding ... maatschappelijke en staatkundige ordening? ... Zij kan niet anders...'

45 Kuiper, *Gemeente in de wereld* (1941), 120 ev. Wat staat voor leugen tegenover waarheid, onderdrukking tegenover vrijheid, zonde tegenover genade, en dood tegenover leven.

46 Hylkema, *Werkelijkheidstheologie* (1932), 96, 111. Zie voor de betekenis van het kruis en zelfovergave. 'Een werkelijk zijn leven gevend mens'.

47 Hylkema, *Nederlandsch Fascisme* (1934), 144.

48 Te Slaa & Klijn, *De NSB* (2009), 131.

49 Hylkema, *Werkelijkheidstheologie* (1932), 117-118. Hylkema, *Nederlandsch Fascisme* (1934), 97-98. C.B. Hylkema, 'De N.S.B. en "Kerk en Vrede"', in: *Kerk en Vrede. Orgaan van de groep van godsdienstige voorgangers en gemeenteleden tegen oorlog en oorlogstoerusting* 9 (1934) 17, 131.

50 'Beginselverklaring van de Arbeidsgroep van doopsgezinden tegen den Krijgdsdienst 1929', in: *Evangelie en Krijgdsdienst* (Arnhem, 1929), binnenblad. En polemiseerde hij daarmee impliciet met de Arbeidsgroep tegen de Krijgdsdienst. De omschrijving 'onverzoenlijke tegenstelling' komt ook hier in voor. Rob Hartmans, *Vijandige broeders?* (Amsterdam, 2012), 212. De SDAP verklaarde zich voor ontwapening. Uit WO I bleken arbeiders uit alle landen bereid hun proletarische medebroeders te doden. Dat de ene natie zich boven de andere natie stelde leidde tot ontwapeningsbeginsel. Hylkema, *Nederlandsch Fascisme* (1934), 110. Zie ook C.B. Hylkema, *Kerk en Vrede* 10 (1935) 20, 187.

51 Hylkema, *Nederlandsch Fascisme* (1934), 104-106.

52 Idem, 62-63.

53 'Blijf wettelijk, ook tot over den grens van aangedaan onrecht "legaal"!'. Hylkema, *Nederlandsch Fascisme*, 105.

54 Net als het meerpartijstelsel dat een uiting is van volkssoevereiniteit, maar het ondermijnt de corporatieve volkskracht. Hylkema, *Nederlandsch Fascisme* (1934), 118-119. Hier beschuldigt hij de vrijzinnige kerken en kringen van een 'democratie' die hij bekrompen, weinig nobel en tyrannie noemt en 'democratische vrijheid' humbug. Vrijzinnigheid en democratie zijn, onder andere, afgoden, 121.

55 Frits Kuiper, *Christen en Socialist 1933* (Zeist, 1979), 64-66, 69-71, 123-125.

56 Frits Kuiper, *Met de gemeente de wereld in (1914-1969). Herinneringen van een theoloog* (Amsterdam, 1969), 24.

57 170. Frits Kuiper, 'De grenzen van onze Doopsgezinde Vrijheid', in: *Doopsgezind Jaarboekje 1939* (Assen, 1938), 51.

58 Hylkema, *Werkelijkheidstheologie* (1932), 111. Hylkema, *Nederlandsch Fascisme* (1934), 28, 30, 95.

59 Tj. S. Visser, 'Het Nationaal-Socialisme', in: *Brieven*, uitgegeven door de Vereniging voor Gemeentedagen voor Doopsgezinden 18 (1934) I, 8-9.

60 Hylkema, *Nederlandsch Fascisme* (1934), 2.

61 Idem, 108, 110. Hylkema, in: *Kerk en Vrede* 9 (1934) 16, 131. Interview met de schoondochter door R.M.M. Hoogewoud-Verschoor.

62 Nationaal Archief Den Haag. Cabr. 2.09.09/inv. nr. 105015/dossier T990. Door Hylkema persoonlijk geschreven brief aan Officier Fiscaal, district Haarlem.

63 Kuiper, *Doopsgezind Jaarboekje 1939*, 50-51.

64 Hoekema & Post, *Frits Kuiper* (2014), 229.

65 Hylkema, *Werkelijkheidstheologie* (1932), 90-93; 118-119.

- 66 Hylkema, *Nederlandsch Fascisme* (1934), 127-129. En ook andere stromingen, zoals De Gemeenschap des Gemeenen Levens van Geert Grote. Alfred R. van Wijk, *Plicht tot leren & plichten leren. Een onderzoek naar de ontwikkeling van de doperse geloofsoopvoeding in de Lage Landen (ca. 1540/1811), aan de hand van de in druk verschenen geloofspedagogische geschriften* (Kampen 2007), 391. J.A. Oosterbaan, 'De reformatie der Reformatie. Grondslagen van de doperse theologie', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 2 (Amsterdam, 1976), 44-45.
- 67 Kuiper, *Gemeente in de wereld* (1941), 126. Parafraserend: Wij leven in een gebroken wereld, en moeten ons stellen in het werk der verzoening.
- 68 Hoekema & Post, *Frits Kuiper* (2014), 96.
- 69 Jaap Gulmans, *Schots en Scheef: van vermaning tot verwondering* (Amsterdam, 2001).
- 70 Frits Kuiper, 'Solidariteit', in: *Christen en Socialist* (1933), 50. 'Er bestaat tussen gelovigen en hun Heer een andersoortige verhouding dan tussen de volgelingen van één of andere wereldse beweging en haar leidlieden'. Kuiper kritiseert dat geloof aan Gods almacht en wereldbestuur heel gemakkelijk leidt tot een zeker fatalisme: 'alles wat geschiedt, moet dus tóch geschieden', 142. Kuiper, *Gemeente in de wereld* (1941), 127, 140. Over Gods leiding in zijn verbond.
- 71 Hylkema, *Nederlandsch Fascisme* (1934), 95. Kuiper, *Gemeente in de wereld* (1941), 135.

In memoriam historicus Gerlof Douwe Homan (1929-2017)

PIETER POST

‘Hebben wij er goed aan gedaan, destijds, om naar Amerika te gaan?’ Sedert 1952 woonde de doopsgezinde historicus Gerlof D. Homan in de Verenigde Staten. Zijn toenmalige verloofde Roelie Noord arriveerde in datzelfde jaar in North Newton, Kansas, alwaar zij het jaar daarop trouwden in de Bethel College Mennonite Church. Het echtpaar kreeg drie zonen, Paul, Bob en Chris.

Na twee jaar wachten op de emigratiepapieren kwam het jonge stel in de VS op uitnodiging van een oudere broer van Gerlof die aan Bethel College studeerde. Diens inmiddels Amerikaanse schoonouders waren bereid om Gerlof een studiebeurs te verlenen. De fascinatie van in het buitenland studeren, als ook de onzekere toekomst na de bevrijding in 1945 boden een veelbelovend perspectief.

Op 17 november 2017 overleed de in Appingedam geboren Gerlof Homan in Bloomington Illinois, aan de gevolgen van asbestkanker. Hij werd 88 jaar. Gerlof was de jongste zoon van Klaas en Sietske Homan-Bierma, en broer van Biense K. Homan (1924-2011), doopsgezind predikant. Het gezin bestond uit vier zonen, waarvan er twee naar de VS emigreerden. Gerlof en zijn vrouw leerde ik kennen tijdens mijn trainee-jaar (1978-1979). Vanaf de jaren 1950 organiseerde het Mennonite Central Committee een uitwisselingsprogramma voor jongeren uit de hele wereld om met elkaar, en met Mennonites in contact te komen via werken en wonen, onder de vlag van ‘Building a Bridge of Peace’. In dat jaar werkte ik in het Mennonite Hospital van Bloomington en was ik betrokken bij de General Conference Mennonite Church waar de Homans actief waren. Het contact voelde een beetje als thuis, Gerlofs broer Biense was predikant geweest in de gemeente van mijn geboorteplaats Oudebildtzijl, en mijn vader Bouwe Post (1920-1998) volgde hem in 1977 op in de doopsgezinde gemeente Koog en Zandijk. Er viel altijd veel uit te wisselen.

Gerlof was een vriendelijke, belangstellende, open en gastvrije man, die ik graag bezocht. Zelfs na 65 jaar wonen en werken in de VS hoorde je nog zijn Groningse afkomst. Hij wilde bijgepraat worden over de Nederlandse



Portret van Gerlof Douwe Homan.

Doopsgezinde Broederschap waarmee hij zich, zij het op grote afstand, ook qua geloofsbeleving, verbonden wist. De laatste jaren onderhield ik intensiever contact met hem via de e-mail. Het stemde hem dankbaar dat hij in het land van Erasmus, Rembrandt, Hugo de Groot en Menno Simons was geboren. De bovenstaande vraag die Gerlof en Roelie, inmiddels tot Amerikanen genaturaliseerd, elkaar als voormalige emigranten nu en dan stelden, wijst niet alleen op de goede herinneringen aan hun geboorteland, maar werd vooral ook ingegeven door ontwikkelingen in de Amerikaanse samenleving die zij met grote bezorgdheid volgden. Een week voor zijn dood had de historicus in een plaatselijke krant nog zijn ongerustheid geuit over de toekomst van het door Donald Trump geregeerde land, en dat hij wegens zijn zes (achter)kleinkinderen met een zwaar hart zou moeten achterlaten. Hij had in Nederland de oorlogsjaren meegemaakt en wist wat zo'n periode met een mens doet. Die ervaringen hadden hem nooit meer losgelaten, en vormden een belangrijke achtergrond bij zijn historische belangstelling, en studie Geschiedenis; oorlog en revolutie hebben hem altijd beziggehouden.

Het is dan ook veelzeggend dat hij in 1958 promoveerde op een biografie over *The Revolutionary career of Jean-Francois Reubell (1747-1807)*, een op-

vallend en beslissend Franse advocaat, diplomaat en politicus gedurende het vierjarige nieuwe regime. Zijn doctorstitel ontving hij aan de Universiteit van Kansas. Daarna doceerde hij tot 1963 aan de Central State University, Edmond, Oklahoma, en een jaar aan de Universiteit van Oklahoma in Norman. Vervolgens was hij van 1964-1968 verbonden aan het Kansas State College in Pittsburg (KS), en tenslotte werkte hij als hoogleraar aan Illinois State University (ISU) in Normal, Illinois, waar hij leiding gaf aan de geschiedenisfaculteit tot 1994, toen hij met emeritaat ging. Aan deze laatstgenoemde universiteit was de Mennonite Homan samen met een collega middenin de jaren van de Koude Oorlog de initiator van een module Conflictbeheersing en Vredestudie. Het belang ervan werd onderstreept door een naar hem en zijn collega genoemde Grabill-Homan Peace Prize, die werd toegekend aan een uitstekende student.

Zijn bijzondere aandacht ging uit naar het Europese en Amerikaanse (dopers-)historische onderzoek waarover hij in totaal drie boeken, waaronder de biografie, publiceerde en vele artikelen, in het Engels (35), Nederlands (6) en Frans (1).¹ Voor de *Doopsgezinde Bijdragen* schreef Homan artikelen over de ervaringen van Nederlandse doopsgezinden in de Duitse bezettingstijd, wat in het artikel ‘Harde confrontaties’ van dit nummer onder andere aan de orde komt.² Over zijn bijdrage ‘Nederlandse doopsgezinden in de Tweede Wereldoorlog’ schrijft de eindredacteur dat de auteur ‘in de eerste plaats onze waardering [verdient] voor de evenwichtige, rustige wijze waarop hij zijn bevindingen uiteenzet. Met lof en blaam is hij terughoudend geweest. In de tweede plaats verdient hij onze waardering omdat hij zijn tijdrovende onderzoek heeft moeten verrichten vanuit de Verenigde Staten’.³ Voor zijn andere artikel ‘“We hebben ze lief gekregen”. Het verblijf van Russische mennonieten in Nederland van 1945-1947’, had hij vragen aan de gemeenten opgesteld, maar de antwoorden waren hem nogal tegengevallen. Niet iedereen wilde de ‘nare oorlogstijd’ weer oprakelen, bleek. Dat was voor hem een teken dat ‘de oorlog’ in 1990 kennelijk nog steeds een gevoelig onderwerp was. Niettemin wordt hij om dit bijna dertig bladzijden tellend onderzoek geroemd vanwege zijn bijdrage aan de Nederlandse doopsgezinde geschiedschrijving:

Met oog voor detail en veel inlevingsvermogen heeft Homan voor het eerst deze bewogen geschiedenis van de plotseling in augustus 1945 aan de Nederlandse grenzen verschijnende slachtoffers van het verwoestende machtsspel van òn Berlijn òn Moskou vastgelegd. Niet alleen de nog le-

vende getuigen en hun nazaten in Paraguay, Canada, Nederland, of waar dan ook ter wereld, heeft hij hiermee een grote dienst bewezen, noch de doopsgezinde geschiedschrijving als zodanig, maar op z'n minst ook onze hele Nederlandse gemeenschap die in dit stigmatiserende post-Verdonk-tijdperk een leerzame spiegel wordt voorgehouden.⁴

Naast zijn drukke universiteitsbaan heeft broeder Gerlof D. Homan zich vooral ook als vrijwilliger ingezet, vaak samen met zijn vrouw, voor diverse maatschappelijke instanties en kerkprojecten, onder meer voor Habitat for Humanity en het Mennonite Disaster Service. Er ging bijzondere aandacht van hem uit naar verzoeningsprogramma's voor slachtoffers en daders, en hij was betrokken op jeugdige gedetineerden. In zijn doperse geloofsinspiratie, ontmoetten de oorlogservaringen van zijn jeugd, en zijn professionele carrière elkaar: dat het allemaal anders kan, maar ook moet werkte door in zijn leven en werk. Wij zijn dankbaar voor zijn onafgebroken overzeese verbondenheid met, en bijdrage aan het onderzoek naar de Nederlandse doopsgezinden en hun geschiedenis.

NOTEN

1 Bijvoorbeeld *Nederland in de Napoleontische tijd 1795-1815* (1978), en *American Mennonites and the Great War, 1914-1918* (1994) in de reeks *Studies in Anabaptist and Mennonite History*. Voor een overzicht van al zijn publicaties google naar *WorldCat Identities*.

2 Gerlof Homan, 'Nederlandse doopsgezinden in de Tweede Wereldoorlog', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 21 (1995), 165-197. In de voor u liggende *Bijdragen* wordt een artikel van Homan besproken in Pieter Post, 'Harde confrontaties: Frits Kuiper en Cornelis Bonne Hylkema over het nationaalsocialisme'.

3 Anton van der Lem, 'Inleiding', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 21 (1995), 7-8.

4 Piet Visser, 'Ter introductie', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 32 (2006), 9-10. Rita Verdonk was minister voor Vreemdelingenzaken en Integratie en later minister voor Integratie, Jeugdbescherming, Preventie en Reclassering in de kabinetten Balkenende II en III (2003-2007). In de publieke opinie was zij zowel geliefd als gehaat om haar strenge vreemdelingenbeleid. Gerlof D. Homan, '“We hebben ze lief gekregen”. Het verblijf van Russische mennonieten in Nederland van 1945-1947', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 32 (2006), 225-253.

Recensies

Alpita de Jong, *Triomfen en tragedies van een uitmiddelpuntig man: Joost Halbertsma 1789-1869, een biografie* (Grou: Uitgeverij Louise, 2018), 656 p. ISBN 9789491536502.

Van het stevige kft van een zeer dikke foliant kijkt Joost Hiddes Halbertsma mij aan. Gedecideerd de armen over elkaar. Met een heldere blik vanuit een gezicht dat de sporen van het leven draagt. Het is een prachtig boek. Mooi uitgegeven, met prachtige illustraties en een verzorgde typografie. Leesbaar gemaakt voor eenieder, leek of wetenschappelijk ingevoerd. Noten zijn achterin opgenomen, zo ook zogenaamde *nawoorden*. Hierin is veel extra materiaal opgenomen dat het verhaal ondersteunt. Tekstfragmenten en vindplaatsen, nadere uitleg, deliberaties. Alles wat interessant genoeg is om op te nemen als verduidelijking en verantwoording, maar in de biografie zelf de lezer te veel tot stilstand zou brengen.

De biografie is als een roman te lezen en past daarmee mijns inziens in een traditie van boeken van historici als romanciers, zonder dat aan feitelijkheid en gedegenheid word ingeboet. Voor mij als doopsgezinde en in zekere zin nazaat van Halbertsma, ook als leraar ener doopsgezinde gemeente, was het lezen een feest. Te vaak al en teveel gaat de aandacht uit naar de eerste helft van onze geschiedenis. Hierdoor vertoont de kennis van de nieuwere geschiedenis van onze geloofsbeweging grote lacunes, zeker bij niet-ingevoerd. En dat terwijl de negentiende en begin twintigste eeuw minstens zo vormend waren voor de staat van onze geloofsgemeenschappen nu, zo niet veel meer! Ook heeft het boek me diverse malen onbedaarlijk plezier gebracht, niet in het minst vanwege de in de titel verwoorde uitmiddelpuntigheid van de hoofdpersoon. Naast de mores binnen de familie Halbertsma, de doopsgezinde wereld van de negentiende eeuw en het wetenschappelijk en politieke discours van die tijd.

‘Uitmiddelpuntig’. Het woordenboek geeft als synoniem: excentriek. Of zou ook het Groningse ‘apart’, of het Friese ‘nuver’ de lading kunnen dekken? Het boek volgt het leven van Joost Halbertsma in chronologie met door Alpita de Jong benoemde tijdperken. Dat neemt niet weg dat veel van wat Halbertsma tot Halbertsma maakt zich in alle periodes in meer of mindere mate laat zien. Zijn uitmiddelpuntigheid is immer aanwezig, groeit en neemt nieuwe of andere vormen aan. Soms wat meer op de achtergrond, soms vlammend op de voorgrond. En ze verloopt ook enigszins,

van enthousiaste uitbundigheid naar grote zelfverzekerdheid en eigengereidheid, tot uiteindelijk zelfs twijfel en depressiviteit.

In het begin zien we een enthousiaste gymnasiast uit Grouw, leerling van wat dan nog de 'Latijnse school' heet te Leeuwarden. Toen al was hij zeer gegrepen door de figuur van Tiberius Hemsterhuis, die hem inspireerde bij de afsluitende spreekbeurt voor deze opleiding over de voortreffelijkheid van de Griekse taal. En dat in het Latijn, naar de gewoonte van die tijd. Zo vroeg zie je al de interesse in Hemsterhuis en in filologie: de taalkunde, de schriftelijke en mondelinge expressie van taal, met haar culturele omgeving en oorsprong. En de samenhang met omringende talen en culturen. In het brandpunt van deze interesse zien we het Fries. Als taal van oorsprong voor het Nederlands en cultuurdrager onderzoekt Halbertsma de Friese taal in werkelijk alle facetten die hij maar van belang acht.

Maar eerst moet er een beroep geleerd worden, dominee. Een goede afronding van de Latijnse school zal hem helpen om in Amsterdam zich aan te melden voor de studie theologie aan seminarium en universiteit. Maar hij loopt meer dan een jaar vertraging op! Gedoe over geld, schrijft Alpita de Jong, is tekenend voor de wereld waarin Joost zich beweegt. Over zijn Friese dorpse afkomst en doopsgezinde geloofsomgeving spreekt zij als 'bagage' die hij zijn leven met zich draagt. 'Een doopsgezinde wereld met sterke banden en grote intellectuele en maatschappelijke ambities maar ook van ongemakkelijke verhoudingen en hinderlijke beperkingen' (p. 17). Hij koestert dat doperse alsmede de Grouwster sferen, vervolgt Alpita de Jong, maar de afhankelijkheden en onvrijheden zitten hem danig in de weg. Deze geweldige observatie en de fijnzinnige beschrijving ervan vind ik hilarisch. Het is zo waar en het speelt een grote rol in het leven van Joost Halbertsma. En ik zou eraan toevoegen: en in de ontwikkeling van de hele doopsgezinde wereld van laat-achttiende eeuw tot nu aan toe. En dat gedoe over geld? Joost kon een beurs krijgen uit de nalatenschap van de doopsgezinde mecenas Epke Roos. Diens zoon was echter alleen genegen geld te geven als ook het curatorium een stipendium zou verlenen. Maar het curatorium wilde het geld in de zak houden omdat hij dat alleen wilde geven als er geen andere middelen waren. We leven aan de vooravond van de oprichting van de sociëteit in 1811, bedoeld om de opleiding te verbeteren en daarmee de concurrentie aan te kunnen met de gereformeerden. Er ging toen al heel wat geld van rijk Amsterdam richting arme provincialen, met dus blijkbaar het nodige gedoe. Bekend terrein.

Ik beschreef ooit het meerderwaardigheidsgevoel van doopsgezinden als onderdeel van een minderwaardigheidscomplex in het *Fries Dagblad* en de raakvlakken die dat had met de positie van Friezen in het algemeen. Trots op eigen taal en cultuur, trots op eigen geloofsontwikkeling, maar buiten en van buiten minder gewaardeerd. Alpita de Jong schrijft de strijd van Halbertsma om zich een plaats te verwerven in de gevestigde intellectuele elite van die tijd, terwijl hij toch anderzijds door velen wetenschappelijk hoog staat aangeschreven, toe aan Halbertsma's eigenzinnigheid, directheid en onverbloemde eerlijkheid. Dat zal zeker het geval zijn geweest. Maar er was

in mijn ogen ook een glazen plafond waar doopsgezinden als Halbertsma tegenaan liepen, zeker met de karaktereigenschappen die in mijn ogen alles te maken hebben met de Fries doopsgezinde wereld die hem gevormd had. De strijd om erkenning voorbij aan het plafond zal hem zeker ook geweldig geïnspireerd hebben bij de niet aflatende inspanningen om zijn zoons op belangrijke posities te krijgen.

Vanwege het uitputtende werk van Alpita de Jong, met al dat extra materiaal en daarbij aandacht voor al die kleine en grotere trivialiteiten heeft het boek mij zeer geholpen om de ontwikkeling van de doopsgezinden naar nu toe te begrijpen, ook in relatie met de turbulenties van de negentiende eeuw. Opkomend nationalisme, beginnende democratische ontwikkelingen, de afname van de macht van de adel en al te menselijke en falende vorstenhuizen. En dan de industriële revolutie waarin doopsgezinden en anderen zoals Joost Halbertsma kansen en risico's zagen voor de ontplooiing van gewone mensen. Hij juichte de opkomst van de stoomtrein en stoomboot van harte toe, als middelen die een betere en eerlijkere verdeling van kansen en rijkdommen mogelijk maakten ook op plaatsen die daarvoor als 'veraf' gezien werden. Naast deze industriële ontwikkelingen was ook zijn eigen werk zeker niet bedoeld als intellectueel tijdverdrijf, maar als een bijdrage aan de groei van kennis en zelfbewustzijn bij velen. Werk in de traditie van Teyler en Jan Nieuwenhuysen met zijn Nut van het Algemeen.

Wat mij zeer trof was dat hij in zijn wetenschappelijkheid het verhaal en het leven der eeuwen van gewone mensen zo waardeerde. Hoe hij als dominee bijgeloof in het verlengde van geloof kon zien, en, in een tijd dat de ratio de kansels besteed met afschaffing van alles wat niet met het redelijke betoog te maken had, de kern van het geloof bleef zien in het gebed en de zang. Een emotionele en bijzondere zoeker die het raadsel van het leven probeerde te doorgronden. Die vocht met depressie en verdriet. Die velen, ook diverse kinderen, verloor en voor zich uit de dood zag in gaan. Die echter onvermoeibaar op zoek bleef naar de verhalen die materie en historie prijsgaven.

Een bijzonder boek over een bijzondere, uitmiddelpuntige man!

Geert Brüsewitz

Eduard Visser, *God, het woord en de tering. Leven en werk van Simon Gorter (1838-1871)*. Met een teksteditie van zijn brieven en een keuze uit zijn proza en preken (Hilversum, Verloren, 2017). Reeks Manuscripta Mennonitica VIII. 408 p. ISBN 9789087046385.

In zijn biografie *God, het woord en de tering* volgt Eduard Visser het leven en werk van de doopsgezinde predikant Simon Gorter. Het boek bestaat uit twee delen: een levensbeschrijving, en primaire teksten waaronder een brievenoverzicht, proza en

preken. Gorter was de vader van de beroemde dichter Herman Gorter (1864-1927). Hij moest zijn pastorale werk noodgedwongen neerleggen vanwege ziekte; hij leed aan de tering (in de volksmond 'tb'). Maar zijn loopbaan was daardoor nog niet ten einde. Gorter ontplooidde een carrière als schrijver en journalist, wat hem met dank aan zijn theologische achtergrond goed van pas kwam: aan de negentiende-eeuwse theologische opleidingen werden tevens de letteren op een hoog niveau gedoceerd. Hij wijdde zijn verdere leven aan het bespreken en kritiseren van literatuur en kunst voor het culturele tijdschrift *De Gids*. Daarnaast schreef hij krantenartikelen voor *Het Vaderland* en *Het Nieuws van den Dag* – een genetische relatie met het schrijverstalent van zijn zoon lijkt hiermee gauw gelegd. In de 32 veelal ernstig zieke jaren die Gorter leefde waarin hij te kampen had met longbloedingen, verzette hij niettemin nog veel werk.

Waarom dit portret? Biografieën nemen de laatste jaren een hoge vlucht, vooral de historische biografieën waaronder Vissers boek valt. Ze vertellen de levensverhalen van personen in een tijd en in plaatsen die ver achter ons liggen. Tegelijk verschaffen ze de lezer nieuwe inzichten. Soms verschijnen er over een persoon wel meer biografieën door verschillende auteurs. Nieuwe vragen die zijn opgekomen, of zaken die nog onderbelicht waren gebleven geven dan aanleiding voor een nadere uitwerking. Een biografie hoeft met andere woorden niet per definitie uitputtend te zijn. Nemen we de omvang van dit boek in ogenschouw, dan was de tijd kennelijk rijp voor een diepergaander onderzoek naar Gorters leven en werk, dan tot voor kort het geval was. Wat er aan publicaties over de persoon Gorter verscheen, is een levensbericht van zijn doopsgezinde collega, literator en vriend Jeronimo de Vries. Dat telt niet meer dan 20 bladzijden en werd rond 1871 opgenomen in het *Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde*, wat tegenwoordig online te vinden is in *DBNL*. Later kwamen er in 1940 enkele van Gorters brieven uit, voorzien van een inleiding. Maar ook van Gorter zelf bestaat er, zij het heel kort, een autobiografisch stukje waarmee Visser zijn boek begint.

Dit alles bij elkaar nodigde de biograaf uit tot het doen van een uitgebreider onderzoek naar de persoon van Simon Gorter. Hij positioneert hem halverwege de negentiende eeuw in een, voor een eenentwintigste-eeuwse lezer, fascinerende overgangstijd. Alles op zowel theologisch, bijbelwetenschappelijk, literair, alsook op technologisch en politiek-maatschappelijk terrein ontwikkelde zich in een rap tempo, maar, moet helaas worden vastgesteld, voor een genezing van de zieke Gorter was het nog veel te vroeg.

Als je op iemands leven terugkijkt, kunnen er vragen rijzen over hoe het leven anders had kunnen lopen als, in het geval van Gorter, hij was genezen. Was Gorter dan predikant gebleven, of had hij zijn gemeentewerk sowieso voor een toekomst als schrijver en journalist verwisseld? Ook al blijft een antwoord hierop ongewis, het zegt wel iets over het talent waarover Gorter beschikte. Het was niet zozeer zijn

geleerdheid die hem deed uitmunten, maar hij verstond de kunst van het leggen van verbanden en het ordenen van wat hij scherp zag. Met dat talent kon hij verder toen hij zijn pastorale werk moest stoppen.

Tegen de achtergrond van deze karakterisering in combinatie met de ontwikkelingen in de maatschappij, is Visser dan ook geïnteresseerd in de vraag: was Gorter in zijn tijd een overgangsfiguur, een wegbereider en verbinder? Een mooie vraag die in principe op alle tijdgewrichten wel toepasbaar kan zijn. Ze maakt nieuwsgierig naar de visies, visioenen en veranderingsprocessen van de hoofdpersonen, ook in het geval van Gorter. Zijn idee voor een Rijksmuseum voor beeldende kunst bijvoorbeeld, werd, ook na een tweede poging, nog niet opgepakt. En in een postume inleiding voor collega's betoogt hij met een profetische blik, dat de mens ooit in staat zal zijn te leven vanuit het besef dat God in alle deelgebieden van het leven (zoals o.a. in de handel, de kunst en de industrie) zal worden geëerd. Wat wij nu nog 'moraal' noemen zal dan voor altijd zijn opgegaan in een alles in allen.

Met deze blik vooruit valt het op dat de dominee tevens sympathie voelde voor een nieuw opgekomen theologische stroming, de Moderne Theologie. Deze richting met haar interesse voor de natuurwetenschap, en (historische) kritiek op de letterlijke leeswijze van de bijbel dreef hem aan de ene kant in de richting van de vrijzinnigheid. Dit in de betekenis van het toetsen van de geloofsleer aan de uitkomsten van historisch onderzoek en de natuurwetenschap. Terwijl hij zich aan de andere kant in de pastorale praktijk vasthield aan een streng zedenbesef (75). Dit intrigeert. Zijn portret vormgevend, wat het doel is van Vissers boek, stelt de auteur echter de vraag of Gorter 'echt zo'n overtuigd zedenmeester' was. Hij lijkt hier te twijfelen aan de integriteit van Gorters pastorale levensinstelling, maar ook te beweren dat dat zou kunnen conflicteren met zijn affiniteit voor deze nieuwe theologie. Zijn boek lezend, denk ik dat dat wat te ver gaat. Een zedenmeester wordt veelal omschreven als een verlichte term wat goed past bij de rationaliteit van de Moderne Theologie. Bovendien kon de goede zede als een opziener functioneren in een door deze theologie geïnspireerde persoonlijke vrijheid. Geen goede zede of opziener meer, dan kon iedereen van God los raken. De auteur stelt deze vraag naar aanleiding van in opspraak gekomen jongeren waarover Gorter in het kader van de kuisheid een beraad wilde met de kerkenraad.

Met zijn vraag refereert de auteur aan Gorters studentleven waarin hij kennis kon hebben van het bloeiende en getolereerde Amsterdamse prostitutieleven. Met die ervaring in het hoofd zou Gorter zijn jonge leden en zijn kerkenraadsleden willen aanspreken op het naleven van kuisheid. In die zin was de dominee inderdaad een zedenmeester, omdat hij hier levenspraktijk en moraliteit met elkaar in verband brengt. Het woord zedenmeester heeft in onze tijd vaak een negatieve connotatie als moraalridder of betweter. Dat kan inderdaad het geval zijn als blijkt dat er over ethische zaken wordt gerept die de betweter zelf niet nakomt en hem dus ongeloofwaardig doet overkomen. Bijvoorbeeld als zou blijken dat Gorter denkbeeldig vanuit

een plots opwellend en broeiend gevoel van stadse exploratiedrift de dames van lichte zeden geregeld het hof maakte (ook al was hij sowieso nooit zo'n uitgaand gezelligheidsmens, 128), en zijn gemeente dan tegelijk zou voorhouden 'hoort naar mijn woord, kijkt niet naar mijn daden'. Toch heeft een zedenmeester ook de betekenis van iemand die over de goede zeden waakt en daarvoor pleit. En dat doet Gorter, is mijn beeld, getuige andere voorbeelden die de auteur te berde brengt. Ook op ander terreinen was de dominee binnen het kader van de moraliteit bezorgd over de maatschappelijke gevolgen van de armoede onder de arbeidersbevolking waaraan Visser refereert, en de grote gezinnen die daar uit voortsproten – om over zijn eventuele zorgen over de gevaren van seksueel misbruik nog maar te zwijgen. Goede huisvesting en de bestrijding van het alcoholmisbruik gingen Gorter ter harte. Hij is hier heel praktisch een oprechte zedenmeester in de goede zin van het woord (moraliteit gekoppeld aan de levenspraktijk; wetend waarover hij het heeft), met een ontwikkeld gevoel voor maatschappelijke problemen.

Dominee Gorters pastorale positie zou begrepen kunnen worden vanuit de geloofs- en zedenleer, een typisch negentiende-eeuwse aanduiding voor de tegenwoordige vakken dogmatiek en ethiek. De theologische mores van de gemeente Aalsmeer Zijdweg, liet zich net als alle andere gemeenten in die tijd, aflezen aan het soort liederenbundel waaruit men zong; grofweg een liberale, of een rechtzinnige. In die tijd minder pregnant dan de eeuw daarvoor, werd de leer door de gemeente zingend te binnen gebracht. Liederensbundels waren in de negentiende-eeuwse doopsgezinde opvatting geloofsbelijdenissen. Nu zong deze gemeente uit de liederensbundel *Uitgezochte Liederen* (1810), een in kerkelijk opzicht ruimzinnig gezangboek dat bijdroeg aan de morele vorming van de oudere en jongere leden in spé; het verscheen ook als dichtbundel voor de huiselijke godsdienst. De inhoudsopgave vermeldt twee afdelingen waarin liederen met als strekking Christelijke Geloofs- en Zedenleer waren ondergebracht. Hierin staat ook een lied over 'Kuischheid', het onderwerp dat Gorter besprak met zijn kerkenraad. Dat prent de kerkganger meteen al in: 'Haar korte vreugd wordt lange pijn'. Met zijn scherpe blik wilde de predikant voorkomen dat Amsterdamse taferelen naar het landelijke Aalsmeer werden gehaald. Bovendien wordt volgens de beschrijving van Visser uit zijn latere recensies duidelijk, dat hij de heiligheid van het huwelijk hoog heeft, en dat hoog wil houden. Als blijkt daarvan is hij een voorstander van een inzegening in de kerk, wat toen nog niet zo gangbaar was (dat gebeurde aan huis), en wat iets aangeeft over het praktisch naleven van de doopsgezinde geloofs- en zedenleer.

Kortom, ik zie hier iemand voor me die zich niet onbetuigd laat hoe sociaal-maatschappelijke problemen het beste konden worden opgelost. En dat met een zeker revolutionair ongeduld als karaktertrek (148). Een predikant die leeft vanuit een visioen waarvan de gemeente de afspiegeling is van een voorbeeldige maatschappij. Ik zie hier een zedenmeester voor me in de rollen van een overgangsfiguur, een wegbereider en verbinder. Visser portretteert hem immers ook als geweten van de

gemeente (111 e.v.). Niet als iemand die als een 'kamergeleerde' gevangen zat tussen de muren van zijn studeerkamer, maar die zich bewust is van schrijnende arbeidersomstandigheden. Terecht, wat mij betreft, is de opmerking van Visser dat Gorter wel wat meer aandacht had kunnen geven aan het marxisme en socialisme dat toen opkwam. Dat was zeer zeker van belang geweest voor een generatie predikanten die na hem kwam, te denken valt aan de doopsgezinde intellectueel en SDAP'er Frits Kuiper (1898-1974). Mijn vraag is dan ook of de auteur Gorters pastorale positie niet te zeer in twijfel trekt, of misschien wat onderschat? Die indruk krijg ik eens te meer in een naar cynisme riekende opmerking: 'Zegt hij'. Als het gaat om Gorters opvatting over het heilige huwelijk in zijn recensie over de roman *Lidemyde* (124). Wellicht dat Gorter als zedenmeester wat meer uitgediept had kunnen worden in het relatief korte hoofdstuk over Gorter als vermaner in Aalsmeer. Om meer inzicht te verkrijgen in het hoe en wat van een zedenmeester in overgangstijd, in een eeuw die bekend staat om zijn vernieuwing en vrijheid. Gorter was 'een kind van zijn tijd, en heeft te maken met de ideeën en opvattingen ervan, en de uitwerkingen en gevolgen' (126). Zeker, maar nog immer trefzeker zoals in zijn ontroerend, maar niet minder maatschappijkritische 'Leeken-sermoen: Over een mensch en een paard' (373 e.v.). Een goede keuze partij te trekken voor de dieren.

Over dit boek en de schrijver nog dit. Dit verscheen als achtste in een tekstuitgaven-serie van voornamelijk egodocumenten genaamd Manuscripta Mennonitica. Visser (1942) werd in de jaren 1960 door W.F. Hermans opgemerkt. In het literaire tijdschrift *Podium* nam Hermans enkele van diens verhalen op. Sedertdien heeft Visser verscheidene boektitels op zijn naam staan.

Pieter Post

Personalia auteurs

Theo Brok werkt aan een proefschrift over Adam Pastor. Hij studeerde geschiedenis en Nederlands Recht aan de Universiteit van Utrecht en theologie aan de University of Wales. Ruim veertig jaar is hij werkzaam geweest in het katholiek onderwijs.

Bert Dop is lid van de commissie tot de archieven van de Algemene Doopsgezinde Sociëteit met als aandachtsgebied onder meer de doopsgezinde gemeenten in Twente. Tevens doet hij onderzoek naar de geschiedenis van de doopsgezinden in de provincie Groningen, waarover hij in verschillende boeken en tijdschriften heeft gepubliceerd.

Willem Frijhoff is hoogleraar geschiedenis. Zijn publicaties bestrijken een groot gebied: geschiedenis van de tolerantie, religieuze geschiedenis en mentaliteitsgeschiedenis.

Frans Grijzenhout is als hoogleraar kunstgeschiedenis werkzaam aan de UvA. Zijn onderzoek richt zich momenteel vooral op de plaats van de schilderkunst in de memoriecultuur van de zeventiende eeuw.

Frits Hoogewoud studeerde theologie in Amsterdam en heeft bij de Universiteitsbibliotheek Amsterdam (UvA) talrijke functies bekleed. Het eredoctoraat dat hij van de PthU ontving, getuigt van zijn verdiensten op het gebied van de joodse studies. Hij is momenteel nauw betrokken bij het behoud en het gebruik van het erfgoed van de doopsgezinde gemeente te Haarlem.

Ruud Lambour is onafhankelijk onderzoeker en specialiseert zich in de Amsterdamse doopsgezinden van de Gouden Eeuw. Zijn lopende onderzoek betreft hun bezit van luxegoederen op basis van 800 boedelinventarissen uit de periode 1614-1725.

Adriaan Plak was tot voor kort conservator kerkelijke collecties van de Universiteitsbibliotheek Amsterdam (UvA).

Pieter Post is doopsgezind predikant. Hij promoveerde op de geschiedenis van het doopsgezinde kerklied (1793-1973) en is specialist op het gebied van de moderne geschiedenis van het doperdom.

Mirjam van Veen is hoogleraar kerkgeschiedenis aan de Vrije Universiteit en aan het doopsgezind seminarium. Zij publiceert over religieuze migratie en over de polemiek tussen mainstream reformatie en radicale reformatie.

Piet Visser is emeritus hoogleraar geschiedenis van het doperdom en aanverwante stromingen. Hij publiceerde nationaal en internationaal over doperse cultuurgeschiedenis en is betrokken bij talrijke publicaties over de doperse geschiedenis.

Gerrit Voogt is hoogleraar aan Kennesaw State University (Amerika). Hij publiceert voornamelijk over religieuze tolerantie. Momenteel werkt hij aan een boek over de receptie van Dirck Volckertsz Coornhert.

Hans de Waardt was als historicus verbonden aan de Vrije Universiteit. Hij is specialist op het terrein van de medische geschiedenis en heeft talrijke publicaties op zijn naam staan over hekserij, het doperdom en spiritualisme.

Gary K. Waite is als hoogleraar verbonden aan de universiteit van New Brunswick in Canada. Hij heeft vele publicaties op zijn naam staan over het doperdom, hekserij en spiritualisme. Momenteel leidt hij een groot onderzoeksproject naar de link tussen radicale reformatie en Verlichting.

DOOPSGEZINDE BIJDRAGEN

nieuwe reeks 45 (2019)

ISBN 9789087048204

Doopsgezinde Historische Kring
Singel 454, 1017 AW Amsterdam
www.dhkonline.nl

De Doopsgezinde Historische Kring (DHK) stelt zich ten doel

- de bestudering van het doperdom en aanverwante stromingen in de Nederlanden;
- de bezinning op de doperse traditie ten dienste van de kerk- en cultuurhistorie in het algemeen en de Doopsgezinde Broederschap in het bijzonder.

De DHK tracht dit te verwezenlijken door

- het houden van halfjaarlijkse studiebijeenkomsten en/of excursies;
 - het publiceren van het jaarboek *Doopsgezinde Bijdragen*;
- het bevorderen van (lokaal)historische studies en van tekstedities van egodocumenten en andere historisch relevante bronnen;
 - het digitaal beschikbaar stellen van wetenschappelijk verantwoorde databases;
- het uitbreiden van het historisch bronnenbezit ten behoeve van de Doopsgezinde Bibliotheek en het Doopsgezind Documentatiecentrum;
 - het verspreiden van boeken en brochures over doopsgezinde geschiedenis

Leden, donateurs & abonnees

De contributie voor gewone *leden* (individueel) en instanties, zoals doopsgezinde gemeenten en instellingen, is €40,00 per jaar. Zowel leden als donateurs ontvangen het jaarboek

Doopsgezinde Bijdragen gratis. Contributies dienen overgemaakt te worden op NL 36 INGB 0004 3493 37, t.n.v. de Doopsgezinde Historische Kring. Aanmelding kan geschieden via het bovenstaande postadres of via www.dhkonline.nl

Kopij/manuscripts

Schrijvers van wetenschappelijke artikelen, onderzoeksverslagen en/of recensies op dopers en aanverwant terrein worden van harte uitgenodigd hun bijdragen aan de redactie voor te leggen. De kopij dient in definitieve, persklare vorm en voorzien van rechtenvrije illustraties te worden ingeleverd (zowel op papier als digitaal) bij de hoofdredacteur.

Raadpleeg voor adressen en de vereiste kopij-instructies: www.dhkonline.nl.

Authors of scholarly articles, research notes and book reviews in the field of Dutch Anabaptism/Mennonitism and related subjects are kindly invited to submit their contributions to the Board of Editors. Manuscript (both in a printed and digital copy) should be sent to the Chief Editor in a final prepress form, including illustrations free of copyright charges. See for further information and style sheet instructions: www.dhkonline.nl.

CULTUUR EN RELIGIE

16de eeuwse dissenters over
geneeskunde, magie en de duivel

DOPERS ERFGOED

Over doopsgezinde boeken en
bibliotheeken

Geschilderde portretten door Frans Hals
en Karel van Mander

POLITIEK

Frits Kuiper versus Cornelis B. Hylkema
over nationaalsocialisme

Omslagillustratie:

schilderij 'Doortocht door de Jordaan', door
Karel van Mander, uit 1605, detail

Afgebeeld:

Isaack van Gherwen, Duyfje Frericks en
Katelijn

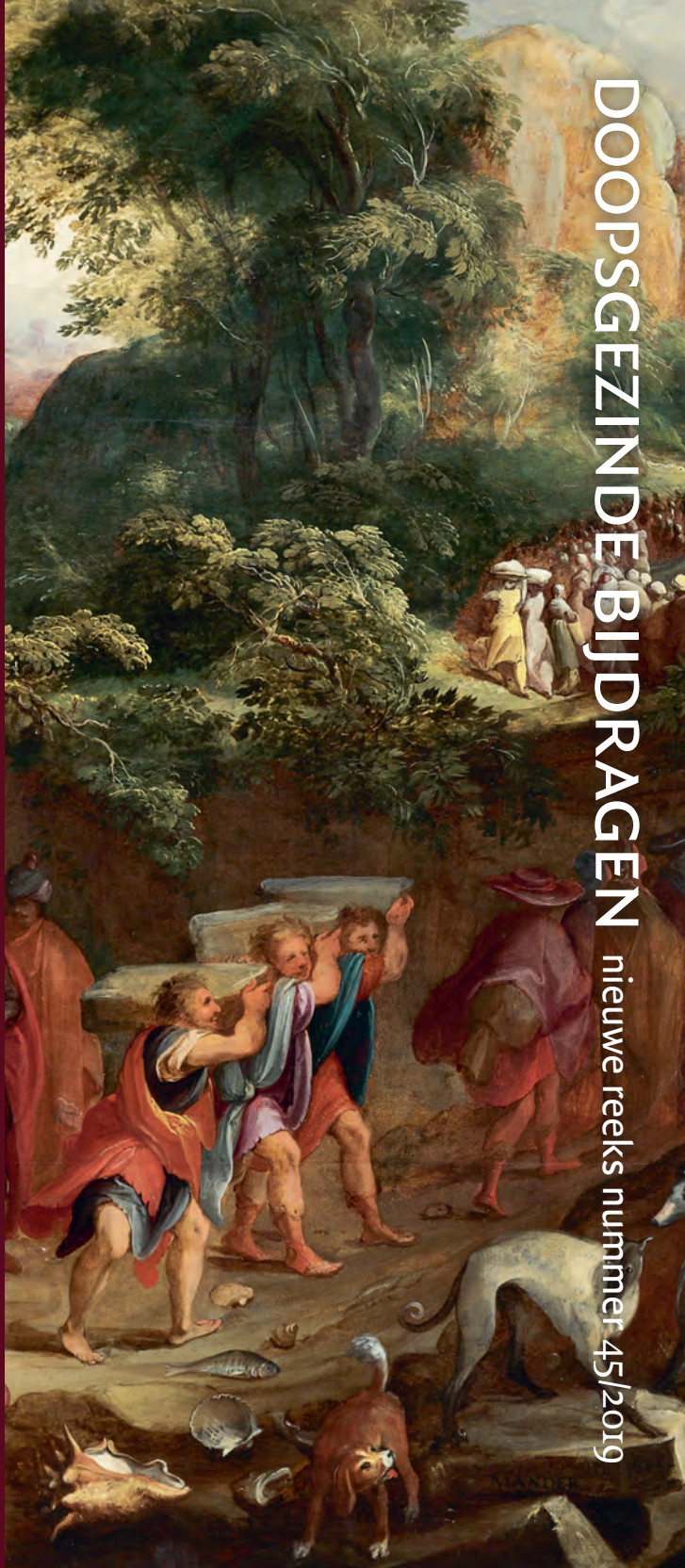
Vindplaats:

Museum Boijmans Van Beuningen, 3200
(OK)

Foto:

Studio Tromp, Rotterdam

DOOPSGEZINDE BIJDRAGEN
nieuwe reeks nummer 45/2019



9 789087 048204