

Doopsgezinde Bijdragen

nieuwe reeks 2 (1976)

Doopsgezinde
Historische Kring

Doopsgezinde Bijdragen
nieuwe reeks nummer 2

verzameld door
de redactiecommissie van de
Doopsgezinde Historische Kring

J.P. Jacobszoon

W.H. Kuipers

H.W. Meihuizen

D. Visser

S. Voolstra

uitgegeven door de
Doopsgezinde Historische Kring
Singel 454, Amsterdam

Doopsgezinde Bijdragen

nieuwe reeks nummer 2



Doopsgezinde Historische Kring

Amsterdam

1976

© 1976 Doopsgezinde Historische Kring
Vormgeving Hans Lakerveld
Druk Lakerveld b.v., Den Haag
Eindredactie Dirk Visser

Inhoud

	<i>Redactioneel</i>	7
I.B. Horst	<i>Doperse vernieuwing — realiteit en hoop Een discussiebijdrage voor de Doopsgezinde Broederschap</i>	9
A.H.A. Bakker	<i>Doperse gemeente in bijbels perspectief</i>	26
J.A. Oosterbaan	<i>De reformatie der Reformatie Grondslagen van de doperse theologie</i>	36
C. van Duin	<i>De doperse gemeente — een politiek relevante zaak</i>	62
J.P. Jacobszoon	<i>Beknopte bibliografie van doperse literatuur (1945-heden) 2. 1955-1965</i>	71
A.F. Mellink	<i>Karel Vos (1874-1926) Zijn betekenis voor de doperse geschiedschrijving</i>	81
P. Scherft	<i>Een zeventiende-eeuwse preek uit Vlaanderen</i>	91
A.L.E. Verheyden	<i>De Noordvlaamse broederschap binnen de Zeeuwse invloedssfeer (1530-1650) Bijlage : Confrontatie van Jacob de Rore en Herman Vlecwijck met hun Brugse ondervragers (22 april - 8 juni 1569)</i>	105
A.G. Hoekema	<i>"De tijd is vervuld" Opmerkingen over een konflikt met de overheid door een onschuldig traktaatje van Pieter Jansz</i>	144
Boekbesprekingen	<i>Documenta Anabaptistica Neerlandica, I. Fries- land en Groningen (1530-1550), bewerkt door</i>	160

A.F. Mellink (door J.S. Postma)

Marja Keyser, Dirk Philips, 1504-1568. A Catalogue of His Printed Works in the University Library of Amsterdam (door I.B. Horst)

Dirk Visser, A Checklist of Dutch Mennonite Confessions of Faith to 1800 (door Marja Keyser)

Daar de Orangie-appel in de gevel staat. In en om het weeshuis der doopsgezinde collegianten. 1675-1975, onder redactie van S. Groenveld (door J.P. Jacobszoon)

Kenneth Ronald Davis, Anabaptism and Ascetism. A Study in Intellectual Origins (door S. Voolstra)

Walter Elliger, Aussenseiter der Reformation : Thomas Müntzer. Ein Knecht Gottes (door D. Visser)

H.W. Meihuizen, Van Mantz tot Menno. De verbreiding van de dooperse beginselen (door W.H. Kuipers)

John L. Ruth, Conrad Grebel. Son of Zürich (door H.W. Meihuizen)

Unitas Fratrum. Herrnhuter Studien / Moravian Studies, onder redactie van M.P. van Buijtenen e.a. (door J.P. Jacobszoon)

Church Records of the Netherlands — Mennonites (door Adalbert Goertz)

Aanwinstenlijst	<i>Doopsgezinde Bibliotheek Amsterdam, 1974 en 1975</i>	172
Verenigingsnieuws	<i>Verslag van de ledenvergadering 24 mei 1975; Verslag van de ledenvergadering 8 november 1975; Statuten en Huishoudelijk Reglement; Financieel overzicht 1975; Ledenlijst, voortzetting tot 31 december 1975</i>	179

Redactioneel

Het stemt ons tot vreugde dat de eerste editie van het jaarboek van de Doopsgezinde Historische Kring zowel binnen als buiten de broederschap zo positief ontvangen is. De bestudering en bezinning die de Doopsgezinde Historische Kring zich ten doel gesteld heeft, wordt in deze tweede editie van de *Doopsgezinde Bijdragen nieuwe reeks* vooral gericht op de vraag hoe de doperse erfenis ook in deze tijd in onze gemeenten vruchten kan afwerpen. We willen niet alleen door dit jaarboek het gesprek met andere tradities wat inhoud geven — sinds 1975 zitten vertegenwoordigers van de calvinistische en doperse tradities broederlijk rond de tafel —, we willen tevens in de broederschap een discussie op gang brengen over wezen, bestaansrecht en toekomst van de Doopsgezinden in Nederland.

Zo'n streven is niet nieuw. Reeds in 1888 heeft S. Cramer de vraag gesteld of de Doopsgezinden een, hetzij al dan niet, uitgesproken program hadden en of de actualisering van het oorspronkelijk doperse program wenselijk ware. Over het laatste was Cramer duidelijk: "... over dit program... kunnen we rustig zwijgen... Wie dit nog wil, worde Darbyst". Wel ziet hij kans door meer of minder afgeleide beginselen (vrijwilligheid, volmaaktheidsstreven, democratisch gemeentelieven) een brug van het verleden naar het heden te slaan. Maar dit diende met de bekende doopsgezinde voorzichtigheid te gebeuren. Deze beginselen mochten niet als voorwaarde voor toetreding tot de gemeente gehanteerd worden

Nu houdt ons — meer dan kenmerken en eigenaardigheden — de vraag bezig uit welke geest, uit welke geloofskracht het non-conformisme en de radicaliteit van de eerste Dopers konden voortkomen. In dit kader stelt I.B. Horst de vraag of de hernieuwde belangstelling voor de geschiedenis van de Dopers een geestelijke vernieuwing in de gemeenten kan bewerkstelligen. Geschreven vanuit het perspectief van de huidige gemeenten vestigt hij met name de aandacht op de eigen kijk die de Dopers op de werkelijkheid als geschiedenis hadden. Is deze bijdrage historisch-theologisch van strekking, de nadruk op de bijbels-theologische achtergrond van de doperse gemeente (met een toespitsing op de actualiteit) wordt geschetst door A.H.A. Bakker. Zij legt de nadruk op de Geest als het levensprincipe van de nieuwe mens en de gemeente van gelovigen. Daarbij vindt K. Vos' bestrijding van S. Hoekstra's mening als zou Menno Simons een "oppervlakkige opvatting van de leer des Geestes hebben" (K. Vos, *Menno Simons*, 211) een eigentijdse aanhang.

In de systematisch-theologische uitdieping van zijn eerder geponeerde stelling dat het Doperdom als reformatie van de Reformatie gezien moet worden, vestigt J.A. Oosterbaan de aandacht op het oorspronkelijke verband bij de Dopers tussen geloofsvorm en geloofsinhoud, met hun accent op het mens-zijn van Christus. Een bijdrage over de sociaal-politieke aspecten van de doperse gemeente mocht niet ontbreken. C. van Duin doet een oproep om ernst te maken met het anti-nationalistische en anti-staats karakter van de wereldwijde christelijke geloofsgemeenschap, waarvan de eschatologische doperse gemeente een voorbeeld wilde zijn.

J.P. Jacobszoon vervolgt zijn overzicht van belangrijke na-oorlogse doperse literatuur met de beschrijving van het tijdvak 1955-1965, met de bedoeling de lezer een handreiking te bieden om zelfstandig op ontdekkingstocht te gaan in dit onder-tussen zeer grote en interessante gebied. Ter gelegenheid van de vijftigste sterfdag van K. Vos, de eminente doopsgezinde historicus die zo zeer de nadruk legde op de revolutionaire oorsprongen van de Nederlandse Doopsgezinden, schrijft A.F. Mellink een biografische bijdrage.

De tentoonstelling "Voortrekkers en Stilstaanders. Vijftien generaties dopers leven in Zeeland" die van 10 november 1975 t/m 17 januari 1976 in het Rijksarchief in Zeeland te Middelburg werd gehouden, gaf de stoot tot de publicatie van de volgende historische bijdragen. P. Schert verzorgt de uitgave van één van vier preken in manuscript uit het archief van de Doopsgezinde Gemeente te Vlissingen, die het nog tastbare restant vormen van de Vlaamse erfenis die in Zeeland tot bloei kon komen. Van die wederzijdse beïnvloeding en afhankelijkheid van de Zeeuwse en de Vlaamse Doopsgezinden geeft A.L.E. Verheyden een belangwekkend overzicht. Van zijn verhandeling mochten de aanwezigen bij de opening van bovengenoemde tentoonstelling reeds een voorproef smaken. Een historische bijdrage uit een meer recent verleden vormt het relaas van een merkwaardig tumult dat in het begin van de zestiger jaren van de vorige eeuw op Java kon ontstaan, naar aanleiding van de uitgave van een tractaatje door de doopsgezinde zendingspionier Pieter Jansz. A.G. Hoekema tekent hiervoor.

Bij de boekbesprekingen die, het zij ten overvloede gezegd, meer het karakter van een aankondiging dan een diepgaande recensie willen dragen, ontbreken door omstandigheden de bespreking van W. Balke, *Calvin en de doperse Radikalen* (Amsterdam, 1973), en H.-J. Goertz, Hrsg., *Umstrittenen Täuferium* (Göttingen, 1975). Aan beide belangrijke boeken hopen we in de volgende *Bijdragen* een uitvoerige beschouwing te wijden. Voor het eerst is hier opgenomen de lijst met aanwinsten, waarmee de Doopsgezinde Bibliotheek (bruikleen Universiteitsbibliotheek van de Universiteit van Amsterdam) recentelijk is verrijkt. We hopen zodoende de belangstelling voor deze unieke verzameling mennonitica te wekken die ze verdient.

Sjouke Voolstra

Doperse vernieuwing: realiteit en hoop

Een discussiebijdrage voor de Doopsgezinde Broederschap

”Tot de verblijdende teekenen, welke in onze dagen onder de Nederlandsche Doopsgezinden verlevendigde belangstelling in eigen afzonderlijk bestaan en hooge waardering van het onderscheidend karakter te kennen geven, behoort voorzeker de opgewekte behoefte aan een geschiedenis van hunne Kerk-gemeenschap. . . . De terugkeering tot een bijbelsch Christendom heeft in onze dagen tot eene ijveriger, grondiger en vruchtbaarder beoefening der kerkhistorie geleid, waardoor men in dezelve iets meer ziet, dan een tafereel van gevoerde geschillen over geloofspunten.”

Dit schreef Samuel Muller in 1840 in een artikel over ”de belangrijkheid van de geschiedenis der Nederlandsche Doopsgezinden”.¹ De verschijning van twee boeken inspireerde hem tot zijn verhandeling: S. Blaupot ten Cate, *Geschiedenis der Doopsgezinden in Friesland* (Leeuwarden 1839) en A.M. Cramer, *Het leven en de Verigtingen van Menno Simons* (Amsterdam 1837). Muller was zichtbaar met beide boeken ingenomen, alhoewel hij als hoogleraar aan het Seminarie — in 1826 was hij als eerste het vak doopsgezinde geschiedenis gaan doceren — ook enige kritische opmerkingen maakte. Desondanks is de strekking van zijn lang artikel opgetogen en bemoedigend, want zoals later een van zijn studenten, Christiaan Sepp, stelde: ”(Muller) wenschte niets vuriger dan belangstelling voor het Kerkgenootschap te winnen en de belangrijkheid van zijne geschiedenis met overtuigende proeven te staven.”²

Het is verleidelijk hier uitvoerig uit Muller te citeren, niet alleen vanwege zijn scherp inzicht in de geschiedenis der Doopsgezinden, maar ook vanwege zijn betrokkenheid bij het geestelijk welzijn van de broederschap. De vroege geschiedenis van de Dopers is belangrijk, zegt hij, omdat het ons laat zien ”hoe het christelijk geloof en leven onder hen zich eigenaardig ontwikkeld en naar buiten vertoond hebben”.

Muller is zich terdege bewust van hetgeen de bestudering van de doperse geschiedenis zou kunnen bijdragen tot de geschiedschrijving van de Reformatie, omdat het

Doperdom nauw aan deze grote beweging verwant is "en veel bijdraagt, om dezelve te verstaan en op te helderen". Van verder belang is, zowel binnen als buiten de broederschap, de continuïteit van de doperse beweging, daar de Doopsgezinden "de eenige gezindte uitmaken, die van de tijden der Hervorming af, zonder staatkundige en kerkelijke medewerking, zich heeft staande gehouden".³

Het groeiend aanzien dat Muller aan het Seminarie genoot alsmede de invloed die er van zijn *Jaarboekjes* (1837, 1840, 1850) uitging, samen met de onafhankelijk beoefende geschiedschrijving door A.M. Cramer en S. Blaupot ten Cate, maakten dat ook bij anderen de belangstelling werd gewekt. In dit verband is het werk van D.S. Gorter van uitermate groot belang.⁴ Zijn redevoering "Het kenmerkend beginsel der Nederlandsche Doopsgezinden", in 1849 voor de Friese Sociëteit gehouden, bevatte vele nieuwe inzichten en verscheen het jaar erop in druk. Gorters *Godsdienstige Lectuur* (1854-1858) weerspiegelde eveneens de geest van Muller en baande de weg voor de uitgave van een regelmatig verschijnend tijdschrift voor doopsgezinde geschiedenis, de *Doopsgezinde Bijdragen*. Kenmerkend voor Gorters opvattingen is zijn lange artikel over de Gentse martelaar Hans van Overdam, waarin hij het contrast schildert tussen enerzijds het verwaterde en weifelende geloof van zijn eigen tijd en anderzijds het moedige en standvastige geloof van deze Doper uit de zestiende eeuw.

De situatie in de broederschap gedurende het midden van de negentiende eeuw was, volgens Muller, in velerlei opzicht moedgevend. Aan het verval van de gemeenten was een halt toegeroepen, een terugkeer naar een bijbels gefundeerd geloof viel te bespeuren, de pas opgerichten ADS bewees zijn nut in financiële noden, het Seminarie bloeide met zijn twaalf studenten. Toch was het niet allemaal rozegeur en maneschijn. Gorter was, hoewel hij Mullers hoop deelde, waarschijnlijk openhartiger over de minder rooskleurige facetten van de broederschap. Om ook deze zijde van de medaille te laten zien, kunnen we hem het beste zélf aan het woord laten:

"Door het weifelende en onzekere karakter der eeuw aangestoken, is men sterker in het bestrijden en afbreken, dan in het opbouwen, en weet men vaak beter wat men verwerpt dan wat men aanneemt. Er is nog zoo veel, wat men tusschen beiden laat, wat men eerst nog nader moet onderzoeken, en wat men gelooft neemt men niet aan als zeker waar, maar meer als waarschijnlijk op overwegende gronden waarbij men aan de gronden van partij ook hun regt laat wedervaren. Daardoor is men aan de eene zijde wel verdraagzaam, maar aan de andere zijde onvast in zijn geloof, en dien ten gevolge ook zwak, wanneer het tijd is, dat geloof in daden te toonen. Een vast geloof kan toch alleen een sterk geloof zijn!"⁵

In welke mate wierp het werk van Muller en zijn aanhangers vrucht af? Kan het

streven om serieuze belangstelling te wekken voor het doperse verleden, leiden tot geestelijke vernieuwing? Het zou zeer de moeite waard zijn met het oog hierop deze periode aan een diepgaand onderzoek te onderwerpen. De visie van Muller en Gorter is duidelijk en in hun werk komen we de vraag tegen of men door gebruik te maken van de geschiedenis verandering in het heden kan bewerkstelligen. Het is bovendien duidelijk dat zij van mening waren dat vernieuwing continuïteit in de traditie betekende. Ze waren zich ten diepste bewust van hun plaats in de lijn van directe afstamming van de Dopers, een feit dat zij als een voordeel beschouwden. Eigenlijk zagen zij in het ruim 300-jarige bestaan van de broederschap een bevestiging van een belangrijke christelijke traditie, een traditie die niet alleen van betekenis was voor hen zelf maar ook voor leden van andere tradities.

In dit artikel willen we aantonen dat we veel van de Dopers kunnen leren wat betreft het wezen en karakter van geestelijke vernieuwing. Wij zijn onder de indruk geraakt van de wijze waarop de herontdekking van de Schrift hen tot de stichting van nieuwe geloofsgemeenschappen bracht, gevormd naar het voorbeeld uit het verleden: uit de nieuwtestamentische tijd en de vroege kerk. Hun nadruk op en oriëntatie aan dit christelijk verleden was te danken aan het feit dat ze daar de beloften aantroffen die uitdrukking gaven aan hun gevoelens van hoop. Deze hoop op de nieuwe mens, levend in verbondenheid met Christus en zijn broeders, en de verwachting van de uiteindelijke komst van het Koninkrijk vormden hun hoogste idealen, de zingeving van het menselijk bestaan. Deze opvatting van de realiteit als geschiedenis is bijbels en verdient onze serieuze aandacht. We willen dit standpunt tenminste hier ter discussie stellen. In het vervolg zullen we enkele voorstellen doen en in het bijzonder trachten deze visie toe te passen op de situatie in de wereld. Als onze interpretatie juist is, vormden ook de werkzaamheden van Muller, Gorter en anderen in het midden van de vorige eeuw zo'n toetsing van het heden aan het verleden.

Wijdere horiznten

Wanneer men thans Muller en Gorter leest valt het op hoeveel er sinds de vorige eeuw op het terrein van de bestudering van het Doperdom is verricht. Niet alleen is het gebied zorgvuldiger in kaart gebracht en diepgaander onderzocht, ook onze horiznten zijn verruimd en we realiseren ons dat we het Doperdom slechts dan in een juist perspectief kunnen zien als we dit doen in het wijder verband van bewegingen en gebeurtenissen. Daarbij vergeleken lijken de geschriften uit de vorige eeuw geschreven te zijn vanuit een wat bekrompen perspectief van een in zichzelf gekeerde gemeenschap, die zich vooral met weinig relevante zaken bezighield. De tijd zal ongetwijfeld ook onze eigen beperkingen en vooroordelen aan het licht brengen, maar de bestudering van het Doperdom is thans doordrongen van

een geest van vrijheid en het lijkt alsof we bevrijd zijn van een overdreven belangstelling voor alles wat ons van de anderen scheidt. In Mullers tijd schreven de niet-Doopsgezinden — voorzover er überhaupt iets van die kant verscheen — uiteraard onvriendelijk over de Dopers en vaak uitgesproken vijandig, in een sfeer die kenmerkend was voor de polemieken uit de Reformatietijd. Daarin is hedentendage verandering gekomen; lutherse en calvinistische, maar ook rooms-katholieke geleerden hebben in hun onderzoekingen de oude vooroordelen en misverstanden uit de weg geruimd. Niet-Doopsgezinden hebben ongetwijfeld voor nieuw leven en een nieuwe visie gezorgd; zij hebben een gunstig klimaat geschapen voor het voortgaande onderzoek.

Dat de Dopers na 450 jaar een serieus onderwerp van studie en discussie vormen, zou voor ons Doopsgezinden reden moeten zijn zelf dubbel zo veel aandacht te besteden aan de bestudering van ons erfgoed en de betekenis van deze geloofshouding voor deze tijd. Hoewel we ons geveid mogen voelen door deze nieuwe studies, zijn ze eigenlijk een verwijt aan ons adres, namelijk dat het ons ontbreekt aan visie en geloof. Hoe vaak hebben we niet ons heil gezocht bij andere tradities en ons eerstgeboorterecht van radicaal non-conformisme verkocht voor vrede met de wereld! ⁶ We hebben met vele mede-christenen een hernieuwde belangstelling en openheid voor de radicale aspecten van het geloof gemeen. De vragen van deze tijd hebben een behoefte gewekt naar geestelijke vernieuwing. De oecumenische geest heeft ons nieuwe gemeenschap en hoop gegeven. Hoe het ook zij, we zijn op zijn minst dank verschuldigd aan allen die — ik denk met name aan velen buiten onze eigen kring — met hun studie ons behulpzaam zijn geweest om tot een beter verstaan van onze eigen traditie te komen.

Het zou nuttig en interessant zijn hier enkele resultaten van deze studies nader te beschouwen — het hedendaagse onderzoek van de Radicale Reformatie heeft, volgens een vooraanstaand geleerde op dit gebied, bijna dezelfde betekenis voor de interpretatie van de gehele moderne kerkgeschiedenis gehad als de ontdekking van de Dode Zee-rollen voor de bestudering van het Nieuwe Testament.⁷ Ik heb me hier echter een andere opdracht gesteld. Eerder de geloofsgemeenschap dan de wetenschappelijke benadering vormt hier ons uitgangspunt. Weliswaar sluiten die elkaar niet wederzijds uit, maar is het meer een kwestie van benadering en accent. En ook een kwestie van taal, geloof ik; in een discussiebijdrage als deze zouden we het jargon moeten vermijden dat het verstaan van zogenaamde wetenschappelijke artikelen vaak zo bemoeilijkt. De gemeente moet in staat zijn zelf tot een eigen verstaan en interpretatie te komen en zij kan in de praktische gehoorzaamheid over inzichten beschikken die voor de geleerden verborgen blijven. Soms krijgt men de indruk dat de bestudering van het Doperdom louter een zaak voor geleerden wordt, waarbij het onderwerp geanalyseerd en bestudeerd wordt zonder dat men begrijpt

waar het werkelijk om gaat. De doperse beweging wilde echter een levensvatbare kerkelijke gemeenschap zijn.⁸ Het blijft noodzakelijk ook op historisch niveau het Doperdom als een levend geheel te beschouwen; het gewone gemeentelid, dat in de navolging van Christus staat, kan soms beter onderscheiden wat navolging in de geschiedenis is dan de wetenschapper met al zijn vertoon van geleerdheid. Soms moet de geleerde door de geloofsgemeenschap gecorrigeerd worden.

Aan de andere kant moeten we de plaats van de geleerde (of hij nu historicus of theoloog is) niet onderwaarden en ons niet verlagen tot lichtvaardige kritiek of vlot bedachte oplossingen. Wat vaak moet doorgaan voor progressieve methoden als discussiegroepen en expressietoestanden is wel eens een verhulling van gebrek aan eruditie en bezieling. Met deze achteruitgang in helder denken gaat een oppervlakkig functionalisme gepaard dat de hoofdinhoud van het geloof reduceert tot praxis en actie. We moeten ons de zaak duidelijk voor ogen stellen: de doperse voorkeur voor daden, die woorden te boven gaan, hield niet in dat het zijn aan het doen werd opgeofferd. Integendeel, de Dopers bleven alsmaar wijzen op de dwaasheid van een ritueel zonder betekenis en ambten zonder inhoud, zoals zij de staatskerken zagen. We staan in deze tijd aan de subtiele verleiding bloot onszelf eerst te richten op *hoe* iets gedaan moet worden voordat we begrijpen *wat* er aan de hand is. In onze ijver de Dopers te begrijpen moeten we wel bedenken dat er in de tussenliggende eeuwen een verschuiving heeft plaats gevonden van een op het zijn naar een op het doen gericht denken.

Dit artikel is tot ons zelf gericht met de opzet dat we de betekenis van de doperse erfenis voor deze tijd opnieuw bewust worden; niet zozeer om het geloof te laten voortleven of om dit krampachtig te bewaren maar om er een creatieve uitwerking aan te geven. De aansporing om ons hiermee bezig te houden is dikwijls afkomstig uit onze eigen kringen nu we langzamerhand de betekenis van onze traditie gaan herontdekken. Als Doopsgezinden denken we vaak te bescheiden over onze talenten, zijn we te wantrouwend tegenover geestdrift, te hard en te kritisch voor onszelf. Uiteraard moeten we de huidige situatie eerlijk onder ogen zien. We moeten erkennen dat de eschatologische verwachting, die het geloof van onze voorvaderen zo'n kracht verleende, verdwenen is. Hetzelfde geldt voor de hoop op menselijkheid die in een meer recent verleden een stimulans betekende voor de vrijzinnigheid. Deze situatie delen we met de meeste van onze mede-Christenen in het Westen; we hebben weinig of geen illusies meer in de eschatologie en een nieuwe menselijkheid. We zullen niet makkelijk loskomen van ons scepticisme en ons ongelooft.

De aansporing om ons met onze traditie bezig te houden komt niet alleen uit eigen kring maar ook uit niet-doopsgezinde. Vaak worden we beschaamd door het vuur dat deze oecumenische contacten — soms zijn het buitenkerkelijke — bezielt.

Is het geen verloren moeite om ons met deze discussie tot onze eigen geloofsmeenschap te wenden? Kunnen we ons niet beter tot de "heidenen" richten? Is daar niet meer kans op "iets nieuws" (Jes. 43 : 19) dan bij ons? Zijn wij Doopsgezinden nog bewogen van hart en nog flexibel van geest — anders gezegd: hebben we nog voldoende verbeeldingskracht — om doelbewust een discussie te beginnen over het Doperdom? Dat een traditie blijft voortleven vormt soms een belemmering; de identiteit van een kerk, die in een lijnrechte afstamming staat, zoals de onze, is statisch — voorzover er nog van een eigen identiteit gesproken kan worden. De traditie verstart tot een aantal gewoonten en gebruiken die weinig meer met het levend geloof van de vaderen te maken hebben. Doopsgezind-zijn roept meer associaties op met burgermansdeugden dan met radicale vroomheid en sociaal protest. We hebben zowel de zachte aandrang als de shock-therapie van geestverwanten hard nodig om onze gevestigde orde, onze onverschilligheid en onze vooringenomen zelfverzekerdheid te doorbreken.⁹

Om het nog eens heel duidelijk te zeggen: dit artikel is geen uitnodiging tot een intellectueel debat om te komen tot een zekere objectieve standpuntbepaling inzake onze doperse traditie. Want dat is juist het soort ego-trip waar we zo van genieten en die ons vaak meer duisternis dan licht verschaft. Zo'n benadering is zowel vanuit theologisch als historisch standpunt fout. Alleen vanuit de gemeente, in nederig geloof en gehoorzaamheid en vanuit een betrokkenheid bij onze tijd, zijn we in staat de taak van de gemeente in de wereld te begrijpen.

De doperse onderstroom

Wat waren de oorsprongen van het Doperdom in de Nederlanden? In tegenstelling tot de vele gegevens die bekend zijn over het ontstaan van de beweging in Zürich in 1525, is de Nederlandse ontstaansgeschiedenis in nevelen gehuld. Een belangrijke richting in de bestudering van de Reformatie beklemtoont hedentendage de continuïteit met de late Middeleeuwen. Zo wordt er echter te weinig rekening gehouden met wat het Doperdom juist door nieuwe vormen hiervan onderscheidt, in het bijzonder het dynamische karakter van de godsdienstige bezieling van het gewone volk. Toch is het, zonder afbreuk te doen aan het unieke karakter van de doperse beweging, noodzakelijk de doorwerking van de laatmiddeleeuwse vroomheid te erkennen. Waarschijnlijk is het Doperdom als een nieuwe stroom door deze oude bedding van geestelijke vernieuwing ons land binnengevallen, een stroom die in de gewijzigde omstandigheden van de zestiende eeuw nieuwe betekenis heeft gekregen.¹⁰

Duidelijker is evenwel dat het Doperdom de doorbraak van de Reformatie in de Lage Landen mogelijk heeft gemaakt. De beweging had een eigen karakter, hoewel ook Luthers inspiratie van belang was. Tot ongeveer 1560 was de Reformatie in de

Nederlanden een overwegend doperse aangelegenheid. Samuel Muller stelt zeer terecht dat deze opvatting ons meer inzicht verschaft in het verstaan van de Reformatie als geheel. Terwijl in de steden van Zwitserland en Zuid-Duitsland het Doperdom opkwam in de context van de Reformatie, kwam het in de Nederlanden direct uit de Rooms-Katholieke kerk voort. Als zodanig werd het een volksbeweging die niet alleen in aantal groeide maar ook uitdrukking gaf aan een grote verscheidenheid van geloofsbeleving. Van der Zijpp heeft aangetoond dat juist in Nederlanden het Doperdom "zijn vrijste en volste ontplooiing in West-Europa heeft gevonden." ¹¹

Het Doperdom in de Nederlanden kreeg ongeveer dertig jaar, van 1530 tot 1560, de kans om als volksbeweging tot bloei te komen. In Duitsland en Zwitserland werd de volksbeweging bijna vanaf het begin neergeslagen door de vorsten en het establishment van de staatskerken, in naam van het Protestantisme. In de Lage Landen was de onderdrukking ook zwaar, maar deze werd uitgeoefend door een vreemde mogendheid. Hoewel het lijden afschuwelijk was, werden de Dopers door de plaatselijke overheden oogluikend toegestaan en won de beweging aan invloed, zowel in de Nederlanden zelf als in de omringende landen, waarheen velen hun toevlucht hadden genomen.¹² De "protestantisering" van de Nederlanden nam echter toe naarmate de Calvinisten zich vestigden in de streken die op de Spaanse overheersers waren veroverd. Een van de historische strijdvragen, die tot op heden nog onopgelost zijn gebleven, is of de noordelijke Nederlanden in de tweede helft van de zestiende eeuw en in het begin van de zeventiende eeuw "geprotestantiseerd" zijn, met andere woorden, of de bevolking werd gedwongen zich aan het gereformeerde establishment aan te passen.¹³ In een recente studie over Nieuwe Niedorp in de Hervormingstijd zien we iets van wat er heeft plaats gevonden en van de gevolgen voor de Doopsgezinden.¹⁴ Terwijl deze consolidatie van kerk en staat de Doopsgezinden in meer of mindere mate in een sociaal en godsdienstig isolement dreef, zou het toch van kortzichtigheid getuigen daaruit te concluderen dat de doperse Reformatie daardoor ten onder is gegaan. In de eerste plaats ontkwamen de overwinnaars zelf niet aan de invloed van de overwonnenen. Het "Nieuw-Calvinisme" in de Nederlanden was een compromis met de beweging der vrije kerken, vooral op het gebied van de ethiek. Uiteindelijk zou de "doperse ketterij" van de verdraagzaamheid als winnaar uit de bus komen.¹⁵ We kunnen stellen dat het Doperdom beter paste bij de geest en het karakter van het Nederlandse volk. In de tweede plaats oefenden de Doopsgezinden zelf, hoewel beroofd van hun profetisch vuur, op hun eigen kalme wijze invloed uit op het sociale leven en de cultuur van de natie, en zo nu en dan — zoals bijv. Galenus Abrahamsz — vertoonden ze nog iets van het geestelijke vuur dat zo helder had gebrand in het midden van de zestiende eeuw.

Het is hier niet de bedoeling een overzicht te geven van het vroege Doperdom

in de Nederlanden. We willen echter vanuit historisch perspectief kort het bestaan ervan schetsen om met name het element van vernieuwing te benadrukken. Derhalve zullen we ons meer bezig houden met *wat* het was dan *hoe* het ontstond. Wat het Doperdom was, roept vragen op die totaal verschillend zijn van de vraag hoe het kon ontstaan. Het is onjuist te denken dat vernieuwing (in de zestiende eeuw of in het heden) een kwestie van *weten* is. Men kan niet uitleggen wat doperse vernieuwing is door te proberen een oorzakelijk verband te leggen tussen gebeurtenissen, personen en ideeën. Evenmin moeten we denken dat we de huidige situatie van de broederschap kunnen veranderen (of beter: vernieuwen) door het stimuleren van bepaalde of nieuwe activiteiten.

Wij hebben ons bij de bestudering van het Doperdom te veel bezig gehouden met de vragen naar oorsprong en continuïteit. De aandacht richtte zich vooral op de bestudering van de bronnen, wat op een hoog peil werd en wordt verricht. Wederom moeten we hieruit echter niet concluderen dat we door empirische methoden definitieve antwoorden kunnen krijgen. De laatste tijd komen meer de theologische aspecten aan de orde en er zijn tekenen dat men de onderlinge onafhankelijkheid van de historische en theologische benadering gaat inzien om zo op een adequate wijze de bedoeling van het Doperdom te begrijpen. Hier doemen echter ook gevaren op, vooral dat van het historicisme. Historicisme is de zienswijze dat we mogelijkwerwijs door onze intellectuele vermogens de diepe betekenis van een historisch proces kunnen ontdekken.¹⁶

In het voorgaande hebben we al opgemerkt dat de Dopers de realiteit als een onafgesloten geschiedenis beschouwden, d.w.z. dat nieuwe gebeurtenissen zich steeds opnieuw kunnen voordoen. Sterker nog: de Dopers grepen op nieuwe gebeurtenissen vooruit, omdat ze die als de vervulling van de beloften uit de Schrift beschouwden. Dit stond uiteraard in nauw verband met hun bijbels geloof, in het bijzonder een radicale christologie. Door de tegenwoordige heilstoestand waarin Christus de mens geplaatst heeft, is het mogelijk samen met Christus iets te ervaren van de onmiddellijke wijze waarop God mens en wereld vernieuwt. De aldus geformuleerde heilsleer mag misschien een enigszins subjectivistisch karakter dragen, — we mogen niet vergeten dat in de doperse theologie de nieuwe mens altijd deel uitmaakt van een gemeenschap en in gehoorzaamheid aan de Schrift leeft. We moeten de leer van de verlossing niet losmaken van de leer van de gemeente noch moeten we het geloof losmaken van de werken die uit het geloof voortkomen.¹⁷

De bij de Dopers levende verwachting van een nieuwe tijd staat in schril contrast met de hoop of het ontbreken ervan in onze dagen. Terwijl een verschil in tijd en omstandigheden een rol speelt, is een belangrijker factor onze vervreemding van het bijbels geloof, onze huidige verwarring en onze scepsis tegenover godsdienstige waarden en ideeën in het algemeen. Bovendien wordt onze kijk op de realiteit voorname-lijk bepaald door het naturalisme. Aan de ene kant moeten we de betekenis

van de wetenschap niet onderschatten, aan de andere kant moeten we oog hebben voor de beperkingen ervan. Op het ogenblik betekent deze kijk op de realiteit als natuur dat onze hoop zich niet verder richt dan op hetgeen we kunnen overzien. Onze verwachtingen hebben eerder een cyclisch dan een lineair karakter. Het probleem van de geschiedenis en de eschatologie verdwijnt daarmee uit het gezichtsveld. Weliswaar kunnen we ons een gebeurtenis met een apocalyptisch karakter (de dreiging van een atoomoorlog) voorstellen, maar zelfs dit valt te berekenen.¹⁸

Het wekt dan ook geen verbazing dat we als kerken in deze wereld leven alsof het mogelijk is een duurzaam geloof te hebben zonder de eschatologie. Velen van ons weten best dat de bijbelse visie op de werkelijkheid historisch van aard is en dat deze visie staat of valt met een consequente eschatologie. Eerlijk gezegd weten we niet wat we met dit probleem aan moeten, maar we kunnen het ons niet veroorloven deze belangrijke drijfveer van het christelijk geloof te negeren. In het nieuwe theologische denken is veel dat ons kan inspireren om op een creatieve wijze na te denken over toekomst, hoop en eschatologie.¹⁹ In dit artikel hebben we dit aspect van de doperse theologie aan de orde gesteld om een betere kijk op het probleem van de vernieuwing te krijgen.

De nieuwe mens in de gemeenschap

In de vroege doperse beweging in de Nederlanden worden we direct geconfronteerd met de nieuwe mens, zowel het begrip als de werkelijkheid in het leven van de gewone mannen en vrouwen. Het wordt ons in scherp contrasterende beelden geschilderd: de nieuwe schepping tegenover de oude, de nieuwe Adam tegenover de oude. De taal is uiteraard bijbels en de beelden zijn voornamelijk Schriftparafrazen. Het onderscheid tussen oud en nieuw is kwalitatief van aard; het is een kwestie van soort en niet van graad. Uit de Schrift worden grotendeels die beelden aangehaald die betrekking hebben op de wedergeboorte (Joh. 3) en de opstanding met Christus (Rom 6).

We zien bij Menno Simons dat het concept van de nieuwe mens een van zijn hoofdgedachten is. *Van de Nieuwe Creature* is een van zijn vroegste geschriften; het werd tijdens zijn leven — vaker nog dan het *Fundamentboek* — vier maal uitgegeven. Zowel in de titel als in de verhandeling zelf krijgt het thema van de wedergeboorte gelijke nadruk, hoewel Menno's woordgebruik meer doelt op een zijnswijze dan op een heilsmiddel (ervaring), zoals in het Piëtisme. Gedurende deze periode schreef Menno waarschijnlijk ook *Van die gheestelycke verrysenisse* waarin de beelden voorkomen die de Dopers gebruikten om het nieuwe leven met Christus weer te geven. Dit thema komt ook herhaaldelijk voor in het werk van Dirk Philips die evenals Menno een boek schreef getiteld *Vande wedergeboorte ende nieuwe creature*. Zijn voornaamste tekst is 2 Cor. 5 : 17 over de nieuwe schep-

ping in Christus: "het oude is voorbijgegaan, zie, het nieuwe is gekomen".

Het geloof van de Dopers was, zoals reeds gezegd, gebaseerd op een radicale christologie. Dit komt tot uiting in hun leer van de nieuwe mens die nauw samenhangt met hun opvatting van de incarnatie. Hoewel het niet gebruikelijk is de aandacht te vestigen op de mystieke kanten van Menno, gaat hij met Paulus en diens Christus-mystiek mee en verwijst hij naar Gal. 2 : 20: "Met Christus ben ik gekruisigd en toch leef ik, (dat is), niet meer mijn ik, maar Christus leeft in mij".²⁰ Deze opvatting van het nieuwe leven in Christus verwoordt Menno als volgt:

"Siet, weerde leser, alle de gene, die aldus uyt Godt met Christo geboren worden, aldus hare swacke leven na den Euangelio schicken, haer aldus omkeeren ende wandelen het voorbeeld Christi na . . . want sy zijn met hem uyt eenen Vader geboren, de nieuwe Eva, de rechte kuyssche Bruyt, vleesch van Christus vleesch, ende been van Christus beenen . . ." ²¹

Dit laat voldoende zien hoe de nieuwe mens geïdentificeerd werd met de vleesgeworden Christus. Wat betreft de mystieke trekken in Menno's werk, laat het tweede citaat zien dat het Menno niet in de eerste plaats te doen is om het innerlijke van de mens maar dat hij onmiddellijk verwijst naar de uiterlijke gelijkvormigheid met Christus. De nieuwe mens is geen teruggetrokken mysticus maar een missionaire discipel. Dit uiterlijke aspect van het geestelijke leven duidt niet alleen op de eenheid van geloof en levenswandel, maar is ook bepalend voor de ommekeer in levenswijze en vormt tevens de kracht die de status quo doorbreekt, een nieuwe samenleving mogelijk maakt.

Vragen we ons af *wat* dat nieuwe mens-zijn inhoudt, dan zien we bij Menno in de *Nieuwe Creature* een lange lijst tegenstellingen. Hoe kan het ook anders? Menno legt sterk de nadruk op hoedanigheid van deze tegenstellingen. Het is het verschil tussen God en de duivel, tussen gerechtigheid en zonde, tussen de wedergeborenen en de niet-wedergeborene, tussen de ware kerk en de valse kerk. De nieuwe mens is als een kind en is boetvaardig, terwijl de oude mens hooghartig en arrogant is. Andere tegenstellingen: matigheid betrachten bij het eten — mateloze vraatzucht; kinderen des vredes — haat en geweld; een deel van ons inkomen afstaan voor de hongerenden en onderdrukten in de wereld — hebzucht en oppotten. Blijven we echter te veel bij deze details stil staan, dan kan dat leiden tot schijnheiligheid. Het gaat om de nadruk op het nieuwe leven en het vooruitgrijpen op de nieuwe mens en de nieuwe samenleving.

In de *Nieuwe Creature* wordt meer nadruk gelegd op de nieuwe mens dan op de nieuwe gemeenschap, hoewel het duidelijk is dat hier het een niet zonder het ander kan. In zijn latere geschriften werkt Menno de leer van de gemeente verder uit, maar de aanzet daartoe is hier reeds aanwezig. In het volgende citaat valt het op hoezeer de nieuwe gemeenschap in het verlengde van de nieuwe mens ligt; de

enkeling zowel als de gemeente wordt met de vleesgeworden Christus geïdentificeerd.

"De [wedergeborenen] begraven haer sonden met den Doop in des Heeren doot, ende staen weder met hem op tot nieuw leven. Haer herten besnijden sy met des Heeren Woordt. En [sy] worden in dat onbevleete H.[eilige] Lichaem Christi als gehoorsame Lidmaten ende Mede-genooten sijnder Gemeeynten, in rechter ordonnantien en na des Heeren Woordt door den Heyligen Geest gedoopt".²²

Zoals de gelovige in Christus en Christus in de gelovige is, zo ook is de kerk in Christus en Christus in de kerk. Zowel in theologische als in existentiële zin kunnen we hier spreken van "Christus als Gemeinde existierend" (Bonhoeffer).

De leer van de nieuwe mens is een vruchtbare benadering voor een beter verstaan van de doperse vernieuwing. Deze leer is een essentieel onderdeel van de radicale christologie waarin de gelovige geïdentificeerd wordt met Christus. Zo'n anthropologische benadering is ook zinvol in een historisch kader. In de zestiende eeuw had de mens een nieuwe plaats in de samenleving gekregen met een nieuw bewustzijn van zijn eigen kunnen. De ontdekking van zichzelf en van de wereld gaf de mens een nieuw vertrouwen, maar dat ging niet zonder twijfel aan zijn persoonlijk heil en aan Gods genade. Menno worstelde, evenals Luther voor hem, langdurig met het probleem van het persoonlijke heil. Hun situatie moet typerend zijn geweest voor die tijd en het is dan ook niet verwonderlijk dat de *Nieuwe Creature* Menno's meest gedrukte geschrift werd. Hierin ontmoeten we pas de ontwaakte mens uit die tijd in diens streven naar een nieuw vertrouwen dat hij vond in de bijbelse leer van de nieuwe mens in Christus.

In onze dagen wint opnieuw het denken over de mens veld, gepaard gaande met een diep ontzag voor alles wat menselijk is. Het is een visie met een menselijk gezicht, die rekening houdt met de politieke en sociale werkelijkheid. Als we geloven dat de geschiedenis onafgesloten is, moeten we ons niet verbazen dat godsdienstige idealen politieke en sociale werkelijkheid kunnen worden. Als afstammelingen van de Dopers zouden we nauwlettend onze tijd moeten gadeslaan en deze zorgvuldig vergelijken met ons eigen radicaal verleden. We moeten ons hiervan niet laten weerhouden door het seculaire karakter van deze visie. Er kan geen heil zonder geloof zijn, maar we moeten ook niet vergeten dat geloof een gave van God is. Het gebrek aan geloof in "Israël" moet niet onze hoop te niet doen; anderzijds moeten we ook onze ogen niet sluiten voor bewijzen van een "groot geloof" onder niet-christenen in Gods wereld. (Matt. 15 : 21-28).

Tekenen van vernieuwing

Terwijl wij Doopsgezinden zeer gebaat zouden zijn bij een herontdekking van onze

doperse traditie en de betekenis ervan voor deze tijd, verschilt onze situatie in vele opzichten met het midden van de vorige eeuw toen Muller en Gorter naarstig op zoek waren naar een opleving. Daarbij moeten we letten op de plaats van de broederschap en de andere vrije kerken in de oecumene. Verder zullen we, met het oog op de creatieve krachten in de niet-christelijke wereld, onze blik moeten verruimen tot wereldwijde dimensies. Wat nu zijn de bijzondere tekenen van godsdienstige vernieuwing in deze tijd? Bijzonder, omdat we attent zijn op de doperse vernieuwing zoals deze zich manifesteert. Niet dat we meteen alle uitingen van radicaal geloof willen bestempelen als dopers, maar een vergelijking kan in dit artikel ons inzicht verduidelijken. We zullen enkele tekenen noemen zonder in details te treden of volledig te zijn.

1. *De vraag naar de mens in de theologie.* Een van de meest treffende voorbeelden van de nieuwe plaats, die deze leer op de theologische agenda inneemt, is de discussie in *The Common Catechism, A Christian Book of Faith*.²³ Deze poging van katholieke en protestantse theologen om te komen tot een gemeenschappelijk standpunt, heeft een opmerkelijk resultaat gehad en verdient op vele punten onze serieuze aandacht. Wat we hier willen aanstippen is het feit dat in dit boek gebroken is met de traditionele volgorde. Deel III, "The New Man", bevat de volgende onderdelen: "The 'New Creation'", "The Old Adam", "The Community of the Faithful", "Life Before God" (onderverdeeld in "Prayer", "Worship" en "Sacraments") en "Christians and Non-Christians". Het behoeft geen betoog dat niet alleen de gewijzigde volgorde van de onderwerpen maar ook de commentaren en de discussie een nieuw licht werpen op de traditionele punten van onze geloofsleer.

2. *De leer van de zichtbare kerk.* Van wat ouder datum zijn de verklaringen, aangenomen door de sectie "Faith and Order" in Lund (1952) en Montreal (1963), die een belangrijke verschuiving laten zien in de traditionele protestantse opvatting over de onzichtbaarheid van de kerk; hiermee werd bedoeld dat de zichtbaarheid van de kerk twijfelachtig was. De verklaring van Lund zegt hierover: "We are agreed that there are not two churches, one visible and the other invisible, but one church which must find visible expression on earth".²⁴ Toevalligerwijs verklaarden de Vaticaanse kerkvaders precies hetzelfde in *Lumen Gentium* (paragraaf 8). Deze opvatting wordt al meer dan 400 jaar verdedigd en uitgedragen door de niet-staat-gebonden kerken, vooral die uit de doperse hoek.

3. *De geloofwaardigheid van het christelijk geloof in de socialistische landen.* We zouden kunnen wijzen op vele voorbeelden van geestelijke vernieuwing, met name in de derde wereld; toch is voor ons in Europa de hernieuwde geloofwaardigheid van het geloof in de socialistische landen belangrijker. Dit houdt bijzondere beloften

voor de toekomst in. In vele opzichten dringt de vergelijking met de doperse beweging in de zestiende eeuw zich op. De opleving van het geloof in de socialistische landen is een eigentijds voorbeeld van de wijze waarop Christenen, die tot een bestaan aan de zelfkant van de maatschappij worden gedwongen, teruggrijpen naar de wezenlijke punten van het christelijke geloof. In de revolutionaire situatie, niet alleen op wereldschaal maar ook op plaatselijk niveau, "the traditional sanctioning of the use of force in the Christian ethic is at last being questioned"²⁵; we kijken tegenwoordig naar het Oosten om uitingen van de christelijke vredestraditie op het spoor te komen. Over de situatie van de kerken in de socialistische landen zegt de Tsjechische theoloog Jan Milic Lochman dat de onderdrukking

"(has had) not only a harsh but a chastening and indeed enlightening effect on them. The credibility of the christian life was not shattered but on the contrary deepened — not automatically to be sure but whatever the demands made of christians were experienced not as a misfortune but as a spiritual challenge".²⁶

4. De ethiek van de vrijheid. Onder de titel "liberation theology" (theologie van de bevrijding) willen we hier zowel de vernieuwingsbewegingen uit Afrika en Latijns-Amerika als de acties, waarmee de Wereldraad van Kerken deze bewegingen ondersteunt, behandelen. Geconfronteerd met immense politieke en sociale problemen hebben verschillende theologen de laatste jaren getracht een adequate theologie van de bevrijding uit te werken. De politieke situatie en de vele onontwarbare situaties, waarin de kerken terecht zijn gekomen, doen ons denken aan de opkomst van de doperse beweging. Mogelijk is de "eschatologisering" van de radicale politiek de grootste uitdaging voor de kerken. Het is dan ook geen wonder dat er zoveel aandacht wordt besteed aan de theologie van de hoop.²⁷ Over de situatie in Latijns-Amerika zegt Prof. Míguez Bonino:

"But it seems justified to claim that we are living — in different sociological and cultural conditions — in the kind of ecclesiastical fluidity and re-formation which characterized the sixteenth century".²⁸

Alhoewel deze vrijheidsstrijd in bepaalde opzichten parallellen vertoont met de doperse beweging en ons veel kan leren over vernieuwing, zou het schijnheilig zijn om in onze situatie over de problemen in de derde wereld te praten zonder onze schuld te erkennen. Mede-Christenen in Afrika en Latijns-Amerika zien dat veel van de bijbelse boodschap hen in hun situatie aanspreekt. Een voor ons veelzeggend verhaal uit de bijbel is dat van de rijke jongeling (Marc. 10 : 17-27). Kunnen wij er aan voorbij gaan dat het volgen van Christus geen kwestie is van *hebben*, noch in materiële noch in geestelijke zin, maar van *zijn*?

5. *Geloof als een godsdienstige ervaring.* De charismatische beweging met haar nadruk op de reële aanwezigheid van de Heilige Geest in het leven van de gelovige, is ook een van de vernieuwingstekenen van deze tijd. Zij heeft de grenzen tussen katholieke en protestantse kerken overschreden en vormt, tot ver buiten de Pinksterbeweging, een drijfveer voor nieuw leven. Ook de wetenschap is hierdoor beïnvloed, met name de bestudering van het Nieuwe Testament.²⁹ Juist bij zo'n dynamische zaak als het geloof hebben universiteiten en seminaria er altijd moeite mee gehad het verband te leggen tussen verstandelijke waarneming enerzijds en godsdienstige ervaring anderzijds. Een aantal wetenschapsmensen, vooral aan katholieke instituten, neemt niet langer genoegen met een louter theoretische benadering. De aanwezigheid van de Heilige Geest in het leven van de gelovige vormde ook een belangrijk aspect van de doperse vernieuwing. In de geschriften van Menno bijvoorbeeld staat het "leven van Christus" gelijk aan de aanwezigheid van de Geest; het is geen mystiek gevoel of een vroom idee, maar een reële ervaring zowel van de individuele gelovige als van de gemeente. Als er een teken van hedendaagse vernieuwing is waarvoor de Doopsgezinden begrip zouden moeten hebben, dan is het wel de charismatische beweging.

¹ "De belangrijkheid van de geschiedenis der Nederlandsche Doopsgezinden, en de bezwaren met het schrijven van dezelve verbonden", *Jaarboekje van de Doopsgezinde Gemeenten in de Nederlanden*, 1838 en 1839 (1840) 78.

² "Levensschets van Dr. Samuel Muller", *Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde* (1876) 70.

³ *Jaarboekje* (1840) 81, 89, 93.

⁴ Prof. Cramer zegt in *Doopsgezinde Bijdragen* 41 (1901) 23, over D.S. Gorter: "een van onze geleerdste leeraren, die op bescheiden plaatsen, te Warns en te Balk, zijn leven doorbracht". Gorters *Godsdienstige Lectuur* trachtte én de Orthodoxie én het Modernisme te vermijden. Zie N. van der Zijpp, *Geschiedenis der Doopsgezinden in Nederland* (Arnhem 1952) 254, noot 49.

⁵ *Godsdienstige Lectuur* (1854) 96.

⁶ "Finally, a word to the modern descendants of the Anabaptists. Our sustained efforts at conforming ourselves to our culture have paid off handsomely. Along with most other christians we have been effectively immunized against the acceptance of our radical heritage. We have domesticated the church; we have invested heavily in solid real estate and continuing institutions, and we continue to do so. We have willingly put on the straightjacket of authoritative theologies. In many ways we have given away our birthright for a bowl of soup. But many Mennonites now know what we have done. . ." Walter Klaassen, *Anabaptism: Neither Catholic nor Protestant* (Waterloo 1973) 83. Klaassen doelt hier op de Doopsgezinden in Amerika en Canada, maar hetzelfde zou — zonder belangrijke verschillen over het hoofd te zien — gezegd kunnen worden van de Doopsge-

zinden in West-Europa. De problemen en mogelijkheden voor de Doopsgezinden in de landen van de Noordatlantische gemeenschap zijn sinds de Tweede Wereldoorlog ongeveer dezelfde geworden. [Vert. : Tot slot een woord tot de hedendaagse afstammelingen van de Dopers. Onze geslaagde pogingen onszelf te conformeren aan onze maatschappij, hebben "vrucht" gedragen. Net als de meeste andere Christenen zijn we totaal ongevoelig geworden voor de radicale boodschap van onze voorvaderen. We hebben van de gemeente een gezellige huiskamer gemaakt. We hebben geïnvesteerd in onroerend goed en in instellingen, die een doel in zichzelf zijn geworden. We gaan hier rustig mee verder. We hebben ons geschikt naar de gezaghebbende theologische opvattingen. In vele gevallen hebben we ons eerstgeboorterecht weggegeven voor een bord linzensoep. Maar vele Doopsgezinden zijn zich bewust geworden wat we hebben gedaan . . .]

⁷ George Huntston Williams, *The Radical Reformation* (Philadelphia 1962) xix.

⁸ In dit artikel heb ik de term "kerk" zo veel mogelijk vermeden, niet alleen om hiermee de doperse traditie te volgen maar ook omdat het woord niet in het Nieuwe Testament voorkomt. Zie voor een recente behandeling van dit onderwerp J.N. Bakhuizen van den Brink, "Geen Kerk in het Nieuwe Testament", *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*, LVI (1975) 1-18. Noch in het Nederlands noch in het Engels bestaat er een equivalent voor *koinonia*; het wordt het best weergegeven door "gemeente" zoals gebruikt door de eerste bijbelvertalers en door de Dopers. Soms heb ik gekozen voor "geloofs-gemeenschap" of zoals hier voor "kerkgemeenschap". Dit was Mullers vertaling, maar ik gebruik het niet zonder aarzeling. Waarschijnlijk benaderen we het meest de Nieuwtestamentische betekenis in gedeelten als 2 Cor. 13 : 13 en Phil. 2 : 1, waar *koinonia* een gemeenschap in de geest aanduidt.

⁹ De geschriften van o.a. Kennet Scott Latourette, Ernest A. Payne, George H. Williams en Franklin H. Littell.

¹⁰ Van de oudere literatuur is W.J. Kühler, *Geschiedenis der Nederlandsche Doopsgezinden* (Haarlem 1932) nog het meest bruikbaar, vooral zijn opvatting van een zekere continuïteit met de middeleeuwse vroomheid en zijn behandeling van de spiritualiteit van het beginnende Doperdom. De meest recente bronnen voor een studie van deze vraagstukken zijn A.F. Mellink, ed. *Documenta Anabaptistica Neerlandica*, Deel I, *Friesland en Groningen (1530-1550)* (Leiden 1975); Alastair C. Duke, "The Face of Popular Religious Dissent in the Low Countries", *Journal of Ecclesiastical History*, XXVI (1975) 41-67; Johan Decavele, *De Dageraad van de Reformatie in Vlaanderen (1520-1565)* (2 dln.; Brussel 1975); Cornelius Krahn, *Dutch Anabaptism* (The Hague, 1968).

¹¹ *Geschiedenis der Doopsgezinden in Nederland* (Arnhem 1952) 26.

¹² Een onderwerp, dat nader onderzocht dient te worden, is de invloed van de doperse vluchtelingen. Hun aanwezigheid in Engeland vanaf circa 1530 is een aspect van de verbreiding van de beweging.

¹³ Deze stelling werd o.a. door P. Geyl verdedigd. Zie in het bijzonder J.A. van Houtte e.a., eds., *Algemene Geschiedenis der Nederlanden*, V (1952). Deze visie is bekritiseerd door o.a. H.A. Enno van Gelder, "Nederland geprotestantiseerd?", *Tijdschrift voor Geschiedenis*, XLI (1968) 445-464.

¹⁴ Alastair C. Duke, "Nieuwe Niedorp in Hervormingstijd", *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*, XLVIII (1967) 60-71.

¹⁵ Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tübingen 1912) 790-794.

¹⁶ Gegeven het sterke groepsbewustzijn van Doopsgezinden en Mennonites is de verleiding om een soort historicisme te ontwikkelen altijd aanwezig. Dit komt tot uiting wanneer we trachten de doperse traditie of visie te definiëren, nadenken over het wezen van het Doperdom etc. Dit is in zeker opzicht te vergelijken met pogingen van filosofen-historici als Hegel en Marx die een beroep deden op de "historische noodzakelijkheid van de marsorders van de geest". — Deze opmerkingen zijn niet bedoeld om de zorgvuldige pogingen, de betekenis van het Doperdom te beschrijven, in diskrediet te brengen.

¹⁷ Omdat we deel hebben aan de verlossing zijn we als zonen Gods geaccepteerd — ondanks het feit dat we ons niet voor Hem kunnen rechtvaardigen — en zijn we ook door God geroepen tot een verantwoordelijkheid waaraan geen eind komt.

¹⁸ De opvatting van de realiteit als natuur komt uit de Griekse filosofie. "In Greek ontology reality is not open-ended; it has no real future; there is no need for hope; there is no problem of history. Thus if we operate with a Greek *logos* concept, we can have no eschatology, for the future of Christian hope is not an extension of the past, or recurrence of the present. Reality as nature is circular; reality as history is always unfinished, opening forwards toward a real future of new events that have never happened before". Carl E. Braaten, "Toward a Theology of Hope", *Theology Today*, XXXII (1967) 37. [Vert.: In de Griekse ontologie is de realiteit geen onafgesloten geschiedenis; heeft geen werkelijke toekomst; bestaat er geen behoefte aan hoop; bestaat er geen probleem der geschiedenis. Met andere woorden, wanneer wij het Griekse *logos*-concept hanteren, is er geen eschatologie, omdat de toekomst van de christelijke hoop geen uitbreiding is van het verleden en evenmin een herhaling van het heden. Realiteit als natuur is cyclisch van aard; realiteit als geschiedenis daarentegen is altijd onaf, met een opening naar een werkelijke toekomst met nieuwe gebeurtenissen die nog nooit hebben plaatsgevonden.]

¹⁹ Hierbij wordt verwezen naar de theologie van de hoop in de geschriften van de theologen Moltmann en Pannenberg en anderen. In zijn nieuwste boek legt Jürgen Moltmann de relatie met de leer van de kerk, *Kirche in der Kraft des Geistes* (München 1975). Voor de filosofische achtergrond van deze hernieuwde belangstelling voor de hoop, zie vooral de werken van de filosoof Ernst Bloch.

²⁰ *Opera Omnia Theologica* (Amsterdam 1681) 124-125. Bijbelcitaten zijn volgens de NBG-uitgave.

²¹ *Ibidem*, 125-126.

²² *Ibidem*, 125.

²³ (London 1975); zie vooral p. 277-395. Dit boek verscheen eerder in het Duits: *Neues Glaubensbuch: Der Gemeinsame Christliche Glaube* (Freiburg im Breisgau 1973). [Vert.: de nieuwe mens; de nieuwe schepping; de oude Adam; de gemeenschap der gelovigen; leven voor God; gebed; eredienst; sacramenten; Christenen en niet-Christenen.]

²⁴ Geciteerd uit J. Robert Nelson, "Toward an Ecumenical Ecclesiology", *Theological Studies*, XXI (1970) 136. [Vert.: We zijn het eens geworden over het feit dat er niet twee kerken zijn, een zichtbare en een onzichtbare, maar dat er één kerk is die een zichtbare gestalte moet krijgen op aarde.]

²⁵ J.M. Lochman, "Ecumenical Theology of Revolution", *Scottish Journal of Theology*,

(1968) 178. [*Vert.* : ... wordt de traditionele sanctionering van het gebruik van geweld in de christelijke ethiek eindelijk eens ter discussie gesteld.]

²⁶ "Which Christian is a Good Christian?", *Concilium, Theology in the Age of Renewal*, New Series, VII/VIII, 10 (1974) 145. [*Vert.* : niet alleen hardvochtig is geweest maar ook een kastijdende en louterende werking op hen heeft gehad. De geloofwaardigheid van het christelijk leven was niet geschokt maar integendeel zelfs verdiept — zeker niet vanzelf maar wat er ook van de Christenen gevraagd werd, zij beschouwden het niet als een rampspoed maar als een geestelijke uitdaging.]

²⁷ Zie bij voorbeeld Manas Buthelezi, "Theological Grounds for an Ethic of Hope" in *Black Theology* (London 1973) 147-156.

²⁸ *Revolutionary Theology Comes of Age* (London 1975) 156. [*Vert.* : We leven klaarblijkelijk — in verschillende maatschappelijke en culturele omstandigheden — in een tijd waarin de kerk vervloeit en zich hervormt op een wijze die kenmerkend was voor de zestiende eeuw.]

²⁹ James D.G. Dunn, *Jesus and the Spirit* (London 1975).

Doperse gemeente in bijbels perspectief

Ons verleden heeft mij altijd geboeid, omdat ik er van alles in vond, dat mij belangrijk voorkwam op grond van wat het Nieuwe Testament mij over ons Christen-zijn leerde. Daarom heb ik, zij het met aarzeling, het volgende op papier gezet, in de hoop dat het er toe mag bijdragen, dat wat vroeger in overeenstemming met de bijbelse boodschap onder onze voorouders leefde, onder ons opnieuw tot nieuw leven komt.

Waardoor zijn indertijd de doperse gemeenten ontstaan? Wat was het breekpunt tussen de reformatorische beweging, zoals die in Zürich door Zwingli op gang gebracht was en de Dopers? Feitelijk zouden wij kunnen stellen, dat hun afwijzen van de kinderdoop de afscheiding en het ontstaan van eigen gemeenten bewerkstelligde, maar in wezen ligt het onderscheid dieper. Het ging hierbij namelijk om de vraag: wie mag lid zijn van de gemeente van Christus? Dat die vraag opkwam bij mensen, die deel uitmaakten van een samenleving, waarin ieder kort na zijn geboorte door de doop werd opgenomen in de christelijke kerk, was het gevolg van hun bijbelstudie. Het beeld, dat zij daar getekend zagen van de gemeente en haar leden, week op enkele belangrijke punten duidelijk af van de kerk in hun dagen, ook van de door het werk van Zwingli hervormde kerk, waar zij bij hoorden.

Hoewel er in het N.T. nergens een systematische beschrijving gegeven wordt van de gemeente, is er toch een duidelijke lijn te vinden. In de Evangelieën komt het woord gemeente alleen bij Mattheüs voor en er is reden om aan te nemen, dat op deze plaatsen (16 :18; 18 : 16-18) sprake is van het terugprojecteren van gedachten, die in een latere situatie zijn ontstaan. Toch kunnen wij ons afvragen, of het begin van de gemeente al niet gegeven is in de kring, die Jezus om zich heen verzamelde en die met hem op weg ging naar Gods toekomst: Zijn Koninkrijk.

Maar de gemeente komt pas werkelijk op gang, nadat de apostelen door de uitstorting van de Heilige Geest de vrijmoedigheid en de kracht kregen om naar buiten op te treden (Hand. 2). Zij verkondigen dan de gekruisigde Jezus, toch Gods

Koning, die de mensen, die van God zijn afgefallen, van hun schuld zal bevrijden en hen door zijn Geest innerlijk zal vernieuwen, zodat zij het nieuwe volk van God zullen worden. Daardoor begint de belofte in vervulling te gaan, die in het O.T. telkens doorklinkt: Ik zal hun God zijn en zij zullen Mijn volk zijn (Deut. 26 : 16-19; Jerem 24 : 7; Ezech. 36 : 26-28). Er gaat een nieuw volk van God groeien, dat bestaat uit mensen, die door Gods Heilige Geest wedergeboren zijn (Joh. 3 : 5, 1 Kor. 12 : 13; Tit. 3 : 4-7), met Christus opgestaan tot een nieuw leven. Zij hebben de oude mens met zijn zelfzuchtige begeerten afgelegd (Rom. 6 : 4) en de vrucht des Geestes gaat in hen groeien, liefde, blijdschap, vrede, geduld, vriendelijkheid, goedheid, trouw, zachtmoedigheid, zelfbeheersing (Gal. 5 : 22). Het leven uit God en naar Zijn wil, zoals dat in Jezus gestalte kreeg, blijkt niet met zijn dood uit onze aardse wereld verdwenen te zijn; het groeit verder in de Zijnen, die met elkaar verbonden zijn als leden van Zijn lichaam, Gods bedoeling met ons mensen zichtbaar maken (Rom. 12; 1 Kor. 12, 13; Philip. 2 : 1-18. Dat is niet hun eigen werk; het is God, die door Zijn Geest dat nieuwe leven in hen verwekt en verder laat groeien tegen alle weerstand in van de machten, die in onze wereld de toon aangeven. Dat is het beeld van de gemeente, dat het N.T. ons voor ogen stelt. De gemeente is niet volgens een bepaald menselijk patroon gesticht en opgebouwd, maar is gaan groeien daar waar het Woord gehoor vond en waar Gods vernieuwende kracht in mensenlevens binnen kwam. Wel wordt telkens als er sprake is van wedergeboorte ook de doop genoemd (Joh. 3 : 6; Rom 6 : 4; Tit. 3 : 4) als begin van het nieuwe leven.

Het is duidelijk, dat het dit beeld was, dat die groep mensen aan wie wij het ontstaan van de doperse beweging te danken hebben, bewoog tot hun pogingen om de vernieuwing van de kerk anders, grondiger te laten gebeuren. Zij richtten zich tot Zwingli met het dringende voorstel om te komen tot een nieuwe vorm van kerk-zijn, opgebouwd uit leden, die op grond van hun geloof gekozen hadden voor een leven naar Gods wil, zoals Jezus ons die had voorgehouden. Deze kerk zou niet een staatskerk kunnen zijn, niet gebonden aan voorschriften van de overheid, omdat alleen het woord van God bindend voor hen kon zijn. Maar Zwingli was van mening, dat hij deze weg niet mocht gaan. Hoeveel mensen zouden bereid en in staat zijn tot een zo radicale ommekeer? En wat moest er dan gebeuren met al die mensen, die nu lid van de kerk waren, maar die een zo ingrijpende gehoorzaamheid aan God niet op zouden kunnen brengen?

Het ging hier duidelijk om twee geheel verschillende opvattingen van kerk-zijn. Zwingli zag in die radicale opstelling van zijn vroegere medewerkers een ernstige bedreiging van zijn kerk en hij keerde zich fel tegen hen, daarbij gebruikmakend van alle dwangmiddelen, die de overheid hem bood. Toen bleef er voor hen, die ten diepste overtuigd waren, dat God hun deze weg wees, niets anders over dan

ondanks de gevolgen, die dat hebben zou, zo samen in Gods kracht een nieuwe gemeente van Christus te worden. Op dat ogenblik kwam de wens naar boven om op grond van het geloof, dat God hun gegeven had, de doop te mogen ontvangen als teken van de opstanding tot een nieuw leven met hun opgestane Heer; opdat zij door die doop deel zouden krijgen aan de Heilige Geest, waardoor dat nieuwe leven in hen zou kunnen groeien en vrucht dragen.

Dat het niet slechts een verlangen was naar iets moois, dat toch niet komt, blijkt uit wat er daarna gebeurt: onbevreesd vertellen zij aan de mensen om zich heen waartoe God hen geroepen en gesterkt heeft met het gevolg, dat velen naar hen luisteren en met hen verder willen gaan op deze weg, ondanks de gevaren, die dat met zich meebrengt. Het is alsof wij opnieuw zien gebeuren wat ons in Handelingen verteld wordt: een klein groepje mensen, die Jezus Christus als hun Heer willen volgen, die deel krijgen aan de beloofde Heilige Geest. Dan wordt het getuigen van Hem en van het nieuwe leven met God niet een zware opdracht maar een vreugdevolle vanzelfsprekendheid, ook, zelfs, wanneer zij daarvoor tot het uiterste vervolgd worden.

Ook op andere punten herhaalt zich wat plaats vond bij het ontstaan van de eerste gemeente. Er is niet alleen een wezenlijke verbondenheid met God, maar ook onder elkaar een liefdevol samen verder gaan. Dat blijkt uit de materiële hulp, die zij elkaar bieden, maar ook uit de bezorgdheid, wanneer de ander terugvalt in een manier van leven, die van de wereld is en niet naar Gods wil. Dat die bezorgdheid uitkomt bij het hanteren van de ban is een zaak, waar wij straks nog op terug zullen komen. Datzelfde geldt van een ander punt, dat de aandacht vraagt: in de gemeente zijn leiders nodig en er zijn mensen, die de gave daartoe bezitten en die ook het vertrouwen van de anderen hebben. Maar ook hier wordt duidelijk, dat er kwade kanten aanzitten, die het funktionieren van de gemeente als gemeenschap van Gods kinderen bedreigen. Dan zijn er de vragen, die zich voordoen op het raakvlak van gemeente en samenleving. Aan de ene kant heeft de gemeente een opdracht ten opzichte van hen, die er buiten staan. Zij is geroepen door getuigenis en voorbeeld hoorbaar en zichtbaar te maken wat het betekent als volk van God in deze wereld te staan, om daardoor mensen te winnen voor God en Zijn Koningsheerschappij. Dat vraagt openheid naar de samenleving toe. Maar er is ook de andere kant: daar waar buiten de gemeente dingen gedaan worden in strijd met wat Christus van de Zijnen vraagt moeten zij Zijn weg gaan en niet die van de wereld. Hun neen zeggen tegen elke vorm van geweld — het zwaard — en tegen de overheid, die dit geweld toepast, maakt hen tot een afgezonderde groep en ook dat blijkt op den duur kwalijke gevolgen te hebben.

Samenvattend meen ik voorlopig het volgende te mogen stellen over de oud-doperse gemeenteopvatting en de bijbelse achtergrond daarvan. Deze opvatting

komt voort uit hun visie op wat de bijbel zegt over het Christen-zijn; een Christen is een mens, die, doordat hij in het woord, dat hem verkondigd is, in Christus een nieuwe relatie met God gevonden heeft, een wezenlijke vernieuwing heeft ondergaan (wedergeboorte) en die daardoor anders gaat leven, als kind van God en volgeling van Jezus Christus uit de kracht van de Heilige Geest. De gemeente is de gemeenschap, die door die mensen wordt gevormd, het nieuwe volk van God in deze wereld, een voorafschaduw van wat komen zal als God de belofte van Zijn komende Koninkrijk waar maakt.

Nu lijkt mij een heel belangrijke zaak, die wij wel eens geneigd zijn over het hoofd te zien, dat het hier gaat om meer dan een visie, wanneer wij daaronder verstaan een bepaalde beschouwingswijze. Want als wij er oog voor hebben wordt ons duidelijk, dat het kiezen van deze weg bij de oudste Dopers niet alleen bepaald werd door hun verstaan met verstand en hart van het woord van de bijbel, maar ook door hun ervaring, dat dit woord waar was; dat het sprak van een werkelijkheid, die zij in hun leven mochten ervaren. Zij wisten, dat het waar was, dat God door Zijn Heilige Geest in hun leven was binnengekomen en dat zij daardoor veranderd waren. Dat zij daardoor bevrijd waren van allerlei angsten en krampachtigheden. Dat zij oog kregen voor het verlossingswerk, dat God aan ons mensen, aan Zijn wereld aan het doen was, maar dat zij ook in het kwaad, dat zij zagen gebeuren én in allerlei onschuldige lijkende handelingen de duistere macht herkenden, die Gods werk wilde vernietigen. Dat de liefde van God, zoals die in Jezus zichtbaar en tastbaar geworden was, nu ook in hun hart ging leven, zodat het helemaal geen prestatie meer was, maar een vanzelfsprekende zaak, wanneer zij hun medemensen, zelfs als die zich tegen hen keerden, liefhadden en daarnaar handelden. Dat er maar één juiste manier was om tegen de duistere machten van haat en geweld te strijden: de weg van het kruis, het opgeven van jezelf, en dat je die weg gaan mocht in de zekerheid, dat dit de weg is, waarop God met de Zijnen gaat en die leidt tot Zijn overwinning.

Pas wanneer wij gaan zien, hoe in deze beweging iets van de werkelijkheid van een nieuw-mens-zijn, zoals de bijbel ons dat tekent, ontdekt en geleefd werd, wordt het een zinvolle zaak ons er mee bezig te houden. Maar dan zitten wij ook meteen met de moeilijkheid, dat dit kennelijk maar zo kort geduurd heeft. Die moeilijkheid zit dan nog niet daarin, dat er in de omgeving betrekkelijk zo weinig oog was voor dit werk van God en dat de weerstand er tegen zo heftig was. Jezus had de Zijnen er van het begin af voor gewaarschuwd, dat zij verzet en vervolging te verwachten hadden. Dat het vooral van de kant van de kerken kwam is een trieste zaak, maar wel te begrijpen. De kerken, die eeuwenlang leefden uit de staatskerkgedachte, moesten zich wel ernstig bedreigd voelen door deze op bijbelse gronden rustende manier van Christen-zijn. Het is bekend dat Luther en Zwingli

op verschillende punten de doperse lijn van denken wel gezien hadden, maar dat zij deze gedachte hadden laten liggen, omdat zij er in de praktijk geen weg mee wisten. Daarom moesten zij wel een vertekend beeld geven van wat de Dopers waren — geestdrijvers, mensen, die hun heil zochten in werkeilichheid in plaats van in Gods genade — en zich daartegen afzetten. Daar komt dan bij, dat zich binnen de doperse gemeenten allerlei voordeel, dat niet te rijmen viel met die nieuwe manier van leven, waar zij voor opkwamen. En daar zit voor ons — voor mij althans — de grote moeilijkheid, wanneer ik de waarde van dit gedeelte van de geschiedenis tracht te schatten.

Binnen de gemeente blijkt dat nieuwe leven toch niet zo'n werkelijkheid te zijn als wij zouden mogen veronderstellen, wanneer het gaat om het werk van God. Er is telkens verschil van mening over wat nu werkelijk Gods wil voor Zijn gemeente is. Dat blijkt bijv. heel duidelijk uit de Broederlijke Vereniging. Daar is "heel grote ergernis verwekt, doordat velen zich van het geloof hebben afgewend, menende, dat zij de vrijheid van de Geest en van Christus te eigen bate mochten uitoefenen en in praktijk brengen". Wel hebben dan de bijeenvergaderde broeders tot hun vreugde en dankbaarheid mogen ervaren, dat er onder hen eenstemmigheid bleek te zijn ten aanzien van een aantal punten, die zij essentieel achtten voor het goed functioneren van de gemeente.

Nu valt het niet moeilijk ook voor deze zaak bijbelse parallellen te vinden. Hoewel Paulus soms heel duidelijk zegt: wij hebben de nieuwe mens aangedaan, doet hij daarnaast een dringend beroep op zijn mede-Christenen om toch de nieuwe mens aan te doen en allerlei hebbelikheden — beter gezegd onhebbelikheden — die in strijd zijn met dat nieuwe-mens-zijn af te leggen (Kolos. 3 : 1-17; Ephes. 4 : 20 - 5 : 20). Ook in de eerste Johannesbrief waar wel heel kras gezegd wordt: alwie uit God geboren is doet geen zonde (3 : 9), wordt aan de andere kant gesteld: als wij zeggen dat wij geen zonde hebben, misleiden wij onszelf en is de waarheid niet in ons (1 : 8). Deze op het eerste gezicht elkaar tegensprekende uitspraken zijn een juiste weergave van de werkelijke situatie. Wie in Christus blijft zondigt niet, zegt Johannes (3 : 6), en dat is een waarheid, die in de kerkelijke prediking vaak te weinig tot zijn recht is gekomen. Daarnaast is het de ervaring van ieder, die deze waarheid op grond van wat hem in genade geschonken is belijdt, dat hij telkens weer uit die verbondenheid met zijn Heer wegvalt, doordat die oude wil om het zelf te doen hem in zijn macht krijgt. Dan is die zonde er weer, waar wij alleen door Gods vergeving van bevrijd kunnen worden.

Tegen deze achtergrond kunnen wij ook begrijpen, dat de ban gezien werd als een noodzakelijk middel om de zuiverheid van het leven van de leden te bevorderen. Het ging daarbij immers niet in eerste instantie om uitbannen van iemand, die van de rechte weg afweek. De omschrijving, die de Broederlijke Vereniging geeft is uitgesproken voorzichtig; het gaat om "broeders en zusters, die zich toch

eens een keer laten gaan in een verleiding en in zonde vallen en zonder het te beseffen overmand worden". Met een beroep op Matth. 18 : 15-18 moeten zij twee maal onder vier ogen vermaand worden (door wie wordt hier niet gezegd, maar het bannen wordt genoemd onder de taken van de herder der gemeente). Daarna komt het pas in de gemeente aan de orde, maar het merkwaardige is, dat hier niet duidelijk van buitensluiten gesproken wordt. Blijkbaar wordt hier uitgegaan van de verwachting dat deze vorm van herderlijke zorg de dwalende broeder of zuster weer op de goede weg terug zal brengen. Helaas blijkt de praktijk op den duur een andere te zijn: in plaats van de uitdrukking van liefdevolle zorg voor de ander kan de ban een soort machtsmiddel worden om de ander te dwingen tot gehoorzaamheid aan wat een leider als de juiste gang van zaken ziet. Dan worden wij geconfronteerd met hardheid en machtsmisbruik, volmaakt in strijd met de liefde en waar strijd en splitsingen uit voortkomen. Het is een droeve zaak, dat juist zij, die het belang van een gemeente zonder vlek of rimpel voorop stellen, daardoor het beeld van die gemeente bevleken. Hier blijkt dan weer hoe zelfs in een gemeenschap van mensen, die zich door Christus willen laten leiden, macht een gevaarlijke zaak. Het is kennelijk nodig duidelijk te stellen — duidelijker dan dat bijv. in de Broederlijke Vereniging gebeurt — dat leiding geven ook een zaak van dienst aan de naaste moet zijn (Mark. 10 : 43-45).

Wanneer wij gaan kijken naar de vooruitgang van de doperse beweging in ons land, dan herkennen wij daarin dezelfde lijn, die de Zwitserse beginperiode ons opleverde. Ook hier ligt de nadruk op het nieuwe mens-zijn: "met des Heren Geest en Woord recht verlicht worden, daardoor uit God geboren worden, dat oude leven der zonden afsterven" (Menno Simons, *Opera Omnia*, p. 49b). "Zo worden wij door Gods verkiezing, door het geloof in Jezus Christus en door de drijvende kracht en de vernieuwing des Heiligen Geests in het lichaam van Christus (dat de rechte kerk en gemeente is) ingelijfd" (p. 264b). Met nadruk wordt nog eens gesteld, "dat al degenen die niet uit God en Gods Woord geboren worden, door Christus' Geest niet gedreven worden, niet in Christus' aard en natuur veranderd worden, Christus' kerk en gemeente niet zijn" (30b). Het trof mij, dat Menno steeds weer melding maakt van het werk van de Heilige Geest: "... God bidden, dat Hij het werk van Zijn handen vernieuwen zal en herscheppen... Hem met diepe ootmoedigheid bidde om Zijn Geest, die dat alles bewerkt en zeggen: Heer, zend Uw Geest en zij zullen geschapen worden en Gij zult vernieuwen het aanschijn van de aarde" (183b). Hij gaat bij al deze uitspraken uit van bijbelse gegevens, maar wanneer hij niet doordrongen geweest was van de grote betekenis van de werking van de Heilige Geest, dan had hij deze woorden zeker niet aangehaald. Temeer omdat er in zijn dagen in de doperse beweging bepaalde stromingen waren — ik denk o.a. aan David Joris — waar met een beroep op de Heilige Geest dingen gezegd en gedaan werden, waar Menno het duidelijk niet mee eens was.

Desondanks komt in zijn woorden telkens naar voren, dat het niet alleen het Woord is, dat het geloof in ons wekt en sterkt, maar dat Gods Geest de kracht is, die het nieuwe leven verwekt en in stand houdt. Op grond van deze realiteit van Gods werk aan de Zijnen mag dan ook van de gemeente gezegd worden en moet van haar verwacht worden, dat haar leden nieuwe mensen "van goddelijke aard zijn, die hun zwakke leven graag willen schikken naar des Heren Geest, Woord en voorbeeld, die door des Heren Geest gedreven worden en willig en bereid zijn om het kruis van de Heer Christus duidelijk te dragen" (255b). Dat zij daarin telkens weer en op allerlei punten tekort schieten is geen reden om dit uitgangspunt los te laten. Immers om Christus' wil worden ons door de grote goedheid en barmhartigheid van God onze fouten en zwakheden vergeven (463a).

Wanneer wij echter zien, hoe deze beweging verder gaat, dan krijgen wij de indruk, dat de werkelijkheid van Gods vernieuwend werk aan Zijn kinderen steeds minder geloofd en ervaren wordt. Het leven naar Christus' geboden wordt vastgelegd in een bepaald gedragspatroon, waar de leden zich aan te houden hebben; het wordt een moeten, dat de vraag oproept, of het werkelijk allemaal wel zo moet, of het niet met wat minder toekan. Het "meniste zusje" wordt het uiterlijk zedige meisje, dat de kat in het donker knijpt. Onder de vermaners zijn er die al hun best doen om de prestaties weer op peil te brengen en die dan een deel van hun leden verliezen aan de andere kerken, waar niet zulke hoge eisen gesteld worden. Er zijn er ook — Galenus bijv. — in wie nog iets van de oude geest woont, maar wat kunnen zij bereiken, als in de gemeente het vuur is uitgedoofd?

Zo zijn wij een kerkje geworden tussen de andere kerken, een gemeenschap van mensen die zich verbonden weten in een vaak wat vaag geloof, dat meestal nog wel bijbels wil zijn, maar dat een groot deel van de bijbelse boodschap meer of minder bewust heeft afgeschreven. Een gemeenschap van mensen, die goed willen leven, maar dat "goed" moet niet zover gaan dat wij anders dan de anderen zouden moeten handelen. Er zijn natuurlijk nog wel punten, waarop wij anders zijn en willen zijn dan de anderen: de doop op belijdenis, het niet afleggen van de eed, de autonomie van de gemeente, maar daar maakt niemand het ons meer moeilijk om. En wat zou ons het recht geven om te blijven bestaan als aparte groep, als er geen doopsgezinde kenmerken en eigenaardigheden meer waren?

Toch leeft in deze dagen bij velen onder ons de vraag: hoe moet het verder gaan? Wij horen de roep om éénwording van de kerken; wij hebben te maken met een teruglopend ledental, omdat het niet meer vanzelf spreekt, dat je als kind van doopsgezinde ouders al dan niet meelevend, maar toch lid wordt van de gemeente. Zit er nog toekomst in onze Broederschap?

Ik zie drie wegen, die wij kunnen gaan. Wij kunnen rustig op onze eigen manier doorgaan en afwachten, hoelang wij dat volhouden. Het zal in ieder geval onze tijd

nog wel uithouden — zo jong zijn de meesten van onze leden toch al niet meer — en wie dan leeft, die dan zorgt. Maar als wij zo onszelf willen blijven, dan zien wij over het hoofd, dat wij eigenlijk allang niet meer onszelf zijn. Wij zijn allang niet meer die gemeente van wedergeboren kinderen van God, waar onze vaders hun leven voor over hadden. Trouwens, de andere kerken zijn ook niet meer wat zij toen waren; de geest van de tijd dringt hen veel meer in de richting van de kleinere gemeenschap, waar mensen op grond van hun geloof voor kiezen.

Als wij dat zien, dan kunnen wij twee kanten op. Of wij aanvaarden de gang van onze geschiedenis als een noodzakelijk gebeuren; daarmee zeggen wij dan feitelijk, dat wij niet geloven in die wezenlijke vernieuwing; dat werk, dat God aan en door mensen wil doen, die het uitgangspunt van de doperse beweging was; het punt, waarop zij afweken van de andere stromingen in de Hervormingstijd. In dat geval kunnen wij het beste zo gauw mogelijk onze speciale kenmerken zover relativiseren, dat wij opgaan in een gemeenschap der kerken, die er wel aan toe is te streven naar eenheid in verscheidenheid.

De andere weg is, dat wij weer gaan zoeken — met diegenen in de andere kerken, die daar ook mee bezig zijn? — naar een nieuwe verbondenheid met God, zoals Hij ons die in Jezus Christus heeft aangeboden, zodat wij ons echt Zijn kinderen weten, Zijn nieuwe volk, in deze vreemde, onveilige wereld geborgen in Zijn liefde. Maar dan ook bereid ons zó door Zijn Geest te laten vernieuwen, dat aan ons zichtbaar gaat worden, dat en hoe God bezig is van deze wereld werkelijk Zijn wereld te maken. Een wereld, waarin mensen in Hem de kracht vinden de ander zijn ruimte en zijn deel te geven, een wereld, waarin mensen in liefde tot Hem en elkaar samen leven.

Als wij zo op weg zouden willen gaan, wat zal daar dan uit groeien? Wie zal het zeggen? Ik niet! Wat ik wel nog wil trachten te zeggen is hoe onze geschiedenis ons inzicht kan geven in de mogelijkheden ten goede en ten kwade, die wij op die weg kunnen verwachten.

Eerst dan de mogelijkheden ten goede. Wanneer mensen met elkaar de bijbel gaan lezen met de oprechte wens er uit te halen niet wat zij altijd al geloofden en dachten, maar wat God ons voor nieuws zeggen wil, dan is het mogelijk daardoor samen tot een visie te komen op Gods bedoeling met ons en met onze wereld, die kan leiden tot een grondig samen zoeken naar wegen om die bedoeling waar te helpen maken. De volgende mogelijkheid is deze, dat door het samen zich richten op God en door het proberen dat wat zij van Zijn wil begrepen hebben zo goed mogelijk in daden om te zetten een zo grote openheid ontstaat, dat God door Zijn Heilige Geest in de kring binnenkomt en de mensen gaat vernieuwen. Waarom dat open-zijn voor Gods Geest en Zijn binnenkomen in gelovigen, zo dat zij weten, dat Hij het is, die in hen werkt, eerder tot stand komt in een groep mensen, die er samen naar zoeken dan in mensen apart weet ik niet, maar zowel de bijbel als onze ge-

schiedenis zeggen ons dit. Als het op gang komt, dan blijkt het mogelijk te zijn allereerst tegenover elkaar in een nieuwe verhouding te komen; dan is het niet meer zo nodig, dat je je laat gelden; je krijgt meer oog voor wat er in die ander leeft, meer echte waardering, verdraagzaamheid en de bereidheid je voor de ander in te zetten. Van daar uit groeit er ook een andere instelling tegenover de mensen buiten die kring, opener, menselijker, minder gauw op je tenen getrapt, minder wantrouwend, meer bereid de ander te aanvaarden zoals hij is met zijn goede en kwade kanten en ergens met de hoop, dat hij deel mag krijgen aan dat wat je eigen leven zoveel vrijer en rijker maakt. Tenslotte is het mogelijk samen wegen te vinden en te gaan om de situatie in de wereld, waarin zij staan, meer in overeenstemming te brengen met Gods bedoeling. In onze geschiedenis zien wij zo iets meermalen gebeuren, niet in de vorm van politieke actie, maar van projecten, waardoor mensen, die in de verkeerde hoek zitten, een nieuwe kans krijgen. Overigens vraag je je wel af, in hoeverre de gemeente achter zulke projecten stond; het is meestal de naam van de voorganger, die met zo'n stuk werk verbonden is.

Dit kan als overgang dienen naar wat ik aan mogelijkheden ten kwade zou willen noemen. Wanneer wij de ontsporingen, die onze geschiedenis ons laat zien, op een rijtje zetten, dan vinden wij daar: het autoritair optreden van voorgangers, die samen met een groepje die achter hen staat hun geloofsovertuiging, hun opvatting over hoe God wil dat wij leven dwingend aan anderen op willen leggen; daardoor partijvorming, strijd, afsplitsingen; en dan ook het zich zo hechten aan bezit, dat daardoor het dienen van God op de achtergrond geschoven wordt. Al die ontsporingen vinden hun grond in onze menselijke behoefte aan zekerheid, een zekerheid, die wij normaal trachten te vinden in erkenning van onze waarde door anderen, in vaste waarheden, in bezit of sociale voorzieningen. Nu is het wezenlijke in het nieuwe-mens-zijn, dat God ons weer vaste grond onder de voeten geeft, doordat wij mogen weten, dat wij Zijn kind zijn, met ons hele zijn, lichaam en ziel, geborgen in Zijn liefde. Dat is de grootste erkenning, die wij kunnen wensen; het geeft ons een waarde, die wij nergens anders kunnen vinden; een veiligheid, die zelfs door de dood niet te niet gedaan kan worden. Maar wij hebben alleen zekerheid van die zekerheid, wanneer wij leven uit Gods liefde, Hem liefhebben én de ander, die Hij naast ons gezet heeft. Is dat dan toch niet een angstig onzekere zaak? Wie of wat garandeert ons, dat die verbondenheid met God een werkelijkheid is? Daarom hebben wij toch, ook als wij geloven, de neiging meer concrete zekerheden te scheppen: een leider, die het weet en die moet het dan ook weten, al was het alleen om zelf op de been te kunnen blijven; vandaar dat het ergens vast moet liggen, in de bijbel, in een geloofsbelijdenis, in leefregels, in de traditie of — wie weet — in visioenen en profetieën. Maar zodra je gaat werken met dat soort zekerheden, krijg je sommigen mee en anderen tegen, want al die zekerheden hebben meer of minder menselijks in zich, ook de bijbel, die tenslotte toch door mensen geschreven

is, ook de uitingen van de Geest, die door mensen ontvangen en doorgegeven worden. Want ons menselijk kennen is onvolkomen, en onvolkomen is ons profeteren. Alleen de liefde, het meest wezenlijke van Gods wezen en wat Hij daarvan in ons heeft gelegd, is volkomen. Daarin ligt onze zekerheid. Alleen als wij die liefde kennen, kunnen wij het zonder die eigengemaakte zekerheden stellen. Om ons die kennis te geven heeft God Zijn liefde in Jezus menselijke gestalte gegeven; heeft Hij Zijn Geest gezonden om in ons mensen te wonen. Waar dat gaat werken in een groep mensen, die samen uit die liefde trachten te leven, kan die kennis ons deel worden.

Maar dan zullen wij er toch steeds op bedacht moeten zijn, dat telkens weer die drang naar een andere zekerheid de kop opsteekt. Dan moeten wij er begrip voor hebben, als de een of de ander zich toch op een ogenblik weer groot wil maken, gelijk wil hebben, een vast patroon wil opleggen, materiële veiligheid zoekt. Dat begrip zal dan niet moeten inhouden: er in meegaan, het goedkeuren. Maar wel trachten met liefde de ander er af te helpen. En als je het zelf bent, de kritiek en de hulp aanvaarden.

Het is trouwens niet zo, dat er in zo'n groep geen leiders moeten zijn; dat wat zij van Gods waarheid verstaan niet onder woorden gebracht en geleerd zou mogen worden; dat er geen leefregels gesteld zouden mogen worden en dat de materiële zaken geen aandacht zouden mogen krijgen. Maar wel moet dit alles voortdurend bewust beoordeeld worden in het licht van wat God ons van Zijn liefde en Zijn wil geopenbaard heeft. Dan zullen er verschillen blijven, die gedragen moeten worden. Dat kan in vrede gebeuren, als mensen leven uit de hoop, dat God ons eenmaal Zijn werkelijkheid ten volle openbaren zal. Is het een illusie, dit soort nieuw leven? Als wij alleen onszelf en elkaar zien als degenen, die het op zouden moeten leveren, dan kan ik niet anders zeggen dan: ja, het is heel mooi, maar ik zie niet, dat wij daartoe in staat zijn. Maar als wij weten, dat God, die ons geschapen heeft, ons voor dat leven gemaakt heeft; dat Hij het in ons werken wil en kan, als wij er Hem de ruimte voor geven, dan mogen wij elkaar in alle ernst vragen: zullen wij Hem de kans geven?

De reformatie der Reformatie

Grondslagen van de doperse theologie

In de brede stroom van historische literatuur over de geschiedenis van het Doperdom duiken zo nu en dan vragen op van meer systematisch-theologische aard. Een drietal ook onderling samenhangende vragen wil ik hier kort bespreken om daarna te trachten tot een nieuwe gefundeerde beantwoording daarvan te komen.

I. De grenzen van het Doperdom

De eerste vraag betreft het probleem van de afgrenzing van de Dopers tegenover verwante stromingen. Heinold Fast heeft in zijn dissertatie, *Heinrich Bullinger und die Täufer* ¹ laten zien, dat dit reeds een probleem was voor Bullinger in zijn strijd tegen de Dopers; en hij voegt daaraan toe, dat dit probleem "auch heute noch so aktuell ist wie kaum ein anderes in der Täuferforschung". Voor Bullinger stonden mannen als Hans Denck en Ludwig Hätzer en Kautz eigenlijk buiten de grenzen van de beweging, die hij de "General- oder gemeine Täufer" noemde. Deze groep bestond uit de oorspronkelijke beweging van de Züricher Dopers. Fast heeft zelf later eveneens voor een dergelijke afgrenzing gekozen. In zijn dissertatie schrijft hij nog, dat het een diepere analyse zou vereisen om een begrenzing van het "wirkliche Täufern" te geven, maar in zijn uitgave van geschriften in *Der linke Flügel der Reformation* geeft hij toch wel een dergelijke afgrenzing, en onderscheidt hij de "Dopers" van de "Spiritualisten" (waaronder Denck) en de "Schwärmer" (waaronder Thomas Müntzer, Melchior Hoffman, Obbe Philips en Bernard Rothmann) en de "Antitrinitarier".

J.H. Yoder komt in het slot van zijn dissertatie ² enkele jaren later over dit probleem te spreken en geeft daar ook het antwoord, dat de eigenlijke Dopers de oorspronkelijke beweging in Zwitserland vormden. De geest van deze groep is trouwens ook de enige, — zo stelt hij als een rechtvaardiging van zijn opvatting — die de Reformatietijd heeft overleefd en tot nu toe levensvatbaar is gebleken. Ook de verschillen, die er tussen de latere groepen bleven bestaan, zoals bv. ten aanzien van de opvattingen

over de incarnatie, nemen niet weg, dat zij het toch eens waren over het "grundlegende Verständnis vom Wesen der Gemeinde".

Tegenover deze opvatting binnen de kring der doperse kerkhistorici (Bender stond reeds eerder op ditzelfde standpunt) is de laatste tijd wel verzet opgekomen. Zo spreekt James M. Stayer in een artikel³ over de vooruitgang die het historisch onderzoek van het Doperdom maakte door wat hij noemt "die Entkräftung konfessioneller Stereotypen", en voorts door het Doperdom te zien in het geheel van de bewegingen van verwante groepen, zoals George H. Williams dat deed in zijn *The Radical Reformation* (Philadelphia, 1962), en tenslotte door de wetenschap "dass chiliastisch und revolutionär eingestellte Täufer einen wesentlichen und bedeutsamen (wenn auch nicht "typischen und repräsentativen") Teil der Bewegung ausmachten". Stayer wil zelfs de scheiding tussen de "radical" en de "magisterial Reformation", zoals Williams deze zag, niet meer zo volstrekt laten gelden.

Dit systematisch-theologische probleem, dat natuurlijk ten nauwste met de analyse van de historische gegevens samenhangt, is dus nog verre van opgelost. Integendeel, het begint pas goed een strijdpunt te worden en daarmee pas tot expliciet en belangrijk punt van wetenschappelijk onderzoek.

II. De oecumenische plaatsbepaling van het Doperdom

Een tweede probleem, dat door het historisch onderzoek naar voren is gekomen, betreft de oecumenische "plaatsbepaling" van het Doperdom. Juist in onze oecumenische tijd waarin de blik historisch en systematisch meer op het geheel van de Christenheid is gericht en men pas in de tweede plaats confessionalistisch interesse heeft, moest dit probleem van de onderlinge verhouding en plaatsbepaling van de verschillende confessies binnen het geheel der oecumene wel opkomen.

Er zijn voor deze zaak een aantal verschillende oplossingen geopperd, die in enkele groepen zijn onder te verdelen. In de eerste plaats is er een groep, die het Doperdom vanzelfsprekend rekent tot het algemene gebeuren van de Reformatie. Bainton schreef in 1941 zijn artikel „The left Wing of the Reformation”⁴ en deze plaatsaankwijzing der Dopers nam Fast in de titel van zijn reeds genoemde boek over. Het is overigens merkwaardig, dat Bainton zelf in zijn boek, *The Reformation of the Sixteenth Century* (Boston, 1952), de term „the left wing” helemaal niet meer gebruikt in zijn hoofdstuk over de Dopers, maar hen daar samenvat onder de titel "The Church Withdrawn: Anabaptism", dus door middel van een kenmerk van hun gemeenteopvatting. Fast heeft in de uitgave van teksten onder de titel *Der Linke Flügel der Reformation* Baintons eerste plaatsbepaling overgenomen.⁵ Hij verdedigt haar door onder "links" te verstaan: de bereidheid om met de traditie te breken, en stelt links dus tegenover het begrip conservatief. Zo komt hij tot een gradering van rechts naar links in de tijd van de Reformatie, die van de Katholieke

kerk over de Lutherse en Gereformeerde kerken loopt naar de linker vleugel, waarin dan opnieuw van rechts naar links respectievelijk de Dopers, de Spiritualisten, de Schwärmer en de Antitrinitariërs worden genoemd. Hoewel er wat het breken met het rooms-katholieke verleden betreft een zekere overeenkomst met deze groepen bestaat, zegt ook Fast zelf⁶, dat de onderlinge verschillen zó groot zyn, dat een poging om hen onder een andere gemeenschappelijke noemer te brengen niet mogelijk is: "Die Differenzen fallen mehr ins Gewicht als das Verbindende".

Het is echter niet alleen daarom een niet zo gelukkige greep om de plaatsbepaling van de Dopers op zo'n negatieve wijze te definiëren. Ten eerste is het de vraag bij iedere beweging, die bereidheid om met de bestaande werkelijkheid en haar instellingen te breken toont, of zij dit wil doen in een richting, die teruggaat op een veel vroegere traditie, of dat zij dit wil doen in een richting, die vooruit gaat naar nog niet eerder voorgekomen denkbeelden en instellingen. Het breken met het bestaande kan naar "links", maar ook naar "rechts" plaats vinden. Wanneer bovendien de verschillen tussen bewegingen groter zijn dan de overeenkomsten, verdient het dan niet de voorkeur om helemaal niet te trachten ze onder één noemer te brengen? Het lijkt meer een confessionalistisch belang van de tegenstanders van de Dopers van vroeger en nu om ze met allerlei andere kleine bewegingen "op een hoop te gooien". Reeds de Reformatoren en hun volgelingen deden dat.

Ook George H. Williams in *The Radical Reformation* volgt deze methode, alleen rangschikt hij de Dopers nu onder de bewegingen die hij onder de noemer "radicale Reformatie" samenvat. Hij onderscheidt daarbij de Anabaptisten van de Spiritualisten en de "Evangelical Rationalists". Het begrip "radical" wordt niet zozeer in zichzelf gedefiniëerd, maar als tegenstelling gebruikt tegenover de kerken van de "magisterial Reformation", waar de verbinding met staat en overheid een wezenlijk kenmerk bleef. Hierbij gaat hij er ten eerste stilzwijgend van uit, dat de Dopers hun wezenlijke kenmerk in hun gemeenteopvatting hadden, of dat deze althans hun primaire "Anliegen" was. Ten tweede ziet hij in het hebben van deze gemeenteopvatting een wezenlijke overeenstemming tussen de Dopers en de twee andere groepen, die hij onder de "radicale Reformatie" rekent.

Deze beide oplossingen voor het probleem van de plaatsbepaling — die aan de "linker vleugel" en die onder de "radicale Reformatie" — lijken mij dan ook niet juist en daarom niet het laatste woord in deze zaak.

Een tweede groep historici wil een andere oplossing voor de vraag naar plaatsbepaling geven. Zij stellen de Dopers niet onder dezelfde noemer met de Reformatie, maar menen dat zij een eigen plaats innemen naast de Rooms-Katholieke Kerk en naast de kerken der Reformatie. Verdedigers van deze opvatting vinden wij vooral, maar niet alleen bij de Amerikaanse Mennonieten. Robert Friedmann poneerde reeds in 1950 de stelling, dat het Doperdom niet als een onderdeel van het Protestantisme in het algemeen gezien moet worden, maar zich enerzijds van het Rooms-

Katholicisme, anderzijds evenzeer van het Protestantisme onderscheidde.⁷ De grote Reformatoren Luther, Zwingli en Calvijn legden volgens hem veel nadruk op de systematische theologie, zoals het Katholicisme op de "priesterlijke" institutionalisering van de kerk. Beide momenten vinden wij niet terug bij de Dopers, zegt Friedmann. Bij dezen gaat het hoogstens om een impliciete theologie.⁸ De Dopers hebben een "existentieel Christendom", waarbij de nadruk op de wedergeboorte en het nieuwe leven komt te liggen. In het na zijn dood verschenen boek *The Theology of Anabaptism*⁹, heeft hij deze gedachten verder uitgewerkt. Ook Walter Klaassen heeft een boek¹⁰ geschreven ter verdediging van de stelling, dat de Dopers niet tot de kerken der Reformatie gerekend mogen worden.

Ook volgens Kühler lagen de bronnen van de Dopers niet zozeer in de Reformatie, als wel in de Moderne Devotie en bij Erasmus. Meihuizen heeft in de rede bij de aanvaarding van zijn lectoraat in 1966¹¹ zich eveneens een voorstander getoond van de opvatting, dat er een wezenlijk onderscheid gemaakt moet worden tussen de Dopers en de kerken van de Reformatie. De doperse vaders wilden geen reformatie, maar een "restitutie" van de oorspronkelijk nieuw-testamentische gemeente.¹² Reeds Littell had in een artikel in *MQR*¹³ op het belang van het begrip restitutie voor het begrijpen van de doperse theologie gewezen. John H. Yoder bouwt in een artikel "Anabaptism and History" in *Umstrittenes Täufern* op Meihuizens artikel voort, zonder echter te kiezen voor een stellen van de Dopers buiten de Reformatie. Hij wijst ook op de gevaren van een te gemakkelijk constateren van overeenkomsten met vroegere soortgelijke bewegingen, die op de een of andere wijze "restitutionistisch" waren. Ten eerste behoeven zij elkaar niet beïnvloed te hebben en ten tweede hebben zij soms niet alle andere kenmerken gemeen.¹⁴

Yoders standpunt, dat hij ook vroeger innam, schijnt dus niet veranderd te zijn. De doperse beweging behoort volgens hem tot de Reformatie in het algemeen, en is een verder doortrekken van de lijnen, die de oorspronkelijke grote Reformatoren Luther en Zwingli ook in het begin getrokken hadden, maar waarvan zij afweken en terugkwamen, toen zij de consequenties voor ogen kregen.

Beide elkaar tegensprekende groepen — dus van degenen die menen dat de Dopers tot de Reformatie gerekend moeten worden, en van degenen, die menen dat zij als een eigensoortige vorm van christelijk geloof gezien moeten worden (al of niet op een oude voor-reformatorische traditie teruggaande) — kunnen voor hun standpunt argumenten aanvoeren. Het lijkt daarmee een kwestie van afwegen, welke argumenten het zwaarst zijn, zodat men voor een van beide standpunten moet kiezen. Of wel er moet een derde mogelijkheid zijn om het probleem van plaatsbepaling op te lossen.

Enige jaren geleden heb ik zo'n derde mogelijkheid voorgesteld in mijn opstel in het door Goerz uitgegeven boek *Die Mennoniten*.¹⁵ Men moet toegeven, dat de opkomst van de doperse beweging historisch niet los gezien kan worden van het alge-

mene gebeuren van de Reformatie en dus met de Reformatie in een onlosmakelijk verband gesteld moet worden. Of men nu het begin van het Doperdom uitsluitend in het Zürich van Zwingli wil zien, of dat men meent dat ook Karlstadt en Thomas Müntzer als behorend tot althans het begin der doperse beweging moeten worden gezien en dus als een reactie op Luthers Reformatie, in ieder geval staat het Doperdom met het werk van de grote Reformatoren in direct verband. De vraag is echter of het daarvan slechts als "vleugel" een bijverschijnsel is, dat alleen een radicalere vorm daarvan vertoont, of dat het daarentegen een wezenlijk nieuwe beweging is, die een gestalte van christelijk geloof en als neerslag daarvan een gemeentevorm in het leven riep, die naast de andere kerken en naast de katholieke kerk niet alleen een eigen recht van bestaan had, maar die, hoe klein en vervolgd ook, de kiemen van de toekomst van de oecumenische Christenheid in zich droeg. Deze laatste visie is niet zo vreemd, wanneer men het Doperdom ziet als een beweging, die tijdens het proces van de hervorming van Luther en Zwingli als een "reformatie van die reformatie" of als een "correctie op de correctie van het Rooms-Katholicisme" fungeerde. Dan is haar plaatsbepaling in zoverre duidelijk, dat zij weliswaar historisch geworteld is in de beginperiode van de Reformatie van Luther en Zwingli, maar dat zij in haar resultaat boven en buiten die Reformatie uitgroeit tot een nieuwe en eigensoortige gestalte van christelijk geloof, die noch katholiek noch "protestant" in de lutherse en calvinistische betekenis van het woord is. Een dergelijke plaatsbepaling komt ook het meest overeen met de oorspronkelijke opvattingen van de eerste Dopers zelf, die wisten dat zij enerzijds begonnen waren in het spoor van Luther en Zwingli, en door hen ook sterk beïnvloed waren, maar dat zij anderzijds op bepaalde centrale punten van een andere geest bleken te zijn en daarom zich tegen de grote Reformatoren moesten gaan verzetten. Maar niet alleen ten opzichte van de luthers-calvinistische Reformatie wordt de plaatsbepaling van de Dopers op deze wijze duidelijker, dit geldt ook ten opzichte van de verhouding tot de Rooms-katholieke kerk.

In welke zin waren de Dopers een reformatie van de Reformatie? Onder een reformatie kunnen wij niet verstaan een andere opvatting over bijkomstigheden van het geloof of over de vormgeving van bijkomstige instellingen. Van een reformatie in de eigenlijke zin is alleen sprake, wanneer er een wezenlijk andere opvatting is over de grondslagen van het geloof en er dus ook een andere visie is op de betekenis van de hoofdbegrippen en voorstellingen van het geloof en op de onderlinge samenhang daartussen. Als gevolg daarvan zal dan ook de uiterlijke verschijningsvorm, die een dergelijke nieuwe geloofsgemeenschap zich schept, een wezenlijk andere structuur hebben. De opvattingen van Luther en Zwingli over allerlei geloofsbe-grippen en voorstellingen verschilden zó wezenlijk van die van de katholieke kerk, dat een samengaan niet meer mogelijk was en een nieuwe kerkreformatie het innerlijk noodzakelijk gevolg was. Maar dat was evenzeer het geval toen de reformatie

van de Reformatie door de Dopers plaats greep en zowel Luther als Zwingli en later Calvijn begrepen, dat hier op centrale punten een wezenlijk andere geloofsgestalte naar voren was getreden. De onderlinge verschillen tussen de lutherse reformatie en die van Zwingli en Calvijn zijn van veel geringer aard, betreffen minder de eigenlijke grondbegrippen en ook niet een belangrijk verschil ten aanzien van de verhouding tot de traditie en de oude kerk. Beide reformatorische kerken voltrokken weliswaar een wezenlijke breuk met de middeleeuwse katholieke kerk, maar toch niet op een dergelijke wijze, dat tenminste op enkele punten, bijv. enkele oude belijdenissen, de kinderdoop enz. — een wederzijdse gedeeltelijke erkenning in de grond uitgesloten moest worden geacht. Het ging bij de reformatorische kerken toch ook weer om "kerk"-vorming, zij het een kerk van een andere structuur dan de katholieke kerk, omdat ook de geloofsopvatting wezenlijk anders was. Bij de Dopers echter was door het veel diepergaande verschil in geloofsopvattingen ook de structuur van de geloofsgemeenschap veel meer wezenlijk veranderd en vertoonde deze niet meer zozeer het karakter van een "kerk" als wel van een gemeente en van een broederschap als een gemeenschap van gemeenten.

Dit alles is nog niet meer dan een poging om aan te duiden wat ik onder een reformatie van de Reformatie versta. In mijn opstel in *Die Mennoniten* heb ik gesproken over een "Gegenbewegung" binnen ("innerhalb") de bijbelse correctie van de Reformatie op de katholieke scholastische traditie. Deze woorden hebben tot misverstand geleid, zodat ik mijn bedoeling hier iets duidelijker wil uiteenzetten. Goertz heeft in een artikel mijn opvatting over de oecumenische plaatsbepaling van het Doperdom besproken.¹⁶ Hij noemt mijn "Konzeptionsskizze" daar "eine verheissungsvolle Ausweitung der theologischen Fragestellung", maar heeft toch bezwaren tegen mijn ontwerp. Hij vat namelijk, waarschijnlijk op grond van het door mij gebruikte begrip "tegenbeweging", de plaats, die ik de Dopers in het oecumenisch geheel zou toewijzen, op als gelegen tussen de katholieke en reformatorische kerken. Daarom vergelijkt hij mijn plaatsaanduiding met de opvatting van Brunner, die juist de reformatorische kerken de plaats in "het midden" toekent. Tot een dergelijk misverstand kan het gemakkelijk komen, wanneer men bij de plaatsbepaling toch nog beïnvloed blijft door begrippen "rechts" - "links", waartussen dan ook een plaats in "het midden" zou bestaan, die dan in Brunners conceptie natuurlijk als het ware midden gewaardeerd wordt. Het midden kan echter ook gezien worden als een halverwege blijven staan en dus als een op allerlei punten de beweging niet geheel ten einde voltrekken of haar slechts op één punt en dus eenzijdig voltrekken. In die zin zie ik de reformatorische kerken "halverwege" tussen de katholieke kerk aan de ene zijde en de geloofsgemeenschappen van doperse signatuur aan de andere zijde instaan. Als reformatie van de Reformatie staat de doperse geloofsvorm het verst van de katholieke af. Dat komt ook duidelijk tot uiting in de uiterlijke structuur van de twee geloofsgemeenschappen. De lutherse en calvinistische kerken

staan tussen die beide uitersten in, dat wil zeggen zij zijn noch het een noch het ander. Zij zijn eerder tweeslachtig te noemen of, om het iets scherper te zeggen, zij lijden aan een innerlijke tegenstrijdigheid, die het niet geheel duidelijk maakt welk karakter zij eigenlijk hebben. Wij hoeven slechts te vergelijken hoe het bij de drie geloofsvormen staat met de bepaling, wie er als lidmaten van de kerk of de gemeente beschouwd moeten worden. In de katholieke kerk is dat zonder meer duidelijk: daar zijn alle gedoopten het. Bij de Dopers is het ook duidelijk: daar zijn het allen, die belijdenis van hun geloof hebben afgelegd en daarop gedoopt zijn. Maar bij de Lutheranen en de Calvinisten moeten moeizame onderscheidingen gemaakt worden tussen doopleden en belijdende leden. In zekere zin zijn bij de Calvinisten ook reeds de kinderen uit gelovige ouders, zonder doop zelfs, lid van de kerk en daarop ook aanspreekbaar. Het karakter van de geloofsgemeenschap is bij Rome en de Dopers duidelijk, terwijl het bij de Lutheranen en Calvinisten nooit helemaal duidelijk kan worden, wat de grenzen zijn. Wel wordt bijv. in de Nederlandse Geloofsbelijdenis (artikel XXVII) de kerk gedefiniëerd als de "heilige vergadering der Christgelovigen", (evenals ongeveer in de lutherse Augsburgse Confessie, artikel VII), maar van de doop (ook die van kinderen dus) wordt gezegd (in artikel XXXIV), dat wij daardoor "in de Kerke Gods ontvangen" worden.

De doperse reformatie van de Reformatie heeft als geloofstype een consequente tegenstelling tot de katholieke kerk ten gevolge. Zij corrigeert daardoor lutherse en calvinistische geloofsopvattingen op een dubbele wijze: enerzijds door op bepaalde punten radicaler te zijn, anderzijds door op sommige punten minder eenzijdige accenten te leggen. Juist omdat er die twee wijzen van correctie zijn, kunnen de Dopers niet uitsluitend als de "radicale Reformatie" worden beschouwd, en evenmin alleen als een "linker vleugel". In zoverre zij soms minder eenzijdig waren en meer dialectisch beide zijden in een spanning tot hun recht lieten komen, (bijv. geloof en werken, Woord en Geest), leken zij niet radicaal; en in zoverre zij wel radicaal waren (bijv. in het Sola Scriptura, het afwijzen van de natuurlijke theologie en het breken met de traditie als bron van waarheid) leken zij minder links.

Het lijkt daarom niet zo goed om de Dopers hun oecumenische plaats aan te wijzen door hun geloofstype te karakteriseren als tot nu toe gebeurd is. Evenmin als het juist is om de reformatorische kerken te definiëren als de kerken van het "midden", of de katholieke kerk als "rechtervleugel". Een vergelijking tussen de belangrijkste geloofsgestalten en dus ook kerktypen moet de grondverschillen, van waaruit de meer secundaire verschillen begrijpelijk en verklaarbaar worden, doen uitkomen.

III. Het zoeken naar het "doopsgezind eigene"

Dit voert ons tot het derde theologische probleem, dat bij het onderzoek van de

geschiedenis van de Doopsgezinden is opgekomen. Hierbij gaat het om de vraag, die in onze Broederschap in Nederland vaak met de eigenaardige formulering is aangeduid: "Wat is het "doopsgezind eigene?" In Amerika zocht men naar "the anabaptist vision" (in de formulering van Bender). Is er één leerstuk of een bepaalde houding of instelling of gemeentevorm, die de grond is voor alle verschillen met de andere geloofsgemeenschappen? Zolang men het probleem formuleert als de vraag naar het 'doopsgezind eigene' lijkt men er stilzwijgend van uit te gaan, dat de doopsgezinde geloofsvorm in het algemeen veel overeenkomsten met de kerken der Reformatie heeft, maar dat er één of meer bepaalde punten zijn waarop zij afwijkt. Het antwoord op de vraag naar de "anabaptist vision" lijkt er eerder van uit te gaan dat er een eigen totaalvisie is die de eigenheid van de geloofsvorm als geheel bepaalt. Maar Bender definieerde toch om te beginnen deze "visie" door middel van een drietal categorieën: ten eerste "christianity as discipleship" (navolging); ten tweede: "a new conception of the church as a brotherhood" (een nieuwe opvatting van de kerk als gemeente); en ten derde: "a new ethic of love and nonresistance" (een nieuwe ethiek van liefde en weerloosheid).¹⁷ De navolging heeft de ethiek van liefde en weerloosheid tot inhoud en samen zijn deze begrippen impliciet in een bepaalde opvatting van het geloof (als fides qua). Het speciale doperse gemeentebegrip is als ecclesiologisch begrip van secundaire aard. Bender noemt de idee van de afgezonderde gemeente¹⁸ een negatieve uitdrukking van de positieve eis tot navolging. In zijn samenvatting zegt hij dan ook dat de doperse visie twee brandpunten heeft: ten eerste de levensverandering en ten tweede de gemeentelopvatting.¹⁹ In het voor de doperse theologie interessante nummer van de *Mennonite Quarterly Review* van januari 1950 schreef Bender een artikel, waarin hij de driedeling van de "the anabaptist vision" terugbracht tot één enkel begrip. Hij ziet nu dat het gemeentebegrip een "afgeleid begrip" is.²⁰ Het wezenlijk kenmerkende is nu volgens hem, wat hij in de titel van zijn artikel noemt "The Anabaptist Theology of Discipleship". "Discipleship (is) the most central, most essential and regulative concept in Anabaptist Thought", zegt hij nu.²¹ Bender deed in dit artikel zeker een belangrijke stap in de richting van een antwoord op de vraag naar wat de Dopers onderscheidde van de andere vormen van Christendom. Hij distancieerde zich nu van hen, die juist het gemeentebegrip het wezenlijke en centrale kenmerk van de Dopers noemden.

In het zelfde nummer van de *MQR* van januari 1950 verdedigde Cornelius Krahn deze laatste opvatting. Hij schrijft: "An Anabaptist theology is ecclesiocentric".²² John H. Yoder stelt in *Täuferium und Reformation im Gespräch* de twee begrippen van de navolging en van de gemeente als even belangrijk voor de definitie van het Doperdom. Ik citeer dit even volledig:

Die moderne Forschung hat sich gefragt, ob die Nachfolge oder die Gemeinde

der Zentralbegriff des Täuferums sei. Unseres Erachtens ist eine solche Frage müssig. Sucht man den Bruchpunkt, an dem die Täufer sich von der Reformation trennten, so geht es zuerst om die Gemeinde, ihre Sichtbarkeit und Handlungsfähigkeit. Fragt man aber, warum die Gemeinde sichtbar und handlungsfähig sein soll, so findet man die Antwort: es geht om das Leben Christi in seinen Gliedern. Beide sind letztlich untrennbar, eben weil Nachfolge keine franziskanische Nachahmungsethik für den einzelnen ist, sondern ein Werk des Leibes Christi.²³

Dit is een interessante poging om de twee standpunten te verzoenen, maar het is wel duidelijk dat bij Yoder het begrip van de gemeente toch het zwaarste accent krijgt. De navolging immers is niet zozeer het doen van de enkele gelovige op zichzelf, maar het doen van de leden van het lichaam van Christus, dus van de gemeente. Met andere woorden: bij Yoder wordt de navolging begrepen vanuit het begrip van de ware gemeente, terwijl bij Bender in zijn artikel van 1950 de ware gemeente eerder verstaan lijkt vanuit de navolging van de leden. Het lijkt mij dat de oplossing van deze dialectische tegenspraak slechts gevonden kan worden in een derde theologisch begrip, dat zowel aan het accent van de navolging als ook aan de vorm van de gemeente ten grondslag ligt. Wij willen daar straks op verder gaan, maar eerst nog even wijzen op enkele andere pogingen om het specifiek doperse te definiëren.

In het genoemde *MQR*-nummer van januari 1950 wijst Franklin Littell op de grote betekenis van het begrip "restitutie" bij de doperse vaderen. Zoals wij hierboven reeds schreven, hebben ook Meihuizen en laatstelijk ook Yoder dit begrip sterk beklemtoond. Don E. Smucker²⁴ had er in de *MQR* van januari 1945 voor gepleit om de doperse theologie als een "theologie van de Bijbel" te karakteriseren. In de *MQR* van januari 1950 voegt hij aan dit kenmerk van het "primaat van het bijbelgezag" nog negen andere typische doperse kenmerken toe en meent, dat het niet aangaat om het bijzondere slechts in één of twee begrippen te zoeken. Daar zit een zekere waarheid in, voorzover dat éne begrip niet een grondbegrip is.

Ik heb zelf een poging ondernomen om toch weer vanuit een grondbegrip een bepaling van de doperse theologie te geven in een bijdrage voor het "Festschrift" voor Cornelius Krahn.²⁵ Vanuit een analyse van de eigen betekenis, die het begrip genade, vooral bij Menno Simons en de Nederlandse Dopers had in onderscheid van de katholieke en reformatische betekenissen van dat woord, kom ik tot de conclusie, dat aan de doperse theologie het karakter van een "theologie der genade" kan worden toegekend. Genade betekent bij Menno en anderen niet alléén rechtvaardiging en vergevende gunst Gods, maar is een veel ruimer begrip: het is Gods "scheppende liefde" in het algemeen, die juist daarom ook reddende of herscheppende liefde kan zijn.²⁶ Robert Friedmann heeft in *The Theology of Anabaptism* een hoofdstuk gewijd aan het begrip genade. Daarin bespreekt hij ook mijn arti-

kel.²⁷ Hij meent, dat ik het existentiële of ervaringskarakter in het begrip genade te weinig heb doen uitkomen en hij volgt, zo blijkt het, liever de opvatting van Beachy²⁸, dat de Dopers het forensische genadebegrip in de justificatieleer, zoals Luther die ontwikkelde, helemaal niet erkenden, maar meer de nadruk legden op de wedergeboorte als gevolg van de genade. Ik meen dat het doperse begrip comprehensief was en zowel het een als het ander omvatte. Zo blijkt er meer samenhang in de doperse theologie. Die samenhang duidelijk te maken was ook mijn bedoeling, toen ik in "De theologie van Menno Simons"²⁹ vooral Menno's christologie centraal stelde. De opvatting over Jezus Christus en de opvatting over de genade zijn beide zeer belangrijke en centrale begrippen van de inhoud van het geloof en men kan één van beide of beide als uitgangspunt van een theologie nemen. Tenslotte hangen de begrippen in een consistente geloofsvorm allemaal met elkaar samen, maar er zijn meer en minder fundamentele begrippen.

Het is nu de vraag, of alleen begrippen die inhoudelijk in het geloof voorkomen moeten worden onderzocht op hun meer of minder fundamentele betekenis. Het zou kunnen zijn dat niet alleen de inhoud van het geloof, dát geloofd wordt (de *fides quae creditur*), maar daarmee óók juist het geloof, waardóór geloofd wordt (de *fides qua creditur*), dus de vorm van het geloof, het typerende onderscheid vormt tussen de Dopers en de kerken van de Reformatie en de katholieke kerk. Bender ging in die richting in zijn artikel van 1950, toen hij het doperse geloof in de "navolging" centreerde. In Benders spoor is Robert Friedmann in zijn reeds genoemde boek een stapje verder gegaan. Aansluitend bij Sören Kierkegaard³⁰ noemt hij de doperse geloofsvorm "existential faith" of "existential christianity" en hij stelt, dat dit de oorzaak is dat de Dopers geen eigenlijk systeem van de theologie maakten, juist omdat het hun niet om de theologie ging, maar om de gelovige existentie. Hij meent dat Bender, die hij overigens inhoudelijk een heel eind volgt, ten onrechte sprak over een "theologie van de navolging". Friedmann echter meent mijns inziens ten onrechte, dat de vorm van het geloof (de *fides qua*), dat zich betoont in de navolging, geheel buiten de theologie staat. Integendeel, wát geloven is, dus de vorm waarin het geloof voorkomt, dát behoort óók tot de inhoud van het geloof (als *fides quae*). De geloofsvorm vindt zijn systematische plaats in het geheel van de theologie binnen de pneumatologie, die als leer van de Heilige Geest over het geloof spreekt als een van de gaven van de Geest. Het begrip van de navolging vindt zijn systematische plaats binnen het leerstuk van de heiliging.

Het is echter een juiste greep van Friedmann geweest om het begrip van het geloof als *fides qua* centraal te stellen en van daaruit meer licht te werpen op andere typische doperse leerstukken. Maar het lijkt mij, dat hij het karakter van de doperse geloofsvorm onvoldoende theologisch uitgewerkt heeft. Zijn karakterisering van dit geloof als een existentieel geloof is niet zonder meer verhelderend. Het feit alleen al, dat hij de term existentieel aan de lutherse Kierkegaard ontleent en later ook de

katholieke existentialist Gabriel Marcel als zegsman aanvoert⁸¹, zou er op kunnen duiden, dat die term te ruim en algemeen is om nu juist het onderscheid tussen de doperse geloofsvorm en de katholieke en reformatorische scherp aan te duiden. Die term wil niet meer zeggen dan dat men niet uitsluitend cognitief denkbeelden of voorstellingen heeft, maar dat het eigen bestaan daarop betrokken en daardoor bewogen is en mede daardoor bepaald is. En nu kan men toch niet zeggen, dat voor Reformatoren als Luther, Zwingli en Calvijn het geloof niet ook een existentiële zaak was en dat hun totale leven en zijn niet door hun doorleefde geloof bepaald was. Ook zij hadden een soort existentieel geloof. Kierkegaard zette zich ook niet tegen Luther af, maar tegen de onkerkelijke Lutheranen in zijn land, die nog in naam lid van de kerk waren, omdat deze als staatskerk tegelijk als de "burgerlijke stand" gold. Katholieken, Lutheranen en Calvinisten kunnen evengoed als Dopers met hun hele bestaan in hun geloof betrokken zijn en daardoor volle "ernst" maken met hun geloof, en zij kunnen ook evengoed als Dopers uit de ernst afvallen en naam-christen worden. Niet het al of niet existentieel zijn is het onderscheid geweest van het doperse geloof, maar iets anders, wat wij nu zullen trachten te ontwikkelen.

IV. Geloofsgestalte als eenheid van vorm en inhoud

Voor de eerste Dopers ging het mijns inziens niet in de eerste plaats om het gemeente-begrip en niet om bepaalde ethische zaken, maar primair was voor hen een bepaalde vorm van geloven, die zich onderscheidde van de wijze van geloven van hun tegenstanders. Nu is "geloven" in theologische zin altijd correlaat aan het begrip "openbaring". Het spreekt dus vanzelf, dat naast een andere vorm van geloof (als fides qua) ook een andere openbaringsinhoud of geloofsinhoud (als fides quae) staat. Vorm en inhoud van geloof bepalen elkaar, waarbij men de schijnbaar meer "objectieve" inhoud van het geloof wel de dogmatische voorrang kan geven boven de schijnbaar meer "subjectieve" vorm van het geloven, zoals bijv. Karl Barth dat in zijn *Kirchliche Dogmatik* doet. Maar ook het "geloven" is als gave van de Heilige Geest niet alleen een menselijke subjectieve zaak, maar heeft binnen de pneumatologie een objectief waarheidsgehalte. In die zin kunnen wij zeggen, dat vorm en inhoud binnen de theologie op elkaar betrokken zijn en in hun twee-eenheid het geheel van het geloof bepalen. Dat geheel noem ik dan een geloofsgestalte als een eenheid van vorm en inhoud. Daarom zal blijken, dat het kenmerkende verschil van het doperse geloven (als fides qua) correspondeert met een kenmerkend verschil in het hart van de geloofsinhoud en dat deze twee verschillen elkaar bepalen en daarmee tesamen ook het geheel eigen karakter van het Doperdom tegenover Katholicisme en Reformatie afgrenzen.

Maar laten wij eerst enkele bronnen aanvoeren. In de belangrijke brief van Conrad

Grebel aan Thomas Müntzer³² blijkt de vraag naar het karakter van het geloven een zeer belangrijk onderwerp te zijn. Het is een van de dingen, waarin hij het met Thomas Müntzer eens is en waarom hij Thomas in de aanhef van de brief een "wahrhaftigen und getruwen Verkündiger des Evangelii" en ook verder zijn "broeder" noemt. Dat dit ook de reden van zijn schrijven is, blijkt uit het feit, dat hij in het begin van zijn brief meedeelt, dat de broeders in Zürich de boekjes van Thomas over het "ingebeelde geloof" (*Von dem getichten Glawben . . .*) en de *Protestatio oder Erbietung* gelezen hadden. Beide kleine geschriften waren in het begin van hetzelfde jaar 1524, waarin Grebel zijn brief stuurde (5 september 1524) geschreven, en waarschijnlijk schreef Grebel ook als een directe reactie op de uitnodiging daartoe aan het slot van Müntzers *Protestation*. Het ging Thomas Müntzer in het eerste boekje geheel om de ontmaskering van wat hij het ingebeelde geloof noemde. Daartegenover stelt hij het "rechtschapen geloof". In het tweede boekje, dat tegelijkertijd uitkwam, gaat het volgens de verdere titel "tzum anfang von dem rechten christen Glawben und der Taufe". In beide is dus de vraag wat eigenlijk de ware geloofsvorm is het primaire thema. Ook Grebel spreekt in zijn brief aan Thomas Müntzer vele malen over het "rechtschapen Glauben" tegenover wat hij noemt een "glichsenden Glauben", dat is een huichelachtig geloof of ook wel een "vals geloof".³³ Op dit punt is Grebel het geheel met Müntzer eens. Het gaat bij het ware geloven volgens Müntzer om een geloof, dat beproefd is en in het vuur van de twijfel en van het lijden gelouterd is. Het geloof is niet een gemakkelijke zaak, maar juist een bijna onmenselijk moeilijke zaak, die afsterving en innerlijke verandering vereist, zoals Müntzer laat zien aan de voorbeelden van Abraham, Mozes, de profeten en apostelen.³⁴ Het geloof kan pas ervaren worden, wanneer men door "het kruis", door het lijden daarvoor ontvankelijk is geworden, zegt hij reeds in het eerste paragraafje van *von dem getichten Glawben*. Er is een verschil tussen een "ingebeelde toehoorder" en een "vlijtige leerling van zijn meester", die met deze als met een voorbeeld gelijk gemaakt wil worden: "uf das er im moege nach seinem masse in allem muster vergleicht werden" (Rom. 8 : 29). Geloven is dus voor Müntzer, zoals hij in paragraaf 10 zegt, hetzelfde als "christformig" willen worden. Velen willen in hun gemakkelijk geloof wel "gottformig" worden, maar niet "christformig". Dit is een belangrijke onderscheiding voor het begrip van Müntzers christologie. Het bekende onderscheid tussen de "süsse Christus" en de "bittere Christus", dat hij maakt, hangt hier direct mee samen. Degenen, die alleen de zoete Christus prediken willen alleen "gottformig" worden en niet "christformig". De zoete Christus is de goddelijke opgestane Christus, de bittere Christus is de menselijke en lijdende Christus. Nadat hij daarna geschreven heeft over de goede herder en over de vreemde, die de stal inklimt om de schapen te stelen (Joh. 10 : 1 vv), begint hij dan het elfde paragraafje als volgt:

Man sol nit zum fenster hyneyn steigen, einen anderen grund des glaubens dann den gantzen Christus und nicht den halbem haben. Wer den bitteren cristum nicht wil haben, wirt sich am honig todffressen.

Ik geloof, dat zowel de onderscheiding tussen het "ware" geloof en het "valse" geloof, als ook de christologie en zijn nadruk op het "christformig" moeten worden een belangrijke invloed op de Dopers in Zürich en waarschijnlijk ook op de gehele doperse beweging daarbuiten hebben gehad. De invloed op Grebel en zijn vrienden blijkt reeds uit de genoemde brief. Ook het feit, dat Grebel het tegen Luther opneemt in de zaak van het "falsche schonen der schwachen", zoals hij in het tweede gedeelte van zijn brief aan Müntzer schrijft, wijst op de overeenstemming ten aanzien van de opvatting over de ernst en de betekenis van het geloven. Het gaat er om het lijden op zich te durven nemen, om aan de wereld en haar genietingen af te sterven, kortom om een totale vernieuwing van het leven in de nieuwe gemeenschap met Christus, de "nuwen Adam".

Als tweede figuur, die in de beginperiode van het Doperdom een leidende rol heeft gespeeld, en die zich vanaf het begin ook over de betekenis van het geloof als fides qua heeft uitgelaten, wil ik Hans Denck noemen. Ik kan om der wille van de ruimte slechts enkele plaatsen noemen. In de *Bekentnis* voor de Raad van de stad Neurenberg, die hij schreef in 1525, nog vóór zijn eigenlijke aansluiting bij het Doperdom, zegt hij direct in het begin al, dat het geloof, dat hij van kindsbeen af geleerd had, dat hij met de mond beleed en waarover hij veel gelezen had, een "vals geloof" was.³⁵

Ich wollte gern das ich glauben, das ich leben hette. . . . Von natur kan ich ye der schrift nicht glauben,

dat wil zeggen: wel is de Schrift een lantaarn,

aber sy vermag van yhr selbs nit. . . . die finsterniss ganz hinwegnemen, sondern wenn der tag, das unendlich liecht anbricht, wenn der morgenstern, der glaube wie ein senffkorn, der so gegenwertig anzeygt die sonne der gerechtigkeit Christum, in unsern hertzen auffgehet wie auch die schrift von Jacob, dem altvater bezeuget, denn erst zo ist die finsternuss des unglaubens überwunden.³⁶

En even verder maakt hij weer een onderscheid tussen het "valse" en "rechte" geloof. Aan het eind van zijn korte leven en werkzaamheid blijkt hij deze opvatting over het geloof trouw te zijn gebleven. In zijn zogenaamde *Widerruf*, die helemaal geen herroeping was, zegt hij in paragraaf III, onder de titel "Vom Glauben":

Glaub ist der gehorsam Gottes und zuversicht zu seiner verheyssung durch Jesum Christum. Wo diser gehorsam nit ist, da ist die zuversicht falsch und

betrogen; der gehorsam aber muss rechtschaffen sein, das ist, das hertz, mund und that auff's best miteynander geen. Dann es mag keyn warhafftig hertz sein, da weder mund noch that gespüret wirt.³⁷

Geloof is dus primair gehoorzaamheid voor Denck en wat hij daaronder verstaat blijkt uit de plaatsen in zijn geschriften, waarin hij over de navolging van Christus spreekt.

Zijn opvatting over wat geloven is, hangt dan ook nauw samen met zijn christologie. Christus is voor hem vooral de mens Jezus in wie de liefde van God tot de mensen en de liefde van de mens tot God het zuiverst bewezen is. Daarom kunnen wij de ware liefde alleen maar door hem leren kennen. "Welcher aber der volkommenst ist in dieser lieb, diser ist ja eyn vorgenger aller deren, so selig werden sollen", "Niemand hat in aber vollkommener und besser gelert, dann der in auch amvollkommensten volstreckt hat, der ist Jezus Christus".³⁸

In wezen verschilt de opvatting van Denck over het geloof en over Christus als voorbeeld niet zoveel van Thomas Müntzer, die hij misschien wel ontmoet heeft, toen deze in Neurenberg was en wiens geschriften hij zeker gelezen heeft. Maar de zachtmoedige Denck is in zijn "revolutionaire lijdzaamheid" wel het tegendeel van de revolutionaire opstandigheid, die Müntzer tenslotte deed ten onder gaan. In de grond waren Denck en Müntzer het eens, zoals ook Grebel het in de grond met Müntzer eens was. Maar de consequenties, die zij trokken waren soms verschillend. De wegen gingen soms uiteen, maar zij behoorden tot dezelfde beweging want het was dezelfde Jezus Christus, die hen bewoog.

Als derde belangrijke bron voor de betekenis, die het geloof als fides qua creditur voor de Dopers had, wil ik het boekje van Menno Simons aanvoeren, dat hij de titel meegaf *Van het rechte Christen Geloove, dat des mensen herte omkeert, verandert, Godvreesende, oprecht, nieuw, vredigh, vrolijck ende Salich maakt, met zijne rechte natuerlijke eygenscapen, aert, nature, werckingen ende krachten*. De woorden en de inhoud van de titel doen reeds terstond aan Müntzers boekjes denken. Maar ook de algemene opzet doet dat. Terwijl Müntzers boekjes echter slechts zeer korte geschriftjes zijn, beslaat Menno's boek vijftig folio-pagina's in de *Opera Omnia*. Ook Menno begint eerst een definitie en beschrijving te geven van wat geloven in de ware zin van het woord is, om daarna aan de hand van een aantal bijbelse voorbeelden uit het Oude en Nieuwe Testament te laten zien, dat steeds de hoofdkenmerken van dat geloof ook werkelijk daarbij voorkomen. Ook Menno legt de nadruk op de pijn en moeilijkheid van het tot geloof komen. Het eerste daarvan is het ondergaan van de vreze des Heren als het eerste deel van de boete:

want zij is de eyghenlijcke kracht die de sonden der geloovigen uyt drijft, begraeft, sterft, verplet ende teniet maeckt, 't welck dat eerste deel van een waer-

achtige boete is, gelijk ons met dat Doopsel der geloovigen afgebeeld ende vermaent wort.³⁹

Daaruit komt dan het tweede deel van de boete voort, "namelijk dat onstraffelijke nieuwe leven, ons met den Doop afgebeeldt, gelijk oock boven van des Heren vreesse eenmael geseeydt is".⁴⁰ Waar Menno uitvoerig over het voorbeeld van Abraham schrijft, valt het op dat er enkele punten van overeenkomst zijn met Müntzers zeer korte paragraafjes over Abraham. Müntzer spreekt in dit stukje tweemaal over het feit dat Abraham "das liecht der natur" bij zijn gehoorzaamheid moet uitschakelen, omdat de opdrachten van God daar tegenin gaan. Ook Menno zegt: "Doen hoorde hij dat bevel en geloofde zijnen Godt, ende en heeft hem noch met de sorvuldigheyt zijns vleesch, noch met vernuft raed gevraagd, maar hij ginck hemselfen te buyten . . .".⁴¹ En zowel Müntzer als Menno spreken over de "gelatenheid" van Abraham.⁴²

Reeds in zijn eerste boek trouwens had Menno laten zien van hoe groot belang hij het vond, dat het wezen van het christelijk geloven in zijn ware zin uiteengezet werd. De eerste drie hoofdstukken van zijn *Fundamentboek* zijn een soort uitleg van de tekst Marcus 1 : 15 : "De tijd is vervuld en het Koninkrijk Gods is nabij gekomen. Bekeert u en geloof het evangelie". Het eerste hoofdstuk van het *Fundamentboek* is getiteld: "Van den Tijdt der Genade", het tweede "van ware Penitencie", (dat handelt over de bekering of het eerste deel der boete) en het derde hoofdstuk heet "Van den Gelove". Ook Meihuizen ziet in die beschrijving een zekere overeenkomst tussen wat Thomas Müntzer onder "het rechte geloof" verstond en Menno's opvatting daarvan.⁴³

Köhler heeft bij de analyse van wat geloven betekent bij de Reformatoren, laten zien, dat zowel bij Luther als nog sterker bij Calvijn het geloof vooral een betrekking tot een "leer" is.

Est ist des Glaubens Art, recht eigentlich zu lehren, er bezieht sich auf Lehre, der Glaube ist gleichsam Dialektik, est ist seine Pflicht, zu unterscheiden, zu urteilen über dogmatische Lehre, zu unterscheiden zwischen Ketzereien und orthodoxer Lehre (40, 2, 26).⁴⁴

Daarom wilde Luther ook kettervervolg, evenals de katholieke kerk die wilde. Daarom vervolgde Luther wel de Dopers maar niet de Katholieken, met wie hij alleen leergeschillen had, maar met wie hij het eens was, dat het om de "leer" ging en niet primair om een subjectieve onmiddellijke gehoorzaamheid aan Christus en om een leven in de navolging. Bij Rome en bij Luther ging het om "den Sieg des gemeinsamen Objektes über das Subjekt".⁴⁵ De objectiviteit van de leer was bij Rome natuurlijk niet primair zoals bij Luther in de Schrift gefundeerd, maar meer nog in de traditie en het leergezag van de kerk zelf. Men zou dus kunnen zeggen,

dat bij Rome het geloof betrokken is op de kerk en haar hiërarchie en traditie, secundair op de leer der kerk en tertiair dan natuurlijk op de inhoud van de leer, waarbinnen Christus natuurlijk wel weer centraal staat. Bij Luther is het geloof via de Schrift betrokken op de leer en daarbinnen natuurlijk ook op Christus, die de openbaring van de waarheid van de leer rechtvaardiging door het geloof is.

Bij Melanchton wordt dit nog versterkt: "ein mehr an Logik, ein weniger an Leben".⁴⁶ Van Calvijns opvatting over het geloof zegt Köhler: "Weit stärker als Luther betonte Calvin den Lehrcharakter des Glaubensinhaltes. 'Il faut, que la foi soit appuyée sur une bonne doctrine et certaine' ".⁴⁷ Ook hier is dus de verhouding van de gelovige tot God in Christus bemiddeld door de "leer". Dat wil natuurlijk niet zeggen, dat een dergelijk geloof (als fides qua) niet ook wel een "existentieel geloof" kan zijn en b.v. door het vertrouwen, dat de zekerheid en de geslotenheid van de leer inboezemt, de innerlijke stemming en ook de vastheid van het karakter van de gelovige kan bewerken. Maar er is dan toch niet een onmiddellijke betrekking tot God en Christus, maar slechts een bemiddelde. Er vindt in het geloof op die wijze niet een werkelijke "ontmoeting" met de "levende Christus" plaats, maar slechts met de voorstelling aangaande Christus binnen het geheel van de leer. Het geloof is dan meer een betrekking tot een voorstelling dan tot een levend persoon, die ons uit de Schrift tegemoet treedt, ons toespreekt en ons heeft opgedragen Hem te gedenken en Hem te verkondigen, totdat Hij wederkomt. In die laatste zin geloofden Dopers; hun geloof was een omgang met Christus in gehoorzaamheid, vertrouwen, liefde en navolging. Daarom maakten zij zich niet zo druk over de leerver verschillen, waarin zij door hun tegenstanders werden meegetrokken, maar die zij liever niet op spectaculaire wijze wilden beslechten, omdat dat voor hen niet een geloofsinteresse was. Bij Zwingli en Bucer lag de opvatting over het geloof weer iets anders dan bij Calvijn, omdat zij meer door Erasmus beïnvloed waren en op humanistische wijze het geloof een "freie Aufblick von Geist zu Geist"⁴⁸ was. In het "Empfinden des Herzens" ligt het geloof; het is de innerlijke mens, die onmiddellijk gemeenschap met Christus voelt, maar dan vooral met de goddelijke Christus; Thomas Müntzer zou zeggen met de "süsse Christus". Daarom kan Zwingli schrijven: "Die Christo vertrauen, sind neue Menschen geworden, ein freundlich christlich Leben (III, 717)".⁴⁹ Zo was het geen wonder, dat de Dopers bij hem niet die diepe zedelijke ernst vonden en ook niet die lijdensbereidheid om in de navolging van de "gehele Christus" als de nieuwe Adam te treden.

Dit voert ons direct naar de vraag aangaande de verbinding van het geloof (als fides qua) met het hart van de geloofsinhoud, namelijk de christologie. Wie was Christus voor de Dopers?

Wij keren weer tot Menno terug. Ook bij hem, evenals bij Müntzer, is er mijns inziens een verband tussen deze opvatting van geloof, die de boete als afsterving en

bekering vooronderstelt en die het geloof dus niet los kan zien van het "nieuwe leven" in de navolging van Christus en van het "christformig" willen zijn, en zijn christologische opvatting. Wij zagen hierboven, dat het Müntzer ging om de "gantzte Christus". Ook Menno kent deze uitdrukking en hij legt vele malen de nadruk op de eenheid van het wezen van Christus. Zo begint het hoofdstuk in het boek *Van het rechte Christen Geloove*, dat speciaal dit geloof wil definiëren:

Wij leren ende gelooven, ende dat met kracht ende gewelt der gantscher Schrift, als dat de gehele Christus Jesus van boven tot beneden, van binnen en van buyten, sienlijck ende onsienlijck, Godts eerst-geboorne ende een-geboorne eygen Sone is, het onbevindelijk eeuwige Woordt daer alle dingen door geschapen zijn, de eerst-geboorne aller creaturen, een waerachtig mensch, . . .⁵⁰

De nadruk ligt dus ook hier op de "gehele Christus", dat wil zeggen niet alleen op de goddelijke maar vooral ook op de mens Jezus, op de lijdende Christus. Reeds op de eerste pagina van zijn boek *Van het rechte Christen Geloove* schrijft hij: "Mijnen roem is alleen met den selfden Paulo, Christum te kennen, en dat die voor ons gekruyst is. Want sijn kennisse is dat eeuwige leven".⁵¹ Menno's christocentrische theologie blijkt ook hier, zoals ook het feit, dat hij voor al zijn geschriften op de titelpagina de "fundament-tekst" van 1 Cor. 3 : 11 laat afdrukken: "Daer en magh geen ander Fondament geleyt worden, behalven dat er geleyt is, Christus Jesus".

De doperse theologie is echter niet zonder meer door haar christocentrisch karakter anders dan die van de reformatorische kerken, zij is vooral ook anders omdat de inhoud van de christologie, de leer zelf aangaande Christus dus, wezenlijk anders is. Dat eerst maakt het christocentrische karakter van de doperse theologie tot een werkelijke reformatie van de Reformatie en daardoor is ook het andere karakter van de vorm van geloven, van de fides qua, mede te verklaren. En nu doel ik hier niet alleen op de speciale menswordingsleer van Menno en de andere Nederlandse Dopers die ongeveer in navolging van de christologie van Melchior Hoffman leerden, dat bij de menswording Jezus niet het vlees van Maria, dus van het zondige menselijke geslacht had "aangenomen", maar zelf als het eeuwige Woord Gods letterlijk vlees geworden was, en als zodanig in Maria ontvangen en uit haar geboren was. Deze leer, die door de tekst van Joh. 1 : 14 gedekt wordt, werd door de Zuidduitse en Zwitserse Dopers niet gedeeld. Maar dat neemt niet weg, dat zij met de Nederlandse Dopers in zoverre in de christologie overeenkwamen, dat zij allen de nadruk op de "gehele Christus" wilden leggen en dus ook niet in hun geloof het mens-zijn van Jezus en zijn God-zijn zo uit elkaar trokken, dat minder op het mens-zijn dan op het God-zijn de nadruk gelegd werd. Daarom wilden zij ook niet een christologie, zoals die in Chalcedon geformuleerd was, waar Jezus Christus werd gezien als ware God en ware mens en daarom als twee naturen hebbend, die "on-

vermengd en onveranderd, ongescheiden en ongedeeld" waren. Juist die nadruk op de twee naturen immers gaf de mogelijkheid van een accentverschuiving in het geloof van de ene natuur naar de andere.

Walter Köhler heeft in zijn uiteenzettingen over de christologie bij Luther, Zwingli en Calvijn aangetoond, dat een dergelijke eenzijdige accentuering in de verhouding van het geloof tot Christus bij hen het geval was. Köhler laat zien, dat Luther in het begin (in de jaren 1513/1515) in zijn christologische opvattingen wel een zeker accent op de mensheid van Christus gelegd werd, omdat hij in de aanvechtingen van Jezus in Gethsemane iets van zijn eigen aanvechtingen en onzekerheden herkende. Voor Luther was dat een nieuwe ontdekking, want zei hij:

Ich bin vor Zeiten auch ein solcher Doctor gewesen, habe also die Menschheit ausgeschlossen und dafür gehalten, ich thete wohl wenn ich Christi Gottheit und Menschheit von einander scheidete.⁵²

Luther stond toen en ook later formeel geheel in de traditionele christologie, zoals die in Chalcedon was geformuleerd. Maar het mens-zijn van Christus is voor hem toch hoogstens een soort Urbild van de aangevochten mens in het algemeen, en zo wordt hij niet meer dan een "Vorstufe und Wegweiser zur Gottheit, die ja Gott selbst war".⁵³ "Wir dürfen nicht Fuss haften lassen in der Menschheit Christi" schreef Luther (t.a.p.). Wel wil Luther steeds vasthouden aan het zowel God- als mens-zijn van Christus, maar in de ontwikkeling van zijn theologie komt toch steeds meer het accent te liggen op het God-zijn, zoals dat ook in de katholieke traditie het geval was. Vooral door de Avondmaalsstrijd tegen Zwingli, waarbij Luther onwrikbaar wilde vasthouden aan de tegenwoordigheid van het lichaam van Christus met de elementen brood en wijn en hij zijn toevlucht zocht in de gedachte van de alomtegenwoordigheid van Christus (de ubiquitas) en in de gemeenschap van de goddelijke en menselijke eigenschappen (de communicatio idiomatum), werd het duidelijk, dat bij hem de menselijkheid in feite door de goddelijkheid werd geabsorbeerd. De eenheid van de menselijke en goddelijke natuur werd gesteld in de goddelijke "persoon" van Christus. Köhler schrijft:

Luther hat, streng durchdacht, nicht die Menschheit an den Eigenschaften der Gottheit teilnehmen lassen, vielmehr die Menschheit in die personale Einheit aufgehen lassen, so dass sie keine wahre Menschheit mehr ist. Auch nicht erhöhte Menschheit.⁵⁴

In de lutherse orthodoxie wordt dat dan later uitgewerkt in de leer, dat de menselijkheid van Jezus niet een eigen subjectiviteit heeft, maar dat het goddelijke subject zowel voor het mens-zijn als voor het God-zijn subject is. Dit is de leer van de anhypostasie van de menselijke natuur en van de enhypostasie van de goddelijke natuur.

Ook bij Zwingli zien wij op een andere wijze, maar ook hier binnen de traditie van het Chalcedonense, de nadruk vallen op de "goddelijke natuur" van Christus. Het mens-zijn was functioneel noodzakelijk, om de toegang voor de mensen tot God mogelijk te maken: "Die beide Naturen werden also funktionell auseinander gehalten".⁵⁵ Het gaat er eigenlijk om tot gemeenschap met God te komen. Daarom zegt Köhler in een later hoofdstuk, wanneer hij over de betekenis van het geloof bij Zwingli spreekt: "Die Menschheit Christi, so kann man sagen, ist mehr die Eingangspforte als die Wohnstätte des Glaubens".⁵⁶ Tenslotte heeft ook bij Calvijn, eveneens binnen de traditionele leer van Chalcedon, de goddelijke natuur van Christus het hoofddaccent gekregen. In zijn afwijking van Luthers leer van de alomtegenwoordigheid stond hij aan Zwingli's kant.

Tegenover deze reformatorische christologie, die zich voor het grootste deel binnen de oude traditie bleef ophouden, stond nu de doperse opvatting over Christus. Hier vond werkelijk een reformatie van de Reformatie plaats, doordat met de traditie van het Chalcedonense gebroken werd. De speculatieve leer van de twee naturen, die per slot niet bijbels, maar grieks-filosofisch is, wordt niet meer erkend, maar in tegenstelling daarmee wordt steeds over de "gehele Christus" gesproken, zoals wij zowel bij Thomas Müntzer als ook bij Menno zagen. In *Een klare Beantwoordinghe over een Schrift Gellii Fabri* wijst hij de traditionele leer van het Chalcedonense af, die hij als volgt formuleert:

Ten eersten, een gestukte oft gedeelde Christus, van welken die eene helft Hemelsch, en die andere Aertsch moet geweest zijn. Soo oock sommige onbeschaemt dorven seggen en voorgeven, de Persoon Christus hebben twee principale deelen gehadt, te weten Godt en mensche.⁵⁷

Dit "gedeeld"-zijn is niet de bedoeling van Chalcedon, maar het komt er wel vaak op neer. Wat hij dan in de tweede plaats afwijst is de traditionele leer, dat Christus het vlees van Maria zou hebben "aangenomen", terwijl hij zelf stelt, dat het Woord Gods zelf vlees "geworden" is in Maria.

Hoewel de speciale menswordingsleer van Menno niet het allerbelangrijkste is, is het misschien toch goed hier nog even op twee punten te wijzen. Ten eerste dat deze meestal niet goed begrepen is en ten onrechte als een soort docetisme wordt opgevat. Het wordt dan zo gezien alsof het feit, dat Jezus volgens Menno niet het vlees van Maria heeft "aangenomen", maar vlees "geworden" is, zou betekenen, dat Jezus niet "echt" mens en vlees geworden zou zijn, maar slechts in schijn of docetisch. Dit is echter een volkomen verkeerde interpretatie. Ook die interpretatie is niet correct, die het doet voorkomen, alsof Menno een soort monophysitisme aanhing, waarbij er eigenlijk alleen maar van een "goddelijke natuur" sprake zou zijn. Het is juist Menno's bedoeling, dat Jezus in de echte zin van het woord mens en

vlees "werd", maar als 'n nieuwe mens of een tweede Adam, terwijl Hij niet minder volledig als zodanig Gods Zoon of Gods Woord blééf. Het is dus niet juist om tegenover de traditionele leer van Chalcedon een dopers "monophysitisme" te stellen, maar het gaat om een bijbelse afwijzing van het denken in filosofische categorieën van de "naturen" en "hypostasen" van God en mens. Voor de Dopers was de vrijheid tot en de mogelijkheid van de "menswording" niet buiten Gods wezen gedacht, maar daarbinnen.

Willen onsen tegenstrijders dan seggen, als dat 'et Woord van aenbeginne Geest geweest is ende daarom geen vleesch worden konde, soo meught gij haer ten eersten aldus antwoorden: Konde het Woordt geen vleesch worden, als gij seght, soo is des Vaders macht verkleynt ende sijnen arm verkort, daarmede hij alles doen kan ende magh, wat hij wil oft voor heeft. Ende heeft de Engel alsdan een valsche boodschap tot Mariam gedragen, dat hij seyde, dat bij Godt geen dinck onmogelijk ware, Luc. 1 : 33.⁵⁸

Een tweede punt over Menno's menswordingsleer, waarop wel even gewezen mag worden, is dat zij niet zonder meer gelijk te stellen is met de menswordingsleer van Melchior Hoffman of met die van Schwenckfeld. Het gaat bij Menno niet om een "hemels vlees", dat neerdaalt en door Maria ontvangen wordt. Volgens Menno gaat het om de afdaling van het Woord en de vleeswording daarvan op hetzelfde ogenblik, dat de ontvangenis plaats vindt. God heeft macht gehad

zijn onbevindelijke Woord van den Hemel her af te senden, ende door sijn Heiligen Geests kracht een waerachtigh, lijdelyck, sterfelyck mensche in Mariam te laten worden, gelijk Joannes seyt: Het Woord is vleesch geworden. Joh. 1 : 14. Ick segge noch eenmael in Maria, want in den Vader oft in den Hemel en is hij geen vleesch geweest. Oock niet buyten Mariam voor sijn ontfancknisse. . . .

Met deze woorden verdedigt Menno zich tegen de beschuldiging van Marten Mikron, als zou hij ook de leer van een "hemels vlees" hebben geleerd, " 'twelck ick met goeder Conscientie wel magh seggen, dat ick dat mijn leefdage alsoo niet gedacht en hebbe".⁵⁹

Ik heb hierover alleen iets uitgeweid, omdat er zoveel misverstand over deze zaak heerst. Maar niet deze bijzondere menswordingsleer, die ook in verschillende latere Nederlandse doperse belijdenissen werd overgenomen, maar die niet door alle Dopers werd gedeeld, was het belangrijkste, maar in de eerste plaats de afwijzing van de traditionele opvatting van de Chalcedonische twee-naturenleer en de daarmee meestal samenhangende overaccentuering van de "goddelijke natuur" in Christus. Dát verbond de Dopers in de eerste plaats, dat door hen Christus vooral als de "gehele Christus" en deze weer vooral als de "nieuwe mens", de tweede Adam, gezien werd. Daardoor was voor hen in het geloof aan Christus ook de mogelijkheid

van een "nieuw mens-zijn" gegeven, dat in de navolging trachtte "christformig" te worden.

Deze samenhang van een andere christologie, dus in zekere zin van een andere openbarings- of geloofsinhoud, met een andere opvatting van de geloofsvorm, die niet alleen de kennis (notitia), ook niet primair het vertrouwen (fiducia), maar bovenal de gehoorzaamheid des geloofs (Rom 1 : 5 en 16 : 26) omvatte, is het, waardoor wij werkelijk kunnen spreken van "reformatie van de Reformatie". Het zich radicaler losmaken van de invloed van de traditie der scholastiek en van de vroege uitspraken in de algemene concilies enerzijds, en tegelijk van de invloed van het "natuurlijke licht" en van de dwang, die van het gebruik van onbijbelse filosofische begrippen uitgaat, anderzijds, heeft tot deze reformatie van de Reformatie geleid en werd er ook weer door bevorderd. De andere accentlegging in de christologie kreeg door het christocentrische of beter nog Jezuscentrische karakter van de doperse theologie bovendien een zwaar gewicht. In direct verband hiermee stond de andere hermeneutiek der Dopers, waarbij het eigenlijke licht van de uitleg van het Oude zowel als van het Nieuwe Testament ontvangen werd vanuit Christus, zoals Hij dopers verstaan werd. Dat daarbij dan de nadruk op het Nieuwe Testament gelegd werd en in het bijzonder op de evangeliën, waarin het mens-zijn van Jezus voor ogen gesteld wordt als een voorbeeld van het "nieuwe mens-zijn", spreekt dan ook vanzelf.

Dat ook de verhouding tussen Christus en de Heilige Geest in deze theologie door de christologische accentverschuiving anders werd en daarmee ook de verhouding tussen Woord en Geest laat zich ook theologisch verklaren. Het zou te ver voeren daarop hier dieper in te gaan. In het algemeen kan men verwachten, dat onder andere al die punten, die ik eerder elders heb aangeduid ⁶⁰, en waarop de Dopers enerzijds de eenzijdigheden van de grote reformatorische theologieën ophieven en waarop zij anderzijds radicaler durfden doordenken, onderling samenhangen en verklaard kunnen worden door de diepere verschillen in de geloofsinhoud in het hart van de openbaring en in de geloofsvorm, die daaruit voortvloeit en daarmee een eenheid vormt. Een andere opvatting over doop en avondmaal, over ambt en gemeente wordt dan begrijpelijk.

V. Een nieuwe beweging des Geestes

De vraag rest nu nog, in hoeverre deze nieuwe beantwoording van de vraag naar "grondslagen van de doperse theologie" ook terugslaat op de twee andere vragen, die de Täuferforschung heeft opgeworpen. Allereerst de vraag of er in de bewegelijke tijd van de Reformatie bepaalde groepen of bewegingen "echte" of "eigenlijke" Dopers genoemd kunnen en moeten worden, zodat zij wezenlijk te onderscheiden zijn van andere Dopers, die minder authentiek zouden zijn en dan als "Spiritualis-

ten" of "Schwärmer" of "Rationalisten", maar in ieder geval niet als Dopers betiteld kunnen worden. Voor een dergelijke onderscheiding, die een andere benaming zou rechtvaardigen, moet men niet bijkomstige verschillen aanvoeren, maar moet men allereerst kijken naar het "specifieke onderscheid", dat het Doperdom in de grond tot de reformatie van de Reformatie maakte (en dat in ieder geval ook de afwijzing van de kinderdoop ten gevolge had), namelijk een andere christologie en een andere visie op wat geloven is, alsmede die twee in hun onderlinge samenhang en wisselwerking, als fides quae en fides qua.

Ik heb uit de veelheid van bronnen, die ik ter adstructie had kunnen aanvoeren, natuurlijk niet toevallig mannen als Grebel, Müntzer, Denck en Menno Simons gekozen. Zij worden niet door iedereen als allen behorend tot het Doperdom gerekend. Maar ik geloof, dat de verschillen, die er zijn en die soms vrij ernstig zijn, toch niet de essentie van het geloof dat zij gemeenschappelijk hadden, raakten. Dat was het geloof in de "gehele Christus", de nieuwe mens en tweede Adam, in wie God zich openbaarde en in wie de mogelijkheid van het "nieuwe mens-zijn" geopenbaard werd, dat in de wedergeboorte door het geloof en in de gehoorzaamheid en navolging voor ons is weggelegd. Op grond hiervan zou ik er voor voelen om het begrip Dopers meer algemeen en comprehensief op te vatten dan het in de laatste tientallen jaren vaak gedaan is. Binnen dat algemene begrip Doperdom kan men dan weer meer bijkomstige onderscheidingen maken.

Nu nog de tweede vraag, namelijk wat de plaats is, die de Dopers in het geheel van de oecumene hebben ingenomen. Principieel heb ik die reeds beantwoord door te stellen, dat de doperse beweging een reformatie van de Reformatie was, op grond van het feit dat daarin de grondslagen van de geloofsinhoud en van de geloofsvorm wezenlijk anders waren geworden. Kan men nu nog zeggen, dat deze beweging uit de Reformatie is "voortgekomen". Kan men in het bijzonder zeggen, dat de doperse beweging uitsluitend uit de Reformatie van Zwingli, "die allein als Wiege des Täufern in Betracht kommt", is voortgekomen, zoals John H. Yoder het stelt. Is het waar, dat de oorzaak van de breuk met hen die eerst met Zwingli op het pad van de Zürichse Reformatie waren samengegaan, juist daarin bestond, dat Zwingli op een bepaald ogenblik niet verder wilde gaan en op zijn schreden terugkeerde, omdat hij voor de gevolgen vreesde. Dit is Yoders opvatting, waarin hij van Zwingli's eigen opvatting verschilt. Zwingli heeft de verhouding aan de hand van 1 Joh. 2 : 19 uitgelegd: "Sie sind von uns ausgegangen, aber sie waren nicht von uns".⁶¹ Daartegenover stond, zo zegt Yoder, de opvatting van Grebel en de zijnen, die meenden dat zij het eerst met Zwingli eens waren, in ieder geval wat betreft de kinderdoop en de congregationalistische gemeente-opvatting.

Zwingli verlor aber den Mut unt wachte nicht mehr, sein Programm

durchzuführen. Aus Furcht vor den Folgen einer konsequenten Durchführung der Reformation hat er mit den Gewalten dieser Welt paktiert. Was aus seinem Kompromiss mit der Obrigkeit hervorging, war ein Mittelding zwischen der auf Menschenstand erbauten Papstkirche und der Gemeinde der Jünger Christi . . .⁶²

Dat was de zienswijze van de eerste Dopers. Yoder zegt, dat Zwingli's opvatting achteraf moeilijk te controleren is, maar dat het historisch wel te bewijzen is dat hij van mening is veranderd. Maar niet de tegenstellingen over de kinderdoop, het zwaard, de tucht en de eed zouden op zichzelf de breuk hebben bewerkstelligd, maar vooral Zwingli's opvatting over de gemeente. Op dit punt nu meent Yoder, dat Zwingli inderdaad hierover van mening veranderd is, sinds in januari 1523 de meerderheid in Zürich en daarmee ook de macht aan de kant van de Reformatie stond.⁶³ Vanaf dat ogenblik was Zwingli een voorstander van de "volkskerk", terwijl de kleine groep Dopers een "afgezonderde gemeente" van gelovigen vormde, die geen kompromis met de wereld wilden sluiten.

In zijn *Täuferium und Reformation im Gespräch* lijkt Yoder Zwingli iets milder te beoordelen, in zoverre hij de gedachte afwijst, dat Zwingli uit een soort opportunisme gehandeld zou hebben, toen hij de zeggenschap over de kerk aan de overheid toekende. "Die Kirche wählt ein Verhältnis zum Staat nicht um überleben zu können; sie empfängt jenes Verhältnis als Setzung Gottes". Dat was Zwingli's opvatting.⁶⁴ Maar daarmee wordt duidelijk, dat er achter Zwingli's kerkopvatting veel diepere verschillen met de doperse geloofsopvattingen schuil gingen. Deze dieper liggende verschillen behoeven in het begin noch aan Zwingli noch aan hen, die later de doperse beweging gingen vormen, duidelijk geweest te zijn. Juist die verschillen in grondslagen van het geloof, die in de accenten van de christologie en in de componenten van het geloof als fides qua gelegen zijn, konden pas in hun consequenties bij het ontstaan van bijv. kerkordelijke problemen aan het licht treden, ook zonder dat zij toen al expliciet gemaakt konden worden. Het bleek in de praktijk, dat Zwingli en de Dopers "van een andere geest" waren. Daarom juist kon Zwingli enerzijds over bepaalde dingen anders gaan denken, toen de omstandigheden ook anders geworden waren. Maar ook daarom konden anderzijds de Dopers juist niet met die veranderingen meegaan, omdat die tegen de grondslagen van hun geloof streden, terwijl dat bij Zwingli helemaal niet het geval was. Wij hoeven dus, zoals Yoder kennelijk doet, geen tegenstelling te zien tussen de opvatting van Zwingli en die van de Dopers. Zij hadden allebei gelijk. "Sie sind von uns ausgegangen, aber sie waren nicht von uns", was een juist inzicht van Zwingli. Hij taxeerde terecht, dat er bij de Dopers in de diepte altijd al een andere geest geleefd had. Omgekeerd hadden de Dopers ook gelijk in hun opvatting, dat Zwingli in de praktijk anders handelde en dacht dan in het eerste begin van zijn reformatorische werkzaamheid.

Maar dat wilde nog niet zeggen, dat Zwingli ook in de grondslagen van zijn geloof iets veranderde of dat hij daarmee een compromis sloot.

De eigenlijke breuk is dan ook niet gelegen in het ogenblik, dat het in de praktijk bleek, dat zij uit hun geloof verschillende consequenties trokken ten aanzien van de punten doop en kerkorde, maar was in het verborgene van de werking des Geestes reeds eerder voltrokken, toen voor de ene groep geloof iets anders begon te worden dan voor de andere groep; toen voor de ene groep de evangelische Jezus Christus als de concrete "nieuwe mens" in de onmiddellijkheid van het geloof op hen toetrad en hen tot de navolging riep met een onder geen beding af te wijzen nodiging, terwijl hij voor de anderen de voorstelling van de verheven opgestane gestalte was, met wie men slechts geestelijk kon verkeren. In het ontstaan van die tegenstelling voltrok zich de eigenlijke breuk, die zich daarna ook in de praktijk moest uiten.

Maar deze innerlijke verandering, die de diepere grond voor het uiteen gaan was, geschiedde niet alleen in Zürich. De Täuferforschung zal nader moeten onderzoeken, in hoeverre hetzelfde proces van verandering van de geloofsinhoud en geloofsvorm zich voltrok op andere plaatsen en bij andere mensen, zoals o.a. in Duitsland bij mannen als Karlstadt en Müntzer en in Straatsburg bij Clemens Ziegler. De Reformatie en ook de reformatie van de Reformatie was niet alleen een historisch contingent gebeuren, dat op één plaats of door één man bepaald is, maar was een nieuwe beweging des Geestes, die breed uit ging waaien waarheen hij wilde.

¹ Heinold Fast, *Heinrich Bullinger und die Täufer. Ein Beitrag zur Historiographie und Theologie im 16. Jahrhundert* (Weierhof, 1959) 122.

² John Yoder, *Täuferium und Reformation in der Schweiz. I. Die Gespräche zwischen Täufern und Reformatoren 1523-1538* (Karlsruhe, 1962)

³ James M. Stayer, "Die Anfänge des schweizerischen Täuferiums im reformierten Kongregationalismus" in: Hans-Jürgen Goertz, Hrsg., *Umstrittenes Täuferium 1525-1975. Neue Forschungen* (Göttingen, 1975) 19.

⁴ Roland H. Bainton, "The left Wing of the Reformation", *Journal of Religions*, XXI (1941) 124-134.

⁵ Heinold Fast, Hrsg., *Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier* (Bremen, 1962) xi.

⁶ Ibidem.

⁷ Robert Friedmann, "Anabaptism and Protestantism", *Mennonite Quarterly Review*, (1950) 12-24.

⁸ Friedmann, "Anabaptism and Protestantism", 15.

⁹ Robert Friedmann, *The Theology of Anabaptism. An Interpretation* (Scottdale, 1973).

¹⁰ Walter Klaassen, *Anabaptism: Neither Catholic nor Protestant* (Waterloo, Ont., 1973).

¹¹ H. W. Meihuizen, *Het begrip Restitutie in het Noordwestelijke Doperdom* (Haarlem, 1966).

- ¹² Meihuizen, *Het begrip Restitutie*, 6.
- ¹³ Franklin H. Littell, "The Anabaptist Doctrine of the Restitution of the True Church", *MQR*, XXIV (1950) 33-52.
- ¹⁴ John H. Yoder, "Anabaptism and History. 'Restitution' and the Possibility of Renewal" in: Goertz, Hrsg., *Umstrittenes Täuferstum*, 257.
- ¹⁵ J.A. Oosterbaan, "Versuch einer ökumenischen Theologie" in: Hans-Jürgen Goertz, Hrsg., *Die Mennoniten* (Stuttgart, 1971) 142-155.
- ¹⁶ Hans-Jürgen Goertz, "Die ökumenische Einweisung der Täuferforschung", *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, XIII (1971) 369 vlg.
- ¹⁷ Harold S. Bender, "The Anabaptist Vision" in: Guy F. Hersherberger, ed., *The Recovery of the Anabaptist Vision* (Scottsdale, 1957) 42. Dit verscheen eerder in *Church History*, XIII (1944) 3-24 en in de *MQR*, XVIII (1944) 67-88.
- ¹⁸ Bender, "Anabaptist Vision", 48.
- ¹⁹ Ibidem, 52-53.
- ²⁰ Harold S. Bender, "Anabaptist Theology of Discipleship", *MQR*, XXIV (1950) 26.
- ²¹ Bender, "Discipleship", 27.
- ²² Cornelius Krahn, "Prolegomena to an Anabaptist Theology", *MQR* (1950) 11.
- ²³ John H. Yoder, *Täuferstum und Reformation im Gespräch. Dogmengeschichtliche Untersuchung der frühen Gespräche zwischen Schweizerischen Täufern und Reformatoren* (Zürich, 1968) 204-205.
- ²⁴ Donovan E. Smucker, "The Theological Triumph of the Early Anabaptist Mennonites: The Re-discovery of Biblical Theology in Paradox", *MQR*, XIX (1945) 5-26; en dezelfde, "Anabaptist Theology in the Light of Modern Theological Trends", *MQR*, XXIV (1950) 73-87.
- ²⁵ J.A. Oosterbaan, "Grace in Dutch Mennonite Theology" in: Cornelius J. Dyck, ed., *A Legacy of Faith* (Newton, 1962) 69-85.
- ²⁶ Oosterbaan, "Grace", 82.
- ²⁷ Friedmann, *Theology*, 92-94.
- ²⁸ Ibidem, 93.
- ²⁹ J.A. Oosterbaan, "De theologie van Menno Simons", *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, XV (1960-1961) 270-281.
- ³⁰ Friedmann, *Theology*, 30.
- ³¹ Ibidem, 95.
- ³² Leonhard von Muralt und Walter Schmid, Hrsg., *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*. I. Zürich, (Zürich 1952) 13 vlg.
- ³³ Von Muralt, *Quellen*, 13, 14, 16, 17.
- ³⁴ Thomas Müntzer, *Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe*, Günther Franz, Hrsg. (Gütersloh, 1968) 219-220.
- ³⁵ Hans Denck. *Schriften*. 2. Teil. *Religiöse Schriften*, Walter Fellmann, Hrsg. (Gütersloh, 1956) 20.
- ³⁶ Denck. *Religiöse Schriften*, 21-22.
- ³⁷ Ibidem, 107.
- ³⁸ Ibidem, 77-78.
- ³⁹ Menno Simons. *Opera Omnia* (Amsterdam, 1681) Fol. 80b.

⁴⁰ *Menno. Opera*, Fol. 81b.

⁴¹ *Ibidem*, Fol. 86a.

⁴² *Ibidem*, Fol. 87b.

⁴³ *Menno Simons. Dat Fundament des Christelycken Leers*, H.W. Meihuizen, ed. ('s-Gravenhage, 1967) 28.

⁴⁴ Walter Köhler, *Dogmengeschichte. Zeitalter der Reformation* (Zürich, 1951) 385.

⁴⁵ Köhler, *Dogmengeschichte*, 385.

⁴⁶ *Ibidem*, 405.

⁴⁷ *Ibidem*, 412.

⁴⁸ *Ibidem*, 418.

⁴⁹ *Ibidem*, 421.

⁵⁰ *Menno. Opera*, Fol. 79b.

⁵¹ *Ibidem*, Fol. 73b.

⁵² Citaat bij Köhler, *Dogmengeschichte*, 206 .

⁵³ Köhler, *Dogmengeschichte*, 210.

⁵⁴ *Ibidem*, 217.

⁵⁵ *Ibidem*, 224.

⁵⁶ *Ibidem*, 420.

⁵⁷ *Menno. Opera*, Fol. 313b.

⁵⁸ *Ibidem*, Fol. 593b.

⁵⁹ *Ibidem*, Fol 592a/b.

⁶⁰ Oosterbaan, "Versuch", 142 vlg.

⁶¹ Yoder, *Täuferium und Reformation in der Schweiz*, 162.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*, 165.

⁶⁴ Yoder, *Täuferium und Reformation im Gespräch*, 9.

De doperse gemeente – een politiek relevante zaak

In dit opstel wordt voorbijgegaan aan moeilijke kwesties van historische aard, zoals welke verschillende gemeente-opvattingen er in de doperse beweging van de zestiende eeuw bestonden en wat hun onderlinge verhouding was. Er wordt uitgegaan van een bepaalde gemeente-opvatting, die zestiende-eeuwse dopers wordt genoemd. Daarvan wordt de relatie nagegaan met de geloofsgemeenschap, zoals die zich uitsprekt in het Oude en Nieuwe Testament. Tenslotte wordt gevraagd naar de aard van de relatie tussen onze doopsgezinde gemeenten en de zestiende eeuwse Dopers. Vooral zal worden ingegaan op de vraag of wij, Doopsgezinden van de twintigste eeuw, ons terecht beschouwen als de geestelijke erfgenamen van de Dopers van vier eeuwen geleden.

Het gaat hier dus niet om het ophelderen van feiten en toestanden in het verleden, maar om de existentiële vraag naar de verhouding tussen heden en verleden, de weleens teveel vergeten bron van de historische interesse. De verhouding tussen heden en verleden, Doopsgezinden van nu en Dopers van toen, moet, mij dunkt, die zijn van de dialoog, van het gesprek met de vorigen. De stem van de zestiende eeuwse Dopers wordt grosso modo bekend verondersteld. Historisch onderzoek wordt hiermee niet overbodig, integendeel. Wel zal het aan inhoud en betekenis winnen, wanneer het deze dialoog dient.

Een echt zinnig gesprek wordt het overigens pas wanneer daaraan ook deelneemt de geloofsgemeenschap uit de eerste eeuw en die uit Israël, de stemmen dus van Nieuwe en Oude Testament. In dit gesprek komen moeilijke vragen op als: Wat betekent voor de geloofsgemeenschap het hebben van een voorgeslacht, van geestelijke voorouders? Bestaat er in de gemeente eigenlijk wel traditie? Is er continuïteit? Bestaat er overerving van geestelijke goederen, van geloof? Kan men zich in de gemeente ooit beroemen op zijn voorgeslacht? Moeilijk te beantwoorden vragen. Het Oude Testament komt met het verhaal van Abrahams offer. Vader der gelovigen werd hij die van het vaderschap afzag. De zoon, de geloofsgemeenschap van Israël, dankt zijn bestaan niet aan zijn vader. Wat is eigenlijk de betekenis van de gemeente, "het volk", in de bijbelse boodschap en in de doperse beweging?

De bijzonderheid van het geloof van Israël vindt uitdrukking in de aard van Israëls volk-zijn. Als Israël zich, bijvoorbeeld in Genesis 12, rekenschap geeft van de bijzonderheid van zijn bestaan temidden van de andere volken, dan vindt het aan de oorsprong daarvan de roeping door JHWH en het gehoor geven aan die roeping, kortweg het geloof. Het geloof is geen variant van de religie, maar een protest ertegen. De volken geven in de religie bovenmenselijke, goddelijke wijding aan eigen orde en staat. Men kan zelfs vanuit het bijbelse standpunt zeggen, dat het zich organiseren op de wijze van de staat het belangrijkste aspect is van de religie. Het zich verschaffen van een staat is zoveel als het zich verschaffen van religie. Het geloof in JHWH is hetzelfde als het afwijzen van de goden der volken en dat wil zoveel zeggen als de weigering staat te worden, dat is eigen volksbestaan te vergoddelijken. Er is een direct verband tussen het geloof van Israël en zijn bijzonderheid als natie. Blijkens het scheppingsverhaal is voor Israël niet de stad of de staat (koning) de kroon van de schepping, d.w.z. dat waar alles om draait, maar de mens.

Israël weet zich een uitzondering tussen de volken maar ook de voorbode van een vernieuwde, onder de heerschappij van JHWH verenigde mensheid. Het koningschap van JHWH is in Israël zelfs in zekere zin realiteit, maar ook 'voorwerp' van verwachting. Het is gebaseerd op gerechtigheid en zal daarom de volkenwereld bevrijden van onrecht, mens knechting en de dode goden — symbolen van de staten —, die de onderdrukking sanctioneren. Bovendien scheiden ze de volken van elkaar en verscheuren zo de mensheid. De wijze waarop Israël volk is, is de wijze waarop het gelooft in JHWH en zijn komende heerschappij. Eigenlijk mag het geen koning hebben, dat is niet de vorm van een staat aannemen. Sociaal onrecht wordt door de profeten aangeklaagd, gerechtigheid geëist, niet als het oliespuitje van de staatsmachinerie, maar als het doel waarop heel het volksbestaan is gericht.

Het koningschap van JHWH, op welke realisering heel Israëls volksbestaan wacht, krijgt gestalte in Jezus. Maar tevens krijgt het menszijn zoals het zich onder het koningschap van JHWH gaat ontplooien in Jezus zijn grote vertegenwoordiger. Jezus is de koning van het nieuwe rijk en de nieuwe mens tegelijk. "Machthebbers worden onttroond, kleine mensen komen er boven op." Hij is de eerste van de nieuwe gemeenschap die de voorhoede is van de verenigde, aan de greep van de verdeelmachten, de staten, onttrokken mensheid. Voor deze voorhoede van de nieuwe mensheid heeft Jezus het ethos geformuleerd in de Bergrede. Daarin breekt hij niet met het ethos van Israël maar wel radicaliseert hij het: zijn gemeente ziet ervan af de boze te weerstaan door het voorlopige lapmiddel van het "oog om oog en tand om tand" en daarmee is het eschatologisch moment aangebroken, staat het koningschap Gods voor de deur. Dat betekent ook dat het moment gekomen is voor de heling van de mensheid. Vanuit het middelpunt Israël gaat een nieuwe, in broederschap verenigde mensheid groeien temidden van de oude. Met name de verschillen tussen Jood en Griek zijn daarin gerelativeerd door de gemeenschappe-

lijke verbondenheid met Jezus. Grote delen van het Nieuwe Testament, met name van de brieven van Paulus, kunnen niet begrepen worden als zij niet gezien worden tegen deze achtergrond: de problemen die gepaard gaan met de groei van deze nieuwe, op trouw aan en geloof in de koning en voorganger Jezus gebouwde gemeenschap.

Om deze gemeente draait de hele geschiedenis. Zij is gesticht als voorhoede van de nieuwe mensheid en als zodanig dient zij als middel waardoor aan de tot dusver als goden vereerde verdeelmachten de wijsheid van God bekendgemaakt wordt; wijsheid die broederschap van Jood en niet-Jood heeft gesticht, Efeze 2 en 3. De gemeente verstaat zich blijkbaar als internationale broederschap en weet zich als zodanig gelijk aan haar boodschap. De Herder is bezig zijn kudde uit verschillende stallen te verzamelen en de schapen aan de huurlingen te onttrekken.

De gemeente is niet een willekeurige verzameling gelovige individuen maar de samenlevingswijze waarin het geloof zich uitdrukt, zich noodzakelijkerwijs uitdrukt. Het geloof in Jezus als Heer kan niet anders beleden worden dan door de vorming van een in principe en in spe (in hope) de mensheid omvattende gemeenschap. Deze gemeenschap, de gemeente, is in de bijbelse verkondiging dan ook geen bijkomstigheid. "Buiten de kerk geen heil" is waar, niet in de zin dat het instituut kerk, compleet met hiërarchie, nu eenmaal het monopolie zou hebben voor de distributie van de genademiddelen, nodig om je (ziel) in de hemel te brengen of iets dergelijks, maar wel in die zin dat er geen andere wijze is waarop voorschot op de toekomst — de Godsregering — genomen kan worden dan door mee te bouwen aan een nieuw type gemeenschap. Geloven is een nieuw type gemeenschap vormen.

Het behoeft geen betoog dat de gemeente, voorhoede van de nieuwe mensheid, vrij snel haar wereldhistorische roeping heeft verzaakt; de roeping om de volkenwereld niet alleen het visioen van de wereldvrede te verkondigen, maar ook de weg erheen te betreden en zo de mensheid een reëel toekomstperspectief te bieden.

In de doperse beweging van de zestiende eeuw is een duidelijke poging ondernomen om de nieuwtestamentische gemeente te herstellen. Het belangrijkste verschil tussen de Dopers en de andere vleugels van de Reformatie was dat ze de gemeente als eschatologische grootheid serieus namen, nl. als het voorschot op de aanbreekende Godsregering. Als het erop aankwam gold de laatste ernst van de lutherse en calvinistische reformatie de bestaande orde, het christelijk gemenebest, althans de orde van deze wereld. Over de inrichting, de kleur enz. — daarvan kon veel verschil van mening zijn maar je kon hem niet principieel relativiseren. Dat nu deden de Dopers wel. Door er de gemeente als voorschot op het rijk Gods tegenover te plaatsen. Hun ernst maken met de geboden van Christus, met de navolging, kwam tot dezelfde conclusie als Abraham, Israël, Paulus, namelijk dat de enige wijze waarop

het geloof beleden kan worden is die van de vorming van het begin van de nieuwe mensheid, de gemeente. Aan enkele punten is duidelijk te maken dat zij — en dat waren ze zich ook bewust — zich bewogen in de lijn van de bijbelse traditie als in het voorafgaande geschetst.

De Dopers waren geen biblicistische blindemannen. Uitgerekend die dingen stelden ze aan de orde die de kern raakten van de ontrouw aan de nieuwtestamentische gemeente, nl. dat de gemeente gedenatureerd was tot de ideologische partner van de staat, de staten. Ideologische partner, die de rechtvaardiging van de heersende macht verzorgt en daaraan hogere wijding geeft, d.w.z. hem stijft in zijn onveranderlijkheid. De Dopers legden de kern bloot van het verlies der nieuwtestamentische gemeente: de wereld had haar zin en toekomst verloren. Geen biblicisten in het wilde weg waren ze. Ze maakten geen punt van een doopformule of een dogmatische formulering, vielen niet over de voor biblicisten onaanvaardbare verschuiving van de rustdag van de zevende naar de eerste dag. Ze weigerden de eed, d.w.z. de loyaliteitsverklaring aan de staat als aan een god. Ze wezen de kinderdoop af en schiepen zo opnieuw de distantie tussen gemeente en volk, van welker samenvallen de kinderdoop het symbool was geworden. Ze zagen af van overheidsdienst en het dragen van wapens, d.w.z. van deelname aan staatse activiteiten, al ontkenden ze meestal niet dat overheden op een voorlopige goddelijke regeling berustten.

Zo ondermijnden ze met één slag de christelijkheid van Europa, die een traditie van eeuwen achter zich had. In hun missie-activiteit negeerden ze de grenzen van de verschillende machtsgebieden, daarmee het internationaal karakter van de gemeente betuigend. Ze gaven daar, bewust of onbewust, mee te kennen dat het voor de geloofsgemeenschap onmogelijk was zich te houden aan de door de staten gestelde kaders.

Zijn wij, Doopsgezinden van de twintigste eeuw, de erfgenamen van de Dopers? Om erfgenaam te zijn is in een geval als dit biologische afstamming niet voldoende. Evenmin lijkt opvolging in rechte toereikend. Maar ook de aanwezigheid van zekere kenmerken die op een meer wezenlijke band wijzen, de naam Doopsgezind of Menist, het afwijzen van de kinderdoop en van de eed, een Vredesgroep en een relatief groot aantal dienstweigeraars, ook dit alles is nog geen garantie voor werkelijk erfgenaamschap. Het kan zijn dat deze dingen in het kader van de twintigste eeuw een andere betekenis hebben dan in dat van de zestiende.

Is dienstweigeren in het kader van de wet gewetensbezwaren militaire dienst hetzelfde als de weigering wapens te dragen in de zestiende eeuw? Is het gebruikmaken van de mogelijkheid als Doopsgezinde te volstaan met een belofte hetzelfde als het weigeren van de loyaliteitseed door de Dopers van toen? Is het niet-praktiseren van de kinderdoop nu, nu godsdienstige zaken privé-aangelegenheden zijn geworden, hetzelfde als het afwijzen van de kinderdoop toen, toen kerkelijke en theologische beslissingen in het hoogspanningsveld van de politiek lagen?

Wie deze vragen met ja beantwoordt, heeft als vooronderstelling dat de maatschappelijke verhoudingen en de stellingname van staten en regeringen in de afgelopen vier en een halve eeuw wezenlijk veranderd zijn. Immers de dingen die de Dopers toen op het schavot brachten staan hun sociale integratie nu niet in de weg. Dus moet de maatschappij, de houding van de instanties veranderd zijn. Ik ben geneigd op die vragen nee te antwoorden. De vooronderstelling daarvan is dat politieke machthebbers en instanties in die tijd niet wezenlijk veranderd zijn, maar dat ze alleen een gedaanteverandering hebben ondergaan. Vroeger legitimeerde de staat zich en zijn voorrang door te verwijzen naar de goddelijke instantie achter de koning, de belichaming van de staat. Tegenwoordig, althans ten onzent, legitimeert de staat zich en zijn boven-individueel belang door te verwijzen naar de volmacht die hij van het volk of de meerderheid ervan heeft gekregen. De stem des volks heeft de functie gekregen van de stem van god. En blijkbaar is het volk even willig als god altijd geweest is om deze legitimatie te verlenen. Het wezen van de souvereiniteit is gebleven. Nog altijd beschikt de staat als een bovenmenselijke instantie over het leven van zijn onderdanen. Er heeft alleen een gedaanteverwisseling plaatsgevonden. De op goddelijk gezag teruggrijpende vorstensouvereiniteit is vervangen door de volkssoevereiniteit, die echter dezelfde bovenmenselijke legitimatie verschaft. Dit is een aspect, en zeker niet het minst belangrijke, van het secularisatieproces van de laatste eeuwen. Specifiek theologische en kerkelijke zaken zijn daardoor buiten het stormveld van de geschiedenis komen te liggen, waar ze in de zestiende eeuw nog volop binnen lagen. Terwijl we ogenschijnlijk dezelfde dingen in onze handen hielden, bijv. het afwijzen van de kinderdoop, zijn ze in feite door deze ontwikkeling van karakter veranderd. In plaats van centrale zaken van politiek-beslissende betekenis zijn het overblijfsels geworden, in kerkelijk en helemaal in historisch-politiek verband van perifeer belang.

Met de intrede van het volk in de souvereiniteit is de eis zich aan de volksgemeenschap te conformeren sterker geworden dan in de zestiende eeuw, toen van een nationalisme in de moderne zin van het woord nog nauwelijks sprake was. In de zestiende eeuw werd conformiteit geëist met de heersende kerk, de toenmalige ideologische instantie. In de negentiende en twintigste eeuw is de eis tot conformiteit met het volk, de natie daarvoor in de plaats gekomen. De conformiteitseis is geseculariseerd maar niet verdwenen. De stringentie ervan kan van land tot land verschillen, maar afwezig is hij nergens. Hij is inherent aan het verschijnsel staat. Die eis kan bijvoorbeeld de vorm hebben dat instemming gevraagd wordt met het vigerende parlementair-demokratische stelsel. Kritiek is wel toegestaan, maar dan positieve, d.w.z. systeem-beamende, want de spelregels zijn heilig. De staat blijft, hoeveel er ook in zijn verschijningsvorm verandert, zichzelf in wezen gelijk. Hij is vandaag nog evenzeer gekenmerkt door de neiging zichzelf en zijn instellingen te vergoddelijken, d.w.z. op een bovenmenselijk vlak, boven alle kritiek, te verheffen,

zich tot doel in zich te verklaren en alles, ook de godsdienst, de overblijfsels van het voormalige ideologische instituut, in dienst van deze zelfverabsolutering te stellen.

Nieuw van onze tijd, vergeleken bij de zestiende eeuw, is zeker ook wat Gollwitzer genoemd heeft de *Herrschaftsverschleierung*. In de moderne democratieën is heerschappij een vies woord. Op alle mogelijke manieren wordt geprobeerd de machtsuitoefening aan het oog te onttrekken. Op die manier wordt lippendienst bewezen aan het democratisch ideaal. Niet dat lippendienst iets onbelangrijks is — Herodes bewees lippendienst aan de nieuwgeboren Koning der Joden en dat is evangelie, Matth. 2 — maar het is goed te zien dat je betrokken kunt zijn bij machtsuitoefening die niet als zodanig zichtbaar is en die je ook niet als zodanig bewust is. De machtsuitoefening gaat immers ook in onze Westerse democratieën onverminderd voort. De lippendienst poogt zich naar twee kanten in te dekken: het democratisch ideaal tracht hij tevreden te stellen door de nodige betuigingen, en tegelijk houdt hij rekening met de eisen van de politieke realiteit. Het democratisch ideaal houdt in dat het volk zichzelf regeert en niet geregeerd wordt. Waar niemand geregeerd wordt vindt per definitie geen machtsuitoefening plaats. Naar buiten toe, in de buitenlandse politiek, wordt dat ideaal al helemaal niet gehaald. Denk maar aan de koloniale oorlogen van democratisch Nederland, Frankrijk, Engeland, de V.S.; denk maar aan de dwangwerking die uitgaat van de bewapening. Naar binnen toe, d.w.z. naar onszelf toe, is de voortgaande machtsuitoefening, het blijvend staatskarakter, moeilijker te onderkennen, juist dankzij de ontwikkeling als gevolg waarvan wij niet alleen meer object van het staatsapparaat zijn, maar er subject van zijn geworden. Wij onderkennen de heerschappij niet meer omdat wij die zelf uitoefenen. Wij doen onszelf geweld aan, daarom ervaren we het niet als zodanig, als van buiten komend, als wezensvreemd.

Zo bewijzen we ook lippendienst aan het geweldloosheidsideaal. Naar Martin Luther King worden straten genoemd, hij krijgt een eredoctoraat, maar je merkt het niet aan de stemming over de oorlogsbegroting. Onderscheiden wij ons op deze punten van onze landgenoten?

Kortom, de geëiste conformiteit wordt door ons opgebracht. Ook al hebben we officieel een scheiding van kerk en staat, die heeft weinig meer te maken met het hete hangijzer dat in de zestiende eeuw die naam droeg. Als we hetzelfde punt op onze agenda zetten, wat dit betreft, als de zestiende-eeuwse Dopers, dan zouden we om te beginnen moeten zien dat de naties in de aard van de binding waarmee ze hun leden binden, religieuze gemeenschappen zijn, zoals Voegelin ergens opmerkt. Die binding wordt echter niet meer verzorgd door de traditionele religieuze instituties, bijv. kerken, maar door de natie zelf. Kerk en staat zijn gescheiden, maar wij passen naadloos in de publieke opinie en blijken alleszins behoorlijke onderdanen van de god (van) Nederland te zijn. Onze harmonieuze verhouding tot staat

en natie, subject van de staat, betekent dat we de status quo, de toestand waarin de wereld nu eenmaal verkeert, aanvaard hebben. Blijkbaar zijn we van een geloofsgemeenschap, die uitzag naar de komst van het Godsrijk en die zichzelf voorpost wist van de Christokratie — de heerschappij van Christus — afgezakt tot een religieus genootschap, dat ofwel de macht zegent ofwel in de schaduw van de macht zich tevreden stelt met resignerende zorg voor het zieleheil.

Het is mij niet mogelijk aan te wijzen waar in het verleden de omslag heeft plaatsgevonden. Het geloof in de zin van het zoeken van het koninkrijk Gods is ons ontzonken en zijn plaats is ingenomen door de aanvaarding van de machten van cultuur en maatschappij als goddelijk, d.w.z. zingevend. Wij mogen dan wel de Dopers van de zestiende eeuw als voorgelacht hebben, dat stempelt ons nog niet tot hun erfgenamen. Continuïteit is in deze geen vanzelfsprekendheid.

Hoe hervinden we de koers van de Dopers, hoe worden wij echt hun erfgenamen? Van belang is uiteraard dat de bijbel onder ons weer gaat leven, niet als leverancier van religieus te gebruiken mooie gedachten, maar als getuigenis van het geloof van Israël en van de eerste generaties Christenen; geloof dat gestalte krijgt in een gemeente die zichzelf verstaat als de voorhoede van de in Jezus verenigde mensheid. Een gemeente die zichzelf belangrijk vindt, niet voor zichzelf, maar om de betekenis die zij potentieel heeft voor de heling van de mensheid, voor de realisering van het profetisch visioen van wereldvrede; belangrijk om het alternatief dat zij biedt voor de juist door de staten verscheurde mensheid. Terwille van dat alternatief zal de gemeente zeker niet kunnen deelnemen aan de militaire macht van de eigen staat. Daardoor zou ze zich laten scheiden van de broeders onder andere volken en daarmee zou ze zich als voorhoede van de verenigde mensheid opheffen.

Maar ook moet de gemeente zich als wereldwijde broederschap distantiëren van de strijd om de macht, d.w.z. om de verovering van en het beschikken over de monopolistische staatsmacht. De politieke partijen, bezitters de facto of in spe van de staatsmacht, kunnen we daarom niet steunen door ons lidmaatschap of onze stem. Dit wordt uiteraard niet gesteld uit a-politieke, escapistische of piëtistische motieven. De politiek, ook als strijd om de macht, is voor een gelovige niet onbelangrijk, integendeel, hij is daarin zeer geïnteresseerd: hoe kan het anders bij iemand die uitziet naar de realisering van de Godsregering? De gelovige is ook niet op de vlucht uit de werkelijkheid. Hoe zou hij als hij de revolutie van de Messias op handen acht? Het zwaartepunt van het geloof ligt ook niet in de subjectiviteit van zieleroerselen, zodat we ons tevreden zouden kunnen stellen met een cultus der innerlijkheid. Hoe zou het kunnen nu ons het vredelijk is beloofd? Nee, het afzien van deelname aan de strijd der politieke partijen wordt positief gemotiveerd door het verlangen het universeel en dus anti-staats karakter van de broederschap tot uitdrukking te brengen. Hoezeer we als gelovigen ook geïnteresseerd zijn in en

inhoudelijk verwant aan enkele kleine revolutionaire socialistische partijen, we kunnen ons er niet bij aansluiten. De strijd om de macht waarin ze betrokken zijn is de bron van de verscheurdheid der mensheid.

Dit distantie nemen geldt niet alleen de staat, het machtsapparaat van de natie, maar ook de natie zelf als subject van de staat. Het kan bijvoorbeeld in ons taalgebruik tot uiting komen. Wij zijn, met het Nederlandse volk gewend om te spreken over 10 mei 1940 als over de overval van Hitler-Duitsland op Nederland. Relevanter is het te spreken over Duitse Mennonieten die Nederlandse Doopsgezinden aanvielen. Een stapje verder in de tijd kunnen we beter niet spreken over het conflict tussen Nederland en Indonesië, maar over Nederlandse Doopsgezinden die oorlog voerden tegen hun Indonesische broeders. Zo distantiëren we ons van het gangbare staats-taal-gebruik en brengen we de internationale broederschap zowel in haar hoge roeping als ook in haar verscheurdheid ter sprake.

Ook en juist de plaatselijke gemeente — wie zou haar, de gelovigen hoofd voor hoofd, moeten remplacieren? — moet zichzelf verstaan als sectie van de wereldwijde broederschap die door Jezus werd bedoeld. Ook en juist de plaatselijke gemeente moet eraan denken dat opgaan in de eigen omgeving ontrouw betekent aan haar eigen wezen en verijdeling van het grote doel.

Wat voor de eigen staat geldt, geldt ook voor het blok waarin deze staat zich heeft laten opnemen: de Noord-Atlantische Verdrags-Organisatie. Het antithetisch karakter van dit militair bondgenootschap van vijftien of meer geestverwante staten is duidelijk. Het heeft niets te maken met een internationale broederschap zoals de christelijke gemeente van huisuit bedoelde te zijn. Het lijkt ook in de verte niet op de volkenvereniging zoals Jesaja die verwachtte. Gelovigen is het niet mogelijk van dit apparaat deel uit te maken als soldaat of het te steunen via politieke stellingname.

Tenslotte enkele bijzondere kwesties als voorbeeld. De vraag is welke houding tegenover de problematiek van het Midden Oosten voortvloeit uit de hier bepleite doperse gemeente-opvatting. Misschien niet historisch, maar zeker principieel heeft Frits Kuiper gelijk als hij in *Dorst naar recht* (Bussum 1970) verband legt tussen het christelijk antisemitisme en het bondgenootschap dat de kerk met de heersende machten is aangegaan. Nu Israël, onder druk van het Europees-christelijke antisemitisme zijn toevlucht heeft gezocht in de staatvorming, kan een nationalistisch Christen daar weinig tegen inbrengen. Hij geniet immers zelf de beschutting van eigen volk en staat en prefereert die boven het leven onder de open hemel in een wereldwijde broederschap. Maar het is duidelijk dat door de stichting van de staat Israël niet alleen een probleem is opgelost, maar dat er ook een is geschapen, namelijk dat van de ontrecting van de Palestijnse natie. Een oplossing die aan beide nationalismen recht doet lijkt onmogelijk, zolang beide naties noodgedwongen

vasthouden aan een eigen staat. Want wie in de wereld brengt ze op het idee dat er een ander menselijk samenleven, ook van verschillende groepen, naties enz. mogelijk is dan in de gebruikelijke staatskaders? De Oecumene en de Broederschap staan hier niet voor de keuze tussen het ene of het andere nationalisme te steunen. Deze problematiek daagt ons uit met het internationaal, wereldwijd, universeel, anti-staats en anti-nationalistisch karakter van de geloofsgemeenschap ernst te maken. Zoals we door onze heersende-kerk-ideologie het probleem geschapen hebben, zouden we zo niet door ons duidelijk van dit verleden te bekeren kunnen beginnen met zijn oplossing? Aan ons, Doopsgezinden, zou het zijn om hierin voorop te gaan. Zoveel verplichting legt, meen ik, ons verleden ons op. Pas als er een christelijke gemeente is in de vorm van een echte wereldwijde broederschap, voor welke de nationalismen inderdaad afgedaan hebben, wordt aan de volken het perspectief geopend op een vreedzaam samenleven zonder de noodzaak van antithetische staatsvorming.

Tot slot wil ik aansluitend bij het vorige nog enkele opmerkingen maken over de verhouding tussen de zichzelf als wereldwijd opvattende Doopsgezinde Broederschap en de Oecumene zoals die gestalte heeft gekregen in de Wereldraad van Kerken. De opdeling van de geloofsgemeenschap over de nationale staten is het eigenlijke oecumenische probleem, niet de dogmatische, liturgische, kerkordelijke, kortom theologische verschillen of geschillen. De waarheid van de gemeente is haar eenheid, deze laatste verstaan als wereldwijde solidariteit. Het is de vraag of de oecumenische beweging en de Wereldraad van Kerken adequate reacties zijn op deze problematiek. Mij dunkt van niet. Niet dat er van diverse oecumenische initiatieven niet veel goeds te zeggen valt. Als voorbeeld moge dienen de stichting van de Ecumenical Development Cooperative Society, voortgekomen uit de activiteiten van de Werkgroep "Alternatieve Beleggingen". Maar de eerste serieuze stap zou toch moeten zijn het uitgaan uit de deelgemeenschappen, de staten die de eenheid verscheuren. Zolang die stap niet is gezet hebben alle schone of minder schone resoluties, zoals ook Nairobi er weer diverse heeft geproduceerd — als ware de Wereldraad geroepen tot het ambt van *magistra gentium*, leermeesteres der volken —, geen enkele zin. De geadresseerde regeringen — de machten in de hogere regio's — weten veel te goed dat ook de Christenen als het erop aan komt de nationale geleerden zullen helpen sluiten. Zodra echter deze vanzelfsprekendheid niet meer zou bestaan, zou het feit van de christelijke solidariteit in een wereldwijde broederschap voldoende zijn om de instanties der staten aan het denken te zetten en zouden er ook geen expliciete boodschappen meer nodig zijn.

Niet, zoals wel gezegd wordt, als een waardevol element, een waardevolle bijdrage in het geheel van de oecumenische discussie moeten we de doperse gemeente-opvatting, die wezenlijk nieuwtestamentisch is, beschouwen, maar als, het zij relativerend gezegd, de meest relevante.

Beknopte bibliografie van doperse literatuur (1945-heden)

2. 1955-1965

Bepaald niet meer dan een hulpmiddel, een wegwijzer, een werkinstrument wil deze summiere kroniek omtrent het geschrevene vanuit en over het Doperdom wezen. Criterium is slechts of geïnteresseerden er iets van kunnen gebruiken, om dan door meer gespecialiseerde opgaven verder te kunnen gaan. In ieder geval wijken wij maar niet af van de ingeslagen koers, zeker ook omdat er geen stormen van kritiek na de eerste aflevering zijn opgestoken. Blijkbaar ontwaart men zin en doel; mogelijk wordt een dieper verstaan zo gediend.

Täuferquellen

Deze uiterst belangrijke en van hoog wetenschappelijk gehalte getuigende bronnen-publicaties werden in de afgebakende tien jaren verrijkt met een indrukwekkende serie nieuwe delen. Band VI van de *Quellen zur Geschichte der Täufer* bevat in drie afleveringen de *Schriften* van *Hans Denck*, uitgegeven door resp. Georg Baring *Bibliographie*, Gütersloh, 1955, en door Walter Fellmann *Religiöse Schriften*, Gütersloh, 1956, en *Exegetische Schriften, Gedichte und Briefe*, Gütersloh, 1960. Met het nader te noemen deel over Hubmaier gaat het hier om een echt leesbaar boek, beter: een reeks van geschriften, waarin men zich op ándere wijze verdiept en er zich door laat méénemen, dan dat dikwijls met de overige bronnenboeken het geval is.

Manfred Krebs en Hans Georg Rott gaven over Straatsburg, de verzamelplaats van allerlei hervormingsgezinden, in Band VII en VII, *Elsass I. Teil* en *Elsass II. Teil*. Gütersloh, 1959, 1960, een voorraad werkmateriaal uit, waarmede de kerk-geschiedschrijving van die stad een groot stuk vooruit is gebracht. De allerbelangrijkste namen zijn hier uiteraard die van Martin Bucer, Wolfgang Capito, Matthäus Zell óók — de meest milde in zijn houding tot de Dopersen e.d. —, aan de andere kant die van Melchior Hoffman, Pilgram Marbeck, Clemens Ziegler. Veel is er eveneens te vinden over Hans Denck, Sebastian Franck, Jacob Kautz, Wilhelm Reublin en Kaspar Schwenckfeld, die bij Zells vrouw Katharina bescherming vond.

De *Schriften van Balthasar Hubmaier* kregen een plaats in Band IX van dezelfde reeks, uitgegeven door Gunnar Westin en Torsten Bergsten, Gütersloh, 1962. Eerstgenoemde schreef *Der Weg der freien christlichen Gemeinden durch die Jahrhunderte*, Kassel, 1956, waarin onze traditie in breder verband aan de orde komt; laatstgenoemde was auteur van *Balthasar Hubmaier. Seine Stellung zu Reformation und Täuferum 1521-1528*, Kassel, 1961.

Hans Joachim Hillerbrands *Bibliographie des Täuferum, 1520-1630*, Gütersloh, 1962, verscheen als Band X in deze serie: een beschrijving van 4665 titels uit de in de titel vermelde periode. Uiteraard is z'n werk nooit af, nooit bij, nooit volledig, doch het heeft zich, zoals zovele bibliografieën, een plaats verworven als naslagwerk van hoge rang, welke vragen men overigens kan en mag blijven stellen.

Tenslotte kwam met Band XI in deze serie *Oesterreich, I. Teil*, van de hand van Grete Mecenseffy, Gütersloh, 1964. In de volgende aflevering van ons tijdschrift zal ik de volgende delen van dit indrukwekkende verzamelwerk vermelden.

Overigens vond in ander verband de publicatie plaats van hutterse bronnen door Robert Friedmann in *Die Schriften der Huterischen Täufergemeinschaften*, Wien, 1965, een uitvoerige "catalogus" over de jaren 1529-1667, waardoor de lezer binnengevoerd wordt in die radicale stroming onder de radicalen, welke werkelijk ernst maakte met gemeenschapsbezit. Meer over deze Hutteren verderop.

Tijdschriften, wereldcongresboeken e.a.

Samen met zijn beide Amsterdamse collega's Johannes Bremer en Bartholomeus van Leuvenig heeft Joannes Deknatel zich bijzonder beijverd voor het tot stand komen van de Kweekschool, hetgeen in 1735 gebeurde. De 28e november aanvaardde de eerste hoogleraar Tjerk Nieuwenhuis, die het jaar tevoren bij Johannes Regius te Franeker gepromoveerd was, met een niet meer bewaard gebleven oratie "Over het nut der wijsbegeerte in de godgeleerdheid en de voortreffelijkheid der geopenbaarde godsdienst" zijn ambt. Aldus was het in 1960 225 jaar geleden dat het Seminarium werd (her)opgericht, gelegenheid waarbij de diverse docenten — N. van der Zijpp, J.A. Oosterbaan en W.F. Golterman — refereerden. De eerste uiteraard over "225 jaar Seminarie", afgedrukt in het Seminariumnummer van *Stemmen uit de doopsgezinde broederschap*, X (1961) 5-23. Diezelfde jaargang bevat eveneens een aantal artikelen, herdenkingstoespraken gehouden ter gelegenheid van Menno's vierhonderdste sterfdag, te Amsterdam en Witmarsum uitgesproken. Het *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, XV (1960-1961) 270-281, drukte van J.A. Oosterbaan diens beschouwing af over "De theologie van Menno Simons", eveneens als overdruk apart uitgegeven. Dezelfde hoogleraar publiceerde in *Wending*, XVI (1961-1962) 92-101, een verhandeling getiteld "Geloof en Wereld bij Menno Simons".

De oogst was hiermee nog niet uitgeput: uiteraard bevatte het herdenkingsnummer van het *Algemeen Doopsgezind Weekblad*, 15e jaargang no. 53, naast een speelse bijdrage van C.W. Mönnich "Menno en de kerk", artikelen uit eigen kring. *Mennonite Life*, het fraaie geïllustreerde tijdschrift waaraan zo onverbrekelijk de naam van Cornelius Krahn verbonden is, wijdde een compleet herdenkingsnummer aan Menno's vierhonderdste sterfdag: Vol. XVI, No. 1 (January, 1961). Het daarin door Henry Poettcker in zijn artikel "Menno Simons Polemics with Catholics", 33-39, aangeduide en door hem in diverse Amerikaanse en Europese bibliotheken niet te vinden boekje van Ioannes Bunderius *De Vero Christi Baptismo contra Mennonem Anabaptistarum principem*, Leuven, 1533, is in de bibliotheek van de Katholieke Universiteit aldaar opgedoken.

Een andere geïllustreerde aflevering vormt het nummer van October 1961, XL no. 10, van het *EMC Bulletin*, met een welbeschreven lijst van honderd interessante boeken uit de verzameling van de "Menno Simons Historical Library and Archives" aan Eastern Mennonite College te Harrisonburg in Virginia. Krahn gaf bovendien in *Church History*, Vol. XXX, No. 4 (December, 1961) — met eveneens een apart verschenen overdruk — zijn bijdrage "Menno Simons Research (1910-1960)" uit. Bij de boeken komen wij nader op publicaties rond het Menno Simons jaar terug.

Blijven wij nog een moment bij *Stemmen*, dan moge hier gewag worden gemaakt van het artikel van F.H. Pasma, "A.D.S.-voorzitter in oorlogstijd", XII (1963) 1-40, een zware en zwarte periode in onze eigen zowel als in de wereldgeschiedenis, na twintig jaar uitvoerig herdacht in het *ADW*, 20e jaargang No. 18, met beschouwingen van vooraanstaande (oud-)persmensen uit die dagen: J.A.H.J.S. Bruins Slot, D. Houwaart, A.J. Koejemans, H.A. Korthals, Fedde Schurer, Matthieu Smedts e.a. Eerder had hetzelfde orgaan, 20e jaargang no. 5-7, met bijdragen uit binnen- en buitenland het overlijden op 22 januari 1965 van N. van der Zijpp, pas benoemd tot buitengewoon hoogleraar aan de Gemeentelijke Universiteit van Amsterdam, gememoreerd. Uiteraard bleef het niet bij woorden ter nagedachtenis in dat blad alleen; daarvoor was Van der Zijpp in ruime kring te welbekend. Zijn zo plotselinge heengaan is een geducht verlies geweest, voor de kerkgeschiedenis in het algemeen, voor de mennonitica in het bijzonder.

Wees de vorige aflevering van ons tijdschrift op de verslagen van de wereldcongressen in 1948 en 1962, — die van het zesde wereldcongres, in augustus 1957 in Karlsruhe, en van het zevende, augustus 1962 in Kitchener in Canada gehouden, zagen vervolgens het licht. Onder de titel *Jesus Christus der Herr* verscheen van Anni Dyck een aantrekkelijk overzicht van de laatstgenoemde wereldconferentie (uitgegeven in 1963 te Basel). *The Mennonite Quarterly Review* had reeds van Karlsruhe de lezingen in vertaling opgenomen, XXXVI (1962) 79-242. *Stemmen*,

XI (1962) deed zulks voor wat Kitchener betreft, in de bundeling van de daar gehouden Nederlandse voordrachten.

Gewezen mag tenslotte worden op de speciaal aan ons land gewijde aflevering van *Mennonite Life*, Vol. XVIII, No. 4 (October, 1963). De artikelen daarin zijn van Nederlandse hand, op die van William Keeney — destijds "dopers ambassadeur" in ons land — na.

E.a. staat er boven deze paragraaf. Had de A.D.S. namelijk reeds vroeger een twee jaar omvattende *Kadercursus* laten samenstellen, waaruit verscheidene boekwerken zijn voortgekomen, in de jaren 1964 en 1965 gaf de Gemeenschap voor Doopsgezind Broederschapswerk een dergelijke schriftelijke leidraad uit, onder de titel *Toerusting en Opbouw*. De aanwezigheid van doperse gemeenten over de gehele wereld, bezinning op het eigene, vonden hier in twee cycli van ieder veertig lessen een eigen vorm, bijdrage tot verdieping en verruiming van het vaderlandse gezichtsveld.

Menno Simons

Gelijk eerder werd uiteengezet valt binnen dit tweede literatuuroverzicht de herdenking van Menno Simons' vierhonderste sterfdag, op 31 januari 1561; dat was dus een kwart eeuw, nadat hij eind januari 1536 met de kerk van Rome had gebroken.

Over zijn betekenis schreef J.A. Brandsma *Menno Simons van Witmarsum*, Drachten, 1970, een bijdrage van de kant der Baptisten, die — gelijk steeds vaker bleek en blijkt (hierboven werd reeds gewezen op de publicaties van en over Hubmaier door Bergsten, terwijl er ook in het engelstalige gebied het nodige op te geven zou zijn) — tot de diepere doperse oer-reformatie doorstoten, als voorgeschiedenis van hun eigen Baptistentraditie. Een eenvoudige en bepaald verdienstelijke beschrijving van Menno is Brandsma's boek, dat ver uitsteekt boven bijvoorbeeld *Minne Simens en de minnisten* van M.S.E. Visser, Bolswert, 1960, gelijk men ziet een in het Fries geschreven boek waarin Menno naar calvinistische maatstaven wordt gewogen.

Veel lof verdient H.W. Meihuizens *Menno Simons. IJveraar voor het herstel van de nieuwtestamentische gemeente, 1496-1561*, Haarlem, 1961, een driedelig boek met levensloop, geloofswereld en bloemlezing uit zijn geschriften. Het wachten is uiteraard nog steeds op een nieuwe Nederlandse biografie na het "opus magnum" van K. Vos: *Menno Simons 1496-1561. Zijn leven en werken en zijne reformatorische denkbeelden*, Leiden, 1914 — wel verschenen er belangrijke buitenlandse monografieën —, maar in ieder geval is de belangstellende en meelevende in en rond de doopsgezinde wereld met dit werk van Meihuizen een met veel dankbaarheid te gebruiken publicatie geschenken. Respect voor deze, nu al jaren, nestor van geschiedschrijving in ons midden!

Drie in het Engels geschreven bijdragen volgen hierna. Franklin H. Littell *A Tribute to Menno Simons*, Scottdale, Pa., 1961, een viertal beschouwingen van deze de Dopersen blijkens andere geschriften zeer toegedane Methodist, verhelderende bijdragen in de systematiek. *No other Foundation*, North Newton, 1962, bevat een aantal soortgelijke onderwerpen van schrijvers binnen de eigen, Amerikaanse traditie, einde januari 1961 in het kader van de "Menno Simons Lectures" aan Bethel College te North Newton, Kansas, gehouden. De bibliografie door Cornelis Krahn, bij de tijdschriften genoemd, vond hierin reeds grotendeels plaats. Ten derde, als allerbelangrijkste, het boek van Irvin B. Horst *A Bibliography of Menno Simons*, Nieuwkoop, 1962. In allerlei opzichten is dit een prachtig werk, voortdurend toevluchtsoord voor historici, theologen, antiquaars en bibliofielen, — in de jaren dat het nu bestaat reeds talloze malen als betrouwbare referentiebron aangegeven. Typografisch is het echt mooi verzorgd, geïllustreerd en uitgegeven, wat van deze uitgever, B. de Graaf, niet anders dan te verwachten is. Alles tesamen: stijl en gehalte, met bereiken van een hoge grens.

Nederlandse monografieën

Onder deze tussenkop een aantal publicaties in het tien jaren kader. Omdat het hier een Nederlands werk betreft, moge op deze plaats gewezen worden op de tweedelige uitgave *Documenta Reformatoria* door J.N. Bakhuizen van den Brink e.a., Kampen, 1961. In de verte enigszins verwant aan de *Täuferquellen*, vindt de lezer o.m. te midden van allerlei teksten uit de tijd na de Hervorming in ons land, een aantal gegevens over de doopsgezinde traditie waarvoor Van der Zijpp het benodigde verzamelwerk heeft verricht, al komen daarbuiten nog de nodige feiten naar voren, soms ook in polemische zin, die door andere handen zijn bijeengebracht.

In 1958 promoveerde S.L. Verheus op *Kroniek en Kerugma*, Arnhem, 1958, een studie waarin hij de geschiedschrijving van Sebastiaan Franck vergeleek met die van de Maagdenburger Centuriën, "spiritualistische" naast "kerkelijke", in dit geval lutherse, kerkhistorie. De waarde van het boek wordt wel bewezen door een Duitse heruitgave getiteld *Zeugnis und Gericht*, Nieuwkoop, 1971, terwijl Francks *Gesichtsbibell* uit 1536 in een "reprint" verscheen, Darmstadt, 1969. Daarmee gaan wij dan wel de (tijd-)perken te buiten, doch hier leek het de meest zinvolle plaats ter boekstaving.

Om de nagedachtenis te huldigen van de leermeester van vele seminaristen, liet de A.D.S. een bloemlezing verschijnen onder de titel *Uit het werk van Professor Dr. N. van der Zijpp† 1900-1965*, [Amsterdam, 1971], met daaraan toegevoegd een levensbericht door Meihuizen, overgenomen uit het *Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde te Leiden, 1965-1966*, benevens een lijst van zijn voornaamste geschriften.

Is het, in verband met de Kweekschool, niet terzake — al liggen de terreinen enigszins terzijde — de feestbundel *Maskerspel*, Bussum, 1955, te noemen, een feestbundel door zijn collega's van de Amsterdamse theologische faculteit aan W. Leendertz bij diens afscheid aangeboden? In datzelfde jaar kwam deze vroegste Nederlandse Kierkegaardkenner met een reeks "fragmenten" in zijn *Sören Kierkegaard*, Haarlem, 1955. Tevens zij hier gewezen op *Eenheid in de chaos der kerken* van W.F. Golterman, Haarlem, 1962, vervolg min of meer op *Eén Heer, één Kerk*, Nijkerk, 1956, publicaties met duidelijk oecumenisch perspectief, zeer noodzakelijk om de blik naar binnen en evenzeer naar buiten te richten; maken de Dopersen, Doopsgezinden, Mennisten, Mennonieten of hoe men hen ook mag noemen of zij zichzelf ook mogen kenschetsen, niet óók deel uit van de verzamelde christenheid?

Dat daarmee noch de liefde voor eigen achtergrond noch voor die t.av. het volk Israël, evenmin die voor perspectief van de toekomst in het gedrang hoeft te komen, bewees Frits Kuiper in *Leven uit de hoop*, Amsterdam, z.j., na het wereldcongres (zie boven) te Karlsruhe aan de "wereldbroederschap" gericht. Hij gaf eveneens zijn afscheidscollege *Der Vorrang der Bibel in der Geschichte der Mennoniten*, Montevideo, 1966, uit, blijk van zijn grote liefde voor de eigen plaats van zijn geloofsgenoten. Zijn liefde voor de geschiedenis had hij trouwens al eerder bewezen door te schrijven over Samuel Muller en Jan de Liefde in *Twee dienaars van één Heer*, Amsterdam, 1961.

Regionale en plaatselijke geschiedenis

Maken wij melding van J.J. Kalma's *Naamlijst der Friese Doopsgezinde Leke- of Liefdepredikers en Predikanten*, Leeuwarden, 1962, bijzonder bruikbaar voor wie met het (eigen) verleden bezig is, pendant van dergelijke onderzoeken binnen de hervormde predikantenkring in Friesland door T.A. Romein, Leeuwarden 1886 (I) en 1888 (II), S.D. van Veen, Leeuwarden, 1892, alsmede Kalma zelf voor minder ver weg liggende gegevens, Leeuwarden, 1959, — dan betreden wij het terrein van de regionale en plaatselijke geschiedschrijving, bepaald niet te verachten vanwege de liefde waarmede velen hun speurwerk verrichten, belangrijk zelfs omdat vanuit en in de gemeente het grotere en wijdere van eigen geloof en opvattingen doorklinkt.

Zo sluiten wij dit gedeelte af met te duiden op onder meer de herdenkingstoespraken gehouden ter gelegenheid van het 350-jarig bestaan van de Singelkerk door Frits Kuiper en N. van der Zijpp, *Bij 't Lam 1608-1958*, Amsterdam, 1959. Toen de Drachtster vermaning 175 jaar oud was, kwam er eveneens een *Herdenkingsboekje*. F.H. Pasma schreef *De Doopsgezinden te Grouw*, Grouw, 1960, herschreven uitgave van de eerste editie uit 1930. *Vermelden en Vermanen*, Holwerd, 1964, behandelt vierhonderd jaar doperse activiteit in Holwerd, mede door de

inspiratie en ijver van B.K. Homan tot stand gekomen. *Gemeente en vermaning* is een "korte geschiedenis der Doopsgezinde Gemeente en Vermaning van Krommenie", samengesteld ter gelegenheid van het feit dat in september 1963 de gerestaureerde kerk aldaar opnieuw in gebruik werd genomen. Deze uitgave gaat werkelijk ver boven vele andere herdenkingsgeschriften uit, vooral ook door de waardige vormgeving. "Herdenkt" men, dan toch liefst in zo'n "voornane" uitvoering.

Eveneens keurig werd uitgevoerd het historisch overzicht door J. Gorter samengesteld, *Doopsgezinde Gemeente Terhorne*, toen het kerkgebouw aldaar in 1965 honderd jaar bestond. S. Gosses Gzn. schreef in *De Geschiedenis van een klavervier* over de Twentse gemeenten tussen 1856 en 1956. Gegevens omtrent de jongere historie van Veenwouden vonden hun plaats in *As gele pompiere bigjinne to praten*, Feanwâlden, 1965, van de hand van W.A. de Vries; respect voor deze "sneupers"-mentaliteit! Winterswijk kwam 1961/1962 voor de dag met *350 Jaar Gemeente en 250 Jaar Kerkgebouw*, een herdenkingsboekje waaraan de nodige zorg is besteed. Tenslotte zij hier de aandacht gevestigd op T.O. Hylkema's *Fredeshiem*, Steenwijk, 1960, herinneringen van deze voortrekker in de broederschap. De tijd is wel aan het veranderen: nú zijn wij meestal wel zo verdraagzaam te accepteren dat kinderen naar de "christelijke school" gaan of dat broeders en zusters de NCRV-gids gebruiken; toch is het goed dat het allemaal eens is uitgesproken — en door wie! — dat onze "verdraagzaamheid" soms "vreselijk enghartig en kleingeestig" (blz. 34) kan wezen.

Buitenlandse monografieën

Het is welhaast benauwend onder deze tussenkop zoveel onrecht te doen aan wat er in het niet-nederlandse taalgebied is verschenen. De overvloed is werkelijk groot, veel te groot voor een literatuuroverzicht. Nauwelijks valt er te spreken van belangrijkste, gewichtigste, voornaamste stof, en — wanneer er dan een keuze is gedaan — is dat omdat bronvermeldingen in de boeken zelf meestal wel verder op weg brengen.

"Documenten" zagen het licht in *The Complete Writings of Menno Simons*, uitgegeven door John Christian Wenger, met een biografie door Cornelius Krahn, Scottdale, 1956, een geheel nieuwe vertaling door Leonard Verduin naar de bekende Nederlandse editie van H.J. Harrison, *Opera Omnia Theologica*, Amsterdam, 1681. Een poging tot herwaardering van de doperse reformatie kwam eveneens uit Verduins hand, *The Reformers and Their Stepchildren*, Grand Rapids, 1964, een titel die herinneringen oproept aan het oudere, sympathieke boek van J. Lindeboom, *Stiefkinderen van het Christendom*, 's-Gravenhage, 1929, die daarmee in het spoor liep van de geschiedschrijver Gottfried Arnold, in een poging om aan de "ketteren"

recht te doen; evenals die andere "piëtist" Johann Arnd(t) (1555-1621) werd Gottfried Arnold (1666-1714) met liefde in doperse kringen gelezen. Tot hun devotionele lectuur behoorde (behoort?) ook T.J. van Braghts *Martelaersspiegel*, waarvan overzee een Engelse herdruk, Scottdale, 1951, benevens een Duitse, idem, 1962, op de markt verscheen.

George Huntston Williams bracht in *Spiritual and Anabaptist Writers*, London-Philadelphia, 1957, een groot aantal bronnen bijeen en gaf later *The Radical Reformation*, Philadelphia, 1962, uit; een van ontzagwekkende geleerdheid getuigend overzicht, waarschijnlijk — zeker als werk van één schrijver — nimmer te overtreffen. Wel is het de vraag of het begrippenpaar "radicale hervorming" en "overheidshervorming" ("*Radical Reformation*", "*Magisterial Reformation*") totaál opgaat, zeker ook voor ons eigen land — een staatskerk is hier nooit geweest — doch het is een interessante en voor verheldering bruikbare onderscheiding die met name de "vrije kerken" gaarne benutten bij het interconfessionele gesprek.

Heinold Fast, die een door en door grondig boek publiceerde over *Heinrich Bullinger und die Täufer*, Weierhof, 1959, gaf een soortgelijke keuze van doperse geschriften uit als Williams, *Der linke Flügel der Reformation*, Bremen, 1962, door welke beide series "bloemlezingen" een wijder studieveld kan worden ontsloten. Eveneens weer bereikbaar werd C.A. Cornelius, *Berichte der Augenzeugen über das Münsterische Wiedertäuferreich*, uit 1853, Münster, 1965.

The Story of The Mennonites, het welbekende werk van C. Henry Smith verscheen in een vierde druk, Newton, 1957, uitgebracht door Cornelius Krahn. Enige discussie ontlokte een uitgave in het Duits daarvan, *Die Geschichte der Mennoniten Europas*, Newton, 1964. John Christian Wenger gaf een historisch-dogmatische beschouwing in *Even unto Death: The Heroic Witness of the Sixteenth Century Anabaptists*, Richmond, 1961, waarvan eveneens een Duitse vertaling het licht zag, *Die dritte Reformation*, Kassel, 1962. Zowel Krahn als Wenger hebben, van de nu levenden, bijzonder geijverd voor een beter bekend en verstaan worden van de doperse traditie. In dit verband eveneens veel waardering voor William R. Estep met *The Anabaptist Story*, Nashville, 1963, wederom een bijdrage uit Baptistenkring.

Ter gelegenheid van Harold S. Benders zestigste verjaardag kwam een feestbundel uit met opstellen over geschiedenis en theologie van de doperse reformatie door Guy F. Hersherberger e.a., *The Recovery of the Anabaptist Vision*, Scottdale, 1957, waarin onder meer Benders eigen concept "The Anabaptist Vision" is opgenomen; van dit klassieke geschrift uit 1944 had C.F. Brüsewitz in 1948 reeds een vertaling, *De Doperse Visie*, gemaakt, een geschrift dat ons bij herhaling zou kunnen helpen, mits opnieuw beschikbaar! Onder de titel *Das Täuferium — Erbe und Verpflichtung*, Stuttgart, 1963, werd *The Recovery* in het Duits toegankelijk gemaakt. Harold Stauffer Bender zelf werd na zijn overlijden in 1962 — het wereldcongres in

Kitchener maakte hij nog gedeeltelijk mee — herdacht in *The Mennonite Quarterly Review*, Vol. XXXVIII Nr. 2 (April, 1964), eveneens als boek uitgegeven: *Harold S. Bender — Educator, Historian, Churchman*, Scottdale, 1964.

Een andere bundel studies, onder redactie van Cornelius J. Dyck, *A Legacy of Faith*, Newton, 1962, was bedoeld als felicitatiegeschrift op Cornelius Krahns zestigste verjaardag, een boek waaruit vooral zijn Europese banden en bekendheid blijken; vooral ons land, doch daarnaast het Doperdom in Rusland, Danzig en Kempen in Rijnland — bekend door Thomas a Kempis — worden hier leerzaam en verrijkend belicht. Een boek van gehalte.

John Howard Yoder en John S. Oyer hielden zich bezig met de vroege polemieken tussen de oudste Dopersen en de Hervormers in *Täuferium und Reformation in der Schweiz*, Weierhof, 1962, en *Lutheran Reformers against Anabaptists*, The Hague, 1964. John Allen Moore, Jan J. Kiewiet en Ekkehard Krajewski bevorderden de kennis van die vroegste periode uit de geschiedenis met biografieën over Blaurock, *Der Starke Jörg*, Kassel, 1955, *Pilgram Marbeck*, Kassel, 1957, en *Leben und Sterben des Zürcher Täuferführers Felix Mantz*, Kassel 1957. J.F.G. Goeters beschreef uitvoerig de doperse randfiguur *Ludwig Hützer*, Gütersloh, 1957.

Van bijzonder groot belang was indertijd *The Anabaptist View of the Church*, [Berne, Ind.], 1952, door Franklin Hamlin Littell, waarvan een herziene uitgave, Boston 1958, verscheen. Onder de titel *The Origins of Sectarian Protestantism*, New York - London, 1964, een geheel uitgebreide versie van *The Anabaptist View*, doet dit pleidooi voor de zaak van de radicale reformatie voortdurend goede dienst.

Uit de reeks geschriften, die A.L.E. Verheyden publiceerde — met name over de martelaars — zij gewezen op diens *Geschiedenis der Doopsgezinden in de Zuidelijke Nederlanden in de XVIe eeuw*, Brussel, 1959, en zijn *Anabaptism in Flanders, 1530-1650*, Scottdale, 1961. Het is goed dat Verheyden mede door de D.H.K. nu in ons land meer naar voren is getreden (gelijk in dit nummer van de *Doopsgezinde Bijdragen* te zien is), zodat met enige vertraging het gezichtsveld in velerlei opzicht is uitgebreid.

Wat andere gebieden betreft worde hier de aandacht gevestigd op Benjamin Heinrich Unruh, *Die niederländisch-niederdeutschen Hintergründe der mennonitischen Ostwanderungen*, Karlsruhe, 1955, en Johan Sjouke Postma, *Das niederländische Erbe der preussisch-russländischen Mennoniten in Europa, Asien und Amerika*, Leeuwarden, 1954; zo ook op het "overzichtelijke lees- en kijkboek" van Horst Penner, *Weltweite Bruderschaft*, Karlsruhe, 1955.

Zowel de verhouding kerk en staat, alsook de zaak van gemeenschappelijk bezit en hulpbetoon ("mutual aid") zijn punten waarover de discussie in de doopsgezinde wereld alle tijden door aan de gang is geweest. Over het eerste onderwerp publiceerde Hans Joachim Hillerbrand *Die politische Ethik des oberdeutschen Täufertums*, Leiden-Köln, 1962; over *The Economics of Anabaptism, 1525-1560* schreef

Peter James Klassen, London-The Hague-Paris, 1964. Bij alle vragen voor de (gemeentelijke) praktijk van nu, moet men deze studies niet links laten liggen.

Dit was dan enige oogst, meer uit binnen- dan uit buitenland. Voor een Nederlands tijdschrift zal dat hopelijk niet al te bezwaarlijk zijn. Zich zettend tot de studie zal menig een wellicht met de samensteller van dit overzicht het de Prediker nazeggen: "er is geen einde aan het maken van veel boeken en veel doorvorsen is afmatting voor het lichaam." (12 : 12b).

A.F. Mellink

Karel Vos (1874-1926)

Zijn betekenis voor de doperse geschiedschrijving

De naam van Vos hoorde ik voor het eerst uit de mond van de toenmalige Amsterdamse hoogleraar in de vaderlandse geschiedenis J.S. Theissen, die mij naar zijn geschriften over de historie van het Nederlands Anabaptisme verwees. In zijn vroegere functie van bibliothecaris der Groningse universiteitsbibliotheek had Theissen de vruchten van de werkzaamheid van Ds Vos op dit terrein leren kennen. De verzameling geschriften, overdrukken en knipsels uit de nalatenschap van de in 1926 overleden predikant der Doopsgezinde Gemeente van Middelstum was dan ook in de bibliotheek der rijksuniversiteit opgenomen. Onlangs bracht ik het personeel tot wanhoop door al het desbetreffende materiaal tegelijkertijd aan te vragen, zonder overigens te vinden wat ik zocht: het laatste geschrift van Vos over de geschiedenis der Groningse Doopsgezinde Sociëteit.

Karel Vos was Rotterdammer van geboorte (geb. 22-8-1874). Hij bezocht de openbare school waar zijn vader Jan M. Vos (geen Doopsgezinde) hoofd was. Zijn moeder Wilhelmina Wijbrands behoorde wel tot de Doopsgezinde Gemeente. Via haar was Karel zelfs een neef van zijn tijd- en vakgenoot (en rivaal) W.J. Kühler. Vos bezocht het Erasmiaans gymnasium te Rotterdam en deed eindexamen in 1894 aan dat te Schiedam. Daarna begon hij zijn theologische studie te Amsterdam, waar hij in S. Cramer een stimulerende leermeester vond op het gebied van zijn voorkeur: de kerkgeschiedenis. Op 22 juni 1900 werd hij tot proponent aangesteld bij de Algemene Doopsgezinde Sociëteit¹, maar pas 15 februari 1903 deed hij zijn intrede in zijn eerste gemeente, te Woudsend in Friesland. Kort tevoren was hij in het huwelijk getreden met Geertruida A. Schipper, die hem bijna vijftig jaar zou overleven.

Dit betekende dat Vos in de jaren 1900-1903 te Rotterdam nog gelegenheid had voor het ontplooiën van activiteiten die ook in zijn latere leven kenmerkend voor hem zijn gebleven. Hij trad op als propagandist van het Nut van 't Algemeen en als secretaris van de liberale kiesvereniging Rotterdam IV (reeds in 1897 had hij aan de verkiezingsactie deelgenomen). Hij nam aan debatvergaderingen deel en hield vele spreekbeurten, terwijl zijn journalistieke produktie van de aanvang af zeer

omvangrijk was. Had hij als student niet reeds vele artikelen bijgedragen aan die kweekschool der Nederlandse journalistiek *Propria Cures* (vanaf 1895)? Het komt mij voor dat deze jaren, toen hij als stadsman niet dadelijk een beroep naar een plattelandsgemeente kreeg, voor zijn algemene vorming niet zonder betekenis is geweest.

Vos heeft zijn academische studie niet afgerond met een dissertatie, maar schreef wel een proponentenverhandeling over het boek Zacharia en de daarin vervatte apocalyptische denkbeelden (een duidelijke aanwijzing voor de richting waarin zijn belangstelling ging). Met de wetenschap der kerkgeschiedenis en in het bijzonder de geschiedenis van het Doperdom in Nederland zou hij zich zijn gehele leven blijven bezig houden op een peil dat zeker ver boven dat van een gemiddeld proefschrift lag. Op een aantal punten leverde hij grondleggende arbeid, al dragen vele van zijn artikelen het karakter van nog niet afgeronde bijdragen tot de studie van het onderwerp in kwestie.

Aan zijn stad van herkomst bleef hij in zijn publikaties aandacht besteden. Aan de geschiedenis van de Doopsgezinde Gemeente te Rotterdam, waarmee hij zich sinds 1897 bezig hield, wijdde hij zijn bijdrage voor het werk *Rotterdam in den loop der eeuwen* (1907). Ook de geschiedenis van naburige gemeenten als die van Ouddorp-Goedereede, Middelharnis-Sommelsdijk en Schiedam heeft hij behandeld.

Behalve de Friese gemeente van Woudsend, waar hij van 1903 tot 1911 stond, heeft Vos die van het Groningse Middelstum gediend, van 1911 tot zijn overlijden in 1926. Het waren kleine plattelandsgemeenten die de voorganger overvloedige gelegenheid boden om zijn speciale belangstellingen op het gebied van de geschiedenis en van de openbare zaak uit te voeren zonder zijn ambtsplichten te verwaarlozen. Spreekbeurten voor het Nut, de Bond van Staatspensionering, de Nederlandse Protestantenvbond, predikantenbijeenkomsten, doopsgezinde ringen en landbouwverenigingen getuigen van zijn brede activiteit. Bestuursfuncties en commissielidmaatschappen in en buiten de Algemene Doopsgezinde Sociëteit heeft hij ook veel vervuld. Tal van bijdragen, ook ingezonden stukken, leverde hij aan de landelijke pers, zoals *Nieuwe Rotterdamse Courant*, *Algemeen Handelsblad*, *Vaderland*, en aan vele andere bladen en periodieken. De schrijver van zijn "Levenbericht", L. Knappert, zegt terecht dat deze man "midden in de maatschappij heeft gestaan".² Een nu 81-jarig lid van zijn gemeente te Middelstum karakteriseert hem als een man van een groot sociaal gevoel in de eerste plaats.³ Vos was liberaal in de politiek, voorstander van openbaar onderwijs, maar wel met speciale uitschieters. Nog in zijn Rotterdamse tijd had de aanstaande predikant een register samengesteld op het driedelige werk van F. Domela Nieuwenhuis over de *Geschiedenis van het socialisme* (1902). N. van der Zijpp die hem goed gekend heeft, spreekt van zijn radicaal-liberale overtuiging, die zijn visie op de geschiedenis der Doopsgezinden mede beïnvloedde.⁴ Van belang is ook zijn opmerkelijke bewondering voor de

grote liberale geschiedschrijver Robert Fruin (voor de uitgave van diens *Verspreide Geschriften* in tien delen stelde hij mede een alfabetisch register samen). Zijn pennevruchten over de geschiedenis van het Nederlands Anabaptisme vinden we in organen als de *Zondagsbode*, de toenmalige *Doopsgezinde Bijdragen* en ook in het *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis*. Zij zijn het resultaat van gedetailleerd onderzoek dat zich in het bijzonder op leidende figuren onder de Nederlandse Dopers der zestiende eeuw richtte. Veel van dit onderzoek zou ten slotte worden samengevat in zijn voornaamste grote werk, de biografie van Menno Simons (1914). Zeer veel voorbereiding was hieraan voorafgegaan, waarbij te denken is aan studiën over zo verschillende figuren als Gillis van Aken, Adam Pastor en Leenaert Bouwens. De neerslag hiervan vinden we ook in bijdragen voor het *Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek*.

Aan de hand van de bereikbare bronnen, waaronder de in het Archief der Verenigde Doopsgezinde Gemeente te Amsterdam aanwezige kopieën van archiefstukken, verwierf hij zich in de loop der jaren een uitgebreide kennis van de geschiedenis der oude doperse beweging, haar voorgangers en haar richtingen, op welk punt hij wel door geen ander deskundige in Nederland werd geëvenaard. Reeds in 1901 publiceerde hij de lijst van slachtoffers van de strijd om het Oldeklooster bij Bolsward in 1535 uit het sententieboek van het Hof van Friesland, waarmee een nieuwe bron ontsloten werd.⁵ Hoewel hij zich in het algemeen beperkt heeft tot het beschikbare gekopieerde of gedrukte bronnenmateriaal, heeft hij als werker op dit terrein belangrijke bouwstenen geleverd voor de geschiedschrijving. Hiervan getuigde S. Cramer reeds in 1909/10 en ook W.J. Kühler zou profijt trekken van zijn publikaties.

Een zeer duidelijk voorbeeld van de werkwijze van Vos levert zijn artikel over Adam Pastor in de *Doopsgezinde Bijdragen* van 1909.⁶ De grondslag van dit stuk wordt gevormd door archiefmateriaal van het rijksarchief te Arnhem dat door toedoen van Dr J.S. van Veen onder zijn aandacht was gekomen. Het betreft hier verhoren van te Ahaus in Westfalen in 1548 gevangengenomen herdoopten, die vele inlichtingen bevatten over de toenmalige doperse beweging in het onmiddellijk aan de Nederlanden grenzende deel van het bisdom Munster. Voorts geeft het artikel verslag van Pastors activiteit te Zutphen en omgeving in dezelfde tijd en van vervolgingen in het Overkwartier van Gelre, waar Pastor ook werkzaam is geweest. In de toegevoegde bijlagen werd de volledige bekentenis van Theunis van Hastenrath, dopers martelaar aan de Roer, uit 1551 opgenomen. Het hier gepresenteerde materiaal bevatte ook belangrijke aanwijzingen over de activiteiten van Menno Simons en Gillis van Aken en van een minder prominente figuur als Hendrik van Vreden.

Cramer maakte in de voorrede tot deel V van de *Bibliotheca Reformatoria Neer-*

landica, waarin o.a. geschriften van Adam Pastor werden gepubliceerd, reeds gewag van de nieuwgevonden bescheiden uit Arnhem en zwaaide buitendien zijn vriend Vos alle lof toe voor zijn nauwlettende hulp bij de correctie en bij de samenstelling van het register (ook voor deel II had Vos dit reeds verzorgd en bij deel VII zou hij dit opnieuw voor zijn rekening nemen). Cramer getuigde dat zijn "scherpe blik mij soms zeer te stade kwam".⁷ Dat Vos de tijdrovende arbeid van correctie en het maken van registers kon verrichten, hangt uiteraard weer samen met zijn grote vertrouwdschap met de materie zelf. De archivalia die hij in 1909 ten dele in de *Doopsgezinde Bijdragen* publiceerde, gaven hem voorts nog stof voor artikelen in het *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis*, zoals dat over "Martelaars uit Gelderland" (1913) en "Anabaptisten te Ahaus" (1914). Het dient gezegd dat het onderzoek op dit speciale terrein nauwelijks verder gekomen is dan het stadium waarin Vos het reeds heeft gebracht. Ook zijn publikaties van de "Copia der oudsten", de lijst van doperse voorgangers vanaf 1535, vond toen plaats in het *N.A.K.* (1914). Zijn verworven kennis omtrent Adam Pastor legde hij ook neer in een van de *Geschriftjes ten behoeve van de Doopsgezinden in de verstrooiing* (1910). Pastor wordt daarin als de eerste Nederlandse vrijzinnige doopsgezinde getekend, als de wegbereider door zijn anti-trinitarische gevoelens (waarom hij werd gebannen uit de doperse gemeenschap) van het latere Socinianisme.

Als belangrijk stuk documentatie ten aanzien van de doperse oudsten mag voorts gelden de publikatie van de dooplijst van Leenaert Bouwens, die in 1915 in de *Bijdragen en Mededeelingen van het Historisch Genootschap* werd opgenomen.⁸ Deze lijst die zich uitstrekt over de periode 1551-1582, bevat de vermelding van in totaal tienduizend dopen, waarvan zesduizend alleen in Friesland. Ook gemeenten in Holland, Vlaanderen en Brabant zijn door deze Zeeuw van geboorte op zijn reizen vanuit zijn verblijfplaats in Oost-Friesland bezocht. Uiteraard bevat de lijst geen vermelding van namen of zelfs van data, maar alleen van aantallen gedoopten per plaats in bepaalde tijdvakken. Voor andere actieve Dopers als Gillis van Aken en Menno ontbreken dergelijke concrete gegevens.

Ongetwijfeld is de in 1914 bij Brill te Leiden verschenen biografie van Menno Simons het 'pièce de résistance' van Vos' geschriften.⁹ Het boek heeft 350 bladzijden tekst, waarvan ruim een derde deel wordt ingenomen door bijlagen en registers. De eigenlijke biografie bestaat uit een reeks van hoofdstukken die ten dele aan de tijdgenoten, mede- of tegenstanders van Menno zijn gewijd waarmee hij voor en na in aanraking kwam. De draad die het geheel verbindt is soms wat dun. Op deze losse compositie van het boek, die door de vele toegevoegde bijlagen nog sterker in het oog springt, is wel kritiek geleverd. Niettemin hebben bevoegde critici het werk steeds als waardevol en deugdelijk beschouwd ondanks deze gebreken. Misschien komen deze mede voort uit een toen reeds minder goede gezondheids-

toestand van de schrijver waardoor hij zich gedrongen voelde alle verzamelde kennis in de aanhang van zijn boek als een soort worst te stoppen, naar ik uit een gesprek met professor Lindeboom heb vernomen. Ook nu behoudt het werk nog zijn waarde als vindplaats van velerlei dat met de doperse beweging in de Nederlanden in de zestiende eeuw samenhangt. Ik moet erkennen het dikwijls te hebben geraadpleegd op verschillende punten en zelden zonder enig resultaat.

Voor de vaststelling van de feiten omtrent Menno's levensloop is het werk van Vos van fundamenteel belang. De geboorte- en sterfjaren 1496 en 1561, die op het titelblad staan, heeft de auteur in afwijking van De Hoop Scheffer gevonden. Zijn nauwkeurigheid bij het onderzoek van de bronnen en zijn scherpzinnigheid bij het combineren van de vaak fragmentarische gegevens zijn opmerkelijk, al laat hij zonder twijfel wel eens steken vallen. Dit laatste komt echter ook voor bij coryfeeën der wetenschap in een academische positie die voor Vos niet weggelegd bleek (Kühler volgde in 1913 te Amsterdam S. Cramer op). Het geheel is geschreven in de aan Vos eigen heldere, rechtstreekse stijl die vaak door puntige formulering opvalt.

Ook ten aanzien van het begin der doperse beweging in Nederland huldigt Vos een wat andere opvatting dan De Hoop Scheffer, die de neiging had om de kiemen ervan reeds vanaf 1525 aanwezig te achten. Daardoor zou een meer rechtstreeks verband met de Zwitserse en Zuidoostelijke Dopers gelegd kunnen worden. Vos heeft het beginpunt voor de Nederlanden in volkomen overeenstemming met een autoriteit als C.A. Cornelius¹⁰ en ook met de feitelijke constatering van Scheffer aan het slot van diens boek¹¹ op 1530 gesteld. De oorsprong der Nederlandse beweging kwam daarmee bij het optreden van Melchior Hoffman te liggen. Uit de school van Hoffman (en Trypmaker) komen dan alle lateren voort, zowel Jan Mathijsz en Jan Beukelsz (en daarmee de Munsterse richting) als Obbe Philipsz en Menno Simons (en daarmee de latere Doopsgezinden). "Mocht voor onze vaders, toen daaruit een schimp werd gedistilleerd, oudtijds deze erkenning te pijnlijk geweest zijn, ons behoeft dit niet meer te deren", schrijft Vos reeds in 1914.¹² Het wezenlijke element van Melchior's prediking ziet hij in het profetisch-eschatologische, in de verkondiging van het naderend einde der tijden en het komende Godsrijk. Velerlei factoren ook van maatschappelijke aard kunnen de heilsverwachting gevoed hebben.

Vos laat ons zien hoe Menno Simons deze jaren beleefde, vanaf zijn eerste confrontatie met de nieuwe richting (door de terechtstelling van Sicke Frerickx te Leeuwarden in 1531). Menno verzwegen later de namen van de apostelen van Jan Mathijsz die in Friesland de doop kwamen bedienen, evenals zijn eigen doop en wijding als voorganger door Obbe Philipsz. Deze laatste geschiedde nadat Menno de pastorie van Witmarsum in 1536 had verlaten. Zijn grote rol ziet Vos pas beginnen omstreeks 1540, wanneer hij na de afval van Obbe de leiding van de verstrooide broeders op zich neemt. Menno voelt zich verantwoordelijk ook voor

hen die naar Munsters voorbeeld in Friesland naar de wapenen gegrepen hadden (in de strijd om het Oldeklooster), zoals uit enige passages in de eerste uitgave van zijn *Fundament* van 1539 blijkt. "Menno en Jan Beukelsz komen beiden uit Hoffman voort", zegt Vos¹³, al gingen hun wegen uiteen wat betreft het gebruik van het zwaard.

Enige jaren na zijn Menno-biografie publiceerde Vos zijn "Kleine bijdragen over de Doopersche beweging in Nederland tot het optreden van Menno Simons".¹⁴ Deze bestaan uit een twintigtal hoofdstukjes die afzonderlijke onderwerpen behandelen. Op tal van punten geven zij nadere informatie over het Nederlands Anabaptisme in zijn eerste fase, tot het jaar 1540. De twaalf zendelingen van Jan Mathijsz uit 1533 worden hier besproken en zoveel mogelijk geïdentificeerd, terwijl er voorts een lijst van ruim 150 melchiorietische leraars uit deze periode wordt gegeven. Vos beschikte nog niet over een gewichtige bron als de verhoren en vonnissen der Wederdopers te Amsterdam uit 1534/35, die in 1920 door mej. G. Grosheide zijn gepubliceerd¹⁵ en hij maakt geen gebruik van de door Cornelius uitgegeven Munsterse ooggetuigenverslagen van 1853¹⁶ of van H. Detmers editie van Kerksenbroch van 1899¹⁷, die ook voor de Nederlanden van belang zijn. Niettemin zijn deze "Kleine bijdragen" toentertijd een nuttige materiaal-verzameling geweest. Dit werk moest naar Vos' mening aan de eigenlijke geschiedschrijving over deze periode voorafgaan (men zal het door Kühler in diens *Geschiedenis der Nederlandsche Doopsgezinden in de zestiende eeuw*¹⁸ inderdaad geciteerd vinden).

In bijdrage XIV ("Van Braght tot 1544") komt de uitspraak voor: "de tijd van 1531 tot 1540 kenmerkt zich in Noord-Nederland als het tijdperk der revolutionair-gezinde dooperschen". Hieraan verbindt de schrijver nog het volgende commentaar:

"Wat hindert het ons, twintigste eeuwers, dat onze broederschap met een eervol verleden van 1540 tot op deze dag toe, voortgekomen is uit een tienjarig tijdperk van geestesworsteling, waarin de nood der tijden en de verwachting van 's Heeren parousie geleid heeft tot een revolutionaire gezindheid, die geboet is door een offerande van ongeveer driehonderd martelaars?"¹⁹

"Revolutionair" betekent in dit verband Munstersgezind. Het tijdsgebeuren in Europa rond het einde van de eerste wereldoorlog versterkte de belangstelling voor zestiende eeuwse Wederdopers (de roman *Het Nieuwe Jeruzalem* van P.H. van Moerkerken was hiervan een duidelijke uiting). Tegen de neiging om revolutionairen van eigen tijd in zestiende-eeuwse kledij te kostumeren schreef Kühler toen een verweer in de *Doopsgezinde Bijdragen* van 1919.²⁰ Hierop reageerde Vos met een artikel in *De Gids* van 1920 onder de titel "Revolutionaire Hervorming". Dit polemische vertoog gaf uitdrukking aan zijn radicale visie op de aanvangsperiode der doperse beweging in ons land. De sociaal-economische factoren kregen in dit

verband ook een sterk accent bij de beschouwing van de massale verbreiding der beweging in 1534:

„De armen en werkelozen, de kaaiwerkers en matrozen en handwerkslieden, voor een groot deel analfabeten, die zich laten herdoopen, gaan daartoe over in een vrijwel spontane daad geboren uit vrees voor den onheilsdag en uit hoop op het deelgenootschap aan een rijk leven. Zulk een verzameling uit de heffe des volks kan toch niet beschouwd worden als een doopsgezinde broederschap, zoals Scheffer ons wil doen geloven.”²¹

„... in den tijd van Munster staat tegenover een klein aantal gegoeden een overgrote menigte, die behoort tot de smalle gemeente”.²²

Vos polemiseert hier vooral tegen de opvattingen van De Hoop Scheffer, zonder de naam van Kühler veel te noemen. Deze antwoordde het volgend jaar in *De Gids* en legde nogmaals de nadruk op het vreedzaam karakter van de meerderheid der Melchiorieten voor, tijdens en na de Munsterse periode.²³ Bij de verwachting van het koninkrijk Gods waren z.i. geen aardse en maatschappelijke overwegingen in het spel. De felle controverse werd nog verder uitgevochten in de kolommen van de doopsgezinde *Zondagsbode*. In wezen konden de strijdvrAGEN in kwestie alleen door verder onderzoek van de bronnen van het tijdvak tot oplossing gebracht worden.

In hetzelfde jaar waarin zijn Gids-artikel verscheen leverde Vos een zeer belangrijke wetenschappelijke bijdrage met zijn "De Doopsgezinden te Antwerpen in de zestiende eeuw".²⁴ Hierin bestrijkt de auteur een breder tijdvak dan in zijn "Kleine bijdragen", want de beginfase neemt hier slechts een bescheiden plaats in. Hij had het voornemen gehad de geschiedenis der Zuidnederlandse Doopsgezinden in het algemeen te behandelen, maar hij beperkte zich ten slotte, gezien de weinig beschikbare bronnen daarvoor, tot de stad Antwerpen. Door de zorg van P. Génard waren immers alle aanwezige stukken over de geloofsvervolgung aldaar reeds gedrukt in het *Antwerpsch Archievenblad*. Hoewel de sporen van het vroegere Melchioritisme te Antwerpen door Vos wel worden aangewezen, ligt de nadruk bij hem toch op het latere stadium der beweging. Opmerkelijk in verband met de gesignaleerde controverse met Kühler is het dat Vos tegenover Pirenne betoogt dat de Doopsgezinde Gemeente hier niet uit proletariërs, maar uit min of meer ontwikkelde ambachtslieden heeft bestaan en dat van massale toetreding behalve in de jaren 1534/35 geen sprake kon zijn. Knappert noemt deze studie over Antwerpen mede "het beste wat uit Vos' pen gevloeid is".²⁵ Inderdaad heeft ook de latere onderzoeker en geschiedschrijver der Zuidnederlandse Doopsgezinden A.L.E. Verheyden ten aanzien van de beweging in deze stad weinig aanvulling gebracht op het werk van Vos.²⁶ De grote wetenschappelijke kwaliteiten van Vos zijn terecht door Van der Zijpp in een bijdrage voor *The Mennonite Encyclopedia* gememoreerd.²⁷ Het essentiële van

Vos' publikaties over de vroege doperse beweging in de Nederlanden is m.i. onaan-gevochten blijven staan. Het geldt hier namelijk de door hem gelegde nadruk op het sterk eschatologische karakter, dat op Hoffman terugging en dat alle richtingen, ook die van Obbe en Menno, diepgaand beïnvloedde. De controversen over het vreedzaam of gewelddadig karakter, over de proletarische of (klein)burgerlijke samenstelling der beweging, die zo hevig oplaaiden in de jaren na de eerste wereldoorlog, zijn van meer ondergeschikte betekenis ten opzichte van dit primaire kenmerk. De geaardheid van Vos bracht mee om zich in dergelijke strijdvrAGEN onverbloemd uit te spreken, gedreven als hij werd door een onverbiddelijke waarheidsliefde. Zijn toon kon, zoals Lindeboom opmerkt, ongewild te scherp worden, waardoor hij zich vijanden maakte. De stijl van zijn openbaar optreden in woord en geschrift was niet altijd even diplomatiek. "Hij zocht zich zelf niet en was niet bang voor de slagen, die hij soms meer zocht dan ontweek".²⁸ De pastor van Middelstum moet een onafhankelijke geest zijn geweest, een liberaal in de ware zin des woords, al behoorde hij in de politiek niet tot de meest vooruitstrevende fractie. Bij de Tweede Kamerverkiezingen van 1918 was hij in de kieskringen Groningen en Assen eerste kandidaat op een vrij-liberale lijst.²⁹ Later trad hij vaak voor de Vrijheidsbond op.

Het was Vos niet gegeven zijn reeds omvangrijk wetenschappelijk oeuvre af te ronden met nadere publikaties over de onderwerpen die hem zozeer ter harte gingen of een nieuwe editie van de gezamenlijke werken van Menno Simons gereed te maken, waartoe hij zich in zijn laatste levensjaar opmaakte. Reeds in de voorrede van zijn boek over Menno had hij over de noodzaak van zulk een heruitgave gesproken. Vele malen heb ik zijn exemplaar van Menno's *Opera* uit de Groningse universiteitsbibliotheek met de in duidelijke letters bijgeschreven aantekeningen in handen gehad. Eén belangrijke pennevrucht zou echter nog aan zijn werk toegevoegd worden, zijn rede over *Het honderdjarig bestaan der Sociëteit van Doopsgezinde gemeenten in Groningen en Oost-Friesland*.³⁰ Deze werd in zijn afwezigheid wegens ziekte door Van der Zijpp voorgelezen op 26 mei 1926. Vier dagen later overleed Vos op 51-jarige leeftijd: het stuk was dus zijn laatste woord op het terrein der geschiedvorsing. De rede is afzonderlijk gepubliceerd, maar weinig bekend. Zijn verworven grote bekendheid met de geschiedenis der Groningse plattelandsgemeenten, evenals zijn belangstelling voor maatschappelijke achtergronden, komen erin tot uitdrukking.

De Leidse hoogleraar in de kerkgeschiedenis Knappert herdacht Vos in de *Levensberichten van de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde*.³¹ De omvangrijke lijst van zijn geschriften werd hierin mede opgenomen. Prof. Lindeboom schreef een van veel waardering en begrip getuigende bijdrage in de *Groningsche Volksalmanak* over de gestorvene.³² Het *Doopsgezind Jaarboekje* van 1927 bevatte een herdenking van de hand van S. Spaans, ambtgenoot van Vos te Assen.³³

"Erkenning en eer heeft hij veel minder gevonden dan hij verdiende en wist te verdienen", zegt Knappert.³⁴ Bij zijn begrafenis werd opgemerkt dat de overledene "te laat gekend" was.³⁵ Overgewaaid geruchten over een mogelijke ere-doctoraat aan de Groningse universiteit (die volgens Lindeboom ongegrond waren) hadden eens in enkele doopsgezinde kringen te Amsterdam consternatie verwekt. Het nageslacht heeft aan deze voortrekker der wetenschap zijn eretitel zeker niet onthouden.

¹ *Album academicum Universiteit van Amstehrdam*, 1913, 444.

² *Levensberichten van de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde te Leiden*, 1927, 37.

³ Mw. R. Gaaikema-Onnes te Groningen.

⁴ *Mennonite Encyclopedia*, IV, 1959, 855.

⁵ *De Grenswachter*, 13 april 1901.

⁶ XLIX, 104 vlg.

⁷ *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica* V, 1909, XII.

⁸ *Bijdragen en Mededeelingen van het Historisch Genootschap te Utrecht*, XXXVI.

⁹ *Menno Simons, 1496-1561. Zijn leven en werken en zijne reformatorische denkbeelden*, Leiden, 1914.

¹⁰ *Geschichte des Münsterischeen Aufruhrs*, II, 1860, 218.

¹¹ J.G. de Hoop Scheffer, *Geschiedenis der kerkhervorming in Nederland van haar ontstaan tot 1531*, 1873, 615.

¹² *Menno Simons*, 21.

¹³ *Ibidem*, 38.

¹⁴ *Doopsgezinde Bijdragen*, LIV, 74 vlg.

¹⁵ *Bijdragen en Mededeelingen van het Historisch Genootschap te Utrecht*, XLI.

¹⁶ *Berichte der Augenzeugen über das Münsterische Wiedertäuferreich*, Geschichtsquellen des Bisthums Münster, II.

¹⁷ *Kerssenbrochs Wiedertäufergeschichte*, Geschichtsquellen des Bisthums Münster, VI.

¹⁸ Haarlem, 1932.

¹⁹ "Kleine bijdragen", 169 vlg.

²⁰ "Het Nederlandsche Anabaptisme en de revolutionaire woelingen der zestiende eeuw".

²¹ *De Gids*, 1920, 439.

²² *Ibidem*, 449.

²³ "Het Anabaptisme in Nederland", *De Gids*, 1921.

²⁴ *Bulletin de la Commission Royale d'Histoire de Belgique*, Brussel 1920, 311 vlg.

²⁵ Knappert, "Levensbericht van Karel Vos", 46.

²⁶ *Geschiedenis der Doopsgezinden in de Zuidelijke Nederlanden in de XVIe eeuw*, Brussel 1959.

²⁷ IV, 1959, 855.

²⁸ J. Lindeboom, "Ds. K. Vos", *Groningsche Volksalmanak*, 1927, 78 vlg.

²⁹ *Parlement en kiezer 1918-1919*, 277, 278.

³⁰ Groningen, 1926.

³¹ Leiden, 1927, 35 vlg.

³² Zie noot 28.

³³ "Bij het portret van Ds. K. Vos", *Doopsgezind Jaarboekje voor 1927*, Assen, 1926, 21 vlg.

³⁴ "Levensbericht", 36.

³⁵ Spaans, "Bij het portret", 29.



Karel Vos

Foto : A.S. Weinberg, Groningen

Een zeventiende-eeuwse preek uit Vlaanderen

Preken van doopsgezinde voorgangers in vroegere eeuwen zijn somtijds voor het nageslacht bewaard gebleven doordat de predikant zelf of, na zijn dood, trouwe gemeenteleden voor verspreiding in druk zorgden. Ook een aantal preken in handschrift zijn overgeleverd. Deze laatste zijn alleen daarom al interessant dat ze niet, zoals bij gedrukte preken kan zijn voorgekomen, voor een uitgave zijn bijgeschaafd. Litteraire pretentie hebben ze niet. Daardoor geven ze een onopgesmukt beeld van hoe de predikanten hun toehoorders plachten te stichten. Zo leiden ze ons in het gemeentelijk samenzijn binnen.

Zowel in het archief van de Verenigde Doopsgezinde Gemeente te Amsterdam als elders kan men zulke manuscripten vinden.¹ Een voorbeeld uit het archief van de Doopsgezinde Gemeente te Vlissingen is te zien geweest op de tentoonstelling "Voortrekkers en Stilstaanders" te Middelburg in 1975/6.² Deze preek maakt deel uit van een bundeltje, waarvan het bestaan reeds bekend was. J.G. de Hoop Scheffer beschreef het in 1883 als "Uitvoerige schetsen van leerredenen. 78 blz. 8°. (Onvolledig)."³ Een datering gaf hij niet op en ook in andere opzichten is zijn beschrijving niet vlekkeloos.

Het bundeltje telt 80 bladzijden, formaat 16 x 10,5 cm, en bevat de volledige tekst van vier preken. De eerste, derde en vierde preek beslaan elk een katern van 16 bladzijden, waarvan bij de eerste 2 bladzijden en bij de vierde 3 blanco zijn gebleven. De tweede preek vult, op 2 onbeschreven bladzijden na, een katern van 32 bladzijden. Elk katern is apart ingenaaid — d.w.z. dat elke preek een afzonderlijk stuk is geweest —, maar de vier zijn met hetzelfde garen — dus in dezelfde tijd — nog eens tot een geheel verenigd en wel zonder bandje of omslag. Het papier is van stevige kwaliteit maar vertoont geen watermerk. Het schrift is van het in de zeventiende eeuw gebruikelijke type en, op grond van overwegingen waar ik later op terug kom, lijkt een datering omstreeks het midden van die eeuw mij het meest waarschijnlijk.

De teksten van alle vier preken zijn ontleend aan het Oude Testament. De eerste preek, over Genesis 28 : 12-18, ziet in de Jacobs ladder een symbool van de

zoon Gods, die zal komen om de gelovigen naar de hemel te doen opstijgen. De tweede, hieronder afgedrukt, behandelt Psalm 90 : 10-12. De derde waarschuwt er met Prediker 8 : 11 voor dat God weliswaar de zonde niet onmiddellijk straft, maar dat niemand het laatste oordeel zal ontlopen. Ditzelfde thema keert terug in de vierde preek, over Genesis 18 : 20, maar hier is Gods lankmoedigheid het hoofdmotief.

Aan wie moeten deze leerredenen worden toegeschreven? De naam van de opsteller is onbekend en zijn handschrift is duidelijk anders dan dat van de Vlissingse voorgangers van wie eigenhandig geschreven teksten tot ons gekomen zijn. Maar in het archief van de Vlissingse Doopsgezinde Gemeente berust nog een document van dezelfde hand, namelijk een opgave van onroerende goederen in de nalatenschap van Maeyken Verstraete, vrouw van Antheunis de Plaa. Zij stierf op 13 juni 1652. Haar goederen lagen in de streek van Vlaanderen tussen Roeselare en Torhout en wel in Gits, Ogierlande en Cringen. De lijst is geen formele boedelbeschrijving maar schijnt veeleer als hulpmiddel gediend te hebben om een officiële akte op te stellen. Vermoedelijk is zij vervaardigd door de weduwnaar zelf of iemand uit zijn naaste omgeving en deze, wie het ook mag zijn, heeft dus ook de vier preken op schrift gesteld.

Uit Vlaanderen zijn in de zestiende en zeventiende eeuw veel Dopers op zoek naar godsdienstvrijheid geëmigreerd naar de Noordelijke Nederlanden. Een aantal van hen zijn neergestreken in Aardenburg en Vlissingen. Tot hen behoort bijvoorbeeld het geslacht Van Eeghem (Eeghen), stammende uit Cortemarck niet ver van Gits; veel andere namen van lidmaten en predikanten in de registers van beide Zeeuwse gemeenten herinneren aan hun Vlaamse oorsprong.

Ook leden van de familie De Plaa zijn, alleen of in groepen, naar Zeeland verhuisd. Het Vlissingse poortersboek vermeldt in 1659 een Karel de Plaa uit Calais, maar deze familienaam komt in dat register verder niet voor. Antheunis de Plaa woonde destijds nog in Gits, waar hij hertrouwde en op 1 juli 1662 voor schepenen verscheen om een schuldbekentenis aan de minderjarige kinderen uit zijn eerste huwelijk te laten optekenen. Het jaar daarop wordt een Antheunis de Plaa, hoogstwaarschijnlijk een van zijn zoons, lidmaat van de Doopsgezinde Gemeente te Vlissingen. Misschien is de vader in Vlaanderen achtergebleven en daar gestorven. In elk geval is een hoeveelheid familiepapieren, waaronder de eerder genoemde documenten uit 1652 en 1662, in Vlissingen terecht gekomen. De veronderstelling ligt voor de hand dat ook het prekenbundeltje daar oorspronkelijk toe behoort heeft. Daarvan uitgaande mag men dit bundeltje dateren omstreeks 1650, zeg tussen 1640 en 1660.

Dat de preken niet in de Noordelijke Nederlanden ontstaan zijn, volgt ook uit blz. 17

van het origineel van de hieronder afgedrukte tekst. De auteur spreekt daar over de overheid, hetzij koning of prins, hetgeen in de republiek der Verenigde Provinciën ondenkbaar is, maar in de richting van de Spaanse Nederlanden wijst. Een bevestiging vindt men in de derde preek, waar tot driemaal toe gezinspeeld wordt op verschrikkelijke toestanden in "hierland", d.w.z. "hier te lande". De predikant ziet er een goddelijke wraak in voor begane zonden. Begeerte wordt gestraft, zoals bij Gehazi of de kinderen Israëls "ofte dat teghenwoordich in hierlant is geschiet, zoe haer bloetrekeste zecht". Ietwat duidelijker, althans ten dele, drukt hij zich uit als hij eraan herinnert dat de kinderen Israëls voor het slapen in luxueuze bedden zo moesten boeten "dat sij ter midder (nacht?) op een voorst ter bedden uut mosten ende in haeghen en bosschen ligghen, als nu in hierlant", of als hij zijn gemeente voorhoudt dat "indien degene dewelcke haer verhoverdighen op haer schoonheyt, tot straffyngh syto (= cito?) ontfynghen dat neuse ende hooren afghesneden werden ende de kaken opghesplet, als wij hooren dat in hierlant is gheschiet", zij zich wel snel zouden bekeren.

Blijkbaar was het land tot voor kort onder terreur gebukt gegaan en was de werkelijke ellende daarvan nog aangedikt door oncontroleerbare gruwelverhalen. Dit roept het beeld van een oorlogstoestand op, waarin tuchteloze krijgsbenden het land afschuimden en de weerloze bevolking op allerlei manieren kwelden. Dit landvolk was toch ook al in vrede tijd een gemakkelijk slachtoffer van afpersing door ambtenaren van de eigen overheid. Alleen in een soort ondergrondse poëzie kon het aan zijn bitterheid lucht geven. Een staaltje daarvan is in de familiepapieren-De Plaa bewaard. Het is een lange ballade met de veelzeggende aanhef: "Voorwaer, det liet is wel betruert / Wat hier in Vlaenderland ghebe[ul]rt". Dan wordt de inheligheid van de "comesaeres en pagadors", van het garnizoen, van de magistraat, de geestelijkheid, de molenaars en de wevers over de hekel gehaald en vermoedelijk zou er nog meer volgen, als het gedicht niet onvoltooid was gebleven.

Een ander, soortgelijk werk is rechtstreeks door het oorlogsgebeuren geïnspireerd en ook hier is de geldelijke schade, niet onbegrijpelijk, weer het onderwerp. Daarmee zet het gedicht in:

" 't Ruert nu met recht, o Vlaenderlant,
Hoe perst men u aen alle kant!
't Schijnt, ider melckt de Vlaemsche koe . . . "

Pas in het tweede couplet komt de vijand in zicht:

"Al was het lant in rust ghestelt,
Den Fransman komt weer in het velt. . . ."

En daar deze het, behalve op steden, ook op het vee van de landman gemunt heeft, klaagt het derde couplet:

”Soo wort den boer, eylaes, geplaecht
 En bijna alle nacht veryaeght.
 Men seght: Cortrijck dat is beleydt.
 Ras schepens, sijt te peerde
 En rijdt met alle vlijtygheydt,
 Haldt ons een shavegarde.”

Over de kosten van die sauvegarde, de bijkomende kosten en de afpersing, waar de boer desondanks aan bloot staat, weidt de rest van het gedicht op dezelfde wrange toon uit.

De naamloze dichter ondergaat de rampspoed anders dan de naamloze predikant, maar of men het nu materialistisch of tegen een bijbelse achtergrond beziet: dat het om dezelfde gebeurtenissen gaat, lijkt nauwelijks twijfelachtig. Het opjagen van het slapende landvolk midden in de nacht is bij beiden zelfs een opvallende parallel, omdat in Amos 6, door de predikant aangehaald, noch elders in het Oude Testament iets daarvan te vinden is. Zulke taferelen konden zich in Vlaanderen afspelen in de jaren 1645 en 1646, toen de Fransen als bondgenoten van de Republiek diep het land binnendrongen. Om die reden zullen de preken in die tijd of kort daarop geschreven zijn.

Voor publikatie is de preek over Psalm 90 gekozen. Deze is het meest uitgewerkt en verdient om nog twee andere redenen aandacht. Ten eerste blijkt uit een notitie tussen twee horizontale strepen in het origineel op blz. 7, dat de tekst in verkeerde volgorde staat, maar zo van een voorbeeld is overgenomen. M.a.w.: het gaat hier niet om een oorspronkelijk handschrift maar om een copie. Daaruit kan men opmaken dat deze preek meer dan eenmaal gediend heeft. Vooral toen er nog geen vaste predikanten waren en de prediking bij toerbeurt door gemeenteleden verricht werd, zal iets dergelijks wel veelvuldig zijn voorgekomen.

De tweede merkwaardigheid is de toevoeging, bij wijze van variant, van een stuk tekst na het eind van de preek. Deze variant werd aangeduid als ”verbeterynghe” en kon worden voorgelezen in plaats van een ander deel van de preek, waarin onder meer een passage stond contra het ”decretum horribile” der Calvinisten. Misschien vonden sommigen onder het gehoor deze uithaal naar de geloofsovertuiging van anderen te ver gaan. De auteur van het bundeltje zelf was in elk geval niet wars van zulke stekeligheden: in zijn preek over de Jacobs ladder noemt hij een dief ieder, die anders dan langs Jezus ten hemel in wil gaan ”als in Maria ende ander halfgestorven heylyghen”. Of hij persoonlijk de bewuste verbetering in de tweede preek heeft aangebracht dan wel de copïist of een ander, blijft in het onzekere.

Tenslotte nog enige opmerkingen bij de tekstuitgave. De auteur citeert de bijbel volgens de bij Doopsgezinden oudtijds meestal gebruikte uitgave van Nikolaes

Biestkens, waarbij hij zich incidenteel wel een zekere vrijheid in woordkeuze veroorlooft. De Biestkensbijbel heeft soms een andere versindeling dan de Statenvertaling en in dat geval is met cursieve cijfers een verwijzing naar de laatste ingelast, terwijl fouten bij de verwijzing, in het handschrift geconstateerd, gecorrigeerd zijn. De tekens ° en ° duiden aan, dat de tussenliggende woorden bij het voorlezen overgeslagen konden worden; met deze tekens corresponderen in het handschrift twee diagonale streepjes, soms voorzien van een of twee dwarsstreepjes.

De grootste moeilijkheid bij de lectuur van het handschrift wordt veroorzaakt doordat het geen doorlopende tekst geeft. De copïist heeft de gebruiker op weg geholpen met verwijzingstekens en ik heb daar ter meerdere duidelijkheid nog hoofdletters aan toegevoegd. Onderling corresponderende verwijzingstekens staan bij B en G, bij C, D en F, en bij E en het slot. Men leze de preek dus in de volgorde ABDECF of, bij gebruik van de variant, AGE CF.

Predicatie over Psalm 90 : 10

[A]

Predicatie over de woorden Psal. 90, 10: "Onse leven duert 70 jaeren. Als het hooghe comt, zoo is 't 80 jaer. Als het costelijck is gheweest, zoo is 't aerbeyt ende moeyte. Want wij vaeren snel wech, als vloghen wij daer af. Maer wie gheloovet dat ghij soo zeer vertoorent en wie vreest hem voor sulck uwe verbolgenthey? Heere, leert ons bedyncken dat wij sterven moeten, opdat wij verstandich worden."

Inleydynghe. Den prophete handelt in desen text of woorden van drierley saken of stucken:

Ten eersten van 's menschen cort en onseker leven, onder de woorden: "Onse leven duert 70 jaeren", etc.

Ten tweeden stelt hij ghelijck vraghensche ende claghensche wijze, wie dat ghelooft dat Godt zoo vertoorent ende wie dat hem vreest voor zijne verbolgenthey.

Ten derde bidt den prophete, segghende: "Leert ons bedyncken dat wij sterven moeten, opdat wij verstandich worden".

Van dese drie saeken hopen wij breeder te spreken tot leerynghe, onderwijsinghe ende vermaninghe.

Op het eerste segghen wij als vooren, dat den prophete handelt van des menschen cort ende onseker leven. Al is 't dat hij secht: "Ons leven duert 70 jaer ende als het

ooghe comt, zoo is 't 80 jaer", dat evenwel maer eenen corten tijt is te rekenen tegen eeuwich, ghelijck te mercken staet uut zijne woorden voor den text ende in den text. Voor onsen text secht hij tot Godt, vers 3:

"Ghij die de menschen laet sterven ende spreekct: comt weder ghy menschen-kinderen, want 100[0] jaer zijn voor u ghelijck eenen dach die gisteren gheweest is ende ghelijck een nachtwaecke. Ghij laet ze daer henen vaeren ghelijck als eenen stroom, en zijn ghelijck als eenen slaep, ghelijck als een gras, dat toch gherynghe⁴ verwilckert, dat daer vroegh bloeyt ende gherynghe verwilckert ende des avonts afghehauwen woort ende verdorret."

Jae, "wij vaeren snel wech, als vloghen wij daeraf." Ziet, al schrijft hij van 70 en 80 jaer, zoo en is 't maer eenen corten tijt teghen de daeghen van eeuwicheyt. Jae, hier duysent jaer en is voor den Heere maer als eenen dach, zoo voorseyt is. Op desen syn is 't dat den hautvaeder Syrach schrijft, Syr. 18, 13, segghen[del]: "Wat is den mens? Als hij al schoon langhe leeft, zoo leeft hij 100 jaer."

Meerckt: 70, 80 zoo hondert jaer is naer menschen wijze een lanck leven, maer hoort wat hij daernaer schrijft:

"Ghelijck" secht hij "een dreupel waters teghen de zee en ghelijck een coorrentjen teghen het zant der zee, zoo weynich zijn onse daeghen teghen eeuwich."

Aenmeerckt: hoe weynich dat een druepel is teghen de zee ende een graentjen teghen het sant der dunen van de zee, zoo weynich rekt hij 100 jaeren teghen eeuwich. Jae, de 100 jaeren zijn noch minder teghen eeuwich, want de zee alle daeghen, jae alle maenden een druepel minderenden, het soude eens de leste druepel zijn; ofte alle jaeren een sandeken opgheraept, het soude eens het leste sandeken zijn. Maer den tijt deurende van eeuwicheyt tot eeuwicheyt daer en heeft men nimmer den lesten dach of leste jaer. Zoo zijn 100 jaeren weynich teghen de daeghen van eeuwich. Ende wij weten datter noch weynich zoo veel jaeren bereycken, 't zijn 100, 80, 70 jaer, veele die in haer fleure van haer leven worden wechghenomen en noch veele die daer noch niet toe en commen, zoo dat 's menschen leven cort en onseker is; 't welcke wel noodich is ghestadich te bedyncken, ghelijck de woorden van onsen text in het leste ons leeren, naementlijck: "Leert ons bedyncken dat wij sterven moeten".

't Is oock met een stemme gheboden te predycken: Esa. 40 nota:

"Alle vlees is hoy, alle heerlijkheyt des menschen als een blomme op den velde; het hoy verdooret ende de bloemme valt af, want des Heeren geest blaest daerin. Jae, de menschen zijn het hoy, het hoy [verdort], de bloemen hebben eenen corten tijt,"

ghelijck de nateure leert, en onseker, want voor den avont wordet afghehauwen: Psa. 90.

Niet meer dan 't gras sijnen tijt weet, wanneer dat afghehauwen sal worden, ende de bloemen wanneer zij verwilckeren of afghepluckt zullen worden, niet meer en

weten wij onsen tijt. Immers onsen tijt is een corten doorvlieghenden tijt: nota **Job 14:**

”Den menschen van eender vrouwe [geboren] leeft eenen corten tijt. Hij gaet op als een bloeme ende valt wederom; hij drijft door ghelijck een schaduwe ende en blijft niet.”

Item:

”Mijn daeghen zijn snelder doorghevloghen als een weversspoel”: Job 7, 6.

”Mijn daeghen zijn een handt breet”: Psal. 39, 6.

”Ons leven is als een doamp^t die eenen cleynen tijt duert ende daernaer verdwint hij”: Jac. 4.

In somma: ”Wij vaeren snel wech, als vlooghen wij daeraf.” Meerckt: vliegghen dat is het aldersnelste. Men secht voor ’t ghemeene spreekwoort zoo van vee of menschen, van de snelloopende: hij loopt alsof hij vloghe. Ziet, bij dit alles wort des menschen tijt en leven hier gherekent bij het gras, bij ’t doordrijven van een schaduwe, bij ’t vliegghen van een weversschietspoel, bij het snel vliegghen, waerop wij alles behooren te letten op onsen tijt, terwijl wij die noch hebben, om den Heere te dienen, Heere vreesen ende ghehoorsaemen.

+ [B]

Op desen sin schrijft den apostel, Gal. 6:

”Alderkiefste, terwijl dat wij noch tijt hebben, laet ons goed doen”, alsoo oock want den tijt ghepasseert zijnde keert niet weder.

Dus zoveel om malcanderen in te scherpen de cortheyt ende onsekerheyt van ons leven ende tijt, volghende ons eerste deel en reden, te weten: ”Ons leven deurt 70 zoo 80 jaer,” etc.

[C]

Dit dient hiernaer ghestelt aen dit merck □, maar om dit te volghen ghelijck het staet, hebbe ick dit hier gheschreeven volghende den text oft blat.

Dan volcht: ”Maer Heere, wie gheloovet dat ghij soo zeere vertoornt ende wie vreest hem voor sulcke uwe verbolgentheyt of gramschap?” Aenmerckt: dit is vraeghense wijze, jae oock claeghensche wijze ghesproken, alsof den prophete ghesien hadde datter weynich was die gheloofden dat Godt soo vertoorent, ende datter weynich zijn die hem vreesen, als bij exempel dat oock den prophete Esa. 53, profeteerende van Jesum Christum, ziende door Godts geest, datter weynich in den Heere gheloofden ende in zijnder comste ghelooven soudent, ghelijck dat is ghevolcht, want:

"Hij quam in zijn eyghendom en de zijne en ontfynghen hem niet.": °Joa. 1.°

Dit voorseyde secht vraeghensche wijze ende oock claeghensche wijze:

"Maer Heere, wie ghelooft ons predicatie?": Esa. 53.

Op soodanich een sin zecht oock onsen salichmaker, siende (?) te voorent dat in den lesten tijt weynich vrucht des gheloofs zijn soude, vraechde:

"Als de sone des menschen commen sal, sal hij dan oock gheloove vinden?":

Luc. 18, 8.

Alsoo oock den profete in onsen text, ziende 't cleen ende weynich gheloove ende vreesse Godts in de menschen, vraecht claeghensche wijze: "Maer wie ghelooft dat ghij soo seer vertoorent?"

△ [D]

Omme nu an te meercken Godts tooren en waerop dat den profete ziet, zoo is an te meercken, waerom en waerdoor dat wij tot zulck een cort leven ende verganckelijcheyt onderworpen zijn, naementlijk door Godts tooren, ghelijck den prophete voor onsen text verclaert segghende:

"Dat maeckt dijnen toorne dat wij soo vergaen °ende dine gramschap dat wij° soo onversiens sterven moeten."

Maer yemant zoude connen dyncken: waerdoor en waerom is Godt vertoorent? Heeft Godt door zijnen toorn den mensche daertoe gheschaepen om alsoo te vergaen ende soo onversiens te sterven? Sommyghe die leeren ende drijven dat, maer wij segghen: neen, dat sij verde dat Godt, die alleene goet is: Mat. 19, jae, die de liefde is: 1 Joa. 4, de menschen door zijnen toorn daertoe zoude gheschaepen hebben, maer Hij heeft den [mensche] gheschaepen tot den eeuwyghen leven: Sap. 2, ende en haeldt⁶ niet van al dat hij geschaepen heeft: Sap. 11.

De doot en heeft hij niet geschaepen, maer door des duvels nijdicheyd is de doot in de weerelt gecommen. Verstaet: de menschen in den paradijse gheset zijnde heeft hij hem gheboden te eten van alderley vruchten in den hof, maer van den boom der kennisse des goets ende des quaets verboot Godt den mens te eten op peyne des doots, zoodat door onghehoorsaemheyd den mens de doot heeft moeten sterven ende de verganckelijckheyd onderworpen zijn, nota Ges. 3. Ende alsoo is door de sonde de doot in de weerelt ghecommen: Rom. 5.

Zoo is 't om de sonde ende onghehoorsaemheyd dat Godt vertoornt is gheweest. Daerom den prophete, verhaelen[de] het cort ende onseker leven, secht daerbij: "Dat maeckt dijnen toorn, dat wij alsoo vergaen".

⌘ [E]

Alsoo sal oock den mensche om de sonde ende onghehoorsaemheys wille de tweede doot moeten sterven, ghelijck gheschreven staet Apo. 21, 8.

Daerom woort den dach des oordeels oock ghenaemt den dach des toorns: Sepha. 2, Rom. 2.

Ick segghe als vooren niet, dat Godt den mensche daertoe gheschaepen heeft, ofte dat Godts wille is, want 't is Godts wille dat alle menschen haer beteren ende salich worden: 2 Pet. 3; 1 Timo. 2. Maer sij vergaederen haerselven eenen schat des torens in den dach des torens, zoo voorseyt is uut Rom. 2.

't Zal wesen om haerder boosheyt wille : Jer. 4, 18, om de sonde: nota Ephe. 5, 3 tot 7, °Col. 3, 6°, om 't goddeloos wesen en onrechtveerdicheyt: Rom. 1, 18, °om kijven en onghehoorsaem[heyt]: Rom. 2, 9, ° omdat sij niet ghewilt en hebben dat Godt eerschappie over haer zoude hebben: Luc. 19, 27, om 't quaet doen: Luc. 13, 25 (27), Mat. 24, omdat zij gheen deuchden der bermherticheyt bewesen en hebben: °nota Jac. 2, 13°, nota Mat. 25; in somma: om de onghehoorsaemheys wille sullen zij den kelck des torens moeten drincken ende de tweede doot sterven, die soo verschrickelijck wesen sal, dat de eerste doot gheen ghelijckenisse daerbij en can hebben. Ghelijck als hondert jaer zoo weynich is teghen den tijt van eeuwich, ghelijck een dreupel waeter teghen de zee, alzo cleene is 't lijden van de eerste doot teghen de tweede doot, alhoewel dat de eerste doot somtijds bitter en wreet is om te sien, dat sommyghe medelijdende herten niet wel en connen ghesien; ende noch is 't wreeder en bitterder voor die se om quatdoens wille somtijts smaeken moeten. Eenyghe worden onthooft, andere in stucken ghehauden, andere opghehanghen, andere verwoorcht of levende verbrant. Somtijds [is] oick de doot in haerselven bitter, dat den mens in haer vonnisse of heure des doots op de tanden knerssen, haer vringhen en de leden intrecken, dat droefhich is te aensien, dat men wenst ende bidt om haer verlossinghe. Maer dit alles en is als niet bij de tweede doot °om de ondraeghelijcke pijn en langhe, eeuwichdeurende tijt° in den poel die met vier en solfer brant, welck vier wordt ghenaemt een helsche vier: Mar. 9, een eet vier, dat de elementen van hitte sullen smelten: 2 Pet. 3, een vier dat branden sal als een oven, daer sal den mens in moeten ligghen, ende boven de pijn des viers een eeuwyghe donkerheyt: Judicht 13, uutterste dusternisse: Mat. 22, welcke quaeling in haerselven groot is, ende boven desen ongher en doorst: Esa 65, Luc. 16, ende dat voor eeuwich, zoodat de tweede doot en Godts tooren onverdraeghelijck wesen sal.

Dan sullen sij de doot soecken; verstaet: waer 't moghelijck om de eerste doot te vinden. Zoo wreet sal de tweede doot zijn dat, °Apo. 9, 6°, dat sij de eerste doot sullen soucken, maer de doot sal van hoer vlien. Siet, dit sal den ongheloovyghen, den sondaer en goddeloosen overcommen, omdat sij door haer daet Godt

vertoorent hebben.

Sooveel hebben wij ghesecht om te bewijzen, waardoor dat Godt vertoorent ende wat zijnen toorn is. Ick segge dan met den prophete, Psa. 90:

"Dat maeckt dijen toorn, dat wij zoo gherynghe vergaen ende soo onversiens sterven moeten,"

verstaet: om de onghehoorsaemheyts wille de eerste ende oock de tweede doot, zoo voorseyt is.

Dit laet hem aensien, dat van weynich menschen wort gheloofd dat Godt zoo om der sonde vertoorent, ende dat sij sijne verbolgentheyt niet en vreesen, zodat den prophete wel mach segghen claghensche wijze en vraghen: "Maer wie gheloofd dat ghij soo vertoornt etc?"

☆ [F]

Stelt hierbij 2 texten die eenderley sin sijn : °Esa. 53, Luc. 18.°

En nu oock alsoo: wat wort er al van gheloove gheroemt onder alle relygien ende keercken! Elck wilt de voornaemste wesen, maer hoe weynich siet men de cracht van het ghelove blijcken uut de weercken, 't welcke nochtans nootsaekelijck is, zoo Jacobus schrift: Jac. 2, 14.

Laet ons nu eens de prouve nemen voor ons selven. Ick segghe dat alle degene, die van herten oprecht ghelooven dat Godt over de sonde vertoorent is en die vreest voor Godts verbolgentheyt, dat die den Heere moet ghehoorsaemen, het quaede laeten ende het goede doen; ende zoo wie dat niet en doet, dat die niet en gheloofd dat God zoo seere vertoorent is ende dat hij ooc Godt niet en vreest, 't welcke de schriftuere ende nature ende hervarentheyt leert.

Eerst de hervarentheyt ende nature, als bij exempel een sone, gheloovende ende wetende dat sijn vaeder °om eenyghae saecken° vertoorent is, en soo hij hem vreest, zoo sal hij die dyngghen naelaeten te doen, daerom sijn vaeder vertoornt soud wesen; of zoo hij dat niet nae en laet, zoo bewijst hij dat hij sijnen vaeder niet en vreest. Alsoo sal ooc een knecht doen. Jae de menschen, die boos en quaet in der nature sijn, als de overheyt, connynghen ende prynchen, placaten laeten uitgaen, eenyghae gheboden of verboden doen op zeker pene, soo zullen zij in de teghenwoordicheyt van de overheyt, 't zij connynck of prinche, haere gheboden niet overtreden uut vreesse van de ghedreychde straffe; of zo sij 't niet en doen, soo bewijzen zij daermede dat sij niet en vreesen. Alsoo leert ooc de heylige schriftuere:

"Door de vreesse des Heeren vermijdt men het quaet.": Pro. 16, 6. Item:

"De vreesse des Heeren weert de sonde.": Syr. 1, 27,

"De vreesse des Heeren haet het quaede," etc.: Pro. 8, 13.

Die nu het quaet niet en haet ende 't quaede niet en vermijdet, die en vreest den

Heere niet. Al waer 't dat hij oock seyde: "Ick ghelove dat Godt vertoornt ende ick vrees mij voor sijne verbolghenthey", soo soude hij dat metterdaet versaecken, als bij exempel ghelijck den apostel schrift aen sijnen Tytum: Tyt. 1, 16:

"Sij segghen, sij kennen Godt, maer met de wercken verloochenent zij 't", etc., alsoo oock die segghen dat sij gheloven dat Godt vertoornt ende dat sij Godt vreesen, en de sonde niet en mijden en naelaeten dat Godt verbiet en doen dat hij ghebiet, die verloochenent daermede dat sij ghelooven, dat hij vertoornt ende dat hij Godt vrees.

Tot naeder prouve sullen wij eenyge partycquelure sonde voorstellen, daer Godt over vertoornt, maer wij segghen als vooren, dat al wat wij en alle menschen doen, dat is als in de teghenwordicheyt Godts: Ps. 33, Ps. 139, Sap. 1, 7, Syr. 27, 28, °Heb. 4.°

Wij hebben vertoont uut Ephes. 5, dat een gierich⁷ mensche een dienaar der afgoden is ende dat Godt daerover vertoornt ende dat met reden, want den Heere heeft dat menichvuldich met ernst al geleert : nota Mat. 6, Luc. 12, 15, Luc. 21, 31 (34), 1 Tim. 6.

Die de giericheyt niet nae en laet en °niet tracht om een ghenoeghen te hebben in zijn herte[°], die bewist dat hij niet en ghelooft dat Godt daerover vertoorent ende dat hij niet en vrees voor Godts verbolghenthey.

Alsmede comt Godts tooren om onchuysheyt, hoederije of onreynicheyt, °jae 't is ghesondicht in zijn eyghen lichaem : 1 Cor. 6, 18.°

Die sulck niet nae en laet, die bewijst dat hij niet en ghelooft dat Godt daerover vertoorent ende niet en vrees voor zijn verbolghenthey of toorn, want die zulck vrees, die laet sulcx nae.

Item Godt is vertoornt over ooverdichey: nota Luc. 1, 47 (51), 1 Pet. 5, 5 siet (?) Amos 6, 8, Esa. 3, 15 tot . . . ; item Syr. 10, Judicht 9, 15.

Alsmede is God vertoornt over schandelijcke woorden ofte sotten clap ofte spotterije ende onbetaemelickhey : Ephe. 5.

Jae, de mensche sal moeten rekenschap gheven van elcken onnutte woorden: Mat. 12.

Die sulcx niet nae en laet, die bewijst dat hij niet en vrees voor Godts toorn en rechtveerdich oordeel.

In somma: over elck weerck des vlees is Godt vertoornt, want sulck doende en sullen in zijn rijck niet commen: nota Gal. 5, 1 Cor. 6.

Die hem daarvan niet en wacht, vermijdt ende naelaet, die bewijst dat hij niet en ghelooft dat Godt daerover vertoorent is ende niet en vrees voor Godts verbolghenthey.

Onder ander is oock den twist en tweedracht een weerck des vleesch: Gal. 5.

Den apostel noemt die van Corenten vleeschelijck om den twist en tweedracht wille: 1 Cor. 3, omdat d'een seyde: ick ben Paulichs, die ander: ick ben Apolichs,

de 3de: ick ben Cruhisch ⁸, de 4de: ick ben Christich, en bestraeft haer: 1 Cor. 1, 12; 1 Cor. 3, 4.

Desen twist der jonghe kinderen in Christi: 1 Cor. 3, 1, is over eenyge jaeren ghecommen, dewelcke wel behooren vaeders te zijne. Elck wilt alleene zijnen doop voor goet hauden ende eens 's handers weerck verachten ende verwerpen, daer den doop niet en moet in grootachtynghe ghehauden worden om der menschen wille maer om des Heeren ende zijns ghebots wille. Wie die recht ontfanckt volghens zijn begheerte op de belijdenisse zijns gheloofs met recht berau en leetweesen van de sonde tot afwasschynghe ende begravynghe der sonden, die ontfanckt hem recht ende bij zoodanyghe gelt hij, maer niet om den persoons wille die hem toeghedient heeft, maar om 't ghebot ende ghehoorsaemheyte wille, daerdoor de ziele ghesuyvert wort: 1 Pet. 1, 22.

Den alderenheylichsten dienaer en is maer eenen knecht of dienaer. Joanes den inghel willen[de] aenbidden, so seyde den inghel: "Ick ben uwe medeknecht." 't En komt de knechten niet toe d'een des anders weerck alsoo te verachten ende veroordeelen.

"Wie zijt ghij dat ghij eens handers knecht oordeelt?": Rom. 14.

Zoodanich eenen twist als vooren verhaelt is alsof 2 à 3 knechten timmerden en d'een seyde teghen den anderen: "U weerck en doocht niet"; 't welck niet de knechten toe en comt te hoordeelen, maer die ghebiet over de knechten heeft, die haer te weercke gestelt heeft.

De knechten des Heeren zijn timmerlieden: 1 Cor. 3, 10. De ghemeente is Godts timmerynghe: 1 Cor. 3, 9. Jae, elck mens is een tempel Godts, bij zoo verde dat Godts geest in hem woont: nota 1 Cor. 6, 19.

Ende elcke ghemeente is een huys des Heeren. Edoch de ghemeente of den eenen dienaer en heeft over den anderen niet te heersschen of sijn weerck te verhoordeelen voor quaet; dat sal den oppersten ende bouwmeester doen. Hier behooren de knechten in vrede te leven ende wandelen volghen[de] 't ghebot, Marc.9, 50: "Hebt vrede onder malcanderen". Nota Heb. 12, 14, Rom. 12, 18. Godt is een Godt des vredes: Rom. 15, 33, °Rom. 16, 19 (20), 1 Cor. 14, 33°.

't Is oock onsen roep: 1 Cor. 7, 15, Col. 3, 15.

Die den vrede niet en soecken, bewisen dat sij niet en ghelooven etc. Van ghelijcke die in oochveerdicheyt leven.

Ten lesten staet oock te meercken dat Godt vertoornt over 't naelaeten van zijne ordinantien: nota Gens. 17, Exo. 4, Num. 9.

Van ghelijcke worter oock ghesecht van degene die den sone Godts niet en hoort: Deut. 18, Act. 3.

Die den doop verstaet ende al des Heeren gheboden en hordinantien ende niet en ghehoorsaemt, die bewijst mede dat hij niet en ghelooft etc.

En die se oock misbruycken. Want zijn ghebot is waer, zijn reden standvastich

ende zijne ordinantien verschrickelijck; verstaet dat se niet en behooren naegelaeten te worden noch niet misbruyckt. Daerom die se misbruyckt, die bewijst dat hij niet en gheloofte dat Godt vertoornt ende dat hij niet en vreest voor sijne verbolgentheyt.

Dit alles dan ghenomen in consideratie ende overlech, is 't niet wel om te spreken met den prophete: "Maer Heere, wie gheloofet dat ghij zoo seer vertoornt," etc.? Want die het gheloofte en Godt vreest, die laet de sonde nae en ghehoorsaemt Godt. En terwijle datter soo weynich zijn, zoo is dit claeghensche ende vraeghensche wijze: "Maer wie".

Diesalven hebben wij wel te bidden: "Leert ons bedyncken dat wij sterven moeten"; verstaet: om der sonden wille door den toorn Godts de eerste doot ende oock de 2de doot, zoo voorseyt is. "Leert ons mij⁹ dat bedyncken dat wij steerven moeten"; verstaet: om der sonden wille door den toorn Godts de eerste doot ende 't quaet schouwen: nota Job. 28.

't Welcke ick ons tesaemen wensche door des Heeren ghenade.

Amen. Amen.

+ [G]

Verbeteringhe.

Ghelijck de eervaerentheyt ende natuere leert: den lantsman past op den saeytijt, desghelijcks in den tijt des oost, den schipper op sijn tie, den coopman op de mart. Is 't nu alsoo dat sulcx gheschiet, hoeveel meer behooren wij daerop te passen, terwijlen we naer desen tijt gheen tijt meer en hebben: Apo. 10.

Ende dat wij weten dat onsen tijt soo doornvleecht ende cort is, zoo voorseyt is, om desen tijt niet over te brynghen in wellusten en sonde maer om goet te doen : °Gal. 6, ° om liefde in te ousten : Hose. 10.

Maer nu dient aenghemerckt, waerdoor dat wij tot zoodanyghen stant van een cort leven ghecommen sijn, naementlijck door Godts tooren, ghelijck den prophete voor den text verclaert, segghende:

"Dat maeckt dijnen tooren, dat wij soo vergaen ende dijne gramschap, dat wij soo subyt steerven moeten."

Voorders is noch aen te mercken waerom dat Godt vertoorent, naementlijck door het overtreden van Godts ghebot ende onghehoorsaemheyt, in somma om der sonden wille, ghelijck den prophete vervolghens verclaert:

"Want onse onbekende sonde set ghij voor u ende onse misdaet in 't licht voor uwen aensichte." Nota: "Daerom vaeren alle onse daeghen daerheen door uwen toorn." Nota nota.

Zoo wordt Godt vertoornt door de sonde der menschen ende zoo is de sonde ende onghehoorsaemheyt oorsaecke des 1en ende 2den doot, als wij noch

breeder hopen te toonen.

Want den mensche was gheschapen tot den eeuwyghen leven: Ges. 1, Gens. 2, Sap. 2.

Maer Godt verboot den mensche te eten van den boom midden in den paradijse op peyne des doots. 't Ghebot overghetreden hebben[de] soo is de doot in hem gheschickt: 4 Esd. 3, Rom. 5.

Soo sien wij oock dat de weerelt voorgheleden vergaen is om haer sonden: Gens., desghelijckx Sodoma: Ges. 19.

In somma: de doot is 't loon der sonde: Rom. 6.

Alsoo sullen oock de ongheloovyghe ende onghehoorsame de 2de doot sterven.

Dit can uut de predecatie vervolcht worden aen dit merck §.

¹ Zie voor preek in de Doopsgezinde bibliotheek te Hamburg : J.P. Jacobszoon, "Een Hamburgse vondst betreffende Joannes Deknatel", *Doopsgezinde bijdragen nieuwe reeks* 1 (1975) 62 e.v.

² Catalogus no. 51. Een andere handschriftprek (1793) : cat. no. 106; gedrukte preken : cat. nos. 52 en 74.

³ *Inventaris der archiefstukken berustende bij de Vereenigde Doopsgezinde Gemeente te Amsterdam*, IIe stuk, 2e afd. no. 548.

⁴ Schielijk.

⁵ L : damp.

⁶ L : haet.

⁷ Hebzuchtig.

⁸ L : Kephisch (van Kefas).

⁹ L : nu.

De Noordvlaamse broederschap binnen de Zeeuwse invloedssfeer (1530-1630)

I. Zeeuwse bijstand in een moeilijke tijd (1530-1550)

De doorbraak van de doopsgezinde visie in het Vlaamse graafschap kan, een hinkende archivalische voorlichting ten spijt, gesitueerd worden circa 1530. De promotors vonden er een uitgelezen arbeidsveld, daar de verzuchting naar vernieuwing van de geloofsbelevens zich bij de aanvang van de zestiende eeuw duidelijk had geopenbaard door herhaalde van het Rooms Katholicisme afwijkende gedragingen vooraleer zich vast te zetten rondom het Lutheranisme. Wel merkwaardig is het dat de eerste reformatorische groeperingen door een opgeschrikte overheid niet lutherse gemeenten genoemd worden, maar wel kringen van "Bijbellezers".

De Bijbelstudie in brede volkslagen doorgevoerd verzekerde de ideale voorbereiding voor een zelfstandige geloofskeuze. De directe aanpak van de bronmaterie ligt ongetwijfeld aan de basis van de snelle vorming van de broederschap op Vlaamse bodem.

Cornelis van Valconisse, een ex-r.k. priester, die na Zeeland doorkruist te hebben in het Gentse en het Beverse terecht kwam (voorjaar 1534), vertelde zijn rechters "dat zy (d.z. de Dopers) een manieren hebben te vergaeren tsamen in zeker particulier huys, alwaer zy vergaderen in zekere cameren ende lessen de Byble; ende zoe seeght een yegelycke wat hy geleert ende onthouden heeft aengaende huer secte ende zy verstaen, die schriftueren die angaende". Tijdens de ondervraging rapporteerde hij nog: "alwaer quamen 't 's avens huer lesse upseggen".¹

Geografisch gezien is het zo dat het graafschap qua geloofsverspreiding in twee helften ingedeeld kan worden: een zuidelijke met als determinerende uitstralingscentra Kortrijk en Ieper, een noordelijke met als leidinggevende kernen Gent en Brugge. Ondanks een doorlopende interpenetratie van de beide regionen, valt het niettemin op dat de Gentse en Brugse broederschappen meest aangewezen waren op de metropool Antwerpen qua organisatie en op het Zeeuwse gebied inzake leerverspreiding en gebeurlijke financiering. Tot deze laatste bevinding komt men al dadelijk bij het bestuderen van de vestiging van de broederschap te Gent. De

eerste leidende figuur was hier Mahieu Waghens, een koopman voor wie de Aardenburgse markt een vertrouwde pleisterplaats geworden was. Hij werd in zijn functie van diaken bijgestaan door zijn echtgenote Mayken Maris, Willem Mulier (de eerste doopsgezinde martelaar), Arnould de Jaghere, Jan van Ghendtbrugge, Willem en Lievin van de Walle en Jenyn Redichove.²

Mahieu Waghens zocht krachtens zijn functie de gelovigen op en nodigde ze uit om de vergaderingen bij te wonen die meestal in zijn woning plaatsgrepen. Daar er aanvankelijk blijkbaar geen leraar voorhanden was, werd tevens van hem verwacht dat hij zelf voor de opleiding zou inspringen. Het ligt voor de hand dat hij van meet af uitkeek naar een volwaardige kracht om bewuste opdracht meer gegarandeerd op te nemen. Hij vond die kracht in de Zeeuwse broederschap. De Gentse onderzoekers vernamen inderdaad van Waghens, dat in de periode 1536-1540 het prediktsambt werd waargenomen door "Lauwereyns uuyt Zeeland".

Vanuit het Brugse kwam in hetzelfde verband een niet minder interessante berichtgeving. Hier kwamen de ondervragers erachter dat de broederschappen van Brugge en Gent bezocht werden door Mathijs van Middelburg.³

Meteen dringt zich de vraag op in welke religieuze werkkring genoemde Zeeuwse krachten zijn terechtgekomen. Merken wij hierbij vooreerst op dat Brugge en vooral Gent industrieel georiënteerd waren in een tijd van zware, economische regressie. De opstand van de "Creesters" in 1539 leverde daarvan een spectaculair bewijs. Normaliter moet de sociale bewogenheid de geestesgesteldheid in de broederschap tot op een niet te versmaden hoogte gedetermineerd hebben waarbij maatschappelijke verzuchtingen wel eens gemengd raakten met de diepe drang naar geloofsvernieuwing.

Geen wonder bijgevolg dat van 1530 af de broederschap in de genoemde centra een tweevoudige oriëntatie heeft gekend: een irenische en een revolutionaire. Laatstgenoemde strekking deed zich ongetwijfeld gelden als bovenstroming tot 1535. Jan van Gelen en Jan van Leiden waren hier geen onbekenden gebleven. Zo maakte Pieter van Gelder, een geboren Antwerpenaar, furore met het verspreiden van een munt waarop een Munsterse spreuk voorkwam. De Kortrijkse magistraat beschreef deze als volgt:

"daer up ghegraeveert stondt op beede de zijden een grooten Cruce, ende an d'een zijde in circulo: I.P.E.O.C., ende up d'ander zijde: Q.C.E.B.Q.F.S.E., twelcke beteekende: *Ite predicate evangelium omni creaturae; qui crediderit enim baptisatus que fuerit salvus erit*". [Gaat, predikt het Evangelie aan de hele schepping; wie geloofd zal hebben en gedoopt zal zijn, zal gered zijn.]

Het lijdt geen twijfel dat in de figuur van Pieter van Gelder een der apostelen dient gezien te worden, uitgezonden door "de koning van Sion".⁴ De nu eens in

priestergewaad, dan in lekenkleding gehulde Munsterpropagandist werd te Kortrijk gearresteerd na zijn tournee in Zeeland en na zijn bezoek aan Gent en Brugge.

Tijdens zijn verhoor nam hij zelfs de verdediging op van

"den heer Hector Petitpas, priestere ende prochiepape van Hulste, ghecommitteert hebbende crimen van zodomie, daeromme hy was ghecondempereert te ligghen in bannis carceribus twee jaeren tijts ende dat dies niet jeghenstaende hy gherelaxeert was binnen twee maenden daernaer, zegt daerup de voornoemde hoe dat hy hem seer verwondert dat de voornoemde hoochbailliu ende verweerders hemlieden niet en schamen zo openbaerlic te willen schanda-leerene, berespen ende corrigeren zaecken die 't huerlieder kennesse gheenssins staen noch en vermoghen danof te kennene"

Was de presentie van Pieter van Gelder ingevolge zijn opdracht in de Zeeuwse en Vlaamse centra steeds van beperkte duur, hetzelfde kan niet gezegd worden van Lauwereyns "uut Zeelandt". Over hem rapporteerde Mayken Maris, echtgenote van Mahieu Waghens,

"Lauwereyns uut Zeelandt twee zo drye reysen t'haeren huuse ghesien hebbende ende dat haer man daer groote alliance mede ghenomen heeft, als met elcanderen ter marct reysende".⁵

Zeer actief was ook Laurentie Jans "gheboren van der gapynghe in Zeeland (mogelijk dat hij te vereenzelvigen valt met Lauwereyns?), 't wyf van Wouter Heyne, den hantwerckere". Zij bekende

"dat leden twee jaeren en alf oft daeromtrent (d.i. 1535) zoe afgaende ende renunchierende 't sacrament van den doopsele dat zoe te vonte ontfaen heift, metsgaders alle de sacramenten, statuten ende ordonnanciën van der heleghe kercke, haer heift doen ende laten herdoopen ende huer eynt tzydert ghehouden ende al noch houdt van der gheïnfecteinder ende ghereprouveinder secte ende gheloove van den annabaptisten ofte herdoopers".⁶

Na de val van Munster kregen Brugge en Gent hun deel van de vluchtelingen uit het "Nieuwe Jeruzalem". Zo Jacob van der Mase met zijn vrouw en Cornelyse Andries, over wie bekend geraakte dat ze de bejaarddoop in Munster ontvangen hadden. Zij kwamen in de Vlaamse steden terecht op een ogenblik, dat Waghens het de Gentse magistraat diets maakte dat diens beleid allesbehalve strookte met de zienswijze van de broederschap. Hij verklaarde bovendien de mistoestanden niet langer te dulden en dreigde zelfs met represailles waarbij zo nodig geweld zou worden gebruikt.⁷

Een dergelijke uitspraak bewijst onomstootbaar dat de Vlaamse broederschap net als de Noordnederlandse geloofsgenoten wel uit de gevaarlijke bocht geraakt zijn

van het overhevelen van de zuivere geestesverzuchting naar de onmiddellijk-sociale betrachting.

Toch is het zo dat niet allen zich lieten meesleuren door bewuste revolutionaire zwenking. Vooreerst wordt dit bewezen door het voortbestaan van de broederschap na 1535 onder een nieuwe leiding van pacifistisch georiënteerden. Vervolgens door het voorbeeld van Jan en Pieter Steyaerts, die een schandelijke behandeling in een walgelijke put verkozen boven het onttrekken aan de gerechtelijke procedure, alhoewel ze herhaaldelijk de gelegenheid kregen te ontvluchten.⁸ Deze houding krijgt nog meer betekenis wanneer in aanmerking wordt genomen, dat beide neven bewuste daad stelden op het ogenblik dat de anarchistische onderneming van de "Creasers" het Gentse op stelten zette.

Na 1535 schakelde de irenische Doopsgezindheid ongetwijfeld over van de status van onder- naar die bovenstroming: de optie voor het Mennisme (1536) haalde ruim op de "doodsagenten", door een Gents anoniem gebleven kroniekschrijver geheld als "lesquel ne tendaient pareillement que à mettre toute commotion en iceulx, affin en faire toutes choses communes".⁹

De nieuwe start geschiedde evenwel in barre omstandigheden. De algemene repressie die op het Munsters drama volgde, werd in strakke banen gehouden door de plakaten van 10 juni 1538, 24 januari 1539 en 14 december 1541. Het laatstvermeld plakkaat noemde de Doopsgezinden "eenighe sonderlingen, hen noemende Anabaptisten oft Herdoopers".¹⁰

Alhoewel het gerechtelijk ingrijpen de rangen in de broederschap fel dunde, wist deze toch stand te houden. Urgent werd nochtans het uitkijken naar nieuwe leiders in vast verband. Dit kwam heel in het bijzonder tot uiting in het verzoekschrift van enkele lokale Vlaamse leiders aan het adres van de Antwerpse broederschap in 1549. Zij schetsten de toestand als volgt:

"Wy, dienders der gemeenten in Vlaenderen, syn hertelicke becommert ende bedrouft gheweest over den ghrootten jamer ende noot die wy meercken ende sien in onse ghemeenten overal ende als dat aerme swacke broederen jamerlic loopen over als schapen sonder heerder. Hierby mueghen wy wel claghen ende segghen als dat den angst groot ende die arbeiders weijnich. Och, lieve broeders, overlegt doch onsen noot. Ic verhope dat hy uwer velen bekend is, want de ghemeenten syn overal jonc ende hebben weijnich geweest. Wy hebben neestelic ondersocht of wy nergkens by ons eenen man en zouden cuenen vinden, wuenachtig binnen Vlaenderen, die wy met steunen der gemeenten by uwen Raet hadden mueghen in de prouwe stellen".¹¹

De rekonstruktie van de Vlaamse broederschap gebeurde ondanks het achterwege blijven van de hulp die van de Antwerpse geloofsgenoten verwacht werd. Het komt ons voor dat de nooit onderbroken relaties met Zeeland ook in de zware beproe-

vingstijd werden volgehouden langs het kanaal van de door de overheid moeilijk te controleren handelsreizen naar Aardenburg. Zo niet, dan wordt het historisch onverklaarbaar waarom de Doopsgezindheid in de periode 1550-1565 zich plots openbaart als de meest representatieve reformatorische stroming.

II. Bewogen rekonstruktieperiode in het teken van aanhoudende residentiewisseling (1550-1567)

Na 1550 groeide de calvinistische leerverspreiding zienderogen in de grote bevolkingscentra, dank zij vooral de aanwezigheid van predikers uit eigen landstreek en de toetreding van notabelen uit de leidende klasse.

De Doopsgezindheid met haar kwarteeuw ervaring vond haar steun in het efficiënt optreden van enkele buitenlandse leiders, die samen met de expansie van de Zuidnederlandse broederschap enkele autochtone krachten opleidden om de continuïteit te verzekeren van de prediking.

Leenaart Bouwens was in deze periode uiterst actief. Van hem werd inderdaad gezegd "dat hy veel menschen in diverse provinciën als Vrieslandt, Overijssel, Sticht van Utrecht, Hollant, Zelandt, Brabant en Vlaenderen verleydt heeft, veel opleggende het leeramt, die met hem het cuaet saet mochten versprayen".¹² Naast Bouwens rendeerden nog vóór 1560 Gillis van Aken en Joachim Vermeren, alias Joachim de Suikerbakker.¹³

Een typische vertegenwoordiger van de opgeleide krachten was Hans van Overdam (levend verbrand te Gent op 9 juli 1551), die de Gentse broederschap niet alleen een stevige structuur maar ze bovendien een merkwaardige expansie bezorgde.¹⁴

De Vlaming Hans Busschaert, alias de Wever, spande evenwel de kroon. Deze werd na 1560 de onbetwistbare leider van de Vlaamse broederschap en stond tevens hoog in aanzien bij de Zeeuwse geloofsgenoten. Op hem deed de Middelburgse broederschap beroep om als tegenspreker op te treden voor de calvinistische leider Adriaen Jeroensone. Bewust debat gebeurde buiten de stad "elck met veele van huere adherenten". Vermoedelijk was Busschaert er vergezeld van enkele Brugse broeders.¹⁵ Vermoedelijk is hij ingesprongen voor de Middelburgse predikant Valerius van Geneff, die enkele maanden voordien door de stadsoverheid verbannen werd.¹⁶ Omtrent de gedraging van de leerverspreiders is de verklaring van Josse de Groot in 1566 ongetwijfeld zeer openbarend. Hij maakte zijn ondervragers diets, dat hij jaren terug tot het Mennisme was overgegaan omdat hij "ghenouch bevond dat tusschen alle de nieuwe (confessies) de (doopsgezinde) de uprechtste was en de strafsten reghele onderhielt".¹⁷

Vermelden we nog onder de medewerkers van Busschaert die in een zelfde optiek

werkten, Pauwels Vermaele, Cornelis Claissone, Jan van de Walle, Jacob de Zwarte, Jan Vervest en Jacob de Rore. De meesten onder hen waren vertrouwd met de Zeeuwse broederschap, daar ze ingevolge hun handelspraktijk een grotere bewegingsvrijheid kenden.

Hun optreden verwekte een doopsgezinde leerverspreiding zonder weerga. Dat deze expansie zelfs de hoogste bestuurlijke instanties verontrustte, bleek ongetwijfeld uit de levendige belangstelling, die zij koesterden voor de komst te Brussel van Jan van Iel, een geboren Dordrechtenaar, die wegens schulden in 1530 de Nederlanden verlaten had en al die tijd te Danzig resideerde. Hij pakte te Brussel uit met een reeks voorstellen om de Doopsgezindheid te vernietigen. Zo had hij het onder andere over de kooplieden die zich te gemakkelijk konden verplaatsen. Hij verdedigde voor de rechtsgeleerde Veltwijck, lid van de Geheime Raad, de stelling dat de handelaars in het bezit zouden moeten zijn van een verklaring van de overheid waaronder zij ressorteerden en volgens dewelke zij Rooms-Katholieke gelovigen waren. Veltwijck noteerde bij deze verklaring in margine: "Cestui article serait fort utile, ce ne fust. . . . pour ceulx qui viennent hanter de ce pays marchandement".¹⁸

De afwijzing van genoemde jurist in 1550 is van grote betekenis gebleken voor de zone Gent-Brugge-Oostende aan de ene kant, de Zeeuwse gebieden aan de andere kant. Vooral dan omdat de traditie uitwijst dat de leidende figuren uit de respectieve broederschappen veelal stamden uit de stand van de kooplieden. De arrestaties van Jan Vervest en van Jacob de Rore gelden bijgevolg eerder als uitzonderingen op de algemene regel dat Doopsgezinden uit het Brugse, het Gentse en het kustgebied dankzij hun handelspraktijk onschatbare diensten hebben bewezen aan de broederschappen.

Vermoedelijk wortelt hier de verklaring voor het feit dat het Mennisme vóór 1560 in het Vlaamse graafschap zich opwerkte tot een der meest gezaghebbende reformatorische stromingen. De interpretatie tussen de Zeeuwse en de Gents-Brugse invloedssfeer liep daarenboven als gesmeerd. De zestigjarige Sluizenaar Vermaete resideerde met zijn dochter Calleen geruime tijd in de Brugse broederschap en bezorgde deze de zo gevraagde reformatorische publicaties. Bij zijn aanhouding werd hij in bezit gevonden van exemplaren van het Nieuwe Testament, van de Psalmen en van het Martelaarsboek.¹⁹

Over deze interessante figuur zijn enkele markante gegevens bekend geworden. Pauwels Vermaete werd in 1537 (of 1538) te Brugge gedoopt door Jan Mathijs van Middelburg. Hij werd tot de doopsgezinde levensbeschouwing gebracht door toedoen van Pieter de Bontwerckere, die later te Londen wegens zijn overtuiging werd verbrand.²⁰ Sedert het ontvangen van de bejaarddoop nam Vermaete actief deel aan de verspreiding van de doopsgezinde confessie en leidde weldra de bijeenkomsten van de broederschap. Hij werd in 1558 te Brugge aangehouden in het gezelschap

van de familie Vervest, Jacop de Zwarte, Hans van den Broucke e.a. Calleken werd eveneens gevat: ondanks haar joodige leeftijd, 18 jaar, bleek zij bij de aanvang van de ondervraging vast besloten haar doopsgezinde overtuiging getrouw te blijven. De inquisiteurs brachten haar evenwel zó in de war dat ze tenslotte voor hun listige vragen bezweek en zich bereid verklaarde tot de rooms Katholieke kerk terug te keren. Krachtens het oorspronkelijke vonnis zou ze één jaar in het klooster van Betanië vertoeven, maar toen de geïnteresseerde instelling haar niet opnemen wilde werd ze uiteindelijk verplicht haar intrek te nemen bij haar meter Callekin Coene.

Jacob de Rore, alias "de kersgieter omme dat zijn vadere een kersgieter was", geboren te Kortrijk, op het ogenblik van zijn executie 37 jaar oud en lakenverkoper van beroep, was in Zeeland zeer vertrouwd geworden met de plaatselijke broedersschappen. Ook over hem bevatten de archivalia tal van bijzonderheden.

In 1551 keerde Jacob de Rore definitief de r.k. kerk de rug toe om tot de broederschap toe te treden. Weldra werd hij voldoende voorbereid geacht om opgenomen te worden in de gemeente en ontving in 1554 met vier anderen de bejaarddoop van Gillis van Aken in het bos van Marke (bij Kortrijk). Van nu af propageerde hij onverschrokken de doopsgezinde levensvisie en leidde hij de Kortrijkse broederschap. In 1557 woonde hij de doopceremonie bij door Leenaart Bouwens in genoemde Zuidvlaamse stad gehouden. In deze jaren onderhield hij tevens drukke betrekkingen met Daneel Vaercampt, die hij tijdens zijn verhoor te Brugge later voorstelde als hem verre overtreffend in begaafdheid bij de prediking. In 1559 trad Jacob de Rore te Armentières in het huwelijk; bij deze gelegenheid werd het woord gevoerd door Adriaen Termentiers. De veel jongere echtgenote schonk De Rore zes kinderen (drie jongens en twee meisjes waren in 1559 nog in leven; het oudste kind was toen acht jaar).

Na 1560 nam de Keersgieter steeds meer actief deel aan de mennonietische leerverkondiging, tevens bestendig voeling houdend met vooraanstaande doopsgezinde leiders als Joachim de Suickerbacker, Joos "uut Hollandt", Lucas den Hollandere, Dierick de Kethelare, Pauwels de Backere van Tielt en Hans de Wever. Jacob de Rore predikte te Kortrijk, Menen, Wervik, Roeselaere, Ieper, Tielt, Gent en omliggende, Armentières en Brugge. Zelf verklaarde hij voor de Brugse magistraat onmogelijk te kunnen zeggen hoeveel huwelijken door hem werden ingezegend.

Uit De Rore's verhoor kan worden opgemaakt dat hij zich tot 1566 het meest heeft opgehouden in Zuid-Vlaanderen, om nadien tot 1568 zijn residentie te nemen in de Westvlaamse hoofdstad. Waarschijnlijk verliet hij tijdelijk Vlaanderen na de drastische beteugelingsmaatregelen die overal en wel in het bijzonder te Brugge tegen de Hervormden getroffen werden. Daar Zeeland in Alva's tijd al evenmin veiligheidsgaranties bood, ging de uittocht eerst naar het Kleefse. In april 1569 bevond hij zich in Gelderland, alwaar hij Herman Vleckwijck ontmoette. Samen vatten ze het plan, alle risico's ten spijt, toch naar Vlaanderen terug te keren. De

reis viel evenwel niet mee: ze werden allebei gevangen genomen en reeds op 22 april 1569 voor de Brugse onderzoekrechters gebracht (de laatste ondervraging greep plaats op 8 juni 1569).²¹

III. Vlaamse en Zeeuwse Doopsgezinden onder druk gezet door de Raad van Beroerte (1567-1573)

Te weinig werd tot op heden aandacht verleend aan de gezagsverschuiving gedurende de Alva's bewind inzake de beteugeling van de reformatorische bedrijvigheid.

Voor de installatie van de Raad van Beroerte zijn de gewestelijke en stedelijke bestuursinstanties aangewezen op een autonome toepassing van de plakkaaten. Buiten de landvoogdessen om kan een uitwisseling van inlichtingen en bescheiden betreffende gearresteerden tot stand komen tussen de bij een proces betrokken centra. Wat evenwel vóór 1567 slechts occasioneel gebeurt, wordt van dan af courante munt. De magistraten worden vanaf het voorjaar 1568 ofwel gesuperviseerd ofwel, wat meest gebruikelijk is, terzij geschoven door de commissarissen en de ontvangers van de verbeurd verklaarde goederen. Deze agenten kennen maar een bindend orgaan: de Raad van Beroerte. Hier vloeien alle verslagen samen, die door de 12 raadsleden onderzocht onder het waakzaam oog van het duo Vargas-Del Ryo, de start geven aan een uitgebreide correspondentie, aan een omvangrijke vonnissenreeks en aan de honderden dagingslijsten.

Geen wonder bijgevolg dat gedurende zes jaren in een minimum van tijd inlichtingen kunnen worden doorgespeeld naar de vertegenwoordigers van de Raad van Beroerte die in soms ver van elkaar verwijderde streken opereren. Dit maakte het voor de vervolgenden uiterst moeilijk om zich wegwijs te maken in de voor hen veilig gebleven plaatsen. Het verklaart tevens waarom in de dagingslijsten personen worden opgeroepen die eigenlijk niet thuishoren in de streek waarin men ze nochtans aanstipt als verdachten. Het snel binnenlopen van de informatie vergemakkelijkte de werking van het repressieapparaat. Zo kwamen de commissarissen te Middelburg te weten, dat "Jacop de Quester van Brughe" zijn geloofsgenoten van voedingswaren voorzag.²² Zo vernamen ze te Veere dat, einde 1566, Adrianus Obrius uit naam van de "Evangelische kercken" een brief stuurde naar de magistraat om deze aan te zetten een meer begrijpende houding aan te nemen tegenover de Hervormden.²³ Over Zierikzee liep het bericht binnen, dat de overheid wél de calvinistische predicates buiten de stad toeliet maar de doopsgezinde leerverspreiding verbood. Dezelfde magistraat ontving in juni 1567 een brief van een groep bannelingen die in Antwerpen resideerde en kritiek uitbracht op de vervolging van de reformatorische gemeenten.²⁴

In marge van de officieel aangestelden voor het onderzoek evolueerden nog

andere tipgevers, zoals de militaire bevelhebbers Alonso de Ulloa en A. de Armenteros, die rechtstreeks correspondeerden met Vargas.²⁵ En verder nog r.k. waardigheidsbekleders zoals frater Ballivus, die in oktober 1567 een volledig rapport naar Margareta van Parma stuurde over de toestand in Tolen.²⁶

Het volledigst waren niettemin de verslagen van de commissarissen Anthoine de Meulnaire en Jehan Auxtruyes, die in de Zeeuwse gebieden opereerden van 20 augustus tot 30 oktober 1567 en van 7 januari tot 16 april 1568.²⁷ Logischerwijze kwamen hier inlichtingen vrij die elders gebruikt konden worden. Zo ontving Courteville, commissaris voor het Gentse, een ganze bundel over Vlamingen die actief waren geweest te Axel, Hulst, Hulsterambt en Asperen (juli 1568) o.a. over Pieter Janssen die geld had verzameld voor de Hervormden en daags na de beeldenstorm getracht had de sleutels te bemachtigen van de kerk te Hulst.²⁸

De informatiebron werd nog renderender na de aanstelling op 3 februari 1568 van de ontvangers van het geconfiskeerde goed met als blikvangers Philibert van Serooskercke (in 1573 vervangen door Simon van de Werve) en Brunninck van Wyngaerden. Deden zich verder in deze functie nog opmerken meester Hellinck van Steelandt en Jacques Gheerolf (Hulst), Leys Baert en Cornelis Gheerolf (Aksel) en meester Jacques van der Zundt en Josse Cooman (Assenede).²⁹

De binnengelopen berichten waren evenwel niet altijd naar de zin van Alva. Hij bracht op 22 april scherpe kritiek uit op de nalatigheid inzake de bewaking van de gevangenen. Hij verweet de overheid

”la nonchalance allendroict des prisons et prisonniers desquelz plusieurs s'échappent journellement et non sans suspicion de malversation des cypiers ou aultres en ayans la charge”.

Direkt gevisceerd was Middelburg, waar vier gevangenen de gevangenis ontvlucht waren.³⁰

Midden 1568 kregen Alva's agenten meer vat op de repressie. Vergeefs poogden de magistraten de processen zelf af te werken, nadat Alva inzage had gekregen van de bundels. De Raad van Beroerte sprak zelf de vonnissen uit, zodat de stadsoverheid nog alleen te zorgen had voor de uitvoering.³¹

Het opstellen van de dagingslijsten verliep voortaan vlot. Enkele van deze lijsten zijn bewaard gebleven en vermelden de volgende personen:

Middelburg, juli 1568: weduwe Hendrick van Osse; Bernard d'Oude; Nicolas Janssone Verbrecht (uit Mechelen); meester Anthoine en Lievin Coppins (gebroeders, uit Moerbeke-Waas); meester Johan oude Jans; Adam Stoop (uit Sint-Niklaas-Waas); Salvador de la Palme; Adrien de passementwever (uit Gent); Loys Loyssone; Sare (weduwe van Reyn); Josse Janssone; Bernard Janssone; Dierick Pieterssone; Ruyt de Smit; Jehan Rochuszone; Bauduin Adrienssone;

Hanskin van Lueven; Guillame Robertssone; George Janssone (uit Brugge); Hans Broon; Salomon den Houtzagher; Colaert Putmans; Lievin de Schoenmaekere; Hans "au cheval d'or"; Wouter Bertholomeuxzone; Frans Janszone (uit Mechelen); Cornille Willeboortssone (uit Holland); Jehan Melisone; Frans Corneliszone "pointre"; Sander le Chaffetier; Felicx Lescrinier; Jehan Sebastiaenssone; Andrien Janssone (uit Mechelen); Dierick Janssone (uit Mechelen); Hans van Gulik; Cornille Willebouts "van Zoutlandt"; Gherit "geboren te Arnem in Gelderland"; Lambrecht "dienaer van Melis Janssone"; Guillaume Lueniszone; Ghelain de Hoorne (predikant) en zijn broeder Jehan; Jacques Janssone van der Meersch; Andrien Jacob Ortssone "le joeusne"; Simen Janssone "van Roone"; Vincent Lauriszone; Jehan de Mose; Nicolas Thuys; Hugo Jaessone; Jacques Joorissone; Pieter en Hans van de Bogaerde; Pierre Boureel; Jehan van der Perre; Olivier Corbeau; Guillaume de la Fosse; Pol Christoffelszone; Nelis Andriessone; Jehan Corneliszone; Jehan van Zwol; Frans Andriessone; Jacques Everstssone en zijn zoon Henry; Sebastiaen Claissone; Nicolas de Smet (uit Gent); Jacques de Temmerman; Frans de Craemer; Adam Janssone (uit Mechelen); Jehan de Beeldsnyder; Mathys Janssone; Nicolas Simoenszone; Samson Moris; Josse de Tromper; Nicolas de Cuperel; Henry Janssone; maistre Richard van der Varent.³²

Middelburg, december 1569; Jan Francx; Cornelis Byle; Lyskin Waelensdochter; Adrien Classone; Jehan van Campe; Renier de la Laivre; Leyn Jolyt; Jehan Villamonte; Jochum Stendeline; Baven de Maekenlaere; Wouter Janssone; Benedictus den Ynghelsman.³³

Middelburg, april 1570: Pierre Simonet; Willem van Domburch; Lynken van Perre.

Middelburg, september 1570: Daen Janssone.

Vlissingen, 1568: Guillame Janssone; Bouwen Martenssone; Gheleyn Corneissone; Ysabeau Wauters; weduwe Jan Janssone Kint; Piere Bogaert en zyn zoon Zegher; Herman Willemszone; Herman Hoste; Marynus de Wijnsteker; Andrien Janssone Scip; Jehan Gabriëlszone; Josse de Schoemaeker; Nikolas Kunst; Nicolas Jacobszone Cloot; Mathys Mathyszone; Josse Romboutssone; Charle Maertssone; Adrien Corneliszone Lecxsmont; Jacques Leoniszone de Moor; Aert Aertssone; Lambrecht van Bommel; Jacques le Boulengier; Jehan Pieterssone.³⁴

Zierikzee, oktober 1568: Jacques Joriszone (predikant); Cauwenburch Pieterssone; Jehan Kempe; Guillame Andrienssone Scenck; Bertelmieux Andrienssone Cauwe; Rochus Andrienssone; Adrien Lenaertssone Poelvoet; Jehan Janssone

van Gavre; Eestienne den Houtzagher; meester Jaspar Janssone; Pierre Provost; Jacques Pieterssone; meester Jaspar Erasmus van der Vliet.³⁵

De bestudering van de nog voorhanden zijnde dagingslijsten brengt de bevestiging van het feit dat het Zeeuwse gebied voor vele Zuidnederlanders is blijven gelden als een toevluchtsoord zonder al te veel risico's. Een bondige berekening van het aantal geciteerde verbannen en brengt ons de merkwaardige bevinding, dat 14% van de gevonnenen geen Zeelanders zijn. Voor een elftal onder hen wordt de plaats van herkomst duidelijk genoemd: 5 uit Mechelen, 2 uit het Land van Waas, 2 uit Gent, 1 uit Brugge en 1 uit Leuven. De verklaring voor dit belangwekkende percentage resideert o.i. in de aanwezigheid van de Vlaamse doopsgezinde kolonie te Middelburg sedert 1551. Het bestaan van een kern van hervormde landgenoten kan inderdaad moeilijk anders dan een attractiepool geweest zijn voor al wie tot de uittocht gedwongen werd. Kwam daar nog bij dat het een publiek geheim was geworden dat de wereldlijke overheid op vele plaatsen in Zeeland weinig voelde voor medewerking ten aanzien van de rooms Katholieke gezagsdragers. Jehan de Blazere, belast met een onderzoek te Tolen in augustus 1569, berichtte Alva dat hij de magistraat bevel had moeten geven de kerkelijke overheid een helpend hand uit te steken.³⁶

Het opduiken van Zuidnederlanders in het Zeeuwse gebied wordt nog door andere archivalia uit het "Fonds van de Raad van Beroerte" bekendgemaakt. Op 29 december 1567 werd Pasquier de la Barre, een poorter van Doornik, te Vlissingen gevat en kort daarop naar het kasteel van Vilvoorde gevoerd.³⁷ Zeeland kreeg tevens bezoek van de beruchte spion Joly gedurende de periode oktober 1566-maart 1567. Hij maakte te Brussel gewag van zijn verblijf te Vlissingen, Middelburg, Arnemuiden en op Walcheren. Hij beweerde voor Dassonleville dat hij het was geweest die Walcheren had behoed voor een rebellenaanslag door tijdig Margareta van Parma te verwittigen over het plan van Peter Hauk (gewezen baljuw van Middelburg) om met 3 schepen gewapende manschappen Walcheren te overvallen. Joly vertelde bovendien dat hij ten huize van Peter Novellier te Brussel een koffer stal, waarin zich een bundel bevond met de volledige samenstelling van al de Zeeuwse consistories.³⁸

Deze verklaringen kunnen maar bezwaarlijk grootspraak of fantasie genoemd worden, daar het voor Joly het bewijsmateriaal was om zijn ondervrager diets te maken dat hij, ondanks al zijn contacten met Hervormden, een trouw Rooms-Katholiek was!

Alva van zijn kant wilde in september 1569 meer weten over het inbeslag nemen van zes tonnen te Vlissingen. Seroeskerke deelde hem daaromtrent mede dat ze gevuld waren met ketterse boeken en bedoeld als export naar Engeland.³⁹

De hertog van Alva was al even bezorgd om het gebeuren te Tolen, waar een

vijftal Hervormden gevangen genomen werd, maar acht anderen uit de greep van het gerecht bleven. De magistraat deelde hem daarenboven mede in een brief d.d. 7 april 1570 dat de gevangenis bouwvallig was, terwijl de burgemeester, "de grootste sergeant en de secretaris tot de gearresteerden behoorden en de bewaking voorlopig werd waargenomen door boeren . . .".⁴⁰

Anderdeels stroomden te Brussel vanuit Zeeland verzoekschriften binnen om Alva te bewegen af te zien van de confiscaties, daar deze in strijd waren met de eeuwenoude privileges.⁴¹ Andere briefwisseling had betrekking op Zeeuwse aanspraakmakers op het "Algemeen Pardoën",⁴² op betwistingen inzake verbeurdverklaard goed⁴³ en op de verkoop van het geconfisceerd goed van voortvluchtigen als Jacob Cats en Cornelis Gillis.⁴⁴

Merken we terloops op dat inzake confiscaties de opbrengst ervan gedurende de periode gaande van 1 maart tot 31 juli 1571: 1.550 lb. bedroeg.⁴⁵ Qua het aanwenden van de binnengelopen gelden deed zich ook hier een sprekend geval voor. De Brugse ontvanger van het verbeurdverklaard goed betaalde 200 lb. 40 s. uit aan kapitein Josse Oliviers voor het overbrengen van Spaanse en Waalse soldaten naar Middelburg in november 1573.⁴⁶

Erge verwarring zal er zijn ontstaan wanneer, ingevolge het pacificerend beleid van Requesens, verscheidene bannelingen naar Zeeland terugkeerden en verzoekschriften indienden tot de teruggave van hun vroeger in beslag genomen bezittingen. Dit was onder meer het geval met de Middelburgse bannelingen Maeyken Cornelis Faes (11 juni 1574), Cornelis Anthuenis (11 juli 1574), Jacob Tilleman (21 augustus 1574), Tanne moy roppe (4 september 1574), Willem Willems (5 september 1574), en Jan de Willemont (29 september 1574).⁴⁷ Speciale aandacht verdient wel het geval van Jehan Kellenberg, *fs* Goossen, "garde des munitions de feuz leurs majestés impérialle et catholique à Vere", die nog op 4 mei 1605 een soortgelijk rekest voorlegde. In 1572 verliet hij Vere om te Brussel de notarispraktijk in te studeren bij Marcq Prévost. In 1573 zet hij zijn studies verder te Dole. Twee jaar later keerde hij terug naar de Nederlanden, waar hij vooral evolueerde in het Gentse. Beïnvloed door de nieuwe optieken van de Pacificatie van Gent, stapte hij over naar de Hervormingsgezinden, wat hem al dadelijk last bezorgde vanwege de Rooms-katholieke gezagsvoerders. Jean Kellenberg trok in 1578 naar Zierikzee, waar hij terugkeerde naar de r.k. kerk. Hij deed zich meteen opmerken door het herbergen van verscheidene r.k. priesters en door het toevertrouwen van zijn vier kinderen aan r.k. onderwijskrachten. Gewapend met deze referenties, vroeg hij in 1605 te mogen terugkeren naar Vere en zijn geconfisceerd goed terug te krijgen, wat hem werd toegestaan.⁴⁸

In het kader van de repressie door de Raad van Beroerte vallen de aanhoudende residentieveranderingen van de Vlaamse Doopsgezinden biezonder op. Om nog even te verwijlen in de sfeer van de confiscaties, komt het geval van Philippe de

Barsacques en Nicolas de Trasengies in aanmerking. Zij deden inderdaad op 11 augustus 1573 hun aanspraken gelden op een rente, die hun verschuldigd was door Barend van Deinze en zijn echtgenote die een verbanning opliepen te Axel.⁴⁹

Te Breda kwam in augustus 1571 de zaak ter sprake van Michiel Geeryts die na een verblijf onder de Vlaamse Mennisten tot Kerstmis 1570 te Zierikzee vertoefde en, zoals hoger reeds vermeld, in het bezit bevonden werd van "het Nieuwe Testament gedrukt bij Nicolaes Biestkens van Diest, Den Offer des Heeren sine nomine impressoris en Die brieven van Jacob de Keersmaeckere, geëxecuteert tot Brugge in den jaere LXIX, den Xen july".⁵⁰

G. Coninck, die als Doopsgezinde zowel evolueerde in het Zeeuwse als in het Vlaamse en Brabantse gebied, bezweek te Brussel aan de folteringen (hij werd nadien levend verbrand in 1572) en verried Albert Dankart uit Gorcum die op 7 februari 1572 door de magistraat van laatstgenoemde stad verbannen werd.⁵¹ Dezelfde Coninck verklikte eveneens Hans Lodewijk, die volgens hem ondergedoken zat in Brugge, en het trio Gheleyn Bouwens - Thomas N. (chirurg) - Thomas Jonck, die z.i. verbleven in Middelburg.⁵²

Verraad zat er ook in bij de overval van Brugse gerechtsofficieren in het Tillegemerbos. Op initiatief van Willem Verron was dit bos — amper een drietal kilometer van de stad verwijderd — de verzamelplaats geworden voor de leden van de Brugse broederschap. Brugge zelf was te gevaarlijk geworden wegens de 500 huurlingen die er sedert 1565 op stadskosten verbleven met als opdracht ieder bekendgeraakte samenscholing te overvallen.⁵³ Op 4 mei 1570 — Hemelvaartsdag — werd de broederschap achter het kasteel van Anna van Oostende verrast: velen konden nog tijdig uit de greep van het gerecht blijven. Een kleine groep werd echter gevat. Deze bestond uit: Willem Verron, geboren te Diksmuide, Brugse poorter, beeldhouwer van beroep; zijn zoon Pieter; Karel de Raedt, geboren te Wingene, schaapherder; Hans Schaeck, alias "Hanskin Koordedraye", geboren te Kortrijk; Jacquemynkin de Backere, dochter van Gerard (Brugs poorter, goudsmid van beroep); Grietgen, echtgenote van Karel de Raedt; Christyntgen, echtgenote van Willem Verron — Grietgen en Christyntgen ontsnapten wel aan de overval, maar werden allebei in de nacht van 4 op 5 mei 1570 te Brugge gearresteerd door burgemeester M. Lem —; Pierchon Verron en Hendrik Joorissen de Graedt, afkomstig uit Middelburg.⁵⁴

Ook te Gent verbleven tal van Zeelanders. Zo in 1567 de familie De Crekel, waarvan als verdachten werden opgetekend Daniël, Catheline, Victor en zijn zonen Jehan en Gabriël. Over Daniël de Crekel kwam men te weten, dat hij met enkele gezellen te Axel twee Hervormden uit de handen van de baljuw had willen verlossen, namelijk Franchois en Jacques van Houcke. Tot de groep van zijn medewerkers behoorden Pieter de Prince en Jan Meereghem, allebei geboren te Axel.⁵⁴ Tanneken van den Eede, echtgenote van Jan Onghena, werd uit Gent verbannen onder de

beschuldiging dat zij tot in 1568 gefungeerd had als verbindingsagent tussen de Hervormden (Calvinisten!) van Vlissingen en de Vlaamse geloofsgenoten.⁵⁵

Tijdens het bewind van Alva was voor de Gentse en Zeeuwse broederschappen Gillis de Bruyckere de man op wie de zware verantwoordelijkheid rustte te zorgen voor de uitwisseling van de respectieve correspondentie. Merkwaardig genoeg maakten de gerechtsdienaars gewag van "gezegelde brieven". De overheid is dit vermoedelijk te weten gekomen in de loop van de ondervraging van een groep gevangen genomen Mennisten, waartoe behoorden: Marijken Skeysers, Gheerart Manaut, Joost de Backere, Jacob van de Wege, Francois van Leuvene, Hendric Bauwens, Martijnken Dhanins, Martinken Meere, Olyverynken Skeysers, Jehenne Dhanins, Susanneken en Catelina Claus, Hanskin van Audenaerde, Beelken Eyghere en Grietkin Heindrick (uit Sluis).

De intense relaties tussen Zeeland en de Gents-Brugse sfeer kwamen de Vlaamse broederschap zeer ten goede. De 22-jarige Adriaens van der Zwalm (te Brugge gevat en aldaar geëxecuteerd op 7 augustus 1573), dopeling van Pauwels van Menen, bekende dat het toedienen van de bejaarddoop bijgewoond werd door 20 à 30 personen. Het feit alleen al dat de broederschap het had aangedurfd een dergelijk talrijke bijeenkomst in de stad zelf te beleggen, wijst voldoende uit dat er geen sprake meer kan zijn van een crisisperiode na 1570. En dit niet alleen te Gent. Legde Maurissus van Dale niet de verklaring af dat in 1572 "een minister ende leeraer uut Frieslandt" een reis had gemaakt door het Vlaamse land? Een dergelijk waagstuk ware totaal onzinnig te noemen, indien deze Doper niet bij voorbaat had geweten dat het af te leggen itinerarium en het te verrichten werk de moeite en vooral het risico loonden.

Maurissus van Dale, uit Ballem, zelf moet wel een bijzondere activiteit aan de dag hebben gelegd om vanwege een dorpsgenoot de naam van "bisschop van de wederdopers" te krijgen.⁵⁸

IV. Periode van betrekkelijke bewegingsvrijheid (1573-1585)

Hoe spaarzaam de gegevens inzake de activiteit van de Doopsgezinden in de periode 1573-1585 ook wezen mogen, toch wijzen de beschikbare bescheiden op een bedrijvig optreden van de leiders. Dezen hebben uit de Pacificatie van Gent en uit de "Religionsfrid" gehaald wat er uit te halen was.⁵⁹ Ze hebben daarenboven uit het feit dat men hun bedrijvigheid als niet onmiddellijk gevaarlijk bestempelde, profijt gehaald om de effectieven van de broederschap merkwaardig op te drijven. Jacobus Regius minimaliseerde van zijn kant geenszins de toenemende bijval van de mennonietische levensvisie. Met klem verdedigde hij reeds in 1575 de urgentie voor de Calvinisten om de doopsgezinde expansie te bestrijden. Zijn stem ging verloren te

midden van de ademberovende gebeurtenissen, die betrekking hadden op de snel op elkaar volgende godsdienstvredes.

Hebben de Calvinisten gedurende de periode 1575-1585 hun meesterschap weten te vestigen, de broederschap beleefde harerzijds jaren van nooit gekende voorspoed. Behalve de executie van Doopsgezinden te Gent op 19 juli 1576 (Barbele Pieters, Lippinken Roetsaert, Synkin Bornaige en Michiel Willems), werd er geen enkel bloedig vonnis uitgesproken noch in de streek Brugge-Gent noch in de zuidelijke helft van het graafschap Vlaanderen: het is de enige onderbreking in de martelaarslijst gedurende de tweede helft van de XVIe eeuw!

Op de vergadering in maart 1581 te Amsterdam gehouden, werden de Zuidnederlandse Doopsgezinden vertegenwoordigd door een Antwerpse en een Gentse afgevaardigde. Op dit samentreffen, dat vier dagen in beslag nam, werd een probleem behandeld — vermoedelijk de verklaring voor de oproep — dat de Vlaamse groepering in hoge mate interesseerde, namelijk het bedienen van gemeenten die het nog altijd zonder bestendig-aanwezig leraar stellen moesten. Voor de Zuidnederlandse broederschap een uiterst netelig vraagstuk, vermits op 1 augustus 1555 het Meklenburgs convent besloten had dat "nyemant van hem selven sal gaen leren oft vermanen daer die ghemeynten, ten sey dat hy daertoe van de ghemeynte ofte Outste ghesonden oft gheordineert is".⁶⁰

Dit besluit was onveranderd van kracht gebleven. De binding aan bewust voorschrift leverde voor de zuidelijke Nederlanden, waar de onderlinge betrekkingen tussen de broederschappen verre van normaal en altijd gevaarlijk waren geweest, vele kwade momenten op. Vele gemeenten — de meerderheid? — dienden een bevoegd leraar te ontberen, terwijl de kansen om dit euvel te verhelpen eerder mager waren. De conclusies van Amsterdam schiepen een bevredigende oplossing: wij vermoeden niettemin dat ze, wat de Zuidnederlandse broederschappen betreft, slechts een in feite reeds bestaande toestand hebben geofficialiseerd.

Als algemene regel werd op vermelde vergadering aanvaard dat in de gemeenten waar een leraar ontbrak, de broeders en zusters voortaan het recht zouden hebben een diaken te belasten met de leiding, met dien verstande evenwel dat de onderlegdheid en het onberispelijk gedrag van de "diaken-leraar" niet in twijfel konden getrokken worden. Mocht het gebeuren dat een bepaalde gemeente zelfs onder de diakens de gepaste voorgangers niet vond, dan moesten de leden zich tijdens de bijeenkomsten beperken tot het voorlezen van het Evangelie. In Vlaanderen waren beide noodoplossingen schering en inslag. Dit zal vooral in en na 1585 tot uiting komen, vermits telkens de overheid een voorganger arresteerde; alras bleek het dan dat het om een diaken ging.⁶¹

Dit organisatorische aspekt van het Vlaams Mennisme wijst in se op een gans ander levensklimaat dat na Alva's vertrek tot stand was gekomen, namelijk op een

geheel van mogelijkheden waarin de recruterij een grotere armslag kreeg. Joost de Tollenaere — op 13 april te Gent gehangen — gaf hiervan een sprekende getuigenis in een nagelaten brief aan het adres van de Noordnederlandse geloofsgenoten. Hij spoorde ze aan hun verworven vrijheid niet te onderschatten, daar plotse onheilen een ogenschijnlijk gegarandeerde rust kunnen breken "als nu in Vlaenderen, want die vrijheit hebben wij ook gehad, *omtrent* seven jaren". Joost de Tollenaere bedoelde hiermede de periode 1578-1585. De uitdrukking "*omtrent* seven jaren" biedt zelfs de mogelijkheid er de facto de periode in te zien die op de afkondiging van de Pacificatie van Gent is gevolgd.

Merken we niettemin terloops op dat de calvinistische gezaghebbers te Brugge en Gent allesbehalve inschikkelijk zijn geweest voor de Mennisten. Indien er in globo wel nergens sprake is van zware bestraffing, toch werd de Doopsgezinden anderszits nooit de kans geboden over een eigen gebouw te beschikken. Zelfs niet toen de Gentse broederschap beroep deed op artikel XXV van de "Religionsfrid" om in het bezit te komen van kerkgebouwen om haar confessie behoorlijk aan bod te laten komen.

Deze beslissing mag ongetwijfeld gezien worden als een vorm van verweer. De Calvinisten waren inderdaad tot de bevinding gekomen dat verscheidene leden uit hun gemeente waren toegetreden tot de doopsgezinde levenshouding. Ten bewijze hiervan het feit, dat op de provinciale synode van de Vlaamse kerken (8 maart 1581) het vraagstuk van de onrustwekkende uitbreiding van de gemeente der "doopers en diergelijke ketteren" op de dagorde werd gesteld. Zo ook de afwijzing door de calvinistische magistraat van de door de Mennisten geëiste "publique disputatie", die op 24 februari 1582 werd omgezet in "een dispuut voor schepenen met gesloote deuren".⁶²

Ondertussen gewaagden de calvinistische leiders zich niet aan spectaculaire vervolgingen. Geen wonder bijgevolg dat de nog voorhanden zijnde archivalia geen spoor vertonen van deze of gene rechtsprocedure, ingespannen tegen Doopsgezinden. Normaal gevolg hiervan: een quasi volledig gemis aan inlichtingen betreffende de relaties van de Vlaamse broederschap met de Zeeuwse geloofsgenoten.

V. Na taaie weerstand naar het vertrouwde toevluchtsoord: Zeeland (1586-1650)

Onder de behendige leiding van Alessandro Farnese werd de restauratie van het Spaanse regime niet doorgevoerd in de trant van Alva's schrikbewind. Even diplomatisch trachtte hij de epuratie op kerkelijk gebied te realiseren. Tegelijkertijd streng — geen enkel andere confessie dan de r.k. werd voortaan geduld — en toegevend — iedereen kreeg immers, mits geloofsverspreiding op te geven, twee jaar

om een beslissing te treffen — verwierp hij in iedere akte van stadsovergave de vroegere uitroeiingsmethodes.

Bij de Doopsgezinden bespeurde de overheid zeer vlug een komplette onverschilligheid voor de getroffen maatregelen. Voor hen — althans in de grote centra — was het alsof het verbod op de prediking en de daarbij aansluitende werkzaamheden gewoon niet bestond en er hoegenaamd geen verandering was ingetreden. Op 17 maart 1585 — amper 6 maanden na de ondertekening van de Rekonsiliatie-akte — arresteerde de Gentse magistraat negen Mennisten (waaronder J. de Clercq, J. de Joncheere, B. Tynke, J. de Backere en J. Houtermans uit Zeeland) op het ogenblik dat ze, ten huize van Jan de Clercq, de geïnde bijdragen verzamelden om tot de verdeling over te gaan ten bate van de minst bedeeden.⁶³

De gedraging van de Brugse Doopsgezinden lag enigszins anders. De broederschap stond hier een tijd lang aan de zijde van de Calvinisten. Gedurende de winter 1584-1585 hadden laatstgenoemden, overtuigd dat Spanje zolang Gent gevallen was geen aanspraak op de eindoverwinning kon maken, een bewonderenswaardige hergroepering van hun beste krachten tot stand gebracht. Hoopvol keken de Hervormden uit naar het Noorden, waaruit eerstdaags de hulptroepen van Maurits van Nassau hen te hulp zouden snellen! Zo zullen zij dan ook, na het uitlekken van het komplot ingevolge het voortvarend gepraat van een dertienjarige knaap, de zwaarste slagen moeten ontvangen. De Brugse stadsoverheid sprak nagenoeg honderd verbanningen uit, waarbij expliciet als Mennisten werden veroordeeld: Jana van Metminne, uit Keulen, en Aernout Soen, uit Kortrijk.⁶⁴

Enkele broeders waren uiterst actief in de na-Rekonsiliatieperiode. Zo Geeraert van de Walle die op 9 november 1590 voor de Gentse rechters verscheen. Hij was een gewoon arbeider — daar het bezembedrijf niet altijd zijn man voedde, werkte hij dikwijls bij de boeren om in zijn bestaan te voorzien — die het door zelfstudie zo ver had gebracht dat hij vlot lezen en zelfs een weinig schrijven kon. Gedurende het verhoor gaf hij trouwens blijk goed zijn man te kunnen staan: de onderzoeksrechters mochten de neteligste strikvragen stellen, telkens reageerde hij op een behendige, ja zelfs spottende wijze. Zonder aarzelen weidde hij uit over zijn eigen leven. Sedert 1578 zocht hij bij voorkeur het gezelschap op van de Doopsgezinden. Gezien de hoge eisen die bij de toetreding gesteld werden, ontving hij de bejaarddoop eerst in 1587 en dit te Vlissingen door toedoen van Hans Busschaert. Toen de ondervrager om nadere uitleg verzocht omtrent de doopceremonie en weten wilde hoe velen er met hem tot de gemeente toegetreden waren, beriep Van de Walle zich op zijn "kort" geheugen en beweerde zich alleen maar te herinneren "datter twee ofte drie waren". Toen dadelijk hierop het verhoor wederom een persoonlijker karakter kreeg, boekten de gerechtsdienaars positiever antwoorden. Zo vernamen ze dat Geeraert van de Walle twee jaar later (1589) Vlissingen verlaten had om naar Vlaanderen terug te keren. Hier verbleef hij eerst bij zijn oom Willem van de Walle

te Hansbeke, nadien bij Karel Verplaetsen te Nevele. Nog niet zo lang geleden had hij zijn intrek genomen te Gent bij een wever, Joos Goethals, en af en toe bracht hij de nacht door bij zijn neef Karel Steyart.

Geeraert van de Walle moet, op het ogenblik dat hij deze namen doorspeelde, geweten hebben dat al de vrienden die hem geherbergd hadden zich in veiligheid bevonden: uit de registers van "criminele saecken" blijkt immers dat geen enkele van de genoemde personen met het gerecht af te rekenen had. Over de bijeenkomst die hij een zestal dagen voor zijn arrestatie in de stad bijwoonde, was hij niet te spreken. Hij gaf als enige toelichting, dat hij zich op een bepaald ogenblik in een weverswerkplaats bevond waar enkele meisjes zaten te spinnen en dat na hem verschillende personen van binnen en buiten de stad binnengestapt waren: één uit de groep leidde alsdan de vergadering. Op de vraag of hij zelf op bewuste bijeenkomst de mennonietische geloofstellingen niet had toegelicht, ontweek hij een rechtstreeks antwoord door zijn rechters de vraag te stellen of, indien hij het woord had gevoerd, dit eigenlijk de aanwezigen niet ten goede zou gekomen zijn. Toen de ondervragers aandrongen om te weten te komen of hij leraar was, antwoordde hij te Hansbeke enkele malen over Menno's leer gehandeld te hebben en verder "die 't begheeren te hooren t'onderwysen naer zyn beste vermoghen ende verstant".

Betreffende zijn correspondentie met Zeeland beweerde hij alleen maar in contact gestaan te hebben met zijn ouders, maar hij vertikte het ook maar enigszins uit te weiden over de inhoud van zijn brieven. Toen men hem vroeg of hij het Nieuwe Testament, dat hem afgenomen werd, nog zou gebruiken indien hij daartoe de gelegenheid kreeg, antwoordde hij vol bijtende spot "dat het daeromme ghemaeckt is".⁶⁵

Het optreden van Michiel de Cleercq in de Gentse broederschap vanaf 1588 is veeleer occasioneel te noemen, alhoewel daarom niet minder doeltreffend. H.Q. Janssen beweerde in zijn *De Kerkhervorming in Vlaanderen*⁶⁶ dat Michiel reeds in 1566 gerekend werd onder de vurigste baanbrekers van het Calvinisme te Eeklo. Dit valt echter moeilijk vol te houden, daar Michiel op dat ogenblik amper 14 jaar oud was. Dat hij zich — zoals de pastoor Mathias Pasia verklaarde — onder de beeldstormers bevond, kan wel als waarschijnlijk weerhouden worden. Wat de datum van zijn overlijden betreft, kunnen we al evenmin H.Q. Janssen volgen, die — op grond van Avondmaalbediening te Sluis — 10 november 1582 citeert. Op dat ogenblik bevond Michiel zich al geruime tijd te Gent, vermits hij op 1 juli 1582 verklaarde dat "hij alhier binnen deser stede den tyt van XI jaeren continuelyck in diverssche huysen ende straeten ghewoont heeft". Hoogstwaarschijnlijk is hij circa 1580 uit de gezichtseinder gevallen van de calvinistische gemeente te Sluis en heeft van de kerkeraadsleden zijn naam doorgehaald gekregen, volgens inlichtingen waarvan de oorsprong ons een totaal raadsel is gebleven. Zijn laatste verblijf te Sluis wordt ongetwijfeld op 22 december 1580. H.Q. Janssen erkent zelf: "Later

vernemen wij niets meer van hem, zoodat het schijnt, dat hij zich stil heeft gehouden".⁸⁷ Dit "terugtrekken" beantwoordt al evenmin aan de realiteit, daar Michiel de Cleercq pas dan actief werd. Zelf beweerde hij dat hij na 1580 tot het besef kwam dat de leerstellingen van Calvijn hem niet langer voldeden en hij zich steeds meer aangetrokken voelde door het Mennonisme.

De werkelijkheid van de oorsprong van bewuste overgang lag evenwel elders. Jaren lang had hij de hoop gekoesterd als predikant te fungeren in de calvinistische gemeente te Sluis, maar men had hem immer ongeschikt verklaard voor de kerkdienst. Waarschijnlijk ligt de volgehouden afstoting aan de basis van zijn vertrek naar Gent, waar men aspirant-leiders best kon gebruiken. Hier trad Michiel de Cleercq tot de broederschap toe, waarvan hij van 1588 af de meest renderende kracht werd. Het beste leren we hem kennen door de verklaringen die hij op 1 juli 1592 aflegde voor de Gentse magistraat:

"Michiel de Cleercq . . . zecht, dies gevraecht zynde, alhier binnen deser stede, den tyt van XI jaeren continuelyck in diverssche huysen ende straeten ghewoont ende van 't een in 't andere om van de pasteurs ende justicie nyet ghesuspecteert ende ghereprehendeert te worden, gheloopen t'hebben als namelick buyten de Braempoorde "in den Keysere", ende ten daghe van de Reconciliatie deser stede in de Abeelstraete ende elders, zonder nochtans te willen speciëren waer hy daernaer ghewoont ofte nu woont ofte met wyen hy gevrocht ende gheconverseert heeft.

Dan daerop ghevraecht zynde, andwoort dat men danof hem verdraghen zoude. Ende voordere ghepresseert wesende omme directelyck op zulcken ende ghelycken poincten t'antwoorden, zecht dat hy hem voor eeneghe ander andwoorde breeder zoude moeten bepeynsen, daertoe voughende dat hy ghelibereert was als nu daerop niet anders t'antwoorden, dan zecht desen nacht om justicie te ontgaene in zyn ghehuerde camere ten huysen van Dierick de Scryvere gerefugiert ende gheslapen t'hebbene.

Ghevraecht waertoe de paxkens ghelts onder den voornoemde Reineux (Pantens) bevonden ghedestineert waren, zecht danof nyet te weten.

Zecht wel te kennen den persoon van Franchois Hubrecht, ghezeyt Lochtenier, woenende buyten deser stede, hem gheneerende met garene te coopene, zonder nochtans de prochie ofte plaetse van zynder residentie te willen nomineren.

Kent voorts in 't beginsel van de voorseide laetste troublen de catholique roomsche kercken afgeweken verloochent ende de secte van der calvinisten naerghevolcht ende gheadereert t'hebben, nemaer danof wat gheinstrueert zynde heeft hem gedocht tzelve 't gherechte gheloove oock nyet te wesen, zulcx dat hy by dien danof oock declinerende ende teenemale resiliërende totten gheloove

van de anabaptisten teenemaele gheconfugiert, die inghedroncken ende voor de beste religie ghcomprobeert heeft in zulcker voughen, dat hy zecht daerinne constelick te willen blyven persisteren niet jeghenstaende hy in de heleghe catholique roomsche kercke ghedoopte ende angheschreven es, mids hy tzelve doopsele allessins voor nul ende van onweerden es reputerende. Zulcx dat hy tzelve afgaende ende zyn belofte aldaer ghedaen violerende, nu gheleden omtrent de IIII jaeren binnen deser stede up 't Sas in 't huys ghenaemt "den Reghenboghe" daer alsoeden zeker weduwe ghenaemt Mayken, nu over vertrockende, innewoonde, hem met meer andere by ministere van haerlieder secte ghedaen herdoopen heeft, zonder nochtans deselve andere den minister van dien ofte presenten aldaer te willen nomineren, dan zecht dat Reineux Pantens met meer anderen, zonder die oock te denomineren aldaer present was.

Ghevraecht wie het goet onder hem confessante emmers in zyne cameren bevonden, midtsgaeters het goet hem in packen metter assistentie van zeker vrouwepersoon in zyne voornomde camere ten huys van Dierick de Scryvere als ghisteren ghebrocht, ende wie de vrouwe es die hem tzelve helpen aldaer draeghen heeft, zecht generaelick up alle dezelve poincten niet te willen andwoorden, nochte al tzelve alsnoch yemant bekent te willen maecten. Dan zecht datter eenich goet ligghende up dezelve zyne camere zyn eyghen toebehoort als namelick onder anderen VI pont onghebleect garen".⁶⁸

Wat zijn eigenlijke activiteit inhield, daaromtrent laat het vonnis (hij werd op het binnenplein van het Gravenkasteel gehangen, samen met zijn medewerker Reineux Pantens, op 15 september 1592) geen twijfel bestaan. De beschuldiging luidde inderdaad:

"tzydert ghy u hebt ghedregen als een principael hooftleeraer ende vermaendere van de voorseyde secte, zouckende by alle middelen daertoe te trecken jonghe dochterkens jeghens den wille huerlieder catholycque ouders, daer 't moghelick gheweest es; hebbende oock gheweest bedeelder van de aelmoessen van de voorseyde sectarissen ende hemlieden in als behulpich gheweest in huerlieder vlucht ende verzekeren van huerlieder goedynghen zoe wanneer t'huerlieder laste eenighe suspicie ghevalen es, pertuberende alsoe de ghemeene rust ende committerende openhaer schandale contrarie den tractate van den Reconciliacie deser stede . . ."⁶⁹

Hans Busschaert is ongetwijfeld de beste verbindingsagent met de Noordnederlandse geloofsgenoten geweest voor Michiel Buesse, Joost de Tollenaere, Reineux Pantens, Geeraert van de Walle, Michiel de Cleercq en andere niet bekend geworden voorgangers van de Zuidnederlandse broederschap. Deze Vlaamse oudste had zich immers opgewerkt tot een overbekende leider in Noord-Nederland, vooral dan in

Zeeland waar hij o.a. in 1587 de bejaarddoop toediende. Beter dan wie ook kende hij de noden van de Brugse en Gentse Mennisten. Alhoewel exacte bewijzen hieromtrent ontbreken, kan het moeilijk anders dan dat hij deze noden in de emigrantenmiddens — in zover dit zelfs nog nodig was! — openbaar heeft gemaakt. Zijn oproep viel in geen dovemansoren. In 1589 werd aan Joost de Tollenaere vanwege de Haarlemmer gemeente honderd gulden voor de armensteun overgemaakt. De Zeeuwse broederschap spande zich harerzijds uitermate in om de Vlaamse kringen van het nodige — voedingsmiddelen en geld — te voorzien.

Deze buitenlandse hulp verdaagde in 1592 — op het ogenblik dat de voornaamste leiders gegrepen werden — de schier onherroepelijk geworden verdwijning van het Vlaams Mennisme. In het graafschap leefde anderdeels de verzuchting naar godsdienstvrijheid onverminderd voort. Zo verklaarde in 1597 de Heer van Pamel (bij Oudenaarde): "Tous ne pouvions estre moines et qu'il falloit laisser vivre chacun à sa conscience sans le tyranniser".⁷⁰

De strijd van de Vlaamse broederschap bleef in de XVIIe eeuw gevolgd door de Noordnederlandse geloofsgenoten. In 1605 droeg Robbert Robbertsz zijn vermaning op "aen de ghemeynte Godts in Hollandt, Zeelandt, Vlaenderen, Brabant . . .".⁷¹

Geen wonder bijgevolg dat de overheid tot ingrijpen overging. Te Brugge verklaarde Paschasius Schelstratius, de pastoor van Sint-Annakerk, de doop te hebben toegediend aan Petronella, die op negenjarige leeftijd nog ongedoopt was. Alhoewel hij geen bijzonderheden verstrekt over haar ouders (zelfs hun naam niet!), stond het voor hem vast dat ze uit Zeeland kwamen.⁷²

Amper drie jaar later — op 7 november 1609 — liepen te Brussel berichten binnen over druk gevolgde mennonietische bijeenkomsten te Lovendegem, af en toe bijgevoerd door de plaatselijke schepene, Cornelis Arents.⁷³ Vernomen werd dat een leraar uit de Haarlemmer gemeente er ongestoord het woord voerde. Aarts-hertog Albrecht reageerde ogenblikkelijk door te herinneren aan het bindend plakkaat tegen "de herdopers". Of deze interventie veel om het lijf kreeg kan op zijn minst betwijfeld worden. Op een bisschoppelijke bijeenkomst te Mechelen in 1617 werd er gewezen op het voortbestaan van het Mennisme en op de urgente noodzaak uit te kijken naar maatregelen die de heresie volledig en definitief de kop zouden indrukken.⁷⁴

Ook dit kerkelijk ingrijpen leverde weinig op. In 1630 zag de Raad van Vlaenderen zich genooddacht een onderzoek te bevelen over mennistische activiteiten in het graafschap. Alles werd aan het rollen gebracht toen bleek, dat men te Lovendegem en te Zomergem ongehinderd doopsgezinde bijeenkomsten kon houden. De overheid arresteerde Samuel Pits en zijn 73-jarige moeder, jonkvrouw Maria de Provin, die ophefmakende verklaringen aflegden. Men kwam zo te weten, dat de broederschap sedert 1609 ononderbroken had gefungeerd. Ze bestond vooral uit welgestelde kooplieden, die geregeld voor hun zaken de Aardenburgse markt

bezochten en geen enkele gelegenheid lieten voorbijgaan om de doopsgezinde bijeenkomsten te volgen op een plaats, "ten Biezen" genaamd.⁷⁵

Even belangrijk is de bevinding dat de Lovendegemse en Zomergemse broederschap over een uitgebreide voorraad van reformatorische geschriften kon beschikken. Maria de Provin — dochter van meester Lieven van Provijn, heer te Straeten, hoochschepen van den Lande van Waes, en van jonkvrouw Elisabeth Ophoge — gaf hieromtrent volgende inlichtingen prijs:

"Secht op 't XVe, de boucken meestendeels ghebrocht t'hebben uut Hollandt ende deselve eensdeels aldaer gecocht, eensdeels van haeren man (dewelcken van denselven gesinte was) behelst heeft, ende sijn dese: het Nieuwe Testament gedrukt tot Amsterdam, anno 1610, met de psalmen van David overgezet door Pieter Dathenus tot Amsterdam, metten catechismus tsamen ghebonden in een rooden coperkel; den Bijbel ghedrukt 1564 in groot 8°. Een ander nieuw testament gedrukt in 1563 in 16°; noch een ander Nieuw Testament in cleijn in 16°. Een bouck beginnende: een weemoedige ende christelijcke onschuldgynghe etc., ghescreven by Mennon Symoens, ghedrukt 1567, met eenige andere tractaten van denselven autheur in cleyn 8°. Enchiridion ofte handboucken door Dierick Philips ghedrukt in 't jaer 1564 in 16°, waer de verweerders gheloove teenenmael in verclaert wordt, het Ite Liedebouck ghedrukt tot Amsterdam in 1583 in 16°. Een vredige verantwoordinghe etc. door Cornelis de Cuyper in 8°. Den Boom des Wetens in cleyn 8°. Triumphus Cupidinis ghedrukt t'Antwerpen 1628. Een handtboucxken ghedrukt t' 's-Hertogenbosch 1610 autore verepeo in 16°. De historiën Hustini ghedrukt tot Haerlem 1610. Disputatie van Antecrist door pater Heffius in 12°. Het lusthofken van Onse Lieve Vrouwe, ghedrukt tot Leuven 1620, in 16°. De naevolgynghe Christi, sonder beginsel, in 16°.⁷⁶

In eigen streek hadden de Lovendegemse Mennisten geruime tijd hun vergaderingen op een zolder gehouden. Toen de kring in 1629 zodanig was uitgebreid geworden dat er naar een grotere ruimte diende omgezien te worden, besloot de broederschap — met toezegging van Zeeuwse gelden? — een huis met dat doelwit voor ogen uit te rusten. Pas was dit voor mekaar gekomen, of de broeders zagen in dat ze hun nieuwbouw nog te eng hadden gezien. Hun voorganger Jacob van Maldegem onderhield ondertussen drukke betrekkingen met de Zeeuwse gemeenten, die trouwens tweemaal 's jaars een oudste naar Lovendegem zonden om er de bejaarddoop te bedienen. Regelmatig werden kledingstukken, voedingsmiddelen en gelden medegegeven leraar uit de Haarlemmer gemeente er ongestoord het woord voerde. Aarts- met Gentse en Brugse bezoekers van de Aardenburgse markt.⁷⁷

De waakzaamheid van de wereldlijke en kerkelijke overheid volstond ook in 1630 niet om de doopsgezinde gemeenschap op Noordvlaamse bodem uit de weg te ruimen. Inderdaad, al de onthullingen van Samuel Spits en zijn echtgenote ten spijt,

brachten de speurders het niet verder dan tot de arrestatie van hen beiden; van al de andere gemeentelieden geen spoor, daar ze ofwel tijdig uit de greep van het gerecht geraakten of zich schuil konden houden onder een veilig anonymaat.

In de meest verborgen of afgelegen plaatsen bleven er kleine groeperingen voortbestaan. Van grote bijeenkomsten was er evenwel geen sprake meer. Wie ook maar enigszins vermoeden kon dat zijn gezindte bij te veel mensen bekend stond, achtte het veiliger de streek te verlaten.

Omstreeks 1636 moest aldus de rijke lakenkoopman, Christiaan van Eeghem, zijn Vlaamse dorpje Lichtervelde definitief verlaten: hij en vooral zijn zoon Jacob werden een krachtige steun voor de Aardenburgse broederschap.⁷⁸ Sprekender is nog het geval van Christiaans neef: Adriaan van Eeghem⁷⁹, doopsgezind leraar te Middelburg van 1655 tot 1709, of zo men wil het geval van diens ouders. Adriaan werd in 1631 uit r.k. ouders te Kortemark (6,5 km ten zuidwesten van Torhout) geboren. Gedurende zijn kinderjaren stond hij de pastoor als koorknaap bij. En toch bevond de familie Van Eeghem zich onder de kleine schaar van doopsgezinde vluchtelingen, die in 1639 of 1640 de wijk naar het vrije noorden namen. Deze kentering in de geloofsovertuiging van Adriaans ouders — einde 1638 of 1639 — is een merkwaardig bewijs van de nooit opgegeven verkondiging van Menno's leer.

Laten we trouwens opmerken dat er geen enkel afdoend bewijs voorhanden is om in de emigratie van 1639-1640 de laatste groep doopsgezinde uitwijkelingen te zien.

De reden waarom de uittocht — zowel de individuele als de collectieve — de richting van Aardenburg verkoos ligt voor de hand. De nauwe band, die de Vlaamse Doopsgezinden met hun geloofsgenoten verenigde, kwam in hoofdzaak tot stand dankzij de hierboven vermelde Jacob van Maldegem. Deze Vlaamse doopsgezinde voorganger resideerde geruime tijd te Aardenburg en leidde er de broederschap.

Uit de politieke en militaire geschiedenis is bovendien bekend dat Aardenburg met Sluis al heel snel bezet werden door prins Maurits van Oranje, die de Doopsgezinden zoniet erkende, dan toch met rust liet.

Vele Vlaamse Mennisten verlieten de gevaarlijke zone om zich tijdelijk in het noordwestelijke gedeelte van hun provincie schuil te houden.

Deze noordwaartse terugtocht sloot de laatste fase af van de ongelijke strijd die de Vlaamse Doopsgezinden ruim een eeuw gevoerd en verloren hadden tegen een immer op uitroeiing beluste overheid.

¹ A.R.B., *Office fiscal du Brabant*, nr. 1194.

² B. de Jonghe, *Gendse Geschiedenissen*, dl II, blz. 2, *Memorieboek*, dl. II, blz. 97, 98 107. A.R.B. *Chambre des Comptes* nr. 14121, 1535-1536, f° 3v°-4. Stadsarchief Kortrijk, ms. nr. 2548 15 juli 1535. Stadsarchief Gent, *Bouc van den Crime*, 1538-1504, f° 3, 3v°, 7, 7v°.

³ Stadsarchief Brugge, *Bouc van den Steenen*, 1538-1539, f° 17v°. Samen met Mathijs van Middelburg wordt Jan van Tricht geciteerd.

⁴ Stadsarchief Kortrijk, *Parkemijnen Privilegiebouck*, dl I, blz. 103. Hij doorkruiste eveneens Engeland, Holland en Brabant

⁵ Stadsarchief Gent, *Bouc van den Crime*, 1538-1539, f° 3v°.

⁶ Stadsarchief Brugge, *Verluydt bouc*, 1537-1553, f° 10v°-11.

⁷ Stadsarchief Gent, *Bouc van den Crime*, 1538-1540, f° 7.

⁸ T.J. van Braght, *Martelaerspiegel der Doopsgezinde of werelose christenen*, dl II, blz. 44.

⁹ L.P. Gachard, ed., *Relation anonyme des troubles de Gand sous Charles-Quint*, blz. 5, 23, 35, 40, 216. [*Vert.*: die er alleen maar naar streefden algehele beroering te weeg te brengen om alles gemeenschappelijk te maken.]

¹⁰ O.P.B., 2e serie, dl IV, blz. 74.

¹¹ A.R.B., *Etat et Audience*, nr. 1191/10: "Dossier des affaires des religionnaires de Flandre".

¹² V.P., *Successio Anabaptistica* (B.R.N., dl II, blz. 51).

¹³ K. Vos, "De Doopsgezinden te Antwerpen", *Bulletin de la Commission Royale d'Histoire de Belgique* LXXXIV (1920), blz. 337, 339-344.

¹⁴ A.L.E. Verheyden, *Geschiedenis der doopsgezinden in de zuidelijke Nederlanden in de XVIe eeuw*, blz. 73-77.

¹⁵ A.R.B., *Raad van Beroerten*, nr 128, f° 35, 46. Cfr. J. van Vloten, ed., *Information de Middelbourg contre les hérétiques*, blz. 1-189.

¹⁶ A.R.B., *Raad van Beroerten*, f° 59-59v°.

¹⁷ Verheyden, *Geschiedenis*, blz. 101.

¹⁸ A.R.B., *Etat et Audience*, nr. 1171/3. [*Vert.*: Deze bepaling zou zer nuttig zijn, al was het (maar...) voor degenen die in deze streek als handelaren rondwaren.]

¹⁹ Stadsarchief Brugge, *Bouc van den Steene*, 1558-1559, f° 23v°, 24. A.R.B. *Chambre des Comptes*, nr. 13785, 1556-1560, f° 17-17v°. Van Braght, *Martelaerspiegel*, dl II, blz. 202. A. C. de Schrevel, *Histoire du Séminaire de Bruges*, dl I, blz. 691.

²⁰ Waarschijnlijk hoorde Pieter de Bontwerckere bij de groep van doopsgezinde martelaars die te Londen verbrand werden op 22 februari 1538 ofwel tot de groep terechtgestelden op 10 april 1540 (*Letters and Papers, foreign and domestics of the reign of Henry VIII*, dl XIII/2, blz. 374; dl XV, blz. 205-206).

²¹ Stadsarchief Brugge, *Crim-bouck*, 1569-1573, f° 7v°-8, 9v°, 14v°-16v°, 18v°-19v°, 21, 22v°. Van Braght, *Martelaerspiegel*, dl II, blz. 424-425, 437 (Disputatie tussen Jacob Keersgieter en Mr Broer Cornelis, prediker-monnik van de Grauw-Broers: in 't bijwesen van Mr. Jan van Damme, griffier, en Mr. Michiel Houwaert, klerk van den Bloede, op den 9n mey, anno 1569), blz. 452-474 (De Rore's brieven aan het adres van zijn vrouw en kinderen alsook aan de leiders van het Vlaamse Mennisme). H.Q. Janssen, *Kerkhervorming in Vlaanderen*, blz. 277. S. Blaupot ten Cate, *Geschiedenis der Doopsgezinden in brieven* (1584, in 12°).

²² A.R.B., *Raad van Beroerte*, nr 128, f° 35. Cfr. Van Vloten *Information*, blz. 1-189.

²³ A.R.B., *Raad van Beroerte*, nr 129, f° 118.

²⁴ *Ibidem*, nr. 130, f° 220, 235-244v°.

²⁵ *Ibidem*, nr. 16, f° 1-2v° (7 augustus 1565), 17-18v° (1 augustus 1569).

²⁶ *Ibidem*, nr. 1, f° 3 (oktober 1567).

²⁷ *Ibidem*, nr. 14, los stuk : 5 mei 1568.

²⁸ *Ibidem*, nr. 1, f° 158-158v° (1568).

²⁹ *Ibidem*, nr. 2, f° 2, 35v°; nr 7, f° 19; nr 12, f° 244-245v°.

³⁰ *Ibidem*, nr 1, f° 196-196v°, 228-229v°. [*Vert.*: de nonchalance ten aanzien van de gevangenen en gevangenen, van wie er dagelijks velen ontsnappen en dit niet zonder dat de cipiers en anderen die verantwoordelijk zijn, van malversatie worden verdacht.]

³¹ *Ibidem*, nr 1, f° 230-231v°.

³² *Ibidem*, nr 21 : los stuk. We beperkten ons tot de bundels van de dagingen.

³³ *Ibidem*, nr. 19 : los stuk.

³⁴ *Ibidem*, nr. 21 : los stuk.

³⁵ *Ibidem*, nr 19 : los stuk. Op volgende dokumenten (zeer beschadigd!) komen nog deze namen voor :

Axel, november 1570 : Laureyns de Smet, Jehan van den Bossche, Jehan Seyn, Jacques Bake, Guillaume Zellaert, Franchois Blye (*Ibidem*, nr 19 : los stuk).

Hulst, augustus 1570 : Jerom van den Dorpe (*Ibidem*, nr 19 : los stuk).

Hulst-Hulstambacht, augustus 1568 : Gille Wils, George Wils, Pieter Stilte, Jehan Bosman, Josse Rottier, Jehan Abeel.

Sint-Martensdyck, oktober-november 1568 : Lievin Quirinssone, Martin Inghelson, Jacques Thoniszone, Cornille Zoutevisch, Jierick Victorssone, Dignus Janssone, Jehan Janssone, Guillaume Quirinssone (*Ibidem*, nr 20 : los stuk).

Zeeland, (zonder nadere plaatsbepaling), augustus 1568 : Jehan Michielssone, Andrieu Cordier, Jehan Yseneyn, Jacques Janssone, Jehan van Houte, Daneel van Boele (*Ibidem*, nr 21 : los stuk).

³⁶ *Ibidem*, nr 14, f° 72-73, 74-74v°, 133.

³⁷ *Ibidem*, nr 6, f° 303-303v°, 304 : Pasquier de la Barre werd op het Vilvoords marktplein onthoofd op 29 september 1568. (A.L.E. Verheyden, *Vilvoorde : internationaal repressiecentrum en brandpunt van het zestiende-eeuws Protestantisme*, blz. 73, 75).

³⁸ *Ibidem*, nr 2, f° 21v°, 22v°.

³⁹ *Ibidem*, nr 348.

⁴⁰ *Ibidem*, nr 2, f° 236-237v°.

⁴¹ *Ibidem*, nr 2, onder de data : 7, 8, 9 januari 1571, 15 februari 1571.

⁴² *Ibidem*, nr 36 : rekest van David Zomer (Middelburg) d.d. 15 augustus 1570, toegestaan op 7 december 1570.

⁴³ *Ibidem*, nr 329 : aanspraak van Katherine de Bouckhove op een rente die ze bezat op het verbeurdverklaard bezit van Hubert van Conincxlo (11 maart 1570); nr 347 : rekest van Jerome Mas op goed van Cornelis van Huessen (Vere, 1568, 1570-1571); nr. 346 : Cornelya Maureysdochter, weduwe Michiel Leynsone dient verzoekschrift in op het goed van Jacob Janssone (Middelburg, 1569, 1571).

⁴⁴ *Ibidem*, nr 344 : Zeeland, 14 maart 1570; nr 345.

⁴⁵ *Ibidem*, nr. .384. Over vonnissen en confiscaties in Zeeland cfr. zelfde fonds, nrs. 3, 17, 155, 175, 350.

⁴⁶ *Ibidem*, nr 4, f° 50.

⁴⁷ *Ibidem*, nr 3, f° 142-143, 144-145v°, 146. De magistraat van Middelburg wil van teruggave niet weten.

⁴⁸ *Ibidem*, nr 1, f° 1. [Vert. : munitiebewaker van wijlen Zijne Keizerlijke en Katholieke Majesteit te Vere.]

⁴⁹ *Ibidem*, nr 17, f° 127-127v°.

⁵⁰ *Ibidem*, nr 41, f° 241-243v°.

⁵¹ *Ibidem*, nr 3, f° 11.

⁵² *Ibidem*, nr 3, f° 30v°, 32-32v°.

⁵³ Stadsarchief Brugge, *Varia*, 1565.

⁵⁴ Staatsarchief Brugge, *Vrij-Parochies-Heerlijkheden*, Tillegem, nr 30.

⁵⁵ A.R.B., C.C., nr 113, f° 32v°; nr 21933, f° 7, 13, 56, 56v°. Koninklijke Bibliotheek Brussel, ms. nr 6366, f° 27, 40v°-41. A.R.B., *Raad van Beroerten*, nr 76, f° 219v°. De Jonghe, *Gendsche Geschiedenissen*, dl I, blz. 73, 83. M. van Vaenewijck, *Van die beroerlice tyden in die Nederlanden en voornamelyk in Ghendt*, 1566-1568, dl I, blz. 366.

⁵⁶ Stadsarchief Gent, *Bouc van den Crime*, 1585-1588, f° 30v°. Jan Onghena, Gents rederijker en aanvoerder van de Gentse beeldstormers, werd op 2 augustus 1568 te Gent levend verbrand. Kontakten met Zeeuwse geloofgenoten werden ook onderhouden door Lieven en Zegher Cools, beiden geboren Gentenaars (*Ibidem*, 1572-1574, f° 62, 74v°-79v°).

⁵⁷ A.L.E. Verheyden, *Het Gentsche Martyrologium (1530-1595)*, blz. 61-65.

⁵⁸ Verheyden, *Geschiedenis*, blz. 121-122.

⁵⁹ *Ibidem*, blz. 137-138. Raphaël van de Velde zette begrijpelijkerwijze zijn Gentse geloofsgenoten aan zo haast de stad te verlaten "want sy (d.z. de leden van de magistraat) sullen loeren op haeren tijd, al weer't noch binnen een jaer, sij hebbender seer veel in 't papier" (*Ibidem*, blz. 146).

⁶⁰ K. Vos, *Menno Simons*, blz. 127.

⁶¹ Verheyden, *Geschiedenis*, blz. 146-147.

⁶² *Ibidem*, blz. 147-151.

⁶³ Staatsarchief Gent, *Raad van Vlaanderen, Secrete Camere*, 1585-1586, f° 1v°. Idem, *Serie K, Register van Criminele sentiën*, 1585-1641 f° 1-1v°.

⁶⁴ E.I. Strubbe, *Het verval van het Protestantisme te Brugge na 1584*. Staatsarchief Brugge, *Découvertes*, 203 bis, f° 123, *Ibidem*, nr 203, f° 135v°.

⁶⁵ Stadsarchief Gent, *Bouc van den Crime*, 1588-1591, f° 83v°.

⁶⁶ Janssen, *Kerkhervorming*, dl I, blz. 377.

⁶⁷ *Ibidem*, blz. 379.

⁶⁸ Stadsarchief Gent, *Bouc van den Crime*, 1591-1594, f° 56-57v°.

⁶⁹ *Ibidem*, f° 52-60, 72v°-73. Idem, *Rekeningen*, 1592-1593, f° 378. A.R.B., C.C. nr 12124, 1591-1594, f° 11v°. Van Braght, *Martelaerspiegel*, dl II, blz. 779, 780-786.

⁷⁰ A.L.E. Verheyden, *Le Protestantisme à Audenarde au XVIe siècle*, blz. 39. [Vert. : "Wij kunnen niet allen monniken zijn en men moet ieder naar zijn geweten laten leven zonder hem te tyranniseren.]

⁷¹ Meulman, nr 1035.

⁷² Stadsarchief Brugge, *Clergé séculier et régulier*, 1428-1790 : los stuk onder vermeld jaar.

⁷³ Stadsarchief Gent, *Culte et Bienfaisance*, reg. 15. Schepene Cornelis Arents gaf tijdens het verhoor toe een samenkomst te hebben bijgewoond. Hij werd tot een boete van 30 carolusgulden veroordeeld. Verder werd hij verplicht voortaan getrouw de missen bij te wonen en regelmatig zijn biecht te spreken.

⁷⁴ Idem, *Acta et Resoluta congregatione episcoparum provinciae Mechliniensis*, 1617.

⁷⁵ H. Broese van Groenau, "Uit het verleden der Doopsgezinde Gemeente te Aardenburg", in: *Doopsgezinde Bijdragen* XVI (1876) blz. 85.

⁷⁶ A.R.B., *Conseil Privé Espagnol*, doos nr 1117 : 27 november 1629.

⁷⁷ Stadsarchief Gent, *Varia D*, nr 1088, f° 16v°.

⁷⁸ C.P. van Eeghen jr, *Adriaan van Eeghem*, blz. 7.

⁷⁹ *Ibidem*, blz. 1-9.

Confrontatie van Jacob de Rore en Herman Vlechwijk met hun brugse ondervragers (22 april-8 juni 1569)

Staatsarchief Brugge, Crim-Bouck, 1569-1573, f° 7v°-8, 9v°, 14v°-16v°, 18v°-19v°, 21, 22v°.

Examen ghedaen ten Steene van Brugghe, den XXIIen april XVCLXIX, by mynen heren de burgemeesters Dixmude, Clercq ende Masin.

Jacob de Rore, out omtrent XXXVII jaeren, gheboren van Curtrycke, wevere van zynen styl, woonachtich te Meenen, van daer gescheeden es laetstleden omtrent twee maenden, tsydert heeft vannegheghaen ende hem ghemoyt met viltlen houden, die zyn zone te Brugghe ghecocht heeft.

Seght ghevanghen te zyne te Nieuwerhaven, commende van Niemeghe met eenen Herman, gheboren uut 't land van Clevén. Ende zo d'officier hemliedenin 't ghemoot ghecommen es, heeft hemlieden ghepasseert ende terstont weder te rugghe keerende heeft anghesproken den voornoemden Herman, hem ansegghende dat hy was van der nieuwe religie, hy die spreect niet wetende wat zin hy es.

Ende omme dat hy die spreect daerby was, imputeerde hem te zyne van ghelycke religie ende daeromme heeft hemlieden tsamen ghevanghen ghenomen.

Segt niet te weten dat zy onderlynghe van der schrifture ghesproken hebben.

Ghevraecht waer hy laetst te biechten was, seght te Curtrycke ende en weet niet hoe langhe, zelve leden es meent omtrent achtien jaeren, zynen biechtvaders name vergeten hebbende. Heeft dat ghelaeten omme dat hy tzelve voor Ghot niet

ghoet en vindt ende daeromme dat men daerin naer zyn verstant zoude moeten verstaen de biechtvadere de zonden zoude mueghen vergeven, twelcke hy niet en gelooft maer alleene Ghot.

Ende alzoen heeft ooc ten helegghen sacramenten niet gheweest, als niet ghelovende dat Ghot almachtich in 't sacrament es in vleesch ende bloet, zoe men zegt.

Seght gheen lieden te volghen, maer volghet Ghots woort.

Segt gheen Latyn te connen ende dat de wysheyte in 't Lattyn niet en ligghet. Seght zo gheinstrueert te zyne van lieden die men seght ghezint te zyne ghelyck MENNO ende zo gheen beter en can bevynden, wil alsoch daerby blyven ende tot datter een ander comt die hem beter zal bewyzen. Ende overzulcx heeft ander lieden alzo ooc onderwezen in diversche plaetsen, te Curtrycke, Meenen, binnen der stede van Brugge ende daerbuten, den precisen tyt niet connende declareren. Daernaer zeyde in 't beghin van de voorleden wetten ende daer te vooren, zonder te connen noemen de plaetsen omme de lieden niet te bezwaren. Es vrilaet gheworden leden twee jaeren, heeft binnen Brugge ghewont in 't huus van Simon de la Ville, in Oudenburch twee jaeren. Ten zelve tyde.

Herman Vlecwijck, gheboren van Kervendonck uut 't lant van Cleven, oudt omtrent XXXV jaeren, cleermaekere van zynder stijl, heeft vele ghereyst in diversche quartieren ende heeft wynckel ghestelt binnen Brugge in Oudenburch, leden omtrent vier jaeren. Daernaer heeft ghewoont t'Bosken in de Steenstraete ende ruymde omme dat hy van den heeren bezocht was omme hem te vanghen dat hy scriffts ghezint zoude zyn, zo men anzegghen wilde, ende was zo hy noch es scriffts ghezint ende en can lettelt of niet lesen oft scrijven.

Es leden omtrent IIII jaeren, zo hem dynckt, dat hy te biechte niet gheweest es ende laetst was voor den deken van Kesterlude, een lanc man. Heeft tzelve ghelaten omme dat hem tzelve dochte niet ghoet te zyne.

Heeft buten ten presche gheweest ende heeft kennesse gehad an eenighe die over zeker jaeren, omtrent vyfve leden, te Brugghe gherecht zyn metten viere, danof een was ghenaept Adriaen, zynen toenaeme niet wetende, ende wiert by eenen van hemlieden eest gheinstrueert.

Heeft den voornomden Jacob, hier gheexamineert, te Niemeghen ghevonden in een scip ende daer te vooren hadde oock binnen Brugghe voor hem cleederen ghemaect, maer hy die spreict en heift noynt in zyn huus gheweest.

Es ghevangen tusschen Schoudere ende Nieuwerhaven.

Seght ghedoopt te zyne te Ghent, leden omtrent vier jaeren.

Heift met den voorscreven Adriaen ende anderen in andere tyden ghevangen, ten Steenen van Brugghe ooc ghevangen gheweest.

Kent noch deghene die hem ghedoopt heeft, maer begheert verder acht t'hebben van hem te namen. Als hy ghedoopt wiert en hadde hem te vooren noynt ghesien

ende hy woent in ofte omtrent't lant van Cleven, zyne name es Jan, zynen toenaeme en weet niet.

Zyne compst hierwaerts was omme eeneghe schulden te innen ende eeneghe schulden te betaelen. Heeft te Brugghe ghevanghen gheweest omtrent vyfve weken ende was ontslegghen zonder amende. Zyn huusvrauwe ende kynderen heeft hy ghezonden naar Keulen in 't lant van Cleven.

Ter Camere, XXVIIen in april XVCLXIX.

Jacob de Rore, gheboren van Curtrycke, wonachtig te Meenen, es ghehuwet ende liet zyn huusvrauwe te Meenen, maer heift haer tzydert ontboden, nyet wetende of zou nu up den wech es naer hem te trecken. Zeght noynt meer ghevanghen gheweest t'hebben, persisterende voorts by zyn examen, die hem eest gheinstrueert hebben zyn doot, wonende te Curtrycke. Ende een Laurens van Gheldre t'Antwerpen, gherecht by den marcgrave van Antwerpen, ende eenen Simon van Lerberghe zyn selfs doot.

Kent present gheweest t'hebben daer eeneghe ghedoopt zyn by Curtrycke, meenende in de prochie van Marcke, in een busch: den dooper was ghenampt Gillis van Aken, gherecht t'Antwerpen, maer hadde zyn opinie wederroupen.

Hy die spreekt es in tzelve busch ghedoopt ende vier anderen met hem, de drie zyn up huer bedde ghestorven, den vierden heet Jooris Symoens maer heeft metten inquisiteurs niet connen wonen bliven te Curtrycke, maer en heeft hem in langre tyt niet ghesien. Ende dezelve doperie ghebuerde omtrent XV jaeren.

Anghaende te zegghen waer ende met wie hy verkert heeft, begheert verdrach omme daeromme niemant te bryngghen in benauthede ghelyck hy nu es, maer om hem zelve es tevreden te zegghen al dat hem muegelick es.

Ghevraecht of hy kent eenen Pauwels Galle, zeght zyns wetens hem niet te kennen.

Es tevreden beter opinie an te nemen zoverre metter waerheyt hem beter betoogt werdt.

Ten zelve tyde ter Camere.

Herman Vleclwick persiteert by zyn confessie in 't examen hiervooren. Heeft thuus gheleghen in Oudenburg daer de ringhe uutstect. Zeght van der zeven oft acht jaeren, dat hy met diveersche van der steden van Brugghe ghevanghen was ende hy was alleen gheslaect zonder amende, want hy aldoen gheen ghelove en hadde, maer daernaer heeft hem de gheest Ghots gheleert. Naer zyn ontslach heift wel in secrete vergaderynghe gheweest binnen stede van Brugghe, maer begheert verdrach van tzelve te moeten verclaersen omme niemant te bryngghen dan hem zelve.

Heift in Duutsland ende lant van Cleven in ghelicke vergaderinghen gheweest. De vergaderyngghen hebben in bosschen gheweest ende onder andere omtrent

Sint-Andries buten Brugghe, maer es langhe gheleden, al vóór den tyt van der presche.

Heeft present gheweest te Gent daer doperie geschiet es by daghe, maer de plaetse en weet niet te namen; ende daer waeren wel zesse ofte achte. Den doopers was Jan ghenaept ende hy die spreict was alsdoen met hemlieden ghedoopt: 't was een man met lettelt baerts, wat ouder schynende dan hy die spreict, mach leden wesen omtrent zeven jaeren.

Ghevraecht of hy vandaghe niemant ghesien heeft van zyn ghesinthede, zeght tzelve niet te weten. Ende weet niet dat hem yemant teecken ghedaen heeft, maer es zach hem niet ende weet niet wie hy was.

in margine f° 9v°:

Den XXVIIIn in april XVCLXIX gheresolveert te procederen by torture jeghens Jacob de Rore ende Herman Vleckwick omme te wetene ter wat plaetsen den conventiclen ghehouden zijn, wie daer waeren, wat dat men aldaer tracteerde, wie herdoopt zyn ende up andere circunstanciën.

Ghemerct de scerprechtere in de stede niet en was, en mochte men jeghens henlieden ten voornoemden daghe niet procederen.

Interrogatoire ten laste van Jacob de Rore, ghebooren van Curtrycke, ooc gheseyt Lossche Coppen ende onder de wederdoopers Kersgietere. Ter Camere, den XIen meye 1569.

Alvooren

Segt dat men hem naempt Jacob de Kersgietere omme dat zyn vadere een kersgietere.

Te weten zynder name onder de wederdoopers.

Kent vyf of zesse of zeven jaeren voorstaender gheweest t'hebben, maer en es gheen leeraer gheweest. t'Armen-tières wiert voorstaender ghemaect; die hem zulcx maecten zyn verstroyt: 't is te zegghen aermen te bedienen.

Heeft te Meenen ghewoont, maer en daer gheen last ghehad. Heeft te Poperynghe gheweest, maer es langhe gheleden.

Waer hy hem meest ghehouden heeft? Meenen, Werveke, Curtrycke, Poperinghe ende daeromtrent.

Kent te velde omtrent Meenene ende elders ghepredict t'hebben, leden twee zo drie jaeren.

Of hy niet en kent meester Jacob velde omtrent Meenene.

Heeft meester Jacob wel horen namen, maer en kent hem niet.
Alzo en heeft niet begheert jeghens te disputeren.

Of hy niet en kent meester Jacob Tsantele, pastor te Curtrycke. Ende of hy in de beroerlicke tyt met hem zelven ghepresenteert en heeft jeghens hem zelven te commen in disputatie.

En kent Franchois Temmerman niet.

Of hy niet en kent meester Jacob Temmerman, obstinaet kettere, te Curtrycke ghejusticiert, over ses jaeren herdoopt binnen Curtrycke by nachte.

En weet gheen die in 't lant zynde ende kent Joachim Sukerbacker die uut den lande es, en weet niet van waer hy es ende eenen Joos uut Hollandt. Joachim heeft hem ghevuert voorstaendere.

Up de leeraers van zynder secte. Als Joachim Sukerbacker ende Joos uut Hollandt.

En weet gheen zo ghenaeamt.
Kent wel eenen Gillis, die noyt herwaerts gheweest es.

Gillis den doopere.

Heeft hem wel ghekent, maer es overleden.

Lucas den Hollandere.

En kent hem niet.

Paulus den doopere.

Kent hem wel, maer en weet niet waer hy es.

Hendrick de Kethelaere.

Kent wel Nieukerckenaers die Matheus ghenaeamt zyn.

Matheus van Nieukercke.

En kent gheen zo ghenaeamt.

Wie de beschoeders zyn in huerlieder ghemeente.

Zy zyn al verstroyt.

Wie aelmoesseniers ende andere officiers.

En kent hem niet.

Of hy niet en kent Anthuenis de Vyl, ghexecuteert te Curtrycke 1553, doopsghesint.

En kent hem niet. Joachim kent hem wel, maer hy en weet niet dat hy omtrent Ypere gheweest es.

Hans van der Mote, herdooper poenitent, herdoopt by eenen Joachim in eenen bosch by Ypre omtrent 't jaer LXI, die daer 't Avontmael hilt met omtrent XL personen, daer Lossche Coppen oft Kersghietere van den dienaers was van den ghemeente, die 't ghemeente byeenroupen ende doen vergaderen.

En weet danof niet.

Wat vermanynghe oft sermoen hy ghedaen heeft tusschen Ryssel ende Meenen in eenen bosch ende andere diversche plaetsen.

Eis met den deken overeencommende. Ende Heindrick heift zynen knecht gheweest. Heindrick huwede omtrent Armentières ende weet anders niet, zonder zyn wyf heet Jaencken. Kent dat hy den vermanynghe dede ende hy trauwede henlieden. Die daer by waeren zyn verre te zoucken, want 't mach vier oft vyf jareen leden zynde. Ende was by nachte.

Heindrick de Cock, van Thielt, poenitent, die zeght dat de voornoemde Coppen vermanynghe oft sermoen ghedaen heeft als hy, Heindrick, met Jaenkin Hobbets up huerlieder maniere huwde. Ende was dezelve Coppen gheadverteirt waer de vergaderynghe zyn zoude.

't En staet hem niet te vooren hier of.

Of hy gheen vermanynghe ghedaen heeft omtrent Beselaere ende in Keeselbosch.

En weet niet.

Omtrent Wervick te velde.

Meent dat hy metten inquisiteur over-

Franchois Maertins, Filius Dierix,

eencommen es om zyn eeghen naeme, en weet niet maer hem dynckt van een Lendeley.

van Lendeley, herdoopt penitent, zeght dat de voornoemde Coppen hem gheleedt heift ter plaetse daer hy ghedoopt wiert ende dat hy ghehouden es als een van de principaelste onder den herdoopers ende van de scripture uut te legghen ende dat hy hem tzelve heift horen doen.

En kent haer niet, maer heift Lenaert Bouwens wel ghekent ende weet niet waer hy es ende es langhe uut den lande.

Betkin van Wemelburch, van Curtryck, herdoopt poenitent, seghet dat Coppen in de vergaderynghe was tot Curtrycke als zou herdoopt was omtrent de jaeren 1556; ende waren met haer herdoopt omtrent XII by Lenaert Bouwens.

Ende en weet gheen zo ghenaeft.

Tryskin van Male, herdoopt penitent, heift Coppen in vergaderynghe ghezien.

Kendt hem wel ende es overgegaen te Curtryck ende zyn tsamen upghegroeyt. Deze Daneel heift zyn prediciën niet ghehoort, want hy bet gheleert was dan hy die spreict.

Daneel Vaercampt, van Curtryck, obstinaet herdoopere, verbrant, heift ghehoort de prediciën van den voornoemden Coppin omtrent Rousselaere ende elders over XI ofte XII ende naedere jaeren.

En kent hem niet.

Pieter de Schippere, penitent, zeght dat dezelve Coppin doopsghesint es gheweest over XIII jaeren.

Ende langhe doot, van siecte ghestorven. Meent dat hy metten inquisiteur overeencommen es.

Jacob van Kelsbeck, heift zyn predicatie ghehoort ende zeght dat dezelve een kynt hadde dat niet ghedoopt was over langhen tyt.

En heift hieraf gheen onthouden.

Hoevele en wiens huwelicken hy ghecelebreert heift onder de wederdoopers.

Heift in deze contreyen gheweest.

Waer hy al verkeert heift: Cortryck, Meenen, Wervick, Rousselaere, Ypre,

*Thielt ende alle de quartieren duere
Ghent, Armentières ende presumptie
omtrent Brugge ende van vele
verleedynghe.*

Ende weet niet waer zyn huusvrauwe
es. Traude haer by Armentières onder
't ghemeente. Daer predicte eenen
Adriaen Termentiers, es leden omtrent
X jaeren.

Heift by haer zes kynderen: 't oudste
omtrent VII zo acht jaeren. Zyn
kinderen zyn te Meenen ghedoopt in de
kercke. Daervan leven de drie knechten
en twee meyssins. Liet zyn huusvrauwe
te Meenen.

Es uten lande ende was een minister
ende leeraer. Weet wel dat hy, te weten
Hanskin, Nachmaelen ghehouden heift,
maer en heift niet onthouden waer,
meenende omtrent Armentières.

Kent hem wel, niet wetende waer hy es;
ende mach uut den lande wesen, ende
heift in langhe tyt gheen vaste woon-
stede ghehad.

En weet niet wie Pauwels herdoopt heift
ende also verren als hem zelve anghaet
en heift niemant ghedoopt ende es
daertoe niet bequame.

En kent Leon Callinck niet. Kent
omtrent Wervick gheleert t'hebben.
Mach wesen dat hy omtrent de Cleppe

*Waer zyn huusvrauwe es, hoe vele
kynderen hy heift ende hoe vele
onghedoopt.*

*Of hy niet en kent Jan oft Hanskin de
Wevere, van omtrent Dadizele, over
meneghen tyt minister ende doopere in
deze landen ende leraer, veel volx
jounck ende oudt verleet hebbende.
Wat vergaderynghe ende waer hy
's Nachmael ghehouden heift.*

*Of hy niet en kent Pauwels de
Backere, van Thielt, predicant, dienaere
ende voorstaender onder hemlieden, die
wonderlick vele quaets doet in de
verleedynghe van volck ende langhe
ghedaen heift.*

*Wat personen ende wie de voornoemde
Pauwels ende hy Jacob herdoopt
hebben, danof in diversche processen
gheaccuseert ende by informacie.*

*De voornoemde Jacob es gheaccuseert
by Leon Callinck, herdoopere penitent,
ghepredict t'hebben omtrent Wervick*

es gheweest. En weet niet dat hy in Erkeghembosch es gheweest. Mach wel geschiet zyn, dat hy in 't bosch van Waestene es gheweest ende ooc by Nupkercke, leden een jaer of twee. Weet niet wat personen daer present waeren. Heift in de meerschen by Armentières gheleert, en weet niet hoe langhe leden. En weet den Hammemerschier.

Kent Karel Simoensz wel, die huwede in de vergaderynghe daer hy predict predicte by nachte. En weet niet hoe langhe leen es. Heift deselve Carel met hem ghewoont. En weet de name van Karels wyf niet.

Mach wel zyn datter tzyen huse eenighe vrouwen van kyndt ghelegghen zyn, zonder die te namen. Ende van te verclaersen van zyn jonc wyf, bidt dat men hem danof met vrede laten wil.

Joachim heift wel tzyen huse gheweest t'Armentières, es langhe leden, maer te Brugghe heift tzyen huse niemant ghelogiert.

voor XL ofte L personen. Voorts by de Cleppe een gheheelen nacht lanck. Noch in den Erkeghembosch. In eenen bosch by Waestene ende Nupkercke ende daeromtrent in eenen houe. Ende en heift den voorseyde Leon gheleert daer hy herdoopt wiert. Heift ghepreict in den meersch by Armentières tusschen Menen ende Rousselaere den gheheelen nacht. Noch by Armentières in Hammemersch, present XX ofte XXV personen.

Noch by Armentières in de Atrechtstraete, in een cleen merschelken: daer huwede eenen Karel Simoensz, van Rousselaere, wonenden metten zelve Jacob.

Wat vrouwen hy tzyen huse ontfanghen heift ende van kynde houden ligghende, zonder haer kynders te doen doopen. Ende zyn jonc wyf ghesonden ten arbeyde.

Wat herdoopers hy tzyen huse ghelogiert heift, etc.

Ter Camere, den XIIIn in meye 1569.

Jacob de Roore, ghevraegt wat hier omtrent Brugghe gheschiet es binnen twee oft drie jaeren herwaerts, den tyt die hy te Brugghe ghewoont heift, anghaende zyn religie ende denghenen die ghezint zyn ghelyck hy es. Seght dat hy 't niet en weet, dat degghen die met hem geweest zyn meest verstroyt ende doot zyn. En weet ooc de plaetsen niet te declaereren. t'Zynen huse en es noyt vergaderynghe gheweest. Ten huse Maillaert de Grave (hier in de stede gherecht) es vergaderynghe gheweest, was over de Vlamyncbrugghe te gane, maer en weet de strate niet te namen. Ende,

was in den wyntere, leden een jaer ende hy was een scrynerckere. Ende hy die spreict predictie daer, maer niet vele. Daer was ooc eenen Jan de Commere, die te Brugghe gherecht es.

Seght buten ooc in vergaderynghe gheweest t'hebben ende ghepredict eene oft twee reysen buten de Smedepoorte, in de contree van sinte Andries daer tzelve volck was ende was by nachte. Daer was ooc eenen Jan, van Brugghe gheboren, meenende dat hy verhuust es. En weet niet dat hy tot Hermans, hier ghevanghen, ter zulcker intentie gheweest es. En heift hieromtrent gheen huwelicken ghecelebreert.

Ende weet niet dat hieromtrent eenighe doopinghe oft Nachmaelen noch ghelicke zaken gheschiet zyn.

Zeght, dat in zyn ghebuerdt, te weten in Oudenburg daer hy ghewoont heift, niemant en weet die zulcx ghezint es.

In de vergaderynghe was ooc eenen Gillis, te Brugghe gherecht met meer andere, nu vertrocken ende overleden die hy niet en can namen. Daer was eenen Jan ende Maillaert, die van hem wel wisten.

Wat vrouwen t'zinen huse ghelegghen hebben van kinde, zeght danof niet te weten ende weet niet dat hy zyn jonc wyf yewers ghezonden heift ter kynderbedde. t'Zinen huse heift ghelegen een vrouwe ghenampt Proonkin, van Waestene oft daeromtrent, hueren man heet Lion, en weet niet waer 't kint es ende viert achter-naer ghedoopt, zo hy anders niet en weet ende van gheen andere vrouwe ende woonde alsdoen tot Armentières.

Ter Camere, ten zelve tyde.

Herman Vleckwick, van Kervendonck, ghevraegt up zyn complicen te Brugghe ende daeromtrent, zeght gheen te weten ende meent dat zy meest verstroyt zyn ende hy hevet uut de stadt gheweest ende meende nu in de stadt te commen omme zyn dyngghen effen te stellen. Heift buten der stede in vergaderynghe gheweest.

Heeft met naelden achter landt ghereyst westwaert naer Rysele ende dat quartier daer hy diversche herberghen gheslape heift.

Daer was in de vergaderynghe eenen Jan ende Lauken, huerlieder toename niet te weten ende zyn doot: by 't register van Brugghe vynt men te heeten Jan van der Cammen, Jan metten zweerden ende Lauken ghetraut.

Ghevraegt oft hy niet gheweest es daer Jacob de Rore gheleert heift, zeght dat hy danof niet en begheert te zeggen.

Kent wel eenen Pietere, stoeldrayere in Oudenburch wonende, maer hy en es niet ghezindt ghelick hy die spreict.

Hy die spreict heift ghewoont in " 't Bosken" in de Steenstraete, en weet in " 't Genthof" niemant die Michiel ghenampt es. Daernaer zeght dat zyn huusvrouwe altemet ghaerne jegen hem ghecocht heift. Ein heift hem in meneghen

tyt niet ghesien ende en weet niet dat hy oynt in zyn huus gheweest es, en weet ooc niet waer hy es.

Ten zelven tyde, ter torture.

Herman Vleckwick ghevraegt waer ende wanneer hy es gheweest daer Jacob de Roore eeneghe collatiën ofte leerynghen ghedaen heift, zeght dat hy tzelve niet en begheert te zegghen. Dat hem zelven anghaet wil hy wel zegghen. Heift in vermanynghe gheweist van Jan de Cammere. Zeght dat Jacob gheen leeraer es ende daer te Brugghe gheen voorstaendere.

Hy heift vyf levende kynderen, die te Ceulen zyn: d'oudste es omtrent XII jaeren oudt, zyn zonen te Brugghe ghedoopt ende daer esser twee noch onghedoopt, danof zyn huusvrauwe ghelegen es hier te Brugghe in Oudenburch. Vrouwen van ghelycke ghezinthede hebben zyn huusvrauwe gheassisteert: daer was een die Proonkin ghenaeamt was, als zyn huusvrauwe ghelagh van 't laetste kindt, woonde in een achterhuseken hier in de stede, verzwigende 't voorhuus ende plaetse, zeggende dat de lieden wech zyn in 't lant van Clevan.

In margine f° 19

Den VIII in junio XVCLXIX gheresolveert Herman Vleckwijck te rechten metten viere, zo datter de doot naervolghe. Actum als vooren: J. Damme. Dat men *dezelve* verworghe ende lichaeme hanghe an een potente.

Ter Cameren, dezelve daghe naer noene.

Jacob de Roore ghevraegt of hy niet gheweest es in "Bonte Peert" up de Vridagmart binnen deser stede, seght dat hy niet en zoude connen zeggen daer gheweest t'hebben. Heift wel ghekent eenen Clement, zeght dat ja, wesende eenen franchois, zynder toename niet wetende, meenende dat hy heet Clement Durant ende en weet niet waer hy es. Ende leden ontrent een maent oft zes weken, dat hy hem in 't lant van Gheldren ghesien heeft.

Als Jacob binnen deser stede es commen wonen, es eest ghecommen ter herberghe "in den Booghaerd" ende "in de drie muenicken". Dat hy vrilaet es. Is gheschiet omme de vrihede ende privilegie.

Als hy gheweist ende ghepredict heift ontrent den nieuwen cloostere, zeght niet te weten wat oft hoevele personen daer waren.

Ghevraegt waer Herman ghewoont heift, zeght in de Steenstraete. Ghevraegt meer, zeght dat men 't Herman vraeghen zoude, want hy danof gheen kennesse en draegt.

Gevraegt of hy niet gheweten heift of Herman in een achterhuseken ghewoont heift, zeght dat men ' hem vrighen zoude, want hy oudt ende wys ghenouch es omme zelve over hem t'antwoorden.

Ten Steene van Brugghe, by resollutie van myn heeren van den college, den XVIIIen in meye XVCLXIX, by joncheere Charles van Boncem ende Jan van Overschelde, scepenen, in de presentie van Achilles de Boom omme den heere.

Herman Vleckwick ghevraegt in wat huse hy binnen stede van Brugghe ghewoont heeft, seght in Oudenburch ghewoont t'hebben jeghens Jan Frays, up den houck van de straete daer hy wynckel stelde, den tyt hoe langhe tzelve leden es vergeten hebbende.

Daer te vooren woonde achter dat huus jeghenover sinte Anteunis. Ooc in 't huus daer nu in woont Pietere van den Scelstraete, stoeldrayer, daer hy oock wynckel stelde. Daernaer "in 't Bosken" in de Steenstraete ooc wynckel stellende. Verhuusde daerontrent omme dat hy daer van die van der wet bezocht was ende daernaer ghynck wonen up den camer "in de Zantberg" in de Wollestraete, daer hy ooc bezocht was. Corts daernaer ghynck uut deser stede.

Ontkent met zyn schoonvadere in een achterhuus ghewoont t'hebben, maer woonde "in 't Bosken" te gadere.

Ontkent in zeker huus achter Bellechiers ghewoont t'hebben, maer Jacob de Roore heift daer ghewoont ende 't huus behoorde alleens toe Francois Scheds.

Ontkent dat zyn huusvrauwe in tzelve huus van kynde ghelegen es; ghelach van haer in 't huus daer de Smet woont jeghens over Frays. Ende is niet christen ghedaen ende 't andere ghelach de plaetse niet begherende te zegghen, biddende dat men hem danof met vreden laten zoude. Daer zyn huusvrauwe ghelach van 't laetste kyndt, was in een huus daer tzelve gheschiedt jeghens de wete ende danck van deghenen die in 't huus woonden ende te meer ghemerct zyn huusvrauwe eer ghelach dan hy zelve meende, ver naer dan huer tyt was dan zou zelve meendt ende conste daeromme in gheen ander huus geraken, verdrag begrepene voor deser warf van meerder verclaers te doene.

Ten zelve daghe, naer noene.

Absent Achilles de Boom.

Herman Vleckwick verclaert dat zyn huusvrauwe van kynde ghelegen es, te weten van 't laetste kynt, wesende een knechtkin, onghedoopt, ten huse van Jacob Francq, eenen cleermakere, in dyen tyd wonende over de Strobrugghe up den Reye, tsindert vertrocken zo hy meent met al zyn huusghezin omme coopmansreyse te doen naer 't lant van Cleven. Ende zo haest als dezelve Jacob wiste, dat hy die spreict zulcx ghesint was wilde dat hy uut zyn huus vertrecken zoude, twelcke hij so haest naerdien en conste, midts dat zyn huusvrauwe eer van kynde ghelegen es dan hy die spreict ofte zyn huusvrauwe meenden. Ende so haest zyn huusvrauwe ghenesen was, en met huer en zyn kynderen van daer vertrocken.

Ter Camere, VIIIn in junio 1569.

Jacob de Roore, ghevraegt waer hy te logiste vercleert te ghane hier in Brugghe, zeght ot eenen Jan de Cammere, die hier gherecht es gheweest, by myn heeren van Brugghe.

Ghevraegt wye in zyn vergaderynghe daer hy verkeert present zyn gheweest ende hem ghehoort hebben zowel buten als binnen der stede van Brugghe, zeght die wel te zoucken te zyne ende zyn al verstroyt. Ende zoude conscientie maken van yemant in benauthede te brynghen.

In margine: Deun VIII in junio XVCLXIX gheresolveert te rechten metten viere, zo datter de doot naervolghe.

Ten zelven tyde, ter torture.

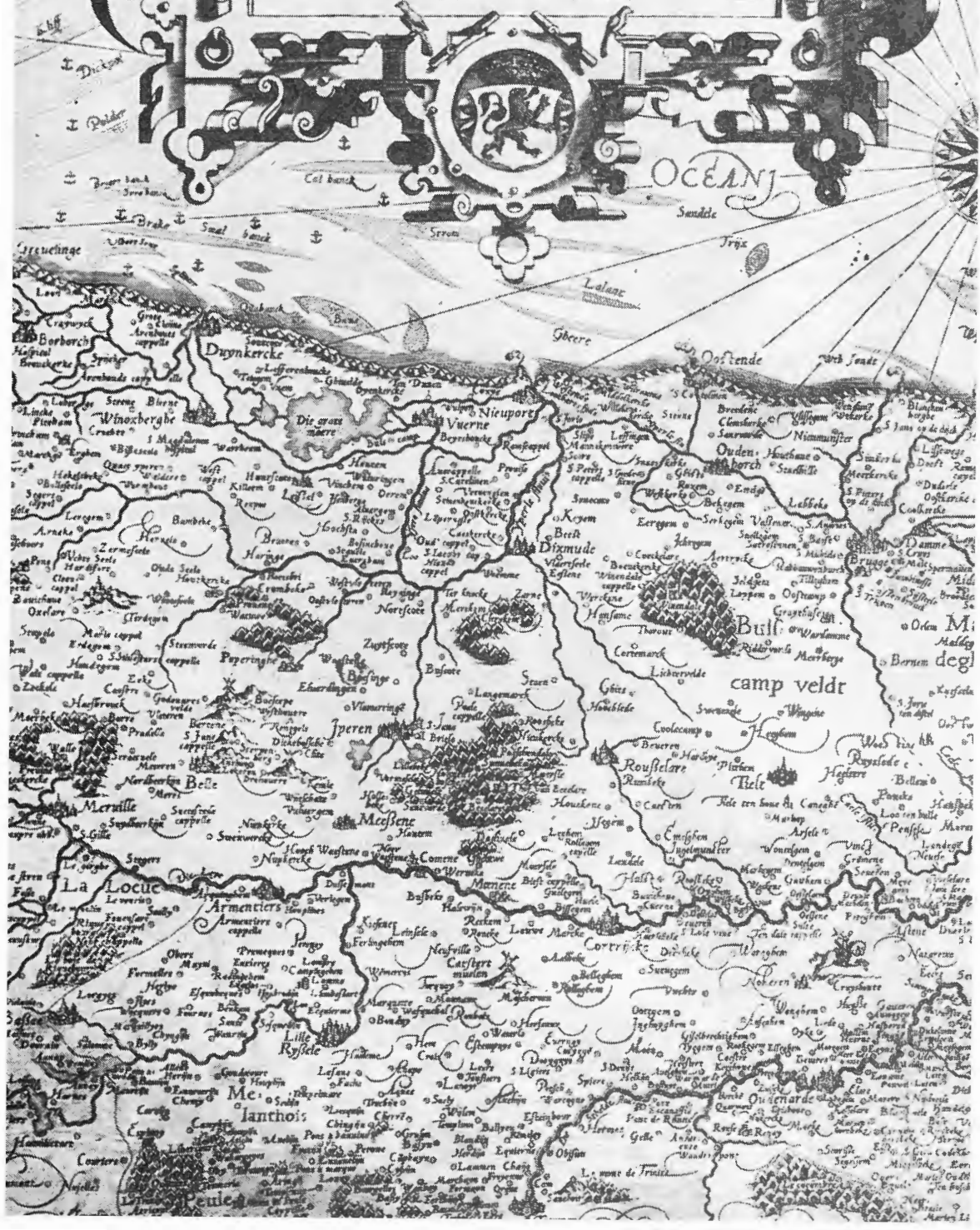
Jacob de Roore ghevraecht wat personen present waren by sinte Andries als hy daer predicte, zeght die niet al te connen namen ende zyn verstroyt ende can die niet wel zegghen, ghemerct tzelve gheschiet es by nachte ende hy heift een crancke ghezichte.

Jan de Cammere was daer present ende was deghene die 't volck byeen vergaederde ende en zoudt niet één weten te namen die nu leven, ghemerct de verstroynghe tzydert gheschiet es.

Ghevraegt of hy niemant meer en kent, zeght dat hy niet één zoude weten te namen, noch en weet huer woonstede niet.

In margine: dat men hem gheve buspoer ende 't lichaem hanghe an een potente.

FLANDRIA fertilissima, feracissima, & amoenissima totius Orbis Co-
mitatus, olim à Prefecto Silvarum, quem Forestarum vocabant, regebatur: Tui
ta enim Regno arboribus: Et fluvii horrida, luctuosa erant. Milia trigrata in lu-
minem, viginti autem in latitudinem patet. Opida clausa viginti ex his plurima
aperta habet, pagorum sui mille viginti quatuor multi cum mediocribus urbibus
certare possent. Lactare pannorum sanctorum & linearum, Et sericorum utriusque
generis, Aulorum item, ac operis Porrigi acupitque manufactura cum ubi
terrarum celeberrimam reddiderunt.



ZELANDIA. Comitatus, septemdecim inferioris Germanie Prouincys
 annumeratur. Situs est hic Comitatus medius inter Hollandiam & Flandriam
 à porte Apollonia Brabantie adiacet. Oceano boreali undique cingitur,
 imò interciditur & in varias insulas scorsim diuisiuitur, quarum septem
 præcipue numerantur, Velchra, Bredendia Australis & Bredendia Septen-
 trionalis, Wolferziedica, Schouie, Duclaudia & Tolenia. Decem habet
 opida, Pagos centum et duos. Incole ut plurimum mari negotiantur, ex
 quo dicuntur ut cum maxime.



Den boom stedschoude heeft noch gebareert met
seinen dachmen Den tot bay se gethele dagh
omme geyest te vlesen van middelburch tot burch
der stede van brugge ten ende als alder seke
vrouwen herdoopt zijnde metten vrie gheprouwen werden
vander de vlesche daer ten vles vander prochie
vander dappinge quartier van Walcheren dinnē te
vlesē oft en vander haren man met en bekeest
als onk infernare genomen te hebben tot last
van vander cramer dinnē woont sijne reinken
dinnē sijgen vlesch vander stelsel secke inde beset
te vlesē ende dagelike tot middelburch achter
stinken ghint Den vander stadschoude ende dinnē
ten vlesch vlesch dachse te vles 15 groen inde
van stadschoude stadschoude gūt inde vander vles
vont 15 vander vles 15 te vlesē die vlesē vles
2 vles

Uitgaafpost voor een reis van de plaatsvervanger van de rentmeester Bewesten Schelde naar Brugge „ten tijde als aldaer
sekere vrouwen herdoopt zijnde metten vuere geexceuteerd werden, onder diewelcke daer een was van der prochie van der
Gapinge, quartier van Walcheren, omme te weten oft zij Wouter, haren man, nyet en belastede, alsoick informatie genomen
te hebben tot laste van eenen cramer, die men noempt Fijne Cammen, die men seggen wilde van derselver sexte mede
besmet te wesen ende dagelick tot Middelburch achter straten ghinc”. Archief Rekenkamer Zeeland I. Rijksarchief Zeeland,
Middelburg.

A.G. Hoekema

"De tijd is vervuld"

Opmerkingen over een konflikt met de overheid door een onschuldig traktaatje van Pieter Jansz

Toen Pieter Jansz op 8 mei 1852 voor het eerst voet aan wal zette te Japara, scheen hij eindelijk de plaats gevonden te hebben, waar hij met goede vooruitzichten aan het werk kon gaan.¹ De verhouding met de landheer en suikerfabrikant Sukias, bij wie hij in dienst was getreden als onderwijzer, liet zich gunstig aanzien. Weliswaar kwam al gauw na Jansz' definitieve vestiging in Cumbring (Sukias' landgoed) een officiële brief binnen bij de assistent-resident, waarin werd aangedrongen op toezicht met het oog op eventuele verstoringen van de uitoefening en vrije belijdenis van godsdienst.² Maar Jansz wilde zeker niemand dwingen om Christen te worden: "alleen ons gebed en hunne overtuiging" zouden daarbij kunnen helpen.

Via de Resident van Pati verzond Jansz begin 1853³ een request aan de Gouverneur-Generaal van Nederlands-Indië met het verzoek een school voor inlandse kinderen te mogen openen "ter onderrigting in de allernoodzakelijkste kundigheden en ter leiding van verstand en hart, in Christelijke zin". Met opzet vroeg hij géén vergunning aan om als zéndeling te mogen arbeiden: hij wilde onafhankelijk blijven van de overheid. Maar tot zijn verrassing verleende de Gouverneur-Generaal hem niet alleen vergunning om "onder toezigt van het gewestelijk Europeesch bestuur en den betrokken regent eene school te openen, in de afdeeling *Japara*, voor het geven van onderwijs in het Javaansch lezen en schrijven, rekenen en dergelijke, aan kinderen van Javanen", doch óók om "het Evangelie te verkondigen onder de Mohammedaanse bevolking in de afdeeling *Japara*".⁴ Onderwijs "in Christelijke zin" werd klaarblijkelijk niet nodig of goed geacht. Anderzijds bleek de Javaanse regent geen recht te hebben om toezicht te houden op de evangelieverkondiging (het tweede punt).

Deze interpretatie van het besluit van de G.G. (hetwelk zou gelden tot wederopzeggens), zal een rol spelen bij het konflikt, dat eind 1859 uitbreekt tussen Jansz en het gewestelijk bestuur. Doch reeds voordien blijkt de uitleg ervan vele kanten op te kunnen. De resident van Pati, met wie Jansz eind februari 1853 te Kudus een gesprek had, bleek al dadelijk bezwaren te hebben — naar later bleek, op grond van

klachten van de regent van Japara — tegen christelijk godsdienstondericht op de net geopende school: dat was immers niet in het besluit vevat! Maar Jansz weigerde principieel om daarover een nieuw request in te dienen, onder andere "dewijl mijn gevoelens is dat een Gouvernement over de verkondiging des Evangelies wel toezigt kan houden, maar niet bij magte is ze te verbieden of te vergunnen".⁵

De doop van de eerste vijf Javaanse bekeerlingen, met aansluitend een avondmaalsviering (16 april 1854) riep opnieuw twijfels op, deze keer bij de assistent-resident te Japara: was Jansz wel bevoegd en gerechtigd om de doop te bedienen?⁶ Een nieuw request van Jansz, op 2 maart 1854, om ook in de afdeling Juana een school te mogen openen werd geweigerd.⁷ Een bezoek van Jansz' medehelper Sem Sampir, samen met Kiai Ibrahim Tunggul Wulung, in dat gebied had gunstige verwachtingen gewekt, en in Japara zelf was niet veel voortgang. Maar ook na herhaald request van Jansz (14-6-1854) bleef het antwoord negatief, op grond van adviezen van de regenten van Japara en Juana en van de assistent-resident van Japara. De Javaanse regent van Juana vond rekenen en schrijven zelfs al overbodig!⁸

Uit bovenstaand beeld wordt al duidelijk, hoezeer de overheid er op uit was in die tijd om de politieke toestand op Java strak in de hand te houden, tot overdrijvens toe. Dat laatste blijkt uit een merkwaardige passage in een brief van de G.G. aan de Minister van Koloniën over de kwestie van het request. De Gouverneur-Generaal schrijft daar: "Ten tweedenmale dus wendde zich een Christen-zending, op wiens daden en denkwijze *niets* valt aan te merken, tot het Indische bestuur, om te mogen schoolhouden onder Javanen, die *hem roepen*; en ten tweedenmale is hem dat verboden. Schoolhouden — het meest rationeele en vreedzame, stilwerkende middel van verbreiding der Christelijke leer — mag hij niet. Het Evangelie *verkondigen*, — prediken in het open veld, mits de openbare rust niet verstoord worde — staat hem vrij (het opperbestuur heeft *dit* niet verboden.). —"⁹ De G.G. in kwestie is Duymaer van Twist, die verderop in dit verhaal opnieuw een rol zal spelen. Hier ligt hij duidelijk in de knoop met verschillende, niet harmoniërende voorschriften, waaraan hij nolens volens moet gehoorzamen: de zorg voor het onderwijs aan inlanders móet bij de overheid blijven berusten, zo veel als mogelijk is, om de inlanders onder de duim te kunnen houden. Maar diezelfde overheid garandeert in artikel 119 van het Regerings Reglement op het bestuur van Nederlandsch-Indië vrijheid van godsdienstige meningsuiting.¹⁰ En dat kan heel wat gevaarlijker zijn!

Tumult rondom het onschuldige traktaatje

De beschreven gebeurtenissen vormen de inleiding tot het konflikt, dat, zoals vermeld, eind 1859 uitbrak naar aanleiding van een klein traktaatje, dat Jansz toen niet had geschreven en in Semarang had laten drukken in de Javaanse taal.¹¹ De

inhoud van dat traktaatje was in feite nogal onschuldig, hetgeen later ook wel werd erkend door de resident. Het was getiteld *De tijd is vervuld; het Koninkrijk Gods is nabij gekomen: bekeert U, en geloof het Evangelie*.¹² Naar aanleiding van dit woord van Jezus uit Markus 1 : 15 wekte Jansz de lezers op hun zonden te belijden, wilden ze niet getroffen worden door een vloek en eeuwige straf. Wel heeft God zijn Zoon gezonden, Jezus, "de almachtige, heilige, zachtmoedige en getrouwe Zaligmaker". Wie in Hem gelooft, heeft het eeuwige leven, doch wie Hem ongehoorzaam is, op hem blijft de toorn Gods. Daarom, "Heden roept God U nog, om zalig te worden. Wanneer gij gestorven zijt, kan het niet meer. Vraagt heden om bekeering aan den Heer Jezus: morgen is het misschien te laat". Wij zouden waarschijnlijk in onze tijd zulke aksenten niet meer leggen in de missionaire prediking. Maar gezien de kontekst van een gekorrumpeerde inlandse maatschappij, met nogal losse zeden, hoofden die een slecht voorbeeld gaven en trouwens ook een Europees bestuursapparaat, dat vaak weinig deed om een goed voorbeeld te zijn, is de inhoud ook wel weer begrijpelijk.

Volgens voorschrift zond hij het ter beoordeling toe aan het bestuur van de residentie Semarang, waar het gedrukt was. Dat was eigenlijk genoeg, en geen enkele reactie volgde.¹³ Maar uit pure beleefdheid deed hij het traktaatje ook toekomen aan de assistent-resident van Japara. En deze bracht de hele affaire aan het rollen: hij vroeg de mening van de Javaanse regent ter plaatse (die er in feite niets mee te maken had en uiteraard wel wat aan te merken had als gelovig Moslem). Diens advies rapporteerde hij aan de resident te Pati, die op zijn beurt de regent te Pati om zijn oordeel vroeg. Deze, een santri, zag eigenlijk niet veel schadelijks in het traktaatje, al zou het wel aanleiding geven tot "lezen, herlezen en bespreken, vooral omdat het in goed gekozen Javaansch was geschreven (sic!)".¹⁴ De resident, die dit meedeelt in zijn rapport over de zaak aan de Gouverneur-Generaal, was trouwens zelf van oordeel, dat het traktaatje onschuldig was. Niettemin verzocht hij Jansz om, in afwachting van het oordeel van de G.G., de verspreiding ervan op te schorten, hetgeen deze ook deed. Dat was begin 1860.¹⁵

Daarna zien we een uitvoerige korrespondentie zich ontwikkelen tussen de resident en Jansz, die vindt dat de hele zaak niet zo lang hoeft te duren.¹⁶ Hij krijgt te horen van de resident, dat het gebruiken van dringende en buitengewone methodes tot bekering der Javanen als staatsgevaarlijk moet worden verboden. Hoewel zulks uit Jansz' dagboek niet verder kan worden nagewezen, zou hij, blijkens het rapport aan de G.G., mondeling gedreigd hebben, in het vervolg eventuele traktaatjes (die dan ook direkter tegen de Islam gericht zouden zijn) in Nederland te laten drukken, om zich geheel van perscensuur te vrijwaren. Een geheel legale methode, maar deze (misverstane?) woorden hebben de resident zeer bepaald in zijn oordeel.

Jansz, die zich nog steeds voor onschuldig hield, achtte zich al spoedig niet meer

[illegible]

gebonden aan de belofte tot opschorting van verspreiding van het bewuste traktaat. En hij antwoordde de resident, n.a.v. diens krasse beoordeling van het geschriftje als een "buitengewone methode", dat die mening hem zeer verwonderde: Jansz had immers al zo vaak en geheel ongestoord andere traktaatjes verspreid in het verleden. En bovendien was hij van mening, dat ook de krachtigste evangelisatie nooit staatsgevaarlijk kon zijn, doch altijd een zegen, mits maar het zuivere evangelie werd gepredikt. Blijkbaar was de resident van die vroegere traktaatjes geheel onkundig, want ogenblikkelijk wilde hij weten, wát dat voor traktaatjes waren geweest, en wat onder verspreiding werd verstaan. Daarop kon Jansz, nu verzekerd van toon, antwoorden, dat de vraag van de resident alleen maar bewees, hoe onschuldig deze geschriftjes waren gebleken, zelfs waar ze in het openbaar en aan niet-christenen waren uitgereikt.¹⁷ Ook het argument, dat door de resident in één van zijn brieven werd genoemd, als zou het onderhavige traktaatje bedoelen, dat er nú een bijzonder tijdvak voor bekering zou zijn (Jensma, pag. 25, gebruikt het woord "chiliasme"), werd door de zendeling ontzenuwd: nauwkeurige lezing van de tekst bewees immers, dat bedoeld was: zolang we leven.¹⁸ Maar mogelijk mag van regenten en residenten niet verwacht worden, dat ze een theologische tekst kritisch kunnen lezen, en ook was de vertaling, welke de resident zich had laten maken door één van zijn ambtenaren, enigszins onbeholpen.

De beslissing van de Gouverneur-Generaal (C.F. Pahud in die dagen) volgde de harde lijn van het advies van de Raad van Indië, dat op 2 maart 1860 naar aanleiding van het rapport der resident was uitgebracht.¹⁹ Dat advies noemt Jansz' handelingen schadelijk, en de Raad vreest ernstige ordeverstoringen, als Jansz zo doorgaat, "welke ligtelijk tot eenen Godsdienst-oorlog, met al de daarmede steeds gepaard gaande gruwelen, zoude kunnen overslaan". De zendeling wordt onbehoedzaam, onverschoonbaar, onberaden en onvoorzichtig genoemd. De konklusie van het advies luidt, dat zijn toelating als zendeling dient te worden ingetrokken. En inderdaad is dat de strekking van het besluit van de G.G.²⁰ Jansz zal zich moeten onthouden van alle zendingsactiviteiten. Hij wordt eind maart bij de resident ontboden, die hem "met vrij hoge borst" ontvangt.²¹ Over het traktaatje wordt niets gezegd tijdens het onderhoud! Jansz had zich tegen de overheid gekant en de voorwaarden van zijn toelating in 1853 geschonden. Bovendien moest — dat stond ook in het advies van de Raad van Indië — artikel 123 van het Regerings Reglement niet alleen repressief, doch preventief worden uitgelegd.

Bijzondere eisen voor zendingen

Artikel 123 R.R. was in 1854 na veel discussie door de Staten-Generaal aangenomen, en wilde het werk van zendingen (vooral buitenlandse) in Nederlands-Indië regelen en controleren.²² Ook wilde men er de z.g. "dubbele zending" mee voorkomen,

d.w.z. verhinderen, dat Katholieken en Protestanten in één gebied concurrerend zouden optreden. Vooral ook voor Java, waar men de christelijke zending het liefst zo veel mogelijk weerde wegens de islamietische bevolking, was dit artikel van groot belang. Het luidde als volgt: "De Christen-leraars, priesters en zendelingen moeten bijzondere toelating, om hun dienstwerk in eenig bepaald gedeelte van Ned.-Indië te mogen verrigten. Wanneer die toelating schadelijk wordt bevonden, of de voorwaarden daarvan niet worden nageleefd, kan zij door den Gouverneur-Generaal worden ingetrokken".

Het artikel gaf, ook juist n.a.v. het geval-Jansz, aanleiding tot verschillende interpretaties. Het was ook de vraag, of het verenigbaar was met het recht op vrij belijden van godsdienstige overtuiging, hetwelk een ieder bezat volgens de Grondwet én hetzelfde R.R. voor N.-I. (art. 119 en 120). Het deed de vraag opkomen, of de overheid een christelijke overheid was of niet? En zo ze neutraal wilde blijven in godsdienstzaken, hoe wilde ze die neutraliteit in de praktijk zien uitgevoerd? Was een geval als dat van Jansz, waarbij de mening van de islamietische regenten over een christelijk traktaatje de doorslag gaf bij de beoordeling van de G.G., niet een bewijs van áchterstelling van het Christendom? Wekte zoiets bij die Javaanse hoofden niet de indruk, alsof het gezag dat Christendom liever *niet* zag?

Het geval van Jansz was niet het enige in die tijd, waarbij aan een zendeling belemmeringen in de weg werden gesteld.²³ Maar Jansz is wél de enige geweest, die het op een konfrontatie heeft laten aankomen. Kwam dat, omdat de zendelingen van het Nederlandsch Zendeling Genootschap "door hun instructie halve dienaars van 't Gouvernement" waren, zoals hij een beetje schamper opmerkte?²⁴ In elk geval heeft Jansz het er niet bij laten zitten. Niet vanwege een soort dwarse koppigheid²⁵, maar omdat het hier om de principiële vrijheid van de Christen tegenover de wereldlijke overheid ging. "Ik antwoordde kortaf dat ik geene instructie van menschen had of erkende", aldus Pieter Jansz tegen de resident.²⁶

Bovendien kende hij de wet uitstekend, en had hij méér medestanders dan de G.G. mogelijk had bevroed. We willen daarom zien, hoe zijn zaak verder rolde, en wat ze lósmaakte.

Jansz blijft niet passief

Om te beginnen ging Jansz rustig door met het verzorgen van zijn kleine gemeente (die door de assistent-resident op onfaire wijze onder druk werd gezet via verhoren etc.): dat is immers geen zending doch pastorale verzorging! Er werd uit de leden een soort kerkeraad benoemd: eerste teken van mondigheid.²⁷ Mocht Jansz uitgezeten worden uit Japara (hetgeen hij vreesde), dan kon de gemeente tóch verder. Hij zond bovendien twee nieuwe requesten aan de G.G.²⁸ om hem te bewegen zijn

besluit te herroepen. Ze gingen vergezeld van een getuigschrift van de resident van Pati, die erkende, dat Jansz voordien altijd een onberispelijk gedrag had getoond. Die requesten zouden geen resultaat hebben.²⁹ Hij informeerde voorts een aantal potentiële medestanders³⁰: Mr. L.W.C. Keuchenius³¹, de heer J. Graafland (bestuurslid van het Genootschap van In- en Uitwendige Zending te Batavia), Mr. J. Anthing, ds. J. de Liefde, en de Redaksie van het tijdschrift *De Heraut*, dat onder de titel "Treurige Tijding uit Japara" een uitvoerig bericht, door Jansz zelf opgesteld, opnam.³² Ook het Bestuur van de Doopsgezinde Vereeniging tot Evangelieverbreiding werd natuurlijk uitvoerig ingelicht.³³ Volgens het Notulenboek van de D.V.E. (30 mei 1860) vond dat bestuur de inhoud van het traktaatje eigenlijk te onbeduidend in vergelijking met de hele affaire, maar wellicht zag men, van die afstand, minder goed de principiële kanten dan Jansz zelf? In ieder geval benoemde het bestuur een kommissie van drie leden, te weten J. van Eeghen, P. van der Goot en K. de Lanoij, welke een audiëntie bij de minister van Koloniën zou aanvragen.

Minister J.J. Rochussen, die van 1845-'51 zelf gouverneur-generaal van Ned.-Indië was geweest, was zeer goed op de hoogte van het dossier, voornamelijk omdat in het advies van de Raad van Indië over de affaire-Jansz óók was aanbevolen scherpere controle op drukwerken in de Javaanse taal uit te oefenen: het beginsel van de drukpersvrijheid kwam daarmee in het geding!³⁴

Het gesprek tussen de minister en de heren Van der Goot en Van Eeghen (de heer De Lanoij was verhinderd) heeft plaatsgevonden vóór 19 september 1860. De minister wees op de "tekenen des tijds" in Syrië en Brits-Indië als rechtvaardiging van de maatregel van het Indisch Bestuur, en noemde de fanatieke houding van hadji's en santri's in het gebied van Japara. Hij beloofde aan de G.G. te zullen meedelen, dat verzorging van de Javaanse christen-gemeente níet mede begrepen was onder de schorsing van de zendeling, en garandeerde, dat zendingen van de D.V.E. op dezelfde wijze behandeld werden en zouden worden als die van het Ned. Zend. Genootschap.³⁵ Hij bleek persoonlijk vóór evangelisatie te zijn "om in deze mede een steun te hebben tegen de Mohammedaanse bevolking, wanneer, wat hij verwachtte, onder deze eene beweging losbarstte". De notulen vermelden niet, of het bestuur van de D.V.E. voorzien heeft, hoeveel konstantinistisch denken in deze redenering stak! Eindelijk stelde de minister voor, dat het bestuur van de D.V.E. een request aan de G.G. zou zenden, hetwelk via de minister verstuurd kon worden.

Dit op 21 september 1860 gedateerde request³⁶ is zakelijk en waardig. In tien punten wordt het gevoel van de bestuurders van de Doopsgezinde Vereeniging duidelijk gemaakt. Jansz had zich steeds loyaal gedragen. Hij had de verspreiding van het traktaatje tijdelijk gestaakt, en had geen enkele wet of voorschrift overtreden; zijn toelating in 1853 impliceerde het gebruik van de nodige middelen tot evangelisatie, en het gewraakte traktaatje verschilde in karakter niet van de vele andere traktaatjes die voordien, zonder moeilijkheden te geven, waren verspreid.

Pas de maatregelen van de assisten-resident (die mogelijk een massale betoging tegen het traktaatje had geënsceeneerd³⁷⁾ hadden onrust gezaaid. Mét Jansz was het bestuur van mening, dat de strijd aangaande "Islam of Christus" níet een toekomstige is, doch: al lang gaande, en dat belemmering van het Christendom die strijd niet tegenhoudt; integendeel, een krachtige bevórdering van de evangelieprediking zou het gevaar verminderen. Ieder mens had het recht zijn overtuiging vrij te belijden, en dat móest wel tot verkondiging van het evangelie leiden. En ook vanuit staatkundig oogpunt bezien zou de vrije prediking van het evangelie de enige weg zijn om Java duurzaam aan Nederland te binden. Om al deze redenen vroeg het bestuur wedertoelating van Jansz als zendeling, en bescherming, zodat deze rustig zou kunnen werken.

De G.G. bleek (mede natuurlijk door de bij het request gevoegde mening van de minister) niet gevoelig voor de argumenten van het bestuur. Bovendien werd het Jansz kwalijk genomen, dat deze zijn zaak bepleit had in het *Bataviaasch Handelsblad* op een scherpe wijze.³⁸

Vragen in de Tweede Kamer

Jansz had die verdediging echter eerst gepubliceerd³⁹, nádat in de Tweede Kamer der Staten-Generaal de kwestie van de intrekking van zijn toelating ter discussie was gekomen.⁴⁰ Het Kamerlid Elout van Soeterwoude⁴¹ had bezwaren tegen de toepassing der bepalingen van het R.R. ten aanzien van de toelating van zendelingen. Die toelating zou vanzelfsprekend moeten zijn, maar de regering maakte er een politieke daad van, meende hij. En waar moest het heen, als mohammedaanse regenten over die toelating gingen oordelen? Hij was niet beducht voor onlusten op Java, welke door evangelisatie teweeg gebracht zouden kunnen worden. Had niet de oude heer J. Emde op Oost-Java honderden Javanen gedoopt, die ongehinderd tussen hun volksgenoten konden leven?

Daarop kwam de heer Duymaer van Twist (zelf oud-G.G.) de minister te hulp. Volgens hem was er geen sprake van, dat de regering de Islam bevorderde en het Christendom tegenwerkte. Mits de zendelingen maar (zoals Jellesma b.v.⁴²⁾ met bedaardheid en voorzichtigheid te werk gingen. Maar, naar Duymaer van Twist uit particuliere bronnen had vernomen, was in Japara de grens van voorzichtigheid overschreden. Het Kamerlid betreurde dat, "vooral omdat het de daden zijn van iemand, dien ik meende te kennen als een man, met veel ijver voor zijne zaak, maar tevens als een bedaard man, die tot dusverre in Japara met voorzichtigheid werkzaam was geweest; hij was, meen ik, een zendeling van de Mennonieten". En nu zou deze zendeling zijn overgeslagen tot zulk een onverstandige ijver, "dat hij zich niet heeft ontzien om in het openbaar, overal onder de bevolking gedrukte tractaatjes te verspreiden, waarin de godsdienst van de inlandse bevolking werd

gehoond en waarbij de inlanders, belijders van die godsdienst, worden bedreigd met hel en verdoemenis". De rust was door die traktaatjes ernstig bedreigd, en daarom was de regering terecht met kracht tussenbeide gekomen.

Het is niet verwonderlijk, dat Jansz zich door deze uiteenzetting van de heer Duymaer van Twist geraakt voelde. Ze weerspiegelde immers alleen maar het regeringsstandpunt, en het kamerlid had kennelijk niet de moeite genomen het geschrift van Jansz zelf te lezen en zijn beweringen te verifiëren.⁴³

Medestanders

Maar, zoals gezegd, Jansz was niet zonder medestanders. Eerst verscheen in het *Bataviaasch Handelsblad* van 28 december 1860 (nr. 95) een commentaar bij bovengenoemd kamerdebat, waarbij Jansz werd verdedigd: "De Heer Duymaer van Twist schijnt te vergeten dat hij hetzelfde verwijt tot Christus zoude hebben kunnen rigten, zoo hij in de tijd Zijner verschijning op aarde had geleefd". "Kan de Heer Duymaer van Twist zich met die in zijn oog liefdelooze bedreigingen niet vereenigen, dan make hij zich een zoetsappig-wellevend Christendom naar eigen goedvinden, en late *zijn* Catechismus, in het Maleisch vertaald, ronddeelen onder de bevolking".⁴⁴

Een maand later kreeg Jansz zélf de gelegenheid tot een weerwoord, in een artikel getiteld "Mijn wedervaren in Japara".⁴⁵ Hij ontkent krachtig enig voorschrift overtreden te hebben en verbaast zich, dat het bewuste traktaatje niet eens genoemd is in het schorsingsbesluit van de G.G. Hij beklaagt zich, dat de verantwoording, welke hij in zijn requesten had gegeven, in de wind was geslagen, en suggereert, dat het inlandse hoofd, dat vrees voor rustverstoring had geuit, zulks alleen had kunnen zeggen door provokatie van het Nederlands Bestuur zelf. En Jansz noemt nog zeven andere gevallen waarin zendelingen van overheidswege waren tegengewerkt, ten bewijze, dat het Christendom wel degelijk door de regering werd geminacht, in tegenstelling tot de bewering van Duymaer van Twist.

In hetzelfde nummer van het *Bataviaasch Handelsblad* kwam een redactioneel artikel Jansz nogmaals te hulp. Het trok van leer tegen "miniatuur-despotismus" van sommige residenten, en pleitte voor een werkelijk liberale politiek. Het riep de wonderspreuk te baat, welke Gamaliël al had uitgesproken: "Laissez-faire!"

Gelijk vermeld werd zijn vrijmoedigheid om zijn zaak publiekelijk te bepleiten, Jansz niet in dank afgenomen. Het request van het bestuur van de D.V.E. werd afgewezen door de Gouverneur-Generaal.⁴⁶ Het besluit van 27 oktober 1860 (no. 19) bleef gehandhaafd, waarbij aan Jansz alléén de mogelijkheid werd gegeven opnieuw om toelating te vragen, zo hij voldoende blijk gaf van een "veranderde gezindheid". Natuurlijk weigerde Jansz dat, en zo ontstond een pat-stelling, waarbij

Jansz, zónder toelating, toch gewoon doorging met zijn werk: zowel school als gemeente.

Ofschoon de Raad van Indië de G.G. had geadviseerd tot een afwijzende beslissing inzake het request van de D.V.E., is het toch zeer interessant om het afwijkende advies te horen, dat binnen die Raad werd uitgebracht door Mr. L.W.C. Keuchenius, die al eerder genoemd werd als een medestander van Pieter Jansz. Dit Lid van de Raad van Indië had in de Tweede Kamer ook al een veeg uit de pan gehad van de Heer Duymaer van Twist⁴⁷, die aldaar gezegd had, dat sommige ambtenaren in Indië overdreven ijverig waren ten opzichte van de evangelieverkondiging!

In een 21 pagina's lang betoog rekent Keuchenius af met het voorstel, dat Jansz van een veranderde gezindheid blijk zou moeten geven. Dat zou immers je reinste huichelarij zijn; dan zou Jansz immers moeten verklaren: "Sorry, de tijd is nog *niet* vervuld, het Koninkrijk Gods *nog niet nabij* gekomen, daarom, vooralsnog bekeert U *niet* en gelooft *niet* het Evangelie". Hij meent evenwel, dat het adres van het bestuur van de D.V.E. een soort borgstelling is, waardoor Jansz — na een te voeren gesprek met de resident van Pati — weer toegelaten zou kunnen worden door de overheid. Voorts is Keuchenius ervan overtuigd, dat "eene staatkunde, die zich tegen de verspreiding verzet van het Christendom, heilloos is voor Nederland en Indië beiden". Zichzelf verdedigt hij zich tegen de steek onder water van Duymaer van Twist, door de in kringen van het Réveil bekende theoloog Alexandre Vinet te citeren, die gezegd had, dat een werkelijk christelijk staatsman niet op populariteit hoefde te rekenen.⁴⁸

Nasleep en ongezochte effecten

Het konflikt is hiermee geëindigd. In zekere mate met een nederlaag voor de kant van de overheid. Want niet alleen werd de betrokken assistent-resident van Japara, Dagneaux (een Katholiek, die in het persoonlijke vlak niet op erg goede voet met Jansz stond) overgeplaatst naar een andere afdeling, maar ook heeft niemand het verder aangedurfd Jansz een strobreed in de weg te leggen, zodat hij, tot zijn (gedeeltelijke) pensionering in 1881 te Japara bleef werken en wonen.

De nasleep van de affaire heeft evenwel nog enkele jaren geduurd. Op gezette tijden, tot 1864 toe, probeerde het bestuur van de Doopsgezinde Vereeniging tot Evangelieverbreiding Jansz alsnog te bewegen in te gaan op de mogelijkheid, die in het besluit van de G.G. van 27 oktober 1860 was vervat. De zendeling, die over het algemeen uit de archieven naar voren komt als een rechtlijnig man, heeft steeds geweigerd. In zijn brochure *De Koloniën, Nederland ten vloek of ten zegen. Eene stem uit Java*⁴⁹, waarin hij de aandacht vestigt op de emancipatie van de Javaanse bevolking, en de batig-saldo politiek scherp afkraakt, ziet hij die zaken op

den 27 October 1860

Aan den zondeling P. Jansz te beminten
geuen, dat de motiën; welke getuid heb
ben tot het Besluit van 14 maart 1860
art. 15, de intrekking van dat besluit
niet toelaten

dat evenwel bij het ophouden van die
motiën, de Regering, die met het oog op
de art. 19 en 20 van het Reglement op het
beleid der Regering van Nederlandsch
Indië evenmin de vrye helydenis van
goedsdienstige meeningen en openbare
uitfeyning van goedsdienst ruemscht te
belenmenen, als dat zij in datzelfde
beginsel mag duldten, dat der ellchone.
klaansche bevolking. aansloot gegeven wordt;
niet aangegon is om, mits hij bepaalde.
"lyt dus blyken van zyne verandende g"
kindheid en van zyn vermenen om
zich naar de aan het algemeen belangen
de openbare niet ontliende inzichten der
Regering te gedragen, een nieuw aanroek
der bekanning van de by art. 20. van
het opgemets Reglement bedoelde byson
dere toelating tot verrijking van zyn
diensttuik in gunstige overweging te
nemen, waartoe hij zich als dan door
tufchenkomst van het betrokken
hoofd

den 27 oktober 1860 p. 554.

hoofd van gemeentelijk bestuur kan
aankomden.

Afschrift dezes zal worden gezonden
aan den Raad van Nederlandsch Indië,
tot informatie, & getraakt verleend
aan het Protestantisch kerkbestuur
de hoofdkommissie van onderwijs,
denkbeleid en van Japara en P. J. J. J.
tot informatie en navigt.

Ge
Ter ordonnantie De Gouverneur Generaal
van den Gouverneur van Nederlandsch Indië,
Generaal van Ned. Indië w.g./ch. Fr. Rahnd
De Algemeene Secretaris,
w.g./ch. Londen

De laatste foliant van het besluit der G.G. van 27 oktober 1860, waarbij
de schorsing van Jansz gehandhaafd bleef. Voor het merkwaardige feit, dat
het Protestantsche Kerkbestuur in Ned.-Indië in de hele zaak gemoeid werd,
zie noot 4. Archief Min. van Koloniën. Rijksarchief Schaarsbergen.

één lijn liggen met het konflikt, waarvan hijzelf de inzet was geweest: het zijn alles bewijzen, dat de overheid niet wérkelijk christelijk is!

Het zou kunnen zijn, dat dit kleine traktaatje, en vooral ook de konsekwente houding van de schrijver ervan, een bijdrage heeft geleverd tot de emancipatie van de Doopsgezinden in Nederland en Nederlands-Indië. De achterdocht, die er blijkens de overwegingen bij het besluit van zijn toelating in 1853 kennelijk was (zie aantekening 4), en trouwens uit de onbezonnen reaktie van het gewestelijk bestuur op de inhoud van het traktaatje ook gekonkludeerd mag worden, moet nadien toch wel zijn afgenomen. Het werk van de D.V.E. kreeg erkenning, de wetenschappelijke arbeid van Jansz als lexicograaf en bijbelvertaler zou zeer gewaardeerd worden. Zijn opvattingen van een vrije kerk en van de eigen verantwoordelijkheid der individuele Christen tegenover de overheid waren toch wel echt dopers; dat hij ondanks druk van buitenaf niet toegaf op dit principiële punt, eveneens.

Daarnaast heeft het geschriftje er onwillekeurig toe bijgedragen, dat discussies over drukpersvrijheid en godsdienstvrijheid in bredere zin levendig bleven. De neutraliteit, welke Duymaer van Twist voorstand, was ánders dan die welke door Keuchenius werd bepleit. De standpunten van de achtereenvolgende koloniale regeringen zouden tussen deze twee opvattingen schommelen. De reglementen betreffende drukpersvrijheid en godsdienstvrijheid in Nederlands-Indië kwamen weliswaar pas decennia later op de helling, maar de onvrede met de bestaande, onvolmaakte regelingen bleef, en de principiële vraag, wélke koers een werkelijk christelijke overheid moet varen, verdween niet meer van de agenda.

¹ *Dagboek van Pieter Jansz*, deel I, 8 mei 1852. Het dagboek is bijgehouden van 1852 tot medio 1860 en beslaat 3 folianten. Latere dagboeken zijn nog niet teruggevonden. Ze worden bewaard in het archief van de G.I.T.D. te Kayu-Apu/Kudus.

² *Dagboek I*, 16 augustus 1852.

³ *Dagboek I*, 16 januari 1853. Cf. Afschrift brief van Jansz aan de resident van Pati, 10 januari 1853 (Archief Kayu-Apu).

⁴ *Register van besluiten van de G.G. van Ned.-Indië*, 3 februari 1853 nr. 64/9 (Archief Min. van Koloniën, Rijksarchief te Schaarsbergen). In de overwegingen, welke leidden tot het besluit blijkt het feit, dat Jansz tot de "Doopsgezinde secte" behoort, nog een punt te hebben gevormd, en evenzo de vraag naar zijn bevoegdheid als zendeling. Het bestuur van de Protestantse (staats-)kerk van N.-I. moest in deze zijn advies geven!

⁵ *Dagboek I*, 26 februari 1853. Cf. aantekeningen bij 6 mei 1853 en 25 juli 1853 en brief van ass.res. van Japara aan Jansz op 6 mei 1853, als begeleidend schrijven bij een extract van missive van de resident te Pati.

⁶ *Dagboek II*, 1 april 1854.

⁷ *Idem*, 3 maart 1854. Afschrift van het request zelf in archief te Kayu-Apu. Cf. voort : *Dagboek* II, 6 juni 1854. En vooral de gehele ambtelijke korrespondentie in het Archief van het Min. van Koloniën, 31 juli 1854 nr. 48. Blijkens datzelfde archief (*Koloniën*, 19 aug. 1853 nr. 309 Geheim) had Jansz al eerder verzocht een school te Juana te mogen openen. De weigering van de G.G. werd gebaseerd op het feit, dat Jansz in de afdeling Japara, die toen 70.000 zielen telde, nog genoeg werk zou hebben.

⁸ *Archief Min. van Koloniën*, 31 juli 1854 nr. 48; daarin brief van de resident van Pati aan de G.G. nr. 1283/34.

⁹ *Archief Min. van Koloniën*, 25 september 1857 nr. 14. Bedoelde brief dateert van 7 juli 1854.

¹⁰ Jhr. Mr. W.H. Alting von Geusau, *Neutraliteit der overheid in de Nederlandsche Koloniën jegens godsdienstzaken* (Haarlem, 1917), p. 105. Het art. 119 R.R. kwam vrijwel woordelijk overeen met art. 167 van de toenmalige Nederlandse grondwet.

¹¹ Th.E. Jensma, *Doopsgezinde Zending in Indonesië*, (Den Haag, 1968), p. 25-27.

¹² Het origineel (in javaanse aksara's) in : *Archief Koloniën*, 24 mei 1860A nr. 149/Q Geheim. Door de overheid vervaardigde vertaling aldaar; vertalingen door Jansz zelf in : *Bataviaasch Handelsblad*, 19-12-1860 nr. 101 (= Maleditie 3-1-1861, nr. 1) en in *De Heraut*, 'Eene Nederlandsche stem voor Israels Koning, het hoofd der gemeente', XI nr. 40 (5-10-1860) en 41 (10-12-1860).

¹³ Cf. brief van H.C. Klinkert (Jansz' kollega, die toen al naar Semarang was verhuisd en daar o.m. publicistische arbeid verrichtte) aan Jansz, Semarang 14 januari 1860 (*Archief Kayu-Apu*) en *Dagboek* III, 10 jan. en 22 februari 1860.

¹⁴ *Archief Koloniën*, 24 mei 1860 A nr. 149/Q Geheim. Daarin o.a. een brief van resident van Pati aan de G.G., d.d. 14 februari 1860

¹⁵ *Dagboek* III, 10 januari 1860.

¹⁶ Samenvatting van de korrespondentie in Jansz' brochure, *Een brief uit Java* (Amsterdam 1860), en in de brief van Jansz aan bestuur D.V.E. d.d. 2 mei 1860 (*Archief D.Z.R.*, P.A. 305 nr. 22.).

¹⁷ Volgens het dagboek heeft J. inderdaad traktaatjes verspreid, die door de zendeling Hoozoo (Semarang) of anderen waren samengesteld o.a. uit bijbelcitaten. Zie b.v. *Dagboek* III, 8 februari 1857.

¹⁸ Brief van Jansz aan resident van Pati, d.d. 23-2-1860 (Afschrift bijgevoegd bij brief aan bestuur D.V.E. d.d. 2-5-1860).

¹⁹ In *Archief Koloniën*, 24 mei 1860 A nr. 149/Q Geheim.

²⁰ *Register van Besluiten van de G.G. van Ned.-Indië*, Maart 1860, nr. 15 (17-3-1860). Cf. *Koloniaal Verslag*, 1860 p. 55-56.

²¹ *Dagboek* III, 27 maart 1860.

²² Zie hierover Mr. P.M. Franken-van Driel, *Regeering en Zending in Nederlandsch-Indië* (Amsterdam, 1923), vooral hoofdstuk III : "De voor zendingen gevorderde bijzondere toelating" (Art. 123 R.R.) p. 46-107. Voorts W.H. Alting von Geusau, *Neutraliteit*, 131-137. Tekst van genoemd art. R.R. aldaar, p. 195.

²³ In het Verslag van het Nederlandsch Zendeling Genootschap over 1861, p. 35, wordt het geval genoemd van de zendeling Donselaar uit Makassar, die een traktaatje met bijbelteksten liet drukken in 1859, dat in beslag werd genomen. Hij nam ontslag.

²⁴ *Dagboek III*, 27 maart 1860.

²⁵ Th.E. Jensma, *Zending*, 26.

²⁷ *Dagboek III*, 1 april 1860. Het is overigens merkwaardig dat zo'n stap naar volwassenheid dikwijls alleen onder de druk der omstandigheden genomen kan worden in zendingsgebieden!

²⁸ Op 17 april en 11 mei 1860 volgens *Dagboek* van die dagen.

²⁹ Cf. *Register van Besluiten van de G.G. van Ned.-Indië*, 27 oktober 1860, nr. 19.

³⁰ *Dagboek III*, 17 april 1860.

³¹ Mr. L.W.C. Keuchenius (1822-1893) was o.a. lid van de Raad v. Indië (1859-1865), lid van de Tweede Kamer (1866/7 en 1879-1893), en van 1880-90 minister van Koloniën in het kabinet-Mackay.

³² Zie aantekening 12.

³³ Zie aantekening 16 voor datum van brief.

³⁴ *Archief Koloniën*, 24 mei 1860 A nr. 149/Q Geheim. In zijn missive van die datum stelde de minister, dat onder het vigerende drukpersreglement Jansz rustig door kon gaan met het drukken van traktaten in Nederland, en ze kon verspreiden zonder toelating als zendeling. Hij machtigde de G.G. het betreffende reglement (R.R. 110) eventueel aan te passen door sancties te stellen op verkoop of verspreiding van drukwerken, ook zonder dat al haat en verachting zou zijn opgewekt bij de Islamieten. De procureur-generaal van Ned.-Indië, Mr. A.J. Swart, verklaarde zich slechts onder voorwaarde voor die maatregel (*Koloniën*, 14-12-1860 nr. 302 Geheim), die overigens niet als beste oplossing was genoemd door de minister. De Raad van Indië deelde de mening van de proc.-gen. Juridisch zou het immers vrijwel onmogelijk zijn de gesuggereerde verandering aan te brengen, zolang men niet zeker was van boosaardige opzet! Mr. L.W.C. Keuchenius had een uitvoerig minderheidsadvies. Elke beoordeling van drukwerken zou zuiver objectief blijven. "Vooral bij de beoordeling van drukwerken van godsdienstige strekking, is het alsof de geheele Indische Maatschappij bestaat uit lezers, die den inhoud daarvan gretig zullen onderzoeken, en zich enkel aan de voor hen onbehaaglijke plaatsen zullen vastklemmen."

³⁵ Brief van P. van der Goot aan Jansz, 9 september 1860 (*Archief Kayu-Apu*) en Notulen D.V.E. d.d. 19 september 1860. Die notulen (en ook Jensma, *Zending*, 26) doen het voorkomen, alsof de minister erkende dat van een feitelijke achterstelling van Doopsgezinde zendelingen sprake was. In zijn geleidebrief bij het request van de D.V.E. aan de G.G. schrijft de minister echter dat hij het request niet kan ondersteunen, doch bereid is "den G.G. als mijne mening te zeggen, dat ik niet kan gelooven, dat hun bewezen punt is, dat namelijk een Menonit zendeling minder welgevallig zou zijn als een zendeling van het Hervormde Kerkgenootschap". (*Archief Koloniën*, 1 oktober 1860 nr. 21).

³⁶ Origineel in *Archief Koloniën*, 1 oktober 1860 nr. 21.

³⁷ Zie *Dagboek III*, 6 mei en 10 mei 1860.

³⁸ *Archief Koloniën*, 30 april 1861 nr. 31. Het advies van de R.v.I. n.a.v. het request van de D.V.E. werd opgesteld in een vergadering op 1 februari 1861, evenals het minderheidsadvies van Mr. Keuchenius.

³⁹ *Bataviaasch Handelsblad* nrs. 101-102-103 (19, 22, 26 december 1860) en in de Mail-editie op 3 januari 1861 nr. 1.

⁴⁰ *Verslag van de Handelingen der Staten-Generaal*, zitting 1860-61. Tweede Kamer,

6de zitting op 25 september 1860, tijdens de behandeling van par. 6 van de Troonrede (handelende over de toestand in Ned. Oost-Indië).

⁴¹ Jhr. Mr. P.J. Elout van Soeterwoude (1805-1893) was een intieme vriend van Groen van Prinsterer en een kopstuk der Anti-Revolutionairen. Hij had van 1853-62 en van 1879-80 zitting in de Tweede Kamer.

⁴² J.E. Jellesma was van 1843 tot zijn dood in 1858 zendeling van het N.Z.G. Vanaf 1851 woonde hij in Modjowarno op Oost-Java, van waaruit hij ook kontakten had met Pieter Jansz.

⁴³ Overigens is het gehele Kamerdebat, dat boven geciteerd werd, interessant, omdat opnieuw vraagstukken als drukpersvrijheid en onzijdigheid in godsdienstkwesies in een bredere kontekst aan de orde kwamen.

⁴⁴ Het kommentaar is wsch. van de hand van de toenmalige hoofdredakteur, H.A. des Amorie van der Hoeven. Cf. zijn brochure *Het streven der Indisch-Radicalen. Een Woord aan de Nederlandsche Christenen* (Amsterdam, 1869), waarin hij stelde, dat Christenen en Indisch-radicalen natuurlijke bondgenoten zijn.

⁴⁵ Zie aantekening 39.

⁴⁶ Zie aantekening 38.

⁴⁷ In de zitting van de Tweede Kamer op 15 december 1860.

⁴⁸ Zie aantekening 38.

⁴⁹ Uitgegeven te Amsterdam, 1863.

Boekbesprekingen

Documenta Anabaptistica Neerlandica, Deel I. Friesland en Groningen (1530-1550),
bewerkt door A.F. Mellink. Kerkhistorische Bijdragen, VI. Leiden, E.J. Brill, 1975.
xxvii, 199 blz. f 44,—.

Vaak wordt historici verweten dat het verschijnen van nieuwe publicaties van hun hand zo lang op zich laat wachten. Pikant in dit verband is wat Mr Chr.P. van Eeghen in zijn levensbericht van Prof. Dr W.J. Kühler vertelt over de op deze geleerde uitgeoefende kritiek, toen diens *Geschiedenis der Nederlandsche Doopsgezindten in de zestiende eeuw* pas na bijna twintig jaar kon verschijnen. (Dit Levensbericht verscheen als aanhang in deel III van genoemd werk, Haarlem 1950). Enig idee van de oorzaken daarvan krijgt men wanneer men op zich in laat werken hoe een boek als dit tot stand is gekomen.

Met recht een stuk "monnikenwerk", al bestrijkt het dan alleen nog maar de jaren 1530-1550 en dan nog slechts archiefstukken, de provincies Friesland en Groningen betreffende, met een klein aanhangsel voor Oost-Friesland. Mooi papier, een kloeke letter, keurig chronologisch geordend, een lust voor het oog. Voordat het echter zo ver was, moesten deze 180 archiefstukken worden uitgeschild, geordend, toegelicht en vooral worden gelezen in tal van varianten van het "Oosterse" (dat helaas als cultuurtaal is doodgedrukt tussen het Hoogduits van Luther en het Franckische, dat tot hedendaags Nederlands is geworden), terwijl de handschriften ook niet altijd even gemakkelijk leesbaar zijn. De vakman is blij, dat het initiatief van de Commissie tot de Uitgave van Documenta Anabaptistica Neerlandica (CUDAN) nu tot het verschijnen van deze eerste proeve van bekwaamheid heeft geleid, en ziet verlangend uit naar de aangeduide voortzetting van de reeks. Het bespaart hem veel tijd en inspanning: het zal misschien hier en daar het uitkomen van een boek verhinderen, dat niet meer is dan een nieuw geschrift, samengesteld uit een stuk of vijf en twintig andere, want het voegt inderdaad overeenkomstig de wens van de schrijver hier en daar nieuw materiaal toe aan wat al bekend was.

Wie als niet-historicus behept is met het vooroordeel, dat archiefstukken per se droog zijn, moge zich een uurtje tot lezen zetten om het leven zelf van een boeiende tijd te zien opengaan, zelfs al voordat een kenner de stukjes van de legplaat tot een spannend verhaal heeft samengevoegd, zoals bijv. Kühler dat bij uitstek kon. Om

maar één ding te noemen: de grote verschillen tussen het verloop in Friesland en dat in Groningen — hier vele slachtoffers, daar vele plakkaten en zeer praktische straffen, bijv. koeien, paarden en carolusguldens —; of men vergelijke het oproer in 't Zandt met dat om en in het Oldeklooster; maar er is veel meer. En men denke er eens over na wat de achtergronden hiervan zouden kunnen zijn. Hoe duidelijk wordt het verloop in Oost-Friesland aan de hand van wat in de ambtelijke stukken tussen de regels te lezen valt.

Overigens bewijst bestudering van deze stukken wel hoe zorgvuldig onze historici hun conclusies uit het gebeurde hebben overdacht, toen ze die uitspraken deden zonder al deze stukken te kennen. Zelfs waar ze de indirecte weg zijn gevolgd (uit het totale verband afleiden hoe het wel geweest zou moeten zijn, ook al ontbreken nog vele feiten aan het beeld), worden hun conclusies in Mellinks werk voortdurend bevestigd. Dat doet goed.

Men kan alleen maar hoopvol uitzien naar verdere vruchten van dit werk.

Appelscha

J.S. Postma

Marja Keyser, **Dirk Philips, 1504-1568. A Catalogue of His Printed Works in the University Library of Amsterdam.** With a foreword by Prof. H. de la Fontaine Verwey and an introduction by Dr. S.L. Verheus. *Bibliotheca Mennonitica*, Vol. II. (= *Bibliotheca Biographica Neerlandica*, VIII.) Nieuwkoop, B. de Graaf, 1975. Pp. 168. f 70,— excl. BTW. (Leden van de DHK genieten bij bestelling via Secretariaat 10% korting.)

Met dit werk maakt Marja Keyser haar debuut op het gebied van de bibliografie van de Radicale Reformatie. Haar collega's van de Amsterdamse Universiteitsbibliotheek, Prof. De la Fontaine Verwey en Dr Verheus, benadrukken de noodzaak en het belang van het onderwerp. Zij is voor de dag gekomen met een werk dat gebaseerd is op een uitmuntende vakbekwaamheid. Om praktische redenen heeft zij eerst deel II, de lijst van werken van Dirk Philips, uitgebracht, maar deel I, Menno Simons, zal binnen afzienbare tijd worden gepubliceerd.

Wat opvalt aan dit eerste deel van deze bibliografische serie — we kunnen het tevens als een precedent beschouwen — is dat de auteur een bibliotheekcatalogus met volledige beschrijvingen geeft. Het betreft hier een analytische of kritische bibliografie van 61 edities van Dirk Philips — waarvan ongeveer de helft uit de zestiende eeuw — en dus geen "short-title list". Kan een dergelijke uitvoerige beschrijving worden gerechtvaardigd? M.i. zeer zeker wanneer men de problemen, die zich voordoen bij het identificeren van deze verboden boeken, voor ogen haalt. Marja Keyser beschikt niet alleen over het benodigde overzicht maar ook over een scherp inzicht om vele moeilijke bibliografische problemen te kunnen oplossen.

Terecht is zij voorzichtig geweest in het trekken van conclusies; toch heeft zij enkele ontdekkingen betreffende de tekst gedaan (zie met name haar lange bibliografische noot, 19-28); bovendien heeft zij enkele nieuwe gegevens aangedragen over drukker/uitgever en de plaats van uitgave.

Marja Keyser beschrijft vijf edities, die niet bij Hillerbrand voorkomen maar wel bij Ten Doornkaat Koolman. Haar stijl is vlekkeloos in het beschrijven van de verschillende edities van het *Enchiridion*, dat evenals Menno Simons' *Fundament-boek* een verzamelband met vele varianten is. Naar mijn mening zou no. 7 in een aparte categorie als verzamelwerk opgenomen dienen te worden; nos. 30 en 31 zijn eerder te beschouwen als verschillende exemplaren van dezelfde druk dan als verschillende edities. Men zou wensen dat deze bibliografie in boekdruk verschenen was — titels en afgebeelde titelpagina's zouden dan ook meer harmoniëren —; hedentendage schijnt die vorm van drukken op financiële bezwaren te stuiten bij de particuliere geleerde of verzamelaar, die veel profijt van dit werk zullen hebben. We mogen al blij zijn dat een bibliografie als deze nog kan verschijnen; tevens mogen we niet alleen de bewerker maar ook de Universiteitsbibliotheek dankbaar zijn, die het uitgeven van deze serie heeft opgezet en mogelijk gemaakt.

Deze uiterst bruikbare bibliografie kan worden toegevoegd aan het groeiend aantal handboeken, die ter beschikking staan van degenen onder ons die de doperse beweging bestuderen. Het is weliswaar een catalogus van de collectie van één bibliotheek, maar het stemt dankbaar dat — op drie negentiende-eeuwse Duitse vertalingen na — alle bekende edities in Amsterdam aanwezig zijn. Naast de beschrijvingen bevat dit boek een "short-title list", een index van titels, een index van drukkers en uitgevers en een personenindex. Van de meeste nummers is de titelpagina op ware grootte afgebeeld.

Al met al is deze bibliografie, die voldoet aan de hoogste eisen, een veelbelovende start van de *Bibliotheca Mennonitica*. Veel waardering dus voor de initiatiefnemers maar vooral voor Marja Keyser's moedige en toegewijde arbeid.

Heemstede

I.B. Horst

Dirk Visser, **A Checklist of Dutch Mennonite Confessions of Faith to 1800**. CUDAN-Bulletin Nos 6 and 7, 1974-1975. Pp. 16. (Verkrijgbaar bij Secretaris CUDAN, p/a Theologisch Instituut, Herengracht 514-516, Amsterdam.)

Het verschijnen van Dirk Vissers *A Checklist of Dutch Mennonite Confessions of Faith to 1800* geeft reden tot vreugde. We mogen de auteur wel geluk wensen dat zijn onderzoek nu door een publikatie bekroond is.

Aanleiding tot het bewerken van juist dit onderwerp was de voorbereiding van

een kritische uitgave van deze belijdenissen door Prof. Dr O.J. de Jong in de reeks "Documenta Anabaptistica Neerlandica". Juist bij dergelijke projecten, waar de vergelijking van de verschillende edities aan de tekstuitgave vooraf gaat, is bibliografisch onderzoek onontbeerlijk. Het belang van de onderhavige studie blijkt wel uit de vondst van enige tot nog toe onbekende edities, o.m. twee edities van het *Concept van Ceulen* (1613 en 1651); de eerste twee drukken van Jan Centsz' *Belijdenis* (1630 en 1636); en de complete tekst van de eerste druk van de *Dordtse Confessie* (1633).

De auteur heeft zijn onderzoek beperkt tot de rijke collecties van de Bibliotheek der Verenigde Doopsgezinde Gemeente te Amsterdam en van de Universiteitsbibliotheek aldaar. De lijst is een inventaris van de belijdenissen in genoemde collecties, en geeft een goed overzicht van de vele malen dat deze geschriften herdrukt of in het kader van een groter werk opgenomen zijn; dit laatste in tegenstelling tot de rubriek "Belijdenissen" in de Catalogus van de Doopsgezinde Bibliotheek door J.G. Boekenooogen (1919). Bovendien zijn ook titels opgenomen van uitgaven die niet in deze collecties voorhanden zijn, maar wel bekend, hetzij door een exemplaar elders, hetzij uit de literatuur.

Visser komt tot een totaal van 101 uitgaven van 19 belijdenissen, waaronder de vroegste, die van Hans de Ries en Lubbert Gerritsz., met 22 edities wel de kroon spant; hiervan zijn 6 edities niet in de Amsterdamse bibliotheek aanwezig. En dit brengt me tot de enige kritiek die ik op de overigens nauwgezet en consequent samengestelde lijst heb: de niet in Amsterdam aanwezige drukken zijn te weinig als zodanig herkenbaar. Weliswaar staan er vierkante haken om deze titels, maar omdat deze ook voor andere doeleinden gebruikt worden, onder meer voor aangevulde auteursnamen, is de relatie "vierkante haken — geen exemplaar aanwezig" niet direct duidelijk. Overigens is dit iets van ondergeschikt belang.

De auteur heeft het voornemen te zijner tijd het onderzoek naar vroege Doopsgezinde belijdenissen voort te zetten.

Tenslotte stemt het tot vreugde dat deze bibliografische studie nu eens niet uit de bibliotheekwereld, maar uit de Faculteit der Godgeleerdheid afkomstig is.

Ilpendam

Marja Keyser

Daar de Orangie-appel in de gevel staat. In en om het weeshuis der doopsgezinde collegianten. 1675-1975, onder redactie van S. Groenveld. Amsterdam, 1975. 214 blz. f 17,50. (Verkrijgbaar bij de Doopsgezinde Jeugdcentrale, Singel 452, Amsterdam.)

Het moet de samensteller van dit boek als deugd worden aangerekend zich er zo voor beijverd te hebben dat het als bijzonder fraai exemplaar in het openbaar

kwam. Want laat dat voor deze maal maar eens voorop staan: druk, bindwerk, papier en illustraties doen zien dat hier met zorg en allure gewerkt is. Welke gedenkboeken er ook gepubliceerd mogen zijn onder ons in de loop der jaren — en daar zijn echt wel waardevolle uitgaven onder — deze bundel overtreft toch vrijwel alles. Wie het aanschafte heeft daarmee werkelijk een "kostbaar bezit".

Voor de inhoud gaat dat in niet mindere mate op. Het zal wel aan eigen voorkeur liggen, wanneer men allereerst verrast, en dan ook geboeid, door de lange archieflijst heenloopt, waardoor veel materiaal op De Oranjeappel betrekking hebbende, duidelijk gerubriceerd en eenvoudig te vinden is. Het is een bijzonder goed idee geweest deze gegevens mee te publiceren, een werk waarvoor mevr. J.H.M. Verkuijl-Van den Berg groot respect verdient; door haar arbeid kan de geschiedschrijving rond de Collegianten weer uitgebreid worden. Interessant ook om de titels van een aantal geliefde devotionele auteurs tegen te komen; zoiets roept reeds een bepaalde sfeer op!

Groenveld zelf nam met een uitvoerige verhandeling over "De zorg voor wezen, tot 1800, als onderdeel van de armenzorg" wel het hoofdbestanddeel voor zijn rekening, een stuk (sociale) geschiedenis dat haast te vakkundig is voor wie dacht in diaconale zaken met vrijwel uitsluitend de kerk te maken te hebben. Het is goed, en in overeenstemming met de aandacht in de huidige kerkgeschiedschrijving voor de maatschappelijke achtergronden, dat deze studie hier een plaats vond. Een ontzagwekkend lange lijst voetnoten staft het betoog. Wat nr 107 (blz. 200) betreft is het dunkt mij beter over August Hermann Francke te spreken als pedagoog dan als filantroop; zijn overlijdensjaar is 1727.

"De wezenzorg in de 19e en 20e eeuw" wordt behandeld door D.Q.R. Mulock Houwer, vakwerk ook, voor de niet op het terrein van de pedagogie deskundige echter met interesse te lezen, door de datering bekender en vertrouwder van namen, plaatsen en stromingen.

Het is goed dat iemand die op dat terrein bij uitstek thuis is, H.W. Meihuizen, de betrekkingen beschrijft tussen "Collegianten en doopsgezinden". Hier is de "galenist" weer aan het woord; het artikel leest boeiend en vooral de prentjes vormen een aangename herkenning of verrassing.

A.J. Bemolt van Loghum Slaterus nam de taak op zich de eigenlijke geschiedenis te beschrijven in "De Oranjeappel, 1675-1920". Met zijn artikel en dat van J.Th. Balk, "Na 1920. Andere huizen . . . en weinig wezen meer", is het werk vastgelegd in de diverse weeshuizen bedreven. Met het verdwijnen van ook al weer dit stuk christelijk barmhartigheidswerk voor ogen, is het van groot gewicht althans de geschiedenis daarvan vastgelegd te weten.

Kenneth Ronald Davis, **Anabaptism and Ascetism. A Study in Intellectual Origins.** Studies in Anabaptist and Mennonite History, no. 16. Scottdale, Pa., Herald Press, 1974. Pp. 365. \$ 12,95.

In deze studie (eerder als dissertatie onder de titel *Evangelical Anabaptism and the Medieval Ascetic Tradition* verdedigd aan de University of Michigan) wordt het Doperdom belicht vanuit de mogelijke middeleeuwse oorsprongen. De auteur, Baptist en hoogleraar in de kerkgeschiedenis aan de University of Waterloo, Can., wil aantonen dat het Anabaptisme inhoudelijk, maar ook naar de vorm: de bijzondere gemeentevorming, verklaard moet worden uit de voorreformatische, katholieke ascetische hervormingstraditie, zoals we die kennen uit de *Devotio Moderna* en het werk van Erasmus.

Davis beschrijft na een uitvoerige inleiding eerst de christelijke ascetische traditie van voor de Reformatie (hfdst. 2), zoals die uitloopt in het eenvoudig, bijbels ascetisme van de *Devotio Moderna*. In deze beweging worden oude monniksidealen op een gematigde, verinnerlijkte en geïndividualiseerde wijze door leken geleefd. Het bekende voorbeeld in ons land is Geert Grote, door wie Erasmus beïnvloed is. Bij zijn behandeling van de invloeden van deze ascetische lekenbeweging op het Doperdom (hfdst. 3), beperkt Davis zich tot het zogenaamde "Evangelical Anabaptism" (d.i. Zwitsers, Zuid-Duitsers, Hutteren en Mennonieten). De gevaren van Münster en Münzer worden zo op een veilige afstand gehouden. Het zou dan ook juist geweest zijn, wanneer hij de titel van zijn dissertatie ook aan deze uitgave had gegeven — "Anabaptism" is nu eenmaal een ruimer begrip dan "Evangelical Anabaptism". De conclusie is, dat de grote nadruk op de levensheiliging, waardoor het Doperdom zich onderscheidt van de overige Reformatie, mogelijkwerwijs bemiddeld kan zijn door Erasmus, evenals door monniken uit de franciscaanse ascetische traditie, die een leidende rol vervulden in de vroege doperse beweging.

Bijzonder instructief is het vierde hoofdstuk, waarin de doperse theologie beschreven wordt als een "ascetic theology of holiness", als aanvulling op de reeds bekende karakterisering van Stauffer ("martelaarstheologie"), Bender ("theology of discipleship") en Friedmann ("de leer van de twee werelden"). Het doperse streven naar levensheiliging, "betering" en "penitentie" wordt als sleutel gehanteerd bij de verklaring van vele doperse "kenmerken en eigenaardigheden". Zodoende wordt nieuwe bewijskracht toegekend aan de stelling van Ritschl, dat het kloosterideaal 'gedemocratiseerd' is in het Doperdom met zijn nadruk op boetedoening, navolging en de scheiding van gemeente en wereld. Hoe deze tendenzen bemiddeld zijn, geeft de schrijver in het vijfde hoofdstuk aan. Niet de Duitse mystiek of de franciscaanse ascetische traditie komen daarvoor het eerst in aanmerking, maar bovenal wederom de *Devotio Moderna* en Erasmus.

De slotsom van het boek is, kort samengevat, de volgende: het Doperdom (in

Davis' geval dus "Evangelical Anabaptism") is ontstaan als een unieke, zelfstandige beweging binnen de Reformatie; het wil een protestantse vormgeving zijn van een laat-middeleeuwse ascetische traditie, die meer verwantschap met Erasmus dan met Luther vertoont. Theologisch gezien is het Doperdom meer conservatief (d.i. katholiek) dan radicaal (d.i. Luther), volgens Davis. Op deze wijze levert hij tevens een bijdrage tot het nog steeds voortdurend gesprek of het Doperdom nu gezien moet worden als een radikalisering van het Lutheranisme (vooral m.b.t. de levenshouding), of als een radikalisering van de laat-middeleeuwse ascetische lekenbewegingen, die juist door Luthers hervorming zich konden ontplooiën.

Het is verheugend dat Davis gepoogd heeft met een "ideengeschichtliche" benadering (met alle vragen die deze methode ook mag oproepen) weer greep te krijgen op het geheel van de doperse reformatie. Vooral nu de laatste jaren door steeds voortschrijdend historisch onderzoek veel meer de nadruk is komen te liggen op de veelvormigheid van het Doperdom. Dat het "geheel" bij Davis maar een deel van het Doperdom blijkt te zijn, roept wellicht de vraag op of aan juist dat "objectief" historisch onderzoek van de laatste jaren wel genoeg recht gedaan is. Is het nog mogelijk deze veelvormigheid onder één noemer te brengen, zoals in dit, overigens zeer verdienstelijke boek, is gebeurd?

Middelburg

S. Voolstra

Walter Elliger, **Aussenseiter der Reformation: Thomas Müntzer. Ein Knecht Gottes.** Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975. 124 S. DM 10.80.

Thomas Müntzer werd op 27 mei 1525, kort na de beslissende slag in de Boerenoorlog bij Frankenhausen, terechtgesteld. De herdenking van zijn 450e sterfdag heeft in ons land — op een enkel (ether-)college na — weinig aandacht gekregen. In de DDR, waar Müntzer sinds de oprichting van deze Duitse "Arbeiter- und Bauernstaat" als de grote Volksreformatie gevierd wordt, heeft heel wat meer Posaunengeschal te zijner ere geklonken. Walter Elliger daarentegen ziet in de "Knecht Gottes" niet de "Propagandist des Klassenkampfes gegen die 'Volksfeinde'", maar de "Prophet im Geiste des Elias gegen die Gottesfeinde und Volksverführer" (S. 66). Deze emeritus-hoogleraar kerkgeschiedenis (Bochum, daarvoor Humboldt-Universität Berlijn) heeft in het jubileumjaar twee boeken over Müntzer gepubliceerd: een 850 bladzijden dikke (wetenschappelijke) biografie, *Thomas Müntzer. Leben und Werk*, en onderhavig boekje, dat bij dezelfde uitgever verscheen in de "Kleine Vandenhoeck-Reihe" (1409).

Elliger schets, met gebruikmaking van veel citaten uit M.'s werk, de ontwikkeling in het theologisch denken van Müntzer; van antirooms medestrijder van Luther

tot een Luther fel bestrijdende medestander van de opstandige boeren bij Frankenhäusen. De brandende vraag die, volgens E., Müntzer bezig hield, was: hoe verkrijg ik het heilige, onoverwinnelijke geloof in Christus? Daarvoor moet de mens zijn eigen wil en vermogen opgeven voor God. Pas in de afgrond van de ziel bewerkt de Geest het geloof. Bijbel en sacramenten kunnen dit geloof niet bemiddelen. De gelovige wordt dan opgenomen in de strijd van het geloof tegen het ongeloof, de strijd om de vernieuwing van de apostolische kerk. M. richtte zich aanvankelijk tegen de katholieke kerk; later was Luther, die de Reformatie met de steun van de overheid trachtte door te zetten, zijn voornaamste mikpunt. Op de hem gestelde vraag, in hoeverre men de overheid gehoorzaam moet zijn, antwoordde M. met de tegenvraag: in hoeverre een christelijke overheid aan God gehoorzaam moet zijn. Doordat hij de overheid niet voor zijn standpunt kon winnen, sloot M. zich steeds meer bij het volk aan. Alleen het volk had de Geest ontvangen, in tegenstelling tot de clerus en de overheid. De strijd van de opstandige boeren werd tenslotte gewelddadig, maar M. hield vol dat het niet de mens, maar God was die de strijd voerde. Elligers indruk is dat M. zich vergist heeft in de religieuze motivatie van de boeren. (M. heeft na de slag bij Frankenhäusen kritiek geuit op de "eygennutz" nastrevende boeren). Het was Müntzer te doen om een aan Gods wil georiënteerde verandering van de maatschappelijke structuren. "Das volck wirdt frey werden und Got will allayn der herr daruber sein."

De auteur vermeldt in de eerste noot dat de argumentatie van zijn visie op Müntzer in bovenvermelde biografie te vinden is. Veel meer dan een, in wat moeizaam geschreven Duits, inleiding op Thomas Müntzers denken pretendeert het boekje dus niet te zijn. Derhalve had een (korte) bibliografie niet mogen ontbreken. Wie geïnformeerd wil worden over de omvangrijke literatuur, die sinds 1961 over Müntzer is verschenen, kan terecht bij Thomas Nipperdey, *Reformation, Revolution, Utopie. Studien zum 16. Jahrhundert* (Göttingen 1975), nr 1408 in dezelfde serie. Het artikel "Theologie und Revolution bei Thomas Müntzer" (S. 38-76) wordt gevolgd door een beredeneerde literatuurlijst van de voornaamste werken over Thomas Müntzer (S. 76-84). Want het blijft de moeite waard ons te verdiepen in deze "Mystiker mit dem Hammer" (Goertz).

Amsterdam

D. Visser

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

"De verbreiding van de doperse beginselen" luidt de ondertitel van Meihuizens nieuwe boekje, uitgebracht in het herdenkingsjaar. De schrijver zet hierin het

Nederlandse Doperdom in zijn internationale context. Na het Münsterse geboortetrauma is er onder de Doopsgezinden altijd een zekere schroom geweest daarachter terug te gaan. Menno is het begin, zo denken nog steeds vele Mennisten. Voor wie nu wil weten wat er echt gebeurd is, geeft Meihuizen een kostelijke schets. Op de secure wijze, die wij van hem gewend zijn, reikt hij een schat aan informatie aan.

Hierin steekt echter ook een van de zwakkere kanten van het boekje. Het bestek is wat te klein voor de veelheid van gegevens, zodat de lezer gemakkelijk verdwaalt. De schrijver — uitstekend thuis in de materie en daarom van plan zoveel mogelijk bekend te maken aan de geïnteresseerde — houdt niet altijd rekening met het niveau van de belangstellende leek in de gemeenten en veronderstelt veel bekend.

Een tweede bezwaar, dat men tegen het boek kan inbrengen, is van methodologische aard. Meihuizen wil objectief beschrijven "wat er nu werkelijk gebeurd is". Hij schrijft vanuit het groepsbewustzijn van de Doopsgezinden, daarom vraagt hij niet terug achter de kenmerken en eigenaardigheden. Voor de lezer die dit groepsgevoel niet deelt of er kritisch-solidair tegenover staat, zal het boekje op de verbaasde vraag "Wat bezielde die mensen?" weinig informatie bieden. Naast de dingen die mensen doen, is immers ook de denkwereld van waaruit ze nu juist zo reageren, voorwerp van historisch onderzoek. Vanuit het nadenken van hun gedachtengoed is ook pas het doperse verleden te actualiseren.

Misschien is de verklaring te zoeken in een soort generatieverschil. Meihuizen schrijft doperse geschiedenis voor en tegen het forum van de volkskerk, hij komt op voor het eigen recht van de doperse gemeente. Een jongere generatie bedrijft doperse geschiedenis voor en tegen het forum van de "materialistische" geschiedschrijving, zij zoekt naar een drijvende kracht in de geschiedenis die het automatisme van de klassenstrijd doorbreekt.

Een en ander neemt niet weg, dat *Van Mantz tot Menno* in onze broederschap een aanwinst is waarmee leden en belangstellenden van onze gemeenten hun voordeel kunnen doen.

Grouw

W.H. Kuipers

Unitas Fratrum. Herrnhuter Studien / Moravian Studies, onder redactie van M.P. van Buijtenen, C. Dekker en H. Leeuwenberg. Utrecht, Rijksarchief, 1975. 482 blz. f 32,50.

Het voorlaatste jaar zijn wij in ons land, en vooral in de stad Utrecht, bijzonder verrijkt met waardevol materiaal over de periode van het zogenaamde Piëtisme, een stroming in de kerkgeschiedenis na de Reformatie, die sterke nadruk legde op persoonlijke geloofsbeleving en vroomheidspraktijk, waarvan ook de Doopsgezinden in en buiten ons land invloed ondervonden.

In de zomer van 1974 liet het Aartsbisshoppelijk Museum in het kader van een congres over het Piëtisme een tentoonstelling "Vromen en Verlichten" zien; het najaar kwam met "Erfgoed van Herrnhut" in het Utrechtse Rijksarchief. Beide manifestaties werden begeleid door uitstekende informatie, laatstgenoemde als duidelijke catalogus, de eerste door een vijftal opstellen over de desbetreffende periode.

Daarnaast kan men zich nu verheugen over deze uitgebreide verzamelbundel. Behalve het woord ter inleiding van Günther Hasting, de aangewezen man te Herrnhut zelf, droeg een achttiental schrijvers tot dit boek bij; 14 artikelen werden in het Duits, 4 in het Engels geschreven. Onder hen zijn, zoals te verwachten was, onze landgenoten W. Lütjeharms en J.M. van der Linde, geleerden die met grote liefde en uitgebreide kennis veel over de geschiedenis van Zinzendorfs geestelijke erfgenamen gepubliceerd hebben. Wanneer wij spreken van de doopsgezinde "wereldwijde broederschap", dan geldt dit niet minder voor de Herrnhutters. De weerslag daarvan komt men in deze bundel tegen. Hun geschiedenis beslaat diverse continenten, alleen meestal in andere streken dan waar Mennisten hun nederzettingen- en zendingspogingen begonnen. Om iets te noemen, ook in Nederland welbekend: Suriname. Eveneens het wijdere Caraïbische gebied, Groenland en Labrador, Zuid-Afrika, Engeland, Ierland, sommige Scandinavische landen, het Baltische gebied. Dat Duitsland — nu de D.D.R., waar Herrnhut in het uiterste zuidoostelijke grensgebied met Polen en Tsjechoslowakije ligt — als bakermat en de Verenigde Staten als "nieuwe wereld" uitvoerig aan de orde komen, is vanzelfsprekend.

Men treft hier een in veel opzichten verwante "vrije kerk" — die zich eveneens liefst gemeente noemt — met duidelijke kenmerken inzake zending en spiritualiteit, opvoeding en economie; Herrnhutters doen meer dan eens aan Hutteren denken, doch die zijn ouder, afkomstig uit de doperse hervormingstraditie. Duidelijk blijkt ook de liefde voor het lied; en wie, die met "Zeist" bekend is, weet niet van de eigen stijl in kerkbouw (verwant aan de Amsterdamse Singelkerk) en van de ontroerende begraafplaatsen?

Het is een belangrijk initiatief geweest om tot de uitgave van dit boek te komen, vooral vanwege de vele banden die de broeders met dit land en onze eigen geloofstraditie verbinden. Hier was immers een wijkplaats: komt zo de naam Comenius in dit verband niet boven? Voorwaar, een niet duur doch wel echt "kostbaar", rijk geïllustreerd boek, waarvan de bruikbaarheid door een register stellig zou zijn verhoogd; weergave van een geloofswereld die gevoelens van respect en warme genegenheid opwekt. Ware deze recensent geen Mennist. . . .

John L. Ruth, **Conrad Grebel, Son of Zürich**. Scottdale, Pa., and Kitchener, Ont., 1975. Pp. 160. \$ 6,95.

Het feit, dat Conrad Grebel 450 jaar geleden in Zürich de eerste geloofsdoop heeft toegediend, was voor het naar hem genoemde College in Waterloo (Ontario) Canada de aanleiding om de literator John L. Ruth te vragen een populaire biografie te leveren van deze 'father' (kerkvader?) van de "radical brethren". Ruth heeft zich al enige jaren op het gebied der doperse geschiedenis verdienstelijk gemaakt door het schrijven van een drama, een cantate, een oratorium en twee filmscenario's. Zijn biografie is nu verschenen, gebonden in bruin gemarmerd kunstleer; de tekst gezet in een duidelijke letter. De met veel zorg gekozen en voortreffelijk gereproduceerde illustraties werden ontleend aan de rijke verzameling historiestreprenten van Jan Gleysteen (Jr.). Op het stofomslag staat O.W. Schenks fictieve portret, dat in elk geval de impressie geeft van wat de schilder in het karakter van de beginner van het Doperdom geloofde te mogen herkennen. Op de schutbladen vinden we de in de zestiende eeuw door niemand minder dan Froschauer gedrukte plattegrond van de stad, waarin zich het levensverhaal van de door haar miskende zoon afspeelde. Kortom, het boek verscheen in feestgewaad.

Ruth wil zijn geschrift beslist niet als een roman beschouwd zien. Hij schreef het gedreven door een onmiskenbare liefde voor zijn geestelijke voorvader, wiens sporen hij zegt als een pelgrim te zijn gevolgd. Hij vertelt over hem met een grondige kennis van de omstandigheden, waaronder de gebeurtenissen plaats hadden en hij verlevendigt zijn beschrijving op gelukkige wijze met aanhalingen uit geschriften van de tijd zelf. Zodoende kon hij er ook meer van maken dan een *vie romancée*, maar helaas heeft hij zich niet altijd rekenschap gegeven van het preciese tijdstip, waarop bepaalde dingen gebeurd zijn. Om een enkel voorbeeld te noemen: hij zegt, dat Grebel pas in juni in Gröningen aankomt (p. 123), wat volgens Bender (p. 147) al in april plaats had. Voorts wil hij (p. 135) Hubmaier op zijn aanvallelijke bereidheid zijn doperse overtuigingen te herroepen in maart 1525 laten terugkomen; dat deed hij evenwel pas in december (Bergsten, S. 389). Dit zal echter voor hen, die niet in de eerste plaats nauwkeurigheid verlangen maar het boek uit interesse voor de hoofdfiguur ter hand nemen, geen beletsel zijn het dramatische en treffende relaas geboeid te lezen.

Gorssel

H.W. Meihuizen

Church Records of the Netherlands - Mennonites, by the Genealogical Society, Series C, No. 21. Salt Lake City, Utah, 1973. Pp. 18. \$ 0,85.

De Genealogical Society van de Mormonen beschikt waarschijnlijk over de grootste verzameling films met genealogische bronnen. Daaronder bevinden zich talrijke doop-, trouw- en begraafboeken uit Nederland, waarover nu Research Reports bestaan, die voor de prijs van 85 dollarcent verkrijgbaar zijn; o.a. over Doopsgezinden (C 21), Remonstranten (C 20), Nederlands Hervormden (C 22) en de Waalse kerk (C 23).

Voor ons van belang zijn de gegevens over de Doopsgezinden. Volgens deze gegevens zijn de oudste registers die van de Doopsgezinde Gemeente Ilpendam (sinds 1608), Amsterdam (sinds 1612), Dordrecht (sinds 1626) en Hoorn (sinds 1630). Enkele specifieke voorbeelden van bladzijden uit deze boeken zijn afgedrukt, die worden gevolgd door een lijst van alle doopboeken met het betreffende filmnummer.

Het zou m.i. de moeite waard zijn wanneer deze gegevens, bewerkt en aangevuld, ook voor de Europese lezer toegankelijk gemaakt zouden worden, bijv. door afdruk in dit tijdschrift.

Waynesboro

Adalbert Goertz

Aanwinstenlijst 1974 en 1975

De Doopsgezinde Bibliotheek is in bruikleen geplaatst in de Universiteitsbibliotheek van Amsterdam, Singel 425, Amsterdam. Tel. 020-5252301 en 5252363.

De zaal Mennonitica is toegankelijk: dagelijks 9.30-12.30 uur en 13.30-17.00 uur; 's avonds en zaterdags alleen na voorafgaand overleg.

Voor uitleen en raadpleging wende men zich tot het hoofd van de Theologische Studiezaal, Dr. S. L. Verheus.

Schriftelijke opgave van hetgeen men wenst te raadplegen bevordert een vlotte afwerking.

De *Catalogus der werken over de Doopsgezinden en hunne geschiedenis aanwezig in de Bibliotheek der Vereenigde Doopsgezinde Gemeente te Amsterdam* (Amsterdam, 1919) is nog verkrijgbaar (zie binnenzijde omslag). Informatie over deelgebieden vindt U in: Marja Keyser, *Dirk Philips 1504-1568. A Catalogue of his printed works in the University of Amsterdam* (Amsterdam, 1975) (= Bibliotheca Mennonitica. A Catalogue of early printed books in the University Library of Amsterdam mainly from the holdings of the Amsterdam Mennonite Church, Vol. II), en in: "A Checklist of Dutch Mennonite Confessions of Faith to 1800", compiled by Dirk Visser, in *CUDAN-Bulletin*, Nos. 6 and 7 (1974-1975).

De archiefstukken zijn beschreven in: J.G. de Hoop Scheffer, *Inventaris der archiefstukken berustende bij de Vereenigde Doopsgezinde Gemeente te Amsterdam* (2 dln., Amsterdam, 1883).

1974

Bibliografie

Bibliothek J(oachim) K(arl) F(riedrich) Knaake. repr. Nieuwkoop 1960.

Freys, E(rnst) und H(erman) Barge, *Verzeichnis des gedruckten Schriften Andreas Bodenstein von Karlstadt*. repr. Nieuwkoop, 1965.

Jackson, William, *Bibliotheca theologica*. repr. Nieuwkoop, 1962.

Kuczynski, Arnold, *Verzeichnis einer Sammlung von etwa 3000 Flugschriften Luthers und seiner Zeitgenossen*. repr. Nieuwkoop, 1969.

Wilbur, Earl Morse, *A bibliography of the pioneers of the Socinian-Unitarian movement in modern Christianity* Roma, 1950.

Bronnen

Manuscripten

Mennonieten in Friesland 48 blz. mss. 1722-1740 betreffende de Doopsgezinden in Harlingen etc.

In druk verschenen

Carlstadt, Adreas Bodenstein von. *Von vormugen des Ablas. Wider bruder Franciscus seyler parfusser ordens*. Wittenberg, 1520.

Castellion, Sébastien. *De l'impunité des hérétiques*. Genève, 1971. (Travaux d'Hum. et Ren. n. 118).

Chemins de l'hérésie, textes et documents. Eugénie Droz, ed. Genève, 1970-71. 2 vols.
Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania (1558-1611). Studi e documenti, Domenico Caccamo ed. Firenze, 1970.

Ganlof, Claes. *Theunited and individed Church of God*. Port Trevorton, Pa., z.j.

Ganlof, Claes. *Von die einige unzerteilte Gemeinde Gottes*. Port Trevorton, Pa., 1965.

Grebel, Conrad. *Conrad Grebel's programmatic letters of 1524*. Transl. by J.C. Wenger. Scottdale, Pa., 1970.

Hervey, Jacobus. *Godvruchtige overdenkingen naar den 9e druk*. Amsterdam, 1754.

Hervey, Jacobus. *Verzameling der godvruchtige en stichtelijke brieven*. Amsterdam, 1767.

Müntzer, Thomas. *Schriften und Briefe*, eingeleitet und kommentiert von Gerhard Wehr. Frankfurt, 1973.

Postel, Guillaume. *Apologies et rétractions*. Manuscripts inédits publiés avec une introduction et des notes par François Secret. Nieuwkoop, 1972. (Bibl. Hum. et Ref., III).

Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Zweiter Band, Ostschweiz. Hrsg. von Heinold Fast. Zürich, 1973.

Riedemann, Peter. *Account of our religion, doctrine and faith*, 2nd ed. New York, 1970.

Vereniging - Broederlijke -, vert. en ingel. door H.W. Meihuizen. Amsterdam, 1974. (Doperse Stemmen, 1).

Westerburch, Gerhart. *Von fegefeuer und standt der verscheyden selen*. 1523. (xerox-kopie van het ex. U.B. Utrecht).

Yoder, John Howard. *The legacy of Michael Sattler*. Scottdale, Pa. 1973. (Classics of the Radical Reformation, I).

Literatuur

Baum, Johann Wilhelm. *Capito und Butzer, Strassburgs Reformatoren*. 2. Ausg. Nieuwkoop, 1967.

Bender, Harold S. *The Anabaptists and religious liberty in the sixteenth century*. Philadelphia, 1970. (Facet Books, Hist. ser. 16).

- Bender, Ross Thomas. ed. *The people of God*. Scottdale, Pa., 1971.
- Burns, Norman T. *Christian Mortalism from Tyndale to Milton*. Cambridge, 1972.
- Cohn, Norman. *The pursuit of the Millenium*, rev. ed. London, 1970.
- Düllmen, Richard von. *Das Täuferreich zu Münster*, München, 1974. (D.T.V. W.R. 4150)
- Friedmann, Robert. *The theology of Anabaptism. An Interpretation*. Scottdale, Pa. '73.
- Ginzburg, Carlo. *I costituti di don Pietro Manelfi*. Firenze, 1970. (Bibl. del Corp. Ref. Italicorum).
- Ginzburg, Carlo. *Il Nicodemismo, simulazione e dissimulazione religiosa nell' Europa del' 500*. Torino, 1970.
- Goertz, Hans-Jürgen, ed. *Die Mennoniten*. Stuttgart, '71. (Die Kirchen der Welt, VIII).
- Horsch, John. *The Hutterian Brethren 1528-1531 and the principle of non-resistance as held by the Mennonite Church*. 2nd ed. New York, 1971.
- Kichoff, Karl-Heinz. *Die Täufer in Münster 1534-1535. Untersuchungen zum Umfang und zur Sozialstruktur der Bewegung*. Münster, 1973.
- Klaassen, Walter, *Anabaptism : Neither Catholic nor Protestant*. Waterloo, Ont., 1973.
- Klassen, Peter James. *The economics of Anabaptism*. The Hague, 1964. (Studies in European History, III).
- Krahn, Cornelius. *Dutch Anabaptism. Origin, spread, life and thought 1450-1600*. The Hague, 1968.
- Kuiper, Frits. *Een klein drieluik van onze bevrijding. De gestalten van Barth, Rosenzweig en Lenin*. Baarn, 1974.
- List, Günther. *Chiliasmatische Utopie und radikale Reformation. Die Erneuerung von tausendjährigen Reich im 16. Jahrhundert*. München, 1973.
- Ozment, Steven E. *Mysticism and dissent. Religious ideology and social protest in the sixteenth century*. New Haven & London, 1973.
- Plümper, Hans Dieter. *Die Gütergemeinschaft bei den Täufern des 16. Jahrhunderts*. Göttingen, 1972. (Diss. Würzburg).
- Postma, J.S. *Cultuurgeschiedenis en Christendom*. Franeker, z.j.
- Rekers, B. *Benito Arias Montano (1527-1598)*. London, 1972.
- Schmid, Hans-Dieter. *Täuferium und Obrigkeit in Nürnberg*. Tübingen, 1972. (Diss).
- Sider, Ronald J. *Andreas Bodenstein von Karlstadt*, Leiden, 1974. (Studies in Medieval and Reformation Thought no. 11).
- Spillmann, Hans Otto. *Untersuchungen zum Wortschatz in Thomas Müntzers deutschen Schriften*. Berlin, 1971. (Diss.).
- Steinmetz, David Curtis. *Reformers in the Wings*. Philadelphia, 1971.
- Steinmetz, Max. *Das Müntzerbild von Luther bis Friedrich Engels*. Berlin, 1971.
- Vogt, Virgil, ed. *Radical Reformation Reader*. Scottdale (Pa.) 1971. (Concern, 18).
- Wehr, Gerhard. *Thomas Müntzer in Selbstzeugnissen*. Reinbeck, 1972. (Rowohlt Monographien, 188).
- Weigelt, Horst. *Sebastian Franck und die lutherische Reformation*. Gütersloh, 1972.
- Weigelt, Horst. *Spiritualistische Tradition im Protestantismus*. Berlin, 1973.
- Wolkan, Rudolf. *Die Hutterer, Oesterreichische Wiedertäufer und Kommunisten in Amerika*. Nieuwkoop, 1965.

Yoder, John Howard. *The Politics of Jesus*. 2nd ed. Grand Rapids, 1973.

Yoder, John Howard. *De politiek van het kruis*. Baarn, 1974. Oorspr. titel: *The Politics of Jesus*.

Zee, Elizabeth I.T. van der. *De prediker Joost Hiddes Halbertsma en zijn Boek "De Doopsgezinden en hunne Herkomst, benevens Enige Kerkkredenen"*. Scriptie Kweekschool A.D.S., z. j. (gestencild).

Artikelen

Block, Mathilde de. "Mennonieten als Ruslandvaarders" in: *Spiegel Historiae*, april, 1974.

Buhr, Gerhard de. "Heinrich Krechting, der 'Kanzler' der Münsterischer Wiedertäufer", repr. uit: *Ostfriesische Familienkunde*, 1960-1.

Goertz, Hans-Jürgen. "Der Mystiker mit dem Hammer", overdr. uit: *Kerygma und Dogma*, 20. Jahrgang, heft 1, 1974.

Schüler, Heinz. "Taufervorkommen am Mittelrhein in 16. Jahrhundert" overdr. uit: *Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes*, (1971/72).

Diversen

Erfgoed van Herrnhut - De Zeister broedergemeente tentoongesteld. Rijksarchief Utrecht, 1974. (Catalogus).

Schiphol Airport Amsterdam Agenda 1974. (Bevat verschillende foto's van de Amsterdamse Doopsgezinde kerken).

1975

Bibliografie

Archiv und Bibliothek der Taufgesinnten Gemeinden in der Kapelle auf dem Languisboden. Z.pl., z.j. (gestencild).

Belgica Typographica 1541-1600. Catalogus librorum impressorum ab anno 1541 ad annum 1600 in regionibus quae nunc Regni Belgarum partes sunt. I. Bibliotheca Regia Bruxellensis. Nieuwkoop, 1968.

Breugelmans, Roland, ed. *Leiden Imprints 1483-1600 in Leiden University Library and Bibliotheca Thysiana*. Nieuwkoop, 1974. (Bibliotheca Bibliographica Neerlandica, V).

Briels, J.G.A.C. *Zuidnederlandse boekdrukkers en boekverkopers in de Republiek der Verenigde Nederlanden omstreeks 1570-1630*. Nieuwkoop 1974. (Bibl. Biogr. Neerl., VI).

Clemen Otto, ed. *Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation*. Halle 1906-1911, repr. Nieuwkoop, 1967. (4 dln.)

Keyser, Marja. *Dirk Philips 1504-1568. A Catalogue of his printed works in the University Library of Amsterdam*. Amsterdam, 1975. (Bibliotheca Mennonitica. A Catalogue of early printed books in the University Library of Amsterdam mainly from the holdings of the Amsterdam Mennonite Church Library, II).

Nijhoff, Wouter, en Kronenberg, M.E. *Nederlandsche Bibliographie van 1500 tot 1540*. 's-Gravenhage, 1923-1971. (2 dln. + 2 facs.)

Rouzet, A. *Dictionaire des imprimeurs belges des XVe et XVIe siècles*. Nieuwkoop, 1974.

Bronnen

Dat Nieuwe Testament ons Liefs Heeren Jesu Christi, gedr. n.d. copie van Nicolaes Biestkens van Diest. (Emden?), 1584.

Disputatio Joh. Eccii et M. Lutheri, Lipsiae habita 1519. Erfurt, 1519.

Documenta Anabaptistica Neerlandica. Eerste deel. Friesland en Groningen (1530-1550), bewerkt door A. F. Mellink. Leiden, 1975. (Kerkhistorische Bijdragen, VI).

Eder, Georg. *Evangelische Inquisition wahrer und falscher Religion*. 2. Dr. Ingolstadt, 1580.

Güldene Aepffel in Silbern Schalen oder schöne und nützliche Worte und Wahrheiten zur Gottseligkeit enthalten in VII Haup-Theilen. Z.pl. 1742.

Haugk von Juchsen, Jörg. *Ain christlich ordenung aines wahrhaftigen Christen zu verantwurten die ankunft seynes glaubens*. Ulm, 1542.

Juditium eines Predigers inn der Schlesien Ueber Mathie Flacii Illyricci büchlin, so er wider Chaspar Schwenckfelden im Truck hat lassen ausgehen. Ulm, 1553.

Paling, A. *Afgerukt Mom-aansicht der Tooverije, met schoone koperen platen versierd*. 2e dr. Amsterdam, 1725.

Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz. Vierter Band. Drei Täufergespräche in Bern und im Aargau. Hrsg. von Martin Haas. Zürich, 1974.

Schwenckfeld, Caspar. *Von der Erbauung des Gewissens zum Anfange und Zunemen des Glaubens und aines Gotseligen christlichen Lebens*. Augsburg, 1533.

Wall, W. *The History of infant baptism*. London, 1705.

Literatuur

Arnold, E. *Ein leben für die Bruderhöfe*. Liechtenstein, 1936.

Bruin, C.C. de. *De Statenbijbel en zijn voorgangers*. Leiden, 1937.

Centennial History of Hoffnungsau Mennonite Church, compiled by A.M. Gaeddert. North Newton, Ks., (1975).

Daar de Oranje-appel in de gevel staat. In en om het weeshuis der doopsgezinde collegianten, onder redactie van S. Groenveld, Amsterdam, 1975.

Davis, Kenneth Roland. *Anabaptism and Ascetism. A Study in Intellectual Origins*. Scottdale, Pa., 1974. (Studies in Anabaptist and Mennonite History, No. 16).

Demura, Akira. *Saisenreiha, Shukyo Kaikaku Jidai no Radeikarisutotachi*. (Doperdom, de Radicelen van de Reformatie.) Tokyo, 1970.

Elliger, Walter. *Aussenseiter der Reformation: Thomas Müntzer. Ein Knecht Gottes*. Göttingen, 1975. (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1409).

Elliger, Walter. *Thomas Müntzer. Leben und Werk*. Göttingen, 1975.

Evenhuis, R.B. *Ook dat was Amsterdam, IV. De kerk der hervorming in de achttiende eeuw: de grote crisis*. Baarn, 1974.

Friesen, Abraham. *Reformation and Utopia. The Marxist Interpretation of the Reformation and its Antecedents*. Wiesbaden, 1974.

Geiser, S.H. *Die Taufgesinnten Gemeinden im Rahmen der allgemeinen Kirchengeschichte*. 2. überarb. und erw. Aufl. Courgenay, 1971.

General Conference Mennonite Pioneers, compiled by Edmund G. Kaufman. North Newton, Ks., 1973.

- Gingerich, O. *The Amish of Canada*. Waterloo, Ont., 1972.
- Good, Merle. *Happy as the Grass Was Green*. Scottdale, Pa., 1971.
- Halbertsma, H., e.a. *Joast Hiddes Halbertsma. Brekker en bouwer*. Drachten, 1969.
- Hiebert, Clarence, ed. *Brothers in Deed to Brothers in Need*. North Newton, Ks., 1974.
- Kadelbach, Ada. *Die Hymnodie der Mennoniten in Nordamerika (1742 bis 1860). Eine Studie zur Verpflanzung, Bewahrung und Umformung europäischer Kirchenliedtradition*. Mainz, 1971. (Diss. phil. Mainz).
- Kaegi, W. *Castellio und die Anfänge der Toleranz*. Basel, 1953.
- Kameron-Gaaikema, Jolan F.P. *Politieke en maatschappelijke consequenties van christelijk geloven*. Scriptie Kweekschool A.D.S. (1975) (gestencild).
- Kaputi Mennonita. *Eine friedliche Begegnung im Chacokrieg. Kurzberichte aus 40 Jahrgängen des "Mennoblattes"*, gesammelt und bearb. von Peter P. Klassen. Filadelfia, 1975.
- Kaufman, Edmund G. *Basic Christian Convictions*. North Newton, Ks., 1972.
- Krahn, Cornelius. *The Witness of the Martyrs Mirror for our day*. North Newton, Ks., 1975.
- Lieder - Die - der Hutterischen Brüder*. Scottdale, Pa., 1914.
- Meihuizen, H.W. *Van Mantz tot Menno. De verbreiding van de doperse beginselen*. Amsterdam, 1975.
- Penner, Horst. *Weltweite Bruderschaft. Ein mennonitisches Geschichtsbuch*. 3. Aufl. Karlsruhe, 1972.
- Preus J.S. *Carlstadt's "ordinaciones" and Luther's liberty: a study of the Wittenberg movement*. Cambridge, Mass., 1974.
- Roep, Thomas. *Kroniek van doperse leraren en de broederschap in Alkmaar, 1530-1975*. Z.pl., 1975 (gestencild).
- Sander, K. *Bad Oldesloe. Männer aus der Geschichte unserer Stadt*. Bad Oldesloe, 1962.
- Swiss-Germans - The - in South-Dakota*. Z.pl., 1974.
- Toews, Gerhard. *Schönfeld. Werde- und Opfergang einer deutschen Siedlung in der Ukraine*. Winnipeg, 1939.
- Umstrittenes Täuferum 1525-1975. Neue Forschungen*. Hrsg. von Hans-Jürgen Goertz. Göttingen, 1975.
- Weihnachtsbrief - Ein - von Röhnbruderhof*. Liechtenstein, 1934.

Artikelen

- Haan, S. de. "Iets over de samenwerking tussen de Friese en de Algemene Doopsgezinde Sociëteit in de eerste helft van de negentiende eeuw en de voorgeschiedenis daarvan" in: *It Beaken*, 37 jg. nr. 3, 1975.
- Zappey, W.M. "Levensbericht betreffende mijnne werkzaamheden voor het publiek en hetgeen hierop invloed had", uitgegeven door Jan Kops, in: *Economisch en Sociaal-historisch Jaarboek*, 33e deel (1970).

Diversen

- Anniversary - The 450th - of the Anabaptist Movement 1525-1795*. Harrisonburg, Va., 1975. (kalender).

Catharijneconvent - Het -, monument met toekomst. Z.pl., z.j.

Eastern Mennonite College Bulletin. Vol. 54 (1975) No. 1. (Special Issue Commemorating the 450th Anniversary of the Anabaptist Movement January 21, 1525 - January 21, 1975).

Toelichting op de Stichting van het Rijksmuseum voor de geschiedenis van de Christelijke cultuur in Nederland, het Catharijneconvent. Z.pl., z.j.

Voortrekkers en stilstaanders. Vijftien generaties dopers leven in Zeeland. Middelburg, 1975. (Catalogus).

De Doopsgezinde Bibliotheek is geabonneerd op de volgende tijdschriften :

Algemeen Doopsgezind Weekblad

Bulletin - The - of the Mennonite Biblical Seminaries

Christ Seul

CUDAN-Bulletin

Doopsgezinde Bijdragen nieuwe reeks

Doopsgezind Jaarboekje

Gemeinde Unterwegs

Gospel Herald

Herold der Wahrheit

Mennonite - The -

Mennonite - The - Quarterly Review

Mennonitische Blätter

Mennonitische Geschichtsblätter Neue Folge

Mennonitisches Jahrbuch

Verenigingsnieuws

Verslag van de derde ledenbijeenkomst 24 mei 1975

De bijeenkomst werd gehouden in de Doopsgezinde Kerk te Haarlem. Aanwezig waren 63 (van de 320) leden en vijf gasten.

Voorzitter Verheus citeerde in zijn openingswoord uit een brief van de Italiaanse hoogleraar Ugo Gastaldi, van wie in 1972 verscheen *Storia dell' Anabattismo dalle origine a Münster (1525-1535)*. Gastaldi schrijft in deze brief: "... Het geeft mij veel plezier te horen dat er in Uw broederschap een groeiende belangstelling is voor de edele oorsprong van Uw geloofsgemeenschap en ik ben óók blij dat het niet om een uitsluitend culturele belangstelling gaat ..." Besloten werd aan Prof. Gastaldi een groet namens de vergadering te zenden.

De herverschijning na 56 jaar van de *Doopsgezinde Bijdragen* bepaalde de ochtendvergadering. S.L. Verheus hield een inleiding over "Markante trekken van de Doopsgezinde Bijdragen (1861-1919)". Hierin behandelde hij achtereenvolgens de voorlopers en de verschijningswijze, de kenmerken en eigenaardigheden, enkele in het oogspringende thema's: de verhouding met de Remonstranten, eed en wapendragen, en maatschappelijke en politieke vragen. (Deze toespraak is opgenomen in het *Doopsgezind Jaarboekje* 1976, blz. 18-31).

Het eerste exemplaar van de *Doopsgezinde Bijdragen nieuwe reeks* werd vervolgens aangeboden aan br. J. Gleysteen Sr, die in 1948 de Nederlandse vertaling van Harold S. Benders *The Anabaptist Vision* had uitgegeven: *De Doperse Visie*.

In het kader "conformisme — non-conformisme" spraken 's middags Hans-Jürgen Goertz, Hamburg, over "Die Anpassung der Deutschen Mennoniten im Dritten Reich" en Kees van Duin, Goes, over "De betekenis van de doperse traditie voor het sociaal-politiek handelen van de Doopsgezinde Gemeenten". De Doopsgezinden, zo zei Goertz, zijn altijd geneigd geweest hun eigen verleden te verheerlijken. De begintijd van het Doperdom is tot een ideaalbeeld vervormd. De functie, die dit ideaalbeeld in de donkerste periode van de doperse geschiedenis heeft gehad, was onderwerp van de lezing. De veronderstelling van de Mennonieten in het Derde Rijk, dat zij handelden in overeenstemming met de doperse opvatting van de scheiding tussen kerk en staat, is onjuist geweest. De gevolgen van dit misbruik van de doperse geschiedenis kunnen slechts met behulp van een kritische solidariteit binnen de

wereldbroederschap worden verwerkt. (Over dit onderwerp schreef Goertz het artikel "Nationale Erhebung und religiöser Niedergang. Missglückte Aneignung des täuferischen Leitbildes" in: *Mennonitische Geschichtsblätter*, 31 (1974); een herziene versie hiervan in: Hans-Jürgen Goertz, Hrsg. *Umstrittenes Täufertum 1525-1975. Neue Forschungen* (Göttingen, 1975). De tekst van deze lezing, alsmede van die van Van Duin, is voor f 1,— verkrijgbaar bij Ds. W. H. Kuipers, Troelstra-wei 19, Grouw. Van Duin bewerkte zijn inleiding tot het artikel "De doperse gemeente — een politiek relevante zaak". (Zie blz. 62-70).

Verslag van de vierde ledenbijeenkomst 8 november 1975

Deze bijeenkomst werd gehouden in de Doopsgezinde Kerk te Middelburg. Bij de ochtendzitting waren 74 (van de 420 leden) en zes gasten aanwezig. De middagzitting werd bovendien door ongeveer zestig genodigden bijgewoond.

Na de opening toonde mevr. M.M. Doornink-Hoogenraad het palmhouten cadavertje uit Apeldoorn, waarover E.M. ten Cate in *D.B.*, 48 (1908) schrijft: "Als die (*J.C. van Slee*) 't niet weet, weet niemand het in Nederland, dacht ik bij dit antwoord van den geleerden onderzoeker en heb mijne navragen bij andere geschiedkenners gestaakt." (blz. 135). Daarna werden de Statuten en het Huishoudelijk Reglement goedgekeurd. Op voorstel van de penningmeester werd zonder tegenstem besloten de contributie voor 1976 vast te stellen op f 25,— (gereduceerd tarief f 12,50) en het bedrag voor donateurs op f 50,—.

A.L.E. Verheyden, Vilvoorde, opende 's middags de tentoonstelling "Voortrekkers en Stilstaanders. Vijftien generaties dopers leven in Zeeland" met een rede, getiteld "De Zeeuwse bijstand aan de Vlaamse broederschap, zoals dat blijkt uit de archivalia voor de 16e en het begin van de 17e eeuw". (Zie blz. 105-143). De tentoonstelling, samengesteld door A.H.A. Bakker, P. Scherft, Rijksarchivaris in Zeeland, C.S. Vis en S. Voolstra, werd daarna in twee groepen bezichtigd. Terwijl de ene groep in het Rijksarchief was, genoot de andere van een wandeling door het fraaie Middelburg.

D. Visser, *secretaris*

Statuten

Naam en zetel

Artikel 1

De vereniging draagt de naam Doopsgezinde Historische Kring. Zij is gevestigd te Amsterdam, Singel 454.

Doel

Artikel 2

De vereniging heeft ten doel de bestudering van het Doperdom en aanverwante stromingen, alsmede bezinning op de doperse traditie, zulks ten dienste van gemeente en broederschap.

Duur

Artikel 3

De vereniging is opgericht op 23 maart 1974 voor een tijdvak van 29 jaar en 11 maanden.

Middelen

Artikel 4

De vereniging tracht haar doel te bereiken door :

- a. de uitgave van geschriften over geloof en geschiedenis van het Doperdom;
- b. het houden van studiebijeenkomsten;
- c. samenwerking met overeenkomstige verenigingen in het buitenland;
- d. andere wettige middelen.

Lidmaatschap

Artikel 5

1. Leden van de vereniging kunnen slechts zijn natuurlijke personen.
2. Donateurs van de vereniging kunnen zijn rechtspersonen, zomede geen rechtspersoonlijkheid bezittende groepen van personen.
3. Het bestuur beslist omtrent toelating van leden en donateurs. Bij niet-toelating door het bestuur kan de algemene vergadering alsnog tot toelating besluiten.

Artikel 6

Het lidmaatschap eindigt :

- a. door opzegging door het lid, resp. donateur;
- b. door overlijden voor zover het natuurlijke personen betreft en ontbinding voorzover het rechtspersonen en geen rechtspersoonlijkheid bezittende groepen van personen betreft;
- c. vervallenverklaring bij besluit van het bestuur wanneer een lid de vereniging op onredelijke wijze benadeelt. Een en ander voorzover nodig nader te regelen bij huishoudelijk reglement;
- d. wanneer het lidmaatschap in de loop van een verenigingsjaar eindigt, blijft de jaarlijkse bijdrage voor het geheel door het lid verschuldigd.

Geldmiddelen

Artikel 7

1. De geldmiddelen van de vereniging bestaan uit de contributies van de leden en donateurs, schenkingen en andere toevallige baten.
2. De bedragen van de contributies worden vastgesteld door de algemene vergadering.

Bestuur

Artikel 8

1. Het bestuur bestaat uit tenminste drie leden.
2. De leden van het bestuur worden benoemd door de ledenvergadering, die tevens het aantal bestuursleden vaststelt.
3. De wijze van verkiezing en aftreding van de bestuursleden, zomede de verdeling van de functies en werkzaamheden, worden bij huishoudelijk reglement geregeld.
4. Het bestuur vertegenwoordigt de vereniging in en buiten rechte.

Verenigingsjaar en jaarstukken

Artikel 9

1. Het verenigingsjaar loopt van 1 januari tot en met 31 december.
2. Aan het eind van elk verenigingsjaar wordt een vermogensoverzicht per 31 december en een staat van baten en lasten over het afgelopen verenigingsjaar opgemaakt.

Vergaderingen

Artikel 10

1. Jaarlijks wordt tenminste één ledenvergadering gehouden, waarin door het bestuur
 - a. verslag wordt gedaan omtrent de werkzaamheden der vereniging
 - b. de jaarstukken als bedoeld in artikel 9 worden aangeboden.
2. Vaststelling van de jaarstukken door de ledenvergadering strekt het bestuur tot décharge.

Stemrecht

Artikel 11

1. Op de ledenvergadering brengt elk aanwezig lid één stem uit. Stemming bij volmacht is toegestaan.
2. Tenzij in deze statuten anders is bepaald, worden alle besluiten genomen met meerderheid van de uitgebrachte stemmen.

Huishoudelijk reglement

Artikel 12

Er wordt op een algemene ledenvergadering een huishoudelijk reglement vastgesteld, dat evenmin als later daarin aan te brengen wijzigingen strijdig mag zijn met deze statuten.

Statutenwijziging

Artikel 13

Voorstellen tot wijziging van de statuten worden tenminste 14 dagen voor zij aan de orde worden gesteld, in hun geheel aan de leden medegedeeld door afzonderlijke toezending. Deze voorstellen worden behandeld in een algemene ledenvergadering waarop met meerderheid der uitgebrachte geldige stemmen kan worden beslist.

*Ontbinding***Artikel 14**

Tot ontbinding der vereniging kan slechts worden besloten op een algemene ledenvergadering met tenminste twee derde der uitgebrachte geldige stemmen.

Voorstellen tot ontbinding zijn aan dezelfde eisen onderworpen als in artikel 13 voor de voorstellen tot statutenwijziging zijn gesteld.

*Liquidatie***Artikel 15**

De vergadering, die besluit tot ontbinding, regelt tevens de wijze van liquidatie.

Een eventueel batig liquidatie-saldo wordt overgedragen aan de "Algemene Doopsgezinde Sociëteit" ter bestemming voor een soortgelijk of verwant doel.

Huishoudelijk Reglement*Algemeen***Artikel 1**

De leden ontvangen een exemplaar van de statuten en van het huishoudelijk reglement.

Artikel 2

Stemmingen geschieden als volgt :

over personen schriftelijk,

over zaken mondeling.

Bij staking van stemmen wordt opnieuw gestemd. Ingeval de stemmen weer staken, is het voorstel verworpen.

*Bestuur***Artikel 3**

1. Het bestuur benoemt uit zijn midden het dagelijks bestuur en de redactiecommissie.
2. Het bestuur bestaat uit een voorzitter, een secretaris en een penningmeester.
3. Ieder lid van het dagelijks bestuur kan slechts eenmaal worden herkozen.
4. De ledenvergadering kan een bestuurslid schorsen of ontslaan indien zij daartoe termen aanwezig acht. Een besluit hiertoe vereist een meerderheid van tenminste twee derde der geldig uitgebrachte stemmen.
5. De oproep tot het houden van een ledenvergadering geschiedt schriftelijk door het bestuur tenminste 14 dagen voor de vergadering.
Het bestuur is gehouden op verzoek van ten minste 15 leden een ledenvergadering uit te schrijven.
6. De leden van het bestuur zijn bevoegd te allen tijde zelf hun ontslag te nemen, mits dit geschiedt met een opzegtermijn van tenminste drie maanden.

Artikel 4

1. De leden van het bestuur worden met inachtneming van artikel 8 van de statuten, benoemd door de ledenvergadering op schriftelijke voordracht door het bestuur.
2. Op de ledenvergadering kunnen op voordracht van tenminste 15 leden schriftelijk tegencandidaten worden gesteld.

Artikel 5

Het bestuur wordt gekozen voor drie jaar. Ieder aftredend bestuurslid kan direct worden herkozen.

Artikel 6

De penningmeester is bevoegd tot rechtshandelingen beneden f 2.500,—; daarboven is de medewerking van de voorzitter vereist.

*Redactiecommissie***Artikel 7**

De redactiecommissie heeft tot taak de voorbereiding van de publicaties van de vereniging in de ruimste zin van het woord.

*Kascommissie***Artikel 8**

De ledenvergadering benoemt een kascommissie van twee personen. De kascommissie controleert de verantwoording van de penningmeester en brengt in de eerstvolgende ledenvergadering verslag uit van haar bevindingen.

*Contributie***Artikel 9**

Het lidmaatschap van de vereniging wordt gerekend te zijn ingegaan per 1 januari van het jaar van aanmelding.

Artikel 10

Iedere donateur heeft recht op toezending van het jaarboek van de Kring.

Artikel 11

Opzegging van het lidmaatschap moet plaatsvinden voor 1 december.

Financieel overzicht 1975 verwijderd in online versie

Ledenlijst (namen verwijderd in online versie)

Bij de Doopsgezinde Historische Kring verkrijgbaar

Doperse Stemmen 2, **Menno Simons' Meditatie op de 25e Psalm**, vertaald en ingeleid door H.W. Meihuizen, toegelicht door J.P. Jacobszoon en voorzien van een korte bibliografie. Amsterdam, 1976. 70 blz.; f 6,— (voor leden), f 7,— (voor niet-leden).

Umstrittenes Täuferium 1525-1975. Neue Forschungen, herausgegeben von Hans-Jürgen Goertz. Göttingen, 1975, 314 blz.; f 37,50 (alleen voor leden). Nog slechts enkele exemplaren voorradig.

Voortrekkers en Stilstaanders. Vijftien generaties dopers leven in Zeeland. Middelburg, 1975. 88 blz., geïllustreerd; f 6,—.

I.B. Horst, **Erasmus, the Anabaptists and the Problem of Religious Unity.** Haarlem, 1967. 32 blz.; f 2,50 (voor leden), f 3,50 (voor niet-leden).

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

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

Het trouwboek der Doopsgezinde Gemeente te Emden 1632-1725, bewerkt door Mr. O. Schutte. 's-Gravenhage-Emden, 1976. Circa 50 blz.; f 10,— (voor leden), f 15,— (voor niet-leden). Verschijnt zomer 1976.

Nog in voorraad: **Doopsgezinde Bijdragen nieuwe reeks 1 (1975).**

Bevat artikelen van H.W. Meihuizen (over doperse geschiedbeoefening in Nederland, en bronnen van de eerste doperse doopstoediening), J.P. Jacobszoon (over doperse literatuur (1945-1955), en een Hamburgse vondst betreffende Joannes Deknatel), I.B. Horst (over brandpunten in de studie van de Radikale Reformatie), S.L. Verheus (over geschiedenis Doopsgezinde Gemeente Amersfoort), M.M. Doornink-Hoogenraad (over geschiedenis Zutphense Doopsgezinde Gemeente) en S. Groenveld (over de getalsvermindering der Doopsgezinden, ca 1700 - ca 1850) en zeven boekbesprekingen. 128 blz.; geïllustreerd; f 15,—.

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

U kunt deze boeken schriftelijk bestellen bij de Doopsgezinde Historische Kring, Singel 454, Amsterdam.

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

De vereniging tracht dit doel te bereiken door

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

Doopsgezinde Bijdragen nieuwe reeks verschijnen eenmaal per jaar

Leden ontvangen de Doopsgezinde Bijdragen gratis. Abonnement f 25,— per jaar.

Doperse Stemmen is een serie waarin doperse "klassieken" in modern Nederlands worden uitgegeven, toegelicht voor gebruik in de gemeente

1. *Broederlijke Vereniging*, vertaald en ingeleid door H.W. Meihuizen, toegelicht door J.A. Oosterbaan en H.B. Kossen. 1975. (uitverkocht)
2. *Menno Simons' Meditatie op de 25e Psalm*, vertaald en ingeleid door H.W. Meihuizen, toegelicht door J.P. Jacobszoon. 1976. 50 blz.; f 6,— (voor leden), f 7,— (voor niet-leden)

- het houden van studiebijeenkomsten

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

- samenwerking met overeenkomstige verenigingen in het buitenland

Leden

De contributie bedraagt f 25,— per jaar; voor beursstudenten en a.o.w.-ers na overleg met de penningmeester f 12,50

Donateurs

Instellingen kunnen donateur worden. Bijdrage f 50,— per jaar

Adres

Doopsgezinde Historische Kring, Singel 454, Amsterdam

Gironummer

Postgiro 321.17.34 t.n.v. Penningmeester Doopsgezinde Historische Kring, Singel 454, Amsterdam