

Doopsgezinde Bijdragen

nieuwe reeks 29 (2003)



Doopsgezinde Bijdragen

nieuwe reeks nummer 29

Verzameld door
de redactiecommissie van de
Doopsgezinde Historische Kring

W. Bergsma

J.J. Bosma (eindred.)

D. de Clercq

G.A.C. van der Lem

B. Rademaker-Helfferich

A. Verbeek

P. Visser (voorz.)

S. Voolstra (secre.)

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

Doopsgezinde Bijdragen

nieuwe reeks nummer 29



Doopsgezinde Historische Kring

Amsterdam

2003

Omslagillustratie:

Johanna Iskje Hoekema (1794-1847).
Portret uit 1827 van Willem Bartel van der Kooi
(doek, 95,5 bij 77,5 cm., Fries Museum, inv.nr. S1945-12).

CIP-GEGEVENS KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK

Doopsgezinde

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

Nieuwe reeks 1 (1975) – ...

Amsterdam: Doopsgezinde Historische Kring

ISSN 0167-0441

Verschijnt jaarlijks

Bijdragen nr. 29 (2003)

Met lit. opg.

ISBN 90-6550-783-3

Trefw.: doopsgezinden; opstellen/bibliografie

© 2003 Doopsgezinde Historische Kring

Uitgever: Uitgeverij Verloren, Postbus 1741, 1200 BS Hilversum

Eindredactie: J.J. Bosma

Inhoud

	<i>Redactioneel</i>	7
Laas Terpstra	<i>De disputatione tussen Melchior Hoffman en Martin Bucer op de synode van Straatsburg (1533)</i>	11
Piet Visser	<i>'Ick vreesse uwer sielen seer'. Johannes a Lasco kruist in 1544 vreedzaam de degenen met Menno Simons en een vertegenwoordiger van David Joris</i>	43
Piet Visser	<i>Het bedrieglijk onbewogen bestaan van brieven. Een editorische vergelijking tussen de geschreven en de gedrukte martelaarsteksten van Jeronimus en Lysken Segers</i>	65
Jesse Spohnholz	<i>Overlevend non-conformisme. Anabaptistische tradities en hun regulering in laat zestiende-eeuws Wezel</i>	89
Sjouke Voolstra	<i>Huiskopers of Danziger Oude Vlamingen</i>	111
Annelies Verbeek	<i>De 'theologie' van Joost Hiddes Halbertsma (1789-1869)</i>	125
John A. Lapp en Ed van Straten	<i>Doopsgezind Wereldcongres: van een Europees-Amerikaanse conferentie tot een wereldwijde Koinonia</i>	151
BRONNEN		
Piet Visser (ed.)	<i>Zes onbekende martelaarsbrieven van Jeronimus Segers (†1551)</i>	195
RECTIFICATIE		
	<i>Correctie artikel van W. Stuve, De dienaarschap van de Oud-Vlaamse gemeenten te Haarlem; personen en hun achtergronden (DB 28)</i>	250
INTERVIEW		
	<i>'Yn petear oer it ferline of ferlenne'. Een gesprek met Sjouke Voolstra</i>	251

RECENSIES

A.M.L. Hajenius	<i>Dopers in de Domstad; geschiedenis van de Doopsgezinde Gemeente Utrecht 1639-1939</i> (B. Rademaker-Helfferich)	265
H. Abels	<i>Doopsgezinde families in het Oldambt (1520-1811); Geschiedenis der doopsgezinden in het Oldambt (1577-1811)</i> (M.B. Kremer)	268
L. Brussee van der Zee (et al.)	<i>Balanceren op de smalle weg</i> (B. Rademaker-Helfferich)	270
H.P. Jürgens	<i>Johannes a Lasco in Ostfriesland; Der Werdegang eines europäischen Reformators</i> (P. Visser)	273
H.-J. Goertz	<i>Das schwierige Erbe der Mennoniten; Aufsätze und Reden</i> (S. Voolstra)	277
B.S. Gregory (ed.)	<i>The forgotten writings of the Mennonite martyrs</i> (P. Visser)	279
A. Hamilton	<i>The Family of Love. I: Hendrik Niclaes</i> (P. Visser)	282

SIGNALEMENTEN

288

VERENIGINGSNIEUWS

296

Ledenlijst	300
Personalia auteurs	301
Colofon	303

Redactioneel

Ook nummer 29 van de *Doopsgezinde Bijdragen* bevat weer tal van onderwerpen uit het meer recente verleden van de doopsgezinden, dan wel uit eerdere perioden. Vooral de ontstaansgeschiedenis van het dooperdom komt echter aan bod. Want afgezien van een twintigste-eeuwse ontwikkeling als het Doopsgezind Wereldcongres, die duidt op een tijd van globalisering, afgezien van de negentiende-eeuwse (maar misschien wel vooral achttiende-eeuwse) voorman Joost Hiddes Halbertsma – wiens echtgenote pontificaal op de omslag prijkt – afgezien ook van Danziger Oude Vlamingen, is dit toch meer dan ooit een nummer over de vroege vaders, de zestiende-eeuwse stichters, mennisten, spiritualisten, wederdopers en martelaren.

Tweemaal komt een zestiende-eeuws ‘godsdienstgesprek’ aan de orde. Eerst in een artikel van Laas Terpstra, die ingaat op het gesprek tussen Melchior Hoffman en Martin Bucer, dat plaatsvond te Straatsburg in 1533. Hoffman, die het eind der tijden predikte en het in Straatsburg verwachtte, werd tezamen met een aantal andere ‘ketteren’ – evenals hemzelf in het gevang gezet – door plaatselijke predikanten onder leiding van Martin Bucer aan de tand gevoeld. Deze predikanten wilden in een openlijk dispuut duidelijk maken, wat het onderscheid was tussen de ware (reformatorische) leer van henzelf en de ‘drogreden’ van mensen zoals Hoffman. Laas Terpstra geeft aan dat er inderdaad behoorlijke inhoudelijke verschillen waren tussen Hoffman en de reformatorische predikanten, en hij legt in detail uit wat hiervan de theologische consequenties waren.

Het tweede godsdienstgesprek dat in dit nummer aan de orde komt, werd amper tien jaar later gevoerd te Emden, en het wordt door Piet Visser uitvoerig belicht in het tweede artikel. Deze maal kruisten Johannes a Lasco (superintendent van Oost-Friesland), Menno Simons en enige volgelingen van David Joris de degen. De sfeer van dit gesprek was echter geheel anders dan in het geval van Hoffman. Geen enkele deelnemer was of werd gevangen genomen, en Piet Visser maakt duidelijk dat met name Menno Simons met de nodige eegards behandeld werd. Sterker nog, het was de eerste maal dat een ‘sekteleider’ als Menno in een religieus dispuut als serieuze gesprekspartner werd gezien en acceptatie verwierf.

Dat het ook anders kon maakt het derde artikel duidelijk, waarin Piet Visser ingaat op een aantal ongepubliceerde martelaarsbrieven en op de wijze waarop met dergelijke brieven werd omgegaan rond 1550 en in latere tijden. Verderop in

dit nummer zijn deze brieven als bron opgenomen, en zij tonen de soms wrange werkelijkheid van het martelaarschap. Jeronimus Segers en zijn vrouw Lysken zaten rond 1550 te Antwerpen in het cachot en zij werden voor de keus gesteld: te sterven dan wel hun geloof af te zweren en hun 'ketterij' te herroepen. De brieven, doorspekt met bijbelcitaten en stichtelijke taal, zijn een soort bericht uit het ondermaanse, uit een wereld die – afgezien van de gruwelijke realiteit van het martelaarschap in de huidige tijd – op veel punten (gelukkig zou je zeggen) de onze niet meer is.

Veel vreedzamer was de toestand in het laat zestiende-eeuwse Wezel, een Duits plaatsje net over de grens waar tal van uitgeweken wederdopers en andere dissenters neerstreken, op de vlucht voor vervolging thuis. Jesse Spohnholz laat in zijn artikel zien hoe er in Wezel een *modus vivendi* was ontstaan tussen het stadsbestuur, de reguliere protestanten en clandestiene dissenters, waaronder de wederdopers. Van vervolging was geen sprake, zolang men zich aan de regels hield, wat vooral betekende dat de dissenterse gelovigen zich niet te luid konden roeren en het stadsbestuur niet voor de voeten moesten lopen. Men werd als het ware oogluikend toegestaan, een pragmatisch besluit van de magistraten dat later in de Republiek veelvuldig werd overgenomen, en lange tijd de standaardoplossing zou worden voor dopers en andere 'bijzondere' religieuze groepen.

Sjouke Voolstra besteedt in zijn artikel aandacht aan de zogenaamde Huiskopers of Danziger Oude Vlamingen, meer behoudende mennisten die tot voor kort vaak stiefmoederlijk bedeed werden door historici van het doperdom; dit omdat zij niet pasten in het beeld van de zeer 'modern' geachte andere (minder strikte) menniste groeperingen. Het karikatuur dat als gevolg hiervan is ontstaan van groepen als de Huiskopers en de Danzigers verwijst Voolstra naar het rijk der fabelen. Binnen deze groepen probeerde men juist heel bewust vast te houden aan de traditionele doperse waarden en vandaar dan ook dat zij niet alleen van groot belang zijn voor de huidige beeldvorming van het doperse verleden, maar ook als ijkpunt kunnen dienen voor de ware menniste traditie.

Weer geheel anders is het verhaal van Annelies Verbeek over Joost Hiddes Halbertsma. Halbertsma, die zijn dagen sleet in Deventer, was een soort onbegrepen genie, een 'adelaar' temidden van 'kippen, ganzen en eenden', zoals een tijdgenoot het uitdrukte. Hij hoopte op een professoraat (dat nooit kwam), zonderde zich af van zijn collega's en stond vooral in contact met wetenschappelijke 'groten' in binnen- en buitenland. Slechts eenmaal wierp hij een steen in de (rim-pelloze?) doopsgezinde vijver, door een kritische studie te schrijven over de afkomst en toekomst van de broederschap. Annelies Verbeek maakt duidelijk dat Halbertsma een groot deel van de tegenstand en tegenwerking die hij ondervond aan zichzelf te wijten had, aangezien emoties en andere eigenaardigheden hem vaak parten speelden, en dan met name in zijn ambities en sociale leven.

Van de negentiende eeuw naar de twintigste en de tijd die nog voor ons ligt,

voert ons het artikel van John A. Lapp en Ed van Straten. Hierin komt de dynamische ontwikkeling van het Doopsgezind Wereldcongres aan de orde. Een stuk moderne geschiedenis, dat alles te maken heeft met de huidige, meer algemene tendens van globalisering. Het artikel maakt duidelijk hoe het 'toevallige' initiatief van een aantal doopsgezinde predikanten uit Europa en Amerika langzaam aan uitgroeide tot een wereldwijd netwerk, waarin tal van doperse tradities (die soms zeer gesloten en op zichzelf gericht zijn of waren), culturen en talen met elkaar verbonden raken.

Naast deze artikelen bevat dit nummer van de *Bijdragen* opnieuw een uitgebreide (en geannoteerde) bronnenpublicatie: de al eerder genoemde brieven van Jeronimus en Lysken Segers, door Piet Visser aangetroffen in een tot voor kort onopgemerkt handschrift, uitgegeven en van aantekeningen voorzien. Oud naast nieuw, want *last but not least* bevat dit nummer de tekst van een interview met Sjouke Voolstra, een naam die hier verder geen introductie behoeft. In dit interessante gesprek met één van de oprichters van de *Doopsgezinde Bijdragen* komen niet alleen het verleden van – en de oorspronkelijke plannen met – dit tijdschrift aan de orde, allerlei recente ontwikkelingen, alsmede de toekomst van de doopsgezinde geschiedbeoefening en haar belang en richting voor de broederschap worden eveneens aan de orde gesteld. Kenners van deze materie en belangstellenden worden hier dus op hun wenken bediend; hun wordt – om het zo te zeggen – een kijkje achter de schermen vergund en zij worden tenslotte opnieuw bij de les gehouden.

Ook in de recensies en signalementen worden uiteenlopende onderwerpen besproken. Soms gaat het om lokale studies, dan weer om meer inhoudelijk theologisch werk, om biografieën, tekstuitgaven en monografieën over personen. Dit nummer van de *Bijdragen* bevat kortom, weer voldoende voor iedere belangstellende, onderzoeker en of anderszins liefhebber van het doopsgezinde verleden.

Waar de wegen zich scheiden

Een analyse van de disputatie tussen Melchior Hoffman en Martin Bucer op de synode van Straatsburg (1533)

In juni 1533 vond de eerste synode van Straatsburg plaats. De raad van de stad had besloten deze te houden naar aanleiding van een voorstel, dat eind 1532 bij haar was ingediend door Martin Bucer en drie andere vooraanstaande stadsprekanten. Zij wilden met deze synode twee dingen bereiken. In de eerste plaats eenheid verkrijgen in leer en verkondiging binnen het reformatorische kamp en in de tweede plaats paal en perk stellen aan de toenemende invloed van de dopers en spiritualisten in de stad, die – naar men vreesde – voor sociale onrust zou kunnen zorgen. Om dit tweede doel te bereiken, werden vijf vooraanstaande personen uit deze bewegingen ondervraagd op de synode. Het waren de tuinman-lekenprediker Clemens Ziegler¹ en diens volgeling Martin Storen.² Verder de als spritualist aangeduide Caspar Schwenckfeld, een goed opgeleide edelman,³ en tenslotte de dopers Claus Frey⁴ en Melchior Hoffinan, die beiden bontwerker van beroep waren.

1 Clemens Ziegler (†1552) was als lekenprediker actief in en rondom Straatsburg. Hij schreef ook een aantal vlugschriften. Hoewel hij een goede verstandhouding had met de dopers, sloot hij zich nooit bij hen aan. Zie vooral: M. Arnold, *Handwerker als theologische Schriftsteller. Studien zu Flugschriften der frühen Reformation (1523-1525)* (Göttingen, 1990), 106-145.

2 Over Martin Storen (of Stoer) is weinig bekend. Wellicht was hij een geestelijke. Zie: M. Krebs en H.G. Rott (red.), *Quellen zur Geschichte der Täufer VIII Elsaß* deel II *Stadt Straßburg 1533-1535* (Gütersloh, 1960) (hierna: *QGT*) 78, noot 26.

3 Caspar Schwenckfeld (1489-1561) was afkomstig uit Ossig. Midden 1529 kwam hij naar Straatsburg. Hij stond op goede voet met de plaatselijke predikanten, maar trachtte vooral door intensieve gesprekken de leidinggevende figuren van de radicale groepen in de stad ertoe te bewegen een gematigde houding aan te nemen ten opzichte van de voortgang van de reformatie aldaar. Zie het artikel van H. Weigelt, 'Schwenckfeld, *Kaspar von* (1489-1561)/ Schwenckfeldianer', in: *Theologische Real Encyclopedie* XXX (Berlin/ New York, 1999), 712-719; G.A. Benrath, 'Die Lehre außerhalb der Konfessionskirchen.' 7. Kaspar von Schwenckfeld, in: C. Andresen (red.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte II Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität* (Göttingen, 1989), 587-591.

4 Claus Frey was een doper uit Rottenburg. Vanwege zijn overtuiging moest hij deze stad verlaten, maar zijn vrouw ging niet met hem mee. Hij scheidde van haar en begon een verhouding met de weduwe Elisabeth Pfersfelder. In Straatsburg aangekomen werden de scheiding en de nieuwe relatie niet geaccepteerd door de diverse doperse groeperingen. Later zou hij door de raad van Straatsburg wegens overspel worden veroordeeld. Zie ondermeer: E.T. Neff, 'Frey,



Martin(us) Bucerus, minister Evangelii D(omini) n(ostri) J(esu) Christi, aetatis suae LIII. Bucer op 53-jarige leeftijd. Het enige bewaard gebleven portret dat tijdens zijn leven van hem is gemaakt. Gegraveerde medaille door Frédéric Hagenauer in 1543 te Bonn vervaardigd.

In dit artikel beperken we ons tot de confrontatie tussen de laatste van dit vijftal, Melchior Hoffman, die naast zijn vak als bontwerker ook lekenprediker was, en Martin Bucer, de voornaamste woordvoerder van de Straatsburgse predikanten op de synode. Niet zonder reden valt de keuze op Hoffman en Bucer. Zij staan aan de basis van twee stromingen die ook later regelmatig met elkaar in discussie zijn geweest, respectievelijk het West-Europese doperdom en het gereformeerd protestantisme.⁵ Terecht is Melchior Hoffman aangeduid als de ‘vader van het Nederlandsch Anabaptisme’,⁶ en naast Calvijn en Zwingli heeft ook Bucer zijn stempel gedrukt op het gereformeerd protestantisme, zij het op een meer indirecte manier.⁷ Door het twistgesprek tussen beiden er uit te lichten en te analyseren, willen we zicht krijgen op de grondverschillen tussen de theologische opvattingen van beide mannen en van beide stromingen.

Claus’, in: *The Mennonite Encyclopedia* (5 dln.; Scottdale Pennsylvania etc., 1955-1990) II, 396; G.H. Williams, *The Radical Reformation* (3e ed., Kirkville, 1992), 419-421.

⁵ Zie onder andere: W. van ’t Spijker, *Gereformeerden en dopers; gesprek onderweg* (Kampen, 1986).

⁶ S. Cramer, *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica* deel V *Nederlandsche Anabaptistica* (’s-Gravenhage, 1909) (hierna: *BRN*), 125.

⁷ A. Gäumann, *Reich Christi und Obrigkeit; eine Studie zum reformatorischen Denken und Handeln Martin Bucers* (Bern, 2001), 544.

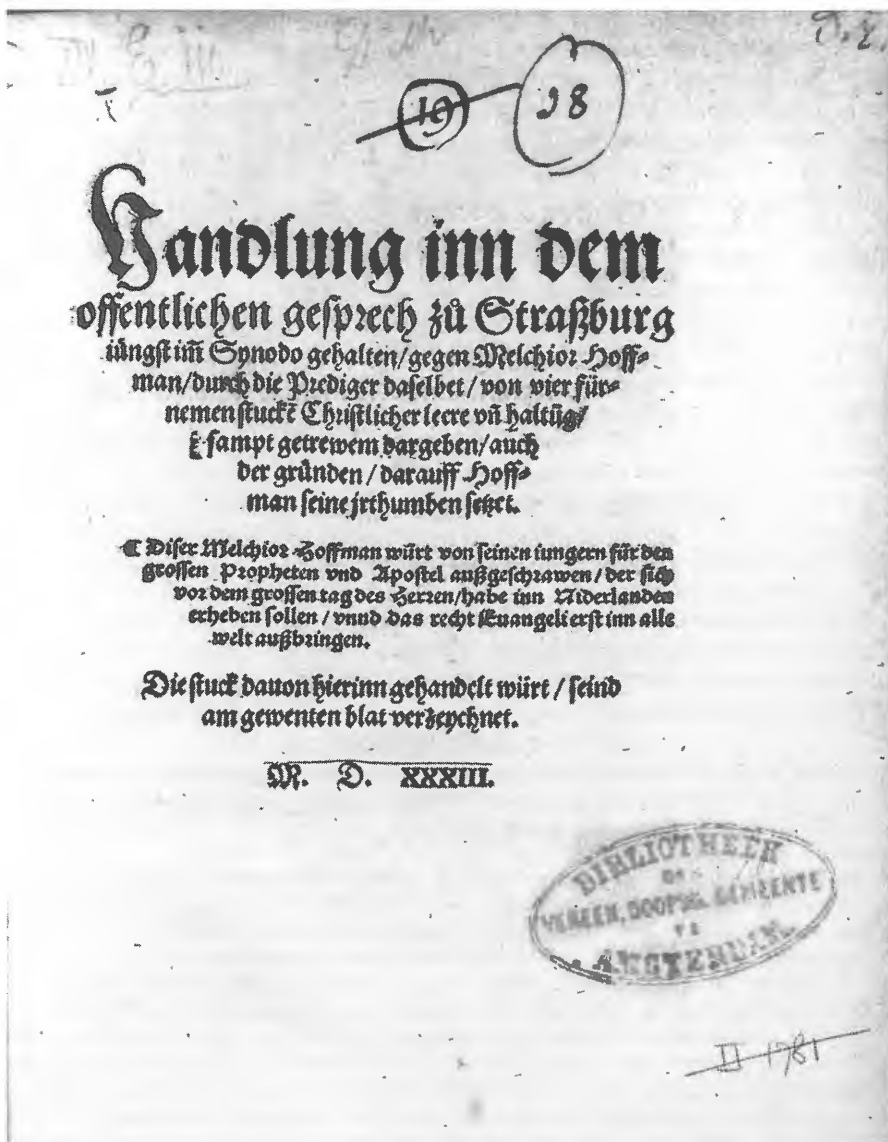
Over de gesprekken tussen Hoffman en Bucer verschaft een drietal belangrijke bronnen informatie. Allereerst bestaat er nog een samenvatting van de originele raadsprotocollen, waarin de synodegesprekken waren opgenomen. Daarnaast verschenen er van beide zijden geschriften waarin de eigen standpunten werden uiteengezet. Hoffman (of één van zijn aanhangers) schreef kort na de synode *Eyn sendbrief an alle gottsfürchtigen Liebhaber der ewigen warhey.*⁸ Van Bucers hand verscheen het geschrift *Handlung [...] gegen Melchior Hoffman.*⁹ Aan de hand van deze bronnen hebben diverse auteurs reeds de disputatie beschreven.¹⁰ Deze beschrijvingen hebben echter bijna alle het nadeel dat getracht is om vanuit deze bronnen een totaalbeeld van de gebeurtenissen te geven. Geheel onlogisch is dit niet want de protocollen zijn uiterst summier. De geschriften van Hoffman en Bucer over het synodegesprek zijn echter gekleurd door de eigen positie die ze daarin innemen. Daardoor is het lastig om in de composities feiten en invulling van elkaar te onderscheiden.

In dit artikel willen we daarom de bronnen voor zichzelf laten spreken. Door afzonderlijk de inhoud ervan te beschrijven willen we nagaan wat er feitelijk bekend is over de gesprekken. Vervolgens willen we aan de hand van de gegevens nagaan, waarop Hoffman en Bucer zelf leerstellig de nadruk legden in hun onderlinge disputatie en wat voor henzelf het belangrijkste geschilpunt was. Een stap verder gaat tenslotte de vraag in hoeverre dit ook daadwerkelijk het kernverschil was tussen beiden. Alvorens over te gaan tot een beschrijving van de bronnen en een beantwoording van de vragen wordt eerst stilgestaan bij de ontmoetingen tussen Martin Bucer en Melchior Hoffman tot aan de synode en worden kort de historische achtergronden en het verloop van de synode geschetst.

8 Caspar Becker, *Eyn sendbrief an alle gottsfürchtigen liebhaber der ewigen warhey/ inn welchem angezeyget seind die artickel des Melchior Hofmans/ derhalben yhn die lerer zu Straßburg als eyne ketzer verdampt/ vnd inn gefenknüß mit trübsal/ qual/ spott vnnnd schand gekronet haben*, (Valentin Kobian, Hagenu) 1533, A1a-B8b (B7a tot B8b leeg). Afgedrukt in: QGT, VIII, 101-110.

9 *Handlung inn dem offentlichen gesprech zu Straßburg iüngst im Synod gehalten/ gegen Melchior Hoffman/ durch die Prediger daselbst*, (Strassburg, 1533). Origineel is aanwezig in Amsterdam. herdrukt in: R. Stupperich (red.), *Martin Bucers Deutsche Schriften* deel 5 *Straßburg und Münster im Kampf um den rechten Glauben 1532-1534* (Gütersloh, 1978), (hierna: BDS), 43-108.

10 Onder andere: W.I. Leendertz, *Melchior Hofmann* (Haarlem, 1883), 283-303; F.O. zur Linden, *Melchior Hofmann, ein Prophet der Wiedertäufer; mit neun Beilagen* (Haarlem, 1885), 326-336; A. Hulshof, *Geschiedenis van de doopsgezinden te Straatsburg van 1525 tot 1557* (Amsterdam, 1905), 139-152; H. Eels, *Martin Bucer* (Londen, 1931), 146-159; F. Wendel, *l'Église de Strasbourg; sa constitution et son organisation, 1532-1535* (Parijs, 1942), 86-90; K. Deppermann, *Melchior Hoffman; soziale Unruhen und apokalyptischen Visionen im Zeitalter der Reformation* (Göttingen, 1979), 248-270; J.F. Pollet, *Martin Bucer; études sur les relations de Bucer avec les Pays Bas, l'électorat de Cologne et l'Allemagne du Nord avec de nombreux textes inédits* (Leiden, 1985), I, 359-363; M. Greschat, *Martin Bucer; ein Reformator und seine Zeit* (München, 1990), 131-134; Williams, *The Radical Reformation*, 410-430; Gäumann, *Reich Christi und Obrigkeit*, 326-357.



Titelblad van Martin Bucer, *Handlung inn dem öffentlichen Gesprech zu Straßburg iüngst im Synod gehalten, gegen Melchior Hoffman, durch die Prediger daselbst* (Strassburg, M. Apiarius, 1533). (Doopsgezinde Bibliotheek, O 65-449).

Historische achtergronden

Melchior Hoffman en Martin Bucer

Op 30 juni 1529 schrijft Martin Bucer aan Huldrych Zwingli: 'Zojuist is hier iemand [aangekomen], die bij Denen, Zweden en Lijflanders de lutherse magie zeer moedig heeft aangevallen, maar [hij is] minder voorspoedig [geweest]'.¹¹ De persoon die Bucer hier bedoeld is Melchior Hoffman. Begin 1529 had deze de opdracht gekregen Sleeswijk-Holstein te verlaten. Met toestemming van koning Frederik I van Denemarken was hij sinds begin 1527 in deze streek – en met name in de stad Kiel – prediker geweest.¹² Al snel raakte hij hier in conflict met andere (lutherse) predikanten. Waren eerst Hoffmans apocalyptiek en schriftuitleg punten van discussie, eind 1528 werd het de lutherse avondmaalsleer, de 'lutherse magie'. Het leidde tot een disputatie in april 1529 te Flensburg met de lutheranen, die door Hoffman werd verloren en die leidde tot zijn gedwongen vertrek uit Sleeswijk-Holstein.¹³ Na een kort verblijf in Oost-Friesland (onder andere te Emden) vertrok hij naar Straatsburg.

Aanvankelijk, zoals het brieffragment van Bucer laat zien, werd hij daar welwillend door de reformatorische gelovigen ontvangen.¹⁴ Al snel sloeg deze houding om in afwijzing. De exacte reden hiervoor is niet bekend. Iets dergelijks was Hoffman al eerder overkomen in Wittenberg, waar hij Luther zijn commentaar op het eerste hoofdstuk van het Evangelie van Mattheüs had laten lezen.¹⁵ Het is niet onwaarschijnlijk dat Hoffman ook in Straatsburg geschriften ter lezing heeft aangeboden aan de reformatorische predikanten en dat de inhoud hiervan – en de wijze van schriftuitleg – weerstand opriep. Maar ook de eindtijdverwachting van Hoffman kan er voor hebben gezorgd dat de aanvankelijk positieve houding van de predikanten omsloeg. Hoe het ook zij, Hoffman keerde zich, na eerder de lutherse gelovigen de rug te hebben toegekeerd, nu ook af van wat later het gereformeerd protestantisme zou worden genoemd, maar wat door hemzelf als *zwinglischen haufen* wordt aangeduid.¹⁶

11 QGT, VII, 240.

12 Deppermann, *Melchior Hoffman*, 85-87.

13 Zie over deze disputatie onder andere: Deppermann, *Melchior Hoffman*, 109-119.

14 Wellicht droeg een brief van een onbekende uit Amsterdam, d.d. 9 juni 1529 en gericht aan Martin Bucer, hiertoe bij. Hierin beschrijft de afzender de gebeurtenissen te Flensburg en beoordeelt Hoffmans avondmaalsopvatting positief. Onbekend is wanneer Bucer deze brief ontvingen heeft. J.F. Pollet, *Martin Bucer; études sur les relations de Bucer avec les Pays Bas, l'électorat de Cologne et l'Allemagne du Nord avec de nombreux textes inédits* deel 2 Documents (Leiden, 1985), 3-7.

15 Deppermann, *Melchior Hoffman*, 96v.; Zur Linden, *Melchior Hofmann*, IIIv.

16 Melchior Hoffman, *Das freudenriche zeucknus vam worren friderichen ewigen evangelion, Apoc. 14, welchs da ist ein kraft gottes, die da sallig macht alle die daran glauben, Rom. 1., welchem worren und*

Volgens de beschikbare gegevens, vond de eerstvolgende ontmoeting plaats op de synode. Of beide mannen in de tussenliggende tijd contact met elkaar hebben gehad, is derhalve onbekend. In deze periode was wel de kloof tussen beiden op theologisch gebied vergroot. Hoffman had zich namelijk na de afwijzende houding van de reformatorische gelovigen aangesloten bij een kring die zich had gevormd rondom de profeten Lienhard en Ursula Jost. Deze overgang vormde het begin van een snelle ontwikkeling van zijn theologie. Binnen een jaar versmolten apocalyptische, spiritualistische, doperse en reformatorische elementen zich tot een theologisch samenhangend geheel.¹⁷ Ook voor Bucer was het een belangrijke periode in zijn theologische ontwikkeling. Nadat in februari 1520 de mis was afgeschaft in Straatsburg, moest de reformatie op tal van andere gebieden verder worden doorgevoerd. De strijd tegen de dopers nam hierbij een niet onbelangrijke plaats in. Bucers theologische ontwikkeling kan rond 1536 als voltooid worden beschouwd. Daarna is zijn theologisch denken min of meer onveranderd gebleven.¹⁸

In april 1530 moest Hoffman Straatsburg verlaten. Een verzoek van hem aan de raad van de stad om een eigen kerkgebouw te mogen krijgen voor zijn gemeente werd niet gehonoreerd, maar beantwoord met het uitvaardigen van een arrestatiebevel. Hoffman wist bijtijds te vluchten en keerde terug naar Emden. Waarschijnlijk was men hier nog niet op de hoogte van Hoffmans overgang naar het doperdom en hij kreeg dan ook de vrijheid om te prediken. Zijn apocalyptisch gekleurde verkondiging was er zeer in trek en Obbe Philips vertelt later in zijn *Bekentnisse*,¹⁹ dat Hoffman in deze stad in juni 1530 (in de grote kerk) ongeveer 300 personen doopte om hen voor te bereiden op “de jongste dag”.²⁰ Uit deze groep dopelingen kwam een gemeente voort, waarvan de leden zich “bondgenoten” noemden, omdat ze door het bondsteken – de doop – in de gemeente werden opgenomen. Het duurde niet lang totdat de gemeente werd vervolgd. Hoffman moest ook hier weer de stad verlaten, evenals veel later ook zijn plaatsvervanger Jan Volkerts Trijpmaker uit Hoorn. Deze vertrok naar Amsterdam met een deel van de gemeente en stichtte daar een nieuwe gemeente. Andere leden

ewigen evangelion itzt zu disser letsten zeit so vil dausend sathanischer geister mit falscher ketzerischer irriger lügenhafter zeucknus gegenstandt (1532). Het origineel hiervan is verloren gegaan. Afdruk (in samenvatting) in: Zur Linden, *Melchior Hofmann*, 429-432, hier 429.

17 Dit wordt zichtbaar in een geschrift dat naderhand de meeste bekendheid heeft gekregen, namelijk de *Ordonnantie Gods*, Onder andere afgedrukt in *BRN*, V, 146-170.

18 W. van 't Spijker, *De ambten bij Martin Bucer* (Kampen, 1970), 112.

19 Obbe Philips, *Bekentnisse*, in: *BRN*, VII, 122. Obbe Philips, arts in Leeuwarden, was een van de eerste volgelingen van Hoffman. Later zou hij Menno Simons dopen. Rond 1540 verliet hij de doperse beweging.

20 Zie onder andere: D.G. Liechdi, ‘Melchior Hoffman in Emden’, in: *Freikirchen Forschung* (2001), 1-15.

vertrokken naar andere plaatsen in de Nederlanden om zo her en der nieuwe gemeenten te stichten.²¹

Over Hoffmans bezigheden in de daaropvolgende periode is weinig bekend, omdat er nauwelijks gegevens over beschikbaar zijn. Vermoedelijk verbleef Hoffman voornamelijk in de Nederlanden en Oost-Friesland. Bekend is dat hij een tweetal kleine geschriften in Deventer liet drukken.²² Ook bracht hij in ieder geval één keer een bezoek aan Straatsburg.²³ Pas vanaf maart 1533 is er meer bekend over het doen en laten van de lekenprediker. In die maand keert hij terug naar Straatsburg. De aanleiding daartoe is een profetie van een oude man in Oost-Friesland.²⁴ Deze had in een profetische boodschap tegen hem gezegd dat hij naar deze stad moest gaan. In Straatsburg zou hij een half jaar in gevangenschap doorbrengen, waarna vervolgens de wederkomst van Christus zou plaatsvinden.²⁵

Toen Hoffman in Straatsburg aankwam wilde de raad hem aanvankelijk niet gevangen nemen,²⁶ maar na een valse aanklacht van Claus Frey, die beweerde dat Hoffman een oproer voorbereide, werd de lekenprediker op 20 mei gearresteerd. Bij zijn arrestatie dankte Hoffman God, smeed zijn hoed weg, sneed zijn broek bij de enkels af en zwoer alleen nog water en brood te zullen drinken tot het moment van de wederkomst van Jezus Christus, zo verhaalt Obbe Philips.²⁷ Bij de daaropvolgende verhoren gaf Hoffman telkens aan met de reformatorische predikanten te willen disputeren. Deze mogelijkheid werd hem geboden op de synode.

21 Zie onder andere A.F. Mellink, *De wederlopers in de noordelijke Nederlanden, 1531-1544* (Leeuwarden, 1981), 345vv.

22 Dit waren: *Van der waren hochprachtlichen eyningen magestadt gottes/ vnnd vann der worhaftigen menschwerdung des ewigen wortzs vnd Suns des allerhochsten/ eyn kurtze zeucknus vnd anweissung allen liebhabern der ewigen worheit* (1532?); en: *Een waraftyghe tuchenisse unde gruntlyke verclarynge wo die worden tho den Ro. ix. Ca. van den Esau unde Jacob soldeen verstaen worden/ teghen den falschen/ ketterschen/ dwalenden/ lügenaftygen/ sathanysschen/ ingevorden verstant/ des Luterschen unde zuynghelshen hupen* (1532). Beide werden gedrukt door Albert Paffraet.

23 Dit was in december 1531. *QGT*, VII, 279, 280, 290.

24 *QGT*, VIII, 14, nr. 364.

25 Philips, *Bekentnisse*, 115, 124.

26 Tijdens het verhoor op 20 mei 1533 vertelt Melchior Hoffman dat hij nu reeds gedurende tien jaar een prediker van het woord van God is en reeds negen weken (!) geleden in Straatsburg is aangekomen. *QGT*, VIII, 14, nr. 364.

27 Philips, *Bekentnisse*, 124.

*Historische achtergronden en verloop van de synode*²⁸

Op 30 november 1532 diende een viertal predikanten (naast Martin Bucer waren dit Wolfgang Capito, Caspar Hedio en Matthias Zell), gesteund door de zogenaamde *Kirchenpfleger*,²⁹ een voorstel in bij de raad van Straatsburg om een synode te houden in de stad.³⁰ Zoals reeds vermeld, wilden zij door deze synode een einde maken aan de onenigheid in de leer binnen de eigen gelederen. Verder wilden zij de talrijke sekten in de stad bestrijden. Uiteindelijk moest dit resulteren in een verbetering van het geestelijk klimaat in Straatsburg, waardoor de reformatie van de stad verder kon worden doorgevoerd. Binnen de stad heerste op dat moment namelijk bij velen ontevredenheid over de geestelijke situatie. De spiritualistische en doperse groepen vonden dat de reformatie in de stad niet ver genoeg was doorgevoerd en dat het ontbrak aan radicaliteit, wat zichtbaar werd in het feit dat de zondigheid niet afnam onder de stedelingen. Bij reformatorische gelovigen heerste het gevoel dat de radicale groepen de voortgang van de reformatie in de stad blokkeerden door hun aanhoudende kritiek. Kritiek die ook zou kunnen uitmonden in een sociale opstand.

Deze situatie was mede ontstaan door de tolerante houding van de overheid tegen personen en groepen die een mening verkondigden, die afweek van de reformatorische leer. Weliswaar was er bijvoorbeeld reeds in 1527 een mandaat tegen dopers uitgevaardigd, maar de overheid maakte er geen haast mee de daarin gestelde bepalingen uit te voeren. Voor “dissidenten” was Straatsburg dan ook een veilige haven, en door de jaren heen verbleven er veel doperse leiders gedurende een kortere of langere periode. Hun opvattingen vonden niet alleen gehoor onder burgers, maar ook onder predikanten. Zo overwoog bijvoorbeeld Wolfgang Capito – naast Bucer een van de belangrijkste predikanten in Straatsburg – doper te worden. Hoewel de diverse groepen in de stad de kritiek op de protestantse kerken deelden – dat de reformatie in de stad slechts een halve reformatie was – konden ze door de vele onderlinge verschillen nimmer de overhand krijgen in de stad op politiek gebied; zoals later in Münster wel zou gebeuren.

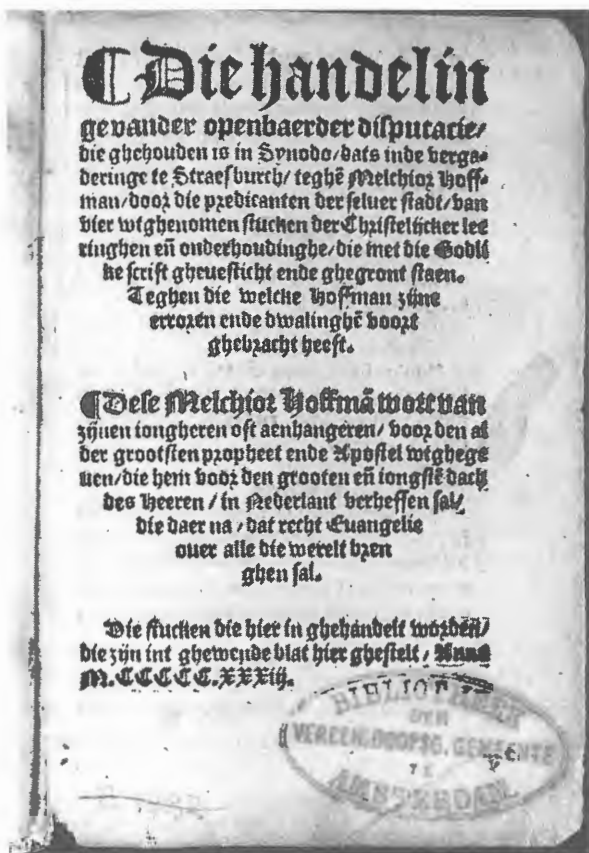
Op het voorstel van de vier predikanten reageerde de raad met het instellen van een commissie. Nadat deze het voorstel had bestudeerd, nam de raad op 12 april 1533 het besluit een synode te organiseren. In de daaropvolgende weken werd

28 Zie hierover onder andere: Eels, *Martin Bucer*, 146-159; Greschat, *Martin Bucer*, 131-134; Hulshof, *Geschiedenis van de doopsgezinden te Straatsburg*, 139-152; Leendertz, *Melchior Hofmann*, 283-292; Zur Linden, *Melchior Hofmann*, 320-336.

29 *Kirchenpfleger* waren mannen die de opdracht hadden gekregen toezicht te houden op de theologische leer en de levenswandel van de reformatorische predikanten. Daarnaast hadden ze een pastorale taak binnen de gemeente.

30 *BDS*, V, 366-377. Over de datering van de aanvraag: F. Wendel, *l'Église de Strasbourg*, 53, noot 1.

Titelblad van [Martin Bucer], *Die handelinge vander openbaerder disputacie, die ghehouden is in Synodo, dats inde vergaderinge te Straesburch, teghen Melchior Hoffman, door die predicanten der seluer stadt* (s.l., s.n. [1533]). (Doopsgezinde Bibliotheek, O 65-251).



een programma voor de synode opgesteld, dat duidelijk liet zien hoe de synode haar doelstellingen trachtte de verwezenlijken. Overeenkomstig het voorstel van de predikanten was het verkrijgen van eenheid op de hoofdpunten van het reformatorisch geloof de eerste prioriteit. Daarna zouden de sektariërs worden bestreden en tenslotte zouden de plattelandspredikanten en overige geestelijken ondervraagd worden over de vastgestelde leer. Om de eenheid in leer te bereiken werd een tekst vervaardigd, die een samenvatting vormde van het geloof, de zogenaamde *Zestien Artikelen*.³¹ De architect ervan was Martin Bucer. De artikelen richt-

31 BDS, V, 388-394. Zie ook: Wendel, *l'Église de Strasbourg*, 244-252; Deppermann, *Melchior Hoffman*, 250vv.

ten zich met name tegen de sekten in Straatsburg, en in het bijzonder tegen de dopers en waren bedoeld om de godsdienstproblematiek binnen de stadsmuren op te lossen. Daarmee geldt de tekst als een tegenhanger van een andere belijdenis, de *Tetrapolitana*,³² die vooral voor de buitenstedelijke politiek van groot belang was en zich in de eerste plaats richtte tegen de rooms-katholieken.

De *Artikelen* werden besproken op de voorsynode, die werd gehouden van 2 tot 6 juni 1533. Ze werden niet zonder slag of stoot aangenomen. Het belangrijkste knelpunt was de rol van de overheid in geloofszaken, waarover de laatste drie artikelen van de confessie spreken. Hierin wordt gezegd dat de overheid een *Dienerin Gottes* is en dat ze als zodanig Gods naam moet heiligen, Zijn koninkrijk moet uitbreiden en Zijn wil gestand moet doen.³³ Een aantal predikanten en raadsleden, bijgenaamd *Epicureeërs*,³⁴ waren tegen deze nauwe verbinding van kerk en staat. Zij vreesden vooral de overheersing van de nieuwe, ditmaal protestantse geestelijkheid in de stadspolitiek. Tegenover de door de predikanten voorgestane nauwe band stelden zij – en met name haar voornaamste woordvoerder, de humanistische predikant Anton Engelbrecht³⁵ – dat het niet de taak van de overheid was om ketterijen te bestrijden. Geloof was een geestelijke zaak en kon niet dwingend worden opgelegd of weerlegd door de overheid. Hoewel er geen overeenstemming kon worden bereikt tussen beide partijen, had dit geen invloed op het verdere verloop van de synode. De belangrijkste reden hiervoor was de geringe populariteit van Engelbrecht, die ten gevolge had dat er geen grote aanhang was, die zijn zienswijze deelde.³⁶ Nadat de *Artikelen* waren aangenomen, was de weg vrij om onder andere de doperbeweging in de stad effectief te bestrijden. Nu er een gesloten front was ontstaan tegenover de sektariërs, mochten dezen aangeven op welke punten zij het oneens waren met de opgestelde belijdenis. Op 28

32 De *Tetrapolitana* (vier steden) was een belijdenis, opgesteld door Martin Bucer en Wolfgang Capito, die op de Rijksdag van Augsburg (1530) werd ingediend door de vier steden Straatsburg, Konstanz, Memmingen en Lindau. Zij handelde o.a. over de sacramenten (waarbij ze positie inneemt tussen lutheranen en zwinglianen, door ze als 'uitwendig woord' te omschrijven) en het – duidelijk tegen de katholieken gerichte – afwijzen van de mispraktijk en beelden in de eredienst. O.J. de Jong, *Geschiedenis der kerk* (12^e dr., Nijkerk, 1992), 171-172.

33 BDS, V, 392.

34 De "Epicureeërs" dankten hun bijnaam aan de filosofie van de Griekse filosoof Epicurus. Deze was van mening dat overheid en maatschappij geen grote invloed mochten hebben op het leven van de individuele mens. H.J. Störrig, *Geschiedenis van de filosofie* (18^e dr., Utrecht, 1988), I, 186.

35 Anton Engelbrecht (Engentinus) was afkomstig uit Engen. Hij werd in 1520 te Basel doctor in de theologie. Ongeveer vier jaar later ging hij over naar de reformatie en werd predikant te Straatsburg. In 1544 ging hij naar Keulen, waar hij weer rooms-katholiek werd. Later keerde hij naar Straatsburg terug waar hij in 1558 stierf. QGT, VII, 51, noot 1.

36 In de loop van de daaropvolgende jaren zou de invloed van de "Epicureeërs" steeds verder afnemen, doordat haar aanhangers van hun posten werden verdreven en de stad verlieten. Gäumann, *Reich Christi und Obrigkeit*, 350-351.



Vogelvluchtkaat van Straatsburg aan het eind van zestiende eeuw. Afkomstig uit G. Braun en F. Hogenberg, *Civitates orbis terrarum* (Keulen, ca.1580). (Universiteitsbibliotheek van Amsterdam).

mei 1533 had de raad besloten dat ook Hoffman één van de personen was die zou worden verhoord. Reeds eerder had de lekenprediker zelf daartoe een verzoek ingediend.³⁷ Dat de raad zijn wens inwilligde, zag hij als een volgend teken dat zijn profetie over het komende Godsrijk bewaarheid zou worden.

Door openlijk in gesprek te gaan met de sektariërs kozen de Straatsburgse predikanten voor de moeilijkste weg. Ze hadden immers ook aan de non-conformisten kunnen vragen of ze instemden met alle zestien artikelen en op grond van hun negatieve, dan wel positieve antwoord een veroordeling of vrijspraak kunnen uitspreken. Dat er niet voor dit laatste was gekozen, kwam voort uit de volgende over-

³⁷ Hoffman vroeg dit tijdens zijn verhoor op 20 mei 1533. *QGT*, VIII, 14, nr. 364. Hij herhaalt de vraag tijdens een volgend verhoor op 29 mei 1533. *QGT*, VIII, 17-20, nr. 368. Inmiddels was zijn verzoek gehonoreerd: *QGT*, VIII, 16, nr. 366.

wegingen. Bucer was zich er niet alleen van bewust dat de inwoners van Straatsburg verward waren door de diverse dwaalleren van dopers en anderen, maar ook meende hij dat ze nog op de rechte weg konden worden teruggebracht. Gevangenschap of ballingschap voor de dwaalleraars zouden daarbij averechts werken, want dergelijke straffen bewerken geen geloof. Geloof ontstaat alleen uit het horen van het woord van God. Door een openbare discussie te organiseren op basis van alleen de Schrift – een grondslag die zowel door dopers als door reformatorische predikanten werd gewenst – verwachtte hij dat de Straatsburgers zouden worden genezen, omdat het “zuivere woord” er zou klinken en hen zou overtuigen.³⁸

De verhoren van de sektariërs vonden plaats op de hoofdsynode, die werd gehouden van 10 tot 13 juni. Deze synode stond onder leiding van de raadsman Jacob Sturm. Namens de predikanten waren behalve Martin Bucer onder anderen Caspar Hedio en Wolfgang Capito betrokken bij de gesprekken. De verhoren waren nogal verschillend van lengte en inhoud. Terwijl met Schwenckfeld alle zestien artikelen werden besproken, werd met Martin Stoer over geen enkel onderwerp gesproken. Hij gaf aan af te zien van een openbaar gesprek omdat zijn opvattingen nauwelijks te begrijpen zouden zijn voor de aanwezigen. Clemens Ziegler verzette zich alleen tegen de dubbele predestinatie, en Claus Frey keerde zich tegen de reformatorische doopopvatting, terwijl hij zelf voornamelijk werd aangevallen vanwege zijn tweede huwelijk.³⁹ De gesprekken met Hoffman, die op een vijftal punten kritiek had, worden hieronder nader besproken. Een week later – op 20 juni – vond de na-synode plaats. De uitkomst was voorspelbaar. De predikanten hadden hun opvattingen ten aanzien van de sektariërs niet veranderd. Hoffman werd voor zijn opvattingen veroordeeld tot gevangenschap, en niet tot ballingschap, wat gewoon was in dergelijke zaken. Hiervoor kunnen twee redenen worden aangewezen, die beide met Hoffmans apocalyptische prediking te maken hebben. In de eerste plaats verwachtte men dat Hoffman telkens weer in de stad zou terugkeren, omdat hij geloofde dat Jezus in dit volgens hem ‘nieuwe Jeruzalem’ spoedig zou weerkeren. Daarnaast kan ook nog een andere overweging hebben meegespeeld. Hoffman geloofde immers dat Christus zou terugkeren nadat hij zes maanden in gevangenschap had doorgebracht. Wanneer deze profetie niet uit zou komen, zou Hoffman misschien zijn opvattingen herroepen of zouden zijn volgelingen (de zogenaamde melchiorieten) zich wellicht van hem afkeren. Hoewel de profetie niet uitkwam en Hoffman later ook zijn opvattingen op alle punten zou herroepen, zou hij tot zijn dood in 1543 in de gevangenis blijven. De reden hiervoor was, dat, telkens wanneer invrijheidstelling nabij leek, de lekenprediker weer begon te spreken over het einde der tijden en de we-

38 Zie de brief van Bucer aan bisschop Christoph van Augsburg, 8 september 1533, deels afgedrukt in: Hulshof, *Geschiedenis van de doopsgezinden te Straatsburg*, 143.

39 Zie noot 4.

derkomst van Christus. De angst voor een oproer die dit zou kunnen veroorzaken in de stad zorgde er voor dat men Hoffman niet durfde vrij te laten.

De bronnen

De protocollen

Helaas zijn de volledige raadsprotocollen van de stad Straatsburg over de periode van vóór 1539 niet meer beschikbaar. Alleen een verzamelband, die door J. Wencker uit de oorspronkelijke raadsprotocollen is samengesteld, is nog als bron beschikbaar.⁴⁰ Als gevolg hiervan zijn de gegevens over de synode dan ook uiterst summier en onvolledig. Uit de protocollen blijkt dat op woensdagochtend 11 juni met de verhoren van de sektariërs werd begonnen. Beperken we ons hier tot Hoffman, dan valt op dat er in de protocollen slechts een twintigtal regels gewijd wordt aan zijn gesprekken met de Straatsburgse predikanten. Op woensdagmiddag werd hij voor het eerst verhoord en in de gelegenheid gesteld om aan te geven op welke punten hij het oneens was met de *Zestien Artikelen*. Tijdens die middagsessie werden er drie onderwerpen besproken. Allereerst verzette Hoffman zich tegen het vierde artikel, dat over de menswording van Christus zegt: 'Der ist nun warer Got vnnd warer mensch, vnser her Jesus Christus, bede götlicher vnnd vnser menschlichen natur vnnd eygenschafft'.⁴¹ Het was volgens Hoffman een dwaling dat God het aardse, zondige vlees heeft aangenomen en geheiligd. Na een onderbreking kwam Hoffmans verschil van opvatting aan de orde met betrekking tot het vijfde artikel, dat over de verlossing gaat en waarin een vrije wil inzake de toe-eigening van het heil wordt afgewezen.⁴² Hoffman stemde in zoverre met de predikanten in dat ook hij van mening was, dat alle mensen *in tod geborn* zijn en dat een deel

40 J. Wencker, *Argentoratensia historico-ecclesiastica*, (s.l., s.a.).

41 BDS, V, 388. De slotzin van dit artikel is duidelijk gericht tegen de melchioritische christologie: 'Erkennen also, das der höchsten gotslesterung eine ist sagen, wie ietz ein newer yrtumb vffgestandenn, das das ewige wort Gottes nit habe menschliche natur auß Maria, der junckfrawen, durch den h. geyst geschwengeret, an sich genommen, sonder ein himlisch fleisch nit vnnsere art vnd natur'. Er is in de samenvatting van de protocollen op dit punt een fout geslopen. De aangehaalde teksten 1 Corinthe 15:22 en Romeinen 5:18 hadden bij het tweede discussiepunt moeten worden geciteerd. QGT, VIII, 79.

42 Het centrale gedeelte luidt: 'Zu Christo mag aber niemand kommen [...] es ziehe vnns dan der vatter. [...] Derhalb ist ein lesterung der erlösung Christi sagen, das der mensch auß krefft der natur, noch nit von oben herab newgeboren vnnd mit dem h.geist begabet, könne Got als das höchste gt erkennen vnnd lieben, sich zu gtem schicken, auß seinem freyen willen anbottene genad gottes annemmen oder etwas guts vnnd verdienstlichs, auch nach dem er newgeporn, auß im selb wurcken...'. BDS, V, 398.

geschapen is tot verdoemenis en een deel tot heil.⁴³ Terwijl voor de predikanten God degene was die dit bepaalt, was het voor Hoffman de mens zelf. Alle mensen zijn volgens hem tot heil geschapen en niemand wordt verdoemd dan uit eigen moedwil. Tenslotte werd er nog over de sacramenten gesproken. In de *Zestien Artikelen* worden deze besproken in de artikelen zeven tot en met tien. Op het punt van het avondmaal (artikelen negen en tien) was Hoffman het eens met de predikanten. Dit gold niet met betrekking tot de kinderdoop, waarover artikel zeven spreekt.⁴⁴ Zij is onchristelijk volgens de lekenprediker.

De volgende dag ging het gesprek met Hoffman verder. Het vond eerder plaats dan gepland, want Schwenckfeld – waarmee men die ochtend had gesproken – was ziek geworden, en daarom werd Hoffman weer opgeroepen. Tijdens deze sessie verdedigde Hoffman zijn opvatting dat Christus niet is gestorven voor de zogenaamde doodzonden, die mensen begaan nadat ze de ware kennis van Christus hebben ontvangen. Daarmee ageerde hij nogmaals tegen het vijfde artikel. De akten vermelden tenslotte nog twee opmerkingen van Hoffman. De eerste betreft het gebed dat volgens hem alleen tot God de Vader mag worden gericht.⁴⁵ De tweede vermeldt dat Hoffman nog op vele andere punten met de predikanten van mening verschilde, maar dat hij de hoofdpunten had aangegeven. Tevens gaf hij aan dat hij de volgende dag met Schwenckfeld wilde spreken.⁴⁶

Eyn sendbrief an alle gottsforchtigen Liebhaber der ewigen warheyt

Inleidende opmerkingen

Korte tijd na de synode verscheen er een geschrift van melchioritische zijde, getiteld *Eyn sendbrief an alle gottsforchtigen Liebhaber der ewigen warheyt*.⁴⁷ Het geschrift bestaat uit 28 pagina's in kwartoformaat en bevat een korte uiteenzetting over de

43 *QGT*, VIII, 79, nr. 384.

44 'So wir dann dieser Erlösung [Christi] vnns auch vnser kinder halb inn gemeyn vertrosten, also das wir für sie bitten, so zeugen wir auch solichs mit dem, das wir sie taufen'. *BDS*, V, 398.

45 'Melchior: man soll zu dem sohn und dem heiligen geist kein sonder gebett haben, allein den vatter anbetten.' *QGT*, VIII, 83, nr. 384.

46 Aan dit laatste wordt gehoor gegeven, met dit verschil dat het gesprek op zaterdag plaatsvindt. Dit gesprek gaat over de naturenleer van Christus. Hoffman verdedigt zijn één-natuurleer met een verwijzing naar de ark. De ark zelf duidt volgens hem op de wedergeboren christenen (hout met louter goud bedekt). Christus zelf is het verzoendeksel van de ark. Zoals deze van louter goud is, zo heeft Christus slechts één natuur. Schwenckfeld is het op dit punt niet eens met Hoffman en geeft aan dat Hoffman zijn boekje moet lezen om zijn opvatting op dit punt te lezen.

47 Zie noot 8 voor volledige titelgegevens.

punten die op de synode ter sprake waren gekomen. Over het geschrift bestaat nogal wat onduidelijkheid. Allereerst is niet met zekerheid vast te stellen wie de auteur is. Onder de voorrede staat de naam Caspar Becker. Een hierop gelijkende naam (Caspar Beck) gebruikte Melchior Hoffman voor een van zijn laatste geschriften, namelijk *Eyn sendbrieff an den achtbaren Michel wachter*,⁴⁸ en ook tijdens een verhoor gaf hij aan deze naam te gebruiken.⁴⁹ Het was niet ongewoon dat Hoffman zijn geschriften onder pseudoniem deed verschijnen. Hij rechtvaardigde dit door erop te wijzen dat ook Christus zelf andere namen had gegeven aan een aantal van zijn leerlingen.⁵⁰ Opvallend is ook dat beide *Sendbrieffen* werden gedrukt bij Valentin Kobian in Haguenu, een plaats ten noorden van Straatsburg. De geschriften vermelden de naam van de drukker niet, maar vergelijkend onderzoek heeft aangetoond dat ze uit deze drukkerij afkomstig zijn. Er zijn echter aanwijzingen dat Hoffman niet eigenhandig het geschrift in zijn huidige vorm schreef. In de titel, het voorwoord en bovenaan elk nieuw hoofdstuk wordt de naam Hofman (met 1 f!) op een manier aangehaald, die erop wijst dat hij de tekst niet zelf heeft geschreven. Ook de stijl wijst erop dat er op zijn minst een redacteur is geweest. Hoewel in het onderzoek daarbij in eerste instantie aan de uit Middelburg afkomstige Cornelis Polderman werd gedacht, vermoedt K. Deppermann dat Johannes Eisenburg⁵¹ de auteur of redacteur is geweest.⁵² Over de precieze datum van publicatie tasten we eveneens in het duister. Duidelijk is dat het na de synode verscheen en dus na 14 juni 1533. De raadsprotocollen van 30 juni 1533 vermelden dat, 'Hofmann für und für büchlein schreibt, und jetzt widerbegehrt ein buch papier zu schicken'. De raad van Straatsburg besloot niet op dit verzoek in te gaan en verscherpte de maatregelen door te verbieden aan Hoffman schrijfmateriaal te geven.⁵³ Of de *Sendbrieff* één van de boekjes was die Hoffman intussen had geschreven, valt echter niet met zekerheid vast te stellen.

48 Melchior Hoffman, *Eyn sendbrieff an den achtbaren Michel wachter / in welchem eroffnet würt / die vberauß greuwliche misfhandlung / die in vergangnen zeyten z Jerusalem wider dye ewige worheit vnd der selbigen zeugen gehandelt ist / vnd auch noch teglich verbrocht würt / ohn alleforcht Gottis*. (Hagenau, Valentin Kobian, 1534).

49 Zur Linden, *Melchior Hofmann*, 336. Met betrekking tot de naam worden ook nog andere mogelijkheden genoemd: het is een pseudoniem voor de drukker Balthasar Beck of de naam van een leerling van Hoffman. *QGT*, VIII, 102, noot 1, nr. 399.

50 Deppermann, *Melchior Hoffman*, 307.

51 Johannes Eisenburg was afkomstig uit de Nederlanden en een volgeling van Hoffman. Hij verzorgde diverse uitgaven van Hoffmans geschriften. Later verliet hij de doperse kringen en ging over naar reformatorische zijde. In 1539 ondernam hij zelfs pogingen om Hoffman over te halen zijn leerstellingen te herroepen. In 1541 overleed hij te Straatsburg aan de pest. Zie onder andere W.O. Packull, 'Melchior Hoffman; a recanted Anabaptist in Schwäbisch Hall?', in: *Mennonite Quarterly Review* LVII / 2 (1983), 99-100.

52 Deppermann, *Melchior Hoffman*, 348.

53 *QGT*, VIII, 110, nr. 400.

Inhoud van de Sendbrief

Het geschrift bestaat uit zeven delen. Na het voorwoord volgen uiteenzettingen over vijf centrale artikelen uit Hoffmans leer. Achtereenvolgens komen de menswording van Christus, Gods universele heilswil, de vrije wil van de mens, de doop, en de moedwillige zonden na de *verlichting* aan de orde. De volgorde komt overeen met die van de synode, met dit verschil dat de protocollen niet aangeven dat daar is gesproken over de vrije wil. Het geschrift wordt afgesloten met een vermaning tegen diegenen die niet instemmen met de beschreven leer.

In het voorwoord spreekt de auteur zijn bedenkingen uit over het handelen van de predikanten te Straatsburg. Na eerst Matthéüs 7:15-19 te hebben aangehaald, waarin staat dat de ware profeten en apostelen aan hun vruchten herkend zullen worden, volgt de conclusie dat de manier waarop de predikanten zijn omgegaan met Hoffman erop wijst dat zij eerder wolven en farizeeërs zijn dan ware kinderen van Abraham.

In het eerste artikel volgt een uiteenzetting over Hoffmans menswordingleer. Aan de hand van diverse bijbelteksten wordt verdedigd dat Christus alleen van hemelse oorsprong is. Als eniggeboren Zoon van God van eeuwigheid af heeft God hem in de gestalte van zondig vlees naar de aarde gezonden, maar zijn vlees is *vom hymel*.⁵⁴ De kerntekst die deze opvatting ondersteunt is Johannes 3:6. 'Wat uit vlees geboren is, is vlees, en wat uit de Geest geboren is, is geest'. Maria heeft Jezus alleen ontvangen door de Heilige Geest en gebaard. Er heeft daarbij geen vermenging plaatsgevonden tussen het zondige, aardse vlees van Maria en het hemelse van Jezus. Hiervoor wordt onder andere verwezen naar de Johannes 1:14 waar Jezus als 'de eniggeborene des Vaders' wordt aangeduid. Christus' natuur staat daarmee lijnrecht tegenover die van de mens. Adam is namelijk uit de aarde genomen en derhalve *der yrdische*.⁵⁵ Deze tegenstelling is voor Hoffman van groot belang. Naar zijn overtuiging kon Adams vlees na de val niet gered worden door iemand die deel had aan dit zondige aardse vlees. Christus kon de mens enkel en alleen redden omdat Hij van onvermengd hemels vlees was.

In het tweede artikel staat de universele heilswil van God centraal. Geen enkel mens is van begin af aan geschapen om verloren te gaan; allen zijn bestemd voor de eeuwige zaligheid. Met de val van Adam is weliswaar een ieder verdoemd, maar evenzo is door het werk van Christus ook een ieder gered. Christus heeft niet voor de halve wereld geleden, maar voor de gehele!

Over de toe-eigening van het heil gaat het derde artikel. Hoffman legt uit dat de mens zich het heil toe-eigent in twee stappen. Eerst is er de *verlichting*. Dit houdt in dat door de verkondiging van het evangelie de zonden zijn vergeven en

⁵⁴ *Sendbrief*, A iv l.

⁵⁵ *Sendbrief*, A iv l.

de wil van de mens, die met de val gevangen was door Satan, weer wordt bevrijd. Adams val wordt door Christus dood en opstanding ongedaan gemaakt en daarmee is de mens bevrijd van de *eerste dood*, zoals Hoffman dat noemt. Nu heeft de mens de vrijheid om te kiezen voor het eeuwige leven of de eeuwige dood, ook *tweede dood* genoemd.

In het vierde artikel wordt betoogd dat de kinderdoop niet overeenkomstig de wil van God is. Zij is afkomstig van de duivel, van de antichrist. De ware doop kan alleen bediend worden aan volwassenen die mondig zijn. Daarvoor dienen zij onderwezen te zijn in alle geheimenissen van het geloof in Jezus Christus.

De onvergeeflijkheid van moedwillig begane zonden komt aan de orde in het vijfde en laatste artikel. Voor deze bewust begane zonden gebruikt Hoffman diverse, aan de Schrift ontleende woorden: een zonde in de geest, een hooghartige moedwillige zonde, een opzettelijke zonde, of een doodzonde. Het is lastig om exact aan te geven wat voor zonden binnen deze categorie vallen. In de *Sendbrieff* geeft Hoffman er geen definitie van, maar andere geschriften zeggen er meer over. Dergelijke zonden kunnen te maken hebben met de inhoud van het geloof. Zo is het leren van de dubbele predestinatie een doodzonde evenals de lutherse avondmaalsleer. Het kan geloofsafval zijn, maar ook kunnen het zonden zijn die te maken hebben met het doen en laten van de gelovige. Daarbij wijst Hoffman op de zonden die in Galaten 5:19-21 worden genoemd, zoals hoerij en dronkenschap en die daar worden samengevat met de woorden 'werken van de wet'.⁵⁶ Voor al deze zonden, moedwillig gedaan tegen het eigen geweten en het getuigenis van de Heilige Geest in (nadat *verlichting* is ontvangen) is geen vergeving en na het begaan ervan, valt de gelovige onmiddellijk ten prooi aan de *tweede dood*, waaruit geen verlossing is.⁵⁷ Het offer van Christus heeft alleen de zonden die zijn begaan in onwetendheid, dat is voor de *verlichting*, gedelgd. Daarna dient de gelovige zich te houden aan Gods geboden en Zijn wil te doen. Dan zal de mens bewaard worden voor deze tweede, eeuwige dood.

De vijf artikelen hangen onderling nauw met elkaar samen, hoewel binnen het geschrift daar niet op wordt gewezen. In het kort geven ze Hoffmans heilsleer weer. Alleen omdat Christus van zuiver hemelse afkomst is, kon hij de aardse

⁵⁶ Melchior Hoffman, *Die eedele hoghe ende troostlike sendbrieff/ den die heylige Apostel Paulus to den Romeren gescreuen heeft/ verclaert ende gans vlitich mit ernste van woort to woorde wtgelecht Tot eener costeliker nutticheyt ende troost allen godvruchtigen liefhebbers der ewighen onentliken waerheyt* (z.p, 1533), X2v.

⁵⁷ Naast het aanhalen van diverse teksten uit het Nieuwe Testament is het opvallend dat op dit punt met name ook oudtestamentische teksten worden aangehaald. Numeri 14:22-25, 15:22-31 en Leviticus 4:13v. spelen een belangrijke rol in de fundering van deze opvatting. *Sendbrieff*, B ii r.

mens redden. Deze redding geldt voor ieder mens en inhoudelijk omvat zij de vergeving van zonden en de vrijmaking van de wil. Door dat laatste is de mens zelf in staat voor het eeuwig leven te kiezen. Deze keuze kan worden bezegeld door de doop, maar één doodzonde maakt haar ongedaan en zorgt ervoor dat de mens voor eeuwig verloren gaat.

Na de behandeling van deze vijf thema's eindigt het geschrift met een waarschuwing aan het adres van hen die deze leer niet aanhangen. De eigen leer wordt gepresenteerd als de 'hohe ewigen warhey', die 'nichts dann lauter gottes klare wort' is.⁵⁸ Voor de leraren – en daarmee worden de Straatsburgse predikanten bedoeld – die haar met de voet treden is er geen barmhartigheid. Tot slot volgen er impliciete verwijzingen naar Melchior Hoffman en hoe de predikanten met hem zijn omgegaan. Degenen die de lekenprediker, die wordt aangeduid als *meinen prophetenn* en *mein augapfel*, kwaad hebben aangedaan worden vervloekt en helse pijnen toegewenst.⁵⁹ En met een verwijzing naar Hoffmans gevangenschap wordt daar nog aan toegevoegd: 'Der ins gefencknüs füret, soll in das ewig gefencknus gehen'.⁶⁰

Handlung [...] gegen Melchior Hoffman⁶¹

Inleidende opmerkingen

Begin juli 1533 zond Martin Bucer naar diverse vrienden een of meerdere exemplaren van een boekje dat hij had geschreven naar aanleiding van de synode.⁶² Het droeg de titel *Handlung inn dem offentlichen gesprech zu Straßburg iüngst im Synod gehalten/gegen Melchior Hoffman/durch die Prediger daselbst* en was gedrukt bij Mathias Apiarius in Straatsburg tussen 14 juni – de slotdag van de synode – en 7 juli 1533. Van deze laatste datum dateert een schrijven van de raad van Straatsburg, waarin zij zegt dat het haar bevreemde dat Bucer een geschrift heeft laten uitgaan zonder het eerst aan de raad voor te leggen.⁶³ Dit laatste geeft aan dat het verschijnen van het boekje niet zonder problemen gepaard ging.

58 *Sendbrieff*, B v r.

59 *Sendbrieff*, B vi l, B vi r.

60 *Sendbrieff*, B vi r. Men zou kunnen zeggen dat de wens van de auteur in vervulling is gegaan. In de nacht van 5 op 6 april 1548 moet Bucer Straatsburg als vluchteling verlaten, nadat in de stad onder druk van keizer Karel V weer rooms-katholieke gebruiken zijn ingevoerd. Bucer vertrekt vervolgens naar Engeland.

61 Zie noot 9 voor volledige titelgegevens.

62 Onder anderen Ambr. Blaurer, Vadianus en Landgraaf Filips van Hessen ontvingen exemplaren. Leendertz, *Melchior Hofmann*, 354; *QGT*, VIII, nr. 404, 407, 408, 117, 120.

63 *QGT*, VIII 117, nr. 403.

Het geschrift bestaat uit 46 pagina's in kwartoformaat. Over het auteurschap is geen twijfel. Zowel aan het einde van de voorrede, als aan het slot van het geschrift is te lezen dat Martin Bucer de schrijver van het boekje is. Wel bestaan er twee drukversies van het geschrift, maar de onderlinge verschillen tussen beide zijn gering en betreffen drukfouten en onregelmatigheden.⁶⁴ Ook werd het geschrift spoedig na het verschijnen vertaald in het Nederlands en in het plat-Duits. Deze laatste vertaling werd vervaardigd door Brixius, een reformatorische predikant uit Münster, en had als doel de opkomst van het doperdom in Münster tegen te gaan. De vertaler van de Nederlandse versie is onbekend.⁶⁵ Zijn vertaling is deels zeer vrij, maar inhoudelijk komt ze overeen met de originele tekst.⁶⁶ Uit een door hem zelf ingevoegde zin over de waarde die Hoffman toekent aan profetieën, blijkt dat hij bekend is met het gedachtegoed van Hoffman.⁶⁷

De *Handlung* is gericht aan 'den lieben frommen Christen in Niderland'.⁶⁸ De leer is hier bedreigd door Satan – die zich voordoeft als een engel van het licht – 'durch falschen eyffer und ernst',⁶⁹ aldus Bucer. Daarmee doelt hij op de dopers en in het bijzonder op Melchior Hoffman. Zij zijn verantwoordelijk voor de verspreiding van de dwaalleren in de Nederlanden. Door hun toedoen is de verderfelijke leer de kerk binnengedrongen waardoor deze vernietigd wordt. Door liefde gedreven wil hij daarom de gezonde en juiste leer onder de Nederlandse gelovigen bekendmaken.⁷⁰

Deze drijfveer werd versterkt doordat zich direct na de synode het gerucht had verspreid dat Hoffman de disputatie had gewonnen.⁷¹ Voor Bucer was het dan ook niet alleen van belang Hoffmans invloedrijke valse leren te weerleggen, maar ook om te vertellen hoe het gesprek met de lekenprediker op de synode was verlopen. Een en ander brengt met zich mee dat het geschrift een apologetisch karakter draagt met als doel de Nederlandse gelovigen weer te brengen op de goede weg van het reformatorische geloof.

64 BDS, V, 47.

65 Zie voor de Nederlandse vertaling: BRN, V, 199-314.

66 BDS, V, 48.

67 'Noch scrijft dese Hoffman, dat dese Prophecien hem so veel gelden Jsaia, Jheremia, oft een ander Gods Propheet.' BRN, V, 227.

68 BDS, V, 49.

69 BDS, V, 50.

70 BDS, V, 51.

71 Dit was door dr. Wick uit Münster aan Jacob Sturm bericht. Zie een waarschuwend schrijven van de Straatsburger raad aan de raad van Münster. QGT, VIII, 204, nr. 452.

Inhoud van de Handlung

Na de inleiding behandelt Bucer vier dwaalleren van Hoffman: de christologie, de uitverkiezing, de onvergeeflijkheid van bewust begane zonden na de bekering, en de kinderdoop. Deze volgorde verschilt van die van de synode en dat is niet zonder reden, zoals aan het eind van deze paragraaf zal worden aangetoond. Het geschrift is dan ook geen getrouwe weergave van de synodegesprekken, hoewel er een enkele keer wel aan wordt gerefereerd. Ook het feit dat Bucer een boekje aanhaalt van Hoffman, geeft aan dat Bucer niet alleen een verslag van de gesprekken wil geven.

Als eerste behandelt Bucer de christologie van Hoffman. Dit punt krijgt de meeste aandacht in het geschrift. Hoe gewichtig dit punt voor Bucer was, blijkt wel uit het feit, dat na een eerste uiteenzetting een *summari* en een *summa* volgen, waarin nogmaals kort de opvattingen van Hoffman aangaande dit onderwerp en de weerlegging ervan worden samengevat. Bij geen van de andere punten doet Bucer dit.

Bucer behandelt vier gronden, die Hoffman heeft aangevoerd om zijn opvatting te onderbouwen.

1. In de eerste plaats komt de uitleg van Johannes 1:14 aan de orde: 'Het Woord is vlees geworden'. Bucer bestrijdt Hoffmans uitleg dat *worden* hier moet worden opgevat als *veranderen*. Voor Hoffman veranderde de goddelijke, hemelse natuur van Jezus in een aardse tijdens de incarnatie. Christus heeft slechts één natuur en deze veranderde zoals een graankorrel een halm wordt. Hiertegenover stelt Bucer, in navolging van het Concilie van Chalcedon, dat Christus twee naturen heeft. Het woordje *worden* moet dan ook niet als *veranderen* worden opgevat, maar als *aannemen*. Christus nam de menselijke natuur naast de goddelijke natuur aan.
2. Hierna bestrijdt Bucer Hoffmans opvatting dat Christus ons niet kan verlossen, wanneer hij deel zou hebben aan Maria's zondige vlees. Volgens Bucer heeft Christus wel Maria's vlees aangenomen, maar was Zijn vlees niet vervloekt. Door de Heilige Geest heeft Jezus Christus de menselijke natuur aangenomen zonder haar zondigheid.
3. Bij het derde punt weerlegt Bucer Hoffmans uitleg van twee bijbelteksten, te weten 1 Corinthe 15:47 en Johannes 3:13.⁷² Voor Hoffman onderbouwen deze zijn christologische opvattingen. Volgens Bucer wijzen zij inderdaad op de goddelijkheid van Christus, maar ze tonen daarmee nog niet aan dat Christus slechts één natuur had. Integendeel. De zinsnede 'Zoon des mensen' uit de

⁷² 1 Corinthe 15:47. 'De eerste mens is uit de aarde, stoffelijk, de tweede mens is uit de hemel.' Johannes 3:13. 'En niemand is opgevaren naar de hemel, dan die uit de hemel nederge-daald is, de Zoon des mensen.'

laatste tekst wijst juist op de menselijkheid van Christus en geldt daarom eerder als bewijs van de twee-naturenleer.

4. Tot slot gaat Bucer in op Hoffmans allegorische uitleg van een aantal bijbel-passages.⁷³ In de eerste plaats komt Hebr. 7:2-3 aan de orde. In deze verzen wordt gesproken over de oudtestamentische priester Melchisedek. Van hem wordt gezegd dat hij zonder afkomst, zonder begin en eind was. Hierin is hij volgens Hoffman een figuur en afbeelding van Christus en deze tekst geldt voor de lekenprediker dan ook als een bewijs dat Christus alleen een hemelse natuur heeft.

Alvorens hier op in te gaan, noemt Bucer een verloren gegaan geschrift van Hoffman, waarin deze precies honderd bijbelteksten heeft verzameld die Jezus' goddelijke afkomst aantonen. Smalend wijst hij erop dat Hoffman alleen tot dit ronde aantal kon komen door identieke synoptische teksten afzonderlijk te tellen. Maar het blijft niet bij dit verwijt. Voor Bucer is duidelijk dat niet alleen deze honderd teksten Christus' goddelijke afkomst bewijzen. De gehele Schrift doet dit! De bijbel getuigt echter niet alleen van de godheid van Jezus, maar ook dat Hij een werkelijk menselijke natuur heeft. Alleen zo kan Hij de mensen redden en in de hemel de eeuwige priester voor de gelovigen zijn naar de orde van Melchisedek. Juist dit laatste wil nu de tekst uit Hebr. 7 leren.

Vervolgens besteedt Bucer uitvoerig aandacht aan Hoffmans allegorisch uitleg van de christologische titels: *zaad van Abraham* en *zoon van David*.⁷⁴ Volgens Hoffman duidt *Abraham* op God de Vader en *David* op de Heilige Geest. *Zaad van* en *zoon van* slaat op de Zoon, Jezus Christus. Zo gelden ook deze teksten als bewijs van Jezus' hemelse herkomst. Voor Bucer is deze uitleg niets anders dan een vreemde, onzinnige gedachtecronkel. Ook op dit punt toont hij aan dat Christus zowel waarlijk mens als waarlijk God is.

Na deze uitvoerige verhandeling over de christologie vervolgt Bucer met het behandelen van 'der wahl Gottes, erlösung Christi, und vermogen der natur gegen göttlicher genaden'.⁷⁵ Bucer verdedigt hier allereerst de leer van de uitver-

⁷³ Deze vierde grond is waarschijnlijk later door Bucer ingevoegd. Bij de introductie van de gronden wordt ze niet genoemd en ook in de *summa* en de *summa* komt ze niet meer aan de orde. Veeleer lijkt hier Hoffmans uitleg van Johannes 3:13 de vierde grond te zijn. Het vermoeden dat dit vierde punt later is ingevoegd wordt verder nog versterkt door wat Bucer schrijft na de introductie van de eerste drie gronden: 'Die seind seine furneme gründe, auß denen er uff dem gesprech gehandelt hat'. *BDS*, V, 55. Deze zin zou er ook op kunnen wijzen dat deze vierde grond niet eens besproken is tijdens de synode. Uit het vervolg blijkt echter dat dit wel is gebeurd. Bucer schrijft dat Hoffman voortdurend uitvluchten zocht, wanneer hem op fouten in zijn schriftinterpretatie werd gewezen.

⁷⁴ Vergelijk Matth. 1:1.

⁷⁵ *BDS*, V, 73.

kiezing. God had reeds weet van de *val* voordat deze had plaatsgevonden, en had ook al sommigen tot het eeuwige leven uitverkoren. Deze uitverkorenen worden geroepen door Woord en Geest, waardoor zij God werkelijk leren kennen en wel vanwege en door de enige Middelaar, Jezus Christus. Deze kennis brengt liefde tot God voort. Wie zich niet richt op deze hogere kennis zal het slecht vergaan. Voor Bucer is het dus duidelijk dat er een scheiding is tussen uitverkorenen en niet-uitverkorenen. De eersten worden gekenmerkt door hun ware geloofskennis, hun waarachtig geloven en hun vertrouwen. Voor hen is God een genadig God. Hoffmans verkondiging dat alle mensen tot het eeuwig leven verkoren zijn, en dat de verlossing voor iedereen geldt, is volgens Bucer dan ook onjuist. Inderdaad staan er in de Schrift teksten waarin wordt gezegd dat *allen* zalig zullen worden.⁷⁶ Met dit *allen* wordt echter niet *iedereen* bedoeld, zoals Hoffman meent, maar *velen* aldus Bucer. Hoffman maakt zich volgens hem schuldig aan een *fallacia aequivocationis*, een onjuiste gevolgtrekking. *Allen* heeft alleen betrekking op de uitverkorenen. Het is dan ook onjuist om, zoals Hoffman doet op grond van 1 Corinthe 15:22, te zeggen: omdat *allen* door één zonde van Adam verdorven zijn en veroordeeld tot de eeuwige dood, zijn *allen* door Christus' werk gerechvaardigd, en hebben ze het eeuwige leven verkregen. Het één leidt volgens Bucer niet noodzakelijk tot het ander. Bij dit verzet speelt de godsleer een belangrijke rol. In de door Hoffman voorgestane analogie ziet Bucer een zekere noodzakelijkheid bij God, alsof God gedwongen zou zijn om allen te rechtvaardigen omdat allen zondig zijn. Bucer bepleit daartegenover de vrije wil van God. Uitgangspunt daarbij is dat God het hoogste goed is, het *summum bonum*. Hij is goed, en zoals Hij een wolf een wolf laat; waarom dan ook niet een ongelovige ongelovig?

Binnen het relaas over de verkiezing gaat Bucer in op de kwestie van de *vrije wil*. Hij begint met een filologische uiteenzetting over de *vrije wil*. Gewoonlijk wordt daar onder verstaan de keus voor of tegen het eeuwige leven, maar in eigenlijke zin betekent het niet meer dan dat men zelfstandig iets doet of laat, aanneemt of verwerpt. Met het ontkennen van een *vrije wil* wordt volgens Bucer niet meer gezegd dan dat de mens niet in staat is *het waarachtige goede* te kiezen. De mens heeft een grote vrijheid gekregen in zijn doen en laten, in zijn handelen, maar dit heeft alleen betrekking op de tijdelijke dingen. Door de val van Adam heeft de mens geen juiste kennis meer van goddelijke zaken en dit leidt tot een verkeerde waardering van de tijdelijke dingen. Wie uitverkoren is ontvangt de Heilige Geest en is daardoor weer in staat, gehoor te geven aan de oproep om het goede te doen. Dit goede is voor Bucer datgene wat God wil. Het is dus God zelf die de mens door Zijn Geest het goede leert, meer nog, ook de drang geeft om

76 In dit verband verwijst Bucer achtereenvolgens naar Genesis 22:18, 1 Corinthe 15:22, Johannes 1:9, 12:32, 1 Timotheus 2:4, 1 Johannes 2:2, 1:29 en 12:47. *BDS*, V, 82.

het goede te doen en hem er toe brengt het goede te volbrengen. Deze uitleg maakt ook duidelijk waarom Bucer zijn *excurs* over de *vrije wil* binnen zijn uiteenzetting over de uitverkiezing heeft geplaatst en niet apart behandelt. Immers alleen de uitverkorene ontvangt een werkelijk *vrije wil*. De uitverkiezing is in Bucers voorstelling voorwaarde tot een goed, juist en waardevol gebruik van de *vrije wil*.⁷⁷

De derde leer van Hoffman, die door Bucer opvallend kort besproken wordt, betreft die van de zonde tegen de Heilige Geest. Volgens Hoffman is er geen verzoening voor zonden die bewust worden begaan. Daartegenover zegt Bucer dat er in de zonden van de heiligen altijd 'etwas unwissens oder mer unbetrachtes oder unbesinnetst' aanwezig is. Een doodzonde is het willens en wetens bestrijden en belasteren van de Geest Gods en diens Woord. Hiervoor behoedt God de uitverkorenen.

De doop

Tot slot gaat Bucer in op Hoffmans opvatting over de kinderdoop, die volgens Hoffman 'uit de duivel' is. Allereerst gaat Bucer na wat het belang is van de uiterlijke tekenen van doop en avondmaal. Zij zijn door God ingesteld vanwege de zwakheid van de mens. Deze heeft niet genoeg aan woorden, en heeft ook tekenen nodig. Ten tijde van het Oude Testament waren er daarom de talrijke ceremoniën. Voor christenen zijn er nog twee overgebleven: doop en avondmaal. Deze sacramenten wijzen de mens op Gods goedheid en zetten hem aan tot het in praktijk brengen van de liefde.

Vervolgens bespreekt Bucer vijf tegenwerpingen van Hoffman betreffende de kinderdoop.

1. Hoffman wijst er op dat het Nieuwe Testament geen expliciet bevel bevat om kinderen te dopen. Alleen als de Schrift een bevel ergens toe geeft, dient het te worden gepraktiseerd. Bucer wijst er echter op dat er voor vele zaken geen expliciet bevel is. Zo wordt het avondmaal 's ochtends gevierd en doen ook vrouwen eraan mee, terwijl de Schrift daar niets over zegt. In dit soort kwesties moet volgens Bucer als regel het bevel der liefde gelden. Tegen deze gulden regel gaat de kinderdoop niet in en zij is dan ook niet onbijbels.
2. Volgens Hoffman gelden besnijding en handoplegging alleen voor de geestelijke kinderen. Bucer stemt ermee in dat de sacramenten naar het innerlijk van de mens verwijzen, maar de besnijdenis was ook een teken dat God de kinderen in zijn verbond opnam. Ook bij de handoplegging van de kinderen gaat

⁷⁷ L. Leijssen, *Martin Bucer en Thomas van Aquino; de invloed van Thomas op het denkpatroon van Bucer in de Commentaar op de Romeinenbrief (1536)* (niet uitgegeven dissertatie; Leuven, 1978), 386. Zie over de vrije wil bij Bucer 365-386 en M. de Kroon, *Martin Bucer en Johannes Calvijn; reformatorische perspectieven; teksten en inleiding* (Zoetermeer, 1991), 29-31; 43-45.

het om echte kinderen en is er niet alleen maar sprake van een geestelijke zaak.

3. Ten derde horen volgens Hoffman alleen diegenen te worden gedoopt die hun geloof hebben beleden. Hier stemt Bucer in grote lijnen mee in, maar toch is het voor hem geen reden om kinderen niet te dopen.
4. Als vierde tegenwerping brengt Hoffman te berde dat de doop altijd met het volle verstand moet worden aanvaard. Dit is volgens Bucer *ein lauter gedicht*, een verzinsel. Ook bij de besnijdenis en de handoplegging was een vernieuwing niet nodig.
5. Tenslotte voert Hoffman nog aan dat de gelovige in de doop de *bundt Gottes* moet zweren; iets wat kinderen niet kunnen. Dit gebruik kwam volgens Bucer alleen in de oude kerk voor, maar de Schrift zelf zegt hier niets over.

Na zo al Hoffmans argumenten te hebben weerlegd, concludeert Bucer dat de kinderdoop niet *auß dem teufel* is, maar dat zij wordt bediend naar Gods bevel.⁷⁸ Het geschrift besluit met waarschuwingen en met het vergelijken van Hoffmans dwalingen met eerdere dwaalleren in de geschiedenis. Hoffmans naturenleer werd reeds door Valentinus en Tertullianus verkondigd, over de vrije wil spraken de pelagianen al, en over de verzoening de novatianen. Met de verwerping van de kinderdoop heeft Hoffman iets nieuws, maar de duivel moet ook telkens wat nieuws uitvinden, aldus Bucer. Tot slot geeft de Straatsburgse reformator nog een raad mee aan Hoffman: hij moet die werkzaamheden doen waarvoor hij is opgeleid, oftewel bontwerker blijven.

Tenslotte komen we nog kort terug op de ten opzichte van de synode gewijzigde volgorde van de aldaar besproken thema's. Bij de behandeling van Hoffmans geschrift is er op gewezen dat de opbouw ervan bepaald werd door de "eigen" heilsleer. Voor het boekje van Bucer geldt hetzelfde. Inzettend bij de christologie, beklemtoont de Straatsburgse reformator de twee naturen van Christus. Juist omdat Christus God *en* mens is, kan Hij verzoening bewerkstelligen tussen God en mens. Hieraan heeft de mens geen enkel deel. Het is God die handelt en de gelovigen verkiest. De eenmaal uitverkorene kan het heil niet meer verliezen door eventuele doodzonden en heeft als teken van zijn uitverkiezing de herinnering aan zijn doop.

Slotopmerkingen

1. Uit de beschrijving van de drie bronnen is duidelijk geworden dat ze nauwelijks feitelijke informatie verschaffen over de gesprekken tussen Melchior Hoff-

⁷⁸ BDS, V, 105.

man en Martin Bucer. De summiere protocollen zijn op dit punt het meest betrouwbaar, maar zij vertellen weinig meer dan wanneer er over welk onderwerp is gesproken. Daarbij wordt wel telkens kort de visie van Hoffman weergegeven, maar het verweer van Bucer wordt slechts bij twee van de vijf punten – christologie en doodzonden – zeer beknopt beschreven. De *Sendtbrief* voegt nauwelijks iets toe aan deze gegevens, behalve dat de onderwerpen en de volgorde waarin deze op de synode werden behandeld overeenstemmen. De *Handlung* is op dit punt lastiger te beoordelen. In de tekst zelf wordt gerefereerd aan de gesprekken die hebben plaatsgevonden op de synode. Ook komen diverse in de protocollen genoemde bijbelteksten en argumenten terug in de tekst. Toch biedt deze geen getrouwe weergave van hetgeen op de synode is besproken. Alleen al Bucers verwijzing naar een geschrift van Hoffman maakt dit duidelijk. Uit onderzoek is reeds gebleken dat de reformator nog een ander geschrift van Hoffman – en raadsprotocollen – heeft bestudeerd bij de bestrijding van Hoffmans menswordingleer.⁷⁹ De reeks bijbelteksten, die Bucer bij de bestrijding van Hoffmans leer van de universele genade geeft, doet vermoeden dat hij deze eveneens uit een geschrift van Hoffman heeft overgenomen.⁸⁰

De polemische gerichtheid van het geschrift zorgt er ook voor dat Bucers weergave van de disputatie op de synode gekleurd is. Alleen de verschillen tussen beiden worden door hem uitgewerkt. Overeenkomsten, zoals het feit dat beiden uitgaan van de totale verdorvenheid van de mens en dat deze de genade van Christus nodig heeft, komen niet aan de orde. Dit alles maakt dat er uiterst zorgvuldig moet worden omgegaan met deze tekst als bron voor de synode.

2. Ten tweede is de vraag gesteld, wat beide mannen als kernverschil hebben gezien in hun onderlinge disputatie. Vanuit de protocollen is dit moeilijk op te maken. Zo wordt bijvoorbeeld niet duidelijk hoe lang over elk onderwerp is gesproken. Het enige aanknopingspunt is dat bij twee punten de weerlegging van Bucer wordt vermeld, en wel bij de christologie en bij de discussie over het begaan van moedwillige zonden. Hoffmans geschrift bevestigt in zoverre de grote rol die deze twee onderwerpen in de disputatie hebben gespeeld, doordat aan deze twee

⁷⁹ S. Voolstra wijst op *Von der waren hochprachtlichen eyningen magestadt gottes* (zie noot 22 voor volledige gegevens), in: *Het Woord is vlees geworden; de melchioritisch-menniste incarnatieleer* (Kampen, 1982), 136.

⁸⁰ Wellicht was dit *Das freudenriche zeucknus* (zie noot 16 voor volledige gegevens). Daarin staat (op pagina 430): 'Nun gibt Hofmann eine menge Belege aus der Schrift dafür, dass Gott die Seligkeit aller Menschen will'. Helaas ontbreken de bijbelteksten, zodat niet met zekerheid is vast te stellen of Bucer dit geschrift gebruikte. Uit de raadsprotocollen valt wel op te maken dat Hoffman dit boekje zeer waarschijnlijk aan de raad heeft overhandigd vóór de synode. Daarmee zou ook Bucer het tot zijn beschikking kunnen hebben gehad.



Melchior Hoffman, afgebeeld op een gravure van Cornelis van Sichem uit 1608 (Doopsgezinde Bibliotheek).

thema's de meeste ruimte wordt besteed, waarbij het onderwerp van de dood-zonden de meeste aandacht krijgt. Bij Bucer ligt het anders. Juist aan de kwestie van de onvergeeflijke zonden besteedt hij nauwelijks aandacht. Slechts een vier-tal pagina's wordt aan het onderwerp gewijd (J3a-J4b). De christologie daarente-gen krijgt de meeste aandacht: ruim dertig pagina's (B1b-F1a). Niet alleen worden alle argumenten uitgebreid behandeld en weerlegd, maar ook wordt het geheel nog eens tot tweemaal toe samengevat.

Hoewel op deze aangehaalde argumenten – tekstruimte en weerwoord – het een en ander valt af te dingen, kan toch met enige voorzichtigheid worden ge-steld dat voor Bucer de discussie over christologie het belangrijkste was. Voor Hoffman is dit punt ook bijzonder important, maar daarnaast ziet hij ook de kwestie van de bewust begane zonden na de *verlichting* als een voornaam geschil-punt. Juist aan dit onderwerp schenkt Bucer in zijn geschrift nauwelijks aan-dacht. Waarom eigenlijk niet? Dat hangt enerzijds samen met zijn opvattingen over het heilswerk van Christus en anderzijds met zijn zondeleer. Volgens Bucer is Christus gestorven voor alle zonden van de uitverkorenen, zowel vóór hun roe-ping als daarna. Wat betreft de zonden stemt Bucer in zoverre overeen met Hoff-man dat er volgens hem ook zonden tegen de Heilige Geest zijn, die de eeuwige dood ten gevolg hebben, maar de uitverkorenen kunnen deze niet begaan door de bescherming van diezelfde Heilige Geest, die in hen woont. Juist omdat de ge-lovige geen doodzonden kan begaan, hoeft er ook niet uitgebreid op in te wor-den gegaan.

Betekent het feit, dat Hoffman juist aan ditzelfde onderwerp de meeste aan-dacht schenkt, ook dat het voor hem het breekpunt was met Bucer en de zijnen, of was dat voor hem toch ook de christologie? Voor dit laatste pleit het feit dat Hoffman zeer lang aan dit punt heeft vastgehouden. Van hem zijn twee zoge-naamde herroepingen bewaard gebleven, de eerste uit 1539, van de tweede is de exacte datum onbekend.⁸¹ Pas in deze laatste tekst herroept Hoffman ook zijn leer van het *hemels vlees* van Christus, hiertoe gebracht door het geduld en de wel-willendheid van Bucer, terwijl hij in de eerste al op de andere vier punten heeft toegegeven de reformatorische visie te onderschrijven.

De ruime aandacht die dit punt krijgt in het geschrift kan ook worden ver-klaard vanuit het feit dat Hoffman zijn christologische visie telkens weer uitge-breid uiteen moest zetten vanwege haar afwijkend karakter. Het is dan ook niet opvallend dat er vele pagina's aan dit onderwerp worden gewijd, maar wel dat Hoffman evenveel ruimte besteedt aan het thema van de moedwillige zonden. Gezien in het licht van de reeds genoemde ontevredenheid, die er heerste bij de diverse radicale groepen in Straatsburg over de halfslachtigheid van de doorvoe-

81 Zie: Packull, 'Melchior Hoffman', 100-103, 107-109.

ring van de reformatie in de stad, valt er dan ook veel voor te zeggen dat dit thema voor Hoffman ten tijde van de synode het kernverschil was met zijn reformatische tegenstanders. Dit wordt nog versterkt door een opmerking van Hoffman, die vermeld staat in een verslag van een van de verhoren, dat afgenomen werd voorafgaand aan de synode. Hierin staat:

In summa er spricht, alle die jenen, so nach erkandtnus Christi vnd seins worts vnd beruff mutwilliglich sündigen, die sind ewig verloren vnd des teuffels.⁸²

Dat Bucer de christologie aanwijst als belangrijkste geschilpunt en Hoffman het onderwerp van de moedwillige zonden, roept de vraag op wie het gelijk aan zijn zijde had. Was één van deze thema's inderdaad het breekpunt, of scheidden de wegen zich misschien op een ander punt?

3. Om een antwoord op deze vraag te kunnen geven is het van belang de disputatie in een breder theologisch kader te plaatsen. De thema's die aan de orde kwamen op de synode zijn alle gerelateerd aan de soteriologie, ofwel de heilsleer. Ze hebben te maken met de vraag hoe het heil de gelovige ten deel valt.⁸³ De bespreking van de onderwerpen vindt plaats op een gemeenschappelijke basis. In de discussie gebruiken zowel Hoffman als Bucer namelijk alleen de Schrift om hun opvattingen te onderbouwen, dan wel die van de ander te weerleggen. Een verschil is dat Hoffman ook teksten uit apocriefe bijbelboeken aanhaalt, hetgeen er op duidt dat Hoffman een vertaling van de Latijnse Vulgaatbijbel gebruikte. Buitenbijbelse bronnen, zoals bijvoorbeeld de *patres*, worden door Hoffman niet genoemd en Bucer vermeldt in zijn betoog wel een enkele naam van een kerkvader, maar dan om de (in zijn ogen) ketterse gedachten van Hoffman historisch te plaatsen.⁸⁴

Het gesprek op de synode, alsook de beide geschriften, beginnen met een behandeling van het fundament van de heilsleer, namelijk de christologie. Het is de vraag naar de persoon van Christus. De visie hierop verschilt, zoals hierboven reeds uitvoerig aan de orde is geweest, maar laat onverlet dat geen van beiden ontkent dat de mens verzoend dient te worden. Zowel Hoffman als Bucer gaan er vanuit dat Jezus Christus door zijn verzoenend werk de mens bevrijdt van de gevolgen van Adams val. De totale verdorvenheid van de mens wordt door Hem tenietgedaan en Hij opent de weg tussen God en mens. Beiden stellen ook dat de

82 *QGT*, VIII, 15, nr. 364.

83 H.-G. Tanneberger, *Die Vorstellung der Tauffer von der Rechtfertigung des Menschen* (Stuttgart, 1999), 243.

84 Bucer sluit in zijn weerlegging van Hoffmans christologie weliswaar aan bij de uitspraken van Chalcedon, maar geeft een onvolledige weergave van de christologische formuleringen van dit concilie. *BDS*, V, 66, noot 85.

mens hier niets toe bijdraagt. Het is enkel genade wat hem hier ten deel valt.

Toch worden er ook hier weer belangrijke verschillen zichtbaar. Volgens Hoffman geldt deze bevrijding voor alle mensen, terwijl Bucer stelt dat slechts een selecte groep mensen deel heeft aan deze verlossing. Daarnaast heeft dit verzoenend werk bij beiden ook een verschillende gerichtheid. Voor Hoffman staat voorop dat door Christus ook de wil van de mens weer is vrijgemaakt, waardoor deze in staat is zelf te kiezen tussen het eeuwige heil of de eeuwige dood.⁸⁵ Deze keuze moet zichtbaar worden in een leven, dat wordt gekenmerkt door gehoorzaamheid aan de geestelijke wet; dat is de navolging van Christus.

Voor Bucer is de bevrijding van de erfzonde in de eerste plaats een herstel van de misvorming van het menselijk verstand.⁸⁶ Deze misvorming houdt in dat de mens niet meer het ware goede – met name de wil van God – kent en kan nastreven. Door Christus' verlossing wordt het menselijk verstand verlicht door inwerking van de Heilige Geest. Dit houdt volgens Bucer ook in dat de wil van de mens nu werkelijk vrij wordt, maar dan in die zin dat de gelovige – doordat het juiste zicht op goed en kwaad weer is verkregen – in staat is om te kiezen het goede te doen, wat zich uit in de liefde tot de naaste.⁸⁷ Hiermee stuiten we op de kern van Bucer theologie, namelijk de eenheid van geloof en liefde, die wordt uitgedrukt in het woord *pietas*.⁸⁸

Opvallend is dat, ondanks de verschillende gerichtheid van het verzoenend werk van Christus, zowel Hoffman als Bucer uitkomen bij het belang van een nieuwe levenswandel. Tegelijk wordt er ook weer een verschil zichtbaar. Terwijl de nieuwe levenswandel bij Bucer het resultaat is van de inwerking van de Heilige Geest, is dit bij Hoffman het antwoord van de mens op Gods genadeaanbod. Naast deze nadruk op het menselijk handelen is ook kennis van de juiste leer voor beiden van belang. Voor zowel Hoffman als Bucer is er een nauwe samenhang tussen leer en leven. Beide behoren zuiver te zijn.

Het beeld dat zo van beider heilsleren ontstaat, is dat van twee parallelle wegen die op belangrijke kruispunten bij elkaar komen. Tegelijk wordt ook zichtbaar waar de wegen definitief uiteengaan, namelijk daar waar bij Hoffman het initiatief op de weg van de toe-eigening van het heil overgaat van God naar de mens, terwijl anderzijds bij Bucer God degene is die het heilsproces in de gelovige blijft leiden. Deze splitsing hangt samen met het standpunt inzake de predestinatieleer. Hoffman kan deze leer niet aanvaarden. Zij ontnemt volgens hem de mens haar verantwoordelijkheid en zorgt niet voor een daadwerkelijke verandering in

⁸⁵ Vergelijk: Tanneberger, *Die Vorstellung der Tauffer*, 210-211.

⁸⁶ Leijssen, *Martin Bucer en Thomas van Aquino*, 337vv.

⁸⁷ Leijssen, *Martin Bucer en Thomas van Aquino*, 365vv. Vergelijk: J. Müller, *Martin Bucers Hermeneutik* (Gütersloh, 1965), 237.

⁸⁸ De Kroon, *Martin Bucer en Johannes Calvin*, 92-105.

zijn dagelijks leven. Daarvoor in de plaats stelt Hoffman de vrijmaking van de wil in die zin dat de mens daarmee zijn levenslot in eigen hand heeft. Naar Bucers mening overschat Hoffman hier de wil. De wil wordt volgens hem inderdaad vrijgemaakt, maar zij geeft de gelovige alleen de verantwoordelijkheid voor het eigen handelen. Alleen God is verantwoordelijk voor het heil van de mens en Hij kiest wie Hij wil.⁸⁹ Hoewel de verschillen in de christologie en de leer van de universele genade niet mogen worden gebagatelliseerd, is de kloof pas op dit punt onoverbrugbaar.

Dat dit kernverschil onvoldoende zichtbaar wordt in de geschriften hangt in de eerste plaats hiermee samen dat beide auteurs in hun geschriften vooral bezig zijn hun eigen opvattingen uiteen te zetten. Dit gebeurt vanuit de volle overtuiging dat de eigen visie de enige juiste is.

Wat betreft Bucer dient hierbij opgemerkt te worden dat hij in zijn geschrift telkens ook Hoffmans gedachten weergeeft, maar wel met de bedoeling het verschil tussen beiden zo duidelijk mogelijk te laten uitkomen. Opvallend daarbij is zijn behandeling van Hoffmans leer van de universele genade. Bij de opsomming van Hoffmans dwalingen geeft Bucer correct aan dat er binnen Hoffmans genadeleer sprake is van twee fasen.⁹⁰ In de uitgebreide behandeling van dit thema doet Bucer daarentegen telkens voorkomen alsof Hoffman slechts in een alverzoening zou geloven. De reden hiervoor is begrijpelijk. Bucer wil de afstand met Hoffman op dit punt zo groot mogelijk maken, omdat er bij deze kwestie verwarring bij de lezers kan opkomen. Want ook Bucer zelf spreekt over een dubbele rechtvaardiging, namelijk zowel door het geloof als door de werken.⁹¹ En juist hier, bij de vraag hoe beide zich tot elkaar verhouden en hoe ze moeten worden gewaardeerd, wordt gestoten op de kern van het conflict. De eenzijdige weergave door Bucer van Hoffmans opvatting op dit punt zorgt er voor dat dit niet zichtbaar wordt.

89 De opvatting van Deppermann, dat het *kernverschil* tussen Hoffman en Bucer ligt in de verschillende visie (van beiden) op de positie van de mens ten opzichte van God – respectievelijk als actieve partner na de *verlichting*, dan wel als een kind dat alles van God ontvangt – wordt niet door mij onderschreven. In de eerste plaats wordt daarmee het reeds genoemde gezamenlijke uitgangspunt – dat de mens van oorsprong totaal verdorven is – uit het oog verloren, en in het verlengde daarvan wordt de belangrijke vraag *hoe* de mens in deze verhouding tot God is komen te staan onvoldoende verdisconteerd. Zie: Deppermann, *Melchior Hoffman*, 262, en van dezelfde auteur, 'Melchior Hoffmans Weg von Luther zu den Täufern', in: H.-J. Goertz (red.), *Umstrittenes Täuferum 1525-1975; neue Forschungen* (2e dr., Göttingen, 1977) 202.

90 BDS, V, 54.

91 Weliswaar spreekt Bucer van een dubbele (of zelfs drievoudige) rechtvaardiging, maar de verschillende aspecten mogen niet van elkaar gescheiden worden. Het gaat om een organisch proces, waarbij de rechtvaardiging door de werken een vrucht is van die door het geloof. Zie: De Kroon, *Martin Bucer en Johannes Calvijn*, 170, en van dezelfde auteur, *Studien zu Martin Bucers Obrigkeitsverständnis; evangelisches Ethos und politisches Engagement* (Gütersloh, 1984), 117v.

Dat het kernverschil in Hoffmans geschrift niet duidelijk naar voren treedt, komt mede doordat het thema van de predestinatie voor hem reeds een gepasseerd station is. In de beginperiode van zijn verkondiging van de reformatorische leer in Lijfland (in 1525) was Hoffman nog een volgeling van Luther en onderschreef hij de leer van de uitverkiezing.⁹² Gedurende zijn werkzaamheden stuitte hij echter telkens op het feit dat de “nieuwe leer” van de rechtvaardiging door het geloof alleen niet tot een werkelijke verandering leidt in het handelen van mensen, zowel privé als maatschappelijk. Hoffman kwam langzamerhand tot de overtuiging dat de verkiezingsleer hiervan de oorzaak was. Zij nodigde volgens hem niet uit tot werkelijke verandering, omdat door de uitverkiezing reeds vaststaat wie behouden en wie verloren is, en goede werken daaraan niets kunnen afdoen of toevoegen. De breuk met zowel de lutheranen als de zwinglianen was dan ook tevens een afrekenen met de predestinatieleer. Het aanhangen van deze leer is sindsdien volgens Hoffman zelfs één van de doodzonden.⁹³

92 Melchior Hoffman, *Jhesus*. ‘Der Christlichen gemeyn zu Derpten ynn Liefelandt wunschet Melcher Hoffman/ Gnad und fride/ sterckung des glawbens von Gott dem vater vnd dem hern Jhesu Christo Amen’. In: M. Luther, WA 18, 426-427. Deppermann, *Melchior Hoffman*, 78.

93 M. Hoffman, *Die ordonnantie Godts*, in: BRNV, 161-163.

‘Ick vreesse uwer sielen seer’

Johannes a Lasco kruist in 1544 vreedzaam de degens met Menno Simons en een vertegenwoordiger van David Joris¹

Yn neitins oan Samme ‘Blesdiquius’ Zijlstra

Inleiding

Op 12 oktober 1543 krijgt de vroedschap van Emden een alarmerende brief toegezonden van het keizerlijk gezag, die over een lastige kwestie gaat, waarmee zowel de positie van gravin Anna van Oost-Friesland als de veiligheid van de stad gemein is:

das sij uns die urgicht der widerteuffer und anderer aufruerrischen, so in jungst verschinem monat augusti die statt Emden einzunehmen und in iren gewalt zu bringen understanden haben und darauf durch gedachte gravin und ire ambtleute gefangen, aber volgendtz widerumb auskomen sein, mitsambt ainer verzaichnus der namen irer mitverwandten und gesellen, desgleichen ires haubts und redelfuerers Jorissen glassmachers buecher zuschicken solle.²

1 Dit artikel is de Nederlandstalige bewerking van een lezing die in vertaling opgenomen is als “A Lasco wedder uns”, A Lasco und die Täufer und Nonkonformisten’, in: C. Strohm (red.), *Johannes a Lasco (1499-1560); Polnischer Baron, Humanist und europäischer Reformator; Beiträge zum internationalen Symposium vom 14.-17. Oktober 1999 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden* (Tübingen, 2000), 299-313. Sedertdien is een degelijke monografie verschenen, waarin deze episode met meer oog voor details, maar in grote lijnen identiek wordt weergegeven: H.P. Jürgens, *Johannes a Lasco; der Werdegang eines europäischen Reformators* (Tübingen, 2002), 245-271. Aldaar 245, noot 64: ‘Über den Gegenstand dieses Kapitels hat Piet Visser bei der Emdener Tagung einen Vortrag geliefert [...] der die Literatur zum Thema zusammenfasst und eine quellennahe, knappe Darstellung des Problems gibt.’ Voorzover Jürgens’ weergave der gebeurtenissen afwijkt, zal ik daarvan melding maken.

2 Vrij vertaald: ‘Dat zij [men] ons bericht [hebben/heeft] dat de wederdopers en andere oproermakers voornemens zijn geweest om in de afgelopen maand augustus de stad Emden in te nemen en onder hun macht te brengen, waarop zij door de genoemde gravin en haar ambtenaren gevangen [genomen zijn], maar dat zij daarop weer losgelaten zijn. [Verzocht wordt] een lijst met de namen van hun medestanders en helpers, alsmede de boeken van hun hoofd en woordvoerder, Jorissen glazenmaker, op te sturen.’ A.F. Mellink, *Documenta Anabaptistica Neerlandica I Friesland en Groningen (1530-1550)* (hierna: DAN) (Leiden, 1975), 185.



Johannes a Lasco, olieverfschilderij op paneel door een onbekende Hollandse meester, ca. 1555, dat zich in de Johannes a Lasco Bibliothek te Emden bevindt.

Het stadsbestuur wordt voorts met klem verzocht om de feiten van dit verschrikkelijke maar verijdelde plan nader te onderzoeken en de uitkomst daarvan aan graaf Johann, die spoedig naar de stad zal komen, ter beschikking te stellen. Dit bericht verraaft niet alleen de gespannen verhouding tussen de weduwe van Enno II, gravin Anna, en haar katholieke zwager, graaf Johann von Falkenberg, die aanspraak maakte op het graafschap van zijn in 1540 overleden broer. Het typeert bovenal de verwarde en onzekere religieuze situatie, waarmee Johannes a Lasco zich sedert het voorjaar van 1543 als eerste superintendent³ van Oost-Friesland geconfronteerd zag.

De volgende weergave der gebeurtenissen concentreert zich op de aanwezigheid *der widerteuffer und anderer aufruerrischen sekten* en de manier waarop A Lasco de münstersen, batenburgers, davidjoristen en mennisten in de eerste jaren van zijn ambt tegemoet trad. De gecompliceerde situatie van de reformatie in Oost-Friesland, met name te Emden, evenals de nog nauwelijks ontwikkelde organisatie van de door gravin Anna beoogde landskerk en de algemene politieke verhoudingen komen daarbij slechts zijdelings ter sprake.⁴ In de eerste plaats wordt kort de aantrekkelijkheid van het graafschap Oost-Friesland geschetst voor de dopers en aanverwante groeperingen na de ondergang van het münsterse rijk in 1535, waarna vervolgens langer stil wordt gestaan bij de vraag met welke verschillen en interne ontwikkelingen binnen het doperdom A Lasco rekening had te houden, toen hij vanaf januari 1544 het initiatief nam om enerzijds tot toenadering en anderzijds tot afbakening te komen.

Verskillende doperse groeperingen in Oost-Friesland

‘Al heel vroeg, en waarschijnlijk zelfs wegens het ontbreken van enige uniformiteit, genoot Oost-Friesland een goede naam als tehuis voor evangelische vrijheid – een reputatie die een constante stroom van vluchtelingen uit minder tolerante gebieden op gang bracht.’ Met deze woorden typeert Andrew Pettegree in zijn boek *Emden and the Dutch Revolt* de situatie van Oost-Friesland tijdens de eerste decennia van de reformatie.⁵ Op gelijke wijze schetst Bernd Kappelhoff de roep van

3 De superintendent had, naast het gewone predikambt, het geestelijk en kerkbestuurlijk leiderschap van de toen nog niet helder omlijnde ‘gereformeerde’ kerk in Oost-Friesland.

4 A. Pettegree, *Emden and the Dutch Revolt; exile and the development of Reformed Protestantism* (Oxford, 1992), 1-56; M. Smid, *Ostfriesische Kirchengeschichte* (Pewsum, 1974) (*Ostfriesland im Schutze des Deiches*, 9), 114-168.

5 ‘From an early date, and perhaps even because of the lack of uniformity, East Friesland enjoyed a reputation as a home of evangelical freedom, a reputation which encouraged a steady stream of refugees from less tolerant regimes’; Pettegree, *Emden*, 31.

Oost-Friesland als toevluchtsoord voor evangelische vrijheid.⁶ Spiritualisten en zwinglianen hadden destijds – ondanks de dogmatische verschillen – meer uiterlijke overeenkomsten en gedeelde belangen, want zij werden door de antireformatorische politiek van de keizer en de voorkeurspositie van de lutherse hervorming in de omringende landen als gemeenschappelijke vijanden beschouwd. Niet alleen Hinne Rode uit de Nederlanden, maar ook Andreas Karlstadt vond een tijdelijk toevluchtsoord in Oost-Friesland, evenals Melchior Hoffman, die in 1529 enkele maanden in Oldersum verbleef – toen nog als twijfelende lutheraan, onder de hoede van Ulrich von Dornum. Later, in het voorjaar van 1530, keerde Hoffman – uit Straatsburg ontsnapt – weer naar Oost-Friesland terug; toen evenwel als tegenstander van Luther, en hij zou zich sindsdien als wervende profeet van de dopers manifesteren.⁷ Het verhaal gaat dat Hoffman in de *Geerkamer*, de consistoriekamer van de Grote Kerk van Emden, ongeveer 300 inwoners (*bondtgenooten*) gedoopt zou hebben, wat tot gevolg had dat hij direct daarop weer uit de stad verdreven werd. Vanuit Emden heeft zijn plaatsvervanger Jan Volkertszoon Tripmaker veel gedaan om het melchioritische doperdom in de Nederlanden te introduceren.⁸

Het doperdom had als reformatorisch alternatief niet alleen aantrekkingskracht op de Oost-Friese ingezetenen. Juist vanwege de nog onduidelijke, kerkpolitieke situatie van het land werd dit gebied, zeker na het echec van het Münsterse experiment, bij uitstek een toevluchtsoord voor vervolgte dopers uit de Lage Landen en Westfalen.⁹ Om de hiermee verbandhoudende gevaren in te

6 B. Kapellhoff, 'Die Reformation in Emden; II, Durchsetzung und Gestaltung der Reformation bis 1552', in: *Jahrbuch der Gesellschaft für bildende Kunst und vaterländische Altertümer zu Emden* 58 (1978), 31.

7 K. Deppermann, *Melchior Hoffman; soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation* (Göttingen, 1979), 133-38; Kapellhoff, 'Die Reformation in Emden', 35-36.

8 S. Zijlstra, *Om de ware gemeente en de oude gronden; geschiedenis van de dopersen in de Nederlanden 1531-1675* (Hilversum, 2000), 83-97.

9 De correspondentie tussen de Oost-Friese prediker Hermannus Aquilomontanus en Heinrich Bullinger verschaft hierover goede informatie. Zie J. ten Doornkaat Koolman, 'De anabaptisten in Oostfriesland', in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 46 (1963/1964), 87-99. De gehele Noord-Duitse kust, vanaf het Groninger land tot en met de Dantziger Werder, fungeerde reeds tientallen jaren als economisch vestigingsgebied – en later ook als religieuze vluchthaven – voor kolonisten en verdreven ontheemden uit Vlaanderen, Holland en Friesland. Boeren en inpolderaars – meestal pachters – vonden in deze streken een nieuw bestaan, zoals bijvoorbeeld bij Norden, waar de dorpen Hollande en Holländer Viertel gesticht werden, of in Dithmarschen aan de Noordzeekust ten noorden van Hamburg, dat zich in deze tijd juist tot een vrije, lutherse boerenrepubliek zou ontwikkelen. Toen in maart 1534 zich duizenden dopers uit Holland inscheepten om het einde van de wereld in Münster mee te beleven, maar bij Genemuiden tegengehouden, gearresteerd of verjaagd werden, wist een deel van deze wanhopige mensen op twaalf schepen te ontkomen, het Vlie uit te zeilen en zich eveneens bij Dith-

dammen, werden verschillende maatregelen genomen. Zo werd op verzoek van de lutherse rijksheren de zogenaamde Bremer kerkordening opgesteld, die door graaf Enno en zijn broer Johann op 19 januari 1530 bekrachtigd werd, met een edict tegen de dopers. Enno's volgende mandaten uit 1535 en 1537 waren nog strenger en slechts voor één uitleg vatbaar:

Dusse alle, nömlick de wederdoeper, so sich in oer older hebben doepen laten, eder de den wederdoep leren, und den Kinder doepe verbeden, sampt denen, so oere kinder vormen ongedoept tho holden, und de sulke lere annemen, edder der sulvigen lerer behuusen und herbergen: willen wy gefenckelich annehmen laten, mit water und broet spisen, und dan nae gelegenheit pyblick mit oer handelen und straffen.¹⁰

Doch het effect van al deze maatregelen was vrijwel nihil, omdat de afgekondigde kerkordeningen met name de weerstand en ergernis van de ‘gereformeerden’ opriepen. Reeds in 1887 stelde de historicus Müller vast dat graaf Enno kennelijk meer in woord en wetgeving de lutherse zaak tegemoet kwam, dan haar daadwerkelijk bevorderde. Dat zou ook kunnen verklaren dat bij de ambtsaanvaarding van Enno's weduwe in 1540 zowel het aantal nieuwe doperse inwijkelingen als dat van de reeds autochtone sympathisanten en lidmaten van de doperse gemeenschap omvangrijker moet zijn geweest dan ooit te voren. Was Enno waarlijk een anabaptistenhater geweest, dan had zulks nooit het geval kunnen zijn.¹¹ Het aantal van zowel de lokale als de naar Oost-Friesland gevluchte dopers is wegens de zeer onvolledige en zelfs geheel ontbrekende archiefstukken en bronnen niet

marschen al dan niet tijdelijk te vestigen. O.S. Knottnerus, “Gijlieden/die aen alle wateren zaeyt;” doperse immigranten in het Noordduitse kustgebied (1500-1700)’, in: *Doopgezinde Bijdragen* (hierna: *DB*) 20 (1994), 11-22.

10 Vrij vertaald: ‘Al dezen, namelijk de wederdopers, die zich in hun volwassenheid hebben laten dopen, of die de wederdoop verkondigen en de kinderdoop verbieden, tezamen met hen die voornemens zijn hun kinderen ongedoopt te houden, en die hun leer aannemen, dan wel hen die zulke leraren in huis halen en onderdak verlenen, gebieden wij gevangen te laten nemen, op water en brood te zetten en voorts na bevind van zaken pijnlijk met hen te handelen en te straffen.’ Zie J.P. Müller, *Die Mennoniten in Ostfriesland vom 16. bis zum 18. Jahrhundert; aktenmäßige kulturgeschichtliche Darstellung* (Emden/Borkum/Amsterdam, 1887), 18, noot 27; Kapellhoff, ‘Die Reformation in Emden’, 36-39 en 45-50; hier 43: ‘Zwinglische Einflüsse von aussen und eigene Pläne und Aktivitäten Graf Ennos II. verhinderten die Ausführung der Bremer KO’.

11 ‘Dabei scheint bekanntlich Enno selbst mehr in Worten und Erlassen geeifert, als sich der lutherischen Sache thätlicherwise angenommen zu haben [...]. Auf diese Weise lässt es sich erklären, was bei feindseliger Haltung Enno's gegen die Täufer jedenfalls befremdlich sein würde, dass bei dem Regierungsantritt seiner Wittwe [...] die Zahl der teils neu eingewanderten, teils auch wohl schon eingesessenen Angehörigen und Glieder der Gemeinschaft bedeutender als je zuvor gewesen sein muss.’ Müller, *Die Mennoniten in Ostfriesland*, 18, noot 27; Kapellhoff, ‘Die Reformation in Emden’, 45-50. Vergelijk: Jürgens, *Johannes a Lasco*, 246.

bekend, maar hun aanwezigheid moet substantieel zijn geweest. Dat is mede af te leiden uit de doperse sympathisanten in bepaalde adellijke kringen, zoals bijvoorbeeld de reeds eerdergenoemde jonkheer Ulrich von Dornum, of enkele leden van het Emders stadsbestuur die Melchior Hoffman nauwelijks een strobreed in de weg legden. Dankzij dergelijke bescherming kon bijvoorbeeld ook de stichter van de sekte van het *Huys der Liefde*, Hendrick Niclaes (in het Emders leven van alledag een geziene zakenman), vanaf 1541 meer dan twintig jaar lang in het geheim zijn profetische propagandawerk verrichten.¹² Geschat wordt dat er enkele duizenden dopers moeten zijn geweest, voornamelijk in het westen van Oost-Friesland, in Leer, Oldersum, langs de Eems, in Emden, het Greetmer Amt en Norden en omgeving. Later, na 1544, vestigden zich ook mennonieten in het grensgebied van het Jever- en het Oldenbrugerland bij Götens, Neustadtgötens genaamd. Opmerkelijk in dit verband is tot slot ook de activiteit van een menniste oudste van de tweede generatie, Lenaert Bouwens, die in dit gebied tussen 1551 en 1582 meer dan 600 volwassenen heeft gedoopt, waaronder ruim 400 alleen al in Emden.¹³

De opmaat tot A Lasco's gesprek met de davidjoristen en mennonieten

A Lasco had zijn pogingen om integratie tot stand te brengen van dopers met de gereformeerde landskerk vrijwel uitsluitend tot twee groeperingen beperkt: de davidjoristen en de mennisten. David Joris, de glasschilder uit Delft, die een spiritualistisch doperdom verkondigde en zich in de ogen van zijn achterban als 'derde David' openbaarde, was tot omstreeks 1542 de belangrijkste doperse leider.¹⁴ David was in 1534 door Obbe Philips tot bisschop gewijd en in 1536 – aangespoord door visioenen – zijn messiaanse roeping gaan vervullen. David verwierf deze voorhede depositie op het moment dat de doperse leiders van het eerste uur na de catastrofe van Münster geleidelijk aan in het duister der historie begonnen weg te glijden.¹⁵

12 A. Hamilton, *The Family of Love* (Cambridge, 1981), 32-34.

13 C. Krahn, 'Anabaptism in East Friesland', in: *The Mennonite Quarterly Review* 30 (1956), 248-249; M. Clemens, 'De Mennonieten van Neustadtgötens en hun contacten in de Nederlanden', in: *DB* 24 (1998), 25-27; Ten Doornkaat Koolman, 'Anabaptisten in Oostfriesland', 88-90.

14 G.K. Waite, *David Joris and Dutch Anabaptism 1524-1543* (Waterloo, Ontario, 1995), 163-174.

15 Jan van Batenburg werd in 1538 geëxecuteerd. Heinrich Krechting, de kanselier van koning Jan van Leyden te Münster, keerde zich in hetzelfde jaar tegen Joris' spiritualisme, vestigde zich in Götens, bekeerde zich tot de gereformeerde kerk onder A Lasco, en werd zelfs leider van de kerk in Dykhausen. Obbe Philips keerde in 1540 het doperdom de rug toe. S. Zijlstra, *Nicolaas Meyndertsz van Blesdijk; een bijdrage tot de geschiedenis van het Davidjorisme* (Assen, 1983), 12-16; van dezelfde auteur, 'Menno Simons en David Joris', in: *DB* 12-13 (1986/1987), 73; *The Mennonite Encyclopedia* (5 dln.; Scottdale, Pennsylvania enz., 1955-1990), III, 254-255.

Menno Simons, gravure door
Jacobus Burghart, 1683
(Doopsgezinde Bibliotheek)



Vanaf 1539, toen de vervolging van de dopers en davidjoristen in Holland steeds heftiger en genadelozer werd,¹⁶ had hij zijn toevlucht tot Antwerpen genomen, terwijl honderden van zijn aanhangers naar Oost-Friesland waren gevlucht. Vanuit Antwerpen hield hij niettemin met tal van zendbrieven en heimelijk gepubliceerde boeken (zoals het beroemde *Wonder-boeck* uit de jaren 1542 tot 1544)¹⁷ de vaart in zijn

16 Zijlstra, *Nicolaas Meyndertsz van Blesdijk*, 17-20.

17 Het was in het geheim gedrukt te Deventer door Dirck II van de Borne. Zie: P. Valkema Blouw, *Typographia Batava 1541-1600; in ordinem digessit A.C. Schuytlot; repertorium van boeken gedrukt in Nederland tussen 1541 en 1600* (Nieuwkoop, 1998), I, 5642.

succesrijke zendingswerk in de Lage Landen. Twee van zijn adepten, Joriaen Ketel en Nicolaes Meyndertsz van Blesdijk (Davids schoonzoon), traden als zendboden en plaatsvervangers op.¹⁸ Joris' door de Heilige Geest gedreven wonderleer had grote aantrekkingskracht, niet enkel op nieuwe bekeerlingen, maar ook op voormalige münstersen, waaronder enkele vertwijfelde batenburgers, die brandschattend en moordend door Overijssel (en elders in het oosten) trokken, om onder het voorwendsel van goddelijke wraak alsnog de apocalyptische eindtijd na te jagen.¹⁹ In deze kringen was ook de idee van de polygamie nog zeer levendig, wat zich in zekere zin verdroeg met Joris' perfectionistische huwelijksleer.²⁰ Tot slot ging ook van het door Joris beleden nicodemisme, het huichelen met de wereld, nog de nodige aantrekkingskracht uit.

De carrière van Menno Simons zou geheel anders verlopen. Nadat hij op veertigjarige leeftijd in 1536 de parochie van de 'Hoere van Babylon' te Witmarsum had verlaten, werd Menno het jaar daarop in Groningen door Obbe Philips tot oudste gewijd en zou hij in Oost-Friesland onder bescherming van Hero von Odersum een tijdelijke woonplaats vinden. Hier schreef hij enkele traktaten die niet alleen tot doel hadden de obbietische aanhangers te instrueren over de zuiver bijbelse, nieuwtestamentische herkomst van de volwassenendoop, de wedergeboorte, het vredesgetuigenis en de wereldmijding, maar die er vooral ook op gericht waren om de wereldlijke overheden te overtuigen dat hij en de zijnen elk vermeend theologisch en historisch raakvlak met het staatsgevaarlijke radicalisme van de münstersen afwezen en veroordeelden. Zijn belangrijkste geschrift hierover is het *Fundament des christelycken Leers*, dat omstreeks 1539/1540 in het oosten van Nederland anoniem werd uitgegeven.²¹ Menno's positie als enige leider der biblicistische dopers werd manifest, toen Obbe Philips er rond 1540 als oudste teleurgesteld de brui aan gaf en het doperdom de rug toekeerde.²²

In het *Fundament* richtte Menno zich ook tegen de 'verdorven sekten', waar-

18 Zo poogde Ketel bijvoorbeeld tijdens een disputatie te Regensburg in 1541 Martin Bucer te overtuigen van Joris' ware leer. Van Blesdijk zou David vertegenwoordigen bij het hierna te behandelen godsdienstgesprek met A Lasco in januari 1544.

19 L.G. Jansma, 'Misdad in de 16e eeuw in de Nederlanden; de Batenburgse benden na 1540', in: *DB* 12-13 (1986/1987), 40-43.

20 Het was een gehuwde man toegestaan een andere vrouw te nemen, wanneer zijn echtgenote zwanger was. Geslachtsverkeer mocht enkel gericht zijn op de voortplanting, waarbij seksuele genoegens verdrongen moesten worden. Om een dergelijke toestand van perfectionisme te bereiken, moesten mannen zich trainen door naar naakte vrouwen te kijken, of met hen naar bed te gaan. Zijlstra, 'Menno Simons en David Joris', 72.

21 Ch. Bornhäuser, *Leben und Lehre Menno Simons; ein Kampf um das Fundament des Glaubens [etwa 1496-1561]* (Neukirchen-Vluyn, 1973) (*Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierte Kirchen* 35), 17-32.

22 Bornhäuser, *Leben und Lehre*, 33.

mee hij niet alleen de münstersen en batenburgers op het oog had, maar vooral de davidjoristen. In twee andere geschriften uit deze jaren distantieerde hij zich nog nadrukkelijker van het opportunisme van deze groep, hun nicodemisme en veelwijverij. Bijzonder aanmatigend en onchristelijk vond hij het dat Joris zich met diens zendingbewustzijn boven het ambt van Christus en de apostelen verheven achtte en zelfs ‘Christus’ leer voor vervallen’ zou hebben verklaard.²³ Vanaf 1542 opende Joris daarom een polemieek met Menno, waarin hij diens vermeende zending kritiseerde: Menno was voor hem slechts een ordinaire schriftgeleerde, die zonder de Geest de ware betekenis van de bijbel niet kon doorgronden en derhalve een zielendoder was, net als alle andere hervormers. Minstens zo genadeloos riposteerde Menno dat David Joris slechts een antichrist was, een valse profeet en zoon van het verderf, waarop hij de discussie eenzijdig beëindigde.²⁴ Vanaf dat moment zou Menno’s ster alleen maar rijzen, ten koste van David Joris.

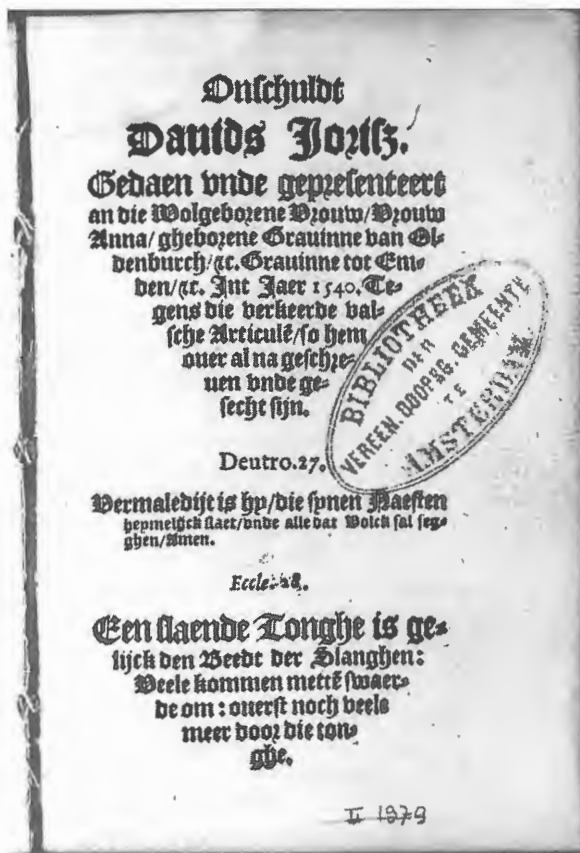
Dit was zo ongeveer de situatie van de twee grootste doperse richtingen aan het begin van de veertiger jaren: beide verdreven en evenzeer gehaat, doch tegelertijd onderling zeer verwikkeld in controverse en concurrentie. Tegen deze achtergrond moet ook David Joris’ schriftelijke verklaring van zijn leer begrepen worden – tevens een apologie – die hij in 1543 aan gravin Anna deed toekomen: *Onschuld Davidt Jorisz; gedaen unde gepresenteert an die wolgeborene vrouw, vrouw Anna [...] gravinne tot Emden*²⁵ Hierin bestrijdt Joris de beschuldigingen van Adam Pastor, de later gebannen medewerker van Menno.²⁶ Pastor had in 1542 Davids leer

23 Bornhäuser, *Leben und Lehre*, 35; Zijlstra, ‘Menno Simons en David Joris’, 74-76. Dat deed Menno in *Van het rechte Christengeloove* (Antwerpen, 1542-1543) en in het eerste banboek, *Een liefelijke vermaninghe [...] van dat schouwen ofte afsnijden der valscher broederen*, dat pas rond 1562 bij Gillis van der Erven te Emden zou verschijnen. Valkema Blouw, *Typographia Batava*, 3111.

24 Zijlstra, ‘Menno Simons en David Joris’, 76-77.

25 G.K. Waite (editie en vertaling), *The Anabaptist Writings of David Joris 1535-1543* (Waterloo, Ontario/Scottdale, Pennsylvania, 1994), 269-286. Zie voor de datering, 1543 (hoewel de anoniem uitgegeven tekst het jaartal 1540 vermeldt): Zijlstra, *Nicolaas Meyndertsz van Blesdijk*, 40-43. Overigens werd de *Onschuld* pas rond 1590 gedrukt door Dierick Mullem in Rotterdam. P. Valkema Blouw, ‘Printers to the “arch-heretic” David Joris; prolegomena to a bibliography of his works’, in: *Quaerendo* 21 (1991), 198-200. Dat verklaart mede waarom de uitgever zich, bijna vijftig jaar na dato, op bladzijde C2r moet hebben vergist: ‘Wtgheghaen int Jaer 1540’ is evident een onjuiste interpretatie van het jaartal 1540 op het titelblad, waar ‘Int Jaer 1540’ slechts verwijst naar de aanvang van de regeerperiode van gravin Anna.

26 Pastor werd in 1547 door Menno en de zijnen in de ban gedaan; Bornhäuser, *Leben und Lehre*, 41 en 150-151. Zijlstra houdt in *Nicolaas Meyndertsz van Blesdijk*, 38-41, een uitvoerig betoog om de *Onschuld* te onderscheiden van een ander werk van David, dat getiteld is *D’Onschuldighe Djf*. Hij heeft daarbij evenwel over het hoofd gezien dat beide opschriften in de *Onschuld* gebruikt worden: zo luidt daarin het opschrift van de tweede bladzijde (A2r, fol. 1): ‘Onschuldighe Davids Jorisz. Ghedaen unde gepresenteert an ...’.



Titelblad van David Joris' *Onschuld* (pas rond 1590 gedrukt door D. Mullem te Rotterdam) (Doopsgezinde Bibliotheek, OK 65-950).

op geraffineerde wijze in 25 artikelen te kijk gezet. Het boekje, *Dit zijn de articulen van David Joris leer*, waarvan sinds jaar en dag geen exemplaar meer overgeleverd is, was destijds zeer in trek. Het wekte de indruk alsof David Joris er de auteur van was.²⁷ Samenvattend concentreerde Pastor zich op vier hoofdthema's:

- De eigengereide zending van David Joris als 'derde David'
- De ondergeschikte waarde van de Heilige Schrift als letterlijk stukwerk van de apostel Paulus

²⁷ Niet alleen in de Nederlanden, tot in het keizerlijke hof in Brussel, maar ook in Straatsburg, Wittenberg en zelfs in Engeland was het wijd en zijd bekend. Er waren zelfs Franse en Latijnse vertalingen van in omloop. Zijlstra, *Nicolaas Meyndertsz van Blesdijk*, 37-38; Waite, *Writings of David Joris*, 270-71.

- De ontkenning van het bestaan van engelen, de duivel, de opstanding, de hemel en de hel; de afwijzing van het laatste oordeel
- Enkele praktische consequenties van de davidjoristische leer, zoals de polygamistische huwelijksopvatting, het huichelen met de wereld, en de kinderdoop.²⁸

In de *Onschuld* verzette David Joris zich niet enkel tegen het valse auteurschap, maar ook tegen de verdachtmaking Emden te hebben willen innemen.²⁹ Dit laatste is een duidelijke aanwijzing dat het geschrift moet dateren van de nazomer van 1543, ongeveer uit de tijd dat de keizerlijke brief van 12 oktober 1543 bij de stadsraad van Emden bezorgd werd. Daarin werd David als *haubt und redelfuerer* verdacht van de doperse woelingen die in augustus van dat jaar zouden hebben plaatsgevonden.

Op welke wijze poogde David Joris met de *Onschuld* zijn kennelijke beschermvrouwe gerust te stellen? In de voorrede gebruikt hij een *locus benevolens* door de gravin toe te vertrouwen dat zij reeds enigszins van zijn opvattingen op de hoogte was: ‘die sulcks niet vreemt, den handel in desen eensdeels mit ondervindinghe wel bekendt is.’³⁰ Vervolgens weerlegt hij de inhoud van elk uit Pastors pen voortgekomen artikel. Zo stelt hij dat hij niet de ‘derde David’ is (artikel I); dat ook hij de tekst van de Schrift gebruikt, zij het dat enkel *hij* de waarheid van de Heilige Geest begrijpt (artikel II); dat elke gelovige die zich als wedergeborene door de Heilige Geest laat leiden, het Rijk Gods zal kunnen binnentreden en opstaan, reeds zichtbaar hier op aarde (artikelen XIV, XV en XXV). De kinderdoop is een ondergeschikte en derhalve vrije zaak, omdat alleen de doop door de Heilige Geest beslissend is (artikel XIX). Datzelfde geldt voor de kerkgang in ongeacht welke kerk: niet de preek, noch het gebouw maakt de mens heilig en vrij van zonden, maar de Heilige Geest (artikel XX). ‘Nu en kan U.G. Wolgeborene Genadige Vrouwe unde ghy eersamen Heeren immer niet segghen: Wy en wustens niet’, zo houdt hij de gravin bezwerend aan het slot voor.³¹ Doch hiermee was Davids verdediging van zijn onschuld nog niet voltooid. Er volgen nog elf bladzijden met een positieve formulering van de hoofdzaken van zijn geloof, een soort belijdenis.³² En juist hierin betoont hij zich een ware meester: hij belijdt vrijwel zui-

28 Zijlstra, *Nicolaas Meyndertsz van Blesdijk*, 42.

29 ‘Datmen ons op sommighe plaetsen, daer dese Articulen gesonden werden, verschrijft, dat dit d’Articulen sijn van die Emden innemen wilden, unde dier gelijcke Steden meer.’ Joris, *Onschuld*, C1r-v (fol. 16r-v). Vergelijk: Zijlstra, *Nicolaas Meyndertsz van Blesdijk*, 41, noot 85.

30 Joris, *Onschuld*, A2v-A3r.

31 Joris, *Onschuld*, C2r (fol. 17).

32 ‘Een Ouerantwoordinge onses Verstants unde Christelijcken Gheloofs [...] boeckstaefsghewijs opt cortste beschreven, een yeder die wil t’ondersoecken unde proeuen ghegeuen’; Joris, *Onschuld*, C2r-8v.

ver evangelisch de geloofsartikelen, de drie-eenheid, de rechtvaardigings- en de genadeleer, enzovoorts.³³ Doch bovenal accentueert hij de morele, ethische en geloofspraktische consequenties; vrijwel nergens is maar een zweem van zijn mystiek-spiritualistische passie te herkennen.³⁴ Het is niet uitgesloten dat gravin Anna deze apologie met haar ogenschijnlijk onschuldige vervolg serieus heeft genomen en dientengevolge de al te oproerige dopers weer heeft laten lopen, zoals in de keizerlijke brief van 12 oktober gesteld werd.

Hoe dat ook zij, thans is het van belang na te gaan met welke voorkennis van deze gebeurtenissen A Lasco in januari 1544 de gesprekken is ingegaan met de davidjoristen en mennisten.³⁵ Het lijkt nauwelijks twijfel dat A Lasco de vertegenwoordigers van de oude kerk, waarmee hij zich eerst ook nog te bemoeien had (met name met de franciscanen) met minder begrip tegemoet getreden is dan de doperse groeperingen. De doperse leer van het innerlijke licht stond niet zo ver af van zijn eigen opvatting over de Heilige Geest; hun afwijzing van de doop was enigszins verwant aan de sacramentenleer uit zijn eerste dogmatische geschriften; ook had hij wel sympathie voor de doperse tuchttopvattingen. Zodoende poogde hij – in navolging van Bucer – hen door belering te overtuigen en in zijn reformatorisch kerkverband in te lijven.³⁶ Daargelaten of deze observatie juist is,³⁷

33 Ten Doornkaat Koolman, 'Anabaptisten in Oostfriesland', 91.

34 Joris, *Onschuld*, C4r: 'Hier toe leeren unde raden wy hen, dat daghelijcksche Ghebedt Christi dickwijls te bidden, in dat Heylighe Gheloove toe te nemen, na den Geest unde niet in ondeuchden na den vleysch te leuen'; Joris, *Onschuld*, C4v: 'dat sy haer herten van alle ydelheydt, boosheydt, archeyt unde schalckheydt, ia van alle ondeuchden afreken, hoeden ende wachten solden'; Joris, *Onschuld*, C5v: 'Noch so raden unde leeren wy hen, dat sy haer Ouericheyt oock van Godes wegghen hoorsamich sijn, Godt voor hen bidden, dat het hen int goede alijt wel gae, lancklijvich sijn, unde haren dienst nae sijn beuallen wtdienen.' Zie ook Waite, *Writings of David Joris*, 282-286.

35 Smid, *Ostfriesische Kirchengeschichte*, 158-161; H. Schilling, 'Einleitung', in: H. Schilling en K. D. Schreiber (red.), *Die Kirchenratsprotokolle der Reformierten Gemeinde Emden 1557-1620*; I, 1557-1574 (Köln/Wien, 1989), XVIII-XIX; Pettegree, *Emden and the Dutch Revolt*, 32.

36 'Ihre Lehre vom inneren Lichte erinnert an seine eigene vom hl. Geist; ihre Verwerfung der Taufe hat ihr Korrelat in der Sakramentslehre seiner ersten dogmatischen Schriften; ihre Disziplin war ihm sympathisch. Daher suchte er sie nach Butzers Art durch Belehrung zu überwinden', aldus R. Kruske, *Johannes A Lasco und der Sakramentsstreit; ein Beitrag zur Geschichte der Reformationszeit; Neudruck der Ausgabe Leipzig* (Aalen, 1972), 57.

37 Jürgens, *Johannes a Lasco*, 213-221, is daarover minder stellig: A Lasco, die in zijn hart nog altijd streefde naar een bisschopsambt in de oude, zij het zich hervormende kerk in Polen, had bij zijn benoeming tot superintendent van Oost-Friesland nog nauwelijks afstand van de katholieke leer genomen, hoewel zijn kritiek in erasmiaanse zin algemeen bekend was en ook zijn in Leuven gesloten huwelijk natuurlijk als reformatorische manifestatie niet zonder betekenis was. Zijn optreden tegen de franciscanen heeft alle katholieke deuren wel definitief voor hem gesloten. Desalniettemin was enig opportunisme de man niet geheel vreemd.

is het wel opmerkelijk dat de twee belangrijkste doperse groeperingen voor een *gesprek* werden uitgenodigd, en niet voor een *disputatie*.³⁸ De volgende vraag is dan ook: heeft A Lasco in het licht van zijn doelstelling de davidjoristen en de menisten dezelfde kansen geboden en met dezelfde maat gemeten?

Het gesprek met de dopers

Veelbetekend is het reeds dat A Lasco als eerste de davidjoristen voor het gesprek uitnodigde, en bovendien niet hun leider David Joris, maar de Emder davidjoristen vroeg, die zich lieten vertegenwoordigen door Nicolaes Meyndertsz van Blesdijk die toen tijdelijk in Bremen woonde. Het gesprek vond plaats op 22 januari 1544.³⁹ Bij voorbaat was men het eens geworden over de voorwaarden: A Lasco was bereid vooroordelen jegens en lasterpraatjes over de davidjoristen naast zich neer te leggen, terwijl Van Blesdijk ongeveinsd antwoord op A Lasco's vragen zou geven. Toch kan men zich op basis hiervan al niet aan de indruk onttrekken dat er over en weer toch wel enig wantrouwen bestond. Het gesprek begon met een uiteenzetting van de davidjoristische leer door Van Blesdijk. De omstreden roeping van David, de *vocatio*, een van A Lasco's hoofdthema's, bleef voorlopig onopgelost, omdat Van Blesdijk daarover geen passende uitleg kon geven. A Lasco zou daarom nog schriftelijk informatie inwinnen bij David Joris. Vervolgens informeerde A Lasco bij zijn gast naar enkele 'punten des geloofs, die by den *geleerden* te hants in swanck sijn'. Dit is een tweede indicatie dat A Lasco de sektarische woordvoerder als een niet-theologisch geschoolde gesprekspartner beschouwde. Aan de orde kwamen de triniteit, de sacramenten doop en avondmaal, het Rijk van Christus, de engelen, het huwelijk (met inbegrip van de veelwijverij) en de overheid. Het is opvallend dat vrijwel al deze onderwerpen reeds door David Joris in zijn *Onschuld* aan gravin Anna waren uiteengezet. A Lasco was dus wel tamelijk goed over de davidjoristische opvattingen geïnformeerd, zij het niet tot in detail. Daarin moet dan ook de verklaring gevonden worden waarom Davids kruismystiek nauwelijks ter tafel kwam, noch diens perfectibiliteit of spiritu-

38 Jürgens, *Joannes a Lasco*, 252: 'A Lascos Vorgehensweise ist kennzeichnend für den Stellenwert, den er dem Gespräch einräumte und für das Ziel, das er erreichen wollte: Es ging ihm um ein freundschaftliches Gespräch, nicht um eine Disputation wie mit den Mönchen. Er sah in seinen Gesprächspartner *sectatores*, aber zugleich versprengte Glieder seiner Herde, die er für seine Kirche zurückgewinnen wollte, indem er sich mit ihnen auf einer gemeinsamen Grundlage einigte.'

39 Zijlstra, *Nicolaas Meyndertsz van Blesdijk*, 64-75

40 Zijlstra, *Nicolaas Meyndertsz van Blesdijk*, 69-70.

alistische inzichten en behepheden.⁴⁰ Het lijkt er dan ook sterk op dat de *Onschuld* Davidt Jorisz goeddeels de agenda van deze bijeenkomst heeft bepaald. Na de toelichtingen en aanvullende opmerkingen van Van Blesdijk, legde A Lasco de verslaggeving vast in een 'Amica transactio inter *ministros verbi divini* Emdeni et Davidis Georgii *sectatores*' (de door mij aangebrachte cursivering lijkt mij opnieuw een veelzeggend onderscheid in typering der beide partijen te zijn) die door Van Blesdijk goedgekeurd en ondertekend werd. De twee mannen waren het kennelijk met elkaar eens geworden, met uitzondering van het gesprekspunt over de *vocatio* van David. Samme Zijlstra, de betreurde David Joriskenner bij uitstek, heeft evenwel ook aannemelijk gemaakt dat A Lasco zich opzettelijk verre moet hebben gehouden van de diepere davidjoristische consequenties met betrekking tot bijvoorbeeld de rechtvaardigingsleer en het christelijke huwelijk. Bovendien is gebleken dat Van Blesdijk soms met opzet lastige kwesties uit de weg is gegaan.⁴¹ Zijlstra's gevolgtrekking komt mij echter onwaarschijnlijk voor: als zou A Lasco waarlijk de indruk hebben gehad dat hiermee de toenaderingspoging tussen de landskerk en de davidjoristen tot stand was gekomen, en als zou hij Van Blesdijk en de zijnen zelfs hebben uitgenodigd om de volgende zondag het avondmaal mee te vieren. Deze versie van de uitkomst van het gesprek is enkel bekend uit een schrijven van Van Blesdijk, dat pas drie jaar na dato aan het papier is toevertrouwd en waarin waarschijnlijk gepoogd werd om eenzijdig de in het gesprek behaalde zege voor de davidjoristen op te eisen en wereldkundig te maken.⁴² Aan de superintendent, die niet alleen met de voorgeschiedenis en de kwalijke roep der davidjoristen bekend moet zijn geweest, maar ook hun leer en dwalingen kende (niet enkel uit de 'onschuldige' *Onschuld*, maar ook dankzij de geschriften van Menno Simons), mag werkelijk niet een dusdanige naïviteit toegerekend worden. Zal hij heus gemeend hebben dat de davidjoristen zich eensklaps en zonder enig voorbehoud tot de landskerk zouden hebben bekeerd en toegetreden zouden zijn?⁴³ Het verdere verloop bewijst mijns inziens deze voorstelling van zaken, want reeds drie dagen na het gesprek werd Van Blesdijk meegedeeld dat de davidjoristen van het aanstaande avondmaal moesten wegblijven.

Desalniettemin valt deze bespreking met de superintendent niet te betitelen als een schijnvertoning: A Lasco zal werkelijk in de veronderstelling hebben verkeerd dat deze zeer verdwaalde schapen weer naar de kudde teruggebracht zou-

41 Zijlstra, *Nicolaas Meyndertsz van Blesdijk*, 66-67; hier 69: 'Formeel kan Blesdijk niet van leugenachtigheid beticht worden, maar geheel oprecht was hij ook niet en zo kon A Lasco geloven, dat hij, op het punt der *vocatio* na, een veelbelovende toenadering tussen de joristen en de landskerk tot stand gebracht had'.

42 Vergelijk: Zijlstra, *Nicolaas Meyndertsz van Blesdijk*, 65 en 200, noot 40.

43 Vergelijk: Zijlstra, *Nicolaas Meyndertsz van Blesdijk*, 70-71.

den kunnen worden.⁴⁴ In de briefwisseling gedurende de maanden die volgden, heeft hij ernstig – doch tevergeefs – gepoogd om meer te begrijpen van David Joris’ *vocatio* en hem gevraagd zijn allegorische Schriftuitleg te verhelderen. Davids blasfemie was echter onverdraaglijk en A Lasco kwam dan ook geen steek verder met de ‘Geest’ van de davidjoristen.⁴⁵ Ik sluit dan ook niet uit dat de reeds latent aanwezige scepsis van A Lasco gaandeweg de correspondentie met Joris alleen maar zal zijn toegenomen, zodat de kwestie wat hem betreft reeds van stond af aan vrijwel onoplosbaar moet zijn geweest. Deze veronderstelling stemt ook overeen met Davids vrees die direct al in diens eerste brief van eind januari, begin februari 1544 tot uiting werd gebracht. Daarin smeekte David A Lasco voor alles om tolerantie: niet A Lasco’s, maar Gods oordeel diende in dit meningsverschil de doorslag te geven. Tenslotte hadden de davidjoristen er veel meer bij te winnen, dan de landskerk van Oost-Friesland erbij te verliezen had. Jaar in jaar uit had David Joris al alles in het werk gesteld – tot dusver telkens zonder enig succes – om erkend te worden door de wereldlijke en kerkelijke overheden in Holland en Duitsland, bij landgraaf Philip von Hessen, zowel als bij Bucer, Melanchthon en Luther. De mogelijkheid om in Oost-Friesland nog vrije leefruimte voor zijn volgelingen te verkrijgen, was voor hem dan ook nog de vrijwel enige, welhaast alerlaatste kans.⁴⁶

Dit zelfde doel zal ook voor Menno Simons een wezenlijk agendapunt zijn geweest,⁴⁷ toen deze zes dagen na de bijeenkomst met de davidjoristen (op 28 januari 1544) tegenover A Lasco aan tafel aanschoof in de kerk van het voormalige franciscaner klooster. Het gesprek met A Lasco, dat blijkens de dagvaarding nadrukkelijk als een *Concordia doctrinae*, een leerstellige overeenstemming, aangekondigd was en maar liefst drie dagen in beslag zou nemen, lijkt met meer egards omkleed en georganiseerd te zijn geweest dan het onderhoud met de davidjoristen. Niet alleen de ruimtelijke omstandigheden wijzen daarop – de bijeenkomst met Van Blesdijk vond plaats in een woonhuis – maar ook de aanwezigheid van vele toehoorders, waaronder bijvoorbeeld de predikanten Gellius Faber en Hermannus Brassius. Bovendien nam A Lasco veel meer tijd voor Menno dan voor Van Blesdijk. Ook de plichtplegingen en de over en weer geuite vriendelijkheden zijn in dit verband veelzeggend. De superintendent is dit gesprek waarschijnlijk dan ook met meer respect en hogere verwachtingen ingegaan dan dat met de davidjoristen. Zo werd Menno, geheel anders dan Van Blesdijk, *ut fratrem, ob spem*

44 Deze bedoeling had A Lasco in zijn eerste brief aan David Joris ook tot uitdrukking gebracht. C.W.A. Willemse, ‘De briefwisseling tussen David Joris en Johannes à Lasco’, in: *DB 4* (1978), 13.

45 Zijlstra, *Nicolaas Meyndertsz van Blesdijk*, 71-73; Willemse, ‘De briefwisseling’, 11.

46 Willemse, ‘De briefwisseling’, 14.

47 Bornhäuser, *Leben und Lehre*, 36.

concordiae uitgenodigd.⁴⁸ En Menno gedroeg zich dienovereenkomstig: hij repte van 'den Edelen ende hochgeleerden Heeren H. Johana a Lasco, met tsamen zynen medehulperen binnen Emden', van 'alderliefste Vrienden ende Broederen' en 'minnelijc [minzaam, vriendelijk] met u handelen'.⁴⁹ Echter, zo'n tien jaar later, toen beide heren met het scherp snijdend zwaard der polemieek in het strijdperk traden, betreurde Menno deze galanterie.⁵⁰ Aan het begin van het Emder gesprek waren beide gesprekspartners evenwel goed gemutst, temeer nog omdat Menno zich eerder al nadrukkelijk ten overstaan van de autoriteiten van de davidjoristen had gedistantieerd (waarschijnlijk reeds in de herfst van 1543) in een onderhoud met vermoedelijk de Emdense burgemeester Heinrich Grauer. Van Blesdijk zou Menno deze daad later zeer kwalijk nemen.⁵¹ En niet alleen in het *Fundament*-boek, maar ook aan het begin van het gesprek verklaarde Menno zich reeds tot een medestander van A Lasco in hun gemeenschappelijke strijd tegen de davidjoristen.⁵² Naast de algemene erkenning van gewetensvrijheid voor de mennonieten, zal vooral het daadwerkelijk verwerven van deze zekerheid, het definitief uit de wereld helpen van de münsterse en davidjoristische verdachtmakingen, Menno's tweede doelstelling voor het gesprek zijn geweest.

48 Uit broederschap en op hoop van eendracht, overeenstemming.

49 Menno Simons, *Een corte ende clare Belijdinge ende Schrifteijke aenwijsinge [...] Anno 1544* [Amsterdam, Nicolaes II Biestkens, ca. 1580], a1r und a2r; Valkema Blouw, *Typographia Batava*, 2905; I.B. Horst, *A Bibliography of Menno Simons ca. 1496-1561; Dutch Reformer; with a census of known copies* (Nieuwkoop, 1962), nr. 48.

50 Menno Simons, *Eyne klare unwedersprekelike Bekentenisse [...] wedersproken van Johanne a Lasco wedder uns in zijn Defension bygebracht* (s.l. [Fresenborg], s.a. [1554-1555]), A.3v: 'Thom eerste schrift Joannes a Lasco, als dat ick zijn name hoge solde getogen hebben, um dat ick dorch bespreck dat ic mit hem hadde, also des tho groter Eere, Anseent, unde Autoriteyt by den unsseeren (gelijc he se noemet) krijen edder hebben muchte. Antwort. Idt is war, dat ic hem den Edelen unde Hochgeleerden etc. [...] genoemet hebbe, averst ic hebbe ydt uth gheen ander meeninge, dan na gemener Eerbaerheyt in mijnder harten eynfalt ghedaen. Ick hebbe hem emmer nicht mit so ein hatelike name afgemalet, gelijc he my gedaen heeft dar he my eyn Doctor edder Lerer Anabaptistarum noemet'.

51 K. Vos, *Menno Simons 1496-1561; zijn leven en werken en zijne reformatorische denkbeelden* (Leiden, 1914), 79; Bornhäuser, *Leben und Lehre*, 37; Zijlstra, 'Menno Simons en David Joris', 76.

52 Menno Simons, *Een corte ende clare Belijdinge*, a3r: 'Ende also de quade suspicie neven ons, geresen wt de schadelijcke oproer, ende wt de schadelijcke leere ende gebruyc der valscher Propheten, die alletijt beneven den Euangelio onder eenen heyligen schijn ende letter der Schrifteuren tot grooter hindernisse incomen [...] Soo wy doch der grouwelijcker leere, oproer, myterije, bloetghiericheyt, veelheyt der vrouwen, ende sulcke grouwelen, voor onsen Godt die alle herten kent, reyn ende vrij zijn, Ja hatent ende wederstrijdent wt gront onser sielen, als openbare bekende ketterije, als consciencien stricken, ende vervoeringen, als sielen verleydingen ende bedroch, ende als pestilentialische leeringhen, van allen Godlijcken Schriften verfloect ende verbannen'.

Over de inhoud van het colloquium kan ik kort zijn, daar deze gebeurtenis in de Menno-literatuur reeds uitvoerig ter sprake is gebracht, in het bijzonder omdat tijdens deze bijeenkomst voor het eerst Menno's zeer omstreden, melchioristische christologie bediscussieerd werd.⁵³ De superintendent had zijn huiswerk goed gedaan en bepaalde vooraf de menswordingsleer tot hoofdthema, een theologische kwestie voor fijnproevers. Onder protest was Menno bereid daarop in te gaan, omdat naar zijn zeggen de incarnatie door de gemiddelde mennoniet slechts beschouwd werd als niet essentiële haarkloverij. A Lasco moet van meet af aan zijn opponent theologisch en retorisch veel hoger hebben ingeschat dan de tweederangs vertegenwoordiger der davidjoristen. Drie dagen waren nauwelijks voldoende om ook nog de andere onderwerpen te bespreken, zoals de kinderdoop, de erfzonde, de heiliging of rechtvaardiging, en de beroeping der leraars. Slechts over de erfzonde en de heiliging leken zij tot elkaar gekomen te zijn.⁵⁴ Hoewel de uitkomst van het gesprek nauwelijks bemoedigend was, zeker niet vanuit A Lasco's optiek, is Menno welgemutst vertrokken: 'so hebt ghy my vrientlijk met eenen goeden afscheyt mijnder straten met vreden laten henen trecken', zo schreef hij.⁵⁵ Hier moet vooral gewezen worden op de psychologische component van dit gesprek. Vanuit zijn standpunt bekeken had Menno, wiens in de Nederlanden gehate kop 100 Carolusguldens waard was, voor de eerste keer in zijn nog jonge carrière als leider van de vreedzame en vrome dopers tijdens een bijeenkomst van geleerden erkenning gekregen, en had hij in alle openheid – en niet zonder succes – uitvoerig getuigenis van zijn geloof kunnen afleggen. Veel later beklagde A Lasco zich erover dat Menno nogal wat ophef had gemaakt van diens vermeende overwinning, waardoor hem een zekere gelijkberechtiging ten deel gevallen zou zijn.⁵⁶

Voordat Menno Emden verliet, verlangde A Lasco van hem nog (binnen drie

53 Vos, *Menno Simons*, 72-82; C. Krahn, *Menno Simons (1496-1561); ein Beitrag zur Geschichte und Theologie der Taufgesinnten* (herdruk ed. 1936, North Newton, 1982), 59-62; Bornhäuser, *Leben und Lehre*, 35-38; S. Voolstra, *Het Woord is vlees geworden; de melchioristisch-menniste incarnatieleer* (Kampen, 1982), 58-59; *ME* III, 296-297.

54 Bornhäuser, *Leben und Lehre*, 37: 'Nur über die Lehre von der Erbsünde und von der Heiligung scheint man sich einig gewesen zu sein. Das lag aber wohl nur darin begründet, dass man in der beschränkten Zeit die Erörterung der beiden Themen nicht weiter führen konnte. Es hätten sich sonst sehr bald auch hier Unterschiede feststellen lassen.' Jürgens, *Johannes a Lasco*, 256, noot 100, zet hier terecht vraagtekens bij, omdat de lijst van besproken punten volgens Menno's opgave niet correspondeert met de door A Lasco verstrekte gegevens over de onopgeloste kwesties. Omdat bovendien de erfzonde nauw samenhangt met de menswordingleer, acht Jürgens het niet echt aannemelijk dat beide mannen daarover overeenstemming zouden hebben bereikt.

55 Krahn, *Menno Simons*, 60; geciteerd naar Menno Simons, *Opera omnia theologica, of alle godtgeleerde werken* (Amsterdam, 1681), 519.

56 Krahn, *Menno Simons*, 61.

maanden) schriftelijk een nadere uiteenzetting over de gronden van zijn geloof te ontvangen. Menno stuurde de superintendent daartoe een *Corte ende clare Belijdinghe ende Schriftelijcke aenwijsinghe*, die A Lasco echter-naar Menno's zeggen – zonder diens toestemming in druk zou hebben laten verspreiden.⁵⁷ Dit geschrift ging alleen maar over de menswordingsleer en over het zuivere christelijke leven van de leraren en de gemeente. Was het eerste onderwerp verreweg het belangrijkste, maar tegelijkertijd ook het meest precaire en discutabele, met het tweede thema had Menno tactisch gezien wel degelijk in de roos geschoten, omdat de praktische en ethische uitwerkingen van het dopendom wel degelijk op A Lasco's sympathie konden rekenen. Want A Lasco heeft in zijn kerk onophoudelijk op de noodzaak van tucht-uitoefening aangedrongen. Zo schreef hij aan Albert Hardenberg,

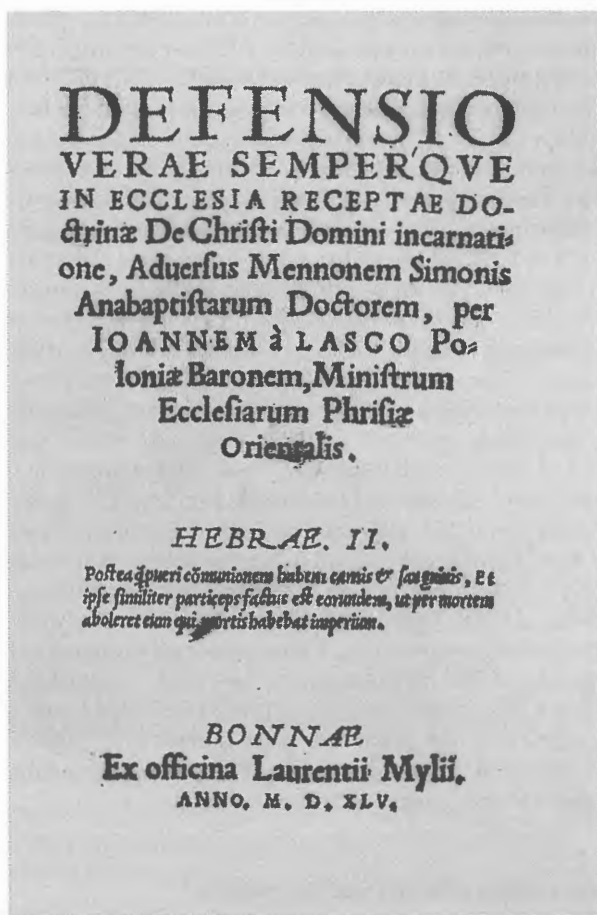
Dat wij nooit bevrijd zullen zijn van de sekten, wanneer wij tegen anderen streng opreden, doch zelf in onze fouten blijven steken. Waar nu dergelijke mensen in onze kringen voorkomen, moeten wij ook in onze gemeente een onderscheid maken tussen hen die boetvaardig zijn en diegenen die Gods Kerk en de tuchtuitoefening verachten [...] evenals tenslotte degenen, die onze vermaningen in de wind slaan, uit naam van de ganse kerk in de ban [te] doen.⁵⁸

Hierin vinden we reeds een echo van de later door Menno en de zijnen zo streng geformuleerde en strikt toegepaste praktijk van de gemeente zonder vlek en rimpel. Los hiervan moet A Lasco, zo al niet tijdens het gesprek, dan minstens in dit verdedigingsgeschrift hooglijk verbaasd zijn geweest over, en zich geërgerd hebben aan Menno's aanmatigende toon. Niet alleen omdat Menno zijn zuiver bijbelse waarheid als de enige door God geschonken waarheid exclusief voor zichzelf opeiste, maar ook wegens het *dédain* over en de geringerschatting van A Lasco's academische, filologisch-exegetische methoden. De humanistisch geschoolde superintendent werd in het voorwoord van de *Corte ende clare Belijdinghe* door een anti-academische amateur de les gelezen en nogal aanmatigend op vermanende wijze toegesproken:

⁵⁷ Jürgens, *Johannes a Lasco*, 258-259, zet ook hier terecht vraagtekens bij. Menno meldt deze ongeautoriseerde publicatie pas tien jaar later in zijn gesprek met Marten Micron (zie hierna). Menno was inmiddels gegroeid in de theologische *ins and outs* van zijn incarnatieleer, en zou er dus baat bij hebben kunnen gehad de tien jaar eerder kennelijk gebrekiger, in ieder geval tegen zijn zin verdedigde visie aan een 'ongewenste' publicatie op te hangen. Terecht vraagt Jürgens zich voorts af wat de 'winst' voor A Lasco zou zijn geweest om Menno's repliek eigenmachtig uit te geven: hierin bleek juist dat A Lasco's missie om Menno voor de landskerk te winnen, gefaald had. Hoewel er geen enkel exemplaar van de eerste druk van Menno's *Een corte ende clare Belijdinghe* is overgeleverd, zal het zeker niet in Emden gedrukt zijn geweest, omdat daar tussen 1528 en 1554 geen drukkers actief waren. A Lasco heeft zijn *Defensio adversus Menonem Simonis* zelfs in Bonn moeten laten drukken. Jürgens, *Johannes a Lasco*, 259, noot 111.

⁵⁸ Geciteerd naar de Duitse vertaling in Kapellhoff, 'Reformation in Emden', 58.

Titelblad van Johannes a Lasco's verweerschrift tegen Menno Simons (Doopsgezinde Bibliotheek, OK 65-369).



Ist dat ghy noch soeckt eenighe vleeschelijcke vrijhey, lust, eere ende profijt, so sal sonder twijfel u oordeel in gheestelijcke saken [...] gants vleeschelijck, eyghenoeckelijc, partijlich, onrecht ende valsch zijn. Ghy sult oock de clare helle ghetuychenissen der heyligher Schriftueren (om [...] der Werelt daer mede te behaghen ende voldoen) per logicales et Sophisticas rationes verlegghen ende verkeeren. Siet wel toe, ende wacht u dat ghy also niet en doet, op dat u de grouwelicke toorne des Heeren om alsulcx niet en straffe. Ick weet wel waerom dat ick u dit schrijve. Ick vrees uwer sielen seer.⁵⁹

59 Menno, *Een corte ende clare Belijdinghe*, a7r (fol. 7r).

In Menno's ogen is de uitleg van de Schrift alleen maar voorbehouden aan de wedergeborenen en zijn de door A Lasco gehanteerde theologische overwegingen te betitelen als *argumentationes humanae sapientiae*,⁶⁰ die een getuigenis geven van zijn doemwaardige afgodendienst. Dat valt aldus het volgende jaar te lezen in A Lasco's *Defensio [...] adversus Mennonem Simones, anabaptistarum doctorem*.⁶¹ Dit geleerdentraktaat – op zich al een bewijs dat A Lasco deze kwestie hoog opnam – liet Menno echter langer dan acht jaar onbeantwoord. Pas in 1554, toen hij zich ondertussen nog tweemaal op de kast had laten jagen door de predikanten van de Emder Grote Kerk (de eerste keer in een *bitter hönisch* debat met Gellius Faber (1552 tot 1554) en de tweede keer in een verbitterde en schimpsteutende woordenstrijd met de pas uit Engeland en Denemarken verdreven Marten Micron te Wismar, in februari 1554), liet Menno in zijn eigen drukkerij bij Bad Oldesloe van de pers komen *Eyne klare unwedersprekelike bekentnisse [...] mit sampt eyne grondtlike confutation, beantwordinge unde oplossing der voornaemster wedersproken van Johanne a Lasco wedder uns in zijn Defension opgebracht*.⁶² Deze zeer vertraagde beantwoording is enkel nog van belang voor de zo even genoemde twistgesprekken uit de vijftiger jaren, die evenwel nog steeds over dezelfde onderwerpen handelden. Desalniettemin is het toch zeer opmerkelijk dat uitgesproken de autoriteiten van de Oost-Friese landskerk, om preciezer te zijn, twee naaste medewerkers en collega's van A Lasco, nimmer nagelaten hebben om Menno, die koppige en halsstarrige Fries, verbaal – zij het telkens tevergeefs – te overmeesteren. Toen Menno vlak na het Emder gesprek met A Lasco noodgedwongen tijdelijk naar Keulen uit moest wijken, stelde hij pogingen in het werk, mentaal gesterkt door de bijeenkomst met A Lasco, om ook daar, in Bonn en in Wesel, met gereformeerde predikanten en geleerden in debat te treden. Zijn uitnodigingen daartoe werden echter resoluut van de hand gewezen, omdat A Lasco zijn Rijnlandse collega's inmiddels voor Menno gewaarschuwd had.⁶³

De verdere effecten van het gesprek

De verdere ontwikkelingen in Oost-Friesland sedert het voorjaar van 1544 mogen bekend verondersteld worden. De regentes der Nederlanden, Maria van Hongarije, stelde gravin Anna in kennis van de keizerlijke toorn over het feit dat zij Gods

60 Op menselijke wijsheden gebaseerde argumenten.

61 Bornhäuser, *Leben und Lehre*, 171-172; A. Kuyper (red.), *Joannis a Lasco opera* (Amsterdam/'s-Gravenhage, 1866), I, 3-60; Vos, *Menno Simons*, 79. De toegevoegde kwalificatie *anabaptistarum doctorem* zal cynisch bedoeld zijn – althans zo vatte Menno het op: zie eerder noot 50.

62 Horst, *Bibliography*, nr. 58.; Vos, *Menno Simons*, 121-122.

63 Vos, *Menno Simons*, 83-84.

vijanden, de dopers, nog steeds veel te mild behandelde. Daarop vaardigde de grafelijke regering direct een verordening uit, waarin de aanhangers van de doperse sekten gelast werden om onmiddellijk het land te verlaten. Dit edict, dat geen enkele rekening hield met de onderlinge verschillen tussen en modaliteiten van de verketterde sektariërs, zou grote – ook economische – onrust en verwarring in stad en land teweeg hebben kunnen brengen, als niet A Lasco een klemmend beroep op het gezond verstand had gedaan. Dankzij zijn tussenkomst wist hij van de gravin gedaan te krijgen dat de verordening enkel van toepassing werd verklaard op diegenen, die tot de notoire onruststokers onder de dopers gerekend konden worden. Het is aan hem te danken dat bepaald werd dat de religieuze grondhouding van de verdachten door hem zelf, als superintendent, dan wel door de plaatselijke predikanten onderzocht en getoetst moesten worden, alvorens er verdere maatregelen mochten worden genomen overeenkomstig het keizerlijk bevel.⁶⁴ In de gerechtelijke politieverordening, die van 15 februari 1545 dateert en door de gravin opgesteld was, zijn op dit punt dan ook de sporen van A Lasco's interventie traceerbaar:

Dat se alsdan ores gelovens confession vor den superadintendeten bekennen scholen, woe desülvice sick dan myt one vorgeliken kunde und der bosen, uprorischen sekten nicht anhengych, de scholen geleden werden. So averst de Daviten und de batenborgesche sekten yn ore confession nicht to vortruwen sinnen, sudt man ane noet, de vor den superadintendeten to examineren [A Lasco had hun opvattingen al voldoende onderzocht]. De Menniten averst vor den superadintendeten to examineren, acht men nutte. We sick dan van one myt der hillige scrift nicht wil underwysen laten, de schal nicht geleden werden.⁶⁵

De conclusie is dan ook nauwelijks origineel te noemen, wanneer geheel in de lijn van de bestaande A Lasco-geschiedschrijving vastgesteld wordt, dat de superintendent van de Grote Kerk te Emden zijn taak met grote mildheid en ruimhartigheid heeft uitgeoefend.⁶⁶ Daarbij wordt echter altijd voorbijgegaan aan het

⁶⁴ Ten Doornkaat Koolman, ‘Anabaptisten in Oostfriesland’, 92-94; Müller, *Mennoniten in Ostfriesland*, 22-25; Kapellhoff, ‘Reformation in Emden’, 57-58.

⁶⁵ Vrij vertaald: ‘Dat zij dan voor de superintendent van hun geloofsbelijdenis getuigenis geven, zodat hij zich met hen kan vergelijken. Wie niet tot de kwaadwillige, oproerige sekten behoren, die zullen geduld worden. Omdat echter de davidjoristen en de batenburgse sekten in hun belijdenis niet te vertrouwen zijn, ziet men geen noodzaak hen door de superintendent te laten onderzoeken [A Lasco had hun opvattingen al voldoende onderzocht]. Men acht het wel nuttig om de mennisten door de superintendent te laten onderzoeken. Wie van hen zich dan niet door de Heilige Schrift wil laten onderrichten, die zal niet geduld worden.’ Jürgens, *Johannes a Lasco*, 265; vergelijk de tekstweergave bij Mellink, *DANI*, 189-190 en Müller, *Mennoniten in Ostfriesland*, 25.

⁶⁶ Müller, *Mennoniten in Ostfriesland*, 25, noot 38; zie ook Jürgens, *Johannes a Lasco*, 263.

feit dat wel degelijk ook Menno Simons een pluim op zijn kалlotje mocht steken. Want zeer uitzonderlijk, en slechts in dit door A Lasco bevorderde, milde klimaat van Oost-Friesland, heeft ook Menno het voor elkaar weten te krijgen dat – hoe wel indirect – ondanks alle theologische verscheidenheid en intellectuele verschillen, ook de wereldlijke autoriteiten, die de dopers niet welgezind waren, voor het eerst rekening hielden met nuanceringen ten gunste van *zijn* achterban; zij het niet voor lang.⁶⁷ De Oost-Friese landskerk heeft dankzij A Lasco – en niet enkel uit angst of concurrentieoverwegingen – als eerste en voor langere tijd ook als enige gereformeerde kerk de mennisten serieus genomen. Wie had ooit kunnen bevroeden dat nauwelijks anderhalf jaar na de alarmerende brief van de keizer langs de wegen der wet een dergelijk onderscheid tussen *widerteuffer und anderer aufruerrischen* tot stand had kunnen komen?

67 Zie voor het vervolg van de reeds spoedig weer ongenueanceerde vervolging der dopers, mennisten inclus: Jürgens, *Johannes a Lasco*, 266-271. Toch hebben alle sindsdien nog uitgevaardigde plakaten nauwelijks effect gesorteerd. 'Weder Johannes a Lasco mit seinen Gesprächen noch der Gräfin mit ihren Verböten gelang es also letztlich, der Täufer Herr zu werden [...]. So blieben sie in Ostfriesland ein weitverbreitetes Element des religiösen Spektrums und wurden bald mit stillschweigender oder offener Akzeptanz im Land geduldet.' Jürgens, *Johannes a Lasco*, 271

Het bedrieglijk onbewogen bestaan van brieven

Een editorische vergelijking tussen de geschreven en de gedrukte martelaarsteksten van Jeronimus en Lysken Segers

De Cramer-Gregory these

In zijn onlangs verschenen editie van niet tot de 'Van Braght-canon' doorgedrongen martelaarsteksten komt Brad Gregory tot een aantal zeer aannemelijke en behartigenswaardige observaties.¹ Bij de vraag naar de betrouwbaarheid van de door hem uitgegeven martelaarsbrieven en -liederen, een kwestie die eerder Samuel Cramer ook al als tekstbezorger aan de orde had gesteld,² moet Gregory vaststellen dat, met uitzondering van de enige autografische brief van Maeyken Wens (die tot de collectie van de Doopsgezinde Bibliotheek behoort)³ er geen handgeschreven brieven bewaard zijn gebleven. Cramer en dus recentelijk ook Gregory moesten enkel afgaan op de in druk overgeleverde teksten van respectievelijk het *Offer des Heeren* en de onafhankelijk daarvan tussen 1577 en 1609 uitgegeven martelaarteksten, waarop Gregory zijn tekstuitgave heeft gebaseerd.⁴ Vergelijking met autografen en afschriften van de gedrukte martelaarsbrieven was (en is) dus niet mogelijk. Derhalve kan niet met zekerheid worden vastgesteld in welke mate de originelen, die destijds de kopij vormden, veranderingen ondergaan hebben, wanneer zij op hun tocht van kerker naar drukkerij door de handen gingen van tekstbezorgers en letterzetters.⁵ Cramer was echter reeds met

1 B.S. Gregory (ed.), *The forgotten writings of the Mennonite martyrs* (Leiden/ Boston, 2002) (*Kerkhistorische Bijdragen* XVIII; *Documenta Anabaptistica Neerlandica* VIII) (hierna: DANVIII). Zie ook de bespreking van dit boek in dit nummer op de pagina's 279 tot 282.

2 S. Cramer (ed.), *Het offer des Heeren (de oudste verzameling doopsgezinde martelaarsbrieven en offerliederen)*, deel II van: S. Cramer en F. Pijper (red.), *Bibliotheca Reformatrica Neerlandica; geschriften uit den tijd der Hervorming in de Nederlanden* ('s-Gravenhage, 1904) (hierna: BRN II), 22, 26-27. Zie tevens diens artikel 'De geloofwaardigheid van Van Braght', in: *Doopsgezinde Bijdragen* (hierna: DB) 1899, 65-164.

3 Zie S. Cramer, 'Het eigenhandig laatst adieu van Maeyken Wens aan haar kind', in: DB 44 (1905), 115-133; en B.S. Gregory, *Salvation at stake; Christian martyrdom in early modern Europe* (Cambridge, Massachusetts/ London, 1999), 22-23, en de bijlage, 355-357, waar Cramers transcriptie van het origineel is weergegeven naast de versie van Van Braght.

4 Zie de opsomming daarvan in DANVIII, xix-xxiv.

5 DANVIII, xxvi.

betrekking tot de betrouwbaarheid van de gedrukte teksten tot de slotsom gekomen: 'wij hebben in het *Offer des Heeren* louter echte bescheiden vóór ons, door nauwgezette handen in druk bezorgd.'⁶ Min of meer voortbouwend op Cramers betoog, voegt Gregory daaraan nog enkele observaties toe, die het door Cramer reeds beweerde respect van tekstbezorgers en letterzetters voor de originele teksten, en dus de betrouwbaarheid van de gedrukte teksten (waaronder het overnemen van drukfouten in opeenvolgende edities) lijken te bevestigen, al getuigt Gregory's formulering van iets meer voorzichtigheid:

Such evidence cannot guarantee that we have the martyrs' *ipsissima verba*, but it does justifiably predispose us toward confidence rather than skepticism when assessing and using the martyrs' writings from these late sixteenth-century printed collections. We have good reason to believe that they reflect the martyrs themselves much more than those who readied them for publication [...] they seem not to have altered the substance of the sources.⁷

Vervolgens betoogt Gregory dat de hand van de tekstbezorgers vooral te herkennen is in het aanbrengen van bijbelverwijzingen in de marges – een editorisch fenomeen waaraan tot dusver nimmer aandacht aan is geschonken. Hij komt tot de slotsom dat het uitvoerige gebruik van de Schrift in de briefteksten afkomstig is van de gevangen martelaren, die daarbij overwegend een beroep op hun geheugen deden, maar dat de honderden marginalia die de gedrukte teksten omlijsten, van andere herkomst moeten zijn: vrijwel zeker van de hand van een tekstbezorger of van iemand anders die deze geschriften voor de druk gereed maakte.⁸

Nu we beschikken over de afschriften van de brieven van Jeroen Seghers en zijn vrouw Lysken Dirks (in Antwerpen omgebracht in 1551 en 1552), die voorkomen in het elders in dit nummer uitvoeriger besproken verzamelhandschrift XXX A 30 van de Universiteitsbibliotheek van Amsterdam (hierna: UBA),⁹ wordt ons pas echt de mogelijkheid geboden om de 'Cramer-Gregory these' aan een nader onderzoek te onderwerpen. Immers tien van de daarin opgenomen zestien brieven zijn ook in druk verschenen, in de reeds oudst bekende editie uit 1562 van het befaamde *Offer des Heeren*. Het betreft de volgende teksten:

6 BRNII, 27.

7 DANVIII, xxvii.

8 DANVIII, xxxi-xxxii.

9 Zie de inleiding tot de teksteditie van de zes onbekende brieven van Jeroen, 195-217.

Handschrift (hierna: Hs.)**UBA: XXX A 30*****Offer des Heeren*** (hierna: *OdH*)**(BRN II)**

1. Den eersten brief van Jeroen [aan Lysken] (1-22)	3. 144-151
2. Den tweeden brief van Jeroen [aan Lysken] (22-28)	4. 152-154
3. Den eersten brief van Lysken [aan Jeroen] (28-35)	5. 154-156
4. Den derden brief van Jeroen [aan Lysken] (36-44)	6. 157-160
5. Den Tweeden brief van Lysken [aan Jeroen] (44-52)	7. 160-162
6. Den Derden brief van Lysken [aan Jeroen] (52-55)	8. 163-164
7. Den vierden brief van Jeroen [aan Lysken] (55-66)	9. 165-167
12. Den 9. brief van Ieroen [aan Lysken] (105-111)	11. 170-173
14. Brief [van Jeroen] [...] aen grooten Heijnrick (118-123)	10. 168-170
16. Brief [van Jeroen] [...] aen die gemeente (159-182)	2. 134-144

Voor het eerst kunnen martelaarsteksten die dankzij een contemporain afschrift nog stammen uit de handschriftelijke circulatiefase van omstreeks 1560, vergeleken worden met hun in druk overgeleverde versies, wat derhalve een goede gelegenheid biedt om de toenmalige redactionele praktijk van de uitgevers van martelaarbrieven tegen het licht te houden. Daarbij staat centraal de vraag naar de door Cramer en Gregory geponeerde betrouwbaarheid van de gedrukte teksten. Deze tien teksten van Jeroen en Lysken worden daarom onderzocht op het voorkomen van tekstvarianten, die een meer precies inzicht kunnen geven in de mate waarin de ons onbekende tekstbezorgers (of wellicht anderen wier afschriften tot drukkerskopij dienden) zich al dan niet grote redactionele vrijheden hebben veroorloofd bij de uiteindelijke weergave van de briefteksten in het *Offer des Heeren*.¹⁰ Ook de gesignaleerde praktijk van toevoeging van bijbelverwijzingen in de marge, door Gregory bestempeld als de activiteit bij uitstek van de tekstbezorgers en niet van de martelaars, zal hierin worden betrokken. Bij deze exercitie dient wel nadrukkelijk bedacht te worden dat noodzakelijkerwijs niet déze in het verzamelschrift overgeleverde brieven, maar andere, of wellicht zelfs meerdere handschriftelijke versies (vermoedelijk zowel autografen als apografen) de uitgevers van het *Offer* als basistekst voor de kopij zullen hebben gediend.

¹⁰ Omdat het manuscript meer teksten in afschrift bevat, waarvan we ook (vermoedelijk) later gedrukte versies kennen, zou dit onderzoek zich evengoed kunnen uitstrekken tot de teksten van Maeyke de Corte en Dirk Philips. Zie het inhoudsoverzicht hierna op 201-202. Zeker het afschrift van de brief van Dirk Philips is wat dat aangaat intrigerend, omdat de tot dusver oudst bekende versie daarvan is overgeleverd in een vele latere, gedrukte vorm uit 1579. Zie hierover de inleiding tot de teksteditie, 201, noot 21.

De briefteksten in afschrift vergeleken met hun gedrukte versies

Uitgaande van het zojuist geuite voorbehoud, laat een vergelijking tussen deze teksten in afschrift en hun gedrukte pendant wel enige conclusies toe over de manier waarop men bij de samenstelling van het *Offer des Heeren* te werk is gegaan. Daarbij gaat het primair om de vraag welk soort varianten zich voordoen, of welke toevoegingen, wijzigingen en wellicht weglatingen zich manifesteren. Tegelijkertijd zal aan de orde moeten komen hoe de eventuele 'afwijkingen' te interpreteren zijn.

Zonder nu al op de zaken vooruit te lopen, mag na een eerste, oppervlakkige vergelijking toch al wel gesteld worden dat zich *geen* ernstige – de inhoud van de tekst geweld aandoende – redactionele ingrepen hebben voorgedaan. Wat dat betreft kan op voorhand de Cramer-Gregory these reeds empirische onderbouwing verkrijgen. Doch daarmee is dit verhaal nog niet af. Het aantal van, en de verscheidenheid aan, tekstverschillen zijn toch wel zodanig groot dat een inventarisatie daarvan het bestaande beeld zal weten bij te stellen en te nuanceren. Niet alleen in de eindfase van tekstvoorbereiding tot de uitgave in druk, maar reeds eerder, toen de brieven nog als handschrift onder de lezers circuleerden, en vermoedelijk herhaaldelijk werden overgeschreven, blijken zich al mensen (kopiïsten, hun opdrachtgevers?) met de redactie van de briefteksten te hebben beziggehouden. En dat is een geheel nieuw inzicht dat zich tot dusver, bij ontstentenis van geschreven brieven, niet eerder heeft kunnen openbaren.

Met het oog op de overzichtelijkheid zijn de tekstafwijkingen in drie categorieën in te delen, te weten tekstvarianten die:

1. van *teksteditorische aard* zijn, met name corrupte weergaven betreffende, als gevolg van mogelijk niet goed leesbare woorden of passages in de handschriftelijke kopij
2. van *intentionele aard* zijn, afwijkende lezingen betreffende, die waarschijnlijk het gevolg zijn van pogingen tot tekstverbetering, dan wel -aanpassing in een door de *Offer*-bezorger(s) (of andere of eerdere afschrijvers) wenselijker geachte richting, zowel met betrekking tot het idioom als tot de inhoud; daarvan zijn als subcategorie nog apart te onderscheiden de varianten die:
3. van *marginalia-gerelateerde aard* zijn, tekstaanpassingen betreffende, die in directe relatie lijken te staan met de toevoeging van bijbelverwijzingen in de marge.

De onderstaande uitwerking beperkt zich tot de sprekendste voorbeelden. Opvallend is dat in de onderlinge correspondentie van Jeroen en Lysken (Hs. brieven 1 tot en met 7 en 12, *OdH* 3 tot en met 9 en 11) en Jeroens brief aan grote Hendrik (Hs.14, *OdH* 10) – in het vervolg aangeduid als de persoonlijke brieven – de ingrepen minder talrijk en ook minder ingrijpend zijn dan in Jeroens lange vermanende brief aan de broeders en zusters van zijn gemeente (Hs.16, *OdH* 2).

Dit ‘herderlijke’ schrijven wordt dan ook ten dele apart behandeld. In de overzichten wordt onder verwijzing naar het desbetreffende paginanummer eerst het citaat uit het verzamelhandschrift aangehaald, gevolgd door de overeenkomstige passage uit het *Offer des Heeren*, waarbij de paginering van Cramers teksteditie in de *BRN II* als verwijzing is gehanteerd. De cursiveringen zijn door mij aangebracht om de verschillen te accentueren.

1 Varianten van teksteditorische aard: tekstcorrupties

In enkele gevallen lijkt er sprake te zijn van een afwijkende tekstweergave die toe te schrijven is aan een slordige of zelfs onjuiste lezing van het origineel, zoals het geval is in:

Hs. 1 want die *in* ons werckt is stercker dan die in die werlt is (17-18);

OdH 3 want die ons werct, is stercker dan die in de Werelt is (150),

Hs. 7 hoe Cristus metten rechtvaardigen is, ende *haer* bewaert (58);

OdH 9 hoe Christus metten rechtueerdigen is, ende bewaert (165),

of in het volgende voorbeeld, waar duidelijk een passage is vergeten (tenzij de in het afschrift voorkomende tussenzin op het conto van deze kopiist of diens voorganger geschreven moet worden):

Hs. 7 ende esau syn eerste geboorte *vercochte ende* en conste niet weder gevonden, *want hy en vant geen plaetse der boeten, hoe wel dat hyse met traenen sochte* ende oock dat gantse huys ysrahels is vergaen inder woestijne (58);

OdH 9 ende Esau zijn eerste gheboorte niet weder gheuinden en conde, ende dat gantsche huys Israels is vergaen inder Woestijnen (165).

Consequent heeft de tekstbezorger of de zetter van de gedrukte tekst een paar keer de combinatie *bestaende gemoet* weergegeven, waar de brieven in afschrift telkens het begrijpelijker *bestandigen gemoet* hebben (dat is: standhoudend, standvastig, bestendig gemoed).¹¹

Interessant zijn voorts die tekstvarianten en -corrupties, die ook Cramer reeds had gesignaleerd in de door hem bezorgde teksteditie van het *Offer* uit 1570, en die hij in zijn voetnoten als tekstuele afwijkingen had aangemerkt ten opzichte van de daaraan voorafgaande edities van 1562, 1566 en 1567. Vergelijking met de aldus door Cramer geconstateerde woordafwijkingen leert dat de brieven in afschrift – en zeker de negen persoonlijke brieven – dichter bij de gedrukte teksten

¹¹ Vergelijk Handschrift (hierna: Hs.) 3, 29 met *Offer des Heeren* (OdH) 5, 154; idem Hs. 5, 44 met OdH 7, 160.

van de 1562-editie staan, dan bij die van 1570. Zo blijkt dat waar het afschrift rept van *scantbaere woorden*, zulks ook het geval is in de gedrukte tekst van 1562, terwijl de 1570-tekst heeft: *schandelijcke woorden*. Precies hetzelfde geldt voor *een yder van u* (in Hs. en editie 1562), in plaats van *een yegelijc van v* (in editie 1570).¹²

In twee gevallen geven de brieven in afschrift een lezing die in de gedrukte teksten foutief, dan wel onvolledig is overgenomen, wat het juiste begrip van de tekst in het *Offer des Heeren* heeft vertroebeld. Het eerste geval betreft de zin:

Hs. 16 Daeromme isset veel beter dat ghy den armen daer mede helpt dan dattet die *ongerechtighe* heeft (177)

OdH Daerom ist veel beter, dat ghy den Armen daer mede helpt, dan dattet de *Heer* heeft (142)

Blijkens Cramers commentaar kon hij hieraan geen zinnige betekenis hechten: 'Mij niet duidelijk', al zat hij wel dicht bij de oplossing: 'De meeste uitgaven, ook no. 1, 1562, hebben: "de heer". Kan daarmede de keizer worden bedoeld, ten wiens profijte hunne goederen konden worden verbeurd verklaard?' Deze zin verwijst naar Jeroens eerdere mededeling dat al zijn aardse bezittingen door zijn gevangenneming geconfisqueerd zijn. Hij roept de broeders en zusters dan ook met klem op voortdurend naastenliefde te betrachten door de behoeftigen materieel bij te staan en te bedelen. Dat is veel beter dan dat het geld in handen komt van de 'ongerechtigte', waarmee dus concreet zijn vervolgers, de mannen van het gerecht, bedoeld zijn (en dus indirect hun opdrachtgever, de keizer), die hem al zijn aardse bezit ontnomen hadden.

Het tweede geval betreft een saillante toelichting in de marge, die in de gedrukte teksten van het *Offer* niet te vinden is. Daardoor wordt wellicht ten onrechte gesuggereerd dat de strekking van desbetreffende tekstpassage in het *Offer des Heeren* op enkele martelaren van toepassing zou zijn, die zich in werkelijkheid als wereldse mensen zouden gedragen, terwijl dat *de facto* in het geheel niet aan de orde was. Vergelijk:

Hs. 5 hoe groote liefde dat die *werltse*¹³ menschen hebben, die een tegen dander. Daer synder by hooren seggen op den steen, die haer verblyden als sy ter pynbanck gaen, om die gene wille die sy lief hebben, dat sy dan te nader souden syn, hoewel datse in persooene by malcander niet en mochten coemen (45-46)

OdH 7 hoe groote liefde dat de *wereltlijcke* menschen hebben deen tegen den anderen. Daer zijnder (by hooren seggen) op den Steen die haer verblijden als sy ter pijnbanck gaen *souden*, om de gene wille, die sy lief hebben, dat *syse* dan te naerder souden zijn, hoe wel dat sy in persooene by malcanderen niet en mochten comen (160)

¹² Zie respectievelijk Hs. 16, 174 en 176, met *BRN* II, 141, voetnoten 2 en 4.

¹³ Zie *BRN* II, 160, noot 1, blijkens welke in de editie van 1562 ook *wereltsche* in plaats van *wereltlijcke* voorkomt.

De marginale aantekening van hetzij Jeroen, hetzij een afschrijver had hier elke twijfel inzake een correcte interpretatie weg kunnen nemen,¹⁴ want ze luidt: 'Dit was een spangaert [= Spanjaard] die hem soe verblyden.'

Het mag alleen al op grond van deze op zich weinig opzienbarende, doch als zodanig niet onbelangwekkende afwijkende lezingen reeds duidelijk worden dat de historische betrouwbaarheid van de brieven in afschrift – zeker van de persoonlijke brieven – iets groter is dan die van de in druk overgeleverde teksten.

2 Varianten van intentionele aard: tekstverbeteringen en -aanpassingen

2a de persoonlijke brieven

Dit type aanpassingen, die een opzettelijk ingrijpen van een bewerker (redacteur dan wel afschrijver) verraden, komt in de onderlinge correspondentie van Jeroen en Lysken en Jeroens brief aan grote Hendrik maar mondjesmaat voor. Deels betreft het varianten van grammaticale en stilistische aard, zoals bijvoorbeeld een andere woordkeuze, waarvan sprake is in:

Hs. 2 dat ghy daer so lange sult moeten *leggen* (25)

OdH 4 dat ghy daer so lange sult moeten *sitten* (153)

Tot die categorie behoren ook de woorden die stelselmatig zijn vervangen door synoniemen en variante woordaflleidingen. De 'redactionele opzettelijkheid' heeft in dit geval dan ook vooral te maken met de verschillende regiogebonden idioomconventies van respectievelijk schrijver, afschrijver en tekstbezorger/zetter.¹⁵ Het betreft bijvoorbeeld *prouven*, dat veranderd werd in *beproeuen*; evenals: *grimmende* in *briesschende*; *heerlickhey* in *glorie*; *ouerwonnen* in *verwonnen*; *betoenen* in *thoonen*; *driegen* in *dreygen*; *trouwelicke* in *ghetrouwelijc*; *beter* in *meerder*; *bet* in *beter*; *doen* in *gedoen*; *nemen* in *ontnemen*; *ongrondelicke* in *grondeloosse*; *proeffsteen* in *toetsteen*; *gevangen* in *in banden*, of *licht* dat in het *Offer* als *keerse* werd weergegeven. Van

14 Ook Cramer achtte hier enige opheldering noodzakelijk, getuige zijn aantekening: 'Van zulke, niet van "geloovige" personen is ook in den volgenden volzin sprake: die gevangen die er graag de pijniging voor over hebben als zij elkander maar eens kunnen zien.' *BRN* II, 160, noot 1.

15 Jeroen Seghers was een Zuid-Nederlander, wellicht een Antwerpenaar; het afschrift ver-raadt geen bijzondere dialectologische kleuring (of het zou naast de volgende idioomverschillen ook de schrijfwijze *oe* in plaats van *oo* moeten zijn; zie elders p. 217); de oudst bekende editie van het *Offer des Heeren* (1562) – de niet meer overgeleverde eerste druk dateert van 1561 – kwam weliswaar te Franeker in Friesland van de pers, doch ze was gedrukt door de Utrechtse immigrant Jan Hendricksz (van Schoonrewoerd). Zie: P. Valkema Blouw, 'Een onbekende doperse drukkerij in Friesland', in: *DB* 15 (1989), 57.

grammaticale en stilistische aard is ook een iets verbeterde woordvolgorde, waarvan sprake is in de volgende zin uit Jeroens brief aan grote Hendrik, een medegevangene:

Hs. 14 Want ick noeyt anders gestaen en hebbe in myn gelooff dan dat behoort, ende ben noch gemoet, die heere *sy gelooft* als ick was, doen ick bij u lach, ende ben noeyt beweechelick geweest (122)

OdH 10 Want ick noyt anders ghestaen en hebbe in mijn ghelooue, dan dat behoort, ende *ghelijck* gemoet ben, alsoo ick was, doen ick by v lach, de Heere *hebbe lof*, ende en ben noyt bewegelijck geweest (169)

Van tekstverbetering (doch niet noodzakelijkerwijs) lijkt sprake te zijn in:

Hs. 3 Waer is u taele? die ghy door den heyiligen ontfangen hebt? seyden sy (29)

OdH 5 Ende seyden, Waer is v tale, die ghy door den heyligen *Geest* ontfangen hebt? (154)

Vier keer zijn er in de gedrukte versie van de persoonlijke brieven varianten waar te nemen, die te interpreteren zijn als versterkingen van de oorspronkelijke passages, en dus opzettelijk zijn aangebracht wellicht met het oog op een breder lezerspubliek. Het betreft in alle gevallen krachtiger gemaakte bemoeidigingen. Eenmaal komt dit aan het begin van een brief voor:

Hs. 1 ende een vaste hoepe, ende betrouwen tot godt den vader, ende den heere Iesu Cristo (1)

OdH 3 ende een vaste hoepe ende betrouwen tot God, *ende een vaste stantvasticheyt in uwen gelooue tot God* den Vader, ende den Heere Jesu Christo (145)

De andere gevallen komen aan het slot van drie brieven voor:

Hs. 1 Die selue godt die v vyt alle druck gehelpen can, ende bewaeren sal van alle stricken des duyjuels, ende van alle valsche leer behoeden sal. Dien sy prys, cracht, ende eere van eeuwicheyt tot eewich[eyt]. Amen (19-20)

OdH 3 Die selue Godt die v wt allen druck ghehelen can, *ende verlossen*, ende bewaren sal van allen stricken des duyuels ende van alle valsche Leere behoeden sal, Dien sy prijs, eere, cracht, *stercheyt* van eewicheyt tot eewicheyt, Amen (151)

Hs. 3 Daeromme weest getroest mijn alderlieffste in den heere, so ghy van te voeren gedaen hebt, hem louende (34)

OdH 5 Daeromme weest getroost mijn alderlieffste in de Heere, *ende verblijft v inden Heere*, so ghy van te voeren ghedaen hebt, hem louende (156)

Hs. 12 daerom wilt nv *toch vromelick* stryden myn vytvercoeren scaep, om den prys des heeren gelijck hy gestreden heeft om onser sielen salicheyt (107)

OdH 11 Daerom wilt nv *sterckelijc* stryden, mijn wtuercoren Schaep, om den prijs des Heeren, gelijck hij gestreden heeft *so sterckelijc* om onser sielen salicheyt (171)

Eenmaal slechts is een tegengestelde bewerking te constateren, waarbij een gebed tot God van de directe in de indirecte rede is veranderd, en dus neutraler en onpersoonlijker van aard geworden is, wat echter evenzeer als een redactionele aanpassing aan een algemener lezerspubliek te beschouwen is:

- Hs. 1** dan *ghy o* Godt alleene, wat den geen en geopenbaert sal worden die *v* lieff hebben en[de] *v* woort bewaeren (13)
OdH 3 dan God alleen, wat den genen geopenbaert sal worden, die *hem* liefhebben, ende *zijn* woort bewaren (148)

2b *Het 'herderlijke' schrijven*

Aanpassingen van beide laatste soorten komen verhoudingsgewijs het meest voor in Jeroens brief aan de gemeente (Hs. 16 en *OdH* 2). Passages die wat krachtiger zijn gemaakt, zijn onder meer de volgende:

- Hs.** dien seluen sy prys eere loff cracht van eeuwichheit tot ewichheit, amen (160)
OdH Den seluen sy prijs, eer, lof, cracht, *gewelt, stercheit* van eewichheit, tot eewichheit, AMEN (135)
Hs. alsoo lange als wy niet met woorden met wercken hem gelickformich syn (164)
OdH alsoo lange als wy hem met woorden, wercken *ende gedachten* niet gelijkformich en zijn (137)
Hs. maer door verduldicheit dat ewyge leuen soecken (167)
OdH maer door verduldicheit *in goede werken* dat eewige leuen soecken (138)

De aanvulling in het laatste voorbeeld lijkt een vermanende modificatie te zijn, die gericht is op een breder publiek dat niet per se lijdzaamheid behoefde te demonstrenen in gevangenschap, zoals Jeroen, maar in het werkzame leven van alledag. Dat type tekstveranderingen doet zich nog meer voor, zij het dat daarin vooral een reeds eerder gesignaleerde tendens is waar te nemen van een meer op algemene stichting beoogde werking van de tekst, wat ten koste lijkt te zijn gegaan van Jeroens individuele gedrevenheid en stelligheid; diens persoonlijke kleuring. Zie bijvoorbeeld:

- Hs.** dat hy wil openen die oogen des verstants, ende verlichten dat harte *met syn kennis*, op dat ghy *weeten* moecht, welcke die rechte waerheit sy, ende dat hij u wil becrachtigen met synen heijligen woorde (161)
OdH dat hy *v* wil openen de ooghen des verstants, ende verlichten dat herte *der kennis*, op dat ghy muecht *bekennen dattet* de rechte Waerheit is, ende dat hy *v* wil becrachtigen met zijn *Godlijk* woort (135)

- Hs.** want wy altesaemen voor den rechterstoel cristi *gesteld* sullen worden ende daer een ygelick in syn lichaeme ontfangen sal (165)
- OdH** want wy al te samen voor den Rechterstoel Christi *gheopenbaert* sullen *moeten* worden, ende daer een ygelijck in zijn lichaem ontfangen sal (137)
- Hs.** Aldus vermaene ick u *dat ghij die goetheyt gods waerneempt*, want hy seyt (175)
- OdH** Aldus vermane ick v *als medebehulpers*, want de Heere seyt (141)
- Hs.** op dat *die leringe des godtelicken woorts* niet gelastert en werde, laet ons *wesen* met grooter gedoechsaemheyt (175)
- OdH** op dat *onsen dienst* niet gelastert en wort, maer laet ons *bewijzen in allen dinghen als dienaers Godts*, met groote ghedoochsaemheyt (141)
- Hs.** oeffent ymant barmherticheyt, zo doet hy dat met lusten. *Daer hebbe ick uwer sommige so traech in gevonden*, want gedinckt toch eens off ghy so vuerich inder liefden waert (177)
- OdH** Oeffent yemant bermherticheyt, soo doe hy dat met luste, want bedenckt doch eens, oft ghy so vyerich inder liefden waert (142)

De weglating in dit laatste voorbeeld wekt sterk de indruk dat Jeroens terechtwijzing van enkele lidmaten van *zijn* gemeente kennelijk niet als passend werd beschouwd voor een breder lezerspubliek van het *Offer des Heeren*. Nog drastischer is er ingegrepen in de volgende teksten:

- Hs.** maer die dese dingen niet en heeft die is blint, *ende tast metter hant na den wech* en[de] vergeet die reijninge synder voorleden sonden. Daeromme maeckt u *siele* suijure door die gehoorsaemheyt der waerheyt *inden geest met* rechter ongeveij[n]sder broederlicke liefde [...] als die geene die wederomme gebooren syn (170)
- OdH** Maer die dese dinghen niet en heeft, die is blindt, ende vergeheet de voorleden reyninghe zijnder sonde. Daeromme maeckt uwe *sielen* suyuer door de ghehoorsaemheyt der waerheyt, *in* rechter ongheueynsder Broederlijcker liefden [...] als de ghene die wederom *van nieu*s herboren zijt. (139)
- Hs.** en[de] voort so bidde ick allen Jongen dat sy doch [...] ende ghy Jonge vrouwen weest uwe mannen onderdaenich inder vreesse, ende ghy mannnen hebt uwe vrouwen lieff, als u seluen ende vermaentse met des heeren woort *daegelickx*, want ghy en weet ure noch tyt (178-179)
- OdH** Ende voort so bidde ick v *doch* alle *ionge gehouden*, dat *ghy* doch [...] ende ghy ionge vrouwen weest *doch* uwe mannen onderdanich inde vreesse *Gods*, ende ghy mannen hebt uwe *huysvrouwen* lief als v seluen, ende *wilt haer met alder ootmoedicheyt ende lieflijcheyt opnemen ende dragen*, ende haer *soetelijck* vermanen *ende onderwijsen* met des Heeren woort, want ghy en weet vre noch tijt (142-143)

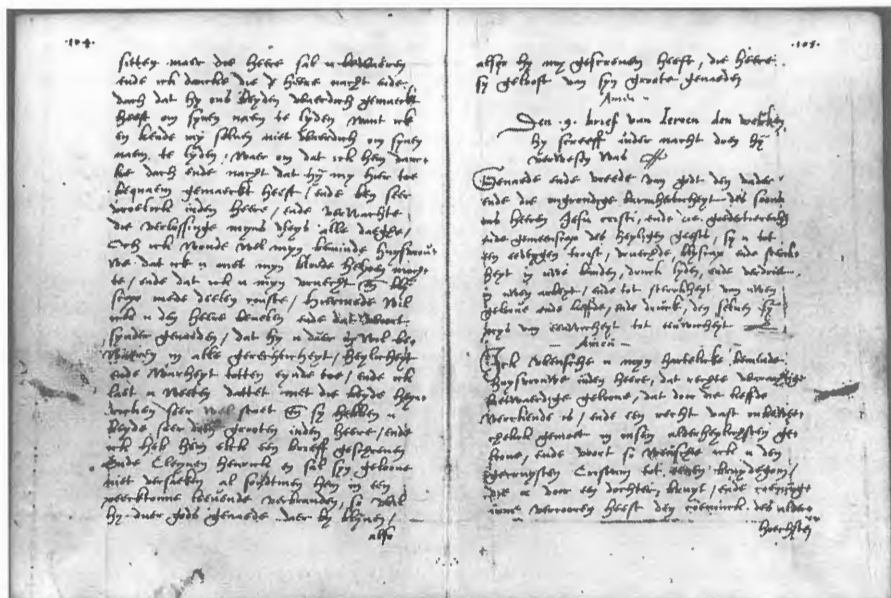
Is hier de uitbreiding aan het slot nog een duidelijke en enigszins begrijpelijke aanvulling op de nader gepreciseerde mannenplicht jegens de echtgenote (die,

hoewel even ondergeschikt als bij Jeroen, toch met veel stichtelijke egards bejegend dient te worden), de beweegredenen die schuil gaan achter de nu volgende, meest ingrijpend veranderende passage in deze brief zijn nauwelijks te duiden. Wel is duidelijk dat het opsomrende karakter en het bijbelse jargon dat voornamelijk aan Mattheüs 22, 24 en 25 is ontleend, grotendeels opgeofferd zijn aan een drastische inkorting, wat ten koste is gegaan van de inhoud. In dat opzicht staat de vervangende tekst nauwelijks nog in een één-op-één relatie met de overeenkomstige passage in het afschrift. Vergelijk:

- Hs.** noch en begeeft u leeden niet tot waepenen der ongerechtigheyt. Ende bidt dat uwe vlucht niet en geschiede inden winter noch opten sabboth *op dat ghy waerdich moecht syn te ontvlieden die tribulatijs met welcke die godloose gepynicht sullen worden. Soo en laet ons nu niet inder duijsternisse wesen, op dat ons die verderffnisse niet gelijk een stryck ontvalle ende dat wy niet beuonden en worden onder die sotte maechden, die sliepen doen den bruydegom quam, noch oock niet en wesen die knecht die sonder bruyloffs cleet ter taefelen sat, den welken sy naemen, na dat hy hem niet verantwoorden en conde, ende bonden hem handen ende voeten, ende worpen hem in die ewijge duijsternisse. Daeromme op dat die schande onser naecktheijt niet geopenbaert en worde So laet het ons verciere met een heylige wandelinghe, ende met zyde, die daer is die rechtvaerdicheijt der heyligen. Myn lieue vrienden het en syn niet alle kinderen gods die haer des gelooffs beroemen* (168-169);
- OdH** noch en begeeft v leden niet tot wapenen der ongerechtigheyt, *maer begeeft v seluen Gode, als de gene die wter doot leuende zijn, ende uw leden tot wapenen der gerechtigheyt, ende bidt dat uwe vlucht niet en geschiede inden Winter oft op den Sabbath, ende weest inde duysternisse niet beuonden lieue Broederen, op dat v den dach niet als een Dief en begrijpe. Want also doende, so suldy kinderen des lichts ende des daechs zijn, want ten zijn al geen kinderen Gods, die haer des geloofs beroemen* (139).

Het is niet uitgesloten dat zich hier een discrepantie voordoet die minder aan redactionele eigengereidheid te wijten is, dan wel toegeschreven moet worden aan een proces van tekstverandering en -deformatie, dat zijn oorsprong reeds vond in het stadium van de afschrijffase. Zo vertoont zich ook nogal een tamelijk groot gat tussen het slot van het afschrift en dat van de *Offer des Heeren*-tekst:

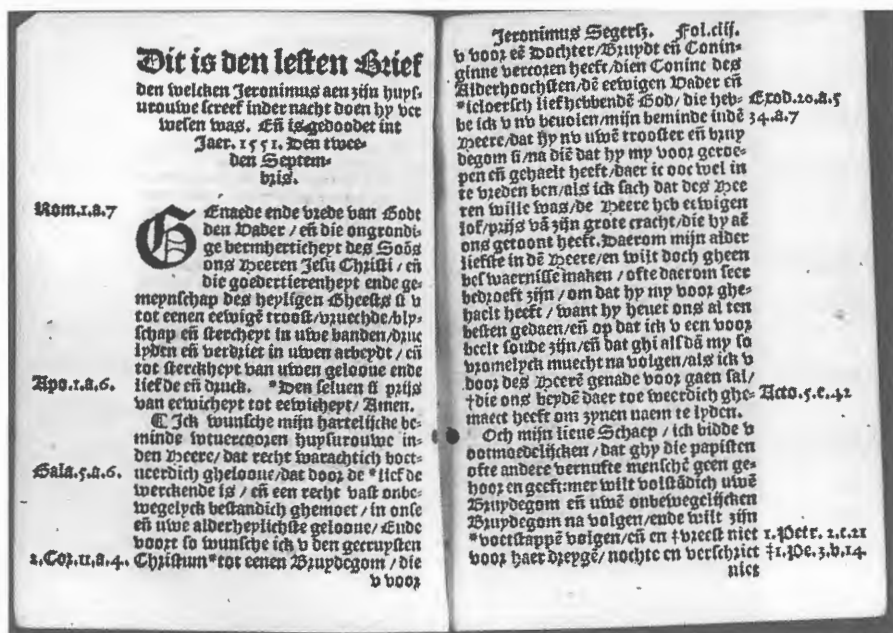
- Hs.** Ende ick bidde u dat ghy onser in u gebedt gedenckt. Voort so laet ick u luyden weeten dat ick (180)
- OdH** ende ick bid v *lieden*, dat ghy onser in v gebedt *niet en vergeet, ende dat ghy mijnder huysvrouwen altemet eenen brief schrijft, om haer te troosten, want sy noch lange siltten sal. Ende voort laet ick v lieden weten, dat ick* (143)
- Hs.** Groet alle broederen – ende susteren in den heere. Neempt dese cleyne vermaninge ten besten, want mynen geest *my* daer toe gedrongen heeft, om v een weynich *te schrijuen en[de]* te vermaenen (181-182)
- OdH** Groet *my G.S.H.D. in den Heere, want ickse van herten liefheb, Ende voort* alle broeders ende susters inden Heere. Neemt dese cleyne vermaninghe ten besten, want mijnen gheest daer toe gedrongen heeft om v een weynich te vermanen (144)



De bladen 104 en 105 uit handschrift XXX A 30 (Universiteitsbibliotheek van Amsterdam). Op blad 105 begint *Den 9. brief van Jeroen den welken hy screef inder nacht doen hij verwezen was* (zie ook de volgende afbeelding).

Deze drie laatste voorbeelden lijken in de gedrukte vorm van het *Offer des Heeren*ichter bij een 'oerversie' van Jeroens brief te staan, dan de tekstversie van het afschrift – zeker wat betreft de specifiek persoonlijke noties in de twee laatste passages: schrijf mijn vrouw Lysken nog eens een brief, en groet G.S.H.D van mij. Hadden we eerder in de gedrukte versie tot dusver juist een proces van 'ver-onpersoonlijking' getraceerd, hier is duidelijk een omgekeerde beweging zichtbaar geworden. Hoe dat ook zij, wel maakt de hier aan het licht gekomen distantie tussen gedrukte en afgeschreven tekst in ieder geval aannemelijk dat er van deze brief meerdere afschriften in omloop moeten zijn geweest, voordat ze in druk verscheen.

De aantallen afschriften kunnen bovendien wel eens veel groter zijn geweest, dan men op grond van de overlevering in dit ene verzamelhandschrift zou veronderstellen. Dit type tekst mag in de tijd van de vervolging als een soort stichtelijk gebruiksgoed bestempeld worden, waarnaar in verschillende gemeenten – aanvankelijk in een beperkte regio, maar al gauw ook elders in de Lage Landen in zeer verspreide gemeenten – een grote vraag ontstond. De minstens elf herdrukken van het *Offer des Heeren* tot 1599, als verzameld werk vermoedelijk ook geïnitieerd omdat er landelijk een groeiende markt voor was (een commercieel drukkersargument),



Folio 102 verso en 103 recto uit: *Dit boek wort genaemt het Offer des Heeren* (sl., s.n., 1562). We zien opnieuw het begin van *den lesten brief den welken Jeronimus aen zijn huysvrouw screef inder nacht doen hy verwesen was* (zie ook afbeelding 9). (Doopsgezinde Bibliotheek, OK 65-183:1).

bewijzen simpelweg reeds de populariteit van het genre. Brieven, zoals deze van Jeron aan de gemeente, hadden een beperkte omvang. De goedkoopste manier van reproduceren en circuleren in een beperkt geografisch gebied bleef, ondanks het grotere verspreidingsalternatief dat de boekdrukkunst bood, toch nog lange tijd het handschriftelijk kopiëren.¹⁶ Bovendien was de distributie dankzij afschriften in tijden van vervolging ook een anoniemer, en dus minder hachelijke onderneming dan het op grotere schaal produceren en verspreiden van drukwerk.

16 Er dringt zich in dezen een soort parallel op met het in afschrift verspreiden van een ander type gebruiksgoed, zoals wetsteksten. Een goed voorbeeld daarvan biedt het omvangrijke corpus teksten-in-afschrift van de Ommelander Rechtshandschriften, waarvan gedurende de hele zestiende eeuw geen gedrukte versie zou verschijnen, hoewel er in het nabij gelegen Emden bijvoorbeeld al vanaf 1554 volop boeken gedrukt werden. Zie J. Krolis-Sytema, 'De Ommelander rechtshandschriften: invloed van een incunabel op een handschriftencorpus', in: J.M.M. Hermans & K. van der Hoek (red.), *Boeken in de late Middeleeuwen; verslag van de Groningse codicologiedagen 1992* (Groningen, 1994) (*Boekhistorische Reeks* 1), 84-85.

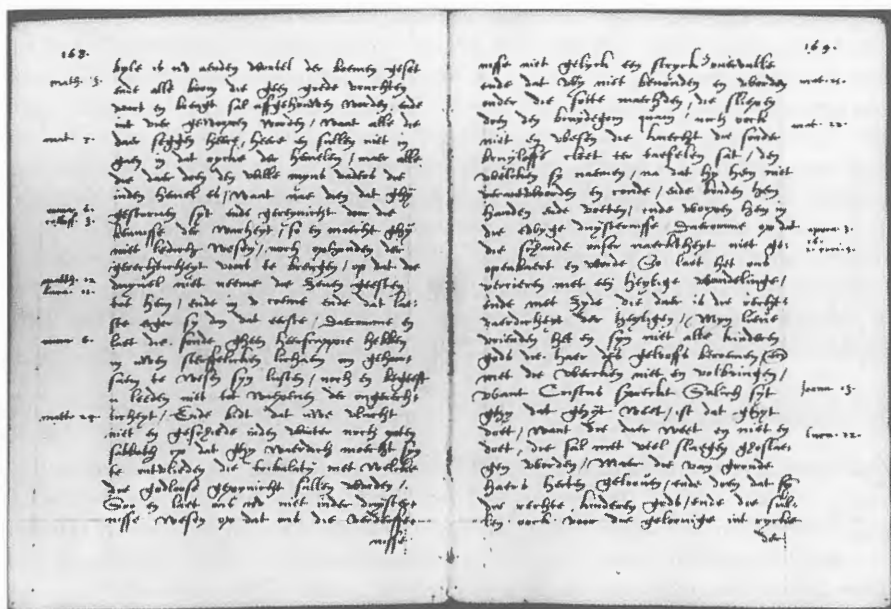


Folio 57 verso en 58 recto uit *Dit boek wort genaemt het Offer des Heeren* (sl., s.n., 1562). Zie regel 2 van folio 58 recto: 'Noch en begeeft v leden niet tot wapenen der ongerechtigheyt, maer begeeft v seluen Gode, als de gene die wter doot leuende zijn, ende uw leden tot wapenen der gerechtigheyt'. (Zie de pagina's 75 en 79).

Tot slot heeft deze vergelijking tevens een zekere kopiistendynamiek aan het licht gebracht, die eruit bestond dat afschrijvers en/of hun opdrachtgevers (met inbegrip van de bezorger[s] van de gedrukte tekst) niet schroomden om op kleine onderdelen veranderingen van uiteenlopende aard in de tekst aan te brengen, zonder evenwel de inhoud fundamenteel aan te tasten. Tot die ingrepen behoort zeker ook, zoals Gregory heeft aangetoond, het in de marge aanbrengen van bijbelverwijzingen.

3 Varianten van marginaliagerelateerde aard: de bijbelverwijzingen en daarmee verband houdende tekstaanpassingen

Een belangrijk kenmerk van de doperse martelaarsliteratuur is dat zij doordrenkt is van bijbelcitaten, -parafrasen en -verwijzingen. Hoewel slechts bij uitzondering



De bladen 168 en 169 uit handschrift XXX A 30. Zie regel 18 op blad 168: 'Noch en begeeft u leeden niet tot waepenen der ongerechticheyt. Ende bidt dat uwe vlucht niet en geschiede inden winter noch opten sabboth'. (Universiteitsbibliotheek van Amsterdam). (Zie de pagina's 75 en 78 en vergelijk met deze afbeelding)

de gevangenen beschikten over een bijbel of testamentje, is hun parate kennis van de bijbel in onze ogen verbazingwekkend en indrukwekkend. Daarbij moet niet vergeten worden dat voor de dopers enkel de Schrift, Gods Woord, als de enige autoriteit en waarheid gold, en dat al het andere (de tradities en gebruiken van de roomse kerk, de pauselijke opeenvolging, en de geleerde theologische interpretaties) niets anders was dan menselijke bedenksels die de eeuwige waarheid corrumperen. Vaak tot wanhoop van hun ondervragers hanteerden de gevangenen het woord van de bijbel, en dan bij uitstek het Nieuwe Testament, als hun enige verweer.¹⁷ De brieven van Jeroen en Lysken zijn dan ook uitbundig gelardeerd met aanhalingen uit de bijbel, die zij hoogstwaarschijnlijk uit het hoofd oplepelden. Niet alleen ten bewijze dat zij als lijdende christenen het gelijk van de

17 Zie hierover ook M. Blok, *Religious text as a bridge to pluralism: the epistemology of Flemish Anabaptist martyrs' literature* (onuitgegeven dissertatie aan de Universitaire Faculteit voor Protestantse Godgeleerdheid; Brussel, 2000), 234-240.

opgeofferde Christus en de vervolgde apostelen aan hun zijde hadden, maar ook om de geadresseerden – en dus ook elkaar – in dat geloof te sterken. Dat zij bij hun biblicistische schrijven putten uit hun geheugen, en niet gebruik maakten van een concrete bijbeltekst, blijkt uit de frequent voorkomende aanduidingen als: ‘Ende Paulus seyt’, ‘noch seyt Paulus’, ‘weder seyt Christus’, ‘want Petrus seyt’, etc., zonder dat daarbij een vindplaats van de aangehaalde tekst wordt opgegeven. De bijbelse passages in de gedrukte brieven van het *Offer des Heeren* zijn in de marge daarentegen welhaast overladen met de bijbehorende bijbelverwijzingen, bestaande uit de aanduiding van het boek, het hoofdstuk en de desbetreffende verzen. Gregory’s constatering dat de bijbelse marginalia in de gedrukte teksten ‘were almost certainly added by an editor or someone else who prepared the writings for publication’,¹⁸ is een belangwekkende ‘eye opener’,

3a De bijbelverwijzingen

Zijn observatie wordt dankzij de vergelijking tussen de brieven van Jeroen en Lysken in afschrift en in druk overtuigend bevestigd, getuige het volgende overzicht, waarin het minieme aantal vermeldingen van marginalia in de brieven van het verzamelhandschrift – twee uitzonderingen daargelaten – schrill afsteekt bij het grote aantal marginalia van de gedrukte brieven in het *Offer des Heeren*.¹⁹

Hs. UBA: XXX A 30	aantal marginalia	OdH (<i>BRN II</i>)	aantal marginalia
		1. 126-134	102
1. Den eersten brief van Jeroen (1-22)	1	3. 144-151	110
2. Den tweeden brief van Jeroen (22-28)	0	4. 152-154	20
3. Den eersten brief van Lysken (28-35)	0	5. 154-156	34
4. Den derden brief van Jeroen (36-44)	1	6. 157-160	36
5. Den Tweeden brief van Lysken (44-52)	0	7. 160-162	29
6. Den Derden brief van Lysken (52-55)	0	8. 163-164	11
7. Den vierden brief van Jeroen (55-66)	0	9. 165-167	42
8. Den vijfden brief van Jeroen (66-74)	0		
9. Den sesten brief van Ieroen (74-85)	0		
10. Den 7. brief van Ieroen (85-93)	0		
11. Den 8. brief van Ieroen (93-105)	1		
12. Den 9. brief van Ieroen (105-111)	0	11. 170-173	37
13. Brief [...] aen Cleijnen heijnrick (111-117)	0		
14. Brief [...] aen grooten Heijnrick (118-123)	0	10. 168-170	31
15. Brief [...] aen [...] vader ende moeder (123-159)	156		
16. Brief [...] aen die gemeente (159-182)	63	2. 134-144	125

18 *DAN VIII*, xxxi-xxxii.

19 Het aantal bijbelannotaties staat in een min of meer evenredige verhouding tot de lengte

Overtuigender bewijs voor Gregory's waarneming dan deze saillante verschillen te zien geven, zal niet makkelijk meer geleverd kunnen worden: zonneklaar is dat niet de *schrijver* van de brieven, maar een *bewerkershand* verantwoordelijk is geweest voor de toegevoegde bijbelannotaties.

Wat uit deze vergelijking tevens op te maken is – en dat is een significante aanvulling op de observatie van Gregory – dat niet alleen de tekstbezorgers van de gedrukte brieven, maar ook de afschrijvers en/of hun opdrachtgevers zich van die taak hebben gekweten. De eerste aanwijzing daarvoor biedt brief 4 van het manuscript. Deze bevat op pagina 42 de margeverwijzing 'apoca. 2.3.' bij de passage: 'op dese groote beloften die hy belooft heeft den geen en die daer volstandich blyven totten eynde toe'. Het feit alleen al dat deze margeaantekening behalve een hoofdstuk- ook een versaanduiding bevat, en dus op z'n minst van na 1558 moet dateren, toen het systeem van versnummering voor het eerst dankzij de doperse Biestkensbijbel, en vervolgens vanaf 1560 ook door het Biestkens testament werd geïntroduceerd,²⁰ maakt duidelijk dat ze niet uit Jeroens pen, maar uit die van een ander, vermoedelijk de afschrijver, afkomstig is. In het *Offer des Heeren* is deze aantekening bij dezelfde tekstpassage echter vervangen door 'Mat.24.b.13', waardoor we ò in de afschrijffase ò in de fase van redactionele voorbereiding tot de druk twee bewerkers aan het werk zien. Beide bijbelverwijzingen zijn specifiek van toepassing op het 'volstandich blyven', doch het lijdt geen twijfel dat de wijziging in Matth. 24:13 in het *Offer des Heeren* zonder meer een verbetering is.²¹

Dat dus ook al in de afschrijffase, toen de brieven in verschillenden kopieën van hand tot hand gingen, bijbelannotaties werden toegevoegd, laat Jeroens lange brief aan de gemeente nog duidelijker zien (Hs. 16, *OdH* 2). Deze bevat in het afschrift reeds 63 marginalia, zonder versaanduiding, terwijl de vermoedelijke tekstbezorgers van het *Offer* dat aantal gebracht hebben op 125 mèt versaanduiding, waarvan er 51 overeenkomen met die uit het handschrift. Het is dan ook heel goed voorstelbaar dat per nieuw afschrift het aantal bijbelmarginalia zich gestaag zal hebben uitgebreid, al naar gelang de parate bijbelkennis van de nieuwe afschrijver. Nauwkeurige lezing van zo'n brief kan zelfs de nieuwe bezitters en afschrijvers extra hebben gestimuleerd om door vorige lezers/afschrijvers nog onopgeloste bijbelcitaten en -parafrasen als nog te traceren. Het aldus complementair annoteren van martelaarsteksten in de

van de brief: hoe korter de tekst, des te geringer het aantal marginalia.

²⁰ Zie de inleiding tot de teksteditie, hierna pagina 198.

²¹ Vergelijk beide plaatsen die geciteerd worden uit een mij ter beschikking staand Biestkens testament van 1669, die ook in het resterende stuk telkens gebruikt wordt: Openbaring 2:3, 'Ende ghy hebt lijtsaemheydt, ende ghy hebt om mijns naems wille gearbeyt, ende zijt niet moede geworden'; Matthéüs 24:13, 'Maer wie totten eynde toe volstandigh blijft, die sal saligh wesen.'

afschrijffase legt – als ware het een bijbelse quiz met een toenemende moeilijkheidsgraad – dus tegelijkertijd een facet van de contemporaine leesreceptie bloot, die derhalve niet alleen bij de schrijvende martelaars, maar ook bij hun lezers een intensieve bijbelcultuur openbaart.

Tot slot is het grote aantal van 156 marginalia (weliswaar zonder versaanduiding) in de tot dusver onbekende brief van Jeroen aan zijn schoonouders (Hs. 15, die verderop in dit nummer is afgedrukt²²) evenzeer opmerkelijk. Doch in het licht van de zo-even gesuggereerde, bijbels creatieve afschrijfpraktijk behoeft die hoeveelheid niet meer te verbazen. Omdat deze brief nooit eerder in druk is verschenen, kan het niet anders dan dat ijverige bijbelkenners in het afschrijfstadium hiervoor verantwoordelijk te houden zijn. Was er in alle andere brieven geen enkele aanwijzing te vinden dat Jeroen zelf zich van deze annotatietraak gekwetend zou hebben, zo is daarvoor ook in deze brief evenmin enige grond aanwezig. In de vorige paragraaf was reeds geconstateerd dat beide versies van Jeroens brief aan de gemeente aan het slot enkele saillante afwijkingen vertoonden, die erop zouden kunnen wijzen dat het ‘herderlijk’ schrijven meerdere bewerkingen moet hebben ondergaan, resulterend in onderling steeds meer *en detail* van elkaar verschillende afschriften. Naar analogie daarvan lijkt het evenzeer aannemelijk dat ook het afschrift van Jeroens brief aan zijn schoonouders waarschijnlijk reeds een zoveelste kopie is van het origineel, met alle door successieve afschrijvers aangebrachte veranderingen en aanpassingen van dien, inclusief dus het hoge aantal marginalia. Dit zou tevens kunnen impliceren dat, anders dan de persoonlijke brieven die vooralsnog eerst bij directe nabestaanden terecht kwamen, juist aan de uitgebreidere brieven een meer algemeen vermanende en stichtende functie werd toegedicht, en daarom dus ook het meest frequent van hand tot hand zijn gegaan. De aansporing aan het slot van Jeroens brief aan de gemeente biedt ook reeds een aanwijzing tot een verondersteld intensiever gebruik van dit type langere, ‘herderlijke’ epistels: ‘Laet desen Brief alle de Vrienden hooren’.²³

3b Tekstaanpassingen als gevolg van de toegevoegde bijbelverwijzingen

Het blijkt echter dat niet alleen het aanbrengen van de bijbelverwijzingen in de marge aan verschillende bewerkershanden is toe te schrijven, maar ook nog een ander nauw hiermee verband houdend fenomeen: het corrigeren en aanvullen van de door Jeroen gememoriseerde bijbelse parafrasen en citaten. Verondersteld mag worden dat anders dan de gevangene, de afschrijvers en ook de tekstbezorgers van het *Offer des Heeren* wél konden beschikken over een bijbel, dankzij

²² Zie hierna de pagina's 235-249.

²³ *BRN* II, 144. In het afschrift (Hs. 16, 181) luidt dit slot: ‘Laet desen brief alle broederen hooren.’

welke al te slordige bijbelpassages konden worden bijgesteld. Opmerkelijk is dat dit type correctie zich wat de persoonlijke brieven betreft vrijwel uitsluitend in Jeroens eerste brief aan Lysken heeft voorgedaan, en voorts – maar dat hoeft niet meer te verbazen – in diens brief aan de gemeente. Enkele voorbeelden, eerst ontleend aan brief 1, kunnen dat illustreren, waarbij de desbetreffende marginale bijbelannotaties tussen haken zijn toegevoegd.

- Hs. 1** Ja noch seyt paulus, en laet v nyet verleyden, want om dies comt den toorn gods (3)
- OdH 3** Jac noch seyt *hij*: En laet v niet verleyden *met ydele woorden*, want om dies *wil* coemt den toorn Gods [Eph.5.a.6.] (145)²⁴
- Hs. 1** Want nv ist den dach, daer Cristus aff gesproken heeft, dat wij voor heeren ende vorsten geleyt sullen worden, maer wie volstandich blijft totter doot die sal salich syn (7-8)
- OdH 3** want nv ist den dach, daer Christus af gesproken heeft, dat wy voor Heeren ende Vorsten gheleyt sullen worden, *zijnen naem tot eenen getuyge, ende dat wy van alle menschen versmaet sullen worden*, maer wie volstandich blijft totter doot, die sal salich zijn [Mat.10.b.17., 24.a.9./Luc.21.b.11./Mat.10.b.22.] (147)
- Hs. 1** ende was bedroegen vanden valschen propheet. Maer strydet met den propheete dauidt (18)
- OdH 3** ende was bedrooghen vanden valschen Propheet, *als oock ghy, dat ghy geensins bedrogen en wort van die valsche propheten*, maer strijdet metten Propheet Dauid [1.Re.17.f.42.] (150)

Is in deze gevallen sprake van een directe correctie van de door Jeroen in het afschrift overgeleverde brieftekst, indirect is dat het geval in de brief tot de gemeente, die reeds door een bewerkershand van een flink aantal bijbelannotaties was voorzien. In die brief doen zich in totaal tien correcties en andersoortige aanpassingen voor, die zich in twee categorieën laten onderverdelen: enerzijds minieme tekstuele verbeteringen en anderzijds aanpassingen door hetzij weglating, hetzij toevoeging van (delen van) bijbelverzen. Een voorbeeld van de eerste soort is:

- Hs. 16** Joannes seyt wie hem christu[s] beroemen wil, die sal oock wandelen gelyck hy [1 Joan. 2] (163)
- OdH 2** Joannes seyt: Wie hem Christus beroemen wil, die sal oock wandelen gelijc hy *gewandelt heeft* [1.Joan.2.a.6.] (136).²⁵

²⁴ Vergelijk Ephese 5:6: 'Dat u niemant en vereleyde met ydele woorden: Want om deser dinghen komt den toorn Gods over de kinderen des ongeloofts.'

²⁵ Vergelijk 1 Johannes 2:6: 'Die daer seyd, dat hy in hem blijft, die moet oock selve alsoo wandelen, gelijck hij gewandelt heeft.'

Aan een voorbeeld van de andere soort is in de marge van de *Offer*-tekst weliswaar een annotatie uit Mattheüs toegevoegd, maar in feite blijkt eigenlijk alleen het geparafraseerde vers van Lucas 12:47 correcter te zijn weergegeven:

- Hs. 16** Cristus spreckt: Salich syt ghy dat ghijt weet, ist dat ghyt doet, want die daer weet en niet en doet, die sal met veel slaegen gheslaegen worden. Maer die van gronde haers herte geloouen, ende doen dat sy[n] die rechte kinderen gods [Joan. 13./luca.12.] (169)
- OdH 2** Christus seyt: Salich zijt ghy dat ghijt weet, ist dat ghijt doet: Want die *dat* weet ende niet en doet, die *zijn by de sotten geleden, want de knecht die den wille zijns heeren weet, ende niet en doet*, die sal met veel slaghen gheslaghen worden. Maer die van gront haers herten gheloouen, *geloouende* doen, dat zijn de rechte kinderen Gods [Joan.13.b.17./Matt.7.c.24./Luc.12.e.47.] (139)²⁶

Daarentegen is elders in de *Offer*-versie een bijbelverwijzing naar Johannes weggelaten, met consequenties voor de tekst:

- Hs. 16** cristus seyt: ten sy dat uwe rechtvaerdicheyt beter en[de] meerder sy dan der scrijuen en[de] phariseen, so en moechdij int rycke der hemelen niet coemen. Ende *weer: ten sy dat ghij van nieuws gebooren syt, zo en suldy dat rycke gods niet sien*. En[de] weder: ten sy saecke dat ghy u *niet en* verandert ende bekeert wort als een kindt, soo en moechdy int ryck der hemelen niet coemen.[mat.5./Joan.3./mat.18.] (172-173);²⁷
- OdH 2** Christus seyt: Ten sy dat uwe rechtueerdicheyt beter ende meerder si, dan der *Scriben* ende Phariseen, so en muechdy in dat Rijcke der Hemelen niet comen. Ende weder: Ten si sake, dat ghy v verandert ende bekeert, *ende wort als kinderen*, soo muechdy in dat Rijcke der Hemelen niet comen [Mat.5.b.20./Mat.18.a.3.] (140).²⁸

In dit laatste geval lijkt het er sterk op dat hetzij de tekstbezorger, hetzij een ander die verantwoordelijk was voor de tot kopij dienende basistekst, simpelweg een regel heeft vergeten. Van tekstverbetering kan hier dan ook geen sprake zijn, eerder het tegendeel, zoals ook aan het volgende voorbeeld gedemonstreerd kan

²⁶ Vergelijk Johannes 13:17: 'Ist dat ghy dit weet, saligh zijt ghy, ist dat gy dit doet ...'; Mattheüs 7:24: 'Daerom een yegelijck, die dese woorden van my hoort ende doetse, dien sal ick ghelijcken by een wijzen man, die sijn huys op de steen timmerde'; Lucas 12:47: 'De knecht die den wille sijns Heeren weet, ende en heeft hem niet bereydt, noch oock niet na sijnen wille ghedaen, die sal veel slagen moeten lijden.'

²⁷ Vergelijk Johannes 3:3: 'ten zy dat yemant van boven geboren worde hy en kan 't Rijcke Gods niet sien.'

²⁸ Vergelijk Mattheüs 5:20: 'Voorwaer ick segghe u, tenzy dat uwe rechtvaardigheydt grooter zy dan der Schrift-gheleerden ende Pharizeen, soo en mooght ghy in't Rijk der Hemelen niet komen.' Mattheüs 18:3: 'Ende sprack: Voorwaer segge ick u, ten sy dat ghy u omme keert, ende wordt als kinderen, soo en sult ghy in't Hemel-rijcke niet komen.'

worden, waar de weergave van het bijbelvers in het handschrift correcter lijkt, dan in de gedrukte versie:

Hs. 16 want petrus seyt: soo daer ymant spreeckt, die spreekce als gods woort [1.petr:4] (171)

OdH 2 want Petrus seyt: So daer yemant spreeckt, die spreke als *de woorden Gods* [1.Pe.4.b.11.] (139)²⁹

Doch evengoed zou hier zich de met betrekking tot deze brief aan de gemeente eerder gesignaleerde discrepantie tussen dit afschrift en de op basis van een andere kopijtekst tot stand gekomen gedrukte versie kunnen wreken.

Dat de afschrijvers zich ook wel eens vergist hebben, blijkt ten slotte uit het volgende geval, waarin de evident foutieve verwijzing naar Lucas 12, die in het afschrift voorkomt, gecorrigeerd is in Lucas 13: 22 en Mattheüs 7:22:

Hs. 16 want Christus seyt: in dien daege sullen veel menschen seggen heere en hebben wij in dijn naem niet geeten ende gedroncken, ende in dijn naem die duyvelen vygeworpen, maer dan sal ick seggen dat ickse noijt gekent en hebbe, gaet van my alle die quaet doet [luca.12] (173)

OdH 2 want *hy* seyt: In dien dagen sullen veel menschen seggen: Heere, *Heere*, en hebben wy niet in dijn *tegenwoordicheyt* geeten ende gedroncken, ende in dijn Naem de Duyvelen wt geworpen? Maer dan sal ick haer *belijden*, dat icse *niet* gekent en hebbe: Gaet van my alle die quaet doet. [Luc. 13c.22.] (140)

Deze passage die inderdaad niets met Lucas 12 te maken heeft, is echter vooral gebaseerd op Mattheüs 7:22 en 23, met daarbij ingelast slechts een klein gedeelte uit Lucas 13:24, het geheel tezamen luidende:

Indien daghen sullender veel tot my seggen: Heere, Heere, hebben wy niet [*weggelaten*: door uwen naem gepropheteert; *wat vervangen is door* Luc. 13:24: in u tegenwoordigheyt geeten ende gedroncken], ende door uwen naem de duyvelen uytgheworpen, [*weggelaten*: ende hebben wy niet door uwen naem veel krachtighe dinghen gedaen]? Maer dan sal ick haer belijden: Ick en heb u noyt gekent. Gaet van my, ghy alle die quaet doet.³⁰

Ongeacht al deze ingrepen van bewerkers in de verschillende fasen van de tekstoverlevering, mag ondertussen ons ontzag voor Jeroens gedegen bijbelkennis al-

²⁹ Vergelijk 1. Petrus 4:11: 'Ist dat yemandt spreeckt, dat hy spreke als Godts woordt.' Verder onderzoek naar een bijbelvertaling die Jeroen ooit moet hebben gebruikt en gememoriseerd (Liesveldt, Vorsterman, of nog andere), zou hierover uitsluitsel moeten brengen. Dat zijn weergave in dit geval het meeste overeenstemt met de door mij geraadpleegde Biestkenstekst, is eigenlijk puur toeval: in Jeroens dagen bestond de Biestkenseditie überhaupt nog niet!

³⁰ Geciteerd naar het Biestkenstestament van 1669.

leen maar zijn toegenomen, wanneer niet alleen gebleken is hoe hij de ene parafraze na de andere, en soms zelfs vrijwel letterlijke citaten heeft aangehaald, maar deze ook schier moeiteloos dooreen gevlochten heeft, zoals dit laatste voorbeeld demonstreert.³¹

Tot slot

Al met al heeft deze tekstvergelijking duidelijk aan het licht gebracht dat zodra een brief in omloop kwam, zij voorwerp kon worden van tekstemendatie, zowel in de afschriftfase als in de fase van overgang naar een definitieve vorm in druk. Voor de contemporaine lezers was zo'n martelaarsbrief een levend getuigenis van het ware geloof, geïnspireerd op de bijbel, op het leven en lijden van Christus en zijn apostelen. Dat evangelische getuigenis, aan den lijve ondergaan en schriftelijk tot uitdrukking gebracht door principiële tijdgenoten, familieleden en broeders en zusters in de Heer, moest voor telkens nieuwe groepen lezers en hoorders zo correct, dat wil zeggen zo bijbels mogelijk worden weergegeven, en dus waar nodig verbeterd worden om wille van het actuele evangelische gelijk, zonder dat daarmee de inhoud van de brief echt geweld werd aangedaan.³²

Als neerslag van een typisch doperse schrijf- en afschrijfcultuur, lees- en voorleescultuur mogen de martelaarsbrieven tot een levendig beoefend genre gerekend worden, dat zijn eigen *epistolaire* creativiteit en dynamiek met zich meebracht. De hiermee tegelijkertijd aan het licht gebrachte praktijk van bijbelannotatie, die tevens tekstuele repercussies kon hebben, biedt, zoals Gregory ook al voorzag, nieuwe perspectieven voor onderzoek naar zowel het gebruik van de bijbel door de martelaren (hun citaten en parafrasen laten een bont scala aan bijbelplaatsen zien, die zich niet beperkten tot enkele geijkte gemeenplaatsen), als naar de omgang met de bijbel door de hoorders, en vooral lezers en bewerkers van hun brieven. Daarin wordt relevant hoe deze gebruikers van de brieven de gebezigde bijbelaanhalingen achterhaalden, over welke parate kennis zij beschikten, of welke hulpmiddelen, zoals concordanties en bijbeledities, al dan niet voorzien van kantverwijzingen, zij daarbij hanteerden? Met andere woorden: dit type teksten dat, zoals nu is komen vast te staan, niet alleen de immense bijbelkennis van de brieveschrijvers reflecteert, alsmede hun individuele voorkeuren voor bepaalde bijbelboeken en- of passages, maar ook die van hun

31 Ook Gregory signaleert dit fenomeen, *DAN*VIII, xxx.

32 De tekstvergelijking laat wel zien dat, hoewel er zeker sprake was van een 'high respect for the original text', er op een 'scrupulous fidelity to manuscript martyrological sources', zoals Gregory vaststelt (*DAN*VIII, xxvi), nog wel iets af te dingen valt.

‘interactieve’ lezers, kan een nieuw licht werpen op de toenmalige doopsgezinde bijbels-stichtelijke schrijf- en leescultuur.³³

Hoewel deze bijzondere autografische en apografische brievencultuur na de afloop van de vervolgingen, zo tegen het einde van de zestiende eeuw, gaandeweg zou verstillen,³⁴ zou ze voorzover het tekstoverlevering betreft in druk eigenlijk pas in 1631 min of meer haar voltooiing vinden met de uitgave van de onder leiding van Hans de Ries herziene *Martelaers Spiegel*. Die uitkomst was echter niet meer het gevolg van de zo-even gesignaleerde bijbelse interactiviteit, maar ze was vooral het resultaat van een evenzeer levendige, dogmatische en denominatieve dynamiek – ook al zo’n bijzonder fenomeen van een ander soort doperse cultuur!³⁵

33 DANVIII, xxxiii, noot 47.

34 Als fenomeen van dopers biblicisme zou ze echter tot ver in de zeventiende eeuw en bij de orthodoxe groeperingen nog veel langer standhouden, getuige de ‘zee’ aan bijbelannotaties bij bijvoorbeeld de ‘schriftuerlicke liedekens’, belijdenisgeschriften, theologische tractaten en pamfletten en andersoortige op de bijbel geënte stichtelijke lectuur.

35 Zie over dit geschil dat zich, over de ruggen van de martelaars heen, tussen de Waterlanders van De Ries en de Oude Friezen van Pieter Jansz Twisck e.a. voltrok – een richtingenstrijd die zich al veel eerder had geopenbaard: Gregory, *Salvation at stake*, 231-249. Dat niet Van Braght – zowel in de doperse historiografie als in de doperse leescultuur als verzamelaar van martelaarsteksten welhaast tot een heilige verheven – maar in feite Hans de Ries als de belangrijkste tekstbezorger beschouwd moet worden, betoogt Gregory op overtuigende wijze in DANVIII, xxxvi.

Overlevend non-conformisme

Anabaptistische tradities en hun regulering in laat zestiende-eeuws Wezel¹

Het voortbestaan van doperse gemeenten, temidden van beperkende juridische maatregelen en een bijna continue vervolging, levert de moderne onderzoeker een boeiende uitdaging op. In Wezel, een middelgrote lutherse stad aan de Nederrijn, bevond zich in de tweede helft van de zestiende eeuw een kleine doperse gemeenschap, die als voorbeeld kan dienen om licht te werpen op deze kwestie. Dissidenten en leden van de heersende kerk in Wezel ontwikkelden hier een vreedzaam compromis, dat niet gebaseerd was op juridische gunsten aan godsdienstige minderheden, maar op onuitgesproken sociale normen die in het algemeen zowel dissidente groepen als gemeenschappelijke waarden beschermden. Om in hun vaderstad te kunnen blijven, hadden veel dopers geleerd te overleven als ondergrondse religieuze minderheid. Want uitgerekend hun aanwezigheid bedreigde de stedelijke harmonie en religieuze eendracht. Deze doperse gelovigen probeerden hun ziel en zaligheid te redden, alhoewel velen compromissen sloten en sommigen de plaatselijke autoriteiten om de tuin leidden, in een poging de openbare aandacht te ontlopen alsmede de strenge straffen, opgelegd in stedelijke en hertogelijke edicten. Leden van de stedelijke gemeenschap moesten daarentegen leren hoe zij met de invloed van deze dopers dienden om te gaan. Magistraten en kerkleiders hielden de wettelijke en sociale fictie van religieuze eendracht in stand, terwijl zij tegelijkertijd een groep vreedzame dissenters door de vingers zagen, om opwinding te vermijden die het gevolg zou kunnen zijn van strenge vervolging. Beide in dit proces betrokken groepen verzekerden zich van hun eerste prioriteit (rust en orde dan wel overleven), terwijl ze probeerden de gevaren – inherent aan compromissen – tot een minimum te beperken. Het resultaat was een stilzwijgende overeenstemming, met als gevolg dat er doorgaans een vreedzame coëxistentie heerste in het laat zestiende-eeuwse Wezel. Dit artikel beschrijft de ontwikkeling van dit systeem van pragmatische tolerantie, dat niet beruhte op een ideologische keuze voor pluriformiteit, maar op een – onuitgesproken – onderhandeling over de grenzen van aanvaardbaar gedrag.

1 Dit artikel was oorspronkelijk getiteld: 'Surviving dissent: Anabaptist traditions and their regulations in late sixteenth-century Wesel', en is voor dit nummer vertaald door Bonny Rademaker-Helfferich.

Wezel rond 1550

Verskillende historische gebeurtenissen beïnvloedden de houding van de stad Wezel ten opzichte van mennonieten en andere doperse non-conformisten. In de eerste plaats waren de burgers van de stad zich pijnlijk bewust van de belangrijke lokale steun voor de radicale münstersen in 1535. Deze episode had velen duidelijk gemaakt dat de wederdopers een krachtige bedreiging vormden voor de politieke en sociale orde.² In de tweede plaats ontstond in Wezel, na de zware vervolging in de aangrenzende Lage Landen, één van de belangrijkste gemeenschappen voor gevluchte Nederlandse protestanten van allerlei soort: calvinisten, lutheranen en wederdopers. De Nederlandse calvinistische kerkenraad speelde sinds de late jaren zestig een leidende rol binnen deze vluchtelingengemeenschap, wat voor de wederdopers inhield dat zij niet langer verantwoording dienden af te leggen aan magistraten, maar aan gereformeerde ouderlingen, die het als hun plicht zagen de goede reputatie en het zedelijk gedrag van alle immigranten te waarborgen, om hun eigen positie in de stad zeker te stellen. Ouderlingen hadden dus een drijfveer om met de stedelijke leiders en de lutherse clerus samen te werken in het bestrijden van de wederdopers. Maar de gemeenschappelijke wortels van de doperse en gereformeerde tradities en hun wederzijdse afkeer van het lutheranisme zorgde er ook voor dat calvinistische ouderlingen bepaalde doperse ideeën respecteerden, en dat zij hoopten deze dissenters binnen te halen in hun eigen kerk. Tenslotte waarschuwde de vernietigende oorlog die in het westen doorging stedelijke leiding en leiders van de ballingen voor de inherente gevaren die geloofsvervolging met zich meebrachten voor vrede en eenheid.

Hoewel de hertog van Kleef geen liefhebber was van de radicale reformatie, verwierf Wezel zich een reputatie als toevluchtsoord voor dissenters van allerlei soort. Nederlandstalige dopers, onder wie velen uit de wereldstad Antwerpen, ontvluchtten hun huizen stroomopwaarts aan de Rijn, samen met calvinistische en lutherse landgenoten.³ Deze immigranten troffen een reeds bestaande doper-

2 Johan Kloprijs leidde een veldtocht in Wezel om de doperse verovering van Münster in 1535 voor te bereiden. Uiteindelijk werden 35 personen gearresteerd en 8 mensen geëxecuteerd, onder wie de burgemeester Johan van Orsoy en rentmeester Otto Vynck. Zie het gerechtelijke rapport in *Stadtarchiv Wezel* (hierna: SAW) A1/133,1 *Criminaljustiz*, Mappe 6. Werner Teschenmacher, *Annales ecclesiastici* [1630] (heruitgave, Düsseldorf, 1962), 50-52. J. Hillmann, *Die Evangelische Gemeinde Wesel und ihre Willibrordkirche* (Düsseldorf, 1896), 46-58. K.W. Bouterwek, 'Bekāntnus einiger Persohnen, so der Widdertauff und des Münsterischen Unwesens halben alhie zu Wesel im Jahr 1535 eingezogen worden', in: *Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins* 1 (1863), 360-384. Van dezelfde auteur, 'Bericht Henrici Graiβ über die Widertāufer in Wezel', in: *Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins* 1 (1863), 385-388.

3 Zie over de ondergrondse gemeente te Antwerpen: A.F. Mellink, 'Antwerpen als anabaptis-

se stroming aan in Wezel, waar vooralsnog geen georganiseerde gemeente was. Het doperdom van na 1550 was beïnvloed door Menno Simons en – in geringere mate – door David Joris.⁴ Deze mannen en vrouwen woonden betrekkelijk vredig in Wezel, totdat in de late jaren vijftig religieuze conflicten tussen lutheranen en calvinisten de plaatselijke bevolking opmerkzaam maakte op de gevaren die heterodoxie kon teweegbrengen. Voor de mennonieten moeten deze conflicten over belijdenissen tamelijk veraf hebben gelegen van hun eigen ondergrondse conventikels, waar men zich vooral richtte op de interne zuivering. Maar de naweën van deze openlijke conflicten hadden ongunstige gevolgen voor hen. Plaatselijke magistraten en de clerus raakten ervan overtuigd dat een hardere aanpak nodig was, niet alleen van calvinistische oproerkraaiers, maar ook van mennonieten.

Wezel had in de jaren rond 1550 pas recentelijk een lutherse reformatie doorgevoerd, juist op het moment dat belangrijke aantallen Nederlandse ballingen begonnen te arriveren. De magistraten eisten van alle nieuwkomers dat zij de diensten in een van de stedelijke parochiekerken zouden bijwonen, en een geloofsbelijdenis aannamen die de doctrine van rechtvaardiging door het geloof alleen, het mysterie van de Drie-eenheid, het sacrament van de kinderdoop en de reële aanwezigheid van Christus in de eucharistie, bevestigde.⁵ Hoewel velen bereid waren tijdelijk op deze punten een compromis aan te gaan, klaagden de calvinisten over de uitvoerige godsdienstige ceremonies en de lutherse leer van de plaatselijke kerk. Sommigen vielen openlijk de leer aan van Christus' *presentia realis* in de eucharistie of hielden geheime avondmaalsvieringen.⁶ Tegen 1557 werden verscheidene leiders van de Nederlandse calvinisten de stad uitgezet, omdat zij weigerden zich te conformeren aan de plaatselijke praktijk.⁷

tencentrum tot ± 1550', in: *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis* 46 (1964-1965), 155-168. G. Marnef, *Antwerp in the age of Reformation; underground Protestantism in a commercial metropolis, 1500-1577* (Baltimore, 1996), 72-80.

4 K. Rember, *Die Wiedertäufer im Herzogtum Jülich* (Berlijn, 1899), 423-454. J.F.G. Goeters, 'Die Rolle des Täuferturns in der Reformationgeschichte des Niederrheins', in: *Rheinische Vierteljahrsblätter* 24 (1959), 217-236.

5 'Confession der Walen, welche und deutch, 1545'. *Archiv der evangelische Kirchengemeinde Wesel* (hierna: WKA) Gefach 7,1,1. Franse en Nederlandse versies zijn in dit verslag opgenomen. Voor de *Confessio Gallorum* uit 1533, aangeboden door Franciscus Morellus aan de magistraten, zie WKA Gefach 7,1,7.

6 SAW A3/48 f.30r-v, f.2r-v, f.20r, f.28r-v, f.36v. W.H. Neuser, 'Die Aufnahme der Flüchtlinge aus England in Wesel (1553) und ihre Ausweisung trotz der Vermittlung Calvins und Melancthons (1556/57)', in: *Weseler Convent, 1568-1968* (Düsseldorf, 1968), 28-49.

7 SAW A3/50 f.3r. Over de eerdere uitzetting van deze Nederlanders uit lutherse steden, zie F.A. Norwood, 'The London Dutch refugees in search of a home, 1553-1554', in: *American historical review* 58 (1952), 64-72.

Er is geen bewijs dat dopers die in Wezel leefden openlijk de plaatselijke liturgie of de clerus aanvielen. Maar de beslissing van de raad om de identiteit van calvinisten – van de harde lijn – vast te stellen en hen te straffen, had directe gevolgen voor de overige religieuze minderheden. In de jaren volgend op de uitzettingen van 1557 controleerde de raad personen die zich onthielden van de avondmaalsdiensten.⁸ Alleen diegenen werd toegestaan te blijven, die beloofden zich te conformeren aan de lokale kerk en die de *presentia realis* van Christus in de eucharistie erkenden.⁹ De stedelijke leiders hoopten dat een (afgedwongen) overeenstemming over het avondmaal rust en vrede zou waarborgen en de stad zou behoeden voor hertogelijk ingrijpen. Toen de magistraten echter actie ondernamen om de stad te zuiveren van calvinisten, vonden zij religieuze dissidenten die zij oorspronkelijk niet hadden gezocht. In januari 1560 berichtte de predikant Hendrik Rollius aan de raad van de stad dat Tid die Kevel weigerde hem uit te nodigen om de communie te bedienen aan zijn stervende vrouw tijdens haar laatste uren – zoals de lutherse gewoonte was – en dat hij zijn burens niet had uitgenodigd voor een fatsoenlijke christelijke begrafenis.¹⁰ De magistraten besloten Kevel en zijn metgezellen te ondervragen om zich ervan te verzekeren dat zij geen calvinisten waren.¹¹ Wat zij echter in plaats daarvan ontdekten, was dat Kevel en zijn vriend Hans van Brussels leden waren van een kleine doperse gemeente in Wezel.

Onderzoek naar clandestiene mennonieten

Toen de magistraten de getuigenissen van de gevonden mennonieten begonnen te ontrafelen, ontdekten zij meer dan zij hadden verwacht. Gedurende het gehele jaar 1560 vonden er aanvullende onderzoeken plaats, alhoewel Kevel en Van Brussels werd toegestaan vrijuit te gaan, op voorwaarde dat zij meewerkten aan het onderzoek. In de maand mei onderzocht de raad drie van hun vrienden en bekenden. Eén van deze mannen beloofde al rap om 'sich deser kercken und der predicanten Lehr in allen puncten gemeß thalden', terwijl een ander slechts zijn afwijkende visie op de eucharistie toegaf. Slechts één persoon – meester Michael – verklaarde openlijk dat hij de praktijk van de kinderdoop niet kon aan-

8 SAW A3/50 f.15v-17r.

9 Bijvoorbeeld het geval van Adriaen Jansz., de calvinist uit 's-Hertogenbosch; SAW A3/50 f.35v. Voor een afschrift van het onderzoek van Matthias Durensis, zie: SAW A3/50 f.52(b)v. Het document is gevouwen in de *Ratsprotokolle* en is niet gepagineerd.

10 SAW A3/52 f.63r. Over lutherse begrafenisgebruiken, zie: S. Karan-Nunn, *The Reformation of ritual; an interpretation of ritual in early-modern Germany* (New York, 1997), 145-189.

11 Calvinistische kritiek op lutherse begrafenispraktijken was algemeen. Bijvoorbeeld, *Acta consistorii der gereformierder nederduytschen gemeente binnen Wesel*, WKA Gefach 72, 1, f.33v-34r.

vaarden, noch de visie van de predikant kon goedkeuren met betrekking tot de vleeswording van Christus. In plaats daarvan volgde hij de leer van Menno Simons, die Jezus' goddelijke oorsprong benadrukte boven zijn natuurlijke geboorte. Zodra de raad Michael had geïdentificeerd als 'mit der Wederdopen befleckt', werd besloten meer van zijn vrienden op te roepen.¹² In juni ondervroegen Herman Karnap, een smid aan wie in 1558 burgerrecht was toegestaan, en zijn vrouw Elizabeth, van wie werd vastgesteld dat zij beiden mennonieten waren. Insgelijks werden Karl en Geesken van Aken 'befunden uan der kinderdauf auch minswerdung Christi und den Nachtmall mit desen predicant nit [o]uerein tokommen, sunder uoll mehr der wederdopery totostain'. De raad voegde deze personen waarschuwend toe dat zij tien dagen kregen om na te gaan of zij zich wilden conformeren in 'einsamkeit in utdelong Beider Sacramenten', dan wel uit Wezel verbannen wilden worden.¹³ In de volgende maanden werd geen van deze mannen en vrouwen uitgewezen, maar evenmin werden zij vergeten. Het onderzoek bracht nog meer mennonieten aan het licht, onder wie Henrich ther Hilden en 'seiner Concubinen'. In november bepaalden de magistraten dat alle recentelijk ontdekte mennonieten gedwongen zouden worden te vertrekken, tenzij zij binnen twee weken 'sodanen Irthumb mit openbaren hertzlicher bekentnis' zouden afleggen.¹⁴

Een maand later waren alle families nog steeds in Wezel. De magistraten waarschuwden hen opnieuw. Tid die Kevel en Karl en Geesken van Aken stemden er allen echter in toe om zich te onderwerpen aan herderlijk onderwijs, waarop hen werd toegestaan in de stad te blijven. Herman en Elizabeth Karnap, Henrich ther Hilden en zijn metgezel 'Ihrer afwendringen meynung Unnd secten bibehoe-rent', werd bevolen de stad binnen vijf tot zes weken te verlaten.¹⁵ Tegen februari 1561, drie jaar nadat zij oorspronkelijk waren gedagvaard voor hun wederdoperij, hadden Herman en Elizabeth Karnap de stad nog steeds niet verlaten. Toen de magistraten hen opnieuw benaderden, moet het paar zich tenslotte gerealiseerd hebben, dat zij zich niet eenvoudigweg stil konden houden en over het hoofd gezien zouden worden. Herman had 'sich ercleert uan der Minßwerdung Christi und der doip sich dißer Stat pastoer und kerckendinere bekendtnis nith gemeß tohalden'.¹⁶ Dit bevestigde de onwil van het paar om op het punt van geloof compromissen te sluiten, terwijl het herhaalde uitstel door raadsleden van de stad en hun snelle goedkeuring van eerdere 'bekeringen' een verzoek veronderstelt om

12 SAW A3/53 f.13v-14v.

13 SAW A3/53 f.15v-16r.

14 SAW A3/53 f. 36v.

15 Ther Hilden kreeg zes weken, terwijl Herman en Elizabeth Karnap vier tot vijf weken kregen. SAW A3/53 f.42f.

16 SAW A3/53 f.46r.

dat nu juist wel te doen. Per slot van rekening bestond de raad uit politici, niet uit theologen. Hun allereerste belang lag in het veiligstellen van de openbare orde, *niet* in het bepalen van de waarde van persoonlijke overtuigingen.

Wezel in de jaren na 1560

In de vroege jaren zestig verschoof de aandacht van magistraten en clerus opnieuw van het ontdekken van clandestiene mennonieten, naar het bestrijden van openlijke bedreigingen van de kant van calvinistische bannelingen. Aan het eind van 1561 nam de stad een strikte lutherse belijdenis aan in een poging de religieuze eendracht beter in de hand te houden temidden van de voortdurende calvinistische emigratie vanuit de Nederlanden.¹⁷ De bittere polemiek over deze nieuwe doctrinaire eisen dreigde echter de gemeenschap uiteen te rijten.¹⁸ Zolang mennonieten lippendienst boden aan de heersende doctrine en praktijk, maakten weinigen in Wezel zich druk om hun afwezigheid in de kerk; vooral toen de calvinisten openlijk vijandig waren. Een serie verbanningen in de herfst van 1564 beëindigde de langdurige conflicten tussen autochtone lutheranen en calvinistische Nederlanders.¹⁹

In het kielzog van deze tweede periode van vijandschap tussen lutheranen en calvinisten richtte de raad zijn blik op de kleine doperse gemeenschap. In oktober 1564 werden Karl en Geesken van Aken opnieuw gemaand door de magistraten, omdat zij voortgingen met het houden van geheime doperse conventikels. Deze nieuwe golf van onderzoeken bracht wederom onbekende gelovigen aan het licht, onder wie Herman Koppersleger, Hans Petersz' vrouw, Johan Paip en een vrouw die achter Van Aken woonde, die allen werden 'befunden dem Widerdope mercklich antohangen'. De raad droeg de pastores op deze mannen en vrouwen te instrueren in hun 'mißgenlovens'. Men waarschuwde hen dat indien zij 'Ihrer meinong bleuen wollen, alßdan sollen sie sich mit der wonung uan hunnen maken'. In de daarop volgende week werd ieder verscheidene keren voor onderzoek opgeroepen, teneinde 'spaltung In religione alhie tobesorgen'. Allen bleken doperse ideeën te hebben en werden naar de stadspredikers gezonden voor instructie, maar wilden 'uan Ihrer meinong nit afstaen'. De

17 WKA Gefach 2,1,1. SAW A3/54 f.21v.

18 Over het debat omtrent de Confessie van Wezel, zie WKA 2,1,3-14. J.F.G. Goeters, 'Zum Weseler Abendmahlsstreit von 1561-64, in: *Monatshefte für evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes* 2 (1953), 85-135. A. Wolters, *Reformationsgeschichte der Stadt Wesel* (Bonn, 1868), 230-271.

19 Onder de uitgewezenen waren de lutherse leiders, voorstanders van de harde lijn, Tileman Heshusius, Thomas Plateanus, Philip van Wesenbeke en Lubertus Florinus. SAW A3/55 f.55, f.60r-61v, f.71-72r. WKA Gefach 3,1,72. WKA Gefach 6,1,95 f.207r-212r. WKA Gefach 3,3,7.



Vogelvluhtkaart van Wezel aan het eind van de zestiende eeuw. Afkomstig uit G. Braun en F. Hogenberg, *Civitates orbis terrarum* (Keulen, ca.1580) (Universiteitsbibliotheek van Amsterdam).

raad gaf hen nog een week om de goedkeuring van de stadspredikanten te verkrijgen 'tho sharper uolefarong gegen sie, geen orsaick teg[e]uenn'.²⁰ Hoewel de magistraten aarzelden om de arme stakkers te verbannen, won de gehechtheid aan hun politieke overtuigingen het van hun medelijken. Omdat er verder geen melding gemaakt wordt van deze mannen en vrouwen, mogen we aannemen dat enkele leden van de ondergrondse mennonieten gemeente de stad in 1564 of 1565 verlieten. Het gebrek aan clementie van de raad met drie nieuwe wederdopers die in de daaropvolgende maand werden ontdekt, onderstreept nog eens dat de stad Wezel niet openstond voor wie publiekelijk geïdentificeerd werd als onverbeterlijke wederdoper.²¹

De wijdverbreide protestantse prediking en de aanvallen van beeldenstormers in de Nederlanden in 1566 en 1567 alsmede de komst van de hertog van Alva brachten enorme aantallen religieuze dissidenten naar Wezel.²² Calvinistische immigranten hielden hun diensten in de stadskerken, maar organiseerden hun eigen consistorie van lekenouderlingen en diakenen die toezicht hielden op de leer en het zedelijk leven.²³ Tegen 1570 werden de magistraten gewaar dat er zich een nieuwe mennonietengemeente begon te organiseren, geïnspireerd door do-

20 SAW A3/55 f.63v-64r.

21 Johan van der Berg, Krien van Geilkirchen en Gerrit Willschutt werden door de magistraten geïdentificeerd als 'David Joris gesellen'. Het is niet duidelijk of zij aangesloten waren bij de mennonitische gemeenschap in brede zin. SAW A3/55 f.69r.

22 Zie over het zogenaamde Wonderjaar in de Lage Landen: Ph. Mack Crew, *Calvinist preaching and iconoclasm in the Netherlands, 1544-1566* (Cambridge 1978). R. van Roosbroeck, *Het Wonderjaar te Antwerpen, 1566-1567* (Antwerpen, 1930). Zie over de emigratie die erop volgde: G. Janssen, 'Verjaagt uit Nederland; Zuidnederlandse emigratie in de zestiende eeuw', in: *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis* 75 (1995), 102-119. A.A. van Schelven, *De Nederduitse vluchtelingenkerken der XVIe eeuw in Engeland en Duitsland* (Den Haag, 1909), 25-38.

23 Het eerste duidelijke blijk van een operationele calvinistische kerkenraad in Wezel stamt uit juli 1569. 'Wichtige Notizen, 1564-1607'. WKA Gefach 3,1,63 f.292r. SAW A3/56 f. 119v.

perse emigranten uit de Lage Landen. Toen de stadsleiders in het voorjaar van 1571 voor het eerst van de congregatie hoorden, gaven zij de stadspredikanten de opdracht om overtreders te onderrichten en hen die volhardden uit te wijzen.²⁴ Het volgende jaar bleek dat deze inspanningen geen resultaat gehad hadden. In juli 1572 stelden de magistraten een lijst op met dertien doperse families die in het geheim in Wezel praktiseerden. Deze dissidenten werd een week de tijd gegeven om zich te conformeren aan de lokale kerk of anders uitzetting onder ogen te zien. Dit ultimatum werd zonder gevolg nog twee keer opnieuw uitgevaardigd, tenslotte met de waarschuwing dat stedelijke gezagsdragers de families persoonlijk uit de stad zouden verwijderen.²⁵

Omdat er geen verdere vermelding is van deze dertien families, is het mogelijk dat zij uitweken om elders een meer gastvrij onderdak te vinden. Maar zelfs als zij dit deden, dan nog bleef de doperse gemeente in Wezel bestaan. Op 10 augustus 1573 hoorden de magistraten een bericht dat 'die Widderdoeper weder alhie uest seer Insliken'. Als antwoord hierop besloot de stadsleiding de sancties aan te scherpen, in overeenstemming met het hertogelijke edict van 1565.²⁶ In dat bevel had de hertog van Kleef – Willem V – bevolen dat van alle 'Wederdöper, Wedergedöpten, Menno Simon's und David Jorists Secten anhengige' in zijn landen het eigendom verbeurd verklaard zou worden en dat ze zijn gebied binnen twee weken zouden moeten verlaten. Wanneer zij hun geloof niet afzwoeren binnen die termijn, zouden zij worden terechtgesteld.²⁷

Latere ontwikkelingen

In de jaren 1550 en 1560 stond de vervolging van wederdopers – zoals we gezien hebben – in directe relatie tot de spanningen tussen lutheranen en calvinisten in Wezel. Een afwijkend patroon kwam aan het licht in de jaren 1570 en 1580. Terwijl de problemen tussen de autochtone lutherse gemeente en de Nederlandse calvinisten nooit verdwenen, werkten in deze latere periode de twee gemeenschappen veelvuldig samen in hun pogingen de – vrijwel permanente – doperse gemeenschap in Wezel te bestrijden. Spoedig nadat de stad opnieuw het doodvonnis als

24 SAW A3/56 f.83v.

25 SAW A3/56 f.111v-112r.

26 SAW A3/58 f. 14v.

27 'Edict Hertzog Wilhelms gegen die Sektirer'. 23 januari 1565. WKA Gefach 65,2,12. Gedrukt in L. Keller (ed.), *Die Gegenreformation in Westfalen und am Niederrhein. Actenstücke und Erläuterungen* (Osnabrück, 1965, 3 dln.), I, Nr. 35. Hierna geciteerd als Keller. Dit hertogelijke mandaat bevatte een verzwaring van de straf voor anabaptisme uit eerdere edicten, die dreigden met confiscatie van bezit en uitzetting. Zie WKA Gefach 62,2,12. Ook Keller, Nrs. 9 en 11.

sanctie voor wederdoperij had ingesteld, werden Herman van Vorthusen en zijn vrouw 'wie oick anderen beteckende Widderdopere' onderwezen door de predikanten om 'ores uerdampften Ihrdumbs' te verwerpen. Snel herriepen zij hun overtuigingen en stemden erin toe te handelen 'in Christtelige wege und dißser Kirchen Lehr unnd ordnung mith gemes'. Klaarblijkelijk deden zij dat inderdaad, want Herman stierf vijftien jaar later een natuurlijke dood in de stad.²⁸ Toen een plaatselijke gezaghebber in oktober 1575 rapporteerde dat 'enen Fremdbden In Koeppen Kelder am grote Marckt wonhaft' weigerde zijn kind te dopen, beval de raad dat hij dat de volgende dag moest doen, dan wel de stad moest verlaten.²⁹ Ook Herman Barbier en zijn vrouw werden in ditzelfde jaar uit de stad verbannen wegens het praktiseren van wederdoperij, en het – in het geheim – onderdak verlenen aan medegelovigen.³⁰ In juni 1578 werd een groep mennonieten uit de stad geëscorteerd, nadat deze geweigerd had zich aan de lokale praktijken te conformeren.³¹ Naast het straffen van individuele mennonieten, vaardigde het stadsbestuur edicten uit en droeg zij predikanten op deze hardop voor te lezen tijdens kerkdiensten.³² Misschien hoopten zij hiermee de nicodemisten te verjagen, of trachtten zij – wat meer waarschijnlijk is – orthodoxe lutheranen en calvinisten op te ruïnen om zich tegen hun menniste burens te keren.

Calvinistische immigranten wilden zich graag presenteren als gehoorzame inwoners, die leefden conform de lokale regels, en het helpen van plaatselijke leiders met het bestraffen van een gemeenschappelijke vijand was hiertoe een uitstekende middel. Veel gevallen van wederdoperij kwamen ook aan het licht in de gereformeerde ballingengemeenschap, waarbij het de taak was van de ouderlingen om deze mannen en vrouwen aan te wijzen en te corrigeren, nog voordat functionarissen van de stad actie tegen hen ondernamen. De vloeiende scheidslijnen tussen calvinisme en wederdoperij, op grond van een aantal gedeelde geloofsovertuigingen, zorgde ervoor dat sommige dopers bereid waren zich bij de gereformeerde kerk aan te sluiten. Ouderlingen bezochten zojuist aangekomen mennonieten om hen ervan te overtuigen dat zij van religie moesten veranderen.³³ Wat echter vaker voorkwam was dat personen die lid waren geweest van een doperse gemeente in de Lage Landen zich uit eigen initiatief wensten aan te sluiten bij de gereformeerde kerk. In juli 1576 overtuigde de kerkenraad twee do-

28 SAW A3/58 f.15v. *Willibrordi Kirchenrechnungen*, 1587. WKA 37,6 f.77.

29 SAW A3/58 f.81v.

30 SAW A3/58 f.82r.

31 SAW A3/59 f.41v.

32 SAW A3/59 f.91v. A3/60 f.20v.

33 Zij overtuigden bijvoorbeeld Jan van Brebener, een mennoniet uit Gulik, van de dwaling van zijn vroegere inzichten over 'de menschweerdige, doop, nachtmael, ouericheijt, eedt sweeren, christlicke strafe, etcetera'. *Acta*, WKA Gefach 72, 1 f.24v.

pers, die uit Antwerpen kwamen: Abraham de Coninck en Hubrecht Smit. Zij waren in hun vaderstad uit de calvinistische kerk gezet, omdat zij volhielden 'dat Christus geen menschlike zijele heeft'.³⁴ De in Wezel woonachtige Nederlandse jurist en theoloog, Cornelis Rhetius, onderwees de mannen gedurende vier weken over de kinderdoop, de vleeswording van Christus, en de leer van de predestinatie. Hij bood hen de *Confessio Belgica* aan en andere calvinistische geschriften en vroeg hen de boeken te verdedigen, waaruit zij hun eigen ideeën haalden. Smit gaf op 6 augustus toe aan de voortdurende pressie van de kerkenraad en De Coninck deed dat een week later.³⁵ Binnen een jaar later verliet De Coninck de stad en voegde hij zich weer bij de calvinistische kerk te Antwerpen.³⁶

Enkele gevallen van bekering tot de gereformeerde kerk waren echter minder overtuigend. Andries de Braecker, een vroegere 'dooper' uit Gelderland, kwam een geloofsbekentenis afleggen voor de ouderlingen in december 1573. De ouderlingen vroegen hem of hij 'noch besw[m?]et was', waarop hij simpelweg 'neen' antwoordde, alvorens hij geaccepteerd werd als volwaardig lid van de calvinistische gemeente.³⁷ Klaarblijkelijk was deze bekering een stuk twijfelachtiger dan zich oorspronkelijk deed aanzien, want De Braecker bleek in het volgend voorjaar onwillig zijn zoontje te laten dopen, totdat de pressie van de ouderlingen hem ervan doordrong zich te schikken.³⁸ Ook de bekering van de voormalige doper Martin Koes was nooit naar de zin van de ouderlingen, die niet ophielden zijn gedrag nauwlettend te volgen.³⁹ Jan Cuels trouwde met een calvinistische vrouw nadat hij in 1577 – vanuit de mennonietengemeente in Leuven – in Wezel was gekomen. Toen hij zich bij haar kerk wilde aansluiten, accepteerde hij zonder problemen onderricht op alle controversiële punten – de kinderdoop, de vleeswording van Christus, het eedzweren, en de gehoorzaamheid aan de wereldlijke autoriteit – 'so dat hy bekent hem genoeg gedaen to sien'. Toen de ouderlingen hem de *Confessio Belgica* voorlazen, bevestigde hij zijn nieuwe geloof met een eenvoudig 'ja', en werd hij in de gemeenschap opgenomen – waarna hij vrijwel direct aan de calvinistische diakenen vroeg om hem te helpen werk te vinden.⁴⁰ Binnen een jaar verliep zijn financiële succes en Cuels (of Koels) liet zijn nieuwe huis in de steek, evenals zijn nieuwe vrouw, en zijn nieuwe geloof. Hij vertrok naar Amsterdam, waar hij zich direct aansloot bij de plaatselijke mennonie-

34 *Acta*, WKA Gefach 72,1, f.16v.

35 *Acta*, WKA Gefach 72,1 f.29r-33r.

36 *Acta*, WKA Gefach 72,1 f. 69r.

37 *Acta*, WKA Gefach 72,1 f.8r.

38 *Acta*, WKA Gefach 72,1 f.26v., f.35r.

39 *Acta*, WKA Gefach 72,2 f.41v.

40 *Acta*, WKA Gefach 72,2 f.36v. Zie ook zijn attestatie voor Antwerpen, 21 oktober 1578. WKA 72,2 f.111r-v.

ten gemeente en alle pogingen – door de kerkenraden van Wezel en Amsterdam – afwees om zich te verzoenen met zijn vrouw.⁴¹

Het geval van Oliver van der Vinct

Veel dopers in Wezel stemden erin toe zich uiterlijk te conformeren, terwijl zij in feite hun geloof niet prijsgaven. Het goed gedocumenteerde geval van Oliver van der Vinct toont in detail hoe zich dat kon voordoen. Als zoon van een Vlaamse koopman had Oliver in Antwerpen een calvinistische vrouw getrouwd.⁴² Terwijl zijn familie en nieuwe schoonouders – de familie Van der Meulen – allen leden waren van de ondergrondse calvinistische kerk, sloot Oliver zich klaarblijkelijk aan bij een doperse leraar, Joris van Scamerbeke, en begon hij zijn godsdienstige ideeën opnieuw te doordenken. Onder toezicht van de Raad van Beroerten te Antwerpen, reisden de families Van der Vinct en Van der Meulen samen de Rijn op naar Wezel, waar zij hun commerciële ondernemingen voortzetten. Oliver bracht als attestatie mee van zijn gilde, dat hij naar Wezel kwam voor zijn leertijd en geen sektariër of rebel was.⁴³ Begin 1574 hadden Oliver en zijn vrouw hun eerste kind gekregen. Mocht Oliver gehoopt hebben de aandacht af te leiden van zijn onorthodoxe geloofsovertuigingen, dan zorgde zijn afwezigheid van het doopvont – de volgende weken – voor het tegendeel.

Op 5 februari bezochten de ouderlingen Olivers huis omdat hij zijn kind weigerde te dopen ‘ende dat ettelicke broederen daerin geergert waeren’.⁴⁴ Oliver verdedigde zichzelf vrijmoedig, terwijl hij verklaarde ‘dat zyn kindt inden bloed Chr[ist]um Iesu gedoopt was’ en de waterdoop niet nodig had, aangezien er geen schriftuurlijke grondslag was voor de kinderdoop. Ouderlingen ontmoetten vaak resolute calvinisten die weigerden hun kind te laten dopen in de lutherse kerk, omdat zij bezwaar maakten tegen de rite van de duiveluitdrijving. Maar Olivers afwijzing van de kinderdoop op zichzelf verraste hen ongetwijfeld. Zij vroegen of zij later mochten terugkeren met een antwoord, waarin Oliver vlot toestemde. In de volgende week hadden de ouderlingen klaarblijkelijk hun werk gedaan. Zij beargumenteerden dat de kinderen van de gelovigen een verbond hadden met God, gegrondvest door Abraham. Een christen kon het sacrament

41 *Acta*, WKA Gefach 72,2 f.257r-v.

42 Tenzij anders geciteerd, komt het relaas van Oliver van der Vincs geval uit de minuten van de Nederlands Hervormde kerk te Wezel, in een verslag met de titel ‘Handel ende gesprek, geschijet tusschen Olivier van Vinct ende den Ouderlingen der Nederlantscher Gemeijnten binnen Wezel’. *Acta*, WKA Gefach 72,1 f.31r-33r.

43 SAW A1/209,1 *Polizei-Sachen*, vol. 1. f.18.

44 *Acta*, WKA 72, 1 f.24v, f.31r.

van de kinderdoop niet weigeren, dat immers het teken was van dit verbond. Alhoewel Oliver geen directe repliek had op deze argumenten, wees hij erop dat de Schrift geen goddelijk bevel bevatte dat 'man sal den kindern doopen'.⁴⁵ De ouderlingen voelden zich gefrustreerd, maar bleven respectvol en vroegen hem verder over de zaak na te denken. Hoewel zij hoopten Oliver van zijn dwaling te kunnen overtuigen, begrepen zij – tegelijkertijd – dat in Wezel een strenge straf stond op wederdoperij. Zij wilden deze persoon niet ter dood veroordelen, maar waren evenmin tevreden hem in zijn dwaling te laten volharden.

Vijf weken later riepen de ouderlingen Oliver van de Vinct opnieuw op het matje.⁴⁶ Aanvankelijk weigerde hij, zich erop beroepend dat hij zijn werk niet in de steek kon laten, maar na wat extra druk ging hij akkoord. Tijdens de volgende discussies hield Oliver vast aan zijn stelling dat er geen bijbels bevel was tot kinderdoop.⁴⁷ Hij vroeg op de man af of men wenste dat 'hy in gestelde kercke waer soude hyt laten doopen om der ergernisse der broederen voortokomen hoewel dat tegen syne conscientie was?' Hoewel de ouderlingen toegaven dat men zijn geweten geen geweld wilde aandoen, concludeerden zij dat hij door zijn weerwoord slechts aantoonde dat 'hy niet en wisse was Conscienty was wan hy se eens gesmae[k?]t hadde, dat hy so niet en soude spraken twelch hy seer qualick nam'. Oliver antwoorde vinnig en vol vertrouwen dat het 'een papisteryen Lasterde' zou zijn om hem te dwingen – tegen zijn geweten in – de kinderdoop te accepteren.

Olivers antwoorden hadden tot dusver de calvinistische ouderlingen verontrust, maar zij respecteerden zijn ernstige zoektocht naar de waarheid en zijn bereidwilligheid over de zaak te discussiëren. In hun bijeenkomst van 12 april stelde hij dat 'hy met al uerdoelt zyn soude so hy den wederdooperen toeveye'.⁴⁸ Plotseling nam de bezorgdheid van de ouderlingen toe. Toen ze hem vroegen naar de natuur van Christus' menswording, omzeilde Oliver de vraag door te stellen dat 'onse conscientie moet gegrondet staen up Godes Woort', wat de in toenemende mate achterdochtige ouderlingen niet voldeed. Zij vroegen hem de boeken te beschrijven, waaruit hij deze ideeën had opgestoken, hoewel Oliver stelde dat hij zich die niet kon herinneren. Het moet een spannend moment zijn geweest. Iedereen in de kamer wist dat Oliver kans liep te worden verbannen of ter dood gebracht, mocht hij een stap verder gaan. De ouderlingen, die zich de gevolgen realiseerden van een emotioneel antwoord, vroegen Oliver naar huis terug te gaan en een verklaring te schrijven, waarom hij zijn kind niet wilde dopen; waarna hij bij hen kon terugkomen.

45 *Acta*, WKA 72, 1 f.24v, f.31r.

46 De ontmoeting vond plaats op 29 maart 1574. *Acta*, WKA Gefach 72, 1 f.26v, f. 31r-v.

47 Op 5 en 12 april 1574. *Acta*, WKA Gefach 72, 1 f.27r, f.31v-32r.

48 *Acta*, WKA Gefach 72, 1 f.27r, f.32r.

Gedurende verscheidene weken hierna stelde Oliver herhaaldelijk het opstellen van deze verklaring uit. Na verschillende afwijzingen raadpleegden de ouderlingen de vroedvrouw, die bij de geboorte van het kind hulp had verleend, en zelf lidmaat was van de gereformeerde kerk.⁴⁹ Na de geboorte schijnt Oliver, toen het tijd werd het kind te dopen, haar te hebben doen beloven de predikant niet in te lichten dat de ouders zich onthielden van het dopen van hun kind, noch zelf een nooddoop toe te passen. Toen de ouderlingen haar hiermee confronteerden, ontkende zij dat zij zo'n belofte had gedaan, waarop Oliver haar aanklaagde als leugenaarster. Toen de ouderlingen vroegen waarom zij bereid was geweest de doop van het kind door de vingers te zien, verklaarde de vroedvrouw, 'ick blyve daer noch by so hij niet en doet so sal ick noch doen'.⁵⁰

De rol van de vrouwvrouw was hier cruciaal. Klemgezet tussen doperse ouders en de autoriteiten, konden vroedvrouwen het beslissende getuigenis leveren om een ouder te arresteren die het ritueel weigerde. In sommige gevallen lieten rijke wederdopers hun vroedvrouwen voor geld een meened plegen om hun geweten te beschermen.⁵¹ Dit idee zal wellicht niet zijn opgekomen bij Oliver van der Vinct, of misschien betaalde hij zijn vroedvrouw simpelweg niet genoeg. De meest waarschijnlijke verklaring is dat de vrouw een gewetenscrisis doormaakte. Zij aarzelde zich te mengen in de ouderlijke macht, en er werd van haar – als vroom calvinist – niet verwacht dat zij nooddopen zou verrichten. Maar evenmin wilde zij meened plegen om een ketter te beschermen. Hoe ook de machinaties van haar geweten waren, toen zij eenmaal aan de ouderlingen toegaf dat zij wist van Olivers onorthodoxe opvattingen, werd zij een serieuze bedreiging voor hem. Zij voelde zich behoorlijk schuldig over deze zaak, want zij gaf later – in Olivers naam – geld aan de armen; mogelijk uit spijtoverweging.⁵²

Met het getuigenis van de vroedvrouw zwart op wit, dreigden de ouderlingen om magistraten en predikanten op de hoogte te stellen van Olivers anabaptistische geloofsovertuiging. Gedurende de volgende weken lieten zij dit dreigend onheil boven zijn hoofd hangen, terwijl zij hoopvol bleven hem door argumenten en instructie te kunnen overtuigen. Op de 26^{ste} april besloot de kerkenraad uiteindelijk de vroedvrouw te vragen haar getuigenis publiekelijk in te trekken, vanwege de toevallige komst van Petrus Dathenus in de stad, die ervoor zorgde dat men de plannen wijzigde. Dathenus, de strikte calvinistische predikant van de

49 Hoewel de naam van de vroedvrouw niet is opgetekend, was zij de vrouw van Bernhaert van der Beke, die gereformeerd diaken werd in het volgende jaar. *Acta*, WKA Gefach 72,1f.59r.

50 *Acta*, WKA Gefach 72,1 f.27v, f.32r.

51 M. Wiesner, *Working women in Renaissance Germany* (New Brunswick, New Jersey, 1986) 61-64, 73. C.-P. Clasen, *Anabaptism; a social history, 1525-1618* (Ithaca, 1972), 148-149.

52 *Acta*, WKA Gefach 72,2 f.4v.

vluchtelingenkerk te Heidelberg, had eerder calvinisten verdedigd die weigerden hun kinderen te laten dopen door lutherse predikanten.⁵³ Ook met betrekking tot wederdopers was Dathenus niet geneigd het op een akkoordje te gooien. Toen Wezels ouderlingen hun probleem uitlegden aan deze predikant, stemde hij erin toe Oliver te onderwijzen. Alhoewel Oliver in het begin weigerde Dathenus te ontmoeten, omdat 'hy genoch wt boeken ende predication vernomen hadde', ging hij later akkoord. Op de eerste dagen van mei 1574 ontmoetten Dathenus, de ouderlingen en Van der Vinc't elkaar voor verscheidene marathonsessies, waarin zij debatteerden over de natuur van Gods verbond met de stervelingen en de grondslag in de Schrift voor de kinderdoop. Dathenus, geërgerd door Olivers vasthoudendheid, zuchtte, 'Godt kent alle herten doch so viel ick oordelen kan so speelter eenen geestelick hoeuardye met'. Hij drong er bij de ouderlingen op aan nog acht dagen te wachten om te zien of de nieuwe instructie zou bezinken en te 'besijen wat de Heere daerentusschen geuen soude'. Maar Oliver hield nog steeds staande dat, hoewel de argumenten van de predikant goed waren, deze hem niet even goed had onderwezen als Joris van Scamerbeke.⁵⁴

Een merkwaardige wijziging vond plaats na Dathenus' vertrek. Zonder verder overleg, besloten de ouderlingen tenslotte de vroedvrouw te vragen aan de predikanten verslag uit te brengen. Op 22 juni 1574 dreigde de stadsraad Oliver van der Vinc't te straffen als wederdoper, hetgeen inhield: verbanning en inbeslagnamen van eigendom.⁵⁵ Onder deze druk legde hij een geloofsbekentenis af voor de predikant en bekende hij openlijk zijn verzet tegen het dopen van zijn kind in de lokale kerk. Maar nu beweerde hij 'dat hij wel vrij soude staen op get Orstgen [= Hörstgen] zijn kindt te laten doopen ende Naechtmael te houden. Heij segt, dat de pastor opt Orstgen, genaemt Sibertus [Loon], gesagt heft, dat hij wel doet'. Loon was een calvinistische predikant in dienst van de edelman Gotthard van Mylendonk, in het autonome gebied van Hörstgen, twintig kilometer ten zuidwesten van Wezel. Dit was een favoriete bestemming voor calvinisten die weigerden de lutherse sacramenten te ontvangen. Vooral bij huwelijk en geboorte reisden devote calvinistische families naar Hörstgen om er te trouwen, of er hun pasgeborenen te dopen, en wanneer zij daar toch waren, konden zij er het avondmaal ontvangen in gereformeerde stijl.⁵⁶ Van der Vinc'ts plotselinge bereidwilligheid om zijn kind te laten dopen op calvinistische wijze betekende een concessie van

53 Dit was gebeurd toen hij als predikant diende in de vluchtelingenkerk te Frankfurt. Zie: Van Schelven, *Nederduitsche vluchtelingenkerken*, 231-234.

54 *Acta*, WKA Gefach 72, 1 f.29v, f.32r-33r.

55 SAW A3/58 f.46v.

56 *Acta*, WKA Gefach 72, 1 f.40v. G. Sardemann, *Geschichte der ersten Weseler Classe, oder der Reformierten Gemeinden des ehemaligen Herzogthums Cleve, besonders ihres presbyterialen Lebens des Ende des XVI. Jahrhunderts* (Wesel, 1859) 20-21.

zijn kant. Oliver vond het goed dat zijn kind gedoopt werd, verontschuldigde zich bij de predikant en ‘heeft [...] belooft in alle vrede ende eenicheyt als anderen christien te dragen’. Hij bekende zijn schuld voor de *Bürgermeister* van Wezel en beloofde dat ‘hy voortaan voor sulche ende dergelike dingen sich will meyden’ en dat hij zijn vrouw en kind naar de kerk zou brengen ‘opdat hem synde eer gerestitueert werde’.⁵⁷

Hoewel de zaak hiermee was opgelost, zou blijken dat de uitkomst niet zo’n groot succes was voor de kerkenraad. De gereformeerde ouderlingen waren nooit geheel overtuigd van Oliver’s bekering. Zij hielden ermee op hem te vervolgen, ‘datmen daer by laten blyven, op datmen geen nieuwe werring en maecten’, maar zij bleven zijn gedrag controleren.⁵⁸ Oliver onthield zich de volgende jaren van het avondmaal in Wezel, en toen hij en zijn vrouw een tweede kind kregen, werd dit niet genoteerd in de bestaande geboorteregisters van de stad. In december 1578 brachten de ouderlingen de zaak van Oliver opnieuw tot leven in de poging om hem te brengen ‘tot vereenighe der kerken ende kristelijcker Leeren’. Maar hun herhaalde pogingen gedurende de volgende jaren waren zonder succes. Hoewel Oliver zich nimmermeer openlijk verzette tegen de plaatselijke kerk, conformeerde hij er zich ook nooit helemaal aan.⁵⁹ Hij moet de magistraat hebben overtuigd van zijn gehoorzaamheid – die precies voldoende was – zodat deze bereid was hem burgerrechten te verlenen in juli 1583, en hij zijn commerciële activiteiten in de stad kon voortzetten tot in de jaren 1590.⁶⁰ Er is geen direct bewijs dat Oliver van der Vinct deelnam aan geheime doperse conventikels, hoewel de stelling plausibel lijkt. Maar na de gebeurtenissen van 1574 had hij geleerd de problemen te vermijden die openlijk afwijkend godsdienstig gedrag hem kon bezorgen. Toen hij tenslotte met uitzetting werd geconfronteerd, schilderde Oliver zichzelf af als een gewone ontevreden calvinist, ongelukkig met de ‘bijgelovige’ overblijfselen in de lutherse kerk. Laat in de zomer van 1575 waren zijn openlijke theologische bezwaren tegen de kinderdoop verdwenen en voerde hij zichzelf op als één van de vele calvinisten die in verbanning leefde in een onzuivere christelijke gemeenschap. Met kan zich afvragen of Oliver in feite – ironisch genoeg – zijn nieuwe, acceptabelere argumentatie had opgestoken in zijn gesprekken met Dathenus en de ouderlingen uit Wezel? Wat hij in ieder geval zeker wist, was dat men ontevreden calvinisten uit de Nederlanden gedurende decennia – zij het met tegenzin – getolereerd had in Wezel. Door zich te verschuilen achter de dekmantel van calvinistische geloofsijver wist Oliver zich zeker van

57 SAW A3/58 f.46v. *Acta*, WKA Gefach 72,1 f.33r.

58 *Acta*, WKA Gefach 72,1 f.36r.

59 *Acta*, WKA Gefach 72,2 f.120r, f. 123v, f.125r, f.126r, f.164v.

60 SAW A3/61 f.22r. *Acta*, WKA Gefach 72,3 f.148.

relatieve veiligheid in een gemeenschap die onwillig was om zijn anabaptistische gezichtspunten wettelijk te tolereren.

Een betrekkelijk vreedzaam samenleven

Dit geval laat duidelijk zien hoe terughoudend zowel de stadsleiding als de Nederlandse ouderlingen waren in het voortzetten van de bestraffing van religieus andersdenkenden. Niet alleen gaven zij Oliver herhaaldelijk de mogelijkheid om zijn anabaptistische inzichten opnieuw te overdenken, maar ook accepteerden deze wereldlijke en kerkelijke leiders uiteindelijk zijn ongefundeerde aanspraak op conformisme. Het resultaat was een merkwaardige mengeling van tolerantie en onverdraagzaamheid. Wezel hield een eendrachtige stedelijke kerk evenals een intolerante wettelijke structuur. Tezelfdertijd bleef Oliver van der Vinct in de stad wonen. Dit *de facto* behoeden van religieuze verscheidenheid in de stad steunde op ongeschreven sociale regels die de grenzen van aanvaardbaar gedrag bepaalden.

Deze gevallen illustreren de moeilijkheid van het identificeren van confessionele trouw in de late zestiende eeuw, maar zij verwijzen eveneens naar een zekere frictie die het leven in een religieus gevarieerde gemeenschap met zich meebracht. Godsdienstige eendracht was een zaak voor alle christenen. Voor stadsfunctionarissen was de eenheid van de kerk bovendien de basis voor het bewaren van de burgerlijke orde. Binnen dit systeem zochten individuen – aftastend – hun eigen koers in de hoop zo goed mogelijk hun heilszekerheid, maar ook hun lichamelijk welbevinden zeker te stellen.

De kerkenraad deed zijn best om wederdopers in de gereformeerde kerk onder te brengen, en tolereerde aldus hun voortdurende aanwezigheid in Wezel. Maar calvinistische ouderlingen deelden hun bange twijfels over de ondergrondse mennonitische bevolking met de lutherse magistraten. Hun wederzijdse vrees en wantrouwen moedigden hen aan samen te werken teneinde de dopers op te sporen, te onderwijzen en – indien nodig – uit de stad te zetten. In januari 1581 vroeg de stadsraad aan de kerkenraad om een lijst van alle dopers – van wie zij op de hoogte waren – op te stellen en deze aan de predikant aan te bieden, zodat ouderlingen met de lokale clerus konden samenwerken om deze personen te bekeren of te straffen. De predikant Johannes Heidfelt beweerde dat elke christen 'die salicheyt Ires nasten schuldich is tevoorderen datman hem verclaren sal alle de gene die wy weten met eenigen Iredom besmet to sijne'.⁶¹ De kerkeraad overhandigde Heidfelt een lijst met elf mannen en zes vrouwen, maar vroeg aan de predikanten:

61 *Acta*, WKA Gefach 72,2 f.215r.



Panorama van Wezel aan het eind van de zestiende eeuw. Afkomstig uit G. Braun en F. Hogenberg, *Civitates orbis terrarum* (Keulen, ca.1580). (Universiteitsbibliotheek van Amsterdam).

datse met die selue niet in eenige strengicheyt willen handelen ende voortvaren sonder met sachmoedicheyt alle Friendlickheyt willen vermanen onderrichten ende Ires Irdoms ouertuychen ende met lanckmoedicheit Ire beteringe verwachtten sollen sich met den anderen darr ouer besprecken. So sy aber sien dat sy met en gewinnen dan hoe langer hoe hardeneckiger werden daerneffens harer Iredom by sich niet behalden sonder andere vervoerren datsy met sulcks doen als sy nae Gods woort vinden recht tho syn.⁶²

Hoewel de kerkenraad en de stadsraad de handen ineensloegen om de mennonieten te bestrijden, waren ze in de eerste plaats bezorgd voor het uiterlijk vertoon van eendracht, die mogelijk zou kunnen leiden tot spirituele uniformiteit (die overigens niet verplicht was). Het was niet zozeer het bestaan van de wederdopers die de godsdienstige en openbare orde bedreigde, maar de openlijke bekendheid ervan. In juni 1584 beval de raad, daartoe aangezet door de be-

62 *Acta*, WKA Gefach 72,2 f.216v-217v.

zorgdheid van leden van de autochtone gemeenschap, een huis-aan-huisbezoek aan alle Nederlanders die in de stad woonden, om hen te waarschuwen de lokale en hertogelijke edicten betreffende religie te gehoorzamen en om de anabaptisten in het bijzonder te waarschuwen tegen afwijkende meningen.⁶³ In antwoord hierop trad de mennonitische gemeente uiteindelijk in de openbaarheid en richtte een verzoekschrift tot de stadsraad, waarin zij verzocht om vrijheid van eredienst. In plaats hiervan beval de raad dat alle wederdopers per oktober de stad zouden hebben moeten verlaten en dat hen voortaan niet meer zou worden toegestaan hun conventikels te houden.⁶⁴

De gevolgtrekking hieruit is dat de mennonieten tevoren getolereerd waren geweest. De lokale mennonietengemeente was een publiek geheim in Wezel, ondanks het feit dat bijna elke verwijzing naar wederdoperij er één was van intolerantie en dreiging van uitzetting. Een gelijksoortig bevel begin 1589, tezamen met een gebrek aan bewijs van daadwerkelijke uitzettingen, bevestigt de indruk dat er weinig moeite werd gedaan om deze wetgeving tegen wederdopers kracht bij te zetten.⁶⁵ Toen in de daaropvolgende maanden een groep van zeven mennonieten om een permanent verblijf vroegen, nam de raad de zaak slechts 'in bedencken'. Twee maand later benoemde men een comité om een onderzoek in te stellen naar deze mannen. En pas een jaar later antwoordde de raad. De andersdenkenden zouden – als zij in de stad wilden blijven – zich moeten presenteren aan de predikanten, zich conformeren in geloofszaken, ophouden met hun geheime bijeenkomsten en hun dwaling moeten toegeven.⁶⁶ Er is geen verdere vermelding van deze mannen in de *Ratsprotokolle*. Al met al doet de voortdurende terughoudendheid van de raad om actie te ondernemen veronderstellen dat de wetgevende barrière tegen mennonieten weinig reëel was. Hoewel de magistraten, in samenwerking met de kerkenraden en lokale predikanten, hoopten een glimp van religieuze eenheid te bewaren, waren zij niet geïnteresseerd in het verdrijven van religieuze andersdenkenden of in het vergieten van bloed om deze uiterlijke eendracht in overeenstemming te brengen met een – meer innerlijke – uniformiteit. Het samenleven van verschillende religieuze groepen ging in feite door, terwijl de wettelijke en kerkelijke instellingen van Wezel hun intolerante structuur behielden.

Deze pragmatische tolerantie van de wederdopers had echter onbuigzame grenzen. Het meest dramatische voorbeeld van strenge behandeling van radicale wederdopers heeft betrekking op de volgelingen van Johan Willemsen, een rondreizend messiaans prediker uit Gelderland die in de jaren 1570 met een groep

63 SAW A3/61 f.53v.

64 SAW A3/61 f.55r.

65 SAW A3/63 f.49v.

66 SAW A3/63 f.66v-67r, f.74v. A3/64 f.5v.

‘apostelen’ door Kleef reisde, waar zij polygamie preekten, stalen en huizen plunderden. In Wezel en overal op het platteland van Kleef verwierf Willemsen een bloedstollende reputatie. Legenden over de ‘Synagogen des Satans’ spraken niet alleen over diefstal en plundering, maar ook over gewelddadige verkrachtingen en meedogenloze moord met zijn beruchte ‘Schwerts Gottes und Gideons’.⁶⁷

Weinig van de praktische toegevendheid, die aan vreedzame mennonieten in de stad werd geboden, werd verleend aan de bende van Willemsen, toen zij uiteindelijk in 1579 in Wezel gevangen werd genomen. De stadspredikant Johannes Havenberg bezocht de gevangenen:

nicht allein, sich zu Tod zu bereiten [...] sondern auch ihres Irrthumbs, insonderheit Rauberey, Todschlag und Bluthschanden überzeugen möchte, hat er ihnen daz sechste Gebott: “Du solt nicht töten” und daz 7. Gebott: “Du solt nicht ehebrecht” furgehalten.⁶⁸

Eén van de bendeleden, Simon Petersz, werd in het openbaar gewurgd op de Grote markt en zijn lichaam werd voor de ogen van het publiek verbrand. Twee vrouwen die hun dwaling weigerden toe te geven, werden in jute zakken gestopt en in de Rijn geworpen om te verdrinken.⁶⁹ Johan Willemsen en een aantal van zijn volgelingen werden begin 1580 voor executie overgebracht naar het hertogelijke hof in Kleef. Willemsens volgelingen werden streng gestraft, niet zozeer om hun godsdienstige overtuigingen als wel om hun bedreiging van de sociale orde. In feite namen de magistraten de bewering dat Willemsen en zijn volgelingen handelden vanuit oprechte spirituele overtuiging niet serieus, want zij beweerden dat dezen handelden uit blinde hebzucht en seksuele lust, ‘onder het mom van godsdienst’.⁷⁰

De gruwelijke bestraffing van Johan Willemsens bende biedt één belangrijke overeenkomst met de gevallen van vredelievende mennonieten in Wezel. Het was vooral de publieke erkenning van een afwijkende mening die de burgerlijke vrede bedreigde. Stadsleiders vreesden dat mannen (en vrouwen) als Oliver van der Vinct inspireerden tot het soort anarchie, dat Willemsen ten toon spreidde. Hoewel Oliver van der Vinct nooit de stedelijke sociale orde in twijfel trok, trok de

67 De vermelding van de daden van Willemsen en van diens gevangenneming komen uit het verslag van een Nederlands gereformeerd predikant – Charles Nielles – kort na de gevangenneming. ‘Originalprotocolle’, WKA 12,5 f.42r. *Acta*, Gefach, 72,2 f.175r. Dit verslag werd getranscribeerd door een vroeg zeventiende-eeuwse dominee in Wezel. Teschenmacher, *Annales ecclesiastici*, 166-174.

68 Teschenmacher, *Annales ecclesiastici*, 174-175.

69 Teschenmacher, *Annales ecclesiastici*, 175-177. Dit was een gewone straf voor vrouwelijke wederdopers in zestiende-eeuws Duitsland. Clasen, *Anabaptism*, 373-374. Julius R. Ruff, *Violence in Early Modern Europe, 1500-1800* (Cambridge, 2001), 99.

70 Teschenmacher, *Annales ecclesiastici*, 177-178.

openlijke erkenning van zijn afwijkende religieuze overtuigingen de aandacht van de magistraat. Toen Oliver zich eenmaal realiseerde welk gevaar zijn gedrag voor zijn eigen voortbestaan inhield, stemde hij toe in een onuitgesproken overeenkomst tussen hemzelf en de politieke en religieuze leiders van de stad. Deze verstandhouding tussen stedelijke leiders en religieuze minderheden, waardoor religieuze verschillen – zij het stilzwijgend – konden worden getolereerd, was de basis voor een beperkt soort religievrede in een multi-confessionele samenleving.

Ondanks hun klaarblijkelijke bereidwilligheid religieuze verscheidenheid te dulden, klampten burgerlijke leiders zich vast aan het ideaal van een verenigde christelijke samenleving als het enige middel om vrede te bewaren in Wezel. Calvinistische ouderlingen waren maar al te bereid om magistraten en de lutherse clerus bij te staan in het opsporen en bestraffen van openlijk afwijkende meningen, wanneer dat betekende dat zij daarmee persoonlijke verdenking konden vermijden. Aan de andere kant waren de magistraten zich buitengewoon bewust van de gevaren die onbeperkte vervolging met zich mee konden brengen voor burgerlijke vrede en eenheid. De vernietigende oorlog in de naburige Nederlanden was hiervan het tastbare bewijs. Magistraten voeren een scherpe koers tussen deze wederzijdse bedreigingen. Zij wilden de religieuze eensgezindheid, waarop de communale vrede berustte, niet opgeven, maar evenmin wilden zij religieuze eenheid zo strikt afdwingen, dat zij daarmee openlijk verzet aanmoedigden tegen de kerkelijke en burgerlijke autoriteit.

De samenwerking met doperse andersdenkenden in Wezel was dus essentieel voor het functioneren van dit systeem van stilzwijgende instemming. Deze dopers wilden hun geloofsovertuiging behouden, maar geen aandacht vestigen op hun meningsverschillen. Velen probeerden te vermijden dat publiek bekend werd dat zij terughoudend waren om hun kinderen te dopen of het avondmaal met de lokale gemeente te houden. Gezien de aard van het bronnenmateriaal kunnen historici alleen kennis nemen van de personen die in deze opzet faalden. Wanneer zij gepakt werden, vluchtten sommigen, maar anderen besloten dat ze openlijk in de lokale kerk godsdienstige plichten zouden vervullen, terwijl hun geest een andere eredienst vervulde, omdat – voor velen – de uiterlijke vormen van kinderdoop of het lutherse avondmaal geen effect hadden op hun zielenheil. Menno-nieten, die de gevaarlijke implicaties van hun geloof wilden overleven, gingen akkoord met deze onuitgesproken verstandhouding met de autoriteiten, waardoor zij niet kritisch onderzocht werden over hun innerlijke overtuigingen zolang zij de uiterlijke pretentie van orthodoxie overeind hielden.

Voor vele doperse dissidenten werd conformisme gemakkelijker door de mogelijkheid om zich te voegen in de calvinistische ballingengemeente. De calvinistische bezorgdheid voor zedelijke discipline, hun verwerping van de lutherse doctrine van de eucharistie, en hun voorkeur voor een van overbodigheden ondane eredienst, weerspiegelden de gemeenschappelijke wortels van het anabap-

tisme en de gereformeerde beweging binnen de Europese Reformatie. Dit maakte het voor voorzichtige mennonieten mogelijk om tenminste aan enkele van hun belangen te voldoen. Het geval van Oliver van der Vinct toont onder andere aan, dat deze tactiek afzonderlijke personen toestond hun verwerping van lokale praktijken te hullen in schikkingen, die begrijpelijk en acceptabel waren binnen de kerk van Wezel.

Burgerlijke en kerkelijke leiders in Wezel hielden – evenals mennonieten – het leven in een religieus diverse gemeenschap vol door het verschil te handhaven tussen wat privé toegestaan was en wat men in het openbaar kon tolereren. Evenals de meeste zestiende-eeuwse Europeanen, waren de ingezetenen van Wezel niet bereid het ultieme ideaal van een vereende christenheid te laten varen. Om deze reden lieten Wezels stedelijke leiders de legale structuur van de stad in zijn vroegere, intolerante vorm. Maar buiten deze wet om brachten religieuze minderheden over het algemeen een werkbare relatie tot stand met de rest van de gemeenschap. In het zestiende-eeuwse Wezel beruste de noodzakelijke balans op niet meer dan zorgvuldige samenwerking, onbestrafte dubbelzinnigheid en het overeind houden van de pretentie van religieuze eendracht. Zonder deze stilzwijgende overeenkomst zouden noch de meerderheid noch de minderheid in staat zijn geweest te leven met een verschil van overtuiging.

Huiskopers of Danziger Oude Vlamingen¹

In de Nederlandse doopsgezinde geschiedschrijving hebben de behoudende bloedgroepen binnen de traditie weinig aandacht gekregen. N. van der Zijpp vertolkt in zijn *Geschiedenis der doopsgezinden in Nederland* (Arnhem, 1952) de gevestigde gevoelens over de fijne mennisten:

Wij zullen aan deze, naar hun getal onbelangrijke groepen, die het langst de oude Doopsgezinde zeden en gebruiken vasthielden, verder weinig aandacht schenken. De grote stroom van het leven ging aan hen voorbij, bijna ongemerkt zijn zij de een na de ander verdwenen. (pagina 81)

Dit gebrek aan interesse wordt door verschillende vooroordelen bepaald. De in de negentiende eeuw tot bloei gekomen geschiedschrijving van de doopsgezinden in Nederland wilde ook een historische legitimatie bieden voor de in de tijd der Romantiek nieuw uitgevonden doopsgezinde identiteit. De geschiedenis moest voortaan uitsluitend bouwstenen leveren voor het ondogmatische en liberale zelfbewustzijn van de doopsgezinden, die na de Franse tijd hun loyaliteit opvallend snel van het Koninkrijk Gods naar het Koninkrijk der Nederlanden hadden verlegd. Het is begrijpelijk dat de gearriveerde, doopsgezinde burgers zich verre hielden van het wilde, apocalyptische en profetische begin van de doperse beweging in de Lage Landen en dat zij weinig boodschap meer had aan alle vormen van wereldmijding in de daaropvolgende eeuwen. Hun predikanten, steeds beter historisch geschoold aan het seminarie te Amsterdam, hielden de Münsterse oproerlingen op een veilige afstand en gingen zich verontschuldigen voor de genante aspecten van de leer en het leven der mennisten, zoals tucht, afzondering en ascese. De voorvaders die in voorgaande eeuwen wel een positieve bijdrage aan de Nederlandse samenleving hadden geleverd, in economisch en cultureel opzicht, werden naar de voorgrond gehaald en tot de ware voorlopers van de negentiende-eeuwse doopsgezindheid gebombardeerd.

Er was dus weinig begrip voor de waarde van de behoudende, menniste traditie in de Nederlandse, doopsgezinde geschiedenis, omdat deze erfenis niet langer ideologisch verzilverd kon worden. Slechts de aan deze traditie ontleende

¹ Dit is de – licht gewijzigde – tekst van een lezing, oorspronkelijk uitgesproken op de jaarbijeenkomst van de Doopsgezinde Historische Kring, in Zwolle op 16 november 2002.

– meer beleden dan beleefde – doopsgezinde soberheid bleef als een anekdotisch kenmerk bewaard. Een meer objectieve, wetenschappelijke benadering van de doopsgezinde geschiedenis, die thans minder behoefte gevoelt om de in de samenleving geïntegreerde, liberaal doopsgezinde broederschap historisch-ideologisch te legitimeren, vertoont hopelijk een nieuwe openheid voor de bestudering van de volledige reikwijdte van de doperse bloedgroepen waaruit de Nederlandse doopsgezinden zijn voortgekomen. Misschien speelt daarbij het besef opnieuw in een minderheidspositie terecht gekomen te zijn – nu niet gezocht maar opgedrongen – onbewust een rol. Distantieerden de behoudende mennisten zich in het verleden zelf van de samenleving, thans zet de samenleving de vrijzinnige nazaten van deze traditie, samen met de christelijke kerk in het algemeen, buiten spel. Wie weet bevordert dit besef van buiten de tijd te staan of gesteld te worden de aandacht voor, en een beter begrip van de verdwenen rechtervleugel van de doopsgezinde traditie.

Ik beperk me in het volgende tot een voorlopige en summiere presentatie van het ontstaan en de ontwikkeling van leer en leven van die in de negentiende eeuw uitgestorven behoudende groepering die men de Huiskopers of Danziger Oude Vlamingen pleegt (of placht) te noemen. Voor de volledige reconstructie van deze menniste bloedgroep is locale geschiedvorsing en kennis van familiegeschiedenissen onmisbaar, ondanks onze huiver voor genealogische ‘sneuperij’. Daarom begin ik met een verhaaltje over een gouden bruiloft. Daaraan ontleen ik een aantal thema’s die ik van een historische context zal proberen te voorzien. Hopelijk werpt deze behandeling nieuw licht op het kenmerkende van deze behoudende mennisten.

Een gouden bruiloftsfeest en wat daaraan voorafging

Naar aanleiding van de viering van het vijftigjarige huwelijk van Hendrik Willems Veen en Trijntje ten Cate, gaven hun kinderen en kleinkinderen een gedenkboek uit: *Gedenkboek van het gouden bruiloftsfeest van den heer Hendrik Veen en mejufvrouw Trijntje ten Cate* (Heerenveen, 1841). Daarin vinden we het verslag van het feest dat in Sneek op zondag 22 april 1838 werd gevierd. ’s Morgens woonde allen de dienst bij in de oude Sneker vermaning aan het Singel (in 1842 door nieuwbouw vervangen), waarin hun kleinzoon, Hendrik B. Haga, leraar bij het Oude Huis in Oldeboorn, voorging. ’s Middags was er een ontvangst ten huize van hun oudste zoon Antonie H. Veen, koopman in kruidenierswaren in de Waterpoortstad. Het eigenlijke feest met talloze voordrachten, liederen en toespraken vond plaats in de Concertzaal en werd afgesloten met een diner in sociëteit *Amicitia*. Ongeveer vijftig gasten deelden in de feestvreugde: acht kinderen, vijf aangetrouwde personen, 29 kleinkinderen, een aangetrouwde

kleinzoon en vijf verder verwijderde betrekkingen, onder wie de bejaarde doopsgezinde leraar van Sneek, P.W. Feenstra.

Wie was nu de jubilaris? Hendrik Willems Veen was op 11 december 1763 te Landsmeer geboren. Voor zijn huwelijk in 1788 met Trijntje ten Cate (geboren te Sneek op 5 december 1768), was hij werkzaam geweest in de kaashandel van zijn vader Willem Veen, eerst in Landsmeer, later in Purmerend. Na zijn huwelijk verhuisde hij naar Sneek, de geboorteplaats van zijn vrouw, waar hij met succes ging participeren in de bedrijvigheid van de Friese tak van de – oorspronkelijk Twentse – Ten Cate's aldaar, namelijk de leerlooierij. Het geslacht Veen stamt oorspronkelijk uit het veengebied in de kop van Overijssel. Hun familiewapen met drie turven getuigt daar nog van. Hoe komt nu een afstammeling van Overijsselse verveners in de Noord-Hollandse kaashandel terecht? Die geschiedenis van Hendrik Veens vader wordt in een aanhangsel van het gedenkboek in geuren en kleuren verteld.

Willem Veen werd in 1716 te Zuidveen, een uur gaans van Steenwijk, geboren. Willem was als jongetje niet wel ter been, dus minder geschikt voor het zware beroep van vervener. Zijn ouders bestelden hem daarom in de leer bij een schoenmaker, aanvankelijk in Zuidveen, maar later in Haarlem, waar familie van hem woonde en waar hij een gastvrij onderdak vond ten huize van de familie Kouwenhoven. Tijdens zijn leertijd in Haarlem kreeg Willem op zekere dag bezoek van een jeugdvriend uit Zuidveen. Zijn voormalige dorpsgenoot was op weg naar Landsmeer om kennis te maken met een meisje dat hem als mogelijke huwelijkskandidate was aanbevolen. Hij nodigde Willem uit om met hem op vrijersvoeten te gaan, wie weet om zijn schroom te overwinnen. Het meisje was namelijk een achternicht van Willem en droeg ook de familienaam Veen. Ze was inwonend bij haar oom, de kaashandelaar Cornelis Klaasz te Landsmeer. En het oude gezegde werd bewaarheid: 'Neef en nicht vrijt licht'. De Landsmeerse viel niet voor de charmes van Willems Zuidveense vriend, maar voor die van haar achterneef. Of zoals het gedenkboek beeldend vertelt:

Mogelijk heeft hij zijn vriend in het maken van amours zoo trouw geholpen, dat de Overijsselsman per slot van rekening moest achterstaan.

Op twintigjarige leeftijd stapte Willem in 1736 met zijn Landsmeerse bruid in het huwelijksbootje. Hij zegde de schoenmakerij vaarwel en zou een succesvolle carrière doorlopen in de kaashandel van zijn aangetrouwde oom, eerst in Landsmeer, later in Purmerend.

Op zichzelf is dit een mooi verhaal. Maar het wordt pas interessant als we constateren dat hier sprake is van een relatienetwerk van typisch doperse signatuur, te weten dat van de Danziger Oude Vlamingen. De Zuidveners behoorden tot de gemeente der Danziger Oude Vlamingen en kerkten in het Oude Huis. In de kop van Overijssel waren nog andere verwante gemeenten, zoals in Oldemarkt, Blok-

zijl en Giethoorn-Noord. De Danzigers hielden het langst vast aan het traditionele menniste verbod op buitentrouw. Zij zochten, op straffe van tuchtmaatregelen en excommunicatie, hun huwelijkskandidaten uitsluitend in de kring van de eigen gemeenten. Dergelijke huwelijken werden dan ook door de gemeente gearrangeerd. De gemeenten der Danzigers waren niet talrijk en gering van omvang, dus was de huwelijksmarkt beperkt. Zo is het niet verwonderlijk dat Willem Veen met zijn achternicht trouwt, nadat de poging van de Zuidveense gemeente om zijn vriend aan een menniste zusje te koppelen mislukt was.

De oom van zijn bruid, bij wie ze inwonend was, blijkt lid te zijn van de kleine gemeente der Huiskopers in Landsmeer die een eigen vermaanhuis had op het erf van een grutterij aan het Noordeinde, op de hoek van de Gortesloot en de Gouwesloot. In het begin van de achttiende eeuw is deze gemeente herderloos geworden en verstrooid geraakt. In 1737 is de vervallen vermaning aan de grutter Pieter Rademaker verkocht. Zo is het ook begrijpelijk dat Willem Veen en zijn huisgenoten, toen zij nog in Landsmeer woonden, in Amsterdam ter kerke gingen bij de Danziger Oude Vlamingen. Deze kleine gemeente vergaderde in een pand aan de Nieuwezijds Voorburgwal, 'bij de kruijkes' geheten. De Landsmeerdere verkozen de lange boottocht via Kadoelen over het IJ boven een gang naar de Waterlandse vermaning in hun eigen dorp of naar de meer rechtzinnige, zionistische gemeente in het nabijgelegen Den IJp.

Nadat Willem Veen in circa 1770 naar Purmerend verhuisd was, heeft hij tien jaar geaarzeld alvorens zich in de Kaasstad bij de Waterlandse gemeente aan te sluiten. Blijkbaar was er geen beter rechtzinnig alternatief ter plekke of in de buurt. Na de verhuizing was zijn eerste liefde al op jonge leeftijd overleden, zonder hem kinderen na te laten. In 1755 hertrouwde Willem Veen met de twintigjarige Hillegonda Eindhoven, wederom afkomstig uit de Oudvlaamse gemeente van Zuidveen. Zij was dus de moeder van de jubilerende Hendrik Veen. Toen zoon Hendrik na zijn huwelijk op 23 april 1788 de kaasnegotie in Purmerend verruilde voor de leerlooierij in Sneek, de bedrijvigheid van zijn schoonouders, zocht ook hij daar zijn heil bij de Oude Vlamingen, hoewel niet bij de Danzigers maar bij de Groningers. Hij begaf zich ter vermaning op het Kleinzand onder het gehoor van dominee J. Sijdsma. Het was de gemeente van zijn echtgenote, Trijntje ten Cate, oorspronkelijk behorend tot de Overijsselse Groninger Oude Vlamingen. Hun afdeling in Sneek zou in 1838 met de Waterlandse gemeente aldaar fuseren. Vanwege de meer en meer veldwinnende verdraagzaamheid, mildere begrippen en de grote aanwas van de Waterlandse gemeente op het Singel in Sneek, had het echtpaar echter al voor deze vereniging op 13 maart 1808, besloten zich bij de Waterlandse gemeente aan te sluiten. Aan deze gemeente was dominee Pieter Wepkes Feenstra – die als huisvriend op hun gouden bruiloft te gast was – van 1797 tot 1842 als leraar verbonden. Hendrik en Trijntje's acht kinderen zouden in deze Waterlandse gemeente gedoopt worden. Het Danziger Oud-

vlaamse karakter van het geslacht Veen, met zijn predikanten, grossiers, wijnhandelaren, fabrikanten en apothekers, was daarmee geschiedenis geworden. Zo kan aan de hand van een familiegeschiedenis het verloop van de Danziger traditie in de achttiende eeuw geschetst worden.

Herkomst van de Danziger Oude Vlamingen

Voordat we enige aspecten van hun geloofswereld uitdiepen, moeten we eerst iets zeggen over de herkomst van de Danziger Oude Vlamingen en over het aantal gemeenten dat ze in Nederland hebben gehad. Het mag bekend verondersteld worden dat in de tweede helft van de zestiende eeuw een aanzienlijk aantal dopers uit Vlaanderen en Brabant als gevolg van de vervolging en oorlog hun toevlucht hebben gezocht in de Noordelijke Nederlanden, Oost-Friesland en het Weichselgebied. In verschillende immigratiegolven hebben deze asielzoekers hun plaats in reeds bestaande gemeenten van menniste signatuur geprobeerd te veroveren.

Dit proces van inburgering verliep echter niet zonder spanningen. In de jaren 1560 resulteerde het in een onverzoenlijke verhouding tussen autochtone Friezen en allochtone Vlamingen, met de 'asielzoekerscentra' Franeker en Harlingen als conflicthaarden. Beide partijen deden elkaar wederzijds in de ban en beschouwden elkaar zodoende niet langer als de ware gemeente Gods. Ze stelden de wederdoop verplicht, mocht een lid van het ene menniste kamp naar het andere overlopen. Maar ook tussen de verschillende immigratiegolven en generaties van Vlamingen zelf boterde het niet altijd. En alweer vormde een toevluchtoord voor Vlaamse vluchtelingen – Franeker – het toneel van een strijd die de Vlaamse gemeenten van Vlaanderen tot Polen zou verdelen in zogenaamde Oude en Jonge Vlamingen.

Wat was de aanleiding tot deze broedertwist? De Vlaamse gemeente te Franeker had vier leraren: Thomas Byntgens, Jacob Berents, Joos Jansz en Jacob Keest. De laatstgenoemde, Jacob Keest, had al enige jaren een groep uit de gemeente achter zich verzameld die ontevreden was over het 'harde drijven', de strenge tuchtuitoefening, van de andere leraren. Ze vergaderden soms ook apart. Het onbehagen kwam in 1586 tot een uitbarsting toen in Franeker de roddel door de straten ging, dat Thomas Byntgens op een frauduleuze wijze een huis had gekocht van een verlopen dronkaard. Jakob Keest vond eindelijk een stok om de hond te slaan en beschuldigde zijn medeleraar ervan, dat de koop onrechtmatig was en de koopbrief onwaardig en dat hij dus uit zijn leraarsambt gezet moest worden. Thomas Byntgens bepleitte evenwel overtuigend zijn onschuld en deed voor de gehele gemeente boete voor de gerezen commotie naar aanleiding van zijn misverstane handelswijze. Hij werd weer in de gemeente opgenomen en in zijn ambt hersteld. De affaire leek met een sisser af te lopen.

Maar Jacob Keest zette zijn verzet tegen Byntgens als vertegenwoordiger van de oude garde voort, mobiliseerde als privé-persoon medestanders in de Vlaamse gemeente te Harlingen en informeerde alle verwante Vlaamse gemeenten schriftelijk over het schandelijke gedrag van deze rigoureuze medeleraar, die het blijkbaar zelf niet zo nauw nam met zijn gepredikte hoge moraal. Maar hoe zuiver waren de motieven van Jacob Keest zelf? Want ondertussen stelde hij in een onderonsje aan Thomas Byntgens voor de mogelijke schuld op diens vrouw te schuiven, zeggende:

Je zult met dat wijf geen geluk in de dienst hebben, terwijl we jou als leraar-diaken hard nodig hebben.

Arbitrage door leraren uit de omgeving en uit Haarlem, de zogenaamde buitenmannen, leidde dan ook tot het ontslag van Jacob Keest. Nieuwe tussenkomst van buitenaf resulteerde er evenwel in dat hij in zijn ambt werd hersteld. Keest ging vervolgens definitief met zijn aanhang afzonderlijk vergaderen, daarmee daadwerkelijk de splitsing in de Vlaamse gemeente voltrekkend. Hij klaagde tegen alle menniste principes in Byntgens zelfs aan bij de stadsraad van Franeker. Maar ook Thomas zocht steun bij de overheid; op zijn beurt eiste hij voor het Hof van Friesland genoegdoening van Keest wegens smaad. De splitsing in de gehele Vlaamse gemeenschap kon niet meer hersteld worden.

In 1591 zond de 'afgedeelde' gemeente van Jacob Keest definitief een formele banbrief aan Thomas Byntgens. Voortaan heetten de aanhangers van de harde drijver Thomas Byntgens en de zijnen 'Huiskopers' of 'Oude Vlamingen' en de medestanders van de querulant Jacob Keest 'Contra-Huiskopers' of 'Jonge Vlamingen'. Dezelfde Jacob Keest zou later onder de naam Jacques Outerman in de aanzienlijke Vlaamse gemeente van Haarlem leraar worden. In 1626 moest hij zich voor de Staten van Holland vrijpleiten van sociniaanse ketterij door het presenteren van een belijdenis (die later zijn naam heeft gekregen). Niet alleen inzake de tuchtpraktijk, maar ook in de leerstelligheid blijkt dus dat in het Vlaamse kamp oude en jongere opvattingen met elkaar op gespannen voet waren komen te staan.

Er ging, zoals gewoonlijk, een generatie overheen voordat de beide Vlaamse partijen weer met elkaar in gesprek raakten. Bij een groot gedeelte der Vlamingen won in het begin van de zeventiende eeuw het besef veld dat geen enkele gemeente kon claimen alleen de ware gemeente Gods te zijn en dus wederdoop kon eisen bij overkomst uit een andere Vlaamse gemeente waarmee men in onmin verkeerde. Er was in de periode 1600 tot 1630 veel gerommel in de Oud-vlaamse gemeenten over de mate van strengheid waarmee de tucht uitgeoefend moest worden, leidend tot afsplitsingen zoals bijvoorbeeld in Haarlem die van het P. van der Meulen-volk (1598) en Vincent de Hondt-volk (1620). De leraren van de moderate Vlaamse gemeente aan het Singel in Amsterdam legden in 1626

verwante gemeenten een drietal vragen voor aangaande de wezenlijke kenmerken van de ware gemeente, vergezeld van een procedurevoorstel om de eenheid te herwinnen. Dit was de bekende vredespresentatie, *Olijftacxken* getiteld. Maar de oudste van de Vlaamse gemeente te Dordrecht, Adraan Cornelisz, boekte het eerst succes in de herenigingspogingen tussen Huiskopers en Contra-huiskopers. Op grond van de zogenaamde Confessie van Dordrecht herenigden zich in 1632 de meeste Oud- en Jongvlaamse gemeenten in Holland, Zeeland, Utrecht, alsook die te Blokzijl en Krefeld. Maar niet alle Vlaamse gemeenten konden zich in deze middenorthodoxe koers vinden. De rechtervleugel, voornamelijk bestaande uit kleine gemeenten, hield zich afzijdig van dit Vlaamse samen-op-weg-proces.

In deze tijd – dus na 1632 – moet de oorsprong van de rechtzinnige gemeenten van Oude-Vlamingen gezocht worden die niet met de hereniging meegingen. Met name in het Noorden en Oosten van het land zou de Vlaamse rechtervleugel zich uiteindelijk organiseren in de Sociëteit der Groninger Oude Vlamingen. Vooral in het Westen en in de kop van Overijssel vormden een aantal kleine gemeenten, de afzijdigheid der oorspronkelijke Huiskopers handhavend, een veel losser organisatorisch verband van Danziger Oude Vlamingen, genoemd naar de uit dezelfde Huiskopertraditie stammende, aanzienlijke Oudvlaamse gemeenten in en rond Danzig.

Achttiende-eeuwse ontwikkelingen

Welke gemeenten kunnen nu tot de Huiskopers of Danziger Oude Vlamingen gerekend worden? De Duitse lutherse predikant Simeon Frederik Rues geeft in zijn *Tegenwoordige staat der doopsgezinden* (vertaling en annotatie door Martin Schagen, 1745) inzicht in de samenstelling van de menniste rechtervleugel. Hij deelt op grond van informatie die hij op zijn rondreis in 1741 verzamelde de ‘Fyne Doopsgezinden’ in drie groepen in:

1. de gemeenten die een zekere mate van samenwerking hebben en wier oudsten regelmatig in Groningen voor overleg samenkomen (Groninger Oude Vlamingen)
2. zij die de gemeenten der Oude Vlamingen in Pruisen voor de ware doopsgezinden houden en daar incidenteel contact mee onderhouden (Danziger Oude Vlamingen)
3. volledig zelfstandige gemeenten zonder enig verband: de allerfijnsten (zoals de Jan Jacobsgezinden en de Zwitsers)

Wezenlijke verschillen tussen deze groepen kan Rues in 1742 niet ontdekken. Hun drang tot afgescheidenheid spruit, volgens hem, voort uit ‘het duistere be-

grip dat zij hebben van hetgene goed, onverschillig en onschuldig, of kwaad en verboden is'. Simpel volk, kort gezegd.

Over het aantal Danziger gemeenten in Nederland geeft Rues geen gegevens. Hij beperkt zich tot een beschrijving van de gemeente te Amsterdam met zo'n zestig, zeventig gedoopte leden, met als vergaderplaats een huis aan de Nieuwezijds Achterburgwal, bij de Lijnbaansteeg, 'bij of in de kruikjes' genaamd, naar een bord dat deze afbeelding draagt (opgegaan in de Zonnisten, 1788). Martin Schagen, de vertaler en bewerker van Rues' overzicht, geeft wel nadere informatie. In een noot (op pagina 68) somt hij andere Danziger gemeenten op, zoals die te Rotterdam (in de Lombardstraat; uitgestorven circa 1750), Haarlem (op de Smallegraft; verenigd 1789), Blokzijl, Zuidveen (Oude Huis), Giethoorn (Noordzijde) en Oldemarkt. Er zijn hem dus nog zeven gemeenten bekend.

Toch moeten er aanvankelijk nog meer zijn geweest die uit de Huiskopertraditie stammen, zoals te Brielle (vermaning Nobelstraat 59 gesticht in 1640; in 1727 opgeheven) en Leiden (Jan Rose-volk), evenals in Oud-Beyerland en Landsmeer (vermaning in 1737 verkocht). Tenslotte waren er in Schagens tijd ook nog Danziger gemeenten in het gebied van de Groninger Oude Vlamingen, zoals te Sappemeer en Oude Pekela (in 1787 uitgestorven). Deze gemeenten bestonden uit leden van Danziger gemeenten in de kop van Overijssel die in de achttiende eeuw in Groningen nieuw emplooi zochten in de verving. Het is moeilijk te bepalen in hoeverre al deze kleine splintergroepen, stammend uit de Huiskoperstrijd, een hecht verband met de Danzigers aanhielden. Ook zien we dat de scheiding tussen Danziger en Groninger Oude Vlamingen in de tweede helft van de achttiende eeuw vervaagde. Danzigers en Groningers verenigden zich soms, zoals in Haarlem het geval was rond 1740, waarna de oudste Simon Eduaardsz. Toens zowel dopelingen van de Groninger als van de Danziger bloedgroep doopte. Nader onderzoek is vereist, waarbij de plaatselijke geschiedvorsing, maar ook genealogisch onderzoek grote diensten kan bewijzen, omdat het in veel gevallen familiekerken betreft en men uitsluitend binnen de eigen groepering trouwde.

Danzig en het Weichsel-gebied

Maar nu iets over Danzig zelf. Het spreekt voor zich dat de talrijke gemeenten der Oude Vlamingen in het Weichsel-gebied, in en rond Danzig, een belangrijke rol vervulden. Zij konden hun herkomst herleiden tot de werkzaamheden van Dirk Philips die op het Schottland, een buitenwijk van Danzig, woonde en hier – samen met Hans Sikken – tot circa 1568 de eerste oudste was. Zij vormden van de mennonieten aldaar de aanzienlijkste gemeenten, zoals in Danzig (op het Schottland), Elbing, de Grosse Werder (Rosenort, Tiegengagen, Ladekopp en Furstenwerder) Heubuden en Konigsberg. *Clercken*, *Clarichen* of *Klerschen* werden ze ge-

noemd, waarschijnlijk omdat zij door hun stemmige kleren op lagere geestelijken leken.

De Danziger Oude Vlamingen onderhielden regelmatig contact met hun geestverwante (Huis koper-) gemeenten in Nederland door bezoeken en correspondentie. Meer dan 300 documenten in het Amsterdamse archief getuigen daar nog van. De relatie werd vergemakkelijkt, omdat men tot circa 1750 het Nederlands als voertaal in huis en vermaning bezigde. Ook de Groninger Oude Vlamingen onderhielden dergelijke contacten, getuige de bezoekreizen van hun oudsten Ale Derks (1670-1733) en Hendrik Berents Hulshoff (1719). Vooral jongemannen werden uit Danzig en omstreken naar Nederlandse gemeenten gezonden om daar een ambacht te leren, gedoopt te worden of een huwelijkskandidaat te vinden. In de doopregisters van hun thuisgemeenten werd aangetekend welke leden in Nederlandse gemeenten gedoopt waren. Soortgelijke gegevens zijn ook aan Nederlandse zijde bewaard gebleven. Uit het *Memoriaal* van de leraar bij de Danziger Oude Vlamingen te Haarlem, Eduard Simonsz. Toens, is een lijst op te stellen van ongeveer 90 Danzigers die van 1737 tot 1742 in de verwante gemeenten te Haarlem en Amsterdam onderdak kregen, met een verblijfsduur variërend van twee maanden tot ruim twee jaar. Veel voorkomende familienamen zijn bijvoorbeeld: De Veer, Jansse, Kouwenhoven, Focking, Spronck en Convent.

De Danzigers leverden zelfs leraren en oudsten aan de Nederlandse Huis kopersgemeenten. Zo werd de leraar Dirk Janssen uit Danzig in 1725 gevraagd om Adriaan van Gameren als oudste op te volgen in de gemeenten te Rotterdam en Amsterdam, zodat de doopbediening in de Oudvlaamse traditie gewaarborgd bleef. Hij vervulde dat ambt acht jaar en keerde in 1733 naar Danzig terug. Zijn zoons Anthoni en Abraham keerden later weer naar Amsterdam terug om daar gedoopt te worden. Nederlandse leraren op hun beurt werden incidenteel uitgenodigd om in gerezen geschillen in de Danziger gemeenten te bemiddelen. Vanuit Nederland ontving men adviezen over de wijze waarop men op vrijheidbeperkende overheidsmaatregelen diende te reageren; regelmatig werden ze immers getroffen door het verbod mensen te dopen en werd hun gelast zich onder de wapens te begeven. Er was ook sprake van materiele hulp vanuit Nederland aan verwante gemeenten in het Weichsel-gebied, inzake oorlogsgeweld, brand en overstroming. Deze relaties hangen natuurlijk ook samen met de economische banden die er al eeuwenlang tussen Danzig en Nederland – met name Amsterdam – bestonden.

Kenmerken van Danziger Oude Vlamingen

Waardoor onderscheidden deze Danziger Oude Vlamingen zich van hun geloofsgenoten in zeden en kerkelijke praktijken? Kennis daarover kunnen we ver-

garen uit het eerder genoemde verslag van Rues' bezoek in 1741. Wel moeten we er rekening mee houden dat een generatie later kenmerkende opvattingen sterk afgezwakt waren, ervan uitgaande dat zich in Danziger kringen in de periode 1740 tot 1770 een analoog proces van identiteitsverlies voordeed als bij de Groninger Oude Vlamingen. Van dat laatste getuigde Foeke Sjoerds in zijn voorrede bij de tweede druk van zijn in Leeuwarden (in 1771) uitgegeven *Kort vertoog van den staat en de geschiedenissen der kerke des Nieuwen Testaments*. Daarin corrigeert hij, op basis van informatie die hem door een Groninger Oudvlaamse oudste was verstrekt, zijn oorspronkelijke verslag dat hij voornamelijk aan Rues ontleend had. Wij gaan liever af op het beeld dat de Danzigers zelf naar buiten wilden brengen. Dat kunnen we opmaken uit de samenvatting van hun leer en kerkelijke praktijk, ook in de catechetisch vorm van vraag en antwoord, die ze, anti-intellectualistisch als ze waren, pas rond de helft van de achttiende eeuw uitgaven om de groeiende onkunde in eigen kring en het dreigende verval van de kleine gemeenten te keren. We gaan daarvoor te rade bij de Haarlemse oudste Pieter Boudewijns en zijn *Onderwijzing des christelyken geloofs, volgens de belydenis der christenen die men de Oude Vlaamsche Mennoniten noemt* (Haarlem, 1743; heruitgave, Sneek, 1825). Kort gezegd waren de Danzigers nog steeds de overtuiging toegedaan dat zij de ware gemeente Gods vormden en een kerkgenootschap waren dat haar geloofsinhoud en geloofsvorm direct en alleen aan de Schrift ontleende. Die visie op de ware gemeente vonden zij verwoord in de geschriften van de zestiende-eeuwse voormannen Menno Simons, Dirk Philips en andere leiders van de Oudvlaamse mennonieten, zoals Hans Busschaart, Herman Timmerman en Gerrit Brixius. Niet alleen in de leer achtten zij zich de getrouwe afspiegeling van de nieuwtestamentische gemeente, ook in het leven. Vandaar hun vasthouden aan een strikte tucht-uitoefening die zich uitstreckte over het geloof en de zeden.

Voor wat betreft het in druk uitgeven van hun leerstellingen werden ze in dezelfde tijd gevolgd door de Groninger Oude Vlamingen, die ook manoeuvreerden tussen een te grote onbepaaldheid en een te stijve nauwgezetheid. Zie Pieter Hendriks, *Schriftuurlyke katechismus, waarin de grond-leere der[...] Oude Vlamingen met den Woorde Gods is opengelegd* (Groningen, 1744), waarin ook een interessante schets van de leer van Menno Simons in dialoogvorm is opgenomen. Pieter Hendriks onderscheidt zich van Pieter Boudewijns door een groter blijk van belezenheid in actuele stichtelijk-theologische lectuur. De Groningers stonden klaarlijk sociaal-economisch en intellectueel op een hogere trapptrede dan de Danzigers, die hoofdzakelijk eenvoudige ambachtslieden (textiel en leerbewerking) en verveners als leden telden.

Toen hij de leer in catechesevorm voor de Danziger achterban samenstelde, moest Pieter Boudewijns twee bezwaren bij zijn achterban wegnemen. Beperkte een artikelsgewijze opsomming van leerpunten niet de breedte van de onderwijzing die de gehele Schrift bood? En moest men bij de beantwoording van de ge-

stelde vragen niet voorkomen dat er teveel menselijke interpretatie in de verwoording sloop? De Haarlemse oudste verdedigt zijn artikelsgewijs gerubriceerde exposé met een verwijzing naar eenzelfde indeling in twaalf artikelen, die hij aantrof in het omvangrijke en al een eeuw oude *Christelyk huysboek*, van de gerespecteerde oudste der Oudvlaamse gemeente in Hamburg-Altona, Jan de Buijzer (Hoorn, 1643). Dezelfde indeling kon men trouwens ook al vinden in de beknopte catechismus van de Oudvlaamse leraar Roelof Agges Joncker die van 1699 tot 1712 werkzaam was in Oldemarkt en – met veel commotie over zijn gedrag – van 1712 tot 1730 in Nieuwliet: het *Mennoniste vragenboek* (Steenwijk, 1709). De schriftgetrouwheid van de antwoorden werd gegarandeerd doordat men alleen letterlijk geciteerde bijbelplaatsen aanvoerde, ontleend aan de Statenvertaling, die grotendeels de rol van de traditionele Biestkensbijbel had overgenomen. De huisvaders werden geacht hun kinderen en inwonend personeel met behulp van deze catechetische stof in te leiden in het geloof. Dat was traditioneel niet de taak van de leraar.

De twaalf artikelen geven inzicht in hun overtuiging aangaande de volgende thema's: het geloof, de ambten, de doop, de gemeente, het avondmaal, de voetwassing, het huwelijk, de overheid, de eed, de tucht, de vrije wil en de eschatologie. Wat treedt als kenmerkend naar voren uit deze leerstellingen? De Danziger gemeenten hielden vast aan Menno's opvatting dat Christus zijn menselijke natuur niet had ontleend aan Maria, die immers niet vrij van erfzonde was. Alleen een volledig goddelijke en dus zondeloze Christus kon als volkomen rein offer de verzoening en vergeving van zonden waarborgen en zo zijn leerlingen inspireren zelf de weg naar een heilig, rein en zondeloos leven te bewandelen. Het zal duidelijk zijn dat ze door het vasthouden aan deze menswordingleer en verzoeningsleer de gemeente zonder vlek en rimpel christologisch wilden funderen. Een apart artikel over de vrije wil en de afwijzing van de predestinatie moest nogmaals uitdrukkelijk de eigen verantwoordelijkheid voor het behoud, de daadwerkelijke navolging van Christus en de gehoorzaamheid des geloof onderbouwen.

De doop werd opgevat als een verwijzing naar de afwassing van zonden door Christus alleen; het water als zodanig heeft geen sacramentele lading. Het traditionele gebruik om het doopwater uit een kan of kruik driemaal – 'in de naam van de Vader, de Zoon en de Heilige Geest' – over het hoofd van de dopeling te gieten, maakte in Amsterdam in 1748 plaats voor een beschaafdere besprenkeling uit een bekken. Dit teken werd alleen aan ware boetvaardige en wedergeboren gelovigen bediend. Zij hadden hun belijdenis (naast eventueel hun attestatie en motivatie) van te voren schriftelijk overlegd, werden door de kerkenraad geëxamineerd in de uitstaande belijdenis en werden in de zondagse dienst, na het beamen van drie gestelde doopvragen, gedoopt. De doop bediend in andere groeperingen, werd niet wettig geacht. Vandaar dat altijd de wederdoop werd geëist van iemand van buiten, die zich bij hun ware gemeente wenste aan te sluiten.

Het avondmaal bij ronddeling van brood en wijn, werd tweemaal per jaar in aansluiting aan de doop gevierd, aanvankelijk in juni en november. Na 1745 kon deze plechtigheid ook op de derde zondag na Pasen en in de herfst plaatsvinden, omdat dit gezien het reisseizoen gunstiger uitkwam voor de dopelingen uit Danzig. Het avondmaal was uiteraard alleen toegankelijk voor de eigen leden, voorzover die niet geëxcommuniceerd waren. Het hoofdonderscheid tussen Groningers en Danzigers inzake de voetwassing bestond eruit dat de Groningers dit als het derde sacrament praktiseerden in de gemeente die bij het avondmaal in vrede verenigd was, maar dat de Danzigers de voetwassing alleen toepasten als gebaar van gastvrijheid en dienstbaarheid, bewezen aan bezoekeraren of bij overkomst van een lid van een geestverwante gemeente naar hun eigen gemeente.

Deelname aan overheidsambten was niet geoorloofd en als gelovigen ten strijde werden geroepen, dan kon alleen een geestelijke strijd bedoeld zijn. Afzien van geweld en wraak was een bindend gebod, ook wanneer goederen, vrijheid en leven in het geding waren. Evenmin was het geoorloofd om bij overheden een rechtsgeding tegen medegelovigen of anderen te voeren. Dit was, naast de praktijk van de voetwassing, opnieuw een punt waarop de Danzigers verschilden van de minder strikte Groningers.

De Danzigers hielden eveneens vast aan de traditionele menniste hiërarchie van ambten, waarvoor volstrekt geen bezoldiging geoorloofd was. Alleen de oudsten hadden het recht om – na de voorafgaande predikatie over de belijdenis – doop en avondmaal te bedienen en met handoplegging leraars en oudsten aan te stellen. Geordineerde leraars waren verantwoordelijk voor de predikdienst uitsluitend in gemeenten van Danziger signatuur, uitgaande van een vrije keuze van preekteksten. Bijzondere zielzorg hoorde niet tot hun takenpakket. Wel kon een gemeentelid op zijn sterfbed de leraar verzoeken om voorbede te doen; niemand anders mocht daarbij aanwezig zijn. De lijkpredikatie was niet gebruikelijk. De diakenen, voor het leven aangesteld, zorgden voor de armen en het materiele welzijn van de gemeente. Leraren en diakenen samen bestuurden de gemeente, waarbij alle mannelijke leden van de leden een grote stem hadden, vooral bij de verkiezing van de dienaarschap (dit in tegenstelling tot de grove gemeenten, waarbij de kerkenraad zelfstandig besliste). Eenmaal verkozen, kon men niet weigeren het ambt te aanvaarden, met uitzondering van de oudste die, gezien de lasten die deze roeping met zich mee bracht, het recht van verschoning had. Sommige gemeenten hadden vier leraren en een diaken (Amsterdam), anderen twee oudsten en vier leraars (Haarlem). De oudsten namen dan de doop- en avondmaalsdiensten waar in de zustergemeenten. De dienaren droegen geen kleren waardoor ze zich van gemeenteleden onderscheidden. Vanzelfsprekend vertoonden ze geen opschik, zoals beffen of kragen. Ze zaten in de vermaning op een verhoging tegenover de vergaderde gemeente. Er werd zittend gepreikt en door allen geknield (door de broeders althans) en in stilte gebeden. Pas in 1743 schaften

de leraars in Amsterdam op eigen kosten een preekstoel aan. Men zong bij voorkeur psalmen, ook al werden er daarnaast liedboekjes gebruikt: *Gezangboek der Waterlanders*, *Gezangboek van de gemeente te Pruissen*; *Hoorns liedboek*; *Het lusthofje Sions*.

Goede discipline moest de ascetische levensstijl bewaken en bewaren. De tucht strekte zich uit over openbare werken des vlezes (seksuele vrijmoedigheid voor en buiten het huwelijk, drankzucht en twist), procederen, het dragen van wapens, buitentrouw, geloofsafval (In 1743/1744 gingen bijvoorbeeld vier Danzigers in Amsterdam over naar de Hernhutters; één naar de gereformeerden), kostbaar huisraad, chique kleren, sieraden, porselein, glazen en schilderijen. En het was al helemaal een blijk van ondeugdelijke ijdelheid om je portret te laten schilderen.

Langzaam trad een verschil in zeden en gewoonten tussen stad en platteland aan het licht. Rues vertelt dat in de stedelijke gemeenten wel knopen aan de kleren, gespen aan de schoenen, ja zelfs pruiken op het hoofd werden gedragen en dat de kerkboeken met zilver beslagen waren, terwijl de Noord-Overijsselse vromen soms alleen verstelde kleren droegen om alle schijn van ijdelheid te voorkomen. De Danzigers namen wellicht een tussenpositie in, wat uiterlijk vertoon betreft, tussen de allerfijnsten (de Jan Jacobsgezinden op de eilanden bijvoorbeeld) en de Groningers, die nog lang zwarte effen kleren droegen en lange baarden lieten groeien. Openbare zonden leidden zonder voorafgaande aanspraak direct tot de ban. Alleen bij onderlinge geschillen vond er een 'broederlijke aanspraak' plaats, waarbij ook de arme de rijke aan het oordeel kon onderwerpen, wanneer die zich bijvoorbeeld schuldig maakt aan 'sluikerij' (belastingontduiking op waren en goederen). Alle omgang met gebannen leden, de zogenaamde 'dagelijkse conversatie' (ook het met elkaar aan een tafel eten) was verboden. Bij de Danzigers strekte zich de mijding evenwel niet uit over gebannen echtgenoten. Het huwelijk als goddelijke instelling stond dit in de weg. Het stond de betrokkenen in geweten vrij te bepalen hoe te handelen.

In tegenstelling tot de Groningers was bij de Danzigers het huwelijk met iemand van een andere gezindheid, de zogenaamde buitentrouw, niet toegestaan, tenzij deze door wederdoop aan de Danziger gemeente werd toegevoegd. Maar ook daarover kon een dispuut ontstaan, zoals in Zuidveen, toen een niet-ware gelovige uit Elbing zich in Zuidveen wilde laten dopen, om daarna in zijn thuisland met een Oudvlaamse vrouw te kunnen trouwen. Met deze doopprocedure kon de Elbingse gemeente, die zijn pappenheimers blijkbaar beter kende dan de Zuidveenster, helaas niet akkoord gaan. Het huwelijk werd ingezegend in een zondage dienst. In tegenstelling tot het algemene gang van zaken bij allen die niet deel uitmaakten van de publieke, gereformeerde kerk, gingen de Danzigers niet voor de dienst naar het raadhuis voor de wettige huwelijksluiting, maar erna. Wellicht beklemtoonden ze zodoende nog steeds het oud-doperse primaat van het geestelijk huwelijk boven het burgerlijk.

Conclusie en slot

Tot zover dit summier overzigt van de geschiedenis van de Huiskopers of Danziger Oude Vlamingen, van hun leer, gedrag en kerkelijke praktijken. Zij moeten gerekend worden tot de meest getrouwe erfgenamen van de oorspronkelijke menniste traditie, die zij in afzondering van de wereld en van hun meer tolerante en verwereldlijkte geloofsgenoten trachtten te bewaren. Wie de beweegredenen van de oorspronkelijke mennisten wil verstaan, moet die vroege geschiedenis dan ook niet vanuit het Verlichtingsperspectief vertekenen. De grote stroom van het leven kan aan deze groepen in later eeuwen voorbij gegaan zijn – zonder deze behoudende mennisten als het historisch meest legitieme ijkpunt van de doopsgezinde identiteit te nemen, kan de geschiedenis der Nederlandse doopsgezinden tot op deze dag niet ten volle beschreven, verstaan en recht gedaan worden.

De ‘theologie’ van Joost Hiddes Halbertsma (1789-1869)

Omgeven door grote portretten van Joost Hiddes Halbertsma, in de kerk waar hij van 1822 tot 1856 voorging als menniste leeraar, wil ik een poging doen om de theologie van Halbertsma te reconstrueren.¹ Nu lijkt de combinatie van theologie, die een min of meer systematische manier van denken veronderstelt, en de vrijdenkende onafhankelijke Halbertsma, die zich vrijwel alleen in controverses schijnt te hebben uitgedrukt, een *contradictio in terminis*. Bovendien was Halbertsma zeer afkerig van systeemdenken en het gemakkelijk navolgen van de opvattingen van anderen.² Zelfstandig en onafhankelijk onderzoek stond bij hem hoog in het vaandel. Daarbij had hij – zelf predikant – het niet begrepen op theologen en maakte hij hen de ergste verwijten.³ *De ‘theologie’ van Joost Hiddes Halbertsma* is misschien een wat wonderlijke titel voor dit artikel maar – naar ik meen – in zekere zin passend bij het vat vol tegenstrijdigheden dat de mens Halbertsma nu eenmaal was.

Joost Hiddes Halbertsma is in ieder geval bij het Friese deel van onze natie nog bekend als medeauteur van *Rimen ind teltsjes*, als de man die veel bijgedragen heeft aan de versterking van het Fries bewustzijn en de emancipatie van de Friese taal.⁴ Linguïsten kennen hem om zijn onderzoek naar onder andere Noorse talen. En een handjevol doopsgezinden weet nog dat hij eens menniste leeraar was in Bolsward en Deventer. Halbertsma stierf verbitterd en boos – in Deventer – omdat hij als taalkundige en predikant nooit de erkenning had gekregen, waar hij recht op meende te hebben. Eenzaam sleet hij zijn laatste dagen op een bovenhuis met de herinneringen aan zijn overleden vrouw en drie zonen. Zijn laatste schrijfsel was een *Biografie van Deventer* waarin hij rancuneus afrekende met de Deventer bevolking.⁵ Het zal hem deugd hebben gedaan dat de Doopsgezinde

1 Deze lezing is gehouden op de voorjaarsvergadering van de Doopsgezinde Historische Kring (1 juni 2002) te Deventer.

2 Hier hebben we het eerste voorbeeld van het typisch Halbertsmaiaanse. Terwijl *hij* afkerig was van slaafse navolging mocht echter *niemand* kritiek leveren op zijn leermeester Gerrit Hesselink of op de beroemde taalkundige van zijn jeugd: Hemsterhuis.

3 Zie bijvoorbeeld: J.H. Halbertsma, ‘Rinse Posthumus, in leven kerkleeraar onder de hervormde gemeenten van Waaxens en Brantgum’, in: *De vrije Fries* IX (1862), 207-269; hier 225.

4 Zie bijvoorbeeld: G. Jensma, *Het rode tasje van Salverda* (Leeuwarden, 1998). Dit werk portretteert Halbertsma zelfs als de uitvinder van het Fries bewustzijn.

Historische Kring juist in Deventer aan hem een dag meende te moeten wijden.

Dit artikel zal uit drie gedeelten bestaan: na een inleidend gedeelte waarin de persoon Halbertsma kort naar voren komt, wordt een poging gedaan om de theologische opvattingen van Halbertsma te schetsen. Uiteraard komt daarna zijn boek, *De doopsgezinden en hunne herkomst* (1843), aan bod; het werk waarmee hij veel opschudding in de broederschap veroorzaakte. Het artikel zal worden besloten met een aantal slotopmerkingen.

De persoon Halbertsma: biografie en karakterschets

Joost Hiddes Halbertsma werd op 23 oktober 1789 te Grouw geboren als oudste zoon in een doopsgezind bakkersgezin. Op aandringen van zijn moeder kreeg deze oudste zoon de vooropleiding die nodig was om *menniste preeker* te worden; dit in navolging van haar broer Binnert Tjallings die menniste leeraar te Dokkum was geweest.⁶ Van 1803 tot 1807 doorliep de jonge Halbertsma de Rectorsschool te Leeuwarden die toen onder leiding stond van de bekende Valentinus Slothouwer. Deze periode moet zeer bepalend voor hem zijn geweest. Zo was Slothouwer een overtuigd aanhanger van Hemsterhuis, die Halbertsma altijd zou blijven verdedigen; ook toen de populariteit van de *Schola Hemsterhusiana* tanende was.⁷ Slothouwer wist bovendien de liefde voor taalstudie in de jonge Halbertsma te ontsteken, en met name het onderzoek naar de oorsprong en verwantschap van talen onderling. Tenslotte had Slothouwer een hevige afkeer van orthodoxie en onechtheid, gevoelens die bij de jonge Halbertsma zeer wel beklifden.⁸ Gevoed door dictees die persiflages waren op 'fijmelende' predikanten zou Halbertsma later zelf weinig heel laten van de predikantenstand.

Ook in zijn studententijd te Amsterdam raakte Halbertsma in de ban van twee leermeesters die hij zijn leven lang op handen zou blijven dragen: de doopsgezinde hoogleraar Gerrit Hesselink (1755-1811) en de wiskundige hooggeleerde

5 J.H. Halbertsma, *Biografie van Deventer* (Deventer, s.a. [1869]); handschrift aanwezig in de Provinciale Bibliotheek Friesland te Leeuwarden (nr. 330). T. Hoekema heeft een onuitgegeven, getypte versie verzorgd, die onder andere te vinden is in de Universiteitsbibliotheek van de Rijksuniversiteit Leiden (signatuur: 1300 C 38).

6 W. Eekhoff, *Justus Hiddes Halbertsma, zijn leven en geschriften* (Leeuwarden, 1869), 6.

7 J.H. Brouwer, *Joost Hiddes Halbertsma; Fries taalkundige (1789-1869)* (Assen, 1941), 19.

8 T. Hoekema, 'Joost Hiddes Halbertsma oer syn Ljouwerter tiid', in: *Frysk studinte almanak* (1950), 94-108; E.I.T. van der Zee, *De prediker Joost Hiddes Halbertsma en zijn boek "De Doopsgezinden en hunne herkomst, benevens eenige kerkredenen"* (proponentsscriptie Algemeen Doopsgezind Seminarie, 1974), 4 en 5. Slothouwer had zelf predikant willen worden, maar kreeg door de kwestie Stinstra zo'n afkeer van de (gereformeerde) predikantenstand – die zich met diabolische ijver tegen Stinstra had gekeerd – dat hij overging naar de letteren.

Johannes Henricus van Swinden (1746-1823), die de studenten van de kweekschool natuurwetenschappen en wiskunde (inclusief logica) onderwees.⁹ Toen onder leiding van Samuel Muller het onderwijs in de wis- en natuurkunde werd teruggedrongen ten gunste van onder andere pastoraat en homiletiek was dat Halbertsma een doorn in het oog.

Hesselink was voor hem de verpersoonlijking van het *koele, voorzichtige en wikkende* van doopsgezinden.¹⁰ Hesselinks vroegtijdig overlijden in 1811 was voor de student Halbertsma dan ook een hele klap. In Halbertsma's eigen woorden: 'Toen hij stierf, en wij hem de laatste eer bewezen, was 't minder de lofspraak van leerlingen, dan de stille traan van beroofde zonen, die over de grafheuvel hunnes vaders vloeyde'.¹¹ Of zoals hij het aan zijn oom Binnert te Grouw schreef:

De Mennisterij verkeert tegenswoordigs in critique omstandigheden. Onze dierbare en nooit te vergeeten leermeester Hesselink heeft naa een wreede worsteling met den dood, de geest gegeven en nergens zal men een weerga van dien parel, die God tot zich genoomen heeft, wedervinden. Door een langdurig verkeer met de menschen, ontwaart men bij de besten zelve, aan deeze of geene zijde een vlek. Maar bij deezen Hoogleraar moest de bevooroordeelde verlegen staan om een te vinden.¹²

Hesselink werd opgevolgd door Rinse Koopmans die niet alleen eveneens uit Grouw kwam, maar ook een grote belangstelling voor de (Friese) letterkunde had. Koopmans spoorde Halbertsma aan tot zijn eerste taalkundige publicatie.¹³ Beide hoogleraren waren sterk antidogmatisch en rationalistisch ingesteld. Hoewel alles in beginsel rationeel te vatten moest zijn, werd het geloof in wonderen en in de openbaring niet losgelaten (*supranaturalisme*). De bijbel werd gelezen met behulp van de laatste taalkundige inzichten.¹⁴ Ik zal hierna aantonen dat Halbertsma in zijn theologische ontwikkeling niet meer zou afwijken van hetgeen hij op de kweekschool had geleerd.

9 P.C. Molhuysen en P.J. Blok, *Nieuw Nederlandsch biografisch woordenboek* IV (Leiden, 1915), 1289-1291: Jean Henri van Swinden was vanaf 1785 tot aan zijn dood hoogleraar aan het *Athe-neum Illustre* te Amsterdam in de wijsbegeerte, de natuur-, wis- en sterrenkunde (met uitzondering van de periode 1800 tot 1802, toen hij zitting had in het landsbestuur van de Bataafse Republiek).

10 J.H. Halbertsma, *De doopsgezinden en hunne herkomst; benevens eenige kerkkredenen* (Deventer, 1843), 377. Over deze typering van het 'doopsgezinde karakter' later meer.

11 Halbertsma, *De doopsgezinden en hunne herkomst*, 379-380.

12 Ch. Kroes-Ligtenberg, *Joost en Eeltje Halbertsma in Bolsward* (Bolsward, 1952), 17.

13 *Vaderlandsche Letteroefeningen* (II) 1822, 526-534, 582-593 en 625-633: een driedelig stuk over de Friese dichter Gysbert Japikx.

14 Dat leverde Hesselink zelfs de beschuldiging van neologie op. Zie: Verbeek, 'Gerrit Hesselink (1755-1811) – een radicaal doopsgezind theoloog?', in: J. de Mooij (red.), *Balans van een eeuw* (Heerenveen, 2002), 182-201.

Bolsward

Na zijn proponentsexamen in 1813 werd Halbertsma al vrij snel beroepen in Bolsward, waar hij bleef van 1814 tot 1821. Waarschijnlijk heeft hij het die zeven jaren te Bolsward goed naar zijn zin gehad. Zijn verplichtingen als predikant lieten hem ruim de tijd om taalkundig onderzoek te doen. Het informele karakter van het Bolswarder leven, waar arm en rijk elkaar op het Nut ontmoetten, moet Halbertsma – wars van standsverschil – aangenaam geweest zijn. In 1816 trouwde hij met de niet onbemiddelde hervormde domineesdochter Johanna Iskje Hoekema. In 1820 kwam haar erfenis vrij, en in 1821 kondigde Halbertsma aan de Bolswarder doopsgezinden te zullen verlaten voor een financieel veel aantrekkelijker beroep in Deventer. Aangezien de Halbertsma's financieel niet meer volledig afhankelijk waren van het domineestraktement lijkt dit een wat vreemde stap. In een toespraak aan de gemeente maakte Halbertsma zijn beroeping bekend en zette hij de redenen voor zijn vertrek uiteen.¹⁵ Hij had het beroep in Deventer toen al aanvaard. Pogingen van enkele Bolswarder gemeenteleden om hem te behouden mochten niet meer baten. Het schamele traktement was Halbertsma's eerste grief. Niet alleen bood Deventer hem tweemaal zoveel gewoon traktement (f 1200,-), maar daar kwam ook nog eens een vast pensioen van f 600,- bij. Had Bolsward hem f 1000,- geboden zonder pensioen dan was het echter al voldoende geweest. Maar de tweede reden was minstens zo belangrijk: elk jaar weer moest het salaris door vrijwillige bijdragen bij elkaar gesprokkeld worden, en daarmee was het traktement jaarlijks afhankelijk van de luimen van de gemeenteleden. Halbertsma in zijn aanspraak:

De een is traag in het opbrengen, de ander geeft het beloofde al morrende. Met een woord, de Leeraar ontfangt een schrale afgedwongene bedelpenning, en hierin ligt iets onverdraaglijks, dat men de botterikken niet kan beduiden, maar door het kiesch en beschaafd gevoel ook zonder bewijs begrepen wordt.

Maar niet alleen de onbuigzame trots van Halbertsma klinkt hierin door. Het was hem tevens een doorn in het oog dat zeven jaar godsdienstig onderwijs niet een beetje opofferingsbereidheid had kunnen stichten. Zouden de tien rijkste leden van de gemeente een vijftigste deel van hun vermogen afstaan, dan was er tot in lengte van dagen genoeg geld voor een preekfonds en was het hele probleem opgelost... Halbertsma vond dat het een leeraar niet paste als een koopman zijn waar duur te verkopen. Daarom vertrok hij zonder eerst met Bolsward onderhandeld te hebben. Niet meer gebonden aan het trakte-

¹⁵ Kroes-Ligtenberg, *Joost en Eeltje Halbertsma*, 25-29. Hier vinden we afgedrukt de volledige *Aanspraak gedaan in de volle vergadering der doopsgezinde gemeente te Bolsward op den 17 Juny 1821 door J.H. Halbertsma*.



Joost Hiddes Halbertsma op 32-jarige (of 39-jarige) leeftijd. Portret uit 1821 (of 1828) van Willem Bartel van der Kooi (doek, 60 bij 75 cm., Fries Museum, inventarisnummer S1995-07). In een brief van Tjalling Halbertsma van 19 mei 1889 aan gedeputeerde Jacobus van Loon Jzn schrijft deze: 'Ik bezit nog een portret van mijn' vader geschilderd door Van der Kooi, omstreeks 1821 of 1822. Indertijd is daar een ongeluk mede gebeurd, waarnaar het uit zijn lijst genomen en het onderste gedeelte ervan verwijderd is. Het hoofd en de borst echter zijn geheel ongeschonden. Hij was toen, meen ik ziek geweest en vandaar een bleek tint en iets flauws in de oogen, wat hij later zoolang ik herinnering van hem heb, niet had; ook gij zult u wel herinneren welk doordringend oog en welke frissche kleur hij had.'

ment van Bolsward voelde hij zich nu vrij om in het belang van de gemeente te spreken, aangezien dat nu niet meer kon worden gezien als opkomen voor zijn eigen belang.



Johanna Iskje Hoekema (1794-1847), die op 1 mei 1816 in het huwelijk trad met Joost Hiddes Halbertsma. Portret uit 1827 van Willem Bartel van der Kooi (doek, 95,5 bij 77,5 cm., Fries Museum, inventarisnummer S1945-12). Zij is gekleed in een groene japon met blauw schort en witte fichu. Het hoofd is gedekt met een gouden oorijzer en witte floddermuts. Diamanten spelden en veren. Collier van 3 strengen bloedkoralen met gouden slot. Oorbellen met bloedkoralen en armbanden om beide polsen van 2 rijen bloedkoralen.

Deventer

Eenendertig jaar oud verliet Halbertsma zijn geliefde Friesland voor een zelfgekozen 'ballingschap' in Deventer. Trots, eerezucht en geldhonger zullen hem ongetwijfeld parten hebben gespeeld, maar – zoals hij zelf aangaf – hij was ook zwaar teleurgesteld in de magere opbrengst van zeven jaar herderlijke arbeid. Het blijft moeilijk te bepalen in hoeverre de teleurstelling in de Bolswarder gemeente in het verlengde lag van zijn eigen trots en eerezucht.

De Deventer jaren brachten Halbertsma weinig geluk. Hoewel hij als predikant in het begin populair was, nam het kerkbezoek met de jaren af.¹⁶ En al maakte Halbertsma naam met zijn taalkundige studies, correspondeerde hij met heel wat belangrijke geleerden en achtte hij zichzelf professorabel, het pluche ging tot vijfmaal toe aan zijn neus voorbij.¹⁷ Voor zijn zonen achtte hij alleen het beste goed genoeg. Zij werden op dure studiereizen gestuurd en moesten de ambities van hun vader waarmaken. Twee zonen konden het leven niet aan, en een derde stierf aan tuberculose.¹⁸ De middelste zoon verkoos een zeemansbestaan, en alleen Tjalling (de op één na jongste zoon) leek als hoogleraar in de letteren te Groningen gelukkig te zijn – en de hartenwens van zijn vader te vervullen. Hansje Halbertsma, de spil van het gezin, overleed al in 1847. Het is niet verwonderlijk dat Halbertsma in de loop der jaren steeds ongelukkiger werd. Maar er speelden nog andere dingen mee.

De mens Halbertsma was niet één van 's-Heerens gemakkelijkste kostgangers. In de omgang was hij stekelig en bot en bovendien snel gepikeerd. Hij paste zich vaker niet dan wel aan de omgangsvormen van gezelschap aan ('dat helse kind der fransche hoffelijkheid')¹⁹ en kon zeer neerbuigend overkomen. Hij had een hekel aan onechtheid en daarom een hekel aan manieren, maar tegelijkertijd

16 H.R. van Ommeren, 'Joost Halbertsma en Deventer', in: *Joost Hiddes Halbertsma, 1789-1869; brekker en bouwer* (Drachten, 1969), 81-82. Zie ook de necrologie van J.H. Halbertsma door W.B. van Eijk in de *Deventer Courant* van 5 maart 1869.

17 J.J. Kalma, 'Vijfmaal bijna professor; een bijdrage tot het leven van Dr. J.H. Halbertsma (1789-1869)', in: *De vrije Fries* (1969), 33-42. Dit waren achtereenvolgens: in 1824 professor mathematica te Franeker, in 1829 buitengewoon hoogleraar Noorse talen te Franeker, in 1839 professor Nederlandse taal en theologie te Deventer, hoogleraar Nederlandse taal te Amsterdam en het professoraat Nederlandse taal Universiteit Leiden in 1845.

18 Petrus de oudste zoon leed aan melancholie en moest opgenomen worden. Hij stierf in 1852 ten gevolge van 'voedselweigeren'. In 1862 stierf de jongste zoon Binnert aan tuberculose. De tweede zoon Hidde was hoogleraar medicijnen te Leiden en pleegde zelfmoord in 1864 tijdens een vakantie in Duitsland.

19 P.A. Jongsma, *Dr. J.H. Halbertsma; een bijdrage tot de kennis van zijn persoon, zijn denkbeelden en zijn arbeid* (Sneek, 1933), 22.

kon hij vreselijk gepikeerd zijn als hij het gevoel had er niet bij te horen. Hij was bovendien een notoire driftkop die snel op zijn tenen getrapt was. Zijn driftbuien kregen in Deventer een bijna spreekwoordelijk karakter.²⁰ Hij leek er genoeg in te scheppen mensen in verlegenheid te brengen met boertige opmerkingen. Kortom een moeilijk mens. Daarbij had hij melancholieke buien en leed hij aan zenuwpijnen die hem niet makkelijker in de omgang maakten. Het is niet verwonderlijk dat deze Halbertsma aan het einde van zijn leven steeds minder vrienden had. In die tijd werd hij steeds meer rancuneus. Toch kon hij ook vreselijk charmant en vrijgevig zijn, en was hij in zijn goede buien een hartelijke vriend. Zo is uit overlevering bekend dat hij op doorreis gewoon was bij vrienden een Deventer koek in de gang te werpen, ten teken dat hij langs was geweest. Kinderen van vrienden waren niet alleen om die reden dol op hem. Ter illustratie de beschrijving van een ontmoeting met Halbertsma. Elise van Calcar deed op 16 maart 1854 vanuit Deventer haar vriend dr. G.D.J. Schotel, predikant te Tilburg, levendig verslag van haar bezoek aan Halbertsma:²¹

Hooggeschatte vriend, ik gedenk Uwer temidden van lange koek, krenten en ro-zijnen en moet U schrijven, omdat ik een zielsverwant van U hier aantrof, die zonderling afsteekt bij al die zoete koek en die mijn ziel verkwikt heeft als zij walgde van alle banket en zoetigheid. Een hartig man, ja, een *man*, een Fries, een oorspronkelijke geest, een genie, hier merkwaardig uitkomend als een adelaar tegen kippen, ganzen en eenden; een soort van Bilderdijk, veelzijdig, geleerd, geoefend, fijn van smaak en edel van kunstzin, groot en breed van opvatting, inzicht en oordeel, maar stout en vermetel in zijn oorspronkelijke kracht, en die wondere, kostelijke, zonderlinge, beminnelijke, verachte, gehate, ondeugende, onnavolgbare man in de Doopsgezinde predikant alhier: *Joost Hiddes Halbertsma*, antiquar, kunstkenner, alles wat ge maar wilt. Zie ik had U naar Deventer willen tooveren in de onvergetelijke oogenblikken bij dien wonderbaren man doorgebracht – gij zoudt dan bemiddelaar geweest zijn, want Halbertsma heeft niet Uwe goedwilligheid en gemakelijkheid in het toenaderen; hij trekt aan en schrikt af, lokt tot bewondering en boezemt ontzag in, terwijl hij tegelijk iedere schroomvalligheid bestraft. Zijn huis is een rijk museum en zóó gebelgd is hij over de onheuschheid der Hollandsche genootschappen, dat ik het plan in hem meende te ontdekken om zijn kabinet buitenslands te zenden, het aan een of ander Engelsch gezelschap te vereeren. Het is *een geheel*, het heeft eenheid, karakter, alles wat men bij Halbertsma

20 Jongsma, *Dr. J.H. Halbertsma*, 18. In de herinneringen van een catechisant bijvoorbeeld: [Dr. Halbertsma], 'koe bygelyks net de minste tsjinspraek dildzje, den stoude er op as boskrûd; syn eagen skeaten den flammen en syn foarske stimme trille fen pûre likens. As it tige slim roun, den flaeg er mei de bleate holle it hûs út en mei hastige stappen gyng er den nauwe strjite, hwer it er wenne, op en bromde it den út fen grimmitgens.' Dit verhaal stamt oorspronkelijk van P. Janzen en staat in *Sjlucht en rjucht* (9 feb. 1954), 57-58.

21 J.H. Sikkemeier, *Elise van Calcar-Schiotling; haar leven en omgeving, haar arbeid, haar geestesrichting* (Haarlem, 1921), 898.

aantreft. In een oogenblik liet hij de belangrijkste zaken aan mijn verbaasden voorbijgaan, nu een door Hogard zelf geëtsde plaat, eene satyre op het *lezen* der preeken op den kansel, dan een portret van Rubens, een door hemzelf met den pen geteekend portret van Granville, enz., enz., nu weer etrusische vazen dan Iersche rariteiten, allerlei schilder- en boetseer- en beeldhouwwerk, Friesche oudheden, penningen en dan de bibliotheek! Ze was mij als zag ik de geheele geleerde en kunstwereld aan mij voorbij zweven in een punt des tijds en mijn hoofd duizelde, maar *gij*, *gij* zoudt volop genieten en schat bij schat hier vinden; maar het is geen poesje om zonder handschoenen aan te vatten, of liever: juist zonder handschoenen – natuur, waarheid, regtschapenheid, eenvoudige goedrontheid is het geheel van dezen man, die durft te zijn wat hij is en te zeggen wat hij denkt, al is en denkt hij geheel tegenovergesteld als onze chineesche maatschappij en wereld. Kom en zie! Hij heeft allerlei handschriften en correspondentie; die verkoopen acht hij laag, of publiek maken waar het vertrouwelijke ontboezeming was als tusschen Bilderdijk en hem, is ver beneden hem en het aanzoek maakt hem woedend en barsch, maar eruit vertellen doet hij gaarne. Het is een type tout à part. Het is Halbertsma en niemand anders, maar dan ook van top tot teen. Hier spreekt men over hem als een dwaas en lomp mensch, dien men zich niet verklaren kan, want de lieden zijn hier criant vervelend, bekrompen en materieel! Allemaal peperkoek, stijf en droog!

Ik heb hier de crypt gezien onder de kerk; helaas! De witkwest had er in gewoed en alles was o zoo netjes opgepleisterd en gerestaureerd alsof het verleden jaar pas gebouwd was. Zulke misselijke kerkvoogden zou ik gaarne eens bewitkwasten en van top tot teen bepleisteren – en toch deden zij zoo hun best en lieten die oude leelijke crypt tot zoo mooi opknappen, die lieve goede koekmannen.

Overmorgen ga ik naar Kampen. Adieu, lieve Vriend, kom eens naar Deventer, het is een reis waard alleen om Halbertsma.

Tt. Elise

De mens Halbertsma was dus niet geheel vrij van tegenstrijdigheden en dat gold ook voor zijn houding ten aanzien van het beroep dat hij zijn leven lang zou uitoefenen: het predikantschap.

Predikant uit overtuiging?

Joost Hiddes Halbertsma was dol op zijn moeder, die hem het liefst doopsgezind predikant zag worden in navolging van haar broer en van haar vader die 'liefdesprediker' was.²² Halbertsma is predikant geworden, maar was hij het met hart en ziel of was het slechts de wens van zijn moeder die hij vervulde? Het lijkt erop dat hij misschien liever de letteren was ingegaan. In de *Nederlandsche Spectator* van

²² Zo ook: Halbertsma, *De doopsgezinden en hunne herkomst*, 309. Op onverwachte plaatsen getuigt Halbertsma van de bewondering voor zijn moeder, die ongetwijfeld van grote invloed op hem was.

1869 lezen we dat, 'Halbertsma zich gelukkig en vrij gevoelde, toen hij van zijn kerkelijke betrekking was ontslagen en zich geheel kon wijden aan zijn lievelingsstudie'.²³ Halbertsma schreef zelf in 1843:

Wegens de richting mijner studiën heb ik al de jaren, die er sedert mijn academischen tijd verliepen, in een volkomen afzondering van de theologische wereld doorgebracht.²⁴

H.W. Tydeman schrijft naar aanleiding van een vraag van Bilderdijk (op 28 februari 1829):

Gij vraagt mij of ik Halbertsma van Deventer ken? ja, en ik aestimeer hem hoog, in meer dan één opzicht. Het spijt mij dat hij weinig bemind wordt; weinigen misschien die hem evenaren of begrijpen, of weten te schatten, maar hij doet dit hen misschien wat al te veel gevoelen, en zet zich boven en buiten hem. Dit is nu een Predikant niet regt geoorloofd. En misschien is hij ook te weinig predikant. Bij u is hij (natuurlijk) nederig, lief en leerzaam, en dan moet hij zeer beminnelijk zijn.²⁵

Dit laatste slaat op de vriendschap en bewondering die Halbertsma voor Bilderdijk koesterde en die hem van een veel aardiger kant deed kennen. In het vervolg van zijn brief schetste Tydeman Halbertsma als meer taalgeleerde dan theoloog. In publicaties profileerde Halbertsma zich ook niet als doopsgezind predikant, maar vermeldde hij doorgaans wel al zijn lidmaatschappen.²⁶ Deze constatering is afkomstig van Samuel Muller, door Halbertsma zo weinig subtiel onder handen genomen in zijn *Doopsgezinden en hunne herkomst*. Het wekt weinig verwondering dat Muller in zijn *Beoordeeling* van dit boek Halbertsma verwijt geen predikant met hart en ziel, maar slechts een broodprediker te zijn.²⁷ Echt verbazen doet dat bovendien niet als we nagaan hoe hij dacht over theologen. Theologen vond hij onverdraagzaam. Ze stonden te makkelijk klaar om elkaar te verketteren in naam der liefde en ter ere Gods:

²³ E. Verwijs, 'Joost Hiddes Halbertsma', in: *Nederlandsche Spectator* (1869), 97-99; hier 98.

²⁴ Halbertsma, *De doopsgezinden en hunne herkomst*, 380.

²⁵ W. Eekhoff, 'Voorlezing over het leven van Dr. Justus Hiddes Halbertsma en zijne verdiensten omtrent de geschiedenis, taal- en letterkunde vooral van Friesland', in: *De vrije Fries* XII (1873), 3-81; hier 57. Dit citaat komt oorspronkelijk uit: *Briefwisseling van W. Bilderdijk met H. en M.W. Tydeman* (Sneek, 1867) II

²⁶ J. Boeke, *Twee brieven ter toelichting en toetsing der schets van J.H. Halbertsma, "De Doopsgezinden en hunne herkomst" door J. Boeke en A.M. Cramer* (Amsterdam, 1844), 7; S. Muller, *Beoordeeling van eenige kerkredenen van J.H. Halbertsma* (Afgedrukt uit de *Vaderlandsche Letteroefeningen van November en December 1843 en Januarij en Februarij 1844*) (Amsterdam, 1844), 57.

²⁷ Muller, *Beoordeeling*, 56-57.

de eerwaarde zeer geleerde, de hoog-eerwaarde hoog-geleerde heeren, die elkander uit de synagoge willen werpen, uit de kerk willen bannen, omdat de een nog onbegrijpelijker dingen heeft geschreven dan de andere, en dit ook al weder in de naam der liefde, van den God der liefde, en van Hem, die voor zijne moordenaars aan het kruishout bad!²⁸

Gezien Halbertsma's verkettering van de domineesstand – was hij niet degene die zijn hond met domineesbef de straat opstuurde? – is het niet verwonderlijk dat hij afstand hield tot zijn collega's. Toch meende hij, ondanks zijn zelfgekozen afzondering van de theologische en doopsgezinde wereld – althans volgens J. Boeke in zijn recensie²⁹ – eenmaal een duidelijke boodschap die wereld in te moeten sturen: het boek *De doopsgezinden en hunne herkomst* (1843). Maar voor we daar aan toe zijn zullen we eerst ingaan op zijn theologische ideeën.

Poging tot reconstructie van de theologie van J.H. Halbertsma

Boeken, artikelen en brieven van Halbertsma bieden inzicht in zijn theologische denkbeelden. Hoewel we niet moeten verwachten hierin een uitgewerkte systematische theologie aan te treffen – daar had Halbertsma immers zelf een broertje dood aan – treffen wij toch een vrij duidelijke denklijn aan.³⁰ Wij kunnen Halbertsma typeren als een overgangsfiguur tussen de achttiende en de negentiende eeuw. In veel van zijn schrijfsels refereert Halbertsma aan het nog krachtige voor geslacht dat recht door zee zijn idealen probeerde te verwezenlijken, en we kunnen ons niet aan de gedachte onttrekken dat hij liever in de achttiende dan in de negentiende eeuw zou hebben geleefd.³¹ Zijn ideale burger wortelde in de achttiende eeuw.³² Tot ver in de negentiende eeuw verdedigde hij de *Schola Hemsterhusiana*, die in de vorige eeuw zo populair was. Gerrit Hesselink, een typische achttiende-eeuwer, bleef zijn lichtend voorbeeld.³³ We zullen zien dat Halbertsma's ideale, geromantiseerde doopsgezinde ook meer in de achttiende dan in de negentiende eeuw thuishoorde. Zijn beroemde boek *De doopsgezinden en hunne herkomst* had hij naar eigen zeggen dan ook geschreven uit bezorgdheid om de

28 Halbertsma, 'Rinse Posthumus', 207-269; hier 225.

29 Boeke, *Twee brieven*, 25-27.

30 Getuige Halbertsma's uitspraak in 'De vertaling van het Euangelium van Mattheus in het Land-Friesch', in: *De vrije Fries* X (1865), 1-78, hier 15: 'sedert jaren het laatste paragraafje van mijn systema theologica glad vergeten'.

31 Zie ook: Jongsma, *Dr. J.H. Halbertsma*, 22-23.

32 Vergelijk: Jensma, *Het rode tasje*, 62-65.

33 Op vele plaatsen door hemzelf genoemd. Na zijn dood onder andere door W. Eekhoff in: *Justus Hiddes Halbertsma*, 8-9.

‘generale reäctie tegen de zuiver Evangelischen geest der onzen van de 18e eeuw’.³⁴ Zie daar, de zuivere doopsgezindheid uit de achttiende eeuw stond onder grote druk.

De doopsgezinden en hunne herkomst en de *Lijkrede op eenen vroeg ontslapen broeder der gemeente* presenteren ons Halbertsma's ideale doopsgezinde.³⁵ Het is overigens niet geheel duidelijk of we te maken hebben met een schets van een ideale doopsgezinde of met die van een ideale Fries. In ieder geval hebben ze veel van elkaar weg. De ideale doopsgezinde man is onwankelbaar en eerlijk. Hij heeft een gezond verstand en is kalm. Hij werkt hard (werkdadig leven) en is onafhankelijk. Deze onafhankelijkheid ligt besloten in zijn karakter en in de beschikking over geldelijke middelen. Overigens blijft hij eenvoudig en kijkt hij niet neer op minvermogens. Hij is vrijheidslievend, ‘hetwelk de wortel van alle mannelijke deugden is’. In het geval van de vroeg ontslapen broeder scheen dat ‘wel iets erfelijks in de overledene te zijn’.

Hij immers was gesproten uit voorouderen, die niets van den staat trokken, veel aan den staat door hunne nijverheid opbragten.³⁶

Deze doopsgezinde heeft ‘eener zekere erfelijke liefde tot onderzoek, eener ingewortelde zucht om alle dingen te beproeven en het goede te behouden’.³⁷ Een dergelijke doopsgezinde bestudeert de aardrijkskunde in zijn huiskamer met behulp van grote atlanten en verdiept zich in de geschiedenis. Later zou hij wellicht eens op reis gaan om vreemde landen en volken te bestuderen.

De onafhankelijke doopsgezinde is tolerant in godsdienstige aangelegenheden maar heeft een natuurlijke afkeer van hiërarchie en menselijk gezag. Hij is bepaald ondogmatisch te noemen (er is maar één fundament) en is intolerant ten opzicht van mensen die daar anders over denken. Hij is allergisch voor leerstellige christenen; vooral van calvinisten moet hij weinig hebben. Hij is doopsgezind: niet omdat de doopsgezinden de enige weg tot zaligheid vertegenwoordigen maar om hun leerstukken en volkomen onafhankelijkheid van aardse machten. In haar leer stelt de doopsgezindheid Jezus centraal die de mens oproept tot goede werken. De Bergrede is de eigenlijke canon in de canon. Een waarachtig evangelisch geloof concentreert zich op de hoofdplichten van Gods

34 *De vrije Fries* XII, 30. Halbertsma (*De doopsgezinden en hunne herkomst*, 207) geeft een omschrijving voor ‘evangelisch’ [hier als in evangelische kerkrede]; ‘wanneer eene kerkrede de regelrechte strekking had om ijveriger en opregter christenen, om eerlijke burgers, gehoorzamer kinderen, of weldadiger menschevrienden te maken, noemde hij ze evangelisch’.

35 Halbertsma, *De doopsgezinden en hunne herkomst*, 217. Halbertsma noemt de anonieme ontslapene broeder een modeldoopsgezinde en een ‘overblijfsel uit vroegere dagen’.

36 Halbertsma, *De doopsgezinden en hunne herkomst*, 201.

37 Halbertsma, *De doopsgezinden en hunne herkomst*, 193.

Woord. De goede werken staan voorop en de genade is naar achteren geplaatst.³⁸ Geloof herkent men aan de vruchten. Liefdadigheid staat hoog in het vaandel. De praktische doopsgezinde is uiteraard afkerig van bloemrijke kanseltaal en retorische trucs. Het praktisch dooperdom is eenvoudig, zoals de mens Jezus eenvoudig was. In *De doopsgezinden en hunne herkomst* geeft Halbertsma een theologisch iets verder uitgewerkte schets van de 'ware doopsgezinde broederschap'.

Jezus

De figuur van Jezus staat centraal. De 'liefde voor Jezus en zijn wet was het magtige cement der kerk'.³⁹ Eigenlijk wordt alleen het Nieuwe Testament gelezen. Het Oude Testament wordt als gewelddadig afgedaan en sterk geassocieerd met de münstersen. Alleen Jezus heeft onder de gelovigen gezag, en er bestaat dan ook afkeer van menselijke gezagsdragers in de kerk. Daarom is ambtskleding voor een leeraar niet nodig, een mantel en bef geven geen gezag. Het leven draait om navolging. Die navolging is typisch (laat-) achttiende-eeuws: deugd oefenen is het hoogste doel van Jezus' prediking. Over de positie van Jezus in de triniteit zijn de doopsgezinden van het begin af aan al verdeeld. Halbertsma houdt het op de mens Jezus.⁴⁰

Godsbeeld

Een duidelijk Godsbeeld is geheel afwezig. Ook in de teruggedrongen werking van genade, die eveneens niet wordt uitgewerkt, is een Godsbeeld afwezig. De goede werken staan op de voor- en het geloof op de achtergrond. Argument? Geloof zonder vruchten bestaat niet.⁴¹

Kenmerken/Leer

De bijbel en met name het Nieuwe Testament wordt zelfstandig gelezen, dat wil zeggen door de individuele gelovige en niet gehinderd door bepaalde interpretaties (van bijvoorbeeld Calvijn). Dit leidt in combinatie met het ideaal van navolging tot een aantal onderscheidende kenmerken als een verbod op eedzweren, weerloosheid en geweldloosheid, alsmede de volwassendoop.⁴² In het verleden waren de doopsgezinden zo eenvoudig en wisten ze zo weinig dat de bij-

38 Halbertsma, *De doopsgezinden en hunne herkomst*, 208, 243.

39 Halbertsma, *De doopsgezinden en hunne herkomst*, 238.

40 Halbertsma, *De doopsgezinden en hunne herkomst*, 250, 242, 293-297.

41 Halbertsma, *De doopsgezinden en hunne herkomst*, 243.

42 Halbertsma, *De doopsgezinden en hunne herkomst*, 269, 271, 323, 299.

beluitleg wel eens wat al te letterlijk is geweest. Dit leidde tot ‘idiote’ leefregels als het niet dragen van knopen of zakken op de buitenkant van kleding. Maar die tijd is tot Halbertsma’s opluchting nu gelukkig in Nederland voorbij. Traditioneel leeft men sober en eenvoudig.

Gemeente(leven)

De gemeenten zijn autonoom. Toetreding tot de gemeente geschiedt door de volwassendoop. Onderwijs en geloof moeten aan de doop voorafgaan, de doeping moet nadrukkelijk zelf de doop verlangen en die verzoeken. De volwassen-doop is schriftuurlijk. De gemeente wordt niet geregeerd door een papieren paus, zij is antidogmatisch. Alleen het gezag van Christus telt. Vrouwen en mannen zijn (oorspronkelijk) in de gemeente gelijk en hebben beiden stemrecht. Er is geen standsverschil in de gemeente.⁴³ De gemeente zingt alleen liederen, psalmen worden te gewelddadig geacht. Het enige aangeleerde gebed dat men kent is het Onze Vader (Nieuwtestamentisch), ook wordt er vrij gebeden. Traditioneel is de vermaning netjes en eenvoudig en zit er ook geen orgel in. De leden geven vrijwillig en daarom onbekrompen.⁴⁴

Menniste aard

De oude doopsgezinde (en deze is volgens Halbertsma hard aan het verdwijnen) is kalm en bedaard, koel en berekenend, dat wil zeggen dat hij niet houdt van uiterlijk vertoon van godsdienstigheid en zeker niet van geestdrijverij, aanstellerige stembuigingen, gebaren en dergelijke. De menniste aard onderscheidt zich door een grote lust tot onderzoek (geschiedenis en aardrijkskunde), en zijn koele en berekenende aard – nu begrijpen we eindelijk wat Halbertsma precies bedoelt – maakt de doopsgezinde bij uitstek geschikt voor de wiskunde. De oude doopsgezinden waren zeer huiselijk ingesteld (ze waren immers niet zo van de wereld) en kenden daardoor hechte huwelijken (namelijk geen vertier buiten de deur). Zij waren zeer gastvrij met name naar andere doopsgezinden toe. Als handelspartners waren ze door hun betrouwbaarheid zeer gewild.⁴⁵

⁴³ Halbertsma, *De doopsgezinden en hunne herkomst*, 252-253, 255 en 351. Zo werd in Bolsward nog door mannen en vrouwen gestemd.

⁴⁴ Halbertsma, *De doopsgezinden en hunne herkomst*, 309, 317, 311, 323.

⁴⁵ Halbertsma, *De doopsgezinden en hunne herkomst*, 344, 367, 277-278.

De echte mennist verdwijnt!

Het moge duidelijk zijn dat Halbertsma niet het ideale gemeentelven beschrijft maar de ideale mennist. Vele idealen mennisten maken een ideale menniste gemeente. Maar de ideale mennist wordt halverwege de negentiende eeuw met uitsterven bedreigd. In *De doopsgezinden en hunne herkomst* waarschuwt Halbertsma herhaaldelijk voor de vervloeiing, de dreigende teloorgang van de echte doopsgezinde geest:

Halfslachtige wezens, stonden zij met den regtervoet op den bodem hunnes geloofs, en met de linker op den grond der wereld. Aan den eenen kant eene groote ingetogenheid in de snede der kleederen; en aan de anderen eene ijdelheid en verkwisting, die in den ouden noodstal gedrongen, lucht zocht in kostbaarheid en bewerking der stoffen, met welke zij den rijksten adel braveerden en geheel aan de wereld behoorden, welke zij moesten heten afsterven.⁴⁶

Niet alleen de rijkdom vormt een bedreiging voor de doopsgezinden (*breekt de zedelijke en stoffelijke magt*) maar vooral de komst van de doopsgezinde kweekschool vormt een wezenlijke bedreiging.⁴⁷

Bedreiging door de doopsgezinde kweekschool

Door het succes van de aan de kweekschool opgeleide leeraren wilden steeds meer gemeenten een gestudeerde leeraar uit Amsterdam, totdat zelfs bijna elke gemeente een in Amsterdam opgeleide voorganger wilde beroepen. Op die manier ontstond er in de doopsgezinde broederschap een geestelijke stand van jonge mannen die vanaf hun jeugd waren opgeleid om dominee te worden. Dominee werd het enige beroep dat ze konden uitoefenen, en waarmee ze in hun levensonderhoud konden voorzien. Er ontstond een domineesstand compleet met hoed, mantel en bef – nooit eerder vertoond in doopsgezinde kring! – die ineens aan het hoofd van de kerkenraad stond en gemeente naar buiten toe ging vertegenwoordigen.

Wat tevoren allen mogten doen, deed nu een alleen, en het groote onderscheid tussen leek en geestelijkheid, tot dus verre den Doopsgezinden onbekend, trad nu voor het eerst onder hen op, zoo dat het leerstuk van Christus, elk zijn eigen priester, hetwelk ook hun leerstuk steeds geweest is, voor altoos werd opgeheven.⁴⁸

46 Halbertsma, *De doopsgezinden en hunne herkomst*, 355.

47 Halbertsma, *De doopsgezinden en hunne herkomst*, 357.

48 Halbertsma, *De doopsgezinden en hunne herkomst*, 373.

Met deze toenadering tot de overige protestanten verloren de doopsgezinden hun tweede onderscheid: steeds minder bepaalden de gemeenteleden zelf hun geloof en steeds meer lieten ze beslissingen over geloofszaken over aan hun geestelijken. Zo gingen de gemeenten steeds meer op elkaar lijken, onder leiding van de door de lamisten opgeleide predikanten. De verkondiging werd tot eenheidsworst. Voor Halbertsma was deze ontwikkeling nog niet zo bezwaarlijk: de door lamisten en remonstranten opgeleide leraren waren immers wars van predestinatie, drie-eenheid of voldoening. Bovendien kregen de studenten heel wat wis- en natuurkunde voor de kiezen, wat een wijsgerige theologie opleverde. Dit behoeftte de doopsgezinde gemeenten voor de orthodoxie.

Want de filosofie en de orthodoxie gelijken op den ijzeren en aarden pot, die ongemoeid met elkander de rivier afdrijven, tot dat de ruk van eener dwarlstroom de potten tegen elkander stoot, waar door die van aarde breekt en in scherven naar beneden zinkt, terwijl zijnen ijzeren makker rustig op de wateren voortdrijft.⁴⁹

Op deze kweekschool, officieel niet meer lamistisch maar in geest nog wel, heeft Halbertsma zijn opleiding gehad. En met leraren die een dergelijke scholing achter de rug hebben zou het bestaan van de doopsgezinden niet wezenlijk bedreigd zijn. Maar de opleiding is wezenlijk veranderd en daarmee (de invloed van de kweekschool is duidelijk geschetst) de richting van de broederschap. Om voor die invloed te waarschuwen schreef Halbertsma zijn *Doopsgezinden en hunne herkomst*. Voor ik beschrijf wat die veranderde richting van de broederschap volgens Halbertsma inhield, zullen we eerst zijn beweegredenen onder de loep nemen.

De Doopsgezinden en hunne herkomst

Reden om boek te schrijven

Eind 1843 schrijft Halbertsma aan zijn vriend Wopke Eekhoff te Leeuwarden wat hem heeft bewogen om de *Herkomst* – zoals hij zelf zijn boek noemt – te schrijven:

Na den dood van Koopmans zag ik dadelijk eene generale reäctie tegen de geest van ons genootschap van de 18de eeuw, en die reäctie steeds klimmende. Ik vermoedde spoedig dat daar verborgene [oefeningen] in werkten welke ik niet kende. Ik schreef dit aan een wijzen vriend te Amsterdam, die achter de schermen zat en die weten kon wat machinatien die [vertoning] op het toneel maakten.

Het antwoord dat hij kreeg deed hem besluiten om:

49 Halbertsma, *De doopsgezinden en hunne herkomst*, 376-378; hier 378.

de waren staat van ons genootschap bloot te leggen, schoon ik wist dat het sanhedrin van Amsterdam met alle zijne [dreigementen] mij onder den schijn van gematigdheid met moeilijk bedwongene woede hekelden.⁵⁰

Ook in een brief aan Jeronimo de Vries geeft hij aan forse kritiek te verwachten. Over de broederschap zegt hij: 'Het steigerwerk is afgebroken; het gebouw, daar het om te doen was, staat nu aan den straat voor ieder ten toon'. Halbertsma heeft acht maanden *non stop* aan zijn boek gewerkt, maar verwacht er geen dank voor. 'En daarvoor zal mij in dit zoetendalletje van Nederland waarschijnlijk de pochel worden volgescholden!'⁵¹ De eerste zin in *De doopsgezinden en hunne herkomst* is al even veelzeggend:

Ik besef dat ik een zeer gewaagde taak op mij neme. De geschiedenis spreekt naakte waarheid, welke weinigen in ons land kunnen velen; het allerminst in hunne godsdienstige vooroordeelen, trouwens overal het prikkelbaarste plek der gansche menschelijke ziel.⁵²

Het boek *De doopsgezinden en hunne herkomst* lijkt geschreven te zijn om aan te tonen dat de doopsgezinden van de Waldenzen afstammen, maar het eigenlijke doel van het boek is om te waarschuwen tegen de teloorgang van het doopsgezind eigene. En het verlies van het typisch doopsgezinde zal uiteraard de definitieve ondergang van het genootschap betekenen. In zijn boek toonde Halbertsma aan, zoals we net gezien hebben, hoe beslissend de invloed van de kweekschool in de loop der tijd is geworden. Uit zijn brief aan Wopke Eekhoff blijkt al dat Halbertsma het achttiende-eeuwse karakter van het genootschap onder druk zag staan en het daar niet mee eens was. In zijn boek opent hij frontaal de aanval op het seminarie:

onbekend met de verderen gang van de kweekschool [namelijk na zijn eigen propo-nentsaanstelling], kan ik alleen stil staan bij eene omkeering in den geest van ons genootschap, die in deze oogenblikken wordt voorbereid of reeds tot stand is gebracht, en overigens wereld bekend is.⁵³

Waar bestaat die omkering uit? Volgens Halbertsma heeft de huidige generatie jonge predikanten een aanmerkelijk andere preekstijl dan de vorige generaties.

50 Brief van J.H. Halbertsma aan W. Eekhoff te Leeuwarden van 20 december 1843; Koninklijke Bibliotheek (hierna: KB), signatuur 78 C 81:D. De tussen haken geplaatste woorden zijn slecht leesbaar en kunnen ook anders geïnterpreteerd worden.

51 Brief van J.H. Halbertsma aan Jeronimo de Vries van 30 augustus 1843 (KB, signatuur 121 B 5).

52 Halbertsma, *De doopsgezinden en hunne herkomst*, 225.

53 Halbertsma, *De doopsgezinden en hunne herkomst*, 380.

De goede werken staan niet meer op de voorgrond in de prediking, maar voorop staat het geloof. En niet zo maar geloof, maar geloof in erfzonde, voldoening en predestinatie. De jonge generatie predikanten appelleert in hun prediking niet meer aan het gezond verstand maar werkt in op het gemoed. De preek wordt niet meer uitgesproken op een *deftigen koelen toon* maar met *beweende en gemoedelijke trillers*.⁵⁴ En daarmee is de ondergang van het genootschap getekend: want wie voldoening, predestinatie en erfzonde aanneemt, kan weldra ook niet meer zonder kinderdoop. Het ene leerstuk lokt het andere uit en straks gaan doopsgezinden en masse over naar de Nederlands Hervormde Kerk.

Orthodoxie

Halbertsma constateerde dat de opkomende orthodoxie de tijdsgeest mee had. Aan het einde der achttiende eeuw was de liberale theologie zijn doel haast voorbijgeschoten met bewegingen als de neologie. Dat daardoor een tegenbeweging in gang werd gezet, was niet vreemd. Maar nu komen overal de separatisten op. Onder hun invloed 'pogen jonge leraren met hun systema van orthodoxie ten zoen, de wijsbegeerte uit de godgeleerdheid der Doopsgezinden te bannen'.⁵⁵ De orthodoxie werkt op het gevoel en is meer dan de zedenleer van Jezus erop berekend om het 'gemoed te roeren en de verbeelding te ontvlammen'.⁵⁶ Halbertsma schetste in kleurrijke beelden de voortgang van de orthodoxie, die eerst de harten van de vrouwen wint om dan via die kant ook de mannen voor haar te winnen. De niet bij name genoemde gemeenten te Zutphen (met Jan de Liefde) en te Amsterdam (Jan ter Borg) werden ten bewijze aangevoerd, dat separatisten de doopsgezinde kerken vulden en doopsgezinden hun heil zochten bij de hervormden. De feitelijke schuld voor de opkomende orthodoxie in doopsgezinde gemeenten legde Halbertsma bij de hoogleraren die na Hesselink en Rinse Koopmans kwamen, te weten Samuel Muller en Wopke Cnoop Koopmans. Met name Muller, die onder andere homiletiek en dogmatiek doceerde en als geen ander verantwoordelijk was voor de preekstijl van de jonge leraren, moest het bij hem ontgelden. Muller zou dan ook publiekelijk op dit boek reageren.

Middelen voor het voortbestaan van de broederschap

Om de doopsgezinde broederschap van haar dreigende ondergang te redden (doel) stelde Halbertsma de volgende veranderingen (middelen) voor.⁵⁷ Daar-

⁵⁴ Halbertsma, *De doopsgezinden en hunne herkomst*, 380.

⁵⁵ Halbertsma, *De doopsgezinden en hunne herkomst*, 382.

⁵⁶ Halbertsma, *De doopsgezinden en hunne herkomst*, 382.

⁵⁷ Halbertsma, *De doopsgezinden en hunne herkomst*, 394-395 en 402-404.



Joost Hiddes Halbertsma op latere leeftijd. Anoniem en ongedateerd litho (Iconografisch Bureau/RKD, Den Haag, IB-nummer 2002320).

mee wordt voor ons duidelijk wat de doopsgezinde broederschap volgens hem zou moeten inhouden. De goede werken moesten weer op de voorgrond worden gezet en de werking van de genade meer op de achtergrond komen. De eerste voorwaarde voor zaligheid is immers om de door Jezus bevolen deugden uit te oefenen. *En passant* riep Halbertsma op tot tolerantie jegens katholieken, waarmee hij een prik uitdeelde naar Muller die net zitting had genomen in een antikatholieke vereniging. De gemeenten moesten weer zonder overheidsgeïndeneerd functioneren om zo in vrijheid hun oorspronkelijkheid te vast te houden. Bovendien hield juist de geest van opoffering de gemeente levendig. Waar weldadigheid wordt geoefend, wordt de liefde voor de gemeenschap opgewekt. Juist aan rijkdom kon

een gemeente door verflauwing ten onder gaan! De laatste waarschuwing betreft de vrijheid. De gemeente is vrij van menselijk gezag en van geloofsformulieren maar gebonden aan het woord van Christus.

Zonder dat zouden wij geheel bandeloos zijn. Maar wanneer men dat woord niet kent; wanneer men niet leest in de euangelien; wanneer men zich niet dagelijks oefent om er den diepen zin van te doorgronden, of wanneer de leeraar liever zijn eigen systema dan de bergrede van Jezus uitlegt; wat zou er van zulk eene gezindte anders overblijven, dan een naam zonder doel of betekenis?⁵⁸

Reacties in de broederschap

Halbertsma's boek oogstte een storm van kritiek. Al binnen enkele maanden na publicatie verscheen in de *Vaderlandsche Letteroefeningen* een recensie van Samuel Muller, de menniste paus die door Halbertsma zo onder vuur genomen was. Ook de Amsterdamse predikant en curator van het seminarie Jan Boeke (1805-1854) – die overigens van Koopmans en Muller college had gehad – en de Middelburgse predikant Alle Meenderts Cramer (1805-1894) reageerden. Tenslotte schreef ook de Zaanse predikant en historicus Steven Blaupot ten Cate (1807-1884) een boekje in reactie. Blaupot ten Cate, die zichzelf niet persoonlijk aangevallen voelde, schreef de minst venijnige reactie. Die van Muller was het felst van de drie. Ik zal kort de drie reacties beschrijven, die tezamen het hele boek bestrijken, om dan tot een afronding te komen. Halbertsma's boek bestaat uit drie delen: drie preken, twee preken aanleiding van het overlijden van iemand, en de schets *De doopsgezinden en hunne herkomst*.

Beoordeeling van eenige kerkkredenen van J.H. Halbertsma door S. Muller (afgedrukt uit de Vaderlandsche Letteroefeningen van November en December 1843 en Januarij en Februarij 1844)

Muller legde zich in zijn beoordeling toe op de kerkkredenen. In zijn reactie speelde hij sterk op de man en liet hij weinig heel van Halbertsma. Zo schreef hij al op de eerste bladzijden dat het gebruik van het woord 'kerkkreden' toch wel heel vreemd was voor een man die claimde anti-institutionalistisch te zijn. Maar hij was wel verheugd dat een man die al dertig jaar predikant was eindelijk ook eens iets schreef ten nutte van de broederschap[!]. Muller pakte de recensie *gründlich* aan en was bereid om op elke slak zout te leggen. Ter illustratie: het gebruik van de uitdrukking 'om Jezus wil' – door Halbertsma veelvuldig gebezigd in gebeden

58 Halbertsma, *De doopsgezinden en hunne herkomst*, 404-405.

– was niet schriftuurlijk, weinig doopsgezind en bracht de geur van orthodoxie met zich mee. Halbertsma gebruikte continu een ouderwetse bijbelvertaling die in reveilkringen niet zou misstaan. Überhaupt deed Halbertsma's taalgebruik nogal orthodox aan. Maar zuiver taalgebruik scheen kennelijk een taalgeleerde te min te zijn. Ook op de inhoud van de preken en gebeden had Muller heel wat aan te merken. Halbertsma gaf in zijn preek over bidden aan, dat het voor de mens niet altijd mogelijk is om te bidden, en dat het weinig zin heeft om op vaste tijden te bidden. Bidden kun je niet afdwingen. Hoewel Halbertsma aangaf niet te weten waarom mensen niet altijd in staat zijn te bidden, had Muller wel een antwoord voor hem: zonde scheidt de mens van God. Tot ongenoegen van Muller ontbrak elke vorm van zondebesef in Halbertsma's preek; een duidelijk verschil van theologisch inzicht. Ook in zijn lijkpreek (voor Vosselman de Heer) waren Christus, de genade en schuldbelijdenis totaal afwezig, alleen uitwendige aardse belangen kwamen aan bod. Op onzorgvuldige manier streefde Halbertsma effectbejag na, al had Muller de indruk dat hij daar toch zo op tegen was. Graag etaleerde Halbertsma zijn kennis vanaf de preekstoel, maar van de botanie had hij – gezien zijn grove fouten – beter verre kunnen blijven. Muller stoorde zich bovendien aan het gebrek aan orde en systematiek, en merkte zuur op dat Halbertsma daar natuurlijk zo'n hekel aan had, dat dit voor hem kennelijk niet nodig was. En hoe kon Halbertsma van de preekstoel verkondigen dat geld de grond van 'fierheid' is? Was dat niet in strijd met vele teksten uit het Nieuwe Testament ('vergadert u geen schatten in op de aarde, maar vergadert u schatten in de hemel!')? Hoe klein was eigenlijk dat Nieuwe Testament waaruit Halbertsma kon preken? Muller was razend:

En dat heet Evangelieverkondiging; dat heet echt Doopsgezind! [...] Bone Deus!!!⁵⁹

Uiteraard kon Muller het punt goede werken versus genade niet laten liggen. De oude doopsgezinden hadden helemaal niet de goede werken voor de genade geplaatst, en om Halbertsma op dit punt te verlichten wilde Muller wel wat doopsgezinden citeren. Natuurlijk niet Menno of een oude belijdenis, want daar moest Halbertsma immers niets van hebben. Maar woorden van Galenus Abrahamsz, de verketterde lamist of van de echt doopsgezinde Fries, Jan Klaasz., prediker uit Halbertsma's geboortedorp Grouw, zouden hem wel aangenaam zijn.

Muller verdedigde bovendien de huidige kweekschool, en merkte fijntjes op dat de mathematische studies nog steeds een plaats hadden in het curriculum. Hij had echter in Halbertsma's betoog weinig gemerkt van de weldadige werking van genoten lessen logica... Halbertsma was een pure broodtheoloog, die alle

⁵⁹ S. Muller, *Beoordeling*, 35. De in deze alinea geparafraseerde uitspraken van Muller op: 1-2, 4, 11, 8 en 18, 15-16, 23, 21 en 26, 19, 30 en 33-35.

theologische literatuur en ontwikkelingen sinds zijn afstuderen verre van zich had gehouden.⁶⁰ Ten slotte vertelde Muller waarom hij meende te moeten reageren op Halbertsma's boek. Halbertsma was er opuit om twist te ontketenen in de boezem van de broederschap. Muller moest wel reageren om goedgelovige doopsgezinden te behoeden voor deze dwaze gedachten.⁶¹ Het verwondert niet dat Halbertsma, toch al opvliegend van nature, razend was toen hij Mullers reactie in handen kreeg. Van een oud-catechisant weten we dat hij buiten zichzelf van woede geraakte en zich van iedereen afsloot. Hij was niet meer in staat om te preken en om op verhaal te komen moest er zelfs een buitenlands reisje aan te pas komen.⁶²

Twee brieven ter toelichting en ter toetsing der schets van J.H. Halbertsma 'De Doopsgezinden en hunne herkomst' door J. Boeke en A.M. Cramer

Boeke's brief

Hoewel wijs stilzwijgen vaak de beste reactie is, voelde Boeke zich ditmaal toch genoodzaakt in het openbaar te reageren. Niet alleen lagen seminarie en de jonge generatie predikanten onder vuur, maar belangrijker nog was dat Halbertsma als taalgeleerde ver buiten de broederschap bekend was en voor buitenstaanders wellicht met veel gezag sprak. Halbertsma zou dus met zijn boek wel eens voor verkeerde denkbeelden over de doopsgezinden kunnen zorgen bij medechristenen. De doopsgezinden waren immers niet bijna uitgestorven! Daarom verscheen deze publieke reactie van Boeke. Ook Boeke kon het overigens niet laten in zijn reactie op de persoon te spelen: eindelijk eens een boek van de *predikant* Halbertsma, een taalgeleerde die de lompste taalfouten en provincialismen bezigde.⁶³

Boeke's commentaar viel in twee hoofdpunten uiteen. Het eerste deel betrof Halbertsma's beoordeling van de huidige staat van de broederschap. Er was, wierp Boeke tegen, helemaal geen sprake van een omkering van de geest in het genootschap. Helaas was er te weinig historische kennis in de broederschap aanwezig, waardoor weinigen zijn foutieve voorstelling van zaken zouden doorzien en kon Halbertsma zo ongestraft dit soort dingen beweren. Bovendien was Hal-

60 Parafrase van: Muller, *Beoordeeling*, 37-43, 46-48 en 55-56.

61 Muller, *Beoordeeling*, 52-54.

62 P. Janzen in: *Sjlucht en rjucht* (9 februari 1954), 57-58. Hij tekende uit mond van een oud catechisante het volgende op. '[Toen] wier Doctor Joast alhiel bûten him sels fen woede, wïed er for nimmen to sprekken en wier net yn staet om to preekjen, howol hy zyn "leerredenen" sa mar út 'e mouwe skodzje koe. Dat dûrre sa in hiel skoft en om wer op syn forhael to kommen, moast er for de diverdaesje in reiske ûndernimme.' Geciteerd in: Jongsma, *Dr. J.H. Halbertsma*, 18.

63 Boeke, *Twee brieven*, 2-3 en 7-8.



Joost Hiddes Halbertsma op latere leeftijd (ca. zestig jaar oud). Litho uit 1850 door Emile Desmaisons (Iconografisch Bureau/RKD, Den Haag, IB-nummer 2011242).

bertsma helemaal niet bevoegd een dergelijk oordeel te vellen. Zoiets was toch al een hachelijk zaak met al die zelfstandige gemeenten, maar Halbertsma ontbrak het ook nog aan het juiste karakter om objectief te zijn. Bovendien was hij onvoldoende op de hoogte van de huidige toestand der gemeenten. Hij leek ook zijn historische bronnen niet goed te kennen. Zo was het werkelijk ongelooflijk dat Halbertsma nooit had opgemerkt dat er altijd al twee stromingen naast elkaar in de Doopsgezinde Broederschap hebben bestaan. Tot in de laatste helft van de achttiende eeuw had de orthodoxe denkwijze, waar Halbertsma het zo op voorzien had, onafgebroken bestaan. Verschil van gevoel en richting was er altijd al

geweest, met twee stromingen: een *zachte liberale* en een *harde stijve partij*.⁶⁴

Dit oordeel van Halbertsma was niet geworteld in feiten maar in rancune. Halbertsma zag graag overal de zwarte kant van, en was zo verbitterd dat hij zelfs in zijn preken schimpscheuten uitdeelde.

Een ander belangrijk onderscheid dat Boeke maakte, was de wonderlijke overeenkomst tussen Waldenzen, oude Friese boeren en vroegere doopsgezinden die Halbertsma signaleerde; alles naar het ideaal van Halbertsma gemodelleerd. Maar Halbertsma stelt de zaken wat al te geromantiseerd voor. In een korte schets van het doorgeslagen liberalisme van het einde der achttiende eeuw toonde Boeke aan dat Halbertsma's voorstelling van zaken niet met de werkelijkheid overeenstemde. Tenslotte concludeerde Boeke dat Halbertsma de feiten ondergeschikt maakte aan zijn grote idee, en vroeg hij zich af of men bij zo'n groot blijk van onkunde niet gewoon medelijden zou moeten hebben met de man?⁶⁵

Cramers brief

Cramer ging door waar Boeke gestopt was, en richtte zich puur op het kerkhistorisch gedeelte van Halbertsma's schets. Stamden de doopsgezinden nu wel of niet af van de Waldenzen? Halbertsma had met verve de overeenkomsten tussen Waldenzen en doopsgezinden opgesomd, maar hij negeerde de verschillen. Door middel van gevolgtrekkingen en niet door harde bewijzen kwam Halbertsma tot de conclusie dat de doopsgezinden inderdaad van de Waldenzen afstamden. Cramer was hier niet tevreden mee en stelde een grondiger aanpak voor, die uiteraard meer tijd zou vergen. Cramer toonde met voorbeelden aan dat grondiger onderzoek noodzakelijk was en dat Halbertsma de onderlinge verbanden wat al te makkelijk had geschetst. Cramer was verheugd dat de verwantschap tussen doopsgezinden en Waldenzen zo krachtig was neergezet – dat zou immers alleen maar meer onderzoek stimuleren – maar stelde dat de verhouding tussen beide gemeenten nog steeds niet duidelijk was.⁶⁶

Gedagten over de getals-vermindering bij de doopsgezinden in Nederland naar aanleiding der schets van den heer J.H. Halbertsma: over de herkomst der doopsgezinden medegedeeld door S. Blaupot ten Cate

Blaupot ten Cate wilde met nadruk niet oordelen over godsdienstige gevoelens en gaf een puur technische reactie. Wel moest hem in een uitgebreide voetnoot

⁶⁴ Boeke, *Twee brieven*, 13, 20, 22-23. Citaat op p. 22-23.

⁶⁵ Boeke, *Twee brieven*, 28-29, 59, 60-61, 64.

⁶⁶ Boeke, *Twee brieven*, 72-73, 74-76 en 81.

van het hart dat de door Halbertsma geschetste kloof tussen jonge en oude predikanten niet bestond.⁶⁷ Hij toonde cijfermatig aan dat de achteruitgang in ledental tot staan was gekomen en dat er de laatste jaren zelfs sprake was van een toename. Ook liet hij met een aantal voorbeelden zien dat Halbertsma ietwat onzorgvuldig was geweest in zijn bewijsvoering. Zo had er inderdaad een overgang van doopsgezinden tot de Hervormde Kerk plaatsgevonden, maar niet altijd om de redenen die door Halbertsma werden aangevoerd.⁶⁸ Blaupot ten Cate gaf evenals Boeke aan dat er van oudsher twee stromingen onder de doopsgezinden waren. Zolang niet één van beide stromingen in extremen verviel zou dit de broederschap niet splijten. Hij gaf Halbertsma in zekere zin gelijk in zijn angst voor opkomende orthodoxie; zoals eerder de angst voor neologie niet ongegrond was geweest.⁶⁹ De door Halbertsma geschetste oorzaken van verval van doopsgezinde gemeenten waren onvolledig. Blaupot ten Cate vulde graag aan en noemde: het niet (meer) bestaan van een plaatselijke gemeente, vacante gemeenten waardoor doopsgezinden elders naar de kerk gaan, het gebrek aan leeraars en predikanten die eigenlijk te oud waren en te lang in dienst bleven omdat er niet in pensioenen voorzien kon worden, waardoor de prediking in de gemeente achteruitging en men bij andere gezindten naar de kerk ging. Tenslotte hadden vele gemeenten te lijden gehad onder twisten en scheuringen.⁷⁰

Blaupot ten Cate had nog een duidelijke slotverklaring. Het ging zijns inziens zeker in vergelijking met vroeger goed met de doopsgezinde gemeenten maar de geschiedenis leerde dat men altijd alert moest zijn op voornoemde oorzaken van verval. Belangrijk was vooral dat men niet onverschillig moest worden voor de kenmerkende leerstukken, die in de loop van de geschiedenis – als typisch doopsgezind – waren gebleven. Dat en het Woord van God.

Immers, die zich niet houdt aan Gods Woord alleen en niet instemt met onze denkwijze omtrent doop en eed, is niet Doopsgezind meer.⁷¹

Slotbeschouwing

Halbertsma's beeld van de ideale doopsgezinde toont sterke verwantschap met het beeld dat hij van zichzelf had. Zijn doopsgezinde is onafhankelijk. Onafhan-

⁶⁷ Blaupot ten Cate, *Gedachten over de getals-vermindering bij de doopsgezinden in Nederland* (Amsterdam, 1844), noot op p. 7 en 8.

⁶⁸ Zo het voorbeeld Hindelopen in: Blaupot ten Cate, *Gedachten*, 19-21.

⁶⁹ Blaupot ten Cate, *Gedachten*, 24-26.

⁷⁰ Blaupot ten Cate, *Gedachten*, 28-29, 32 en 34.

⁷¹ Blaupot ten Cate, *Gedachten*, 37.

kelijk van de staat, van dogmatiek en hiërarchie, en van de kerk. Het praktisch ethische deel van het Nieuwe Testament is voldoende voor deze doopsgezinde. De ideale doopsgezinde is ook onafhankelijk van Gods genade, want goede werken zijn voor hem (of haar) voldoende. In dit praktische geloof is hij zeer intolerant jegens leerstellig christendom. Het is een onderzoek waard om eens te kijken in hoeverre Halbertsma's beeld van de ideale Fries met dat van de ideale doopsgezinde overeenkomt.

In Halbertsma's theologische ideeën komen we dezelfde gedachten tegen. De mens Jezus wordt centraal gesteld. Alleen Jezus en zijn Woord hebben gezag. Jezus' Woord wordt in het ethische deel van het Nieuwe Testament gevonden. Daar komen ook typisch doopsgezinde kenmerken in voor, als het verbod op eedzweren en de volwassendoop. Een duidelijk Godsbeeld is verder afwezig. De goede werken staan op de voorgrond. De autonomie van de gemeenten en van de leden – mannen en vrouwen – is wezenlijk in deze doopsgezinde theologie.

Halbertsma's theologie is geworteld in de achttiende eeuw: in dit geloof staat niet het gevoel maar de deugd centraal. Geloven is een zaak van het hoofd, meer dan van het hart. Halbertsma maakte zich ernstige zorgen omdat deze vorm van liberaal doopsgezind zijn aan het verdwijnen was in de negentiende eeuw, zijns inziens door toenemende orthodoxie in de Nederlandse Doopsgezinde Broederschap. Boeke en Blaupot ten Cate hebben terecht opgemerkt dat beide stromingen altijd al een rol speelden in het Nederlandse doperdom.

Uit de reactie van Muller kunnen we opmaken dat er onvrede bestond onder liberale doopsgezinden over de meer behouden koers die de Algemene Doopsgezinde Sociëteit onder zijn leiding had ingezet. Anders was hem er niet zoveel aan gelegen geweest om 'de dwaasheid' van Halbertsma's analyse te weerleggen. Halbertsma is dus veel meer geweest dan een eenling met een wrok tegen Muller (*die Duitscher*) en zijn *papegaaien* (zoals hij het zelf aanduidde)⁷²: hij was een duidelijke vertegenwoordiger van de liberale richting. Door zijn *Herkomst* hebben wij een beter beeld gekregen van de twee richtingen in het Nederlands doperdom in het midden van de negentiende eeuw. Halbertsma sprak waar anderen zwegen, maar liet zijn eigen gevoelens zo meespelen dat hij wellicht bijna zijn doel voorbijschoot: aandacht vragen voor het liberale doperdom.

⁷² In een brief aan Blaupot ten Cate, gedeeltelijk afgedrukt in Van der Zee, *De prediker Joost Hiddes Halbertsma* (bron in de KB, niet gecatalogiseerd).

Doopsgezind Wereldcongres

Van een Europees-Amerikaanse conferentie tot een wereldwijde *Koinonia*¹

De meeste kroniekschrijvers van de twintigste eeuw zeggen weinig of niets over haar godsdienstige betekenis. Maar in een wijder historisch perspectief zal als wellicht het meest opmerkelijke thema van deze eeuw de mondialisering van de christelijke beweging worden gezien.² Aan het begin van de twintigste eeuw was het christendom bovenal een Europees-Amerikaans verschijnsel. Aan het einde van de eeuw was het christendom diep geworteld geraakt in alle werelddelen. Statistieken illustreren deze enorme kentering. Volgens de missioloog David Barrett waren er in 1900 nog geen 600 miljoen christenen op een wereldbevolking van 1,6 miljard. Tachtig procent van alle christenen woonde in Europa of Noord-Amerika. Barrett bericht dat er in het jaar 2000 twee miljard christenen waren op een wereldbevolking van zes miljard.³ Voor doopsgezinden zijn deze veranderingen nog opvallender. De beste schattingen geven aan, dat er in 1900 minder dan 250.000 doopsgezinden waren, waarvan 98% in Europa en Noord-Amerika woonde. In het jaar 2000 telden wij 1,2 miljoen doopsgezinden, waarvan 60% in het zuidelijk deel van de wereld woonde.⁴

De organisatie van doopsgezinden en *Brethren in Christ*, die deze significante twintigste-eeuwse omslag het best weerspiegelt, is het Doopsgezind Wereldcongres (*Mennonite World Conference*; hierna: mwc). Na in 1925 door Europese doopsgezinden opgezet te zijn als een reeks periodieke ontmoetingen, werd de mwc in de jaren vijftig een permanente structuur. Een deel van dit verhaal is al eerder verteld.⁵ In dit artikel volgen wij de ontwikkeling van de mwc organisatie gedu-

1 Met toestemming overgenomen uit *The Mennonite Quarterly Review* (hierna: *MQR*) 77 (2003), 7-45. Vertaling en bewerking door Ed van Straten.

2 Ph. Jenkins, *The next Christendom; the coming of global Christianity* (Oxford, 2002). Dit is het meest actuele werk dat de historische betekenis belicht van dit proces, dat van invloed is op bijna iedere christelijke groepering.

3 De gegevens komen uit: D. Barrett en T.M. Johnson, 'Annual statistical data on global mission, 2002', in: *International bulletin of missionary research* (2002). Voor meer details zie: D.B. Barrett, G.T. Kurian en T.M. Johnson, *World Christian Encyclopedia* (2e dr., Oxford, 2001).

4 De doopsgezinde gegevens zijn ontleend aan de *Mennonite and Brethren in Christ directory 2000*, en aan: W. Shenk, *By faith they went out* (Elkhart, 2000), 94.

5 Zie in het bijzonder artikelen van H.S. Bender in *The Mennonite Encyclopedia* (5 dln.; Scottsdale, Pennsylvania enz., 1955-1990) (hierna: *ME*), III, 640-642, en van P.N. Kraybill in: *ME* V,

rende 75 jaar in het licht van de ontwikkeling van doopsgezinden en *Brethren in Christ* tot een wereldwijde familie van gemeenten. De droom van de stichter Christian Neff, Duits predikant en historicus, is zonder twijfel even relevant in deze nieuwe eeuw (en nieuwe situatie) als indertijd, toen hij deze – negentig jaar geleden – voor het eerst onder woorden bracht. ‘Onze kracht is groot als wij verenigd staan in één geloof en trouw blijven aan de broederschap’.⁶

Het begin

In al die 75 jaar was de MWC onderdeel van het grotere geheel van de geschiedenis. De ontwikkeling van moderne technologieën, verkeersmiddelen en communicatie werden essentiële onderdelen van internationale betrekkingen. De kerk heeft nieuwe stijlen van organisatie ontwikkeld, die zowel zakelijk als naar buiten gericht zijn; in het bijzonder in Noord-Amerika. Doopsgezinden waren veelvuldig deelnemers, slachtoffers en soms ook alleen maar waarnemers van de verschrikkelijke oorlogen, autoritaire regimes en het massale lijden en sterven dat in de twintigste eeuw plaatsvond. De betrokkenheid bij de situatie van de mensen heeft mede de zoektocht gestimuleerd naar een gezamenlijk getuigen van Christus.

Deze twintigste-eeuwse ontwikkelingen hebben verschillende christelijke tradities ertoe gebracht om contact met elkaar te zoeken; op ongeveer hetzelfde moment als waarop de doopsgezinden hiermee begonnen. Reeds tegen het einde van de negentiende eeuw hadden bijvoorbeeld de zevendedag adventisten, de Anglicaanse kerk, de *World Alliance of Reformed Churches* en de methodisten al wereldcongressen. De *Baptist World Alliance* kwam voor het eerst bijeen in 1905.⁷ In 1920 kwam het wereldcongres van de *Society of Friends* voor het eerst bijeen. De Lutherse Wereld Conventie (later Lutherse Wereld Federatie) kwam voor het eerst samen in 1923.

574-575. C.J. Dyck, ‘The Mennonite World Conferences’, in: *MQR* 41 (1967), 277-287, biedt een belangrijk overzicht, dat herzien en uitgebreid werd opgenomen in het *Mennonite world handbook* (1978). *Mennonite life* had een opvallend sterke beschrijving van de MWC en zijn assemblees van 1948 tot 1997. Zie vooral C.J. Dyck en R.S. Kreider, ‘Mennonite World Conference in review: a photographic essay’, in: *Mennonite life* 33,2 (1978), 4-22.

6 ‘Our strength is great if we stand united in one faith and remain loyal to the brotherhood’. Uit een toespraak tijdens de *All-Mennonite Convention* in Berne (Indiana) in 1913. *Mennonite life* drukte dit citaat af op de achterpagina van het julinumnummer uit 1948.

7 *Dictionary of the ecumenical movement* (Grand Rapids, 1951), 156. Zie ook: H.E. Fey, ‘Confessional families and the ecumenical movement’, in: H.E. Fey (red.), *A History of the ecumenical movement 1517-1968* (4e dr., Genève, 1993), 177v.

Naast deze organisaties, bedoeld voor de eigen denominatie, vonden interkerkelijke ontmoetingen plaats in Europa en Noord-Amerika, die voortkwamen uit de zeer in het oog lopende wereld zendingsbeweging en culmineerde in de Wereld Zendings Conferentie, die in 1910 in Edinburgh gehouden werd.⁸ In 1925 – hetzelfde jaar als waarin het eerste Doopsgezind Wereldcongres werd gehouden – kwam in Stockholm de Universele Christelijke Conferentie over Leven en Werken bijeen.

Zending was ook voor doopsgezinden een punt waarop internationaal naar contact werd gezocht. Nederlandse doopsgezinden hadden hun zendingsvereniging in 1848 opgericht en startten een overzees programma in Nederlands-Indië in 1851. Al in 1853 voegden Duitse doopsgezinden zich bij dit initiatief en kort daarna deden ook Russische doopsgezinden mee aan deze gezamenlijke onderneming.⁹ Rond de eeuwwisseling begonnen Noord-Amerikaanse zendelingen van de grotere zendingsorganisaties de voordelen te ontdekken van samenwerking in India, Zuid-Amerika en Centraal-Afrika, hetgeen bijdroeg aan het ontwikkelen van een reeks gemeenschappelijke belangen. De Duitse publicatie *Mennonitische Blätter*, die ook in Rusland en in Noord-Amerika werd gelezen, zorgde voor een hechtere band tussen doopsgezinden. Bovendien verenigden familiebanden doopsgezinden over nationale grenzen en oceanen heen, en mensen reisden en schreven elkaar brieven.

In één van die brieven, geschreven op 17 februari 1913, nodigde de predikant en bekend ijveraar voor de zending P.H. Richert uit Goessel (Kansas) de Duitse doopsgezinde leider en historicus Christian Neff uit Weierhof (Duitsland) uit deel te nemen aan wat later ging heten een *All Mennonite Convention*.¹⁰ Neff woonde de in Berne gehouden *All Mennonite Convention* bij in de zomer van 1913. Hij hield daar de openingspreek. Deze conventie, in het leven geroepen door progressieve stemmen in de *General Conference Mennonite Church*, de *Mennonite Church (Old Mennonites)* en verschillende regionale lichamen, was de eerste van

8 Twee van de drie doopsgezinde deelnemers in Edinburgh vertellen hun verhaal in: J.S. Hartzler en J.S. Shoemaker, *Among missions in the orient and observations by the way* (Scottsdale, 1912). Het tweede hoofdstuk is een interessant commentaar op deze belangrijke gebeurtenis.

9 Amerikaanse doopsgezinden waren op de hoogte van deze ontwikkeling, maar begonnen pas na de Tweede Wereldoorlog met Nederlandse zendelingen samen te werken.

10 'Lieber Bruder in Christo!

Es ist Ihnen vielleicht bekannt, dass hier in Amerika der Versuch gemacht wird, alle Schattierungen unserer Gemeinschaft zu einer Allgemeinen Konvention zusammenzubringen, und zwar im kommenden August, wie es jetzt scheint, in Berne, Indiana. Durch Br. H.P. Krehbiel, Newton, Ks., habe ich erfahren, dass Sie dann vielleicht auch in Amerika sein werden, so dass Sie zur Konvention kommen könnten. [...] Wenn so, dann möchten wir Sie bitten, über folgendes Thema zu referieren: "Einigkeit in Beten" nach Matth. 18,19 und Ap. Gesch.1,14.' Te vinden in de nagelaten papieren van Christian Neff aanwezig in: *Archiv Mennonitische Geschichtsverein*, Weierhof, (hierna: AMG).

een reeks van negen van zulke ontmoetingen. De laatste werd in 1936 gehouden in Topeka (Indiana). Hoewel de conventies gemeenschappelijke interesses van verschillende doopsgezinde groeperingen benadrukten, 'werd er geen statuut aangenomen en geen permanente organisatie gevormd, maar aan het slot van elke ontmoeting werden bestuurders gekozen en een programmacommissie om de volgende ontmoeting voor te bereiden en te leiden'.¹¹ Gedurende de eerste dertig jaar van zijn bestaan volgde de MWC een soortgelijke procedure.

Reeds in juli 1912 publiceerde de *Mennonitische Blätter* twee brieven van de predikant Heinrich Pauls uit Lemberg (het huidige Lviv in de Oekraïne), waarin hij opriep tot het houden van een internationale doopsgezinde conferentie in Lemberg in de week voor Pinksteren 1913. Pauls was geïnspireerd door het bezoek van broeder Regier uit Mountain Lake (Minnesota), zoals hij vermeldt in een brief 'aan de broeders Hege (Stuttgart), Cramer (Amsterdam), Epp (Jekaterinoslaw), G. van der Smissen en Sprunger (Berne), Wiens (Scottsdale, Pennsylvania) en Schellenberg (Hillsboro, Kansas)'.¹² Hoewel de poging van Pauls zonder gevolg bleef, suggereert zijn initiatief dat de gedachte aan een doopsgezind wereldcongres in de lucht hing.¹³

Parallel aan deze ontwikkelingen reageerden doopsgezinden in verscheidene Europese landen op het trauma van oorlog en revolutie. Toen het enorme lijden van doopsgezinden in de nieuw gevormde Sovjet Unie bekend werd, begonnen medegelovigen in Duitsland, Nederland, Canada en de Verenigde Staten samen te werken in het kanaliseren van hulp, hetgeen in 1920 leidde tot de oprichting van het *Mennonite Central Committee* (hierna: MCC) in Noord-Amerika.

In de zomer van 1924 nam Christian Neff, als voorzitter van de *Konferenz der süddeutschen Mennoniten*, het initiatief een oproep te doen uitgaan voor een doopsgezinde wereldconferentie om de vierhonderdste geboortedag van de doopsgezinden in 1925 te gedenken. In zijn brief van 24 juni 1924, gericht aan alle doopsgezinde gemeenten 'in de hele wereld' (wat toen betekende Europa en Noord-Amerika), stelde Neff drie vormen van viering voor. Ten eerste drong hij er op aan dat iedere gemeente de gebeurtenis zou vieren op zondag 25 januari 1925, de datum van de eerste wederdopen vier eeuwen geleden, als een voorloper van wat wij nu wereldbroederschapsdag noemen. Ten tweede riep hij op tot een wereldcongres:

11 N.E. Byler, 'The All-Mennonite Convention', in: *Mennonite life* 3,3 (1948), 7-9.

12 Afgedrukt onder de titel 'Eine Mennonitische Weltkonferenz', in: *Mennonitische Blätter* (juli 1912), 50-51.

13 Zoals ook vermeld wordt door de Nederlandse predikant J.M. Leendertz. 'Toen ik in 1921 de Amerikaanse gemeenten bezocht en van een gedachtenisviering in 1925 nog door niemand gerept werd, hebben tal van personen mij daar reeds over de mogelijkheid van een wereldcongres gesproken en er hun sympathie mee betuigd'; *Gemeentedagbrief* 9 (1925).

Wenn je einmal, so erscheint jetzt die Gelegenheit geboten, dass alle Mennoniten der Welt durch Vertreter sich zusammenfinden vielleicht auf dem Geburtsboden der Gemeinschaft in der Schweiz um das Gefühl der Zusammengehörigkeit zu bezeugen und zu stärken.

Ten derde stelde Neff voor een gedenkboek uit te geven.¹⁴

Bazel

Op 13 juni 1925 kwam het eerste Doopsgezind Werelddcongres bijeen met ongeveer honderd deelnemers. Hoewel de vijftien afgevaardigden – officiële vertegenwoordigers van Zwitserland (twee personen), Duitsland (zeven), Frankrijk (één), Holland (vier) en één uit Amerika – nauwelijks beschouwd kunnen worden als een representatief lichaam, had de bijeenkomst in Bazel toch verschillende elementen die terugkwamen in volgende ontmoetingen. Er werd veel gezongen en er was een openingspreek, gebaseerd op psalm 85 en gehouden door de Duitse (in Rusland geboren) theoloog Jacob Kroeker. Er waren groeten van kerken uit de omgeving en brieven van mensen die niet in staat waren aanwezig te zijn. Johann Klassen, een zendeling op Java in Nederlands-Indië, was één van de sprekers en werd daarmee het begin van een blijvende verbinding van de mwc met de nieuwere doopsgezinde kerken. Een sterk element van herdenking kwam tot uiting in toespraken over doopsgezinde geschiedenis en in een pelgrimage naar Zürich, waar de universiteit Christian Neff een eredoctoraat verleende voor zijn bijdrage aan de doopsgezinde geschiedschrijving.

In zijn preek noemde Kroeker dit ‘een gewichtige gelegenheid, een belangrijk uur’. ‘De gehele wereld, die de weg van gerechtigheid en vrede is kwijtgeraakt, kijkt naar ons om te zien of zij mogelijkterwils in een kleine, op Christus gerichte denominatie de oplossing kunnen vinden voor de grote problemen waarmee zij geconfronteerd worden en de weg terug naar het licht. Wat zal ons antwoord zijn?’¹⁵ Zich het verleden herinneren als basis voor de eigentijdse missie zou een thema worden voor de meeste latere assemblees.

De Zwitserse autoriteiten stonden de Russische vertegenwoordigers niet toe het land binnen te komen; daarom begaf een delegatie van de conferentie zich naar de grens – op loopafstand – om de afgevaardigden Jacob Rempel en Benjamin Unruh te ontmoeten. Op 15 juni schreven Rempel en Unruh een brief aan de conferentie en boden een verklaring aan die op 17 januari 1925 in Moskou was opgesteld door de *Allgemeine Mennonitische Konferenz*. Neff las deze voor in de

14 ‘Liebe Brüder’. Uitnodigingsbrief van Christian Neff, gedateerd 24 juni 1924, in: Nagelaten papieren van Christian Neff, AMG, Weierhof.

15 Aangehaald door H.J. Krehbiel in: *A trip through Europe* (Newton, Kansas, 1926), 104.

conferentie.¹⁶ De visie, die in de brief en de verklaring onder woorden wordt gebracht, is van grote betekenis. Unruh en Rempel herinnerden dankbaar aan de steun, die de Russische doopsgezinden na de moeilijke oorlogsjaren hadden ontvangen. Hoe zouden zij iets terug kunnen doen? De Russische gemeenten 'hebben geen zilver of goud', schreef Unruh. 'Ooit plachten zij beiden te hebben. Nu zijn zij arm. En toch hebben de Russische gemeenten iets te geven. Zij kunnen getuigen dat het christelijk geloof geen waandenkbeeld is.' De door de conferentie in Moskou opgestelde verklaring dankte ook voor de hulp van doopsgezinden elders in de wereld, die de banden tussen doopsgezinden aanhaalde.

Niet minder positief begroeten wij de gedachte aan de stichting van een doopsgezinde wereldbond, die tot eensgezinde uitdrukking moet komen in een vergadering van vertegenwoordigers van alle doopsgezinden in de wereld. Deze Doopsgezinde Wereldconferentie zal daar plaats vinden waar de wieg van onze over de gehele aarde verstrooide gemeenten stond.¹⁷

Vervolgens ontwikkelden de Russische doopsgezinden de meest omvattende visie voor een verenigd wereldorgaan. Het doel van zulk een organisatie, zoals Peter Braun in een begeleidende brief schrijft, zou zijn: 'het zich aaneensluiten van alle doopsgezinden en het onderhouden van het doperdom in de hele wereld, onder waarborg van de bijzonderheden en de volledige onafhankelijkheid van alle richtingen en schakeringen binnen het doperdom.' Om dit doel te bereiken zou de vestiging nodig zijn van een 'centraal bureau, een centrale kas, pers en periodieke bijeenkomsten van algemene afgevaardigden'.¹⁸ Een dergelijke organisatie zou als speciale taken hebben:

- Uiterlijke en innerlijke opbouw van de gemeente, in het bijzonder van de kleine verstrooide groepen
- Het stichten en in stand houden van scholen, zowel van kerkelijk als civiel karakter
- Zendingsactiviteiten
- Ondersteuning van behoeftigen en noodlijdenden, in het bijzonder ook van studenten
- Immigratie en emigratie
- Een adresboek¹⁹

De Russische broeders waren zich wel bewust van het prijskaartje. 'Tegenwoordig', zeiden zij, 'zijn de Russische doopsgezinden geheel verarmd en hebben zij hulp nodig. Maar dat zal niet altijd zo zijn.' Zowel degenen die al geëmigreerd waren als zij,

16 Chr. Neff, *Bericht über die 400 jährige Jubiläumsfeier der Mennoniten oder Taufgesinnten* (Karlsruhe, s.a.), 141, 152-160.

17 Neff, *Bericht über die 400 jährige Jubiläumsfeier*, 157.

18 Neff, *Bericht über die 400 jährige Jubiläumsfeier*, 158.

19 Neff, *Bericht über die 400 jährige Jubiläumsfeier*, 158.

die in Rusland bleven, zouden bereid zijn de ontvangen hulp geheel of gedeeltelijk terug te betalen. Liever dan te proberen de Amerikaanse doopsgezinden terug te betalen, die 'daartegen zouden protesteren', wilden zij de terugbetaling storten in: 'de centrale kas van de op te richten doopsgezinde wereldorganisatie'. 'De centrale kas zou in de toekomst geen gebrek aan fondsen hebben.'²⁰

De Dordtse predikant Willem Koekebakker juichte het Russische voorstel toe en noemde al namen voor een wereldcomité. Maar niet alle Nederlanders wensden nog weer een doopsgezinde instantie. En ook andere stemmen klonken tegen een doopsgezinde wereldbond. Neff werd desondanks gevraagd volgende stappen voor te stellen en een tweede congres bijeen te roepen, zo mogelijk over twee of drie jaar. Zoals ook bij latere ontmoetingen zou gebeuren wilden sommigen dat er minder lange preken en toespraken werden gehouden en er meer discussie kwam. De Nederlandse groep was verdeeld; vertegenwoordigers van de Algemene Doopsgezinde Sociëteit (hierna: ADS) waren vrijzinnig, terwijl de mensen uit de Gemeentedagbeweging behoorden tot de rechtervleugel.²¹

Conflicten over geloofskwesties tussen Nederlanders en Zwitserse afgevaardigden werden op vriendschappelijke wijze opgelost. De gedelegeerden in Basel waren niet bereid een permanent lichaam, zoals voorgesteld door de Russen, in het leven te roepen. Neff wist ook dat niet alle Noord-Amerikaanse doopsgezinden een wereldcongres ondersteunden. In een met de hand geschreven brief van 24 december 1924 schreef Harold S. Bender aan Neff:

Es scheint dass unsere Gemeinschaft nicht an der gemeinsamen Feier und Fest in Zürich und Basel offiziell teilnehmen will. Es wird Anstoss genommen besonders an dem Gedanken einer Mennonitischen Weltbundes wo gläubige und ungläubige Mennoniten vereinigt werden.²²

Het was duidelijk dat Bender met *unsere Gemeinschaft* doelde op de *Old Mennonites*.

²⁰ Neff, *Bericht über die 400 jährige Jubiläumsfeier*, 159.

²¹ Ds. J.M. Leendertz (Koog-Zaandijk) klaagde dat het zendingswerk, de hulp aan doopsgezinde emigranten, het *Doopsgezinde lexicon*, de ondersteuning van historisch onderzoek, 'wel even [zijn] genoemd, maar niet voldoende in 't middelpunt der gedachte geplaatst, laat staan onderling besproken'. 'En toch zou de bespreking hiervan het praktisch effect van het congres hebben verhoogd en de onderlinge samenbinding hebben versterkt. [...] Het eigenaardige was, dat de ontvangende Zwitserse Gemeenten – die haar stempel op heel het congres Basel had gedrukt – voor die praktische doeleinden van het wereldcongres, voor die internationale samenwerking weinig voelden. Zij hebben veeleer deze gedachtenisviering tot een groote Evangelisatiesamenkomst willen maken, waartoe zij half Basel bovendien nog hadden uitgenoodigd.' *Gemeentedagbrief* 9 (1925), 19. Zie ook *Zondagsbode* 48 (27 september 1925), 573.

²² Deze brief (waaraan het slot ontbreekt) bevindt zich onder de Nagelaten papieren van Neff; AMG, Weierhof. Bender noemt nog een andere – in zijn ogen niet geldige – reden: 'Viele unserer Prediger sind prinzipiell gegen Feste und Feier'.

Danzig

Neff slaagde er niet in een tweede conferentie binnen de voorgestelde drie jaar bijeen te roepen. Zij vond tenslotte echter plaats in (het in die tijd Duitse) Danzig, van 31 augustus tot 3 september 1930. Wat we nu het tweede Wereldcongres noemen heette toen het Doopsgezinde Wereld Hulp Congres, omdat de samenroepers niet de intentie hadden aan de samenkomst een vervolg als officieel orgaan te geven. De vergadering concentreerde zich op de hulp aan de Russische zusters en broeders, waarvan circa 20.000 zich verzameld hadden in Moskou en daar wachtten op toestemming om te emigreren. De toenemend moeilijke situatie van Duitsers in de Sovjet Unie was in de late jaren twintig in Duitsland een belangrijke kwestie in het openbare leven, die een aanzienlijke hoeveelheid correspondentie tot gevolg had en leidde tot een aantal ontmoetingen van doopsgezinden om hulp te organiseren voor de Duitssprekende zusters en broeders in Rusland. Onder de West-Europese doopsgezinden schreef de toen in Duitsland wonende Russische doopsgezinde Benjamin Unruh veelvuldig aan Neff om deze zorg te ondersteunen. Daardoor werd dit thema de drijvende kracht in Danzig. Unruh en anderen poogden de Zwitserse en (Duitstalige) Elzasser doopsgezinden te overtuigen dat zij hun vrees moesten overwinnen betreffende de rechtzinnigheid van de Russische zusters en broeders en deelnemen aan de conferentie. 'Wij denken niet dat het onze taak is hier de verschillen in geloof tussen individuele gemeenten en groepen van gemeenten te bespreken', schreef Unruh aan Samuel Nussbaumer, oudste in Bazel. 'Hoe de Russische christenen in Christus geloven kan je gezien hebben bij het Avondmaal waar je aan deelnam in Mölln'.²³ Desalniettemin besloten de Zwitserse doopsgezinden niet naar Danzig te komen. Christian Schnebele, van de Thomashof bij Karlsruhe, vertegenwoordigde de Elzasser doopsgezinden. Schnebele had hen aangeschreven en aangedrongen op deelname:

Stehen doch bei dieser Konferenz keine Glaubensfragen zur Besprechung, auch nicht die verschiedenen Gemeindegruppen der Mennoniten in ihren Eigenart im Mittelpunkt der Besprechung auch nicht Pastoren oder Nichtpastoren, sondern unsere leidenden russischen Glaubensgeschwister.²⁴

Vervolgens bood hij aan de Elzasser doopsgezinden te representeren als zij zelf geen vertegenwoordiger zouden sturen. De Franstalige doopsgezinden uit Frankrijk stuurden wel vertegenwoordigers. Eén van hun leiders, Pierre Sommer, gaf in

²³ Vertaald uit één van de brieven uit de Nagelaten papieren van Christian Neff; AMG, Weierhof.

²⁴ Christian Schnebele, in een kopie (aan Christian Neff) van zijn brief van 18 augustus 1930. AMG, Weierhof.

zijn toespraak tot de conferentie blijk van zijn aarzeling om te komen: 'zou het niet veel beter zijn geweest het nu aan reizen bestede geld aan het hulpfonds te geven?' Ook waarschuwde hij: 'Aber es ist wichtig zu wissen, welchen Christus wir haben'.²⁵

De conferentie ging echter niet over geloofskwesties, zoals in Bazel, maar over praktische vraagstukken van wederzijdse hulp. Erich Goettner, als predikant van Danzig de gastheer, hield de openingspreek, gebaseerd op psalm 50:15. Daarna kwam professor Wilhelm Kühler met een belangrijke toespraak over de geschiedenis van de Nederlandse doopsgezinde buitenlandse hulp, beginnend in 1672, toen de Nederlandse broeders, hoewel verdeeld over geloofsvragen, deze verschillen vergaten om steun te organiseren voor verdrukte Zwitserse doopsgezinden. Toen al begonnen doopsgezinden te ontdekken dat christelijke liefde vereent wat onverdraagzaamheid verdeelt.²⁶ Harold Bender, die in die periode in Duitsland woonde, wees er in zijn begroetingswoord op dat hij niet een kerk vertegenwoordigde, maar een organisatie die alle doopsgezinde *conferences* van de Verenigde Staten vertegenwoordigde, het MCC.²⁷ Tot de verdere sprekers behoorden David Toews (Rosthern, Canada), Benjamin Unruh (Karlsruhe, Duitsland), C.F. Klassen (Winnipeg, Canada) en S.H.N. Gorter (Rotterdam), die berichtten over de toestand in Rusland, over Russische immigranten in Canada, over de toestand in Paraguay en over de zaken waar de nationale comités mee bezig waren. De discussies draaiden om wat gedaan zou kunnen worden voor doopsgezinden, die uit Rusland naar Canada, China, Brazilië en Paraguay waren gevlucht, en voor degenen in de vluchtelingenkampen in Duitsland, alsmede voor hen die in Rusland zelf bleven. Tenslotte besloot de groep op te roepen tot het houden van een collecte in alle doopsgezinde gemeenten in de hele wereld op dezelfde zondag, om degenen te helpen die naar Canada waren gevlucht. David Toews stemde erin toe een artikel te schrijven ter publicatie in doopsgezinde bladen. De conferentie nam een motie aan, ingediend door Frits Kuiper, predikant in Krommenie. 'Het Wereld Hulpcongres wenst dat de vertegenwoordigers van de verschillende hulporganisaties zo spoedig mogelijk een plan uitwerken voor verdere mogelijkheden voor economische en charitatieve hulp aan broeders in nood door wederzijdse samenwerking.'²⁸ Christian Neff werd opnieuw gevraagd de volgende wereldconferentie te organiseren.

25 Chr. Neff (red.), *Bericht über die Mennonitische Welt-Hilfs-Konferenz vom 31. August bis 3. September 1930 in Danzig* (Karlsruhe, [1930]), 29. De Franse doopsgezinden sloten zich inderdaad aan bij de pogingen steun beschikbaar te stellen. 'Pour la première fois dans leur histoire, les Mennonites françaises avaient apporté leur aide au delà des frontières. Ce faisant ils étaient entrés en rapporte avec leurs coreligionnaires allemands, hollandais, canadiens, américains et russes.' – Jean Ségué, *Les Assemblées Anabaptistes-Mennonites de France*, (Mouton, 1977), 595.

26 Neff, *Bericht über die Mennonitische Welt-Hilfs-Konferenz*, 39.

27 Neff, *Bericht über die Mennonitische Welt-Hilfs-Konferenz*, 25.

28 Neff, *Bericht über die Mennonitische Welt-Hilfs-Konferenz*, 155.

Onmiddellijk na de bijeenkomst in Danzig stelde B.H. Unruh samen met de Duitse regering een plan op om Russische vluchtelingen uit Rusland naar Brazilië te laten verhuizen. In collectes, gehouden in november 1930, brachten de gemeenten het volgende bijeen:

Nederland	\$ 7.894
Duitsland	\$ 3.201
Frankrijk	\$ 585
Polen	\$ 40
Noord-Amerika	\$ 6.622. ²⁹

Amsterdam/Elspeet

Het derde Doopsgezind Wereldcongres kwam samen in Nederland van 29 juni tot 3 juli 1936. De Nederlandse organisatoren, bezorgd dat er een nieuw instituut geschapen zou worden, kondigden de conferentie aan als een 'Algemeen Congres der Doopsgezinden', maar deze benaming overleefde de bijeenkomst niet.³⁰ Toen Christian Neff op 8 mei 1930 naar Nederland ging, ter voorbereiding van de bijeenkomst, nodigde hij Harold S. Bender, die toen aan de voltooiing van zijn doctoraat aan de universiteit van Heidelberg werkte, uit om hem te vergezellen. Bender, die in Danzig aanwezig was geweest en op de hoogte was van Neffs uitnodiging voor de eerste conferentie, zou later de belangrijkste organisator van MWC assemblies worden, een taak waar een einde aan kwam door zijn dood in 1962. De samenkomst vond eerst plaats in Amsterdam en later in het broederschaphuis in Elspeet, met een excursie naar Witmarsum op de vierhonderdste verjaardag van de bekering van Menno Simons.

Tussen de bijeenkomst in Danzig in 1930 en het Nederlandse evenement in 1936 was de wereld opvallend veranderd. In 1933 was Hitler aan de macht gekomen en het nazisme oefende een sterke aantrekkingskracht uit op de Duitsers, inclusief vele doopsgezinden. Meer en meer dook het *Heil Hitler* op als aanhef in brieven aan Christian Neff.³¹ Harold Bender reed Neff naar de voorbereidingsvergaderingen in Amsterdam en ontdekte dat het onderscheid, dat Amerikanen

²⁹ Chr. Neff (red.), *Der Allgemeine Kongress der Mennoniten gehalten in Amsterdam, Elspeet, Witmarsum (Holland) 29. juni tot 3. juli 1936* (Karlsruhe, [1936]), 152.

³⁰ O.O. Miller en H.S. Bender, 'An account of the Third Mennonite World Conference', in: *MQR* 11 (1937), 3.

³¹ Neff was zelf geen nazi. In het kerkblaadje van de gemeente Weierhof liet hij zijn kerstpreek uit 1940 afdrukken, die een krachtige afwijzing van de oorlog bevatte. Het blaadje werd daarna verboden. Gary Waltner (red.), *300 Jahre Mennoniten Gemeinde Weierhof* (Weierhof, 1982), 51.

maakten tussen gelovigen en ongelovigen – wat zo simpel scheen – in feite toch complex bleek te zijn. In zijn biografie van Bender schrijft de historicus Albert N. Keim: ‘Hij [bedoeld is: Bender] was zich vooral bewust dat juist toen de Duitse doopsgezinden zich lieten meeslepen door de nazi’s en de weerloosheid opgaven, de Nederlanders de andere kant opgingen. Voor hem was het een instructieve les, zij het moeilijk te accepteren.’³² Gedurende de eerste dagen gingen de sprekers uit verschillende landen in op het hoofdthema van de conferentie: doopsgezinden in verleden en heden. Toen het congres naar het broederschapshuis in Elspeet verhuisde, werden de onderwerpen: “doopsgezinden en jeugd”, en “doopsgezinden en cultuur”.³³ Speciaal dit laatste onderwerp veroorzaakte controverse, met duidelijke verschillen tussen de Duitsers aan de ene kant en de Amerikanen en Nederlanders aan de andere.³⁴ Eén van de belangrijkste kranten in Nederland, de *Nieuwe Rotterdamse Courant*, schreef:

De Amerikanen hadden er blijkbaar behoefte aan in het militaristische Europa duidelijk hun volstrekt afwijzen hiervan telkens te belijden. Het weigeren van militaire dienst is voor hen een vanzelfsprekendheid, die van hun godsdienstige levensbeschouwing eenvoudig niet te scheiden is. Daarop moest te eniger tijd van Duitse zijde wel een reactie komen. En zij kwam ook in een felle uitspraak, door applaus van enkelen onderstreept.³⁵

Mondelinge overlevering spreekt van grote onaangenaamheden en zelfs kwaadheid bij die gelegenheid.³⁶ De algemene geest van de conferentie kon echter, ondanks de scherp verwoorde tegenstellingen, zelfs dit getwist verdragen. De groep keerde terug naar het onderwerp van de hulp aan Russische doopsgezinden; zowel voor hen die nog in de Sovjet Unie waren als voor degenen die naar Canada en Zuid-Amerika waren geëmigreerd. Al met al hield de geest van eenheid in Amsterdam en Elspeet een belofte in voor de toekomst van het wereldcongres.³⁷ Orië

32 A.N. Keim, *Harold S. Bender* (Scottsdale, Pennsylvania, 1998), 251.

33 Zie het programma in het verslag.

34 Walter Fellman schreef later, dat het mogelijk zou zijn geweest met behulp van het evangelie de meningsverschillen op te lossen tussen de Amerikaans/Nederlandse “vredesvrienden” en de Duitse geloofsgenoten die vasthielden aan de noodzaak van militaire verdediging. Zie: *Brieven uitgegeven door de Vereniging voor gemeentedagen van doopsgezinden XIX* (1937), 9.

35 *Zondagsbode* 39 (juli 1936). Niet alleen kranten toonden belangstelling voor dit congres, want de Nederlandse radio-omroep zond de slotdienst uit vanuit Witmarsum. Een andere primeur van deze conferentie was de dagelijkse congreskrant, die in de officiële congresalen (Nederlands en Duits) uitkwam.

36 Meegedeeld door Hans Jakob Galle (Weierhof) aan Ed van Straten in oktober 1999.

37 ‘Zo is er een mogelijkheid gekomen, dat het internationale contact blijven kan en groeien ook in de jaren tussen de congressen in’. H.C. Leignes Bakhoven in: *Doopsgezind jaarboekje* (1937), 64.

O. Miller en Harold S. Bender rapporteerden in Noord-Amerika dat, hoewel de conferentie geen plannen maakte voor een toekomstige samenkomst:

the steering committee indicated the hope that another similar meeting might be held in connection with some suitable occasion in five or six years, and expressed the desire that it might be held in America.³⁸

Meteen na de conferentie kwamen vertegenwoordigers van Europese en Noord-Amerikaanse vredesgroepen bijeen in Fredeshiem, een ander doopsgezind broederschaphuis, om te bespreken wat zij samen zouden kunnen doen aan het vredesvraagstuk. Zij lieten een appèl uitgaan en besloten tot een tweede initiatief naast hun samenwerking op het gebied van hulp aan Russische doopsgezinden: het in het leven roepen van een *International Mennonite Peace Committee* om ondersteuning te geven aan doopsgezinden die in problemen kwamen door hun weigering militaire dienst te verrichten.³⁹

Aan het einde van de samenkomst hadden de gedelegeerden de waarde bewezen van een doopsgezinde bijeenkomst over nationale en taalgrenzen heen. Het geweld en de haatgevoelens van de Tweede Wereldoorlog konden het verlangen van doopsgezinden naar gemeenschap – over politieke grenzen heen – en het versterken van een gemeenschappelijke spirituele vroomheid niet uitwissen. Het was echter duidelijk dat degenen die het eens waren met deze groeiende beweging voorlopig gering in aantal waren; eerder enkele tientallen dan honderden. Er was een diep verschil van mening over de grootte en continuïteit van de organisatie die nodig zou zijn om een internationale gemeenschap tot wasdom te brengen.

Het assemblee model

In 1939 brak de Tweede Wereldoorlog uit, nog voordat er een vierde wereldcongres kon worden vastgelegd. De oorlog verwoestte ooit levenskrachtige doopsgezinde gemeenschappen in West-Pruisen, Polen en de Oekraïne. Tienduizenden doopsgezinden werden naar Siberië verbannen of belandden als vluchtelingen in West-Europa. Doopsgezinden in Duitsland, Frankrijk en Nederland leden aanzienlijke verliezen, doordat personen omkwamen en eigendommen verloren gingen, en de vijandelijkheden en haatgevoelens dreigden de doopsgezinden permanent van elkaar te vervreemden. Al in 1940 was het MCC begonnen met hulpwerk in Polen, Frankrijk, Duitsland en Engeland. En zodra de vijandelijkheden ophielden trokken extra hulpwerkers uit Canada en de Verenigde Staten naar Nederland en bezet Duitsland. De aanwezigheid van deze jeugdige vredes-

³⁸ Miller en Bender, 'An account of the Third Mennonite World Conference', 5-6.

³⁹ Miller en Bender, 'An account of the Third Mennonite World Conference', 10-11.

werkers deed meer dan het verschaffen van voedselnoodhulp en herstelwerkzaamheden. Zij werden de pezen voor het weer met elkaar vergroeid raken van kerken, die in de oorlog in elkaar bestrijdende landen lagen. Mede door deze werkers vond de langzame wederopbouw van vertrouwen en wederzijds respect plaats, die zo noodzakelijk waren voor de heropricting van de mwc.

In het najaar van 1946 drong het westelijk district van de *General Conference Mennonite Church* er bij de leiders van de *General Conference* op aan het wereldcongres bijeen te roepen in North Newton (Kansas). Tijdens de driejaarlijkse vergadering van de *General Conference Mennonite Church* van 1947 in Berne (Indiana) vroegen de gedelegeerden officieel aan het MCC de volgende assemblee van de mwc in Noord-Amerika te organiseren. Het bestuur van het MCC – bestaande uit P.C. Hiebert (*Mennonite Brethren*, voorzitter), H.A. Fast (*General Conference*, vice voorzitter), Harold S. Bender (*Mennonite Church* – eerder *Old Mennonites* genoemd, tweede secretaris) en Orie O. Miller, uitvoerend secretaris van het MCC – was zeer ontvankelijk voor dit idee. Drie van hen hadden eerdere bijeenkomsten van de mwc bijgewoond. Zij waren zich echter ook bewust van de oppositie, die in Noord-Amerika tegen de mwc bestond. Zo werd dit initiatief een gelegenheid om de steun te testen voor de band tussen de broederschappen, in het bijzonder in de (*Old Mennonite Church*). Sinds de jaren twintig was deze grootste van alle Noord-Amerikaanse doopsgezinde organisaties zeer achterdochtig ten opzichte van “moderniserende” gesprekken over broederschapsgrenzen heen. Ter gelegenheid van de assemblee van 1936 publiceerde het kerkelijk weekblad *Gospel Herald* een verslag van de bijeenkomsten in Nederland van Orie O. Miller en Harold S. Bender, die opmerkten dat ‘de conferentie een geheel onofficieel karakter had’ en dat zij alleen besluiten nam over algemene resoluties. Maar nogal enthousiast zeiden zij: ‘Wat een prachtig en gezegend iets zou het zijn een verenigd wereld doperdom te hebben, verenigd in geloof en praktijk en werk. Zulk een eenheid zou zonder twijfel de doopsgezinde kerk overal versterken.’⁴⁰ In dezelfde editie van de *Gospel Herald* waarschuwde redacteur Daniel Kauffman dat verschillen tussen doopsgezinde groeperingen ‘het tot een ijdele droom maken te denken aan een federatie en later samensmelting’.⁴¹ Deze waarschuwing was het teken voor één van de onbuigzame stemmen binnen de *Mennonite Church*, John A. Mosemann, een bisschop uit Lancaster (Pennsylvania) om zijn sterke oppositie uit te drukken tegen ‘de voorgestelde vierde mwc’. Hij somde geconstateerde verschillen tussen doopsgezinde groeperingen op over zulke theologische thema’s als de uniciteit van het christelijk geloof, volledige inspiratie van de Schriften, de drie-

40 O.O. Miller en H.S. Bender, ‘An account of the Third Mennonite World Conference Held at Amsterdam, Elspeet and Witmarsum, Holland, June 29 – July 3, 1936’, in: *Gospel herald* (24 september 1936), 557. Veel uit dit artikel kwam terug in *MQR* van januari 1937.

41 Uit: ‘Van de redactie’, *Gospel herald* (24 september 1936), 1.

eenheid en 'de schepping als een directe en persoonlijke daad van God'. 'Zou een wereldconferentie van doopsgezinden', zo vroeg hij: 'de Heer niet pijnlijk mishagen in het licht van het feit, dat sommigen van hen praktisch gesproken ongelovigen zijn?'⁴² Omdat dergelijke gevoelens wijd verbreid bleven, sprak de algemene vergadering van de *Mennonite Church*, onder leiding van voorzitter John L. Stauffer, zelf een tegenstander van interdoopsgezinde samenwerking, zich in 1946 uit tegen 'iedere georganiseerde deelname aan de beweging voor een wereldconferentie'.⁴³

Het zou lastig zijn een wereldcongres te houden in de Verenigde Staten, vooral als het MCC de organisator moest zijn, wanneer de grootste doopsgezinde groep weigerde aan zo'n bijeenkomst mee te werken. Orie O. Miller, creatief bestuurder als hij was, stelde Harold Bender, die toen voor een *sabbatical year* in Europa was, voor dat 'aangezien jij en ik in het uitvoerend comité van het MCC zitten, wij de MC doopsgezinden zullen vertegenwoordigen'.⁴⁴ Voorafgaand aan bovengenoemde brief stelde Orie Miller zich in verbinding met het zogeheten *Committee on Guidance and Counseling* en machtigde het plannen op te stellen voor de voorgestelde assemblee van 1948 zonder acht te slaan op de uitspraak van de *Mennonite Church General Conference*. P.C. Hiebert en Henry A. Fast, respectievelijk voorzitter en vice-voorzitter van het MCC, zouden leiding geven aan dit comité waarin verder zaten J.J. Thiessen van de *Conference of Mennonites in Canada*, P.G. Lehman van de *Mennonite Brethren in Christ*, J.L. Stauffer, bestuurslid van de *Mennonite Church General Conference*, J.N. Smucker, redacteur van *The Mennonite* en Elmer Swartzendruber als vertegenwoordiger van de *Conservative Amish* (later *Mennonite*) *Conference*.⁴⁵ Hiebert reisde naar Iowa, het oosten van Pennsylvania en Virginia voor overleg met degenen die aarzelingen hadden om *unequally yoked* te worden met andere doopsgezinde groeperingen, waarvan werd aangenomen dat zij *liberal in their thinking* waren. Hij was in staat een consensus te bereiken over een programma dat controversiële thema's zou vermijden en de onderwerpen zou toedelen aan 'veilige sprekers'.⁴⁶ Aangevoerd door Bender in Europa en Hiebert slaagde dit comité er in een acceptabel programma op te stellen.

42 J.H. Mosemann, 'The proposed Fourth Mennonite World Conference', in: *Gospel herald* (24 september 1936), 637.

43 Keim, *Harold S. Bender*, 398.

44 Keim, *Harold S. Bender*, 398. Uit een brief, gedateerd 15 november 1947. Orie Miller aan het comité 10 november 1947. *Committee on Guidance and Counsel*, MWC, Box 9-4-2. Aanwezig in de *Archives of the Mennonite Church*, (hierna: *AMC*), Goshen (Indiana). Keim, *Harold S. Bender*, 398. Uit een brief, gedateerd 15 november 1947.

45 Orie Miller aan het comité, 10 november 1947, *Committee on Guidance and Counsel*, MWC, Box 9-4-2. *AMC*, Goshen (Indiana).

46 P.C. Hiebert, 'World Conference Negotiations', Mss. In box 91, file 1, Hiebert papers; aanwezig in: *Mennonite Historical Library and Archives*, Bethel College, North Newton (Kansas).

Goshen/North Newton

De vierde assemblee kwam samen in Goshen (Indiana) van 3 tot 5 augustus 1948, en in North Newton (Kansas) van 7 tot 10 augustus 1948. Het houden van de samenkomst in beide plaatsen maakte het makkelijker voor de *Old Mennonites* om de conferentie te aanvaarden. Meer dan 2.000 mensen woonden de openbare zittingen in Goshen en North Newton bij, waaronder zevenendertig overzeese gasten. Dit was de eerste conferentie waar de Amerikanen duidelijk de meerderheid vormden. De sprekers vertegenwoordigden alle aanwezige nationaliteiten en meer dan twintig Noord-Amerikaanse groeperingen. De aanwezigheid van gedelegeerden uit Brazilië, China, India en Paraguay – waaronder verschillenden die aan Amerikaanse doopsgezinde colleges studeerden – creëerde een assemblee die het belang van doopsgezinde gemeenten buiten Europa en Noord-Amerika onderkende. Mannen en vrouwen in alle leeftijden namen deel aan uiteenlopende discussies over praktische, historische en theologische onderwerpen. Voorzitter P.C. Hiebert hield zowel in Goshen als in North Newton de openings-toespraak.

Hoe groot de spanningen ook waren tussen de Amerikaanse doopsgezinde groeperingen, zij verbleekten naast de spanningen gevoeld door de vertegenwoordigers van de door de oorlog verscheurde landen van Europa. Volgens de mondelinge overlevering vonden Nederlandse en Duitse gedelegeerden de verhoudingen al moeilijk tijdens de overtocht over de Atlantische oceaan. In zijn antwoord op de thematoespraak van de conferentie herinnerde Emil Händiges, een Pruisische vluchteling die nu in West-Duitsland woonde, en die als enige bij alledrie de voorgaande conferenties aanwezig was geweest, aan de harde klap van de oorlog. Toen liet hij daarop volgen: 'Wee ons, omdat wij gezondigd hebben [...]. Het zijn ook onze overtredingen die dit oordeel over ons vaderland hebben gebracht.'⁴⁷

Dirk Cattepoel, predikant van de Krefeldse gemeente, begon zijn verslag over 'doopsgezinden in Duitsland, 1936 tot 1948 en de huidige situatie', met de opmerking dat iedere Duitse christen antwoord moest geven op 'één vraag vóór alle andere vragen: hoe sta jij tegenover alles wat in jouw land en andere naties is gebeurd door het nazisme?' In het bijzonder deed hij een beroep op 'mijn Nederlandse en Franse broeders en zusters', voor wie 'vergeving onmogelijk schijnt'. 'En toch, om Christus' wil, vraag ik jullie: vergeef ons! En gun ons – in de naam

⁴⁷ Antwoord op de thema preek. *Proceedings of the Fourth Mennonite World Conference August 3-10, 1948* (Akron, Pennsylvania, Mennonite Central Committee, 1950), 12. Dit verslag, door het MCC uitgebracht, was het eerste dat in het Engels verscheen. Aan de oprechtheid van Händiges werd getwijfeld door sommige Duitsers, die zich zijn verleden in de nazi-tijd herinnerden (door H.J. Galle mondeling meegedeeld aan Ed van Straten, oktober 1999).

van Christus – een nieuw begin van christelijke broederlijkheid.⁴⁸ Henri A. Fast deed in zijn slotpreek een beroep op de conferentie om niet toe te laten dat de Duitse gasten ‘terug zouden gaan zonder hen te verzekeren dat wij naar hen geluisterd hebben en dat al wat er te vergeven valt, vergeven is’.

Wij zijn net zo verlangend als zij dat de oude relaties van christelijke broederlijkheid weer hersteld worden [...]. Het zou waarschijnlijk goed geweest zijn als wij allemaal hier naartoe gekomen waren met een geest van boetedoening en bekentenis, want noch zijn onze handen schoon, noch onze harten zuiver, noch is ons dienen volmaakt.⁴⁹

Voor velen waren de bijeenkomsten van 1948 ten diepste bevredigend. Eén van de Nederlandse gedelegeerden echter, S.F. Golterman, berispte de Amerikanen wegens hun interne verdeeldheid en hun gebrekkige deelname aan de Noord-Amerikaanse samenleving, en opperde dat de stijl van de samenkomst eigenlijk die van ‘een Amerikaanse conferentie, niet een wereldconferentie’ was.⁵⁰ Verschillende andere Europeanen klaagden over onvoldoende tijd voor discussie en debat. Aan de andere kant noemde J. Winfield Fretz, een rijzende ster in het leiderschap van de *General Conference*, de conferentie ‘een belangrijk avontuur in wereldgemeenschap [...], uitermate waardevol en verruimend, vooral voor Amerikaanse doopsgezinden’.⁵¹ In scherpe tegenstelling tot de reactie op de conferentie van 1936 noemde het redactioneel artikel in de *Gospel Herald* van 24 augustus 1948 de vierde assemblee ‘een gebeurtenis van buitengewone belangwekkendheid en betekenis’.⁵² Redacteur Paul Erb, die opgegroeid was in Kansas, was zich uitermate bewust van de bijzondere mogelijkheden voor interdoopsgezinde contacten.

De gedelegeerdenvergadering stelde een continueringcomité in dat plannen moest maken voor een vijfde wereldcongres in de zomer van 1952 of 1953 in ‘het gebied van de Zwitserse en Franse doopsgezinde gemeenten’. De gedelegeerdenvergadering merkte op dat, ofschoon zo’n comité eerder niet bestaan had, *the time has come to plan for the next World Conference*, op een meer geregelde wijze. Dit voorbereidingscomité zou vertegenwoordigers moeten hebben uit de Europese broederschappen, één uit Brazilië, één uit Paraguay alsmede ‘door het MCC uit te kiezen vertegenwoordigers uit Noord-Amerika’.⁵³ P.C. Hiebert zat de gedelegeer-

48 *Proceedings of the Fourth Mennonite World Conference*, 14-15.

49 *Proceedings of the Fourth Mennonite World Conference*, 320.

50 S.F. Golterman, ‘Mennonite World Conference impressions: a Dutch view’, in: *Mennonite life* 4,2 (1949), 29.

51 J. Winfield Fretz, ‘Mennonite World Conference impressions: an American view’, in: *Mennonite life* 4,2 (1949), 30.

52 ‘Editorial’, in: *Gospel herald* (1948), 779.

53 ‘Minutes of the Delegate Session’, in: *Proceedings 1948*, 313-316.

denvergadering voor en Harold S. Bender notuleerde. De gedelegeerdenvergadering in North Newton nam een herdenkingsresolutie aan om Christian Neff te eren, de 'initiatiefnemer [...], geestelijke vader en leider, voorzitter van de eerste conferentie, erevoorzitter van de tweede en derde conferenties, die stierf op 31 december 1946, in de leeftijd van 83 jaar'.⁵⁴

St. Chrischona

De vijfde wereldconferentie vond plaats in St. Chrischona, bij Bazel in Zwitserland, van 10 tot 15 augustus 1952, met als thema: *die Gemeinde Christi und ihr Auftrag*.⁵⁵ Net als bij de eerste conferentie behoorde een pelgrimage naar Zürich, de plaats waar de beweging der anabaptisten begon, tot de programmaonderdelen. Er namen 218 officiële afgevaardigden deel: 111 uit Noord-Amerika, 104 uit Europa, 2 uit Indonesië en 1 uit Paraguay. Dagelijks waren er ongeveer 600 deelnemers aanwezig, terwijl op zondag bijna 2000 mensen het programma bijwoonden. Duits was de officiële taal, maar elektronische apparatuur maakte simultaanvertalingen in de twee andere conferentietalen – Engels en Frans – mogelijk. Tot verdere speciale kenmerken behoorden discussiegroepen, een speciale ontmoeting voor vrouwen (die echter geleid werd door een man: Samuel Gerber – 'Grosser Sammy' – van Les Reussilles in de Zwitserse Jura) en één voor doopsgezinde geleerden. Deze vijfde mwc publiceerde als eerste een formele congresboodschap, gericht aan de ledenkerken.⁵⁶ Bender verklaarde dat een belangrijk doel van de conferentie zou zijn: 'een bijdrage aan het levend maken van onze gemeenten in de hele wereld'.⁵⁷ Een ander doel was het versterken van de verbindingen tussen de verschillende delen van de wereldwijde broederschap.⁵⁸ Enkele van de besproken onderwerpen waren: zending, vluchtelingen, gemeente van Christus en de wereld, oecumenische contacten, en gemeente en jeugd. De pelgrimage naar Zürich op de laatste dag van de conferentie was om het martelaarschap van Felix Mantz en het leiderschap van Conrad Grebel te gedenken.

⁵⁴ 'Minutes of the Delegate Session', 315.

⁵⁵ Op 9 augustus kwamen de officiële afgevaardigden bij elkaar en kozen de leden van het voorbereidingscomité tot presidium van de conferentie. *Die Gemeinde Christi und ihr Auftrag* (Karlsruhe, 1953), 387.

⁵⁶ 'Here at last, probably for the first time, our worldwide brotherhood has found a voice, a common voice of faith (gemeinsame Glaubensstimme)', Harold Bender, in: *Die Gemeinde Christi und ihr Auftrag*, II.

⁵⁷ *Die Gemeinde Christi und ihr Auftrag*, VI.

⁵⁸ *Die Gemeinde Christi und ihr Auftrag*, VII.

Karlsruhe

Het zesde Doopsgezinde Wereldcongres kwam bijeen in Karlsruhe in Duitsland van 10 tot 15 augustus 1957. Het was verreweg de grootste samenkomst tot dan toe; de organisatoren moesten onderdak vinden voor circa 1300 mensen. Evenals in 1952 werd er simultaan vertaald in de drie conferentietalen: Duits, Engels en Frans. En voor het eerst hadden vrouwen een eigen, door henzelf geleide bijeenkomst. De belangrijkste daad van de vergadering in Karlsruhe was het opzetten van een statuut en de structuur van een meer formele organisatie. Gedelegeerden zeiden niet bereid te zijn een superkerk te accepteren, maar zij zagen wel de noodzaak van een steviger blijvende structuur.⁵⁹ Het actieve deel van de organisatie zou een *general council* (algemene bestuursraad) zijn, soms presidium genoemd, bestaande uit één vertegenwoordiger van elke lidbroederschap. Broedersschappen met meer dan 2000 leden mochten een extra lid hebben. Dit werd het actieorgaan, dat de opdracht had één keer samen te komen tussen assemblees in en een uitvoerend comité te kiezen van vijf personen, geleid door de president. Het statuut zou voorlopige geldigheid hebben gedurende één jaar na de zesde MWC en definitieve geldigheid één jaar na de conferentie, mits er geen bezwaar zou zijn ingebracht door enige deelnemende broederschap.⁶⁰

Een ander speciaal kenmerk van de vergadering in Karlsruhe was een aan alle deelnemers uitgereikte brief met het verzoek hun mening te geven over deze conferentie en voorstellen te doen voor de volgende. Tweeëntwintig respondenten deden zeer uiteenlopende voorstellen.⁶¹ Deze behoefte aan evaluatie weerspiegelt ongetwijfeld het groeiend besef dat de assemblees evenzeer bijeenkomsten zijn voor leden van doopsgezinde gemeenten in het algemeen als bijeenkomsten van afgevaardigden. Het voorbereidend comité (nu presidium genoemd) stelde Canada voor als het gastland voor het zevende wereldcongres en vroeg de vergadering een boodschap van het congres aan te nemen, die zich richtte tegen de bedreigende wapenwedloop. Hoewel de boodschap atoomwapens niet specifiek vermeldde, noemden de ADS en het *International Mennonite Peace Committee* nucleaire wapens een belangrijke bedreiging en ook de vrouwenbijeenkomst drong er op aan in te gaan op deze kwestie.⁶² Hoewel de te Karlsruhe doorgevoerde hervormingen niet radicaal waren, gaven zij toch een nieuwe omschrijving van het doel van de conferenties als regelmatig terugkerende bijeenkomsten van broederlijke gemeenschap om het bewustzijn van de wereldwij-

59 *Das Evangelium von Jesus Christ in der Welt*, (Karlsruhe, 1958), 345-346.

60 Het Statuut is opgenomen in: Cornelius J. Dyck (red.), *The Lordship of Christ; proceedings of the Seventh MWC, August 1-7, 1962* (Scottsdale, Pennsylvania, 1963), 698-700.

61 Dossiers van het Zesde Wereldcongres, AMG, Weierhof.

62 *Das Evangelium von Jesus Christ in der Welt*, 187.

de broederschap te versterken, om geloof en hoop te verdiepen en de gemeente te helpen in haar dienst aan de wereld.⁶³ De vroegere nadruk op vernieuwing van de waardering voor de historische geloofserfenis wordt niet genoemd.

Kitchener

Het zevende Doopsgezind Wereldcongres vond plaats in Kitchener (in Ontario, Canada) van 1 tot 7 augustus 1962. Harold S. Bender, de president, was ernstig ziek en niet in staat bij de openingszitting aanwezig te zijn. Toen hij later verscheen waren de mensen geschokt, toen zij zagen hoe ziek hij was.⁶⁴ Zijn openingstoespraak werd voorgelezen door de vice-president en toekomstig president Erland Waltner. Aan het eind van de conferentie drukten Benders laatste in het openbaar gesproken woorden de hoop uit dat het Doopsgezind Wereldcongres een voortgaande expressie van kerkelijkheid en eenheid zou zijn:

Wij streven ernaar aan te voelen wat de broederschap wil. Ja, beste vrienden, hoewel het bij tijden mag lijken dat we iets te ver voorop lopen volgens de gevoelens van sommigen, toch horen wij in te gaan op wat de broederschap zegt. [...] Ik ben vooral gelukkig deze groei te zien in wederzijds begrip en het verlangen elkaar te begrijpen onder ons. [...] Hoe zal de toekomst zijn? Ik zie al deze doelstellingen nog steeds werkzaam blijven, met groeiende draagwijdte. [...] Ik zie ons niet uitzien naar een grote wereldorganisatie die meer doet dan een conferentie als deze, om het kanaal te zijn voor Gods stem die tot ons spreekt. Ik zie hoe het stimuleren, versterken, het uitdagen voortgaat, en ik vraag mij wel eens af of we hiervan niet meer nodig hebben dan wij nu hebben.⁶⁵

Voor Bender was het wereldcongres een continu proces, niet alleen als instrument om de wereldwijde broederschap bijeen te houden, maar ook als een plaats waar deze, steeds meer wereldwijde familie meer bewust kon worden van haar geestelijke situatie. Hij zag een leidende rol voor het wereldcongres in de geestelijke groei van de gemeenten, en toch kwam hij niet toe aan een visie op het wereldcongres als zich ontwikkelend tot wereldorganisatie. Zoals één van de toen aanwezigen berichtte in het *Algemeen doopsgezind weekblad*: 'Hiervan mocht ook op een bijzonder ontroerend moment zondagsavonds professor Bender getuigen, de na zijn operatie nog zeer zwakke man, die met grote bewogenheid uitsprak wat hij voor de toekomst verwachtte van de internationale samenkomsten der

63 *The Lordship of Christ*, 698.

64 Ongepubliceerd reisdagboek van Leo Laurens; Zaal Mennonitica, Universiteitsbibliotheek, Amsterdam.

65 *The Lordship of Christ*, 6.



Badge van het zevende Doopsgezind Wereldcongres, van 1 tot 7 augustus 1962 gehouden te Kitchener Ontario, Canada.

doopsgezinden'.⁶⁶ Dezelfde anonieme verslaggever, hoewel onder de indruk van de lezingen, toespraken, sectieontmoetingen en discussiegroepen, waarin het om belangrijke onderwerpen ging, concludeerde toch dat het werkelijke accent viel op de ontmoeting met elkaar. Bijna een jaar nadien, op 25 juni 1963, herinnerde William Keeney in een toespraak tot vertegenwoordigers van Nederlandse doopsgezinde gemeenten, zijn toehoorders 'aan het thema van Kitchener: de heerschappij van Christus over ons leven'. Hij wijst op de eenheid der doopsgezinden als leden van de gemeente van Christus. 'Men wordt zich van deze eenheid, ondanks de verschillen (verhouding

tot de Wereldraad, theologische opvattingen) steeds meer bewust'.⁶⁷ Toegroeien naar éénheid zou het motief kunnen zijn geweest van de voorzitter bij de conferentie van Kitchener toen hij de meer dan 1000 jongeren na de avondwijding opwekte op te staan en samen een polonaise te dansen door het hele gebouw.⁶⁸ Onderdeel van de indruk die het congres maakte, was het grote aantal deelnemers: 12.207 geregistreerden.⁶⁹ Deze assemblee was in zekere zin de kroon op het werk van Harold S. Bender, die zes weken later, op 21 september 1962, stierf.

Voorafgaand aan de bijeenkomst in Kitchener was C.J. Dyck, kerkhistoricus en voormalig medewerker van het MCC in Europa en Paraguay, begonnen Bender te assisteren bij de planning van het programma voor Kitchener. De *General Council* benoemde Erland Waltner tot president en Dyck tot uitvoerend secretaris. Dyck en Waltner, die tevens president was van *Mennonite Biblical Seminary* in Elkhart (Indiana) vormden het nieuwe team dat de organisatie de komende tien jaar zou leiden.

⁶⁶ *Algemeen doopsgezind weekblad* van 18 augustus 1962, 3.

⁶⁷ Notulen Bestuursvergadering ADS, 24 en 25 juni 1963, 35.

⁶⁸ *Algemeen doopsgezind weekblad* (25 augustus 1962), no. 34, 3.

⁶⁹ *The Lordship of Christ*, 8.

Amsterdam

Het achtste Doopsgezind Wereldcongres vond plaats in Amsterdam van 23 tot 30 juli 1967 en telde ongeveer 6000 deelnemers. De conferentie volgde het bekende patroon van openbare toespraken, sectievergaderingen en groepsdiscussies over het thema: het getuigenis van de Heilige Geest. Zoals altijd was de persoonlijke ontmoeting één van de belangrijkste elementen van het congres, zelfs als de contrasten tussen deelnemers groot waren – zoals zo goed tot uitdrukking kwam in de zo vaak herdrukte foto in *Mennonite Life* van een oudere Amerikaanse doopsgezinde vrouw in *plain dress* en *prayer cap* op een smal bankje zittend met een jonge Europese vrouw, die een sigaret rookt.⁷⁰

De sluitingsdienst, met een preek van Hendrik Bremer en een antwoord daarop van Vincent Harding, werd uitgezonden door de Nederlandse televisie en door Eurovisie en ook door Radio Nederland Wereldomroep.⁷¹ Cornelius Krahn schreef: 'Veel deelnemers verklaarden dat de dienst op de laatste dag van de conferentie een hoogtepunt was van profetische prediking en inspiratie'.⁷² Preek en antwoord gingen over bedelaars die opstaan en gaan lopen, zowel in Handelingen 3 als in de wereld van vandaag.⁷³ Na de conferentie bracht een speciaal gecharterde trein, 'Menno Expres' geheten, 800 deelnemers naar Witmarsum.⁷⁴ In Amsterdam werden de gedelegeerden er zich van bewust dat het doopsgezinde geloof zich opvallend begon uit te breiden in het zuidelijk halfmond. De historicus Cornelius Krahn merkte op dat 'voor het eerst een sterk bewustzijn geschapen werd van het feit dat niet alle doopsgezinden een blanke huid hebben'.⁷⁵ Paul N. Kraybill, deelnemer in Amsterdam en later uitvoerend secretaris van de MWC zei dat 'dit achtste congres kwam op een historisch moment, toen de gevolgen van het veranderende karakter van de doopsgezinde wereldgemeenschap beter zichtbaar werden'.⁷⁶ Een poging

70 Zie pagina 172. Oorspronkelijk afkomstig uit Dyck en Kreider, 'Mennonite World Conferences in review: a photographic essay', 19.

71 Ed van Straten herinnert zich dat hij naar deze dienst luisterde in Pati, Indonesië, 12.000 km van Amsterdam.

72 *Mennonite life* 22,4 (1967), 157.

73 C.J. Dyck (red.), *The witness of the Holy Spirit; proceedings of the Eighth Mennonite World Conference, July 23-30, 1967* (Elkhart, Indiana, 1967) 125-129.

74 Alle Hoekema, destijds één van de conducteurs in die trein, schat dat er zo'n 800 passagiers aan boord waren. De bestemmingsborden op de trein zeiden echter dat dit de "Mennonite World Conference Expres" was (zie p. 173).

75 *Mennonite life* 22,4 (1967), 157.

76 P.N. Kraybill, 'Anabaptists, Mennonites and the Mennonite World Conference; a profile', een ongepubliceerde toespraak tot de vergadering van de *Secretaries of Christian World Communities* (Jeruzalem, 18-20 oktober 1988), 25.



De beroemde en vaak afgedrukte foto van de traditionele en de moderne mennonieten-vrouw, afkomstig uit het achtste Doopsgezind Wereldcongres in Amsterdam (23 tot 30 juli 1967) (zie ook p. 171).



Bestemmingsbord van de speciaal gecharterde trein die na afloop van het achtste Doopsgezind Wereldcongres in Amsterdam (23 tot 30 juli 1967) naar Witmarsum reed. Alle Hoekema was conducteur op deze trein en schat dat er zo'n 800 deelnemers aan boord waren. Het bestemmingsbord is door hem geschonken aan de Doopsgezinde Bibliotheek, alwaar het zich nu bevindt (zie ook p. 171).

van jonge mensen die in Amsterdam aanwezig waren, om een *World Mennonite Youth Contact*⁷⁷ op te zetten, bleek al gauw niet levensvatbaar.⁷⁸

Voor de meeste doopsgezinden en *Brethren in Christ* betekent de mwc grote periodieke assemblees, die de nadruk leggen op gemeenschap, diensten, inspirerende toespraken en kleinere groepsdiscussies, en die gekenmerkt worden door gedrukte programma's, de publicatie van verslagen en speciaal gemaakte liedboeken.⁷⁹ In de loop van de tijd begonnen grote aantallen Europeanen en Noord-Amerikanen deze ontmoetingen ook te gebruiken als aanleiding voor internationale reizen. Kleinere groepen, eerst gedelegeerden en later de *General Council*, deden het zakelijk gedeelte van het congres.

Rond 1967 echter werden zorgen hoorbaar onder mwc-leiders dat de nadruk op het congres ten koste ging van de energie die nodig was om andere vormen van inter-broederschapelijke relaties te cultiveren. Assemblees waren duur en vroegen veel tijd van de ontvangende gemeenschap. Het groeiend aantal vertegenwoordigers van niet-westerse samenlevingen deed steeds meer de vraag rijzen

⁷⁷ *Algemeen doopsgezind weekblad* (5 augustus 1967), 5.

⁷⁸ Mondelinge mededeling van mede-oprichter Willard Roth aan Ed van Straten. 'It was a good idea but it didn't go anywhere – it just petered out.'

⁷⁹ Sinds de Tweede Wereldoorlog had alleen de vijfde assemblee (in 1952) minder dan 1.000 deelnemers.

of deze congressen wel verplaatst konden worden naar locaties over de hele wereld. Zo kwamen vanaf de jaren zeventig andere aandachtspunten naar voren, naast de assembleebijeenkomsten, die een nog grotere betekenis gaven aan de nu gevestigde organisatie.

Overgang

Vanaf het ontstaan in 1925 kreeg het Doopsgezind Wereldcongres, dat aanvankelijk georiënteerd was op Europa en Amerika, steeds meer een wereldwijd karakter. Zoals de meeste diepgaande veranderingen vond deze verschuiving geleidelijk plaats, met de jaren 1966 tot 1975 als een soort scharnierpunt. Voor 1966 overheerste het motief van de Europees-Amerikaanse conferentie. Na 1975 was de MWC op weg een wereldwijde gemeenschap te worden.

In zijn verslag van de negende MWC, die van 18 tot 23 juli 1972 in het Braziliaanse Curitiba gehouden werd, hield uitvoerend secretaris C.J. Dyck een bespiegeling over de toekomst van het congres. Dyck vroeg zich af of de term 'gemeenschap' (*fellowship*) sterk genoeg was om wat hij zag als diepgewortelde gemeentelijke en broederschappelijke autonomie te boven te komen. Met deze tendensen als gegeven: 'welke soort eenheid is dan mogelijk en wenselijk, in een wereldbroederschap waarin iedere gemeente uiteindelijk alleen aan zichzelf verantwoordelijk is?'⁸⁰

Dyck vroeg zich ook af of MWC zijn doelen mogelijk al bereikt had. Misschien zouden conferenties per werelddeel het nieuwe model zijn in plaats van wereldwijde samenkomsten. Misschien zou een reeks van broederlijke bezoekers de inter-broederschappelijke relaties kunnen onderhouden. Hij merkte op dat andere kerkelijke eenheidsbewegingen, 'hun traject bijna helemaal schijnen te hebben afgelegd'.⁸¹ Dyck was zich terdege bewust van de MWC aanhangers die zich zorgen maakten over de kosten en de oppervlakkigheid van een ontmoeting één keer in de vijf jaar. Tegen het einde van zijn verslag merkte hij op: 'De tijden zijn veranderd. Eenderde van de doopsgezinden in de huidige wereld is van niet-westerse origine. Zij malen niet om Luthers zestiende-eeuwse Europa, dat oorspronkelijke doopsgezinden zo belangrijk vinden.' Daarna verwoordde hij een meer terzake doende doelstelling:

Het einde van de min of meer traditionele zendingsactiviteiten is gekomen. Nationale onafhankelijke doopsgezinde broederschappen in Azië, Afrika en Latijns Amerika zien uit naar andere manieren om te werken en contact te onderhouden met de wereldbroederschap. Als de MWC een nuttig instrument in de wereldbroederschap

80 C.C. Dyck (red.), *Jesus Christ reconciles; proceedings of the Ninth Mennonite World Conference, July 18-23, 1972* (Elkhart, Indiana, 1972), XXI.

81 Dyck, *Jesus Christ reconciles*, XXII.

wil blijven moet het meer zijn dan een etnische bijeenkomst om een groots verleden te vieren. Het moet onderdeel zijn van de missie waar de doopsgezinden in deze wereld toe geroepen worden. Niet alleen de blanke, westerse doopsgezinden, maar alle doopsgezinden. [...] Tenzij mwc een integraal deel kan worden van wat alle doopsgezinden in de wereld willen zijn en doen kan het geen werkelijke toekomst hebben.⁸²

Om deze nieuwe doelen te bereiken zouden er veranderingen moeten worden doorgevoerd in de vertegenwoordiging in de organisatie. Hij riep op tot het stellen van 'nieuwe prioriteiten in de verplichtingen die onze denominaties op zich nemen, vooral in het westen, door de financiële bijdragen te verhogen'. Aan het einde van zijn verslag beantwoordde hij zijn eigen vraag:

Doopsgezinden van over de hele wereld hebben elkaar nodig om de betekenis van geloof in hun diverse culturele contexten te verhelderen. Zij hebben elkaar nodig om een identiteit als belijderskerk te verwerven temidden van toenemende druk van nationale, economische en maatschappelijke stromingen. Zij hebben elkaar nodig om te verhelderen wat het is dat zij te zeggen hebben in de jaren zeventig en hoe en waar het gezegd moet worden.⁸³

Het was duidelijk dat Dyck nadacht over vragen die ook anderen naar voren brachten. Vertegenwoordigers van de wereldwijde broederschap (de *General Council*) waren al voor het eerst buiten Europa en Noord-Amerika bij elkaar gekomen in Asuncion (Paraguay). In 1969, bijvoorbeeld, vergaderde het uitvoerend comité in Kinshasa, toen de hoofdstad van Zaïre (nu Congo) en in oktober 1971 reisde het af naar Dhamtari in Midden-India om de oprichting van de *Asian Mennonite Conference* bij te wonen. Bij deze ontmoetingen werd de dynamiek van de wereldwijde kerk in toenemende mate evident. De doeleinden en structuren van de mwc moesten worden aangepast.

In retrospectief wordt de grotere samenhang van deze verschuivende blikrichting duidelijker. Tussen 1945 en 1969 openden doopsgezinden en *Brethren in Christ* 63 nieuwe zendingsgebieden. De daaruit voortgekomen broederschappen, opgeteld bij de 25 die voor 1945 ontstaan waren, vormden een netwerk dat meer dan 50 landen besloeg. Deze broederschappen groeiden veel sneller dan die in het noorden. Reeds in 1970 waren er in het zuidelijk deel van de wereld tweemaal zoveel leden als in Europa en in de jaren negentig telden de doopsgezinden op het zuidelijk halfrond meer leden dan die in het noorden.⁸⁴

82 Dyck, *Jesus Christ reconciles*, XXII en XXIII.

83 Dyck, *Jesus Christ reconciles*, XXIII.

84 Shenk, *By faith they went out*, 95.

Curitiba

Discussies over de toekomst van MWC werden nog meer acuut toen de beslissing, om de bijeenkomst van 1972 in het Braziliaanse Curitiba te houden, tot tegenstellingen leidde. Onder het militair bewind van die dagen onderdrukte Brazilië met kracht afwijkende geluiden. Tijdens de samenkomst van 1967 had Vincent Harding gezegd: 'This much we know, the revolutionary beggars will wait no longer. Christ has promised to be with all the beggars and His promises are sure [...]. March out, saints, and be counted.'⁸⁵ Nu trokken sommige doopsgezinden, in het bijzonder de Nederlandse, zich de boodschap van Harding aan en vroegen of de assemblee wel gehouden kon worden in een repressieve samenleving, waar de vrijheid van meningsuiting beperkt zou zijn. In juni 1970 besloot de ADS dat zij zich niet met een goed geweten kon laten vertegenwoordigen op een congres in een politiestaat, waar de vrijheid van discussie beperkt zou zijn.⁸⁶ Uitvoerend secretaris C.J. Dyck worstelde gedurende het grootste deel van 1970 en 1971 met de vraag of de MWC al dan niet in Brazilië bijeen moest komen. Op zoek naar de mogelijkheid van een compromis reisde Dyck naar Amsterdam, Karlsruhe en Winnipeg. In 1971 reisden afgevaardigden, onder wie de Nederlandse vice-president van de MWC, de theoloog J.A. Oosterbaan, naar Brazilië om de situatie te onderzoeken. Intussen waren de Braziliaanse doopsgezinden ontdaan dat hun uitnodiging niet van ganser harte werd aangenomen. Oosterbaan vertelde zijn Braziliaanse vrienden dat noch de Nederlanders noch de MWC er enig belang bij hadden hun 'leven en werken door voor de autoriteiten daar onacceptabele protestacties' in gevaar te brengen. Na gehoord te hebben dat er politiewaarnemers bij de bijeenkomsten zouden zijn, verklaarde hij echter: 'This reminds us too much of the German occupation time'. 'It may be better to go where we are free to say what we wish.'⁸⁷

Na langdurige discussies en dagen van gebed besloten Dyck, Oosterbaan en andere bezoekers samen met de Braziliaanse leiders dat, hoewel Curitiba zijn beperkingen had, de kerk gedurende de hele geschiedenis had gebloeid in allerlei

85 Dyck, *The witness of the Holy Spirit*, 129.

86 C.J. Dyck berichtte het besluit van de Nederlandse ADS van 9 juni 1970 in een brief aan het presidium, gedateerd 1 september 1970; X-9-9 MWC, Box 13, Presidium file, AMC, Goshen (Indiana). Het besluit stelde dat, 'onder de omstandigheden het samenkomen van de MWC in Brazilië ongewenst [is] en dat er vanuit Nederland geen gedelegeerden zullen worden gezonden in het geval dat de bijeenkomst daar wordt vastgesteld.' De Lutherse Wereldfederatie had eveneens besloten haar geplande bijeenkomst uit Brazilië naar elders over te brengen als protest tegen deze omstandigheden.

87 Verslag van de ontmoeting inzake de Negende MWC. Kwesities, MB Bijbelschool, Curitiba, Brazilië, 18-19 januari 1971, 4. Bijvoegsel bij een brief van C.J. Dyck aan Erland Waltner, president van MWC. Persoonlijk archief van J.A. Lapp.

politieke omgevingen. Zij kwamen overeen openlijke politieke discussies te beperken en drongen er bij de ADS op aan haar beslissing te heroverwegen. De ADS herriep haar beslissing niet, maar besloot dat er een kleine delegatie naar Brazilië zou gaan om hun solidariteit met de wereldwijde geloofsgemeenschap te tonen.

Degenen die de assemblee van Curitiba bijwoonden, ontdekten dat niet alle Latijns-Amerikaanse doopsgezinden bereid waren hun politieke discussie in te tomen. Folders, getiteld: *What does the Latin American reality say to our consciences?*, in verschillende talen gedrukt, werden uitgedeeld aan degenen die bij het terrein aankwamen. De verklaring wees vijftien gevallen van onderdrukking aan van armen, landlozen en vooral inheemse volken. Zij vroegen om een 'new infusion of the Holy Spirit that will show us that to keep silent before these injustices means to accept them', en riepen op tot het hervinden van 'the Anabaptist conscience of the people of God as a redemptive community'.⁸⁸

Het congressthema in Curitiba: "Jezus Christus verzoent", leverde rijke bijbelse en praktische toepassingsmogelijkheden voor een kerk die leefde in een diep verdeelde wereld temidden van onderdrukkende politieke, economische en religieuze systemen. Na een uiteenzetting gebaseerd op Efeze 2:11-16 zei de president van de assemblee, Erland Waltner, dat ondanks de nieuwe 'geestelijke en morele wederzijdse afhankelijkheid' van de wereldwijde doopsgezinde realiteit, 'niemand van ons zulk een ethische houding had bereikt dat we geen behoefte aan berouw zouden hebben'.⁸⁹ Ondanks de spanningen ontstaan rond het samenkomen in Brazilië was de negende mwc uiterst succesvol. Gedelegeerden uit meer dan twintig landen waren aanwezig en de 1800 geregistreerde deelnemers vertegenwoordigden 33 volken. Plaatselijke doopsgezinden werden in hun getuigenis gesterkt. Slechts weinig bezoekers herinnerden zich dat de doopsgezinde immigranten in Brazilië belangrijk waren aangemoedigd in de samenkomst van de mwc in Danzig in 1930; inclusief financiële ondersteuning van het Nederlandse Comité voor Buitenlandse Noden. Bezoekers ontdekten ook substantiële plaatselijke en economische verschillen in Latijns Amerika tussen Portugese en Spaanse immigranten, inheemse stammen, en welvarende Duitse doopsgezinden.

Tijdens het congres zelf bespraken talrijke sectiegroepen het rapport waarin C.J. Dyck aandrong op een herbezinning op het doel en de toekomst van de mwc. Algemeen bevestigden zij de voortzetting van de mwc door middel van nieuwe structuren. De notulen van het presidium namen nota van 'krachtige gevoelens ten gunste van voortzetting van mwc, hoewel de vormen konden verschillen'. Frank H. Epp, een Canadese gedelegeerde, ontwierp een samenvattende resolu-

⁸⁸ Kopie in Curitiba-archief. Lapp, 1972.

⁸⁹ *Proceedings* 1972, 7,8.

tie, die het congres opnieuw bevestigde 'als een kanaal van gemeenschap (*fellowship*) en getuigenis', en die aandrang op versterking van het secretariaat, meer gelijkheid in de internationale vertegenwoordiging en verder gezamenlijke arbeid op het gebied van publiciteit, vredeswerk en jongerenactiviteiten.⁹⁰

Permanent secretariaat

Deze overgang van 'Europees-Amerikaans congres naar wereldwijde *koinonia* (*communion*)' ging na Curitiba alleen maar sneller. Tijdens de vergadering van het presidium in 1973 in Basel kondigden president Erland Waltner en uitvoerend secretaris C.J. Dyck aan dat zij niet beschikbaar waren voor voortzetting van hun dienst. Million Belete, een man uit het onderwijs en kerkleider in Ethiopië, werd tot nieuwe president benoemd, de eerste Afrikaan en niet-Europeaan of Amerikaan op deze post. Paul N. Kraybill, voormalig buitenland secretaris van de *Eastern Mennonite Missions* en toen algemeen secretaris van de *Mennonite Church in North America*, werd benoemd tot nieuwe uitvoerend secretaris van de MWC. Met zijn kennis van de doopsgezinde kerken in de gehele wereld bracht Kraybill aanzienlijke inzichten en energie mee voor deze taak. In Curitiba hadden de gedelegeerden gevraagd om een meer permanente staf voor de MWC, maar over deze kwestie werd nog gedebatteerd. Jan Matthijsen bracht een sinds lang bestaande en breed ondersteunde Nederlandse mening onder woorden, dat een betaalde staf niet nodig was. Suhadiweko Djojodihardjo, leider van de Javaanse Doopsgezinde Broederschap (Gereja Injili Tanah Jawa: GITJ), redeneerde dat de MWC meer diende te zijn dan een ontmoeting. De MWC zou studie moeten maken van actuele problemen en dienen als 'een kanaal voor het krijgen van raad van doopsgezinde instanties in internationaal verband'.⁹¹ Pak Djojo's gezichtspunt won het. Voor het eerst kreeg een uitvoerend secretaris een salaris voor een kwart van zijn tijd (na de assemblee van Wichita werd hij fulltime betaald).

Sindsdien werd het een belangrijke taak een steviger financiële basis voor de MWC op te bouwen en een model te ontwikkelen voor een billijker internationale vertegenwoordiging. Paul Kraybill, uitvoerend secretaris van 1973 tot 1990, verdient veel lof voor de weloverwogen en systematische wijze waarop hij werkte aan het internationaliseren van de MWC structuren.

In de jaren zeventig ontwierp hij een herzien statuut, dat in 1976 werd aangenomen. Dit statuut voorzag in jaarlijkse bijeenkomsten van een uitvoerend co-

⁹⁰ Minutes of the presidium meetings. Ninth MWC, Curitiba, Brazil: X-9-9, Box 14 MWC, AMC, Goshen (Indiana).

⁹¹ Tenth MWC official minutes; presidium #1, Liestal, Switzerland, July 18, 1972, 5. X-9-10 MWC, Box 4 (19) AMC, Goshen (Indiana).

mité (*executive committee*, de term presidium werd losgelaten), met een samenkost van de meer representatieve *General Council* tussen de assemblees in. De assemblee zou nu elke zes jaar gehouden worden. Elke lid-broederschap had ten minste één lid in de *General Council* en grotere broedersschappen hadden er verhoudinggewijs meer. Het herziene statuut onderstreepte drie belangrijke doelstellingen van de MWC: gemeenschap (*fellowship*), communicatie en facilitering. Deze functies zouden voorzien in 'wederzijdse bemoediging op een wereldwijde basis'; dienen als kanalen voor:

'discussie en het elkaar helpen de lasten dragen, zodat de behoeften en problemen van elk lid de aandacht krijgt van de hele wereldwijde doopsgezinde gemeenschap (*community*)' en 'visie en wederkerigheid bevorderen', via 'gezamenlijke inspanning en gezamenlijke programma's'.⁹²

De sterke overtuigingen van Kraybill waren niet alleen van invloed op de MWC zelf maar ook op de betrekkingen met andere instellingen van de broedersschappen. Waar het MCC geneigd was geweest de interactie tussen Noord-Amerikaanse broedersschappen en die in de toenmalige Sovjet Unie voor haar rekening te nemen, zag Kraybill deze taak als een meer voor de MWC geëigende functie. Hij zag de betrekkingen tussen de broedersschappen als een functie van het wereldcongres in plaats van een gespecialiseerde instelling. Hij zette een patroon van bezoeken aan de Sovjet Unie op, waar vertegenwoordigers van broedersschappen uit Latijns Amerika, Afrika, en Europa aan deelnamen en hij spande zich in om deelname van Russische baptisten en baptisten-doopsgezinden aan de assemblees van 1978, 1984 en 1990 zeker te stellen.

Vanaf het begin had de MWC meegewerkt aan het verenigen van lang van elkaar gescheiden familieleden. De meeste assemblees boden de gelegenheid om zich de geschiedenis te herinneren, wat dikwijls nieuwe energie gaf aan de zich snel aanpassende doopsgezinden en *Brethren in Christ*. Maar de verschuiving van het MWC leiderschap van historici (Neff, Bender, Dyck) naar een persoon met lange ervaring als zendingsman schiep onvermijdelijk een nieuwe oriëntatie. Reeds vóór 1972 was de zending een belangrijk aandachtspunt voor de MWC. Nu kreeg de zending meer nadruk tijdens een reeks van consultaties gehouden met Europese en Noord-Amerikaanse instellingen, beginnend in Puerto Rico in 1975. Volgende consultaties werden gehouden in samenhang met de assemblees van 1978, 1984 en 1990.

In San Juan (Puerto Rico) nam de consultatie nota van 'een nieuwe en dringende oproep aan diegenen in dienst van westerse hulp- en zendingsorganisaties, om met meer aandacht te luisteren naar de zusters en broeders uit Azië, Afrika

⁹² Aangehaald uit een eigen kopie (van J.A. Lapp) van het statuut, dat opvraagbaar is bij de MWC.

en Latijns Amerika'. Doopsgezinde en *Brethren in Christ* broederschappen werden uitgedaagd 'werkelijk wederzijdse structuren te vinden voor het ontwikkelen en gezamenlijk gebruiken van hulpbronnen in de vorm van werkers, geld en geestelijke gaven, zodat wij gezamenlijk onze gemeenschappelijke roeping tot zending als wereldwijde gemeenschap (*fellowship*) kunnen uitvoeren'. Dezelfde consultatie vroeg aandacht voor de concentratie van macht van organisaties en besluitvorming in het noorden, evenals voor 'de overheersende positie van de Engelse taal en de westerse cultuur'. De bevindingen van de consultatie sloten met een krachtig appèl om meer fondsen aan te wenden voor het trainen van leiders. Het essentiële thema van "wederkerigheid en onderlinge afhankelijkheid" kwam terug in 1978, 1984 en 2000 en zal zeker opnieuw aan de orde komen.⁹³

Kraybill was zich ook scherp bewust van de macht van de publiciteit. Hij zette een patroon op van nieuwsberichten voor de doopsgezinde pers, startte een *Newsletter* (Vol. I, nr. 1, april 1976) en gaf het 390 pagina's dikke *Mennonite World Handbook* uit, dat uitkwam op de tiende assemblee, die in Wichita (Kansas) werd gehouden. Het *Handbook* bevatte onder andere schitterende overzichtsartikelen door drie vooraanstaande geleerden: C.J. Dyck, *History of the Mennonite World Conference*; Frank H. Epp, *The migrations of the Mennonites*; en Wilbert R. Shenk, *Growth through missions*.⁹⁴ Er kwamen rapporten over elk der werelddelen, inclusief de Sovjet Unie, evenals gegevens land voor land. De *World membership summary* was de eerste uit een reeks bijgehouden gegevens die doorloopt tot op heden.⁹⁵ Het uitvoerend comité ontwikkelde ook richtlijnen voor het lidmaatschap van de MWC.

Een andere verandering van betekenis, die de beweging naar een wijdere wereld illustreert, was de opkomst van regionale doopsgezinde conferenties. De MWC moedigde zulke ontmoetingen aan en wierf er dikwijls reisgeld voor. Zo werd de *Africa Mennonite and Brethren in Christ Fellowship* (AMBCF) in 1965 gevormd in Bulawayo (Zimbabwe), en kwam het *Congreso Menonitas Latinoamericanos* voor het eerst in 1968 bij elkaar in Bogota (Colombia). Het Latijns-Amerikaanse congres komt vaak regionaal bijeen in de zuidelijke "kegel", in het Andesgebied en in Midden-Amerika. De *Asia Mennonite Conference* hield in 1971 haar eerste bijeenkomst in Dhamtari (Madya Pradesh, India). Meer dan vijfhonderd mensen uit geheel West Europa, maar ook wel uit Rusland en de Oekraïne, bezochten gewoonlijk één van de Europese regionale conferenties (Mennonite European Regional Conference: MERK). Verschillende pogingen om een Noord-Amerikaans

93 'The Anabaptist vision and world mission; statement by the expanded MWC Presidium, July 3-5, 1975, San Juan, Puerto Rico'. In: *MWC newsletter* 1,2 (juli 1976) 4,6.

94 P.N. Kraybill (red.), *Mennonite world handbook; a survey of Mennonite and Brethren in Christ churches* (Lombard, Illinois, 1978).

95 Kraybill, *Mennonite world handbook*, 385-386.

regionaal lichaam te ontwikkelen bleven echter zonder succes, behoudens enkele gelegenheidsontmoetingen.⁹⁶

Zo zette Paul Kraybill de door hem nog uitgebreide visie van Dijk op de kaart van een MWC dat meer deed dan gastheer zijn van assemblees. Kraybill bezocht regelmatig broederschappen in alle werelddelen. Hij nam deel aan de jaarlijkse ontmoetingen van de *Secretaries of Christian World Communions*. Meer dan wie ook voelde hij de noodzaak aan om de energie van de groeiende geloofsgemeenschap op te vangen in doopsgezinde (en *Brethren in Christ*) structuren en in de praktijk van het Doopsgezind Wereldcongres. Dit werd de drijvende kracht van de MWC in de afgelopen kwart eeuw.

De MWC wordt wereldwijd

De assemblees bleven de meest zichtbare activiteit van de MWC.⁹⁷ Grote bijeenkomsten werden gehouden in Wichita (Kansas) van 25 tot 30 juli 1978, in Straatsburg (Frankrijk) van 14 tot 19 juli 1984, in Winnipeg (Manitoba, Canada) van 24 tot 29 juli 1990 en in Calcutta (India) van 6 tot 12 januari 1997.

Elk van deze assemblees was een grote vergadering. Geregistreerd stonden voor Wichita 9530 deelnemers, voor Straatsburg 7250, voor Winnipeg 12.764 en voor Calcutta 4500. Bijeenkomsten werden gewoonlijk gehouden in openbare gebouwen, behalve in Calcutta, waar een omvangrijke tent, plaatselijk bekend als *shamiana*, werd opgericht op het uitgestrekte terrein van de St. Thomas kostschool. Deelname tijdens de avonden en weekeinden was vaak veel groter en bereikte op zondagochtend in het *Sports Stadium* van Winnipeg een aantal van ruim 25.000. Elke assemblee was toenemend internationaal in deelname en toonzetting. Zevenendertig landen waren vertegenwoordigd in Wichita, vijftig in Straatsburg, en achtenzestig in Winnipeg en Calcutta, met doopsgezinden en baptisten uit de Sovjet Unie onder de deelnemers aan elke van deze assemblees.

De thema's van deze bijeenkomsten waren van betekenis als geloofsexpressies: Het Koninkrijk Gods in een veranderende wereld (1978); Gods mensen dienen in hoop (1984); Getuigen van Christus in de wereld van vandaag (1990); Hoor wat de Geest tot de gemeenten zegt (1997). Desalniettemin hadden deze assemblees meer het karakter van vieringen dan van theologische verkenningen. Muziek speelde een prominente rol, zowel in gezamenlijke als in speciale presentaties door individuen en groepen uit alle werelddelen. Koren uit Congo, Mexico, Nederland, Brazilië, Guatemala, Zwitserland, de Sovjet Unie, India en Indonesië

⁹⁶ Zie de betrokken artikelen over deze conferenties in: MEV.

⁹⁷ Dit gedeelte is niet alleen gebaseerd op notulen van de MWC maar ook op de persoonlijke archieven en ervaringen van de schrijvers.



Ruth Winsemius en Ed van Straten als simultaanvertalers tijdens het assemblee van de mwc in Winnipeg (Manitoba, Canada) van 24 tot 29 juli 1990 (foto: Tiny van Straten-Bargeman).

reiden na deze bijeenkomsten rond langs vele plaatselijke gemeenten. De voor deze assemblees geproduceerde liedboeken kregen meer en meer een internationaal karakter. Een aantal nieuwe of vertaalde liederen is deel gaan uitmaken van het repertoire van doopsgezinde gemeenten.⁹⁸

Presidenten van de mwc, predikanten en theologische leiders hielden de belangrijke toespraken, terwijl bij iedere assemblee meer vrouwen op het podium verschenen. In 1984 hield de Amerikaanse professor Ronald Sider een toespraak in Straatsburg, waarin hij een grote groep vrijwilligers voorstelde, die als een geweldloze vredesmacht tussen oorlogvoerende partijen zou staan, als een nieuw middel voor conflictoplossing.⁹⁹ Dit leidde tot de vorming van de *Christian Peacemaker Teams* in 1987. Elk van deze assemblees had tal van tentoonstellingen waar-

⁹⁸ Opmerkenswaard is vooral: D.H. Klassen (red.), *International songbook* (Carol Stream, Illinois, 1990). Elke assemblee had sinds 1957 zijn eigen liedboek. De verzameling van Winnipeg breidde die van Wichita uit met liederen uit 29 landen. De taal van deze liederen was Engels, Frans, Duits, Spaans en soms Nederlands.

⁹⁹ *Proceedings MWC Assembly XI, Strasbourg, 1984* (Lombard, Illinois, 1984), 250-252.



Sluitingsdienst van het assemblee van de MWC te Winnipeg, op zondagochtend 29 juli 1990 in het Sports Stadium ter plaatse, waaraan ruim 25.000 mensen deelnamen (foto: Ed van Straten).

in ruimte geboden werd aan verschillende kunstvormen. Al in 1967 had de bijeenkomst in Amsterdam een rijke tentoonstelling geboden van vroege mennonitica, die werd beschreven in een gepubliceerde catalogus. In Wichita richtten doopsgezinde (en *Brethren in Christ*) kunstenaars een tentoonstelling in van beeldende kunst, voornamelijk afkomstig uit Noord-Amerika.¹⁰⁰ In Calcutta werden het ongewone karakter en de talenten van representatieve gemeenten in ieder werelddeel bekwaam en heel mooi zichtbaar gemaakt in een *global village*, dat zich uitstreckte op het terrein van de assemblee. Het eerste in opdracht geschreven toneelstuk, *These People Mine* van J. Merle Good, werd in 1972 in Curitiba gepresenteerd. *Cheyenne Jesus Buffalo Dream* van Robert Hostetter kreeg een goede ontvangst in de assemblee van Wichita, evenals een pantomime onder leiding van Paul Gerber uit Zwitserland en het zangspel *De Bruiloft in Kana* van Dick Klomp. Bij elke assemblee werden nieuwe films geïntroduceerd en werden video's van de assemblees zelf opgenomen. Naarmate de assemblees meer georiënteerd raakten op gemeenschap (*fellowship*) en viering, begonnen sommigen ze een *peoples congress* te noemen. Besluitvorming werd meer en meer de taak van de *General Council*. De 25 leden van 1967 (18 uit Europa en Noord-Amerika), die dertien landen

100 E. Abrahams (red.), *Visual arts* (Lombard, Illinois, z.j.) Zesenzestig kunstenaars waren vertegenwoordigd op de tentoonstelling in Wichita.

vertegenwoordigden, groeiden uit tot 102 leden in 2000 (25 vanuit Europa en Noord-Amerika) en 47 landen. De *General Council* bleef bijeenkomen tijdens de assemblees en tussen assemblees in Kenia, Paraguay, Zimbabwe, en Guatemala Stad. Het uitvoerend comité groeide van zeven (drie noord en vier zuid) naar veertien leden (vier noord en tien zuid) en had zijn jaarlijkse ontmoetingen in allerlei plaatsen van Taiwan tot Honduras. De eerste vrouwen, die in de jaren zeventig benoemd werden in de *General Council* waren Jo van Ingen Schenau-Elzen uit Nederland, Winifred Beechy uit de Verenigde Staten en Louise Nussbaumer uit Frankrijk.

Leiderschap

Deze ontmoetingen, evenals de assemblees, werden voorgezeten door de volgende presidenten: Milion Belete uit Ethiopië, van 1973 tot 1978; Charles Christano uit Indonesië, van 1978 tot 1984; Ross T. Bender uit Noord-Amerika, van 1984 tot 1990; Raul Garcia uit Argentinië, van 1990 tot 1997; en Mesach Krisetya, uit Indonesië, van 1997 van 2003. In 2003 zal voor het eerst een vrouw, Nancy Heisey-Longacre, president worden van de mwc. De *General Council* en het uitvoerend comité hielden zich bezig met een grote verscheidenheid aan onderwerpen.

Eén hardnekkig probleem vormden de financiën. Met een gesalarieerd secretariaat en groeiende staf stegen de vaste kosten. Na het midden van de jaren tachtig waren er perioden van tekorten, vooral na de assemblee in Winnipeg, toen er \$300.000 minder binnenkwam dan was verwacht. De uitvoerend secretaris besteedde een toenemende hoeveelheid tijd aan fondsenwerving. Sommige gemeenten en broedersschappen begonnen de mwc op te nemen in hun begrotingen, maar toen de jaarlijkse begroting van de mwc groeide van \$100.000 in 1980 naar \$500.000 in 1999 was meer steun nodig van individuele donateurs. Assemblees waren en zijn duur, hetgeen leidde tot het grote reisfonds, waarmee in 1967 werd aangevangen om de vertegenwoordiging van de meerderheidsbroedersschappen in het zuiden te steunen.

Om er zeker van te zijn dat de snel groeiende broedersschappen van het zuiden op gelijke wijze vertegenwoordigd zouden worden als de oudere, gevestigde broedersschappen van het noorden, werden de regels voor het lidmaatschap van de *General Council* in 1976 en 1990 herzien. De oudere broedersschappen, die een langere geschiedenis met zich meedragen, voorzien ook in een onevenredig deel van de financiële middelen, een onevenwichtigheid die mwc waarschijnlijk nog lang zal aankleven, in het bijzonder nu de organisatie het belangrijkste punt van betrokkenheid is geworden voor de broedersschappen in Afrika, Azië en Latijns Amerika.

In 1995 stelde de mwc het *Global Church Sharing Fund* in, met om te beginnen

aanzienlijke bijdragen van het MCC, dat daarmee zijn vijfenzeventigste verjaardag vierde, en van *Mennonite mutual aid*,¹⁰¹ dat daarmee in hetzelfde jaar zijn vijftigste verjaardag markeerde. Tezamen droegen deze organisaties \$900.000 bij ten behoeve van de mwc en de broederschappen van het zuiden. De wijsheid van de *General Council* werd op de proef gesteld toen hij strategieën ontwikkelde voor het verdelen van deze fondsen over de lid-broederschappen, *to build up the church*.¹⁰² Tien procent werd bestemd voor het *Global Gift Sharing Project*, dat in 2000 van start ging. Een deel van het nog niet verdeelde geld diende het mwc tijdelijk als steunfonds.

Tegen de tijd dat Paul Kraybill zich in 1990 terugtrok als uitvoerend secretaris, was de mwc inderdaad bezig een organisatie te worden die doopsgezinden en *Brethren in Christ* wereldwijd vertegenwoordigde. Kraybills opvolger Larry Miller, eveneens Amerikaan, die theologie gestudeerd had aan het *Associated Mennonite Biblical Seminary* in Elkhart (Indiana), en Nieuwtestamentische vakken aan de universiteit van Straatsburg, had ook vijftien jaar ervaring als kerkelijk werker in Europa vanwege de *Mennonite Board of Missions* en het MCC. Miller bracht sterke talenkennis en theologisch inzicht mee, alsook een diepgewortelde toewijding om de nieuwe doopsgezinde meerderheid te helpen zich helder verstaanbaar te maken. Hij voegde ook theologische diepgang toe en heeft mwc omzichtig verder gestuurd naar een waarlijk mondiaal karakter.

Er wordt nu meer en meer werk gedaan tussen de assemblees in door de staf, speciale commissies en taakgroepen. De *General Council* werd een mede voor speciale taken (*Faith and life, Peace*) aangewezen lichaam, waarvoor gewoonlijk enkele studiesecretarissen werden benoemd door de broederschappen. In 1988 ontwikkelde het *Faith and life* comité een liturgische geloofsuitspraak voor de assemblee van Winnipeg. Later vroeg de nieuw ingestelde *Faith and life Council* – waarvan de leden dezelfde zijn als van de *Peace Council* en de *General Council* – Arnold Snyder, van het Conrad Grebel College in Waterloo (Ontario) te voorzien in een frisse, eenvoudig geschreven samenvatting van doopsgezind denken. *From Anabaptist Seed* (1999) werd snel geaccepteerd en in vijf talen vertaald. In Calcutta liet de mwc een consultatie over theologische educatie plaatsvinden.

In de vroege jaren negentig begonnen doopsgezinde en *Brethren in Christ* historici zich af te vragen wat de nieuwe realiteit, een wereldwijde broederschap, betekende voor de geschiedschrijving. Na een conferentie op het *Associated Mennonite Biblical Seminary* in Elkhart in 1995 stelden zij de mwc voor een *Global Mennonite History Project* te starten. mwc keurde het project goed in Calcutta en benoemde 12 personen in een toezichthoudend organisatiecomité. Verwacht

101 Een doopsgezinde verzekeringscoöperatie in Noord-Amerika.

102 Verslag van het *Global Sharing Fund*. Notulen van de *General Council* (juli 2000), 17-21.

wordt dat in 2003 begonnen kan worden met de publicatie van nieuwe, baanbrekende geschiedwerken, die het verhaal van de doopsgezinden en de *Brethren in Christ* vertellen vanuit het perspectief van het zuiden.

Een andere bijzonder actieve subgroep van de MWC was het *International Mennonite Peace Committee*. Oorspronkelijk gevormd tijdens een vergadering, die na het congres van 1936 door de Nederlandse vredesactivisten O.T. Hylkema en Jacob ter Meulen en de Amerikanen Harold S. Bender en Orie O. Miller in Fredeshiem belegd was, werd het comité in 1949 in Nederland opnieuw tot leven gewekt. Het kreeg nieuwe energie in Curitiba in 1972 maar werd actiever na de assemblee van Wichita in 1978. In 1985 werd het een subcommissie van de MWC en het kreeg in 1997 de nieuwe naam *Peace Council*. Dit comité publiceerde *The Biblical Way of Peace* (1982) gebaseerd op voordrachten, die de Canadese theoloog Helmut Harder had gegeven in de vergadering van de *General Council* in Nairobi in 1981. Commissiesecretaris Urbane Peachy verzorgde eveneens de uitgave van een serie lezingen, die gehouden werden tijdens bijeenkomsten van het MWC *Peace Committee* tussen 1979 en 1985: *The role of the church in society: an international perspective* (1988). Onder leiding van Paulus Widjaja uit Indonesië en Judy Zimmermann Herr, van het Vredesbureau van het MCC, publiceerde de *Peace Council* een inzichtelijke serie voordrachten, gegeven in Calcutta: *Reflections on our Contexts* (1997). Deze boekjes bevatten uitspraken over vrede die in verscheidene contexten bij verschillende gelegenheden gedaan waren en zij illustreren de dynamische uitingen van het vredeswerk, eigen aan een gevarieerde wereldkerk.

De MWC was gezegend met een reeks van bekwame schrijvers en redacteurs die nieuwsberichten produceerden, de *Newsletter* (van 1978 tot 1984), af en toe *Bulletins* (van 1984 tot 1985) en toen, vanaf begin 1986, het kwartaalblad *Courier*. De *Newsletter* begon in 1980 met Engelse en Spaanse vertalingen naast elkaar; *Courier* ging verder met een Spaanse editie, die bekend staat als *Correo*. De Franstalige *Courier* begon in 2000. Het tweejaarlijkse *Mennonite and Brethren in Christ World Directory*, begonnen in 1974, is een onmisbare bron van adressen en ledentalstatistieken geworden. De *World Directory* van 1994 markeerde het moment dat doopsgezinden in het zuiden in aantal het noorden voorbijstreefden. In 1925 waren de grootste doopsgezinde broedersschappen in de Sovjet Unie, de Verenigde Staten, Canada en Nederland. In het jaar 2000 waren de top vier de Verenigde Staten, Congo, Canada en India. Een andere opmerkelijke bijdrage was het *Mennonite Handbook* van 1990, geredigeerd door Dieter Gotz Lichdi. Het had 50 pagina's meer dan de uitgave van 1978, had als ondertitel *Mennonites in global witness*, en bevatte meer dan 100 pagina's verhalen en ervaringen uit broedersschappen in de hele wereld.

Interkerkelijke contacten

De deelname van de uitvoerend secretarissen aan de jaarlijkse bijeenkomsten van de *Secretaries of World Christian Communities* hielp mee om oecumenische betrekkingen sterker onder de aandacht van de mwc te brengen. Sinds de jaren twintig hebben uitvoerende secretarissen van een aantal denominaties elkaar ontmoet om informatie uit te wisselen, elkaar te bemoedigen en de onderlinge verbondenheid van alle christelijke groeperingen te demonstreren. Dankzij deze ontmoetingen van de *World Christian Communities* is een aantal kerken diepgaande gesprekken aangegaan over het wezen van hun individuele tradities, de spanningen die tussen sommigen van hen bestaan en hoe zij wederzijds hun getuigenis en roeping kunnen aanvaarden.

De *World Alliance of Reformed Churches* (hierna: warc) nam het initiatief tot de eerste dialoog met de mwc ten tijde van de assemblee van Straatsburg in 1984, met als *follow up* een ontmoeting in 1989. Een tweede reeks gesprekken werd gevoerd met de *Baptist World Alliance* van 1989 tot 1992, met een vervolg in januari 2002.¹⁰³ De meeste publiciteit kregen de vijf zittingen met de Rooms Katholieke Pontificale Raad voor de Bevordering van de Christelijke Eenheid tussen 1998 en 2002.

Naast deze formele dialogen bestond er een reeks bijeenkomsten die begonnen in 1986 en Praagse Consultaties werden genoemd, tussen de andere vredeskerken en de kerken van de “eerste Reformatie”, zoals de Waldenzen, de Moravische broeders en de Hussieten. Er zijn later nog vijf bijeenkomsten geweest, de laatste in januari 2000, terwijl een slotbijeenkomst is voorzien voor november 2003. De mwc heeft ook inleidende besprekingen gevoerd met de Lutherse Wereldfederatie.

In elk van deze dialogen stond voorop het simpelweg elkaar leren kennen en het ontwikkelen van wederzijds respect voor de bijdragen van elke traditie. De krachten en zwakheden van elke traditie werden onderzocht en plaatselijke dialogen aangemoedigd. Een bijzonder moeilijk onderwerp betreft de doopsgezinde herinneringen aan de vervolgingen en het feit dat sommige geloofsbelijdenissen, die de anabaptisten in het verleden vervloekten, niet formeel herroepen zijn. Er zijn natuurlijk ook diepgaande verschillen in theologie en ethische praktijk. Het slotverslag van de mwc-warc dialoog vatte de in alle gesprekken blijvende verschillen als volgt samen:

¹⁰³ Deze ontmoetingen vonden plaats in de Verenigde Staten en Canada, met uitzondering van de laatste, die in 1992 in de Amsterdamse Singelkerk gehouden werd.

While there is convergence on the role of the church, differences remain as to its nature, and on terms most appropriate to express it [...]. It would seem that the Reformed tend to have a more social understanding of the catholicity of the church, while the Mennonites tend rather to emphasize the discipleship of believers in the context of commitment to community.¹⁰⁴

Naarmate de mwc meer mondiaal werd en ervaring opdeed als werkorgaan, dat alle broederschappen van de wereldwijde doopsgezinde (en *Brethren in Christ*) familie representeert, werden zijn rol en karakter meer assertief. Dit betekende aan de ene kant het voorzien in ruimte voor broederschappen van de nieuwe meerderheid om hun gezichtspunten kenbaar te maken bij instellingen van de noordelijke broederschappen, die gedurende lange tijd programma's hadden geleid vanuit het noorden. Aan de andere kant vereisten de verwachtingen van de nieuwe meerderheid ten aanzien van dit mondiale lichaam een sterkere fundering dan alleen de notie van verbondenheid. Pas 25 jaar na C.J. Dycks reflectie op de zwakheid van verbondenheid als functioneel concept begon de leiding van de mwc een nieuwe bestaansgrond uit te tekenen gebaseerd op de notie van gemeenschap (*communion* of *koinonia*).

Van congres naar *koinonia*

Veel mondiale organen van kerken doen aan zelfonderzoek. Hoe moet de kerk zichzelf organiseren als de gemeente bloeit maar de meerderheid van haar leden uiterts arm is, en dit terwijl de organisatie berust bij degenen die een langere geschiedenis en meer financiële middelen hebben? Het Doopsgezind Wereldcongres wordt de voornaamste plaats waar deze spanningen zich in de doopsgezinde en *Brethren in Christ* wereld concentreren. Europees-Amerikaanse instellingen zijn geworteld in hun eigen achterban; slechts bij enkele noordelijke doopsgezinde en *Brethren in Christ* lichamen maken broederschappen in het zuiden deel uit van de eigen structuren. Waar kan het afleggen van rekenschap aan de zuidelijke broederschappen worden ingevoegd in de structuren van noordelijke instellingen?

In de vergadering van het *Executive Committee* van mwc in 1999 stelde president Mesach Krisetya de vraag zo scherp mogelijk.

In het tijdperk van globalisatie zijn wij, als internationale doopsgezinde organisatie, geroepen 'ruimte' te bieden die het delen van macht mogelijk maakt. Hoe kunnen wij, als mondiale doopsgezinde organisatie, dit mogelijk maken?¹⁰⁵

104 R.T. Bender en A.P.F. Sell (red.), *Baptism, peace and state in the Reformed and Mennonite traditions* (Waterloo, Ontario, 1991). Dit citaat is uit de 'findings of the participants' (p. 237).

105 John A. Lapps persoonlijke aantekeningen van deze vergadering, gehouden in juli 1999 in Bandungan, Indonesië.

De *Council of International Ministries* (hierna: CIM), die is samengesteld uit Noord-Amerikaanse doopsgezinde en *Brethren in Christ* zendings- en hulpwerkorganen ging met MWC-leiders in op deze vraag in een vergadering op 23 januari 1999, en opnieuw tijdens de Mondiale Anabaptistische Zendingsconsultatie in Guatemala stad, 18 tot 25 juli 2000. Het meeste, dat tot nu toe is bereikt, is dat men zich op een hoger niveau bewust is van de kwesties waar het om gaat, en dat men zich verplicht heeft de zoektocht naar nieuwe structuren voort te zetten. De CIM heeft de oprichting van een *Global Mission Fellowship* voorgesteld, wat door de MWC zou moeten worden mogelijk gemaakt. In hun toespraak tot de CIM gaven Mesach Krisetya en Larry Miller uitdrukking aan hun overtuiging dat, als de kerk universeel is, leden of structuren, die op enig niveau onafhankelijk opereren, het geheel benadelen en de zending van de kerk aantasten.¹⁰⁶

Intussen heeft de MWC doelbewust samengewerkt met het MCC om procedures te ontwikkelen voor gestructureerde wederzijdse rekenschap. Al in 1967 stelde C.J. Dyck voor notulen uit te wisselen, aanwezig te zijn op de vergaderingen van elkaar en overleg te voeren over alle zaken die beide partijen aangaan. Het MCC heeft sinds meer dan tien jaar de MWC opgenomen in zijn jaarlijkse begroting. In 1995 hebben de MWC en het MCC een *Memorandum of Understanding and Cooperation* ontwikkeld, uitgaande niet alleen van vele gedeelde ervaringen, maar ook van de realiteit dat MWC 'een mondiale rekenschapstructuur heeft en het MCC een mondiale infrastructuur'.¹⁰⁷ Een soortgelijke discussie is gaande met *Mennonite Economic Development Association* (MEDA).

Zoals het moeilijk is om wereldwijd rekenschap aan elkaar te doen, zo is ook de praktijk van het kerk-zijn niet gemakkelijk. In het Nieuwe Testament is het woord, dat het kerkelijk leven definieert als gemeenschap de Griekse term *koinonia*. Hoe wordt *koinonia* belichaamd in een gemeente, die in zes werelddelen bestaat, in 10.000 plaatselijke concentraties met meer dan een miljoen leden?¹⁰⁸ Dit is een bijzonder lastige vraag gezien de verscheidenheid aan gelovigen, die de bijbel lezen in meer dan honderd talen en die een heel verschillende stijl van godsdienst-oefeningen hebben op grond van een veelheid aan culturele ervaringen.

Uitvoerend secretaris Larry Miller stelt vast dat 'de MWC het stadium van af en toe een wereldwijde bijeenkomst voorbij is'. 'Maar wat wordt het? Eén woord dat de zichtbaar wordende richting naar het delen van leven en overtuiging beschrijft is "gemeenschap" (*communion, koinonia*)'. In een artikel voor het *Mennonite*

106 M. Krisetya en L. Miller, *The role of Mennonite World Conference in global mission. Jan. 23, 1999* (ongepubliceerd manuscript), 4.

107 Het *Executive Committee* van de MCC keurde het originele memorandum goed in 1995. De MWC keurde het – voor een periode van zes jaar – goed in Calcutta in januari 1997. Er is een aanhangsel: 'Wederzijdse verwachtingen tussen MWC en MCC', gedateerd april 1995.

108 Op 18 juni 2003 maakte de MWC bekend dat het totale aantal nu staat op 1.297.716.

nitisches Jahrbuch 2000, getiteld: MWC: 'Communion' on the way between local Church and Church Universal, legde Miller uit dat gemeenschap (*communion*) niet alleen is 'samen leven in structuren van solidariteit maar ook het delen van leven in structuren van gezag en aansprakelijkheid'. *Communion* is dus meer dan een organisatie. 'Communion is een gave van God.' De globalisering van de kerk, zegt hij, zou aanleiding tot dankbaarheid moeten zijn.

Deze historische gebeurtenis stelt ons in de gelegenheid om meer concreet en beter zichtbaar te leven als deel van de "universele kerk", een essentiële dimensie van het lichaam van Christus, wat congregationalisten vaak ontkennen, verwaarlozen of vergeestelijken.¹⁰⁹

Vernieuwing van de visie, herziening van structuren en een opnieuw onder woorden brengen van doeleinden vonden hun weg naar de agenda van bijna alle zittingen van het uitvoerend comité en *General Council* in de jaren negentig. Stafleden en bestuursfunctionarissen schreven bespiegelende stukken. Stap voor stap groeide de zichtbaarheid van een MWC voor de eenentwintigste eeuw. Het doel op langere termijn werd helder verwoord in een verklaring, die in 1993 door de *General Council* werd opgesteld: *Being Anabaptist Christians today*.

Wederzijdse afhankelijkheid vereist verandering (*metanoia*), maar op welke manier is nog niet duidelijk. Het proces van rijping en onafhankelijkheid van moeder-zendingorganen in rijke landen is lang en pijnlijk, maar wij verplichten ons aan het doel van wederzijdse afhankelijkheid. Wij voorzien een Doopsgezind Wereldcongres als een wereldwijd lichaam van doopsgezinde kerken, die hun spirituele gaven en hulpbronnen delen als gelijken onder gelijken. Wij voorzien een stroom van communicatie en gemeenschap (*fellowship*), van gemeente naar gemeente, binnen regio's en over de grenzen van regio's heen, die de visies en zending rondom de wereld met elkaar verbinden. Wij voorzien een manier van samenwerken die tegemoet komt aan wederzijdse behoeften door het delen van ideeën en concrete hulpmiddelen.¹¹⁰

Er zijn verdere verkenningen gedaan tijdens volgende bijeenkomsten. In juli 2000 besloot de *General Council* in Guatemala-stad dat 'future direction, identity and purpose are of sufficient seriousness that a commission with the exclusive purpose of addressing these questions is now needed'. Deze commissie van negen leden – één van elk werelddeel, twee van het *Executive Committee* en twee adviseurs – werd benoemd en is nu aan het werk. Zich baserend op onderzoeken door lid-broederschappen, op veel research en op luisteren naar wat de Geest in

109 Citaten uit een Engelse versie, die in juli 1999 in Bandung (Indonesië) is uitgereikt aan het uitvoerend comité van de MWC.

110 Citaat uit: 'Future of MWC: review of discussions, 1997-2000', doc. 5a MWC, *General Council*, Guatemala Stad, 17-23 juli 2000.

deze nieuwe eeuw te zeggen heeft, zal de commissie 'een verklaring opstellen van visie, missie, doelen en doelstellingen; voorstellen wat voor mondiale organisatie het best past bij de visie, en een plan voor uitvoering aangeven'.¹¹¹ Het eindrapport van de commissie wordt verwacht op de veertiende assemblee, die gepland staat voor augustus 2003 in Bulawayo (Zimbabwe).

Besluit

Dit historisch overzicht biedt vooral een beeld van de organisatorische kant van de doopsgezinde wereldcongressen, en gaat veel minder in op de veranderingen die plaatsvonden tussen de honderd Duitssprekenden te Bazel in 1925 en de veeltalige menigte in de Shamiana in Calcutta in 1997. Deze veranderingen zijn veel substantiëler dan getallen, aardrijkskunde of zuiver organisatorische ontwikkelingen. De verandering in de gebruikte taal alleen al (van de dominantie van het Duits naar de hegemonie van het Engels) en nu de tientallen talen die in de diensten tijdens assemblees worden gebruikt illustreert de buitengewone diversiteit van de hedendaagse doopsgezinde familie.

We zijn er ons goed van bewust dat de overgang van Europees-Amerikaans naar mondiaal, net als van congres naar *koinonia*, een diepgaande verandering in het zelfverstaan van doopsgezinden en *Brethren in Christ* weergeeft, in het bijzonder binnen de context van massieve veranderingen in de twintigste-eeuwse samenleving, cultuur, theologie en godsdienstige praktijk. Twintig jaar geleden gaf de Duitse doopsgezinde historicus Hans-Jürgen Goertz als zijn mening dat deze veranderingen een crisis hebben veroorzaakt van 'legitimization and identity', toen 'Mennonites' cognitive center was dissolved [...], nontraditional viewpoints have flooded and are struggling with one another to become the determiner of the new center'.¹¹² We kunnen alleen maar vaststellen dat de MWC nu de plaats is waar deze worsteling plaatsvindt. Het werk van de *Faith and Life Council* vormt zowel theologisch als ecclesialogisch een creatief antwoord op tendensen naar fragmentatie. De moeilijkheden die de MWC heeft gehad in zijn poging zichzelf zo te reorganiseren dat men de nieuwe meerderheid kon opnemen en de moeilijkheden van het ontwikkelen van een solide basis voor een wereldwijde structuur vormen de zichtbare dimensies van dieperliggende kwesties. De naam "doopsgezind" (*Mennonite*) zelf is enigszins

111 'Recommendation: appointment of a Planning Commission', doc. 5c, MWC General Council, Guatemala Stad, 17-23 juli 2000.

112 H.-J. Goertz, 'The confessional heritage in its new mold; what is Mennonite self-understanding today?', in: C.W. Redekop en S. Steiner (red.), *Mennonite identity; historical and contemporary perspectives* (Lanham, Maryland, 1988), 5.

problematisch geworden. Niet alleen zijn de *Brethren in Christ* sinds lang deelnemer, maar er zijn tal van broederschappen in Azië, Afrika en Latijns Amerika, die de aanduiding "doopsgezind", *Mennonite* of *Brethren in Christ* niet gebruiken. In de komende jaren zou de MWC wel eens een nieuwe naam voor zichzelf kunnen kiezen.

Hoewel het Doopsgezind Wereldcongres voortgaat een uiterst belangrijke rol te spelen in de ontwikkeling van een besef van broederlijke verbondenheid en wederkerigheid, verkeren de organisatie en de beweging naar groter eenheid toch in een precaire situatie. De MWC is sterk afhankelijk van een wereldorde. Het is afhankelijk van de overtuiging van de leden-broederschappen dat de mondiale relaties tussen de broederschappen essentieel zijn voor een getrouw kerk-zijn. In een wereld van ongelijk verdeelde welvaart en macht kan de MWC alleen functioneren wanneer de arme meerderheid een heilzaam geduld en de welvarende minderheid een zelfkritisch geweten heeft.

Het is een opmerkelijk werk van Gods Geest, dat de MWC zo goed werkt als het doet. Uitvoerend secretaris Paul N. Kraybill overdreef niet toen hij de voldoening schilderde, die doopsgezinden in al hun verscheidenheid vinden in de MWC:

Er is iets mystieks en aantrekkelijks in het Doopsgezind Wereldcongres dat moeilijk valt uit te leggen [...]. Het is de ultieme uitdrukkingsvorm van onze identiteit geworden, en een gezochte plek voor zichtbaarheid en ontmoeting [...]. De behoefte aan een mondiaal lichaam, niet aan één natie of continent gebonden, wordt goed aanvaard; en de rol van de MWC als een niet-Noord-Amerikaanse spreker voor de gehele mondiale gemeenschap (*community*) wordt gerespecteerd.¹¹³

Vast staat dat er iets unieks gebeurt wanneer het Chinese gemeentelid James Liu en de Guatamaltekse leidster Léonor de Mendez de assemblee te Winnipeg toespreken; als 3500 Indiase doopsgezinden samenkomen in de assemblee van Calcutta en daar het themalied zingen, dat door één van hun eigen leiders, Shant Kunjam, was geschreven; wanneer president Mesach Krisetya uit Indonesië en vice-president Bedru Hussein uit Ethiopië gemeenten in Duitsland, Nederland en de Verenigde Staten toespreken; wanneer Henk Kossen uit Nederland en Ross T. Bender uit Noord-Amerika belangrijke theologische kwesties verduidelijken in verschillende assemblees; wanneer duizenden mensen verhalen over de MWC lezen in *Courier/Correo/Courrier*. Er wordt een nieuwe gemeenschap van geloof geboren. De Ghanese theoloog Kwame Bediako beschouwt het pas verwerkelijkte wereldwijde lichaam van Christus als het begin van een nieuwe christelijke geschiedenis, waar christenen (wij kunnen hier invullen: doopsgezinden) overal

113 Aangehaald door R.S. Kreider, 'MWC, which directions for the future?', in: *Courier*, Third Quarter (1986), 10

worden gebracht 'into the experience of shared space for self-expression, the experience of community'.¹¹⁴

De kerk, als een gemeenschap van mensen die met elkaar een verbond aangaan, is steeds het wezenlijke in het verstaan van het christelijk evangelie voor *Brethren in Christ* en doopsgezinden. Vanaf het begin was het doel en de rol van de MWC om ruimte te scheppen voor een zich uitbreidende kerk. Die taak is even cruciaal aan het begin van de eenentwintigste eeuw als hij 75 jaar geleden was. Er wordt nog steeds vorm gegeven aan een nieuwe identiteit. Zonder twijfel zullen context en stijl over 75 jaar opnieuw anders zijn; zoals deze tegenwoordig verschilt van die van het begin van de MWC in 1925. Maar de MWC zal dan, evenals op dit moment, in 1925 of in 1525 zeker getuigen: 'Een ander fundament, dan dat er ligt, namelijk Jezus Christus, kan niemand leggen', (I Cor. 3:11).

114 K. Bediako, *Christianity in Africa; the renewal of a Non-Western religion*, (Maryknoll, New York, 1997), 167.

Zes onbekende martelaarsbrieven van Jeronimus Segers († 1551)

ingeleid en uitgegeven door Piet Visser

Inleiding

In 1979 bezorgden S.L. Verheus en Th.P. van Zijl de uitgave van een onbekende brief van Menno Simons.¹ Deze toen voor het eerst gepubliceerde tekst die mogelijk dateert van circa 1554, maakt deel uit van een zestiende-eeuws verzamelhandschrift, waarin ook een brief van Dirk Philips voorkomt, alsmede een brief van de martelares Maeyke de Corte en een anonieme 'ander vermaninge'. Veruit het grootste deel van het handschrift bestaat uit maar liefst dertien brieven van Jeronimus Segers (in de opschriften van de brieven wordt hij telkens Jeroen genoemd) en drie van zijn echtgenote Lysken Dirks (of Aertsen). Het echtpaar zat gevangen op het Steen te Antwerpen, waar ze respectievelijk op 1 september 1551 en 19 februari 1552 door verbranding en verdrinking ter dood werden gebracht.² Omdat de uitgevers van de brief van Menno uitsluitend gespitst waren op de ontdekking van een onbekende tekst van de doperse leider – zeer begrijpelijk natuurlijk – is in 1979 aan de overige inhoud van het verzamelhandschrift geen aandacht geschonken. Sindsdien is dit handschrift, hoewel het destijds nog privé-eigendom was, weer in de vergetelheid geraakt, wat eigenlijk onbegrijpelijk is, omdat de relevantie ervan veel verder strekt dan het prijsgeven van de onbekende tekst van Menno Simons.³

Het manuscript dat door schenking in 1985 formeel in het bezit is gekomen van de Universiteitsbibliotheek van Amsterdam, is uniek in zijn soort.⁴ Hoewel teksten

1 S.L. Verheus en Th.P. van Zijl (eds.), 'Een onbekende brief van Menno Simons?', in: *Doopsgezinde Bijdragen* (hierna: *DB*) 5 (1979), 77-85.

2 Zie de summiere inhoudsopgave in Verheus en Van Zijl, 'Een onbekende brief', 77.

3 Toen ik in verband met het beëindigen van mijn werkzaamheden als hoofdconservator van de Universiteitsbibliotheek Amsterdam (hierna: UBA) eind november 2002 mijn werkkamer uitruimde, kwam ik onder in een stalen kast het destijds door Simon Verheus (de voormalige conservator van de Kerkelijke Collecties, mijn voorganger) aangelegde dossier tegen voor zijn Menno-brief-uitgave, dat behalve een kopie van het typescript van de tekstuitleg, tevens een fotokopie van het oorspronkelijke manuscript bleek te bevatten. Die 'herontdekking' vormde de directe aanleiding tot de twee aan deze brievenverzameling gewijde artikelen in dit nummer.

4 Het is geschonken door de voormalige bibliothecaris van de UBA, professor mr. H. de la Fontaine Verwey, die het omstreeks 1978 van een Gelderse familie had verworven en het toen

uit de vroege reformatieperiode vaak eerst in handschrift circuleerden (in origineel en voorts in afschrift) en door verschillende lezers/gebruikers werden doorgegeven en opnieuw overgeschreven,⁵ is van een dergelijke verzameling-in-afschrift van voornamelijk martelaarsbrieven geen voorbeeld bekend. Slechts één originele, doperse martelaarsbrief is bewaard gebleven (in de Doopsgezinde Bibliotheek te Amsterdam): de afscheidsbrief die Maeyken Wens aan haar zoon Adriaen schreef, één dag voor haar executie te Antwerpen op 6 oktober 1573.⁶

Het onderhavige handschrift, dat uit de tweede helft van de zestiende eeuw stamt,⁷ is om meerdere redenen zeer belangwekkend. In de eerste plaats biedt het een blik in de praktijk van het afschrijven van martelaarsteksten, voordat deze een tweede fase als gedrukte tekst ingingen. Dat gebeurde vanaf 1562 in *Het Offer des Heeren*,⁸ en daarnaast in separaat uitgegeven martelaarsteksten die soms weer samengevoegd werden tot verzamelbandjes.⁹ Reeds in de oudst bekende druk

reeds aan Verheus ter bestudering had gegeven. Zie Verheus en Van Zijl, 'Een onbekende brief', 77, en voorts de *Aanwinstenlijst* van de sectie Handschriften, nr. 4041. Het wordt beheerd door de Sectie Handschriften en draagt de signatuur: XXX A 30 (met dank aan haar conservator, dr. Jos Biemans).

5 Van David Joris zijn enkele tractatenbundels in handschrift overgeleverd, zoals bijvoorbeeld UBA, Doopsgezinde Bibliotheek, signatuur DB hs 65-82, dat 41 teksten bevat. Een ander voorbeeld betreft een laat zeventiende-eeuwse verzameling van Oost-Friese herkomst met geschriften van Jorriaen Ketel, David Joris en anderen (UBA, Doopsgezinde Bibliotheek, signatuur OK 65-628). Zie respectievelijk: B. Rademaker-Helfferich, *Een leven vol gevaar; Menno Simons (1496-1561) leidman der dopers* (Amsterdam, 1996), 84, nr. 98; en B.P. de Boer, 'Michiel Vinke en de *Zilveren Arke*', in: *DB* 17 (1991), 146. Het Doopsgezind Archief bevat voorts onder andere nog een afschrift van Menno Simons' *Een vermaninghe, belijdinghe van der die eenighen, eeuwighen ende waren God, Vader, Sone ende Heilighen Gheest*. Zie J.G. de Hoop Scheffer, *Inventaris der Archiefstukken berustende bij de Vereenigde Doopsgezinde Gemeente te Amsterdam* (Amsterdam, 1883), I, nr. 619, zie voorts nrs. 621 en 622 voor vergelijkbare afschriften. Ook deze handschriften worden beheerd door de sectie Handschriften van de UBA.

6 Zie: S. Cramer, 'Het eigenhandig laatst adieu van Maeyken Wens aan haar kind', in: *DB* 44 (1905), 115-133; en B.S. Gregory, *Salvation at stake; Christian martyrdom in early modern Europe* (Cambridge, Massachusetts/London, 1999), 22-23, en de bijlage, 355-357, waar Cramers transcriptie van het origineel is weergegeven naast de versie van Van Braght.

7 Volgens Verheus en Van Zijl, 'Een onbekende brief', 77, 'laat 16e-eeuws'.

8 Zie voor een overzicht van de verschillende drukken, alsmede de tekstweergave van de editie 1570: S. Cramer (ed.), *Het Offer des Heeren (de oudste verzameling doopsgezinde martelaarsbrieven en offerliederen)*, deel II van: S. Cramer en F. Pijper (red.), *Bibliotheca Reformatorica Neerlandica; geschriften uit den tijd der Hervorming in de Nederlanden* ('s-Gravenhage, 1904) (hierna: *BRN*II), 8-16.

9 Zie hierover het artikel van Brad S. Gregory, 'Particuliere martelaarsbundels uit de late zestiende eeuw', in: *DB* 19 (1993), 81-106, alsmede zijn recentelijk verschenen teksteditie van gedrukte martelaarsteksten die nooit tot de canon van De Ries en Van Braght zijn doorgedrongen: *The forgotten writings of the Mennonite martyrs* (Leiden, 2002) (*Documenta Anabaptistica Neerlandica* VIII) (hierna: *DAN*VIII).

van het *Offer des Heeren* zijn in totaal elf brieven van Jeroen en Lysken terechtgekomen, die op één na – de eerste brief van het *Offer* – ook alle in het verzamelhandschrift voorkomen.¹⁰ Deze elf zouden later door Hans de Ries (1615) en Tieleman van Braght (1660) vrijwel ongewijzigd worden overgenomen in hun martelaarsboeken. Elf van de thans in totaal zeventien bekende brieven van Jeroen en Lysken hebben aldus van meet af aan deel uitgemaakt van de doperse martelaarscanon. Dat het handschrift dus nog zes onbekende – dat wil zeggen nimmer gepubliceerde – brieven bevat, is een tweede reden om het belang van deze bron te onderkennen.¹¹ In de derde plaats dragen de onbekende brieven hier en daar nieuwe of aanvullende gegevens aan over de biografie, het geloofsleven en de gevangenschap van de martelaars. Aansluitend bij het eerstgenoemde argument is tenslotte ook nog een vierde reden van belang: deze teksten in afschrift bieden een goede gelegenheid om de toenmalige redactionele praktijk van de drukvoorbereiding nader te analyseren. Deze beide kwesties, recentelijk weer actueel geworden, vergt een apart onderzoek dat op deze plek te ver voert en daarom elders in dit nummer in een afzonderlijk artikel is ondergebracht.

Hier vindt eerst een beschrijving van de inhoud van het verzamelhandschrift plaats,¹² gevolgd door een schets van het martelaarschap van Jeronimus en zijn zwangere vrouw Lysken. Daarna wordt nog stil gestaan bij enkele karakteristieken van de brieven, terwijl aan het slot een verantwoording gegeven wordt van de gehanteerde editietechnische methode.

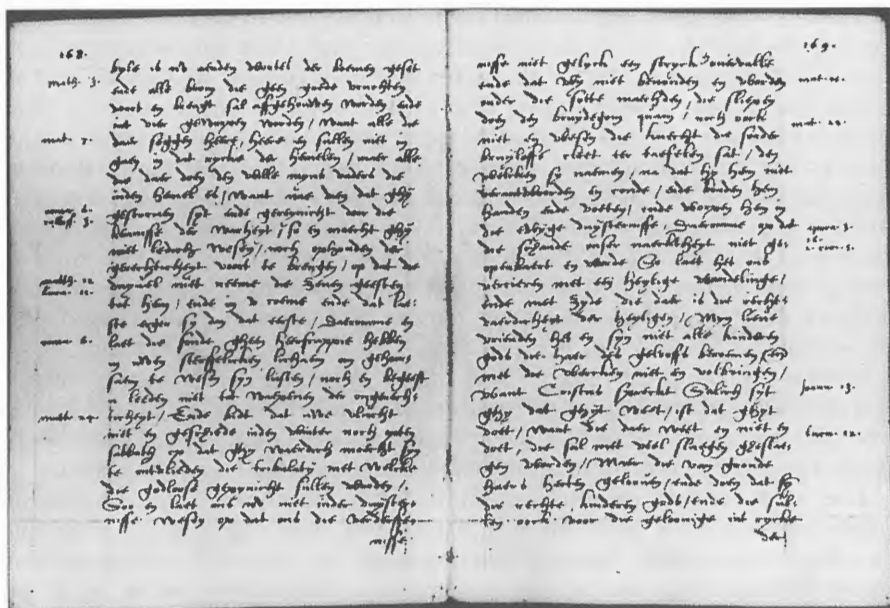
Het verzamelhandschrift XXX A 30

Het manuscript dat 10,2 bij 14 centimeter meet, heeft geen omslag, terwijl ook het eerste blad (met wellicht een titel) ontbreekt. Het is samengesteld uit 15 katernen van elk 8 bladen (uitgezonderd het incomplete eerste katern dat uit zeven bladen bestaat) en één katern van vier bladen, zodat het in totaal 123 bladen of 246 bladzijden beslaat. De tekst is geschreven binnen met pen in lichter inkt aangebrachte kaders, met nog een apart kadertje voor marginalia. De schriftsoort is

10 *BRN* II, 126-173; zie voor de eerste hier ontbrekende brief 126-134. Het 'Liedeken van Jeronimus Segersz ende zijn Huysvrouw Lijsken' (*BRN* II, 173-176), komt evenmin voor in het verzamelhandschrift.

11 James Lowry is de eerste geweest die gewezen heeft op het mogelijke bestaan van nog meer brieven, blijkens de verwijzingen die hij daarnaar vond in de Van Braght-editie. Zie: J.W. Lowry, *The martyrs' mirror made plain; a study guide and further studies* (Aylmer, Ontario/LaGrange, Indiana, 2000), 50.

12 De door Verheus en Van Zijl ('Een onbekende brief', 77) gegeven inhoudsopgave is te summier, op onderdelen incorrect en daarom niet toereikend.



De bladen 168 In 169 uit handschrift XXX A 30. (Universiteitsbibliotheek van Amsterdam).

gangbaar zestiende-eeuws en laat een meer precieze datering niet toe. Toch valt daarover nog wel iets te zeggen. In de eerste plaats blijken alle teksten betrekking te hebben op omstandigheden en gebeurtenissen die tussen 1551 en 1559 hun beslag kregen.¹³ In de tweede plaats is het opmerkelijk dat alle bijbelverwijzingen die in de marge van het handschrift voorkomen, op één uitzondering na, enkel een hoofdstukaanduiding maar geen versnummering hebben. Het nummeren van bijbelverzen zou pas vanaf 1560, dankzij de toepassing daarvan in de doperse Biestkensbijbel, geleidelijk aan in zwang komen.¹⁴ Het is derhalve zeer aanneme-

13 Jeroen werd gedood in 1551 en zijn vrouw Lysken in 1552. De brief van Menno stamt vermoedelijk uit circa 1554. De daaropvolgende anonieme vermaning bevat geen specifieke aanwijzingen voor de datering. De brief van Maeyke de Corte dateert van vóór haar executie op 11 oktober 1559; *The Mennonite Encyclopedia* (5 dln.; Scottsdale, Pennsylvania enz., 1955-1990) (hierna: ME) III, 437-438. Dirk Philips' brief aan de Antwerpse martelares, 'die Huysvrouw van J. den S.' (te weten Adriaentgen, de vrouw van Joachim de Suikerbakker), wordt op 1559 gedaateerd; zie: J. ten Doornkaat Koolman, *Dirk Philips; vriend en medewerker van Menno Simons 1504-1568* (Haarlem, 1964), 103-04.

14 De versnummering, een doperse vinding, werd voor het eerst toegepast in het 'Biestkens-testament' van 1558 (de facto een met nummering uitgebreide herdruk van de editie uit 1554

lijk dat de kopiist – het handschrift is onmiskenbaar van een en dezelfde hand – zijn afschriften tamelijk dicht op de huid van de actualiteit, waarin originelen en/of eerste afschriften in omloop waren, moet hebben vervaardigd: ergens aan het begin van de jaren zestig.

Hoewel de naam van de afschrijver niet is overgeleverd, heeft hij zich toch niet in volstrekte anonimiteit gehuld. Aan het slot van de laatste brief komt een motto voor, 'sonder liefde niet', dat sterk op een in rederijerskringen voorkomend gebruik van zin- of naamspreuken duidt, maar veel dichters bij een identificatie brengt ons dit niet.¹⁵

Afgaande op de papiersoorten van het verzamelhandschrift, die zich evenmin nauwelijks laten determineren en dus dateren, zijn er grofweg twee clusters te onderscheiden. De eerste twaalf katernen, met inbegrip van het 'halve' katern, zijn van een andere papiersoort dan de resterende vier katernen. Daarbinnen echter wijken de twee laatste katernen qua verkleuring weer af van de twee daaraan voorafgaande,¹⁶ zodat het verzamelhandschrift chronologisch vermoedelijk drie afschrijfstadia te zien geeft. Deze driedeling correspondeert bovendien met andere uiterlijke verschillen in de vormgeving van de teksten, die eveneens drie soorten afschriften markeren.

A De brieven van Jeroen en Lysken (11^{1/2} katern van 8 bladen): 1551-1552

De katernen van dit cluster zijn alle op de rectozijden onderaan in het midden gesigneerd tot en met het vijfde blad (zoals in drukwerk van 8°-formaat gebruikelijk is) en kennen de volgende opbouw: a2-8 B-L8 M4 [blad a1 ontbreekt].¹⁷ De blad-

van Mattheus Jacobszoon te Lübeck). Zie: C.C. de Bruyn & F.G.M. de Broeyer (red.), *De Statenbijbel en zijn voorgangers; Nederlandse bijbelvertalingen vanaf de Reformatie tot 1637* (Haarlem/Brussel, 1993), 154 en 157.

¹⁵ Zonder verdere bronverwijzingen vermelden J.I. van Doorninck en A. de Kempenaer, *Vermomde en naamloze schrijvers opgespoord op het gebied der Nederlandsche en Vlaamsche letteren* (Amsterdam, 1970; herdr. van de ed. Leiden, 1883-1885, 1925), I (*Schuilnamen en naamletters*), 671, de zinspreuk 'Zonder liefde niet', waarachter ene Jan Ailliet uit Tielt (West-Vlaanderen) schuil zou gaan. Volgens de webversie van J.G. Frederiks en F.J. van den Branden, *Biographisch woordenboek der Noord- en Zuidnederlandsche letterkunde* (www.dbnl) was dat niet een zestiende- maar een achttiende-eeuwse dichter, van wie een refrein uit omstreeks 1733 bekend is.

¹⁶ Gelet op het kleine octavo-formaat zijn de watermerken nauwelijks te reconstrueren, doch dat van de laatste vier katernen is duidelijk afwijkend van dat der eerste twaalf katernen. Hoewel de laatste vier katernen identieke watermerken lijken te bezitten, duidt het kleurverschil een zeker chronologisch onderscheid aan: de laatste twee katernen zijn vermoedelijk langer onbeschreven gebleven dan de twee daaraan voorafgaande.

¹⁷ Het 'zwevende' blad a8 is met een zuurvrije tape aan blad B1 geplakt. Verheus en Van Zijl ('Een

zijden zijn in de buitenste bovenhoek genummerd van 1 tot en met 182. De tekstsbreedte van de hoofdttekst is 7 cm en deze bevat per blad 22 tot 26 tekstregels.

Hs. UBA: XXX A 30

		OdH (<i>BRN II</i>)	<i>De Ries</i>	<i>Van Braght</i>
		1	126-34	107b-11a
1	Den eersten brief van Jeroen [aan Lysken] (1-22)	3	144-51	119b-25a 115a-18a
2	Den tweeden brief van Jeroen [aan Lysken] (22-28)	4	152-54	125a-26b 118b-19a
3	Den eersten brief van Lysken [aan Jeroen] (28-35)	5	154-56	126b-28b 119a-20b
4	Den derden brief van Jeroen [aan Lysken] (36-44)	6	157-60	128b-30b 120b-21b
5	Den Tweeden brief van Lysken [aan Jeroen] (44-52)	7	160-62	130b-32b 121b-23a
6	Den Derden brief van Lysken [aan Jeroen] (52-55)	8	163-64	132b-33a 123a-23b
7	Den vierden brief van Jeroen [aan Lysken] (55-66)	9	165-67	133b-36a 123b-25a
8	Den vijfden brief van Jeroen [aan Lysken] (66-74)			
9	Den sesten brief van Ieroen [aan Lysken] (74-85)			
10	Den 7. brief van Ieroen [aan Lysken] (85-93)			
11	Den 8. brief van Ieroen [aan Lysken] (93-105)			
12	Den 9. brief van Ieroen [aan Lysken] (105-111)	11.	170-173	137b-139b 126a-127b
13	Brief [van Jeroen] ... aen Cleijnen heijnrick (111-117)			
14	Brief [van Jeroen] ... aen grooten Heijnrick (118-123)	10.	168-70	136a-37b 125a-126a
15	Brief [van Jeroen] ... aen syn wyffs vader ende moeder (123-159)			
16	Brief [van Jeroen] ... aen die gemeente (159-182)	2.	134-144	113a-19b 111a-15a

De katernsignatures zouden erop kunnen duiden dat de kopiïst zijn afschrift vervaardigd heeft naar een gedrukt voorbeeld,¹⁸ zoals ook Verheus en Van Zijl suggereren, maar evenmin is geheel ondenkbaar dat het handschrift – juist omgekeerd – als kopij voor een zetter heeft gediend. Uit het elders in dit nummer opgenomen artikel over dit handschrift kan zonder meer worden opgemaakt dat het afschrift niet een kopie is van een mij bekend drukwerk, maar onafhankelijk van in ieder geval het *Offer des Heeren* tot stand is gekomen. Dit eerste cluster bevat alle brieven van Jeroen en Lysken, volgens onderstaand overzicht (met een door mij aangebrachte nummering), dat tevens laat zien welke teksten in ge-

onbekende brief', 77) telden niet alleen in totaal 244 bladzijden van het handschrift, maar be-
weerden ook dat het M-katern uit vijf bladen bestond. Het laatste gesigneerde blad is M3.

18 Gezien het feit dat de katernsignatures opvallen door het gebruik van twee punten na de letter en het (Arabische) cijfer, zou wellicht gedacht mogen worden aan een thans onbekende publicatie uit de drukkerij van Willem Gailliart, vóórdat deze zich in 1555 vanuit Buderich in Emden zou vestigen. Tot dat jaar was dit signeursysteem kenmerkend voor Gailliart, zij het dat deze meestentijds Romeinse in plaats van Arabische cijfers gebruikte. Zie: P. Valkema Blouw, 'Drukkers voor Menno Simons en Dirk Philips', in: *DB* 17 (1991), 50, noot 58, en 53 noot 66.

drukte vorm voorkomen in respectievelijk het *Offer des Heeren* (1562),¹⁹ Hans de Ries' *Historie der Martelaeren* (1615)²⁰ en Van Braghts martelaarsspiegel (1660 en 1685).²¹

B De vermaning van Menno, nog een vermaning en de brief van Maeyke de Corte (2 katernen van 8 bladen): ca 1554-1559

Anders dan het eerste cluster hebben deze twee katernen geen katernsignatuur. De paginering in de buitenste bovenhoek van de bladzijden loopt van 1 tot en met 29, gevolgd door drie blanco, ongenummerde bladzijden [30-32]. De tekstbreedte van de hoofdttekst is wederom 7 centimeter en deze bevat per blad 23 tot 26 tekstregels. Achtereenvolgens komen er de volgende teksten in voor:

17. M[enno]. S[imons]., *Dese vermaeninge is gesonden van oosten totten broederen in westvrieslandt* (1-13)
in druk bezorgd door Verheus en Van Zijl in: DB 5 (1979), 79-85
18. *Een Ander Vermaninge* [aan de broeders en zusters] (13-25)
19. Mayke de Corte, *Anderen brief* [aan een zuster] (26-29)
voor het eerst opgenomen in: De Ries, *Historie der Martelaren* (1615), 306-307;
idem in Van Braght, 250-251

C De brief van Dirk Philips (2 katernen van 8 bladen): 1559

Deze twee slotkaternen, qua papier duidelijk anders van kleur maar met eenzelfde watermerk als dat van cluster B, hebben evenmin katernsignaturen, maar in plaats daarvan midden onder het tekstblok een paginering die loopt van 1 tot en met 31 – het laatste blad is ongenummerd. De zichtbaar smallere tekstbreedte bedraagt 6,4 tot 6,6 centimeter; de bladspiegel lijkt compacter, wat tevens blijkt uit de 26 of 27 tekstregels per pagina. Dit cluster bevat enkel de volgende tekst:

¹⁹ Na de eerste druk van 1562 zijn ze sindsdien gehandhaafd in alle herdrukken; verwezen wordt naar paginering van de door Cramer bezorgde – op de uitgave van 1570 gebaseerde – teksteditie in *BRN* II, 126-173.

²⁰ Hans de Ries et al., *Historie der martelaren ofte waerachtige getuygen Jesu Christi die d' euangelische waerheit in veelderley tormenten betuygt ende met haer bloet bevesticht hebben sint het Jaer 1524 tot desen tyt toe* (Haarlem, 1615), 107-139. De letters *a* en *b* duiden de eerste en de tweede kolom aan.

²¹ Geraadpleegd is de bekende herdruk met Luyken-prenten uit 1685: Tieleman Jansz. van Braght, *Het bloedig tooneel of martelaers spiegel der doops-gesinde of weereloose christenen* (Amsterdam, 1685) II, 107-127. De letters *a* en *b* duiden de eerste en de tweede kolom aan.

20. D[irk]. P[hilips]., *Die ewyge Almachtighe godt ...*[aanhef; een opschrift ontbreekt] (1-[32])
in 1579 voor het eerst in druk uitgegeven door Pieter Hendricksz te Leeuwarden onder de titel: *Eenen seer schoonen troostelijcken ende christelijcken sendtbrief, aen die huysvrouw van J. den S. die welcke tot Antwerpen gheuangen lach*.²²

Het martelaarschap van Lysken en Jeronimus Segers

Over de lotgevallen van het jonge echtpaar voordat het opgepakt werd, is vrijwel niets bekend.²³ Jeronimus Wouter Segers²⁴ was van beroep ketelaar of koperslager, en wellicht afkomstig uit Antwerpen. Waarschijnlijk niet zo lang voor de arrestatie is hij met Lysken, dochter van Dirk Aerts,²⁵ op doperse wijze voor de gemeente getrouwd, blijkens Jeroens herhaaldelijk geuite mededeling dat 'ick [Lysken] voor godt ende syn heijlige gemeente getrouwt ende [haar] tot mynder huysvrouw genoemd hebben na luyt van gods woort, ende beuel'.²⁶ Toen het echtpaar werd opgepakt, bleek Lysken enkele maanden zwanger te zijn, wat ertoe leidde dat Lyskens terechtstelling pas voltrokken werd na de bevalling.²⁷ Hierdoor verkreeg hun detentie een extra beladenheid. De dag van hun arrestatie is niet bekend, maar het staat wel vast dat ze het gevolg was van de hernieuwde ketterjacht na de uit-

²² Zie voor de identificatie van de drukker P. Valkema Blouw, 'Drukkers voor Menno Simons en Dirk Philips', in: *DB* 16 (1991), 65-66; zie tevens M. Keyser, *Dirk Philips 1504-1568; a catalogue of his printed works in the University Library of Amsterdam* (Amsterdam, 1975), 97, nr. 25. De tekst is uitgegeven door F. Pijper, *De geschriften van Dirk Philips*, (BRN X), 675-688.

²³ Zie de lemmata in *ME* III, respectievelijk 106-107 en 427; de mededelingen in *BRN* II, 126, noot 1; het artikel van P. Veen, 'Jeronimus Segersz., in zijne werkdadige geloofsrigting', in: *DB* 4 (1864), 82-101, die voornamelijk de inhoud der brieven bespreekt; en tot slot de mededelingen over Lyskens laatste martelgang, die voor het eerst bij De Ries, *Historie*, 139-141, voorkomen en door Van Braght werden overgenomen.

²⁴ Het patroniem Wouterssonne wordt gebezigd in de processtukken (gedateerd 01-09-1551), zoals weergegeven door P. Génard, *Antwerpsch Archievenblad* VIII (Antwerpen, z.j.), 402.

²⁵ Soms wordt zij daarom Lysken Dirks, dan weer Lysken Aerts genoemd.

²⁶ Uit de brief aan zijn schoonouders, zie hierna p. 235, en noot 146, een formulering die ook voorkomt in twee brieven in het *Offer*, *BRN* II, respectievelijk 157 en 156; zie tevens 127, noot 1.

²⁷ Familiebanden onder gevangenen kwamen vrij veel voor. Zo hadden in de periode 1550 tot 1566 te Antwerpen 63 vervolgte dopers nog één of meer familieleden die ook door justitie vervolgd werden. Daaronder bevonden zich negen broers en zussen en maar liefst 23 echtparen. G. Marnef, *Antwerpen in de tijd van de Reformatie* (Antwerpen/Amsterdam, 1996), 115. Onder de twaalf dopers die te Gent in 1559 werden opgepakt en terechtgesteld, bevonden zich twee vrouwen die eveneens na hun zwangerschap (in 1560) geëxecuteerd werden: Tanneken, de vrouw van Hans de Smet, en Miertgen, de echtgenote van Hans de Vette. Zie: *ME* IV, 683.



Een martelares wordt verdronken. Afbeelding uit Adriaen van Haemstede, *Historien der vroemer martelaren, die om het getuygenisse des H. Evangeliums haer bloedt vergoten hebben* (Dordrecht, A. Canin, Amsterdam, C. Claesz., 1604) (Universiteitsbibliotheek van Amsterdam, 1919 A 23).

vaardiging op 29 april 1550 door Karel V van het eeuwig edict, beter bekend als het 'bloedplakkaat'. Dit zou het jaar erop direct al aan acht dopers – waaronder Jeroen – het leven kosten, tegenover slechts één gereformeerde.²⁸

Allang bekend was dat Jeroen en Lysken tezamen met anderen opgepakt waren, waaronder Hendrik Beverts uit Deventer ('grooten Henrick') en Assuerus van Gheemont, wiens optreden wellicht tot hun arrestatie geleid had.²⁹ Dankzij

²⁸ Marnef, *Antwerpen*, 120. Op basis van dit plakkaat werden tussen 1550 en 1566 alleen al te Antwerpen 131 mensen wegens ketterij terechtgesteld, waarvan er maar liefst 117 dopers waren (89%). Marnef, *Antwerpen*, 122.

²⁹ Zie *BRN* II, 152, noot 3. Dat Assuerus' optreden in ieder geval Lysken niet zinde, blijkt uit haar opmerking uit brief 5, *BRN* II, 156, aan Jeroen: 'Wetet dat ick seer gheweent hebbe, om dat ghi bedroeft waert om mijnent wil, omdat ghy ghehoort hadt, dat ick v dicwils gheseyt sou-



Een martelaar wordt verbrand. Afbeelding uit Adriaen van Haemstede, *Historien der vromer martelaren, die om het getuygenisse des H. Evangeliums haer bloedt vergoten hebben* (Dordrecht, A. Canin, Amsterdam, C. Claesz., 1604) (Universiteitsbibliotheek van Amsterdam, 1919 A 23).

de onbekende brieven in het verzamelhandschrift blijkt nu tevens dat een vermoedelijk jongere broer van Jeroen, ook Hendrik geheten, oftewel 'cleijnen Heijnrick', mede hun lot moest ondergaan.³⁰ Hoogstwaarschijnlijk betreft het Henrick van Westele die ruim twee weken na Jeroen, op 18 september 1551 te-

de hebben, om van Assuerus te gaen wonen.' Jeroen had daar in een eerdere brief (*BRN* II, 152) al een verklaring over afgelegd: 'Maer als ick hoorde van v dat ghy meer bedroeft waert [...] Ende verstonst dattet soude wesen, om dat ghy my dickwils gheseyt sout hebben om van Assuerus te gaen, ende dat ickt niet gedaen en hebbe, dat welcke my menigen traen gecost heeft, ende hertelicken leet is.'

³⁰ Zie hierna 'Eenen Brief dien Jeroen aen Cleijnen heijnrick geschreuen heeft', 232-235. Daarin wordt Hendrik aangeduid als 'myn lieue broeder heynrick', in tegenstelling tot grote Hendrik, die telkens met 'mijn lieue Broeder [Henrick] inden Heere' wordt aangesproken: zie brief 10 in *BRN* II, 168-170. Génard, *Antwerpsch Archievenblad* VIII, geeft als achternaam telkens 'Van Westele', terwijl De Hoop Scheffer deze abusievelijk als 'Van Wechel' getranscribeerd heeft. Zie: Veen, 'Jeronimus Segers', 99.

rechtgesteld werd. Kleine Hendrik deelde zijn cel met Assuerus. Net zoals de schout en schepenen bij grote Hendrik hadden gedaan (die lag aanvankelijk samen met Jeroen in één cel), was vermoedelijk ook aan kleine Hendrik en Assuerus tijdens hun verhoren verteld dat Jeroen zijn geloof verzaakt zou hebben:

Voort laet ick v weten, hoe dat ghy ghehoort hebt (is my geseyt) als dat ick soude den Heere verlaten hebben, Om dier saken wille heb ick my seer verwondert, dat welcke so niet en is, noch ten eewigen dagen en sal worden. Maer sy hebben dat geseyt, om v weder af te trecken ende te bedroeuē, ende hebben my belogen, want ick noyt anders ghestaen en hebbe in mijn ghelooue, dan dat behoort, ende ghelijck gemoeten, alsoo ick was, doen ick by v lach [...] Daeromme al ist dat sy v veel segghen, dat ick af gheweecen ben, en ghelooues niet, Want de Duyuel doet dat om v daer mede te verleyden, ende te bedriegen.³¹

Het is duidelijk dat de autoriteiten een tactiek toepasten van list en bedrog dankzij gefingeerde bekentenissen, om zodoende de andere gevangenen aan het twijfelen te brengen, van hun dwaling te doen bekeren en ze tot verdere bekentenissen uit te lokken. Jeroen had dat spel meteen door; blijkens zijn eerste brief aan Lysken. Daarin vertelt hij uitvoerig over zijn ondervraging en martelingen door de markgraaf, in het bijzijn van twee geestelijken, die hem wilden bekeren. Jeroen, die de priesters nogal schoffeerde, weigerde echter met hen in debat te gaan over zijn geloof, tenzij toegestaan werd daarbij 'mijnen Broeder' (kleine Hendrik dus) als getuige aanwezig te laten zijn, 'om dat ghy onse woorden niet verdraeyen en sout.'³² Deze verraderstactiek van de kettermeeesters was niet altijd zonder succes: gemiddeld zo'n 15% van de Antwerpse vervolgden in de jaren 1550 tot 1566 toonde berouw en zwoer het nieuwe geloof weer af.³³ Had deze tactiek bij grote Hendrik geen enkel succes gehad, kleine Hendrik daarentegen was kennelijk toch even aan het wankelen gebracht. Desalniettemin weet Jeroen aan Lysken te melden:

Ende ick laet u weten dattet met die beyde heynricken seer wel staet ende sy hebben u beyde seer doen grooten [groeten] inden heere ende ick heb hem elck een brieff geschreuen. Ende cleijnen henrick en sal syn ghelooue niet versaeken, al soudtmen hem in een peecktonne leeuende verbranden, so wil hy duer gods genaede daer by blyuen, also hy my gescreuen heeft.³⁴

Ook liet Jeroen zelf aan kleine Hendrik weten opgelucht te zijn: 'weet dat ick seer verblyt ben, om dat ghy weder tot bekentenisse gecoemen syt.'³⁵ Hierin moet de oor-

31 BRNII, 169-170.

32 BRNII, 130.

33 Marnef, *Antwerpen*, 116.

34 Uit brief 11 op p. 104-105, zie hierna p. 232.

35 Uit brief 13 aan kleine Hendrik op p. 112; zie hierna p. 232.



Een martelaar wordt onthoofd, terwijl een ander verbrand wordt en een derde levend wordt begraven. Afbeelding uit Adriaen van Haemstede, *Historien der vromer martelaren, die om het getuygenisse des H. Evangeliums haer bloedt vergoten hebben* (Dordrecht, A. Canin, Amsterdam, C. Claesz., 1604) (Universiteitsbibliotheek van Amsterdam, 1919 A 23).

zaak gevonden worden dat Jeroen en grote Hendrik op dezelfde dag werden terechtgesteld, maar kleine Hendrik pas achttien dagen later. Want drie dagen na hun beider executie kreeg Henricke van Westele nog een advocaat toegewezen, wat evenwel niets meer vermocht uit te richten: kleine Hendrik hield inderdaad stand en werd door schout Jan van Schoonhoven 'in syn capitale aenspraek gewesen volcomen van synen vermete' tot hetzelfde vonnis als Jeroen en grote Hendrik:

overmidts [...] hy, achtervolgende [=overeenkomstig, volgens] zyn confessie, bevonden is geweest vanden geselscape der voirs. Herdoopers [namelijk Jeroen en Hendrick Beverts van Deventer] ende als zylieden gesint zynde, ende daerinne persisterende, oick daerom aen eenen stake al levende verbrant is.³⁶

36 Génard, *Antwerpsch Archievenblad* VIII, 414.

Minder standvastig was Assuerus. Kennelijk niet ten onrechte had Lysken al langer argwaan tegen hem gekoesterd, terwijl ook Jeroen de schellen van de ogen waren gevallen: hij had kennelijk evenmin veel fiducia in diens volharding. In de brief aan kleine Hendrik drukt Jeroen zijn broer op het hart diens wankelmoedige celgenoot Assuerus nog eenmaal vermanend toe te spreken:

Ende voort lieue b., doet nu al wat u die heere beuoelen heeft ende straft Asswerus scharpelick ende legt hem vrij die verdoemenisse voor ende onderwijst hem met eenen sachtmoedigen geest, off hij daer duer weder tot berouw mochte coemen. Ende ist dat hyt niet en hoort, soo hebdijs voldaan.³⁷

Assuerus slaagde er inderdaad in zijn verhoor te rekken. Voor de gerechtsdienaren moet hij een willige prooi zijn geweest, die langdurig aan de tand werd gevoeld, met gevolg dat hij op de pijnbank de herdoop van andere gevangenen heeft verraden.³⁸ Op de dag dat Jeroen en grote Hendrik geëxecuteerd werden, schakelde Assuerus de hulp in van advocaat Louis Vogel, omdat hij erop stond dat de plakaten van 1534 en 1550 naar de letter onderzocht zouden worden om de verdenking tegen hem te toetsen. Verschillende keren heeft hij uitstel verkregen; ook werd zijn verhoor regelmatig opgeschort, omdat de schepenen nogal eens wegens ziekte verstek lieten gaan. Toch werd ook hij uiteindelijk, blijvend bij zijn 'ketterye', op 22 januari 1552 ter dood gebracht.³⁹

Voordat Jeroen door verbranding het leven zou laten en zijn hoofd tot afschrik op een staak te pronk zou worden gezet,⁴⁰ heeft hij zich zeer intensief om zijn me-

37 Uit brief 13 aan kleine Hendrik, op p. 117; zie hierna p. 234-235.

38 Zie *BRN* II, 152 noot 3, en het slot van de martelaarsbrief van Jan van de Wouwer (of de 'oude cleercooper'), *BRN* II, 184. Assuerus had niet alleen hun wederdoop bevestigd, maar vermoedelijk ook nog verteld, waar en door wie de doop was toegediend. Het betrof Peter de Bruyne (van Weert), Pleunis de Hoevele, Marten du Petitz, Jacob Peeters en Jan de Oude Kleerkoper, die allen op 21 oktober 1551 verbrand werden. Zie voorts *BRN* II, 184, waar Cramer tevens uit de doeken doet dat het *Offer*, zowel als Van Braght (evenals eerder Pieter Jansz. Twisck, 1627) slechts een fragment van het verhoor van Peter, Pleunis en Jan weergeeft. Het volledige relaas geeft alleen De Ries, *Historie*, 145-147. Die weglating zou te maken hebben kunnen gehad met het iconoclasmie waaraan de drie genoemden zich schuldig hadden gemaakt.

39 Génard, *Antwerpsch Archievenblad* VIII, 402-408: 15 dagen uitstel verkreeg hij op 4 september; op 18 september beriep hij zich op de teksten van beide plakaten en werd de zaak in beraad gehouden. Verdere verhoren volgden op 16 oktober (toen hij vermoedelijk de herdoop van de vijf andere gevangenen bekend heeft, wier doodvonnis vijf dagen later werd voltrokken – zie noot 38), en voorts op 31 oktober, 27 november, 11 en 18 december en 1 januari 1552. Het verhoor werd verdaagd door afwezigheid der schepenen of burgemeesters – in verband met ziekte of anderszins – op 9 september, 2, 9 en 23 oktober, 13 en 20 november, 25 december, 8 en 15 januari 1552.

40 Génard, *Antwerpsch Archievenblad* VIII, 414. Sympathisanten hadden waarschijnlijk 's nachts na de executie zijn lichaam en dat van grote Hendrik een eind buiten de stad gebracht, waarop de scherprechter deze terug had moeten laten halen, wat het gerecht 10 stuivers extra kost-

degevangenen bekommerd, met name om Lysken. Hoewel de duur van zijn hechtenis onbekend is, moet hij, gezien het grote aantal van zeventien vaak zeer uitvoerige brieven, vrijwel dagelijks met schrijven zijn bezig geweest.⁴¹ Hun onderlinge correspondentie is niet alleen aandoenlijk omdat zij van elkaar gescheiden zaten, maar natuurlijk ook wegens Lyskens zwangerschap. Bovendien hoorden ze, behalve via hun brieven, ook bij geruchte allerhande zaken over elkaars gemoedstoestand en weerbaarheid. Dat is wat beiden het meest bekommerde. Momenten van twijfel werden over en weer bestreden en onverminderd hielden beiden elkaar – bijbels – de spiegel voor nimmer te twijfelen aan het ware geloof. De intensiteit van hun religieuze gelukzaligheid die brief na brief tot uitdrukking wordt gebracht, is voor de moderne lezer nauwelijks nog invoelbaar. Toch restte hen niets anders dan onverkort vast te houden aan het evangelie, aan de volstreekte identificatie met Christus' lijden, en de verheerlijking van de hun te beurt gevallen uitverkiezing om voor Hem te mogen lijden en sterven. Hun gekerkerd afwachten werd zo een ongeduldig uitzien naar de verlossing, naar de eeuwige verheffing die hen in het Nieuwe Jeruzalem te wachten zou staan. Elke daarmee strijdige mening, iedere andere hen daarvan afhoudende motivatie was afkomstig van de duivel, van de Baalpriesters, voor wie enkel het eeuwig verterende vuur zou resten. Het is onmiskenbaar dat zij elkaar voortdurend aanmoedigen, opjutten om in navolging van tal van oud- en nieuwtestamentische voorbeelden, en Christus natuurlijk bij uitstek, blijmoedig hun lot tegemoet te gaan – als ware het een wrede vorm van euthanasie:

Al stont de duere open, ende dat ghy [= de markgraaf die hem verhoorde] seyt: Gaet, ende segt maer: Het is my leedt. Ic en soude niet gaen, want ick weet wel dat ik de Waerheyt hebbe. Doen seyde de Marckgraef: Ic sal v leuende branden, wilt ghy niet hooren. Doen loech [= lachte] ick daerom, ende seyde: Al wat ghi my mijns ge-loofs haluen doet, dat wil ick geerne lijden. Ende hy seyde: Sijn wijf is de meeste Ketterse die in de Stadt is.⁴²

te. Zie Génard, *Antwerpsch Archievenblad* VIII, 417: 'Item noch betaelt den scherprichter van dat hy [...] de lichaemen van Jeronimus Segers ende Henrick Beverts, die vanden gerichte, by nachte, affgedaen ende wechgedragen waren, wel twee schueten weechs verre vanden gerichte, naedien zy bevonden werden, wederom op nyeuwe staken gestelt te hebbene, tsamen voere zyne dieners die hem hielpen.' Zie ook: Veen, 'Jeronimus Segersz', 100. Tot degenen die zich daaraan schuldig hadden gemaakt, behoorden waarschijnlijk de in noot 38 genoemde Pleunis de Hoevele, Peter de Bruyne en Jan de Oude Kleerkoper. Zie het verslag van hun door alleen De Ries (*Historie*, 145-147) verstrekte verhoren: 'En hebby niet gheweest de geiustificeerde helpen afdoen?', 'Hebby mede de dooden helpen afdoen?', wat alledrie bekenden.

41 Zie: DANVIII, xxv.

42 BRNII, 130.

Het is met name dit aspect van hun correspondentie, hun niet aflatende en zeer bijbels geformuleerde geloofsijver, die in de waarderingsgeschiedenis der martelaarsbrieven is benadrukt: 'No other documents give us such a deep impression of the "faith of our fathers" as these letters.'⁴³ Andere persoonlijke noties bevatten de brieven nauwelijks, zij het dat Jeroen zeer met Lysken begaan is, omdat zij in verband met de zwangerschap langer in gevangenschap zal moeten lijden dan hij. In het begin moet hij nogal op haar inpraten en kennelijk verkeerde veronderstellingen uit de weg nemen, zoals toen hij bijvoorbeeld van zijn zuster hoorde, die op bezoek kwam, dat 'ghy my niet en meer verdroeck'.⁴⁴ Doch al spoedig is Lysken gerustgesteld, en draagt ook zij onwankelbaar hun beider lijden en lot, met de vrucht in haar schoot.

Ende voort ben ick seer verblyt dattet met onsen br. heyrick so wel stont. Die heere heb loff, prys ende danck. Ende oock princepalicken, om dat ick hoorde dattet met u so wel is ende dat u de heer so crachtelick bewaert. Die heere heb loff, pryse ende eere, om welcke saecken wille dat ick myn knien buyge voor den hemelschen vader ende bidde die heere dat hy u noch meer cracht geuen wil ende u altyt meer stercken. Oock ick wilde wel dat ick myn harte breecken mochte ende u geuen mochte, want het deert my seer dat ghy daer so lange sult moeten sitten. Maer die heere sal u bewaeren ende ick dancke die heere nacht ende dach dat hy ons beyden waerdich gemaect heeft om synen naem te lyden.⁴⁵

Jeroen moedigt haar aan te blijven vasthouden aan dat prachtige vooruitzicht:

Ende ick bidde die heere nacht ende dach voor ons beyden ende voor die vrucht, die hy ons beyden gegeuen heeft, dat hy ons wil brengen in syns vaders ryck. Ende hebbe ons drien in syn handen beuoelen, dat hy sijnen wille met ons doe [...]. Ick verblyde mij seere als ick hoore dattet met v so wel is ende als ick u den heere hoor loouen met psalmen ende geestelicke liedekens.⁴⁶

Die laatste opmerking zou erop kunnen duiden dat hij Lysken elders in het cachot heeft kunnen horen zingen, zoals hij ook grote Hendrik had gehoord: 'Ende als ghy luyde singt, soo hoore ick v wel'.⁴⁷

Behalve om Lysken, zijn broer kleine Hendrik, grote Hendrik en Assuerus (aan

43 ME III, 106. Zie voorts de bewonderende bespreking van dit exempel van een 'werkdadige geloofsrigting' door Veen, 'Jeronimus Segers', 87-98, of de handleiding voor martelaren (zelf-) studie van Lowry, *The martyrs' mirror made plain*, 43: 'The first letter of Jerome to his wife is beautifully conceived, alternating between Scriptural example and present situation [...] to build a powerful admonition to his wife and to himself to remain true.'

44 BRN II, 153.

45 Brief 11 aan Lysken, p. 103-104; zie hierna 231-232.

46 Brief 10 aan Lysken, p. 92-93; zie hierna 227.

47 BRN II, 170.

wie hij kennelijk niet geschreven heeft), heeft Jeroen zich ook om de achterban bekommerd. Het lange epistel dat hij aan de broeders en zusters van zijn gemeente schreef (brief 16 van het manuscript), was reeds als tweede brief in het *Offer des Heeren* opgenomen. Het verzamelhandschrift bevat echter als voorlaatste nog een minstens zo uitvoerig schrijven aan Lyskens vader en moeder, brief 15. Kwamen in ieder geval Jeroens moeder en zijn zuster hem in de gevangenis bezoeken, anders lag dat vermoedelijk met zijn schoonouders. In de brief 'aen syn wyffs vader ende moeder' trekt hij alle bijbelse registers open om uit te leggen waarom hij en hun dochter tot het anabaptisme – de waarheid – zijn bekeerd, weliswaar met de dood tot gevolg. Tegelijkertijd trekt hij ook van leer tegen de verstoktheid van haar ouders die aan het oude, doemwaardige geloof blijven hangen.⁴⁸

Daerom wilt voort aen toe sien dat ghij niet meer en wandelt gelyck ghij gewandelt hebt, want het is u also onmoegelyck byden heere te coemen also langhe als ghij in dat oude leuen blijft, alst u onmoegelyck is dat ghy aen den hemel reycken soudt. Daeromme doet dat oude leuen wech van u ende en doet niet meer na des vleesch cloeckheyt om syn lusten te boeten, maer stelt u leuen gelyck formich dat leuen cristi. (146)

Wees, in plaats van te blijven hangen aan het vlees, toch geestelijk gezind, zo vermaant hij hen:

ick bidde die almoegende heere voor u ende voor onse vrienden na den vlejsche, dat hy v die oogen des verstants oepenen wil ende verlichten u harten met synder kennissen, op dat ghy die rechte warheyt moecht verstaen ende bekennen waer toe dat die heere mij ende u dochter geroepen heeft, te weten dat wij syn getuijgen souden syn. Och, ghy moecht met recht den heere wel loouen, dancken ende van harten blij wesen, om dat u die barmhertige vader kinderen verleent heeft, die daer waerdich beuonden worden om syn naem te lyden ende dat hyse vyt dat hoevaerdich, godteloos, Ja, beestich leeuen getrocken heeft, daer sy hier voertyts in gelooopen, gewandelt ende geleefd heeft, doen sy den duijuel tot eenen vader hadde ende dat helse vier haeren hemel was, daer sy ewelick had moeten branden. (141-142)

Opent uw ogen toch en beseft waar het waarlijk om gaat, zo vaart hij verder: nu 'sy't ghij bedroeft om haer [= Lysken] ende doen sy leefde in alle boosheyt, doen en waert ghij om haer niet bedroeft. Daer om ist goet te bekennen dat ghij haer lichaem lieuer hebt dan haer ziel' (144). Hoeveel geduldige, bijbelse overtuigingskracht hij ook in deze brief stopt, toch kan Jeroen er niet aan ontkomen zijn schoonouders te bejegenen met een zeker cynisme en wrange zelfspot, als hij refereert aan zijn eigen op handen zijnde doch geamputeerde vaderschap:

48 Zie brief 15 aan zijn schoonouders, 235-249; de volgende citaten komen in het manuscript voor op resp. p. 146, 141-142, 144 en 159.

Aldus myn lieue vader ende moeder, wilt toch te vreden syn ende wilt toch den heere loouen ende dancken dat hy u alsulcke kinderen verleent heeft die daer waerdich syn om synen naem te lyden. Och hadde ick dat moegen sien ofte hooren van die mijne. Och watten blyden vader soude ick geweest hebben, maer die heere heuet nv anders voorsien. (144)

Vermoedelijk was deze allerlaatste poging Lyskens ouders enig begrip voor hun dodelijke geloof bij te brengen volstrekt tevergeefs. Jeroen had hen zelfs niets concreets na te laten, behalve dan het woord van Christus:

Ende ick en hebbe v geen goet achter te laeten om v een testament te besetten,⁴⁹ so sette ick v dat leuen ons heeren Jesu cristi tot eenen testamente ende den wech die daer leyt totten ewygen leeuën, den welcke ick nv in gae tot mynen hemelsche vader. (159)

Deze brief is daarom ook zo belangwekkend, omdat ze een totaal ander aspect van het doperse martelaarschap te zien geeft, dat op zich niet uniek is, maar waar tot dusver nauwelijks aandacht voor geweest is. Tussen de regels door is te lezen – de citaten bieden daartoe reeds de nodige aanwijzingen – dat Lyskens ouders, vermoedelijk volstrekt argeloze, onwetende katholieken, vol onbegrip moeten zijn geweest over deze fatale stap van haar dochter. Eenzijdig heeft de doperse martelaarshistoriografie zich altijd gericht op het lot, de moed en het bijbels geïnspireerde exempel van de vervolgdën, maar hier is, zij het indirect, duidelijk te proeven dat de bekeerden tot het nieuwe geloof ook nogal wat frustratie en wanhoop zullen hebben teweeg gebracht bij welwillende, achterblijvende ouders en andere naasten uit hun directe omgeving die een andere toekomst voor kinderen en dierbaren hadden voorzien, dan het schandaal van scherp rechter en schavot.⁵⁰ Het is dan ook maar zeer de vraag of Lyskens ouders zich hebben laten imponeren door Jeroens bezwerende woorden:

Ende ick begeer wel op die volle mart met yemant te spreekken voor alle menschen ende connen sy mij metter scryft ofte met gods woort bewysen dat ick onrechte hebbe, so wil ick my wel met tangen deen vanden ander laeten trecken voor alle men-

49 Wat overeenstemt met de aantekening in de rekening van ontvangsten van de markgraaf: 'ende egheen goeden achtergelaten en heeft, daerom hier [...] nyet [=niets]': Génard, *Antwerpsch Archievenblad* VIII, 414.

50 Onthullend in dit verband is ook wat Maeyke de Corte hieromtrent aan haar zuster schreef. Enkele andere zusters hadden haar in de cel bezocht in een poging haar te bekeren, waartoe ze een dominicaner monnik – Balten – meegenomen hadden om dat te bevorderen: 'ende wilden hem wel dry Kappen gheven const hy my bekeeren'. Maar ze liet zich zelfs niet verleiden tot het ondertekenen van een geheime herroepingsverklaring (een zogenaamde remis-siebrief), in het bijzijn van haar zwagers – tot afschuw van haar zusters ('my dunckt datse van my vervaert zijn'). De Ries, *Historie*, 306-307; eveneens in het verzamelhandschrift, cluster B.

schen. Ende so ick haer bewijsen conste dat sy onrecht hadden, dat sy dan die menschen niet langer in die valsche ende kettersche leeringe en leyden ende dat onschuldich bloet niet meer en vergooten. (141)

Vanuit het perspectief van zijn schoonouders bekeken, zal een dergelijke brief dan ook eerder als zeer aanmatigend zijn overgekomen, getuigend van blind fanatisme, dan als een probaat bekeringsbetoog.

Dankzij de mededelingen bij De Ries is iets meer bekend over hoe Lysken in de laatste uren van haar leven van 18 op 19 februari 1552 'mannelijcken gestreden heeft'.⁵¹ Verteld wordt hoe zij tot het einde toe tijdens haar extra lange gevangenschap nimmer van haar geloof afgeweken is, en hoe zij schout en scherp-rechters na de uitspraak van het doodvonnis vermanend had toegesproken. Terugkomend van de vierschaar, onderweg naar het Steen, sprak zij verschillende keren het toegestroomde en zich opdringende volk toe. Bij het Steen waren er velen getuige van hoe zij korte metten maakte met twee monniken die haar als nog wilden bekeren. Vanachter het venster van haar aan de straatzijde gelegen cel sprak zij 's avonds de menigte opnieuw toe: 'Dronckaerts, Hoereerders, overspeelders die worden alle gheduldert, sy lesen ende spreken wel vander Schrift, maer die na Gods wille leven ende daer na wandelen, die moeten benaut, verdruckt, vervolght en ghedoot worde[n]'.⁵² Terwijl zij een geestelijk lied aanhief, 'Siet doch wat arme Schapen zijn wy',⁵³ werd zij naar binnen getrokken. Toen vele sympathisanten zich in de vroege zaterdagochtend opnieuw bij het Steen verzamelden om haar executie bij te wonen – 'omme de Bruyloft te sien' – bleek men haar echter al tussen drie en vier uur 's morgens in de Schelde te hebben verdronken. Een morrende meute bleef onthutst achter, die echter door enkele 'Vrienden' werd opgeroepen om de valse leer van duivel en paap te verlaten, en de waarheid van de Christus' lijdende gemeente te omarmen. Was dit het meelevende ooggetuigenverslag van Lyskens laatste uren, de Antwerpse klerken van gerecht en magistraat hadden dezelfde gebeurtenis heel wat zakelijker vastgelegd:

Van Lysbeth Aertssen, huysvrouwe was vanden voirgenoemden Jeronimus Zegers, hiervoren genoempt, die overmidts huerder ketterien ende dat zy bekent heeft her-

⁵¹ De Ries, *Historie*, 139-141. Dit verslag is kennelijk gebaseerd op een ooggetuigenrelaas; het werd ook opgenomen door Pieter Jansz. Twisck in diens *Historie van de vrome getuygen Iesu Christi* (Hoorn, 1627), 168-170, waarin bovendien nog een inleidend stukje over Jeroen en Lyskens martelaarschap te vinden is (138-139), dat niet bij De Ries voorkomt. Beide in- en uitleidende stukken zijn ook weer bij Van Braght te vinden., respectievelijk 107 en 127-128.

⁵² De Ries, *Historie*, 141.

⁵³ Het was een populair lied dat tot het oudste repertoire van de *Veelderhande liedekens* (ca. 1550-1554; 1556) behoort. Zie: B. Hofman, *Liedekens vol gheestich confoort; een bijdrage tot de kennis van de zestiende-eeuwse Schriftuurlijke byriek* (Hilversum, 1993), 337 (nr. 195); zie aldaar ook de volgende bijlagen.

doopt te zyne, alhier al levende in eenen sack gesteken ende verdroncken is geweest, ende egheen goeden achtergelaten en heeft [...] Item betaelt van canifas [= canvas] totten sack daerinne Lysbeth Aertssens, hiervoere gementioneert, is verdroncken geweest [...] III s[tuivers]. groten.⁵⁴

Enkele algemene opmerkingen over de brieven

Zoals in het andere artikel elders in dit nummer uitvoerig aan de orde komt, zijn de brieven van Jeroen en Lysken doordrenkt met bijbels jargon. Daarin waren zij niet uniek: dit type biblicisme is sowieso een kenmerk van het martelaarsgenre, en daarbij draait het in essentie telkens om twee eigenschappen van de ware Christen, zoals Cramer het reeds formuleerde: 'hij "begeeft zich tot verbetering zijns levens" en hij "neemt het cruys van Christus op" [...] eene andere strekking dan deze heeft het boekje [het *Offer des Heeren*] niet. "Wilt u tot deughden spoeden en wandelt altijd in 't licht": deze regel uit het Liedboek kon achter de brieven van elken martelaar worden geplaatst.'⁵⁵ Anders dan in de katholieke en protestantse martelaarsliteratuur ging het de samenstellers van het *Offers des Heeren* niet om het vastleggen van geschiedenis – met gevolg dat sommige martelaarsgeschiedenissen bewerkt en verfraaid werden – maar beoogden ze het hervertellen van het christelijke verleden, thans geactualiseerd door en dankzij het lijden van doperse tijdgenoten. De tijden van Christus' lijden en de vervolging der apostelen gingen, hoewel er een gat van zo'n vijftien eeuwen tussen zat, naadloos over in die van het doperse lijden. Dat was, zoals Menno het reeds tot uitdrukking had gebracht in het *Fundament*-boek (1539-1540) en onder meer ook in de inleiding van zijn *Troostelijke vermaninge* (1554-1555), wat deels in het voorwoord van het *Offer des Heeren* was overgenomen, het kenmerk van de ware gemeente Gods:

The point was not to document God's support of his afflicted flock through time, but rather to show how snugly present persecution fit its scriptural template. Intense apocalyptic expectations and an almost exclusive biblicism did not inspire the writing of church history. It was enough to show latter-day Mennonites that God had strengthened his own in biblical times, just as he had sustained his contemporary martyrs.⁵⁶

⁵⁴ Génard, *Antwerpsch Archievenblad* VIII, 416-417.

⁵⁵ BRN II, 34-35.

⁵⁶ Gregory, *Salvation at stake*, 219-231; citaat op 228. Zie tevens: B.S. Gregory, 'Het martelaarschap: voorschreven en beschreven. Menno's *Troostelijke Vermaninge* en het *Offer des Heeren*', in: *DB* 25 (1999), 11-22.

Wellicht meer nog dan in de brieven van andere martelaars is het juist dit bijbelse, nieuwtestamentische besef wat de brieven van Jeroen en Lysken inhoudelijk zo bijzonder maakt. Het besef van gebukt te moeten gaan onder de vernederingen van de vervolging enerzijds, maar anderzijds ook de vreugde over de uitverkiezing met Christus, en in Christus' naam mede deelgenoot te zijn aan Zijn lijdens, in de zekerheid dat in lijdzaam afwachten de verlossing en de hereniging met Hem aanstaande zijn. Brief na brief, ook in de hiernavolgende onbekende teksten, vormt dat bewustzijn de rode draad van hun religieuze denken en boodschap. De bijbelse argumentatie van en bewijsvoering voor die boodschap is veelsoortig en veelzijdig. Hun kennis van de bijbel, het boek waarover ze in de gevangenis vermoedelijk niet konden beschikken, is zeer indrukwekkend, getuige de grote verscheidenheid van bijbelse aanhalingen en parafrases die ze uit hun hoofd hebben opgeschreven en vaak ook nog ogenschijnlijk moeiteloos door-eengevlochten hebben.⁵⁷ Ondanks dat grote bijbelse gemak waarmee zijn hun brieven geschreven hebben, of beter wellicht zelfs, juist ten bewijze daarvan, vinden we in vrijwel elke brief toch ook steeds terugkerende, en kennelijk dus zeer geliefde bijbelcitaten terug. Tot hun bijbelse 'standaardpakket' hoorden onder meer de volgende passages, die tevens als de slagzinnen beschouwd kunnen worden van hun zo bijbels doordachte geloof:

Jes. 49:15: Ja al waert dat een moeder haer kint vergate, soe en sal ick v niet vergeten, seyt die heere.⁵⁸

Zach. 2:8: De Heere sal u bewaeren als den appel van synder oogen.⁵⁹

Hand. 27:34: Sy en moegen ons niet een haercken crencken, sonder die wille des vaders.⁶⁰

Jac. 1:12: Die croene des leevens is ons bereyt.⁶¹

Dat de actualiteit van het doperse martelaarschap religieus beleefd en verstaan werd als een rechtstreekse voortzetting van het nieuwtestamentische christendom, is behalve uit de biblicistische inhoud en motivering van de brieven, wellicht ook nog aan hun vorm af te lezen. Elke brief begint met een begroeting, waarin Gods grootheid en genadige goedertierenheid geroemd en gebedswijze herdacht worden, tot opwekking van de lezer. Slechts een enkele keer kan dat

⁵⁷ Zie ook paragraaf 3b van mijn andere artikel, 82-86. Zie voorts *DANVIII*, xxx-xxxi en Blok, *Religious text as a bridge tot pluralism*, 234-237.

⁵⁸ In moderne vertaling: 'Kan ook een vrouw haar zuigeling vergeten, dat zij zich niet ontfemen zou over het kind van haar schoot?'

⁵⁹ In moderne vertaling: 'Want wie u aanraakt, raakt zijn oogappel aan'.

⁶⁰ In moderne vertaling: 'Want niemand uwer zal ook maar een haar van zijn hoofd gekrenkt worden'.

⁶¹ In moderne vertaling: 'Wanneer hij de proef heeft doorstaan, zal hij de kroon des levens ontvangen, die Hij beloofd heeft aan wie Hem liefhebben.'

exordium, waarin de lezer tot welwillendheid en godvruchtigheid gemaand wordt, heel kort zijn, zoals in brief 10: 'Die ouervloedige genaede gods, des vaders almachtich, sy met ons tot inder eeuwicheyt. Amen', maar meestal neemt het een hele alinea in beslag, zoals de aanhef van brief 11:

Die ewyge genade ende vrede van godt den vader ende die groote ongrontelicke vierge liefdde des soons ons heeren Jesu cristi ende die groote wysheyte ende eeuwyge gemeenschap ende goedertienheyte des heyligen geests, wensche ick u, myn lieue huysvrouwe inden heere, tot eenen ewygen troost ende vruetheide ende tot bystant ende tot een vast gemoet in uwen gelooue ende ewyge warheyte ende tot verlichtinge uwer banden ende tot salicheyte van uwer sielen, die nu een wenich in tribulationen is om synen heyligen naem ende woorts wille. Die selue heere sal u in syn eewyge ryck ende vruetheide ontfangen. Die wensche ick u voor een eewyge groete ende heylige cusse des vrees; denseluen sy prys van eeuwicheyte tot eeuwicheyte. Amen.

De geactualiseerde, apostolische intentie en impact van de brieven wordt er door versterkt, temeer daar de brieven hierin veel overeenkomst vertonen met de begroeting in de brieven van Paulus, waarin de gemeenten en individuen eerst zijn vredeswens ontvangen.⁶² Zie bijvoorbeeld zijn brief aan de Romeinen, 1:7: 'Genade zij u en vrede van God, onzen Vader, en van den Here Jezus Christus,'⁶³ of Paulus' enige uitgebreidere begroeting: van de Galaten (Galaten 1:3-5):

Genade zij u en vrede van God, onzen Vader, en van den Here Jezus Christus, die Zichzelf gegeven heeft voor onze zonden, om ons te trekken uit de tegenwoordige boze wereld, naar den wil van onzen God en Vader, wien de heerlijkheid zij tot in alle eeuwigheid! Amen.

Op vergelijkbare wijze worden de brieven ook weer afgesloten met een in gods vrucht gegeven afscheidsgroet, terwijl, net als in veel van de paulinische epistels, kort daaraan voorafgaand nog enkele korte persoonlijke oproepen worden gedaan, zoals het overbrengen van de groeten aan vrienden en bekenden, of de opwekking ook anderen hun schrijven te laten lezen. Een nadere analyse van de martelaarsbrieven als specimina van een paulinische epistemologische traditie zou wellicht nog meer parallellen aan het licht kunnen brengen.

Ten slotte nog een geheel andere, relevante vraag: onderscheiden de tot dusver onbekende brieven zich nu – hetzij inhoudelijk, hetzij formeel – van de in de *Offer des Heeren* gepubliceerde brieven, waarin wellicht een reden gevonden zou kunnen worden waarom deze tot dusver buiten de 'canon' zijn gebleven? Het antwoord hierop zal eveneens nog een diepgaande onderzoek vergen, maar vermoedelijk zal deze kwestie nooit bevredigend opgelost kunnen worden. Was er in

62 Blok, *Religious text as a bridge to pluralism*, 239.

63 Paulus' vredewens is in al zijn brieven op vrijwel identieke wijze verwoord.

het geval van de door Gregory gepubliceerde *Forgotten writings* een tendens waar te nemen dat leerstellige controverse en onwelgevalligheid een overweging had gevormd om die teksten buiten de gedrukte martelaarsverzamelingen te houden – doch anderzijds soms vermoedelijk ook triviale overwegingen, zoals de lengte van sommige teksten –⁶⁴ in het geval van de brieven van Jeroen lijkt dat eerstgenoemde argument niet opportuun te zijn. Eerder zal ‘een teveel van hetzelfde’ als praktisch selectie criterium hebben gefungeerd, want in ieder geval de brieven van Jeroen aan Lysken zijn *de facto* herhalingen van de bijbelse inhoud en gedrevenheid van hun eerdere geschriften, ongeacht de minieme aanvullende ontboezemingen van persoonlijker aard. Maar, zoals gezegd: het ging de samenstellers van martelaarsverzamelingen niet om geschiedschrijving of een de historiografie kenmerkende hang naar feitelijke volledigheid. Het ging hen bovenal om religieuze stichting – daarvoor boden de wel geselecteerde brieven in het *Offer* reeds exempla in overvloed.

Gaat deze redenering er tot dusver vanuit dat de *Offer*-compilators kennis zouden hebben gehad van het gehele brieven corpus, zoals dat in het verzamelhandschrift bijeen is gebracht, dan is dat natuurlijk nog maar zeer de vraag. Het feit alleen al dat de eerste brief van Jeroen aan Lysken van het *Offer des Heeren*⁶⁵ niet in het verzamelhandschrift voorkomt, toont al aan dat de uitgevers destijds beschikten over andere, dan wel anders samengestelde bronnen waaruit de kopij werd opgemaakt. Met andere woorden: het blijft een onbeantwoorde vraag of de *Offer*-redactie überhaupt weet heeft gehad van een bijna zo volledig corpus als in dit verzamelhandschrift is samengebracht. Zou dat wel het geval zijn geweest, had men dan ook niet de brief aan Jeroens broer, kleine Hendrik, hebben willen opnemen? Aan de andere kant wekt het wel bevreemding dat de brief van Jeroen aan zijn schoonouders, die zoals in het andere artikel is vastgesteld, sporen bevat van een intensieve lees- en afschrijfcultuur, en dus in zekere zin vrij algemeen bekend moet zijn geweest, niet onder de aandacht van de uitgevers van het *Offer des Heeren* is gekomen. Mocht dat wel zo zijn geweest, heeft men dan wellicht op grond van inhoudelijke overwegingen – bijvoorbeeld met betrekking tot de nogal aanmatigende, zij het tegelijkertijd ook propagandistische toonzetting – opname in het *Offer* als niet welgevallig bestempeld? Of heeft in zo’n verondersteld redactioneel afwegingsproces simpelweg de grote omvang van die brief een beslissende rol gespeeld, en is daarom de voorkeur gegeven aan Jeroens minstens zo lange brief aan de gemeente, waaraan inhoudelijk ook nog een veel meer positief vermanende werking toegeschreven kon worden? Opmerkelijk in dit verband is dat de *Offer*-

64 Zie DAN VIII, xxxiv-xl. Terecht constateert Gregory dat Hans de Ries veel meer dan Van Braght de ‘standaard’ heeft bepaald van de teksten die ‘canon-waardig’ mochten worden geacht.

65 BRN II, 126-134.

tekstbezorgers dit herderlijke schrijven als tweede specimen hebben opgenomen, terwijl die brief in het afschrift pas als laatste is weergegeven.

Editietechnische opmerkingen

De zes onbekende brieven zijn diplomatisch weergegeven, dat wil zeggen: zo letterlijk mogelijk getranscribeerd. Wel zijn leestekens toegevoegd en is een onderverdeling in alinea's aangebracht. Het contemporaine, niet consistente gebruik van *I* en *J*, *u* en *v*, *vv* en *w* is gehandhaafd gebleven, evenals dat van hoofdletters van eigennamen. Abbreviaturen zijn opgelost door de afgekorte en samgetrokken woorddelen te cursiveren. Woordtoevoegingen zijn tussen rechte haken geplaatst, terwijl leesbare doorhalingen ook als doorhaling zijn weergegeven. Waar een woord evident fout gespeld is, wordt daarvan in de commentaar melding gemaakt. De oorspronkelijke paginering is in cursief tussen rechte haken te bestemder plekke in de tekst ingevoegd. Bijbelannotaties in de marge zijn in een kleiner lettertype in de tekst geplaatst bij het woord waar ze in het origineel het dichtste bij staan. De tekstcommentaar is zo beperkt mogelijk gehouden: eensdeels bestaat ze uit woordverklaringen en anderdeels bevat ze een opgave van bijbelverwijzingen, zij het alleen voorzover de tekst zelf daar direct aanleiding toe geeft. Dat is enkel het geval wanneer Jeroen en Lysken een citaat of parafrase nadrukkelijk als zodanig hebben in- of uitgeleid, dankzij stereotype frases als: 'ende christus seyt', 'want Paulus seyt', of 'so den propheet Esaias seyt.' Een enkele keer wordt er ook nog een terug- of vooruitwijzing gegeven naar desbetreffende plaatsen elders in de brieven.

Tot slot nog een opmerking die de spelling regardeert. Consequent heeft de afschrijver *driegen* gebezigd waar in het modern Nederlands *dreigen* bedoeld is. Iets minder consistent, maar toch wel zeer frequent heeft hij de lange *o* van een zogenaamde klankverlengings-*e* voorzien, zoals in: *coemen* [komen], *coenen* [konden = kunnen], *oegen* [ogen], *alsoe* [alzo], *beuoelen* [bevoelen], *noeyt* [nooit].

De zes onbekende brieven van Jeronimus Segers

[66]

8. Den vijfden brief van Jeroen

Ick wensche myn hertelicke vytvercooren ende beminde huysvrouwe inden heere, die eeuwyge genade ende sterckheyt van godt den vader ende die groote barmharticheyt ende liefdes des soons ons heeren Jesu cristi, ende die ongrondighe goedertierenheyt ende gemeenscap des heyligen geests tot eenen eeuwygen troost, vruechde ende sterckheijt ende tot verlichtinge uwer banden ende tot salicheyt van uwer zielen. Den selven godt die alleen wys is, die sy prys, eere, ende cracht, van eeuwicheyt tot eeuwicheyt. Amen.

[67]Ick wensche v myn lieue huysvrouwe inden heere dat rechte, warachtige, boettvaerdich gelooue, dat duer die lieffde werckende is, dat welcke voor godt gelt, ende een vast bestandich gemoet ende volstandicheyt totten eynde toe, ende die schoene stadt, dat nieuwe Jerusalem, tot een erffdeel. Want ons *Christus* erffgenamen syns Ryckxs gemaect heeft ende heeft ons daer toe vercoeren ende geroepen, dat wy die gebenedyng⁶⁶ erffelick soude besitten ende met hem eeuwelick regeeren, ende hem dienen mit synen wtvercoeren, heyligen engelen. Daer om myn alderlieffste huysvrouw inden heer, wy en coenen den heere niet genoeg gedancken, noch geloouen van die groote lieffde, die hy aen ons be-toont heeft, dat hy ons beyden waerdich gemaect heeft om synen naem te lyden, ende ons van deser werlt (die toch so arch is) getrocken heeft, op dat wy niet en dorven [68] gaen doolen in vreemden landen, gelyck die ander vrienden moeten doen. Daerom laet ons den heere ootmoedelick bidden, louen, ende dancken van die groote lieffde die hy aen ons beweesen heeft, ende van synen grooten beloften die hy ons belooft heeft, ende van die groote vruechde, trooste ende blytscap ende sterckheyt die hy ons noch daegelickxs geeft ende noch meer geuen wil. Want hy ons alsulcke blytscap belooft heeft, dat noeyt menschen oegen gesien en heeft, dan alleen die warachtyge godt.

Och myn alderlieffste, hoe moechten wy genoch gelyden voor die schoone beloften die hy ons belooft heeft, want dit lyden van deser tyt en is niet waerdich te gelycken by die heerlickheyt die aen ons geoepenbaert sal worden. Daeromme laet ons vroemelicken strijden om des heeren prys ende niet achten op haer tormenten, noch oock niet verscricken voor haer drien⁶⁷, want [69] sy en coenen niet meer doen, dan haer die heer toe en laet; ende die heere sal ons niet laeten temteeren⁶⁸ boeu-

⁶⁶ Te lezen als: *gebenedyng*, zegening.

⁶⁷ Dreigen.

⁶⁸ Op de proef stellen, hier in de zin van: lastig vallen, kwellen.

en ons vermogen, want die haeren ons hoofts syn al getelt ende een van dien en coenen sy niet crencken sonder den wille des vaders. Daerom myn beminde, laet ons gewillich met ootmoedicheyt ons cruys op ons nemen ende laet ons cristum met vruechden na volgen, want doer veel drucks moeten wy int eeuwyge leuen gaen. Want cristus seyt:⁶⁹ die werlt sal haer verblyden, maer ghy sult truerich ende droeulich syn gelyck een vrouwe die in baerens noot gecoemen is ende is droeulich dat haer vre gecoemen is, maer als ghy sy gebaert heeft, dan heeft sy blytschap, om datter een kindt ter werlt gecoemen is, alsoe dat die voorleden pyne vergeeten wort. Ende en gedenckt die pyne niet meer, also sal onse droeffnisse in blytschap verandert worden, want paulus seyt:⁷⁰ [70] alle castydinge als sy tegenwoordich is, so en wort sy voor geen blyscap aengesien, maer voor een droeulich dinck, maer als sy gebaert is, dan brengtse een vreetsame vrucht der gerechticheyt. Daerom al ist dat wy nv een weenich in droeffheyt syn, so salt ons wel hondertfout weder geloont worden, want in weynich moegen wy hier lyden, maer in veelen sullen wy geloont worden vanden heere. Al ist dat wy nv hier vyff ofte zes maenden vast⁷¹ in banden getemteert worden, ten is noch niet te gelycken by ewich te lyden. Paulus seyt:⁷² ons lyden het welcke tytelick ende licht is, brenget ons een ouerwichtige heerlickheyt aen, want den verwinnenden ist al beloofd, want daer geen strydt en is, daer en is geen victorij. Also moeten wy strydt hebben, soudan wy verwinnen.

Daeromme laet ons nv vroemelick stryden voor die waerheyt, tegen die babilonische hoere, tegen die moeder der oncuysheyt ende der onreynicheyt, die daer droncken is geworden van dat bloet der [71] heyligen dat welcke sy vergoeten heeft die bruyt des antechrists. Laet ons haer tweevout schencken ende slaen, gelyck sy ons eerst bedroogen heeft, laet ons haer grouwel openbaer maecken, ende haer leelicheyt ondecken. Die here sal der ons al duer draegen ende sterckheyt geuen, want hy is onse sterckheyt, leytdsman ende ho[o]ftman, voor wien willen wy vreesen. Daeromme laet ons staende blyven als eenen jongen leuw ende onse gelooue, dat welcke die rechte waerheyt is, met onsen bloede besegelen ende also daer mede haeren grouwel bestraffen ende te niete doen, ende die waerheyt verantwoorden, alsoo lange wy asem in onse lichaemen hebben ende sprecken coenen. Want sy alle stercke campionen moeten syn, die hy tot pilaeren in syns vaders huys maecken wil. Want Christus seyt:⁷³ wie verwint, die sal ick tot een pilaer in den tempel myns gods maecken. Daeromme myn beminde, laet ons stoutelick tegens den draeck blyuen staende, want Cristus heeft ons dat swaert in die hant gegeuen, ende metten harnasse omme [72] gegort, waermede dat wy

69 Johannes 16: 20-21.

70 Hebreëen 11:12.

71 Verbeterd uit: *maenten wast*.

72 Romeinen 8:17-18.

73 Openbaring 3:12.

hem verwinnen sullen. Want die heere strydt met ons. Want onse gelooue is die verwinninge, dat die werlt ouerwonnen heeft, op dat wy met paulo moegen seggen:⁷⁴ ick hebbe dat gelooue behouden, daer voor is my bereyt die croene des leuens: niet alleene mij maer oock alle die godt lieff hebben. Daeromme en weest niet versaecht, al ist dat sy ouer v brischen als leuwen ende wouen ouer een onnoesel scaepken. Die heere en sal u niet verlaeten, maer sal u bewaeren als syn dochter ende kindt. Ja, als den appel vander synder oogen, want niemant en ken syn scaepken ontnemen ende wie u versmaet, die versmaet hem. Als sy dan hem versmaeden, so weest ghy dan getroost: hy sal hem seluen wel wreken ouer haer alst synen wille is. Ende als dan wort hy ons allen louende ende sal seggen:⁷⁵ Gij goede knecht, ouer weynich hebt ghy getrouwe geweest, ouer veele sal ick u setten, gaet in die blyschap myns vaders, besidt dat rycke dat u bereyt is eer⁷⁶ der [73] werlts gront geleyt was. Dan sullen wy blincken als die sonne met syne vytvercoorene, tegen die geene die ons leuen voor raserie geacht hebben ende onsen vytganck voor oneere.

Aldus beminde in den heere, laet ons den heere getrouwelicken by blyven, op dat wy die beloften vercrygen moegen. Ende ick bidde die heere nacht ende dach, dat hy ons wil bewaren ende becrachtigen met synen godtelicken woorde, op dat wy moegen staende blyven tegen alle poorten der hellen met al haer gewelt. Ende bidde die heere dat hy die vrucht⁷⁷ die hy ons beyden gegeuen heeft, waerdich wil maecken, daer hy ons waerdich toe gemaect heeft. Ende hebbe ons drijven in syn handen beuoelen, dat hy synen godtelicken wille met ons doe, daer synen naeme duer gepresen mach worden ende tot salicheyt van onser zielen ende tot stichtinge van alle die den heere vreesen ende lieffhebben, ende dat sal hy oock doen. Hiermede beueel ick u den heere ende dat woort synder genaeden [74] dat hy u becrachtige totte eynden toe. Amen.

9. Den sesten brief van Ieroen

Ick wensche u, myn vytvercooren ende beminde huysvrouwe inden heere, die groote ende stercke cracht ende wysheyt van godt den vader ende die groote barmherticheyt Ionste ende lieffde des zoons ons heeren Iesu cristi ende die grondeloose goedertierenheyt, troost, ende gemeenschap des heyligen geests, tot sterckheyt van uwen geloove, tot troosting van uwen druck ende lyden, tot een verlichtinge uwer pyne in die vre uws arbeyts, ende tot salicheyt van uwer zie-

⁷⁴ Iacobus 1:12 (niet Paulus).

⁷⁵ Matthéüs 25:21 en 23.

⁷⁶ Voordat.

⁷⁷ De ongeboren vrucht in Lyskens schoot.

len. Den seluen beueele ick ons drien in synen handen ende bidde hem dat hy ons wil houden in alle gerechticheyt, heylicheyt ende warheyt, totten eyden toe. Ende wil u cracht ende starckheyt geuen, op dat ghy met uwen geloooue ende lydtsaemheyt verwinnen moecht alle poorten der hellen, met alle haer geweld. Hem sy prijs eere, cracht, ende starckheyt, van ewicheyt tot eeuwichheyt. Amen.

[75] Och myn beminde, hartelicke, vytvercoeren huysvrouwe inden heere, ick wensche u den eewygen bruydegom Christum, onsen zalichmaeker. Och myn alderliefste, die toch die alder versmaetste was onder alle menschen, so den propheet Esaïas seyt. Daerom siet na dien, want ick u nv genoemen worde, die een gaespel⁷⁸ geworden ben alle menschen ende den engelen; ia, eens ygelickx⁷⁹ wechworpsel, ende als een vuylnisse deser werelt verworpen ende een weynich tyts van u genomen werde na den vleysche, ende nochtans metten geeste v tegenwoordich ben ende in dat nieuwe Jerusalem by onsen hemelschen vader wederom by malkanderen ende by alle gods vytvercoeren wesen sullen. So beuele ick u ende geue u den bruydegom Christum die daer so schoene verciert is met synen Cruijce ende met syn lyden, die daer gecleet is vanden hoofde totten voeten met bloede van die gesel slaegen ende met die doorne Croene op syn hooft ende met een riet in syn hant [76] ende met een purperen ofte zots cleet om hangen. Och ziet mijn beminde watten⁸⁰ coeninck dat ick u geue ende wensche, die so mismaeckt is datter geen gedaente noch schoonheyt in hem en was ende was als een melaetsch mensche gestelt. Ia, hy was die alder verachtste onder alle menschen ende al is hy mismaeckt, so en faelt⁸¹ hem niet, want hy is om onse sonden so mishandelt ende gemarteliseert. Noch eenmael, myn lieue huysvrouwe inden heere, so wensche ick u den gecruysten Cristum onsen heer ende zalichmaeker tot uwen bruydegom, beschermmer ende coninck. Ende dat hy v syn lyden wil deelachtich maecken ende met hem in syns vaders rycke op synen stoel setten ende die croene des leeuens geuen ende u voor syn bruyt ende coninginne houden ende ontfangen. Och myn beminde, besiet hoe verre dat ons lyden van dat lyden cristi is. Och laet ons hem toch onse leden gewillich ouer geuen om voor syn naeme te lyden, want hy heeft so veel moeten lyden om ons totten eeu- [77] wygen leuen te brengen, ende heeft synen vader gehoorsaem geweest totter doot toe ende heeft syn cruijce geleden met verachtinge der schanden. Aldus laet ons oock met blyschappen ons cruyce met ootmoedicheyt ende lydtsaemheyt op nemen ende vroemelicken stryden om synen prys, ende blyuen gehoorsaem ende getrouwe totter doot toe. Want ons lyden dat wy lyden moegen om synen naeme

78 Schouwspel, hier in de zin van de deerniswekkende toestand van Jeroen waar met stomme verbazing naar gekeken wordt.

79 Ieders.

80 Wat een.

81 Mankeert, ontbreekt.

ofte om syn woort *ende* prys en is niet waerdich te gelycken by dat lyden dat cristus voor onse sonden geleden heeft, ende by die heerlickheyd die hy ons belooft heeft. Want paulus seyt⁸² dat dat lyden van deser tyt niet waerdich en is te gelycken by die heerlickheyd die an ons geopenbaert sal worden.

Daerom myn beminde, en laetet u niet verdrieten, al ist dat ghy inder leuwen clauwen ende babilonische gevanckenisse so lange liggen moet ende alle daegen van die leuwen *ende* wolffen beuochten wort. Ende al ist dat dese veel op u grinsen ende grimmen,⁸³ so en [78] ontsietse niet, noch en vreestse niet, want sy en comen u anders niet doen, nochte en coenen u niet een haerken crencken van uwen lichaeme. Want die heere sal u bewaeren, alsoo hy daniel bewaert heeft door der leuwen tanden. Ende siet hoe vroemelick dat den ouden Eleasar gestreden heeft voor die geboden des heeren. Ende oock die zeeuen broeders met haer moeder ende en hebben oock niet gevreesd des Coeninxs placact, maer gaeuen haer leden gewillich voor des heeren gebodt ouer. Ende oock die drye broeders in Babilonien en vreesden des coeninckx gebodt niet, maer lieten haer lieuer inden vierigen ouen werpen, dan sy den afgodt angebeden ofte daer voor geknielt soudén hebben. Die heere bewaertse oock alsoe dat haer dat vier oock niet en hinderde. Och besiet hoe vroemelicken dat dese ons voorgegaen syn ende en hebben die menschen niet gevreesd, maer hebben vrymoedich om synen prys voor syn geboden gestreden, ende die heer heeftse met syn crachtigen arm ende stercke hant bewaert. Aldus en laet ons [79] nv oock voor des keyzers placact niet vresen, maer ons lichaeme veel lieuer laeten verbranden, dan des heeren woort te lochenen ofte te ouertreden, ende en wilt niet vreesen voor haer driegén, noch verschricken voor haer tormenten, want sy en coenen niet meer doen, dan haer die heer toe en laet. Ende die heer en sal ons niet laeten becooren⁸⁴ boeuen ons vermoegen, maer sal neffens die becooringe eenen vytganck stellen; ende alle haer pynen en is maer een droom, wantet toch al verganckelick is ende en mach maer een luttel tyts dueren.

Daerom en wilt die menschen niet vreesen, die dat lichaem moegen doden, maer aen die siele en hebbense geen macht; ende en vreest niet die menschen kinderen die als hoey vergaen, want die wormen sullense eeten, gelyck die moten dat wollen laeken eeten. Maer wilt altyts des heere[n] vreesen voor oegen hebben, die welcke na dat hy doot geslaegen heeft, die cracht oock heeft in die helle te werpen. Ia, wilt dien vreesen, want van hem comtet al, *ende* het staet [80] al in hem. Daerom set al u betrouwen in hem: hy sal u wel bewaeren voor alle poorten der hellen. Daeromme myn beminde huysvrouwe inden heere, en laetet u niet verdrieten, al ist dat ghy een weynich tyts in banden liggen moet, want het sal ons

82 Romeinen 8:18.

83 Een tautologie voor grijnzen en grommen: onder dreigend en angstinboezemend gegrom hun tanden laten zien.

wel geloont worden inden heme. Want dit is die roede daer hy ons mede casty-ende is ende daer hy ons mede beproeffende is, off wy hem oock van harten lieff-hebben. Daerom willet toch ootmoedelick met lydtsaemheyte verdraegen al tgene daer sy u mede temterende syn ende strydet vroemelick tegen alle die verslindende dieren, want daer geen strydt en is, daer en is geen victorij. Aldus wilt nu vroemelicken stryden tegen alle poorten der hellen, want die croene des leeuens is u bereyt. Want Jacobus seyt:⁸⁵ Salich is die mensche die becooringe verdraecht, want als hy beproeft is, so sal hij ontfangen die Croene des leuens die godt bereyt heeft, alle die hem lieffhebben. Daer om laet ons toesien dat onse beproeuinge veel costelicker beuonden mach worden, dan dat verganckelicke siluer ofte goudt dat [81] duert vier ondersocht is tot loone ende pryse des vaders.

Daerom laet ons verduldich inden druck wesen ende patientich⁸⁶ int lyden ende verwachten met ootmoedicheyt na onse beloften, want onse mate is gestelt ende wij en sullen daer niet ouergaen. Ende laet ons met paulo, petro ende Ioanne in onse trybulatiën gloorieren ende verblyden, ende laet ons den heere loouen ende dancken dat hy ons waerdich gemaect heeft om syn naeme te lyden. Want Cristus seyt:⁸⁷ Salich synse die daer lyden om die gerechticheyt, want dat rycke gods behoort haer toe. Want alsoe hebbense oock gedoot die propheeten die voor ons geweest syn. Ende paulus seyt⁸⁸ dat den selfden geest versekert onsen geest dat wij kinderen gods syn, ist dat wy mede lyden, op dat wy oock mede totter heerlickheyt verheeuën moegen worden. Want ist dat wij met hem in gelycker doot geplant werden, so weeten wij dat, dat wij oock der verrysenisse gelyck sullen sijn. Daerom seyt petrus⁸⁹ dat wy niet lyden en sullen als dieuen ende moordenaers, want die schaemen hem⁹⁰ dat sy om haer [82] boosheyt wille lyden moeten ende het verdriet haer in banden te leggen, want sy lyden maer na haer verdiensten. Maer wy en sullen ons niet verwonderen, recht off ons wat nieuws geschiede als wy duer dat vier ondersocht worden. Want cristus en heeft syn longeren hier op deser aerden anders niet belooft dan druck ende benautheyt. Noch wy en sullen ons niet laeten verdrieten, al waert dat sy ons hier lieten sitten te water ende te broot alsoe lange als wy leefden. Maer den heer daer aff loouen ende dancken ende hem prysen in onse herten, dat hy ons bequaem gemaect heeft om syns naems wille te lyden. Want dese geuancckenisse, sy en is niet te gelycken by die helsche geuancckenisse die ewich dueren sal ende en sal nimmer eynde

84 Beproeuen.

85 Jacobus 1:12 [letterlijk].

86 Geduldig, lijdzaam.

87 Matthéüs 5:12; 1 Petrus 3:14.

88 Romeinen 8:16 [& 17].

89 1 Petrus 4:15.

90 Zich.

nemen. Daerom laet ons met susana⁹¹ spreken: wy hebben veel lieuer in die handen der menschen te vallen, dan in die handen des leeuenden gods,⁹² want het is swaerlick in die handen des leuenden gods te vallen, want syn oordel is den godloosen seer swaerlick om hooren. [83] Aldus wiltet nv toch gewillich van synder hant ontfangen ende met blytschap *ende* vruechde opnemen alle wat u om Cristus wille ende om syns woorts wille toecompt, ende willet met ootmoedicheyt *ende* lydtsaemheyt verdraegen, want het sal ons wel geloont worden ende een opgehoopte mate in uwen schoot gegeuen worden ende hiernaemaels dat ewyge leuen besitten. Want elck kindt dat hy ontfanckt ende lieff heeft, castyt hij. Ende noch seyt Cristus:⁹³ Salich syt ghij als alle menschen u versmaeden ende alle quact van u seggen om myns naems wille daer aen liegende; dan verblyt ende verhuecht u, want het sal v wel geloont worden van mynen vader die inden hemel is. Daerom myn beminde huijsvrouwe inden heere, besiet wat schoonder beloften dat ons die heere belooft heeft ende geuen sal voor een weynich drucks ofte lyden dat sy ons andoen moegen. Jae, in weynich moegen wy hier lyden, maer in veelen sullen wy geloont worden.

Daerom en laet ons niet vreesen voor die men- [84] schen noch voor haer wo[o]rden die sy ons daegelicks voortbrengende syn, ende bestormen ons als de brisschende leuwen. Maer denckt dattet niet dan stormen en winden en syn die tegen u coemen om v vander warheyt te trecken: die wederstaet met een vast gelooue ende strafte wel scharpelic ende en siet niemanden aen⁹⁴ wie datse syn, want gods woort gaet ouer alle vleesch: Hy sie nae dat hij sy.⁹⁵ Houdt haer altyt die verdoemenisse voor, so sullen sy u wel met vreden laeten ende en weest niet versaecht, maer strydet vroemelicken om synen prys, want hy en sal u inder eeuwich-eyt niet verlaeten, maer sal u met synen starcken arm ende crachtige hant houden staende ende u bewaeren als den appel van synder oogen. Ia, al waert dat een moeder haer kint vergaete, so en sal ick u niet vergeeten, seyt die heere.⁹⁶ Is godt met ons, wie macher tegen ons? Want hy seyt:⁹⁷ wie u versmaet, die versmaet mij, ende wie u vervolcht, die vervolcht mij.

Siet myn lieffste: heeft ons cristus soe lieff dat soo wie [85] ons aenroert, dat sy den appel van synder oogen aenroeren, so en sal hy ons immers niet verlaeten, want syn scaepkens en sal niemant vyt synder hant nemen coenen. Ende ick bidde die heere nacht ende dach voor u sonder ophouden dat hy u met synen geest

91 Uit het apocriefe verhaal in Daniël 13:23.

92 Hebrëen 10:31.

93 Matthëüs 5:11-12.

94 Zie tegen niemand hoog op.

95 Hij beoordeelt een ieder naar zijn wezen en gedrag.

96 Jesaja 49:15.

97 Johannes 15:20 en 23.

wil stercken *ende* voor die verslindende leuwen wil bewaeren. Ende hebbe ons drien in syn handen beuoelen, dat hy synen godtelicken wille met ons doe, daer synen naem door gepreesen mach worden, ende dattet sy tot onser zalicheyt ende tot troost ende sterckheyt van al die synen naem lieff hebben ende vreesen. Ende weet oock vastelick, sonder twijfelen, dat hy ons tot synder gloorien brengen sal ende die croon des leeuens geuen sal ende ons op synen stoel setten. Den seluen sy prys van eeuwicheyt tot ewicheyt. Amen.

10. Den .7. brief van Ieroen

Die ouervloedige genaede gods, des vaders almachtich, sy met ons tot inder eeuwicheyt. Amen.

[86]Myn beminde huysvrouwe inden heere, Ick wensche u dat nieuwe Jerusalem dat daer so schoene verciert is met alle die schoene belofften die de barmhartige vader syne gehoorsaeme ende verwinnende kinderen belooft heeft, dat daer so schoene toegemaect is met die goeden⁹⁸ cristi. Die selue wensche ick u tot een eerffdeel ende dat duer cristum Jesum, onsen salichmaeker die ons so lieff gehadt heeft dat hy ons beyden waerdich gemaect heeft om synen naem te lyden ende wy syn getuygen souden syn voor alle menschen. Iae, daer so veel duysent menschen niet toecoemen en koenen, want die Engel seyt datse vyf die menschen gecocht syn tot eerstelingen gods, die daer haer bloet gestort hebben om synen naem.

Och hoe coenen wy den heere genoeg loouen ende dancken van die groote lieffde die hy ons dagelicks bewysende is, dat hy ons so crachtelick bewaert tegens alle poorten der hellen met al haer gewelt, *ende* ons bewaert als syn soenen ende dochteren, ia als den appel van synder ooghen. Hoe [87] souden wy genoch coenen lyden voor onse boosheyt die wij altyt gedaen hebben? Want al waert dat wy hier alle daege eens gepijnicht worden ende den doot storuen, soe en waert niet waerdich te gelycken by die heerlickheyt ende glorie die aen ons geoopenbaert sal worden. Och siet hoe weynich dat wy hier lyden moegen ende hoe grootelick dat wy geloont sullen worden, want die vader heeft ons so lieff gehadt dat wij syn kinderen souden heeten. Daerom en kent ons die werlt niet ende wy sullen hem gelyck syn, want wy sullen hem sien gelyck hy is. Ja, wij sullen deelachtich wesen synder godtelicker natueren, want den seluen geest verseekert onsen geest dat wy gods kinderen syn, als wy met hem lyden. Als wy dan kinderen syn, so sullen wy oock mede syn goeden deelachtich syn worden.

Daeromme laet ons niet vresen voor haer tormenten, noch oock niet achten op haer driegen, want vleysch noch bloet en mach dat rycke godts niet besitten.

Daeromme laet ons haer dat vleysch ten besten geuen, wan [88] sij en moegen niet meer doen, dan haer die heere toe laet. Och myn beminde huysvrouwe inden heere, laet ons toch vroemelick stryden om synen prys, als⁹⁹ hy gestreden heeft om onse salicheyt ende laet ons staen blyven als eenen Jongen leuw in die rechte waerheyt.

Want dat rycke der hemelen hoort ons toe ende wy sullen die Croene des leuens van synder hant ontfangen ende sullen met hem op synen stoel sitten. Ia, wij sullen met witte clederen gecleet worden ende met croonen op onse hoofden, met palmen in onse handen *ende* staen alzoec voor dat lammeken, ende singen dat nieuwe liet met die hondert ende vier en veertich duysent¹⁰⁰ ende volgen dat lammeken na, waer dattet heenen gaat. Ende wy en sullen geen honger noch dorst meer hebben, noch en sullen geen gecrijsch noch geen geronx meer hoo-ren, noch geen leet meer sien, want alle traenen sullen van onssen ogen gewas-sen worden, ende wij sullen met hem inder eeuwicheyt regneeren. [89] Want die heere godt is sterck die ons regeren sa. Ia, hy sal ons tot pylaeren maecken in syns vaders huys ende sal ons dien steen geeuen met dien nieuwen naem daer op ge-screuen, die niemant en kent dan die hem ontfanckt, ende sullen coeningen ende priesters gods syn. Ende hij sal ons croonen met prys ende eere ende sal ons met die schoone clederen cleeden in synen tabernakel ende tempel syns gods ende wij en sullen geen sonne meer behoeuen die ons lichtet, want die claecheyt gods sal ons verlichten ende dat lam. Ende sullen met hem in die schoone stadt, dat nieuwe hierusalem, dat welcke daer so schoone verciert is met alle die costelicke beloften, ende sullen met hem inder ewicheyt woenen. Ende synen naem met hem inder ewicheyt loouen ende hem prysen ende groot maeken van ewicheyt tot eeuwicheyt.

Och myn beminde huysvrouwe inden heere, ons is alsulcken blytschap *ende* vruecht belooft [90] dat noeyt mensche alsulcken vruecht bekent, gesien, ofte van alsulcken blyscap gesproken en heeft dan die heere. Och wat grooter lieffde heeft ons die barmhartige godt gegeuen ende aen ons beweesen, dat hij ons beyden waerdich gemaect heeft voor een luttel drucks ofte lydens dese groote beloften, vruecht, blyschap, troost *ende* costelicke goeden deelachtich maeken wil. Ende dat woort sal nu in ons vervult worden, daer cristus spreeckt¹⁰¹ dat die werlt haer verblyden sal, maer wy soudentruerich ende droeuich syn. Maer haer blyschap sal in droeffheyt verandert worden ende onse droeffheyt sal in groote blyschap verandert worden. Ia, in alsulcken blyschap dat niemant onse blyscap van ons nemen en sal, want wy sullen in die blyscap des vaders volcoemen syn ende

99 Zoals.

100 De verzegelde stammen van Israel, Openbaring 7:4 en met name 14:1-5. De hele alinea refereert aan het 'Nieuwe Jeruzalem' uit de Openbaring.

101 Johannes 16:20.

met hem woenen in syn heerlickheyt. Daeromme seyt Jacobus¹⁰² datse salich syn, die geleeden hebben, want sy alle dit vanden heere ont- [91] fangen hebben, ende noch: salich is die man die becoeringe verdraecht, want als hy beproeft is, so sal hy ontfangen die croene des leeuwens, die godt bereyt heeft alle die geene die hem lieff hebben.

Daeromme myn beminde, laet ons onse beproeffinge met lydtsaemheyt draegen, want petrus seyt¹⁰³: die salige lyden om weldoens wille, dat is genade by godt. Ende laet ons gewillich om synen naeme lyden ende hem getrouwe by bliuen, op dat wy met paulo moegen seggen:¹⁰⁴ ick hebbe eene goeden strydt gestreden, ick hebbe den loop voleynt, ick hebbe dat gelooff behouden, daer voor is my bereyt die croene des leeuens: niet alleene mij, maer oock alle die geene die godt lieff hebben. Och myn hartelicke beminde huyvrouwe, laet ons dese schoone beloften met lydtsaemheyt verwachten, gelyck den ackerman sy[n] vruchten verbeyt ende laet ons ons seluen in syn handen beue- [92] len ende op hem betrouwen ende verlaten. Ende hy sal ons so becrachten ende ons bewaeren als den appel syn- der oogen, ende en sal ons inder eeuwichheyt niet verlaeten, maer hy sal ons in syns vaders ryck voor syn soenen ende dochteren ontfangen. Ende ick en ken noch dach noch nacht den heere niet genoeg loouen nochte dancken dat hy ons beyden waerdich gemaect heeft om syns naems wille te lyden, ende niet alleen te lyden, maer oock dat hemelsche goeden deelachtich gemaect heeft. Ende ick bidde die heere nacht ende dach voor ons beyden ende voor die vrucht, die hy ons beyden gegeuen heeft, dat hy ons wil brengen in syns vaders ryck. Ende hebbe ons drien in syn handen beuoelen, dat hy sijnen wille met ons doe, daer synen naem door geeert mach worden. Ende tot stichtinge van alle die den heere vreesen, blyft den heere beuoelen. dat hy synen wille¹⁰⁵ Ick verblyde mij seere als ick [93] hoore dattet met v so wel is ende als ick u den heere hoor¹⁰⁶ loouen met psalmen ende geestelicke liedekens.

11. Den .8. brief van Ieroen

Die ewyge genade ende vrede van godt den vader ende die groote ongrontelicke vieryge lieffde des soons ons heeren Jesu cristi ende die groote wysheyt ende

¹⁰² Jacobus 1:12.

¹⁰³ 1 Petrus 3:14.

¹⁰⁴ 2 Timotheüs 4:7-8.

¹⁰⁵ Een duidelijke vergissing van de afschrijver: zie de twee regels eerder, waar de doorgehaalde passage ook volgt op 'beuoelen'.

¹⁰⁶ Niet geheel uitgesloten is dat hij Lysken in de verte daadwerkelijk heeft horen zingen. Zo schreef Jeroen aan grote Hendrik: 'Ende als ghy luyde singt, soo hoore ick v wel', *BRN* II, 170.

eeuwyge gemeenschap ende goedertiernheyte des heyligen geests, wensche ick u, myn lieue huysvrouw in den heere, tot eenen ewygen troost ende vroechede ende tot bystant ende tot een vast gemoet in uwen gelooue ende ewyge warheyte ende tot verlichtinge uwer banden ende tot salicheyte van uwer sielen, die nu een wenich in tribulation is om synen heyligen naem ende woorts wille. Die selue heere sal u in syn eeuwyge ryck ende vroechede ontfangen. Die wensche ick u voor een eeuwyge groete ende heylige cusse des vreets; denseluen sy prys van eeuwicheyte tot eeuwicheyte. Amen.

Ick wensche u myn lieue huysvrouw in den heere, den gecruysten cristum tot uwer sielen salicheyte, dat ghy vast gegront, [94] getimmeret ende onbeweechelick blyft in hem, in synder leere ende godtelcike woort, op dat ghy niet te vergeefs gearbeyt en hebt, maer uwen vollen hem ontfanckt. Ende en acht niet dat sterffelick vleys, maer achtet veel lieuer met cristum saliger te wesen der versmaetheyte ende verachtinge deser werlt, dan die wellusticheyte. Want petrus seyt:¹⁰⁷ ist dat ghy vliet die wellusten deser werlt, also suldy deelachtich wesen synen godtelicken natueren, ende die werlt en verwacht toch anders niet, dan die strenge verdoemenisse. Gelyck als pharao versmoort is in de roode see, alsoo oock alle die de werelt dienen ende haer niet en bekeeren, en sullen oock alsoo vergaen. Siet doch myn beminde huysvrouw in den heere, watten grooten onderscheyt dat tusschen die kinderen gods ende die kinderen deser werlt is, want die kinderen deser werlt en soecken anders niet dan die wellusten deser werlt, ende die werlt heeft lief dat haere is ende worden van die werlt groot geacht ende verblyden haer in die ongerechtigheyte. Ia, alsoo dat dauidt twyfelde [95] aen gods woort, om dattet den godteloosen soo wel ginck, maer doen hy haer eynde ansach, so sach hy dattet al ydel was ende dat sy hier na geen hoope meer en hadden ende niet en verwachten dan die ewyge verdoemenisse. Daerom heeft hy ons geraeden die godteloosen ende die werlt te verlaeten ende te schouwen¹⁰⁸ ende ons te oeffenen in die wet des heeren, op dat wy daer door mochten salich worden, gelyck als moyses. Die hadde veel lieuer vervolch ende ongemack te lyden met die kinderen gods, dan alle die ryckdommen ende schatten egypti, want hy sach op dat eynde. Aldus myn beminde in den heere, die kinderen gods en is anders niet beloofd dan druck ende droeffheyte ende versmaetheyte, want die hem vanden boosen affkeert, die moet alle mans roof wesen. Ende cristus seyt:¹⁰⁹ die werlt sal haer verblyden, maer ghy sult truerich ende droeffich syn, maer u droeffheyte sal in blyschap verandert worden. Ende noch spreck cristus:¹¹⁰ ghy sult van alle menschen, oock van vader ende moeder gehaet worden om myns naems wille, [96] ende daerom, dat

107 2 Petrus 1:4.

108 Schuwen, mijden.

109 Johannes 16:20.

110 Marcus 13:13; Matthéüs 10:22.

ick u vander werlt vercooren hebbe, daerom haet u die werlt. Ja, hebbense mij vervolcht, so sullense u oock vervolgen; hebbense my versmaet, sullen sy u oock versmaden; hebben sy den vader des huysgesins Belzebuck¹¹¹ geheeten, hoe veel te meer sullen sy syn huysgesinne heeten. Ende noch seyt cristus:¹¹² den tyt sal coomen dat ghy voor heeren ende vorsten geleyt sult worden geleyt om mynen naeme tot een getuyge ende sy sullen u doden ende die u doden sullen, sullen meenen godt eenen dienst daer aen te doen. Siet dit heb ick u te vooren geseijt, op dat wanneert geschiedt, dat ghy dan myns woorts gedenckt dat ick u dit te vooren geseyt hebbe:¹¹³ den knecht en is niet beter dan syn heere.

Siet myn beminde, dit syn die beloften die ons cristus belooft heeft hier op dese werlt, dat alle die godsalich willen leeuën in Christo Jesu, die moeten vervolliginge lyden, want elck kint dat hy ontfanckt, geselt hij. Ende petrus seyt:¹¹⁴ en verwondert u niet als ghy duert vier [97] ondersocht wort, recht off u wat nieuws geschiede, maer prysen den heer in dier saken. Ende siet nv myn beminde inden heere, hoe dese beloften nu so trouwelick in dese werelt ommegeen, die welcke ons cristus belooft heeft ende in ons nu vervult syn, door welcken wy een vast betrouwen moegen hebben tot die beloften die ons Cristus belooft heeft. Ist nochtans dat wy getrouwe blijuen int geene dat hy ons gegeuen heeft, so weeten wy oock vastelicken dat wy door dese versmaetheyt rechte erffgenaemen *ende* kinderen gods syn, gelyck als paulus seyt:¹¹⁵ wy hebben geenē roma.8. knechtelicken geest ontfangen om weder te vreesen, maer eenen geest der vytvercooren kinderen gods door den welcken wy roepen abba lieve vader. Den seluen geest versekert onsen geest dat wij kinderen gods syn, ist anders dat wy met hem lyden, op dat wy oock mede totter heerlickheyt verheuen moegen worden. Want dit is een waer woort: ist dat wy met hem lyden, so sullen wy met [98] hem verblyden; ist dat wy mede steruen, so sullen wy mede leeuën. Ende noch seyt paulus:¹¹⁶ het en is niet genoech dat wij aen hem geloouen, maer wy moeten oock om synen willen lyden. Ende iacobus seyt:¹¹⁷ wy prysense salich te syn die geleden hebben. Ende noch seyt iacobus¹¹⁸: Salich is die man die becooringe verdraecht, want als hy beproeft is, so sal hy ontfangen die croene des leeuens, die godt bereyt heeft alle den geenē die hem lieffhebben. Ende petrus seyt:¹¹⁹ ist dat ymant lydet, die en lyde niet als een dieff, off die na ander luyden goet staet, maer pryst den heer

111 Beëlzebul; Matthéüs 10:25.

112 Johannes 16:2 onder andere.

113 Matthéüs 10:24.

114 1 Petrus 1:7 [?].

115 Romeinen 8:15-17.

116 Philippenzen 1:29.

117 iacobus 5:11.

118 iacobus 1:12.

119 1 Petrus 4:15-16.

in dier saecken ende beueelt den getrouwen scepper u ziele. Want Cristus seyt:¹²⁰ salich syt ghy als alle menschen u versmaden ende alle quaet van u seggen om myns naems wille, daer aen leggende, dan verblyt ende verhuecht u, want het sal u wel geloont worden van mynen vader die inden hemel is. Wederomme spreckt cristus:¹²¹ salich syt ghy, ist dat ghy om die gerechticheyts wille lydt, want dat rycke der hemelen hoor hen toe. Daeromme myn alderliefste, nu cristus soe [99] veele voor ons geleden heeft om onse salichh^{eyt}. Want alle die daer sonder castydinge syn, die syn bastaerden ende geen kinderen, want sy alle deelachtich geworden syn die Castijdinge die in cristo ontfangen syn. Want die hy lieff heeft, die castyt hij.

Daerom myn beminde huysvrouwe, laet ons als een gewillige bruyt onsen bruydegom te gemoet gaen ende en laet ons niet moede nochte mat worden in den wech des heeren, maer laet ons met verduldicheyt in lydtsaemheyt onse verlossinge verwachten, gelyck den ackerman syn vruchten verwacht. Daerom laet ons den heere loouen ende dancken dat hy ons waerdich gemaect heeft om synen naem te lyden ende laet ons hem bidden dach ende nacht, sonder ophouden, dat hy ons wil bewaeren totten eyden toe. Want alle die daer seggen heere, heere en sullen niet alle ingaen in dat rycke der hemelen, maer die daer doen den wille myns vaders. Oock niet alle die beginnen, maer die volstandich bliuen totten eynde toe, die sullen dat eeuwich leuen hebben. Daerom laet ons altyt sien op den voleynder Jesum *ende* laet ons niet met vleysch *ende* bloet te raet gaen, want het soude ons [100] brengen tot die ewijge verdoemenisse. Och, ewich te barnen¹²² is so lange: het waer beter tienmael te barnen alle daege alsoe lange als wy inden vleysche waeren. Daerom en laet ons die menschen niet veesen die dat lichaem maer moegen doden, maer laet ons hem vreesen, die macht heeft, na dat hy gedoot heeft, oock in die helle te werpen, want het is verwaerlick¹²³ in die handen des heeren te vallen. Daerom laet ons naerstelicken toesien dat wy door dat oude serpent niet bedroegen en worden, want ten is ons niet onbekent wat hy inden sinne heeft. Daerom laet ons blydelicken op treden met Josua *ende* Caleb *ende* laet ons oock met paulo in onsen druck verblyden ende glorieren in onse tribulati^j,¹²⁴ wel wetende dat tribulatie voortbrengt lydtsaemheyt, lydtsaemh^{eyt} prouinge,¹²⁵ prouinge die hoope. *Ende* die hoope en sal ons niet beschaemt laeten *ende* dat daerom, om dat lieffde gods ouervloedelick vytgestort is in onse harten door den heyligen geest, die ons gegeuen is. Also laet ons by syn godtelicke

120 Lucas 6:22-23.

121 Matthéüs 5:10.

122 Branden.

123 Gevaarlijk.

124 Narigheid, tegenspoed.

125 Beproeving.

woort blijuen onbeweechelicken *ende* en laet ons niet vreesen [101] voor haer tormenten, noch verschricken voor haer drieggen, want sy en coenen niet meer geven dan haer die here toe en laet. Ende hy en sal ons niet laeten becooren boouen ons vermoegen, maer hij wil ons bewaeren als syn soonen *ende* dochteren, ia, als den appel van synder oogen. Want die op hem betrouwt, die en sal niet beschaemt worden.

Daeromme myn beminde inden heere, laet ons vroemelicken strijden, op dat wy die croone des leuens van synder hant moegen ontfangen, want wy sullen deelachtich weesen synder gottelicker natueren, ia, wij sullen hem gelyck syn, want wij sullen hem sien gelyck hy is. Wie verwint, die sal met witte clederen gecleet worden; wie verwint die sal op mynen stoel sitten, gelyck ick verwonnen hebbe *ende* hebbe met mijnen vader op synen stoel geseeten. Ia, wie verwint, die sal al besitten *ende* ick sal zyn godt syn *ende* sy sullen myn zoenen *ende* dochteren syn, seyt die heere. Wy sullen dat lammeken volgen waer dattet heenen gaet. Wy sullen met dat lammeken [102] op den berch sijn weesen *ende* singen dat nieuwe liet. Wij sullen met onsen broederen onder den outaer leggen, met wit gecleet. Ja, cristus heeft selue den vader gebeden dat so waer hy is, dat hy wil dat wy met hem daer oock wesen sullen. Ja, alsulcke lieffde heeft ons den vader gegeuen dat wy gods kinderen soudn heeten. Daerom en kent ons die werlt niet, want sy en kent hem niet.

Och myn beminde huysvrouwe inden heere, wat coenen wy den barmhartige vader voor die groote lieffde *ende* schoone beloften geuen, die hy ons beloofd heeft? Hoe coenen wij genoch lyden, off hoe coenen wij hem genoch dancken *ende* loouen van syn groote cracht *ende* sterckheyt die hy aen ons toenende is? Och, wie mach ons scheyden van die lieffde gods *ende* der lieffden cristi? Ick hoope door gods genade als dat die poorten ter hellen met alle haer gewelt ons inder ewicheyt van hem niet en sullen scheyden, want wy hebben den boosen viant verwonnen *ende* onse gelooue is die verwinninge die de werlt verwonnen heeft.

[103] Myn beminde huysvrouwe, ick bidde die heer nacht *ende* dach voor u sonder ophouden dat hy u wil bewaeren in die rechte waerheyt, op dat ghy daer in moecht volstandich blyuen totten eynde toe. Dat welcke hy oock doen sal, want icket hem betrouwe *ende* en twyfele daer niet aen. Ick hebbe mij seluen, u *ende* die vrucht in syn handen bevoelen *ende* weet vastelicken wel dat hy u bewaeren sal als den appel van synder oogen *ende* en sal ons inder ewicheyt niet verlaeten. Ende voort ben ick seer verblyt dattet met onsen br. heynick so wel stont. Die heere heb loff, prys *ende* danck. Ende oock princepalicken, om dat ick hoorde dattet met u so wel is *ende* dat u de heer so crachtelick bewaert. Die heere heb loff, pryse *ende* eere, om welcke saecken wille dat ick myn knien buyge voor den hemelschen vader *ende* bidde die heere dat hy u noch meer cracht geuen wil *ende* u altyt meer stercken. Oock ick wilde wel dat ick myn harte breecken moch-

te ende u geuen mochte, want het deert my seer dat ghy daer so lange sult moeten [104] sitten. Maer die heere sal u bewaeren ende ick dancke die heere nacht ende dach dat hy ons beyden waerdich gemaect heeft om synen naem te lyden. Want ick en kende my seluen niet waerdich om synen naem te lyden, waer om dat ick hem dancke dach ende nacht dat hy my hier toe bequaem gemaect heeft ende ben seer vroelick inden heere ende verwachte die verlossinge myns vleys alle daege. Och ick woude wel, myn beminde huysvrouwe, dat ick u met myn bloede helpen mochte ende dat ick u myn vruecht ende blyscap mede deelen conste.

Hiermede wil ick u den heere beuelen ende dat woort synder genaeden, dat hy u daer in wil bewaeren in alle gerechticheyt, heylicheyt ende waerheyt totten eyden toe. Ende ick laet u weten dattet met die beyde heynricken seer wel staet ende sy hebben u beyde seer doen grooten¹²⁶ inden heere ende ick heb hem elck een brieff geschreuen.¹²⁷ Ende cleijnen henrick en sal syn gelooue niet versaeken, al soudtmen hem in een peecktonne¹²⁸ leeuende verbranden, so wil hy duer gods genaede daer by blyuen, 105] also hy my gescreuen heeft. Die heere sy geloofn van syn groote genaeden.

[111]

13. Een en Brief dien Jeroen aen Cleijnen heijnrick geschreuen heeft

Ick wensche u myn lieue broeder heynrick die eeuwige genaede gods, des vaders, ende die groote barmharticheyt ende liefde [112] des soons, ons heeren Iesu Cristi, ende die grondeloose goedertierenheyt ende gemeenscap des heyligen geests v tot eenen eeuwygen troost, sterckheyt ende vruechde ende tot een versterckinge in uwen geloouen aen cristum ende tot verlichtinge ons verstants ende tot salicheyt van uwer siele. Den seluen sy prys van eewycheyt tot eewichheyt. AMEN.

Myn lieue b[roeder]. Cleijnen heijnrick, weet dat ick seer verblyt ben, om dat ghy weder tot bekentenisse gecoemen syt.¹²⁹ Die heere heb ewych loff ende prys ende ick bidde die heere nacht ende dach voor u dat hy u met synen stercken

¹²⁶ Groeten.

¹²⁷ Kleine Hendrik, zijn broer, (zie de brief hierna), en grote Hendrik (zie de brief in *BRN* II, 168-170).

¹²⁸ Een ton met pek.

¹²⁹ Kennelijk waren er eerder signalen geweest dat kleine Hendrik onder druk van de verhalen zijn geloof zou hebben willen herroepen. Dat hij opnieuw en krachtig weer zijn doperse beginselen beleden heeft, blijkt ook uit het slot van de hieraan voorafgaande brief.

arm ende crachtige woort synder genaeden wil houden staende in alle gerechticheyt, heylicheyt ende warheyt, totten eynde toe. Ende dat hy u wil bewaeren voor alle verslindende ende grijpende woluen, die daer anders niet en soecken dan die arme siele te verschueren ende te vermoorden ende u tot die ewyge verdoemenisse ende helsche vier ende pijn te trecken. Och merckt doch eens [113] watten gelooue dattet is daer sy u afftrecken willen ende watten grouwelicken gelooue ende menschen geboden dattet syn daer sy u toe trecken willen. Ende besiet toch eens watten lanckmoedigen, sachtmoedigen ende barmhartigen gemeente dattet is daer sy u afftrecken willen, ende watten grouwelicken ende onbarmhartygen, tirannigen gemeente dattet is daer sy u toe trecken willen, die daer niet anders en soecken dan dat onnoesel, onschuldich bloet te vergieten ende haers vaders mate te vervullen, gelyck sy openbaeren watte[n] onbarmhartige cristenen dattet syn. Ende cristus seyt¹³⁰ dat die duijuel een vader is van al sulcke menschen. Och, soudy dan dus lange te vergeeffs geleeden hebben ende dan noch van Cristo tot den duijuel gaen? Dat waer een beclaechlick dinck. Och waer, waer willen wij heenen als wij *cristum* verlaeten? Want *cristus* seyt¹³¹: wie met mij niet en is, die is tegens mij. Och, sy sullen alegrooten quellinge hebben die tegen *cristum* syn ende die hem lochenen ende syn bloet met vooten¹³² treden.

Och myn lieue b., [114] denckt eens watten strengen woort dattet syn sal:¹³³ gaet ghy vermaeledide in dat eeuwyge vier daer uwen worm nimmermeer steruen en sal ende daer tvier nimmermeer vytgeblust en sal worden, ende den roock sal opgaen van eewicheyt tot ewycheyt. Och te recht moegen wy veel vreesen voor dat eeuwich vier, eewelick te barnen is so lange. Het waer beter hier alle daege tienmael gebarnt te syn. Och, dachten wy dickwils op dat eeuwich vier, wy en souden den heere niet verlaeten, noch voor dat tytelicke vier oock niet vreesen. Daerom myn lieue broeder, en laet u niet verleijden met ydele woorden off valsche leringe daer sy u mede anvaeren om te verleyden, noch en wilt op geen menschen sien, want op menschen te sien, brengt te valle, seyt die wyseman.¹³⁴ Ende die propheet Jeremias seyt:¹³⁵ vervloeckt is die mensche, die op menschen betrouwt, want daer en sal ten eeuwigen daegen geen ander warheyt gevonden worden dan dese. Daerom wilt alleen sien op den hartooge des gelooffs ende op den voleijnder Jesum, hoe dat hij in deser warheyt om onse salicheyt gestre- [115] den heeft ende heeft synen vader gehoorsaem geweest tot inder Doot toe om onse sonden wille; heeft ons cristus so liefh gehadt, dat hy synen eijgen leeuwen niet ge-

130 Johannes 8:44.

131 Matthéüs 12:30.

132 Voeten.

133 Jesaja 66:24.

134 Salomo; Spreuken 29:25.

135 Jeremia 17:5.

spaert en heeft, maer heeftet voor ons alle gegeuen. Hoe veel te meer behooren wy dan om synen prys te stryden ende ons leuen oock om synen naem ende woorts wille gewillich ouer te geuen, want wy en syn niet dan stoff ende assche, ia, niet dan eenen meijsack¹³⁶ ofte een hoop vulnissen.

Siet myn lieue broeder, wy en hebben niet anders te verliesen dan een sterffelick lichaem dat in oneeren steruen moet ende sal in eeren opstaen ende is ons maer vanden heere geleent, want alst synen godtelicken wille is, dan mach hyt we-dernemen. Daerom en wilt niet vreesen, al ist dat ghy met daeniel in den leuwen Cuijl te babilonien gevangen ligt ende al ist dat sij u leelicken begrinsen¹³⁷ ende op u grimmen, so en connen sy v al niet doen, want die heere sal u bewaeren ende met sijnen stercken arm onderhouden ende sy en coenen maer¹³⁸ dat lichaem dooden, maer aen die siele en hebben sij geen macht. Daerom en ontsiet se [116] niet, noch en vreest voor haer tormenten, noch en verscrickt niet voor haer driegen, want sy en moegen ons niet een haerken crencken sonder die wille des vaders. Ende die heere en sal ons niet laeten becooren boeuen ons vermoegen, maer sal ons neeuens die becoeringe eenen vytganck stellen, want hij sal ons bewaeren als den appel van synder oogen. Ja, al waert dat een moeder haer kint vergaete, so en sal hij ons niet vergeeten, spreckt die heere.¹³⁹ Daerom en laet u niet verdrieten al moet ghij lange gevangen liggen, want dit is onse beproeuinge daer hy ons mede beproeft off wy hem oock van harten lieffhebben ende dat is die roede daer hy ons mede castyt, want elcken zoene die hij ontfangt, die geselt hij. Want wie daer sonder castidinge is, dat syn bastaerden ende geen kinderen, nochte erffgenaemen. Ende paulus seyt¹⁴⁰ dat alle die geene die godt lieff hebben alle dingen ten besten dient. Daerom soo weeten wij dat dese onse beproeffinge ons oock ten besten dienen sal. Daerom [117]laet ons nv ons cruijs met ootmoedich^{eyt} draegen, want in veelen sullen wy geloont worden ende in weijnich sullen wij lyden. Ende dit lyden van deser tyt en is niet waerdich te gelycken by die heerlickheyt die aen ons geopenbaert sal worden, want hij sal ons ouer al syn goeden setten; ist anders, dat wij getrou gevonden worden int gelooue dat hy ons gegeuen heeft. Want wie verwint, die salt al besitten. Ende ick sal syn godt syn ende hy sal myn soene syn, seyt die heere.¹⁴¹ Ja, wy sullen met hem inder eeuwich^{eyt} rengneren.¹⁴²

Ende voort lieue b[roeder], doet nu al wat u die heere beuoelen heeft ende

136 Waarschijnlijk een zak waarop een maaier de zeis zit te wetten.

137 Vervaarlijk aangapen en bedreigen.

138 Slechts.

139 Jesaja 49:15.

140 Romeinen 8:28.

141 Openbaring 21:7.

142 Regeren.

straft Asswerus¹⁴³ scharpelicke ende legt hem vrij die verdoemenisse voor ende onderwijst hem met eenen sachtmoedigen geest, off hij daer duer weder tot berouw mochte coemen. Ende ist dat hyt niet en hoort, soo hebdijs voldaan. Hiermede so blyft den heere beuoelen ende dat woort synder genaeden. AMEN.

[123]

15. Hier nae volgt Eenen brief dien Jeroen geschreuen heeft aen syn wyffs vader ende moeder

[124] Die genaede, vrede, vruégde ende Jonste van godt galat.1. den vader ende die grondeloose barmhartich^{eyt} des soons, ons heeren Jesu Cristi, die welcke vanden vader vyt genade gesonden is tot troost, sterckheyt Ephes.1. ende salicheyt van alle die geene die haer leeuven beteren ende berou bewysen van haer sonden ende voort aen wandelen in een heylige, Cuysche conversatie inder vreesen gods ende den troost, gemeenschap,¹⁴⁴ goedertierenheyt des heyligen geests, den welcken door haer beyden¹⁴⁵ hier neder gesonden is tot troost ende sterckheyt ende te verlichten alle die geenen die haer sonden gestoruen ende begraeuen roma.12. hebben ende also met cristo in een nieu leeuven verresen syn. Den seluen wil u openen die oogen des verstant ende u harten verlichten totter kennisse, op dat ghij die rechte waerheyt moecht verstaen ende daer na leeuven, ende wil u totter ewijger warheyt trecken, op dat ghy daer door moecht salich worden. Den seluen die alleene wijs is, die bewaere u van die ongerechtigheyt, stercke ende trooste u harte ende siele in cristo Jesu. Den seluen ewijgen lieffhebbenden godt sy prys, eere, Cracht, macht, sterckheyt ende gewelt van eeuwich^{eyt} tot ewicheyt. AMEN.

Ick wensche myn lieue vader ende moeder van mijnder huysvrouwe weegen, die ick voor godt ende syn heijlige gemeente getrouwt [125] ende tot mynder huijsvrouwe genoemen hebbe na luyt van gods woort, ende beuel,¹⁴⁶ 1.Corin.7. so

143 Dit is Assuerus van Gheemont, waarvan in de vierde brief van Jeroen aan Lyksen sprake is. Zie *BRN* II, 152, noot 3, en mijn inleiding, 203-207.

144 Verbeterd uit *gemeenschap*.

145 Volgens Cramer duidend op correct gebruik 'der juiste kerktaal'; zie *BRN* II, 135, noot 1. Aldaar maakt het deel uit van de sterk overeenkomstige, inleidende begroeting die aan de eveneens lange brief tot de gemeente is gericht.

146 In dezelfde bewoordingen beschrijft Jeroen zijn huwelijk voor de gemeente in de eerste brief aan Lyksen (*BRN* II, 127), en die hij herhaalt in een brief aan haar, in reactie op de door Lyksen meegedeelde beschuldiging van de ondervragers, dat zij 'in ouerspel geseten' zouden hebben, omdat zij niet voor de Rooms Katholieke kerk ('inden Baal') gehuwd waren. Zie *BRN* II, resp. 157 en 156.

wensche ick u ten eersten een recht boetwaerdich ende godsalich leeuen 1.pet.3./galat.5./Jacob.1. ende dat rechte, waerachtige, ongeveynst, werckende ende leuendich gelooue dat daer voor godt gelt ende een heylige, cuyse, gehoorsame ende godtsalige conversatie 1.petr.2. inder vreesen gods ende syn Crachtich, salichmaeckende woort, ende dat eewijge leuen, ryck ende dat hemelsche hierusalen tot een deel ende erffenisse ende tot apoc.21. tot troost ende salicheyt van uwe arme, elendige siele.

Aensiet nv myn lieue vader ende moeder, suster ende broeders, hoe dat wy nv in desen tegenwoordigen tyt om den naem Cristi ende om die eewyge, claere warheyt, om dat heyligen cristen gelooue ende woort gods in banden leggen. Ende nv dat woort gods in ons vervult wort, dat Cristus seyt,¹⁴⁷ dat in die leste tyden syn kinderen soudē moeten lyden math.24./luce.21. ende voor princen ende heeren geleyt worden om syns naems wille. Ja, datse [126] van alle menschen vermaet soude worden, math.5. ende oock ten lesten gedoot soude worden. Ende die ons dooden die sullen meenen godt eenen Ioan.16. dienst daer aen te doen, want die propheet seyt:¹⁴⁸ die waerheyt wort gevangen geleyt ende dat louter ende claer en mach niet te voorschyn Esaia.60. coemen. Die warheyt is opter straeten geuallen ende wie hem van den boosen affkeert, die moet alle mans rooff syn. Daeromme seyt 2.Tim.3. oock paulus¹⁴⁹ dat alle die godsalich willen leuen in Cristo Jesu, die moet vervolginge lyden. Ende noch seyt paulus,¹⁵⁰ dattet niet phili.1. genoech en is dat wij in synen naem geloouē, maer wij moeten oock om synen naem lyden. Ende alle propheeten ende vaderen syn desen gene.33. wech ingegaen ende syn alsoo tot dat nieuwe hierusalem gecoemen, ende voort alle apostelen apoc.14. ende martelaeren hebben alle desen kelck acto.7. moeten drincken ende met dit doopsel gedoopt Hebr.12. geweest, ende syn alsoo cristus deelachtich geworden ende tot coeningen ende priesters gods gestelt vanden heere. Ja, het is den rechten wech van den eeuwygen mat.7./galat.1. leeuen die weijnich menschen gevonden hebben, maer noch veel min betreden. [127] Want het is een werck dat contrarij¹⁵¹ den rom.8. vleysche is. Het is den wech die cristus selue gegaen heeft ende heeft met dese doopsel gedoopt moeten worden ende heeft desen luce.22. kelck moeten drincken; desen seluen wech hebben al te samen moeten ingaen die .24. ouders¹⁵² apoc.17[sic]. Ja, alle propheeten, apostelen ende martelaeren ende syn alsoo met prys ende eere gecroent ende staen alsoo

147 Lucas 21:12.

148 Jesaja 59:14.

149 2 Timotheüs 3:12.

150 Philémon 1:29.

151 Tegengesteld aan.

152 De vierentwintig oudsten die rondom de middelste troon gezeten waren. Openbaring 4:4 (niet 17).

voor den stoel gods met palmen in haer handen ende spelen hem een nieuw liet ende sij volgen dat lammeken na waer dattet heenen gaet. Ende alle dese en hebben hier toe niet moegen coemen dan alleen door desen wech, want daer en is anders geen wech totten ewygen leuen dan Ioan.14. desen alleen, noch daer en sal ten ewygen daegen geen ander wech totten leuen gevonden worden. Want paulus seyt:¹⁵³ al waert dat u een engel anders leerde dan ick u geleert galat.1. hebbe, so sij dat vervloect. Ia, al waert dat ick selue quaeme ende u anders leerde dan ick u geleert hebbe, so sij dat vervloect. So sy ons eenen anderen wech wysen willen dan Cristus met synen Apostelen geleert heeft, soe willen wij die selue voor [128] een kettersche, vervloecte leer houden, gelyck sy oock niet anders en doen nocte leeren dan gebooden ende leeringe der menschen. Ende dat rechte woort gods en leeren sy niet, dan veel meer doden en vermoorden sy die dit rechtelick leeren, gelyck alst dagelixs blyckt. Want aen die vruchten kentmen den boom. So sy dan niet goets en doen ende oock die rechte waerheyt niet en leeren, so houden wyse voor een valsche, vervloecte, dijuelse, kettersche ende antecristsche leere, die welcke haer onder cristus naem opgeworpen heeft ende vanden antecrist voortgebracht is. Ende alsoo dat woort gods met haer menschen geboden ende leeringe onder die voeten getreden wort, willen wy veel lieuer door gods genade ons laeten aen eenen staeck leuende verbranden, dan die valsche, dijuelsche, vervloecte leer aen vaerden, want sy soude ons tot dat helsche vier ende die ewijge verdoemenisse leyden ende onse siele totter ewyger doot brengen. Daerom willen wy veel lieuer onse Jonge leeuwen totten prys des heeren opgeuen voor die waerheyt, dan dat leuen hier te behouden ende die warheyt te verlaten. [129] Ende begeer van harten voor die warheyt te stryden, als hy gestreden heeft ende en heeft syn leuen niet gespaert om onse salicheyts wille. Ende en begeer anders niet te leeuwen dan na dat loutere, claere ewangeliom ende wil gewillich myn leden daer voor opgeuen, want wy hebbense vanden heere ontfangen. Ende nu dattet aldus synen godtelicken wille is, so syn wy oock bereyt om synen naem te lyden, want cristus mat.5. seyt:¹⁵⁴ salich syt ghy als alle menschen quaet van u seggen om mijns naems wille, daer in liegende, dan verblyt ende verhuecht u, want het sal u wel geloont worden van mijnen vader die inden hemel is. Ende noch seyt cristus:¹⁵⁵ salich synse die daer lyden om die gerechticheyt, want dat rycke der hemelen hoort haer toe. Iacobus seyt:¹⁵⁶ salich synse die geleden hebben. Noch seyt Iacobus:¹⁵⁷ salich is die man die becooringe verdraecht, want als hy beproeft is, so sal hy ontfangen die croene des leeuens, die

153 Galaten 1:8.

154 Matthéüs 5:11-12.

155 Matthéüs 5:10.

156 Iacobus 5:11.

157 Iacobus 1:12.

godt bereyt heeft alle die hem liefhebben. Ende paulus seyt:¹⁵⁸ ist dat wij met hem steruen, so sullen wy oock met hem leeuën; ist dat wy met hem [130] lyden, so sullen wy met hem heerschappie hebben. Ende noch seyt hij¹⁵⁹ dat wij geenē knechtelicken geest ontfangen en hebben, roma.8. maer eenen geest der vytvercooren kinderen gods door den welcken wij roepen abba, lieue vader. Desen geest versekert onsen geest dat wij kinderen gods syn, ist anders dat wij met hem lyden, op dat wij oock mede totter heerlickheyt verheeuē moegen worden. Want ick en achte dit lyden van deser tyt niet waerdich te gelycken by die heerlickheyt die an ons geopenbaert sal worden. Want noeyt mensche en heeuet bekent, noch noeyt mont en heeftet beleeden, noch noeyt ooge en heeft het gesien dan ghij, o godt, alleene wat Esaia.64. den menschen bereyt sal worden die hem liefhebben. Daeromme seyt petrus,¹⁶⁰ dat 1.pet.3. Cristus voor ons geleeden heeft ende ons een exempel gelaeten heeft, dat wy soudē navolgen syn voetstappen. Want paulus roma.8. seyt:¹⁶¹ ist dat wy in gelycker doot geplant worden, so weeten wy dat wy oock die verryssēnisse gelyck sullen worden. Ende noch [131] seyt paulus:¹⁶² ist dat onse aertsche huijs 2.Corint.5. deser wooninge gebroocken wort, so weten wy dat wy een nieuwe timmeringe hebben van godt: niet een huys met handen gemaect, maer dat ewich is inden hemel. Daer na haecken wij, dat wij daermede gecleet soudē worden, op dat het sterffelicke verslonden worde vanden leuen. Maer die ons hier toebereyt dat is godt, die ons den geest des onderpāts gegeuen heeft. Daerom seyt petrus:¹⁶³ ist dat ijemant lydt onder v, die en lyde niet als een dieff offte die nae andere luyden goet staet, maer prijse ende 1.petr.4. looue den heere in dier zaeken ende beueele den getrouwen scepper syn siele. Want het is tyt dat het oordel begint aen den huijse gods. Ist dattet nv aen ons begint, wat eynde salt dan nemen aen den geenē die an dat evangeliom Cristi niet en geloouē. Ende ist dattet den rechtvaerdigen nauwelick behouden sal worden, waer sal dan die onrechtvaerdige ende die godteloose bliuen? Want mat.7. die wech is so nauwe die totten eewy- [132] gen leuen leyt, dat vleysch ende bloet aen die poorte blyft hangende. Het is den 4.Esdr.7. wech daer die propheete esdras aff seyt:¹⁶⁴ als dat die schoene stadt in een leech dal is geset ende den inganck van desen leyt totten vernederen ende aen deen syde leyt waeter, an dander syde vier, ende den wech is maer eens menschen voetstap breed. Gaet ghy aen die een syde, so ist water, gaet ghy aen die ander syde, soe ist vier ende keert ghy wederom, so

158 Romeinen 6:8.

159 Romeinen 8:15-16.

160 1 Petrus 3:13-22.

161 Romeinen 8:11.

162 2 Corinthe 5:1.

163 1 Petrus 4:15.

164 4 Ezra 7:6-8.

en cont ghij in die schoone stadt niet coemen. Daerom moet men recht vytgaen, wildij anders die erffnisse besitten. Want Cristus seyt:¹⁶⁵ wie syn hant aen de ploech slaet ende achterwaert siet, die en is niet bequaem matt.10. totten rycke gods. Ende noch seyt Cristus:¹⁶⁶ wie lieuer heeft vader ofte moeder, suster ofte broeder, huijs, hooff, lant, sant, wyff, kint en is niet waerdich myn discipel te syn. Noch seyt Cristus:¹⁶⁷ wie myn navolgen wil, die versaecke hem seluen ende neme syn Cruyce op hem ende volge mij na, want wie syn leeuwen behouden wil, die salt verliesen, maer wie syn [133] leuen verliest om mij ofte om dese evangelioms wille, die salt vinden. Want wie mat.16. mij belyt voor die menschen, die sal ick belyden voor mijnen hemelschen vader; ende wie hem¹⁶⁸ myn ofte mynder woorden schaemt, die sal ick oock beschaemen voor mijnen hemelschen vader.

Daerom myn lieue vader, moeten wy volstandich blijuen tot in dat ende toe ende vleysch noch bloet niet achten, want wij en syn niet dan stoff ende assche. Ja, niet dan een vuyl, stinckent vleysch ende der wormen aes. Daerom willen wij veel leuer al verlaeten, op dat wij die beloften Cristi vercrijgen moegen. Ende daerom haet ons Ioann.14. die werlt, om dat hij ons van die werelt vercooren heeft, want waert dat wij van die werlt waeren, die werlt zoude lieffhebben dat haer is. Dan gelyck hij van die werlt niet en is, so en syn wij oock vander werelt niet, gelyck als Johannes 1. Johannes 3. oock seyt:¹⁶⁹ hoe daenige lieffde heeft ons den vader gegeuen dat wij gods kinderen soudent heeten, daerom en kent ons die werelt niet, want sy en kent [134] hem niet. Ende ist dat wij vlien die verganckelicke 2.petr.1. wel lust deser werlt, so sullen wij deelachtich wesen synder godtelicker natueren ende ons sal ouervloedelick bereyt worden den inganck totten ewijgen leuen. 1. Joan. 3. Ja, seyt Johannes:¹⁷⁰ wij sullen hem gelyck syn, want wij sullen hem sien gelyck hy is, want die gene die hij te vooren Roma.8. voorsien heeft (seyt paulus),¹⁷¹ die heeft hy oock gerechtvaerdicht, op dat sy gelyck formich soudent wesen den beelde syns soons, op dat hij sij die eerste gebooren onder veel broederen. Ende heeft ons met hem geset in dat hemelsche wesen ende heeft ons vercooren voor 1. pet. 2. syn eijgen volck, als petrus seyt:¹⁷² ghij syt dat heijlich volck, dat conincklicke priesterschap, dat volck des eijgendoms dat ghij vercondijgen soudt die cracht van die, die v geroepen heeft vander duijsternisse tot syn ouerwonderlickten lichte. Ja, hij heeft selue Joan. 13,17. den vader voor ons gebeden dat, soo waer hij is, hy oock wil datse soudent bij hem syn, die hem den vader gegeuen heeft. Daerom wil

165 Lucas 9:62.

166 Matthéüs 10:37.

167 Matthéüs 16:24-25.

168 Zich.

169 1 Johannes 3:1.

170 1 Johannes 3:2.

171 Romeinen 8: 29-30.

172 1 Petrus 2:9.

hij oock hebben dat wij v[r]oemelicken stryden sullen ende niet vreesen den [135] menschen die dat lichaem moegen dooden, noch mat.10. voor haer tormenten, noch voor haer drieghen 1.pet.4. verschricken. Ende cristus seyt:¹⁷³ en wilt niet vreesen, ghy cleijne vergaederinge, want luca.12. het is myns vaders welbehaegen v syn ryck te geuen. Ja, een haercken van onsen hoofde en moegen sy niet crencken sonder den wille des vaders ende hy en sal ons niet laten becooren bouen ons vermoegen, maer neffens 1.Corin.10. die becooringe sal hij ons eenen wtganck stellen. Want hy bewaert ons gelijk Sacha.2./Esaia.59. den appel van synder oogen. Ende al waert dat een moeder haer kint vergate, so en sal ick u niet vergeeten (seyt die heere),¹⁷⁴ dan hy wil ons dat ewige leeuuen geuen. Daerom moeten wij met Josua ende Caleb optreden Josua.1. na dat belooffde lant, want den verwinnenden luce. 22. ist al beloofft ende wij willen oock vastelick op syn beloften betrouwen ende ons crujs draegen met lydtzaamheyt ende weeten en betrouwen vastelick, ist dat wij volstandich blijuen, als ick hoope ende vastelick weet dat wy volstandich blijuen sullen 1.corin.10. door die genaede gods, want die heere en verlaet de syne niet. Want syn scaepkens Joan.10. hooren syn stemme ende volgen hem [136] nae ende niemant en salse vyt synder hant nemen. Want het is onmoegelick dat die math.24. vytvervoercoeren gods verleyt moegen worden. Want die heere godt is stercker, die ons so crachtich bewaert als den appel van sijnder oogen ende en sal ons inder eeuwichheyt Esa.49. niet verlaeten, ist dat wij hem niet en verlaeten, maer sal ons crachtelick houden staende tegen alle poorten der hellen met math.16. alle haer gewelt ende sal ons na synder beloften die geest der warheyt geuen, die Joan.14. welcke die werlt niet en mach ontfangen, want sy en kent hem niet die sal ons leyden in alle gerechticheyt ende sal ons den engelen gelyck maecken. Want wie apoca.4. verwint, die sal met witte clederen gecleet worden, ende sal van dat verborgen hemels broot eeten. Wie verwint, die salt al besitten, ende ick sal hem eenen godt syn *ende* hij sal myn zoene ende dochter syn, ende sal hem met mij op mijnen stoel setten. Wie verwint, die sal ick eenen witten steen geeuen ende op die steen eenen nieuwen naem scrijuen die niemant en kent, dan die dien ontfanckt, ende sal die croene des leeuens van mijnder hant ontfangen, seyt die heere¹⁷⁵. Ja, wie verwint, die sal [137] ick voor myn broeder, suster ende moeder ontfangen, Ja, die sal ick voor Eva myn cuysche bruyt nemen, ende ick sal haer eenen Coeninck syn in die heylige stadt ende hemelsche hierusalem ende sal daer alle traenen van haeren oogen affwaschen ende sy en sullen geen Jammer meer sien, off gecrysch, geroep ofte lasteringe meer hooren apoc.7. Ende ick, die heere, sal haeren tempel syn ende clauerheyt; ende ick sal haer in rusten apoc.21. laeten, want haer wercken volgen haer na;

173 Lucas 12:32.

174 Jesaja 49:15.

175 Openbaring 2:17; Jacobus 1:12.

apoc.13. ende sullen dat lammeken volgen, waer dattet heenen gaet, met palmen in haer handen ende sullen dat nieuwe liedeken singen voor den troon ende stoel gods ende des lams; ende sullen met dat lammeken coemen ten oorde[e]l ende oordeelen die twaelff geslachten math.17. van ysrahel. Somma, die verwint, apoc.4. salt al besitten ende ick sal hem tot een pijlaer maecken inden tempel myns apoc.19. gods. Ende als dan sullen wij die soete stemme des heeren hooren: Comt ghy benedyde, math.25. besit dat rycke myns vaders dat welcke u bereyt is geweest eer des werlts grondt geleyt was. Alsdan wert hij seggende: eij, goede ende getrou- [138] we knecht, ouer weijnich hebt ghy getrouwe geweest, ouer veel sal ick u setten, gaet in tot des heeren ruste. Ende sullen mat.21. met die vyff¹⁷⁶ wijse maechden met onsen bruydegom cristo ingaen ende sullen van Sapia.3. hem met prys ende eere gecroont worden.

Och, in weijnich moegen wij hier lyden, maer in veele sullen wij geloont worden. Och, wat grooter, costelicker beloften heeft cristus de syne beloofd. Och, wie soude roma.8. ons moegen scheyden van die lieffde gods, druck, off hunger, off naecktheyt, off perijckel,¹⁷⁷ off swaert, gelyck daer gescreuen staet:¹⁷⁸ wy worden om uwent willen als slachscapen ter doot toe gescickt, maer in desen verwinnen wij verre om synen wille die ons lieff gehadt heeft. Ende ben des¹⁷⁹ zeker: dat noch doot, noch leuen, noch engel, noch heerscappie, noch gewelt, noch dat tegenwoordige, noch dat toecoemende, noch hoochte, noch diepte, noch geen ander creatuer en mach ons scheyden van die lieffde gods, die in cristo Jesu is. Want na dien dat wij rechtvaerdich gemaect syn door het gelooue, so hebben wij roma.5. vrede met godt, ouermids onsen heere [139] Jesum cristum, door den welcken wy eenen toeganck hebben tot deser genaden daer wy in staen. Ende beroemen ons oock van dien tyt der toecoemender glorien die godt geuen sal ende niet alleen dat, maer wy gloorieeren oock met paulo in onse trybulatie, wel wetende dat tribulatie voort brengt beprouinge, beproeuinge lydtsaemheyt, lytsaemheyt die hoope ende die hoope en sal ons niet laeten beschaemt worden. Ende dat daer om, om dat die lieffde gods vytgestort is in onse harten door den heyligen geest, Jacob.1./Ephes.1. die ons gegeuen is tot eenen onderpant tot op den dach onser verlossinge. Ende hebben veel meer lusten om vyten vleys 2.Corin.5. ende daer thys te syn byden heere. Want also lange als wij inden vleysche syn, so suchten wij ende syn beswaert ende willen veel lieuer gecleet ende niet ontcleet worden. Want alle propheeten, apostelen ende martelaeren hebben alle duer veel lydens tot deser opgemelder¹⁸⁰ beloften moeten coemen ende also haer

176 Verbeterd uit: *wyff*.

177 Verbeterd uit: *perijken*, dat is: gevaar.

178 Psalm 44:23; Romeinen 8:36.

179 Daarvan.

180 Eerder vermelde, bovenstaande.

erffdeel moeten ontfangen. Ende ist dat wij begeeren in te gaen, in dat [140] 1.pet.4. rycke gods, so moeten wij oock haer voet stappen navolgen ende dat rycke der hemelen met gewelt innemen, want die geweldyge nement tot haer. Ende laet ons onsen bruijdegom met vieriger harten te gemoete gaen ende veel lieuer den doot steruen tienmael, dan een van dat allerminsten tittelken te verlochenen ofte aff te gaen. Want het die rechte warheyt is ende daer en is anders geen en rechten wech ofte warheyt geweest, noch inder eeuwichheit beuonden hebr.13. sal worden, dan desen wech ende warheyt, die totten ewygen leuen leydt. Want alle propheeten, ja, cristus seluen met alle syn Jongeren ende apostelen en hebben anders niet geleert dan alleen dese selue warheyt. Ende hebbent altesamen met haere bloede besegelt dattet die rechte warheyt is, ende wij oock alsoo door des heeren genaede; ende begeerent niet alleene metten monde te belyden ende te bekennen dattet die rechte warheyt is, maer wy begeerent oock met onsen bloede te bezegelen. Ende ick begeer wel op die volle mart¹⁸¹ met yemant te spreken voor alle menschen [141] ende connen sy mij metter scryft ofte met gods woort bewysen dat ick onrechte hebbe, so wil ick my wel met tangen deen vanden ander laeten trecken voor alle menschen. Ende so ick haer bewijzen conste dat sy onrecht hadden, dat sy dan die menschen niet langer in die valsche ende kettersche leeringe en leyden ende dat onschuldich bloet niet meer en vergooten, dat welcke sy niet en laeten sullen alsoe 1.Timot.4. lange als die werlt staet. Maer sij sullen haer vaders mate vervullen, op dat dat rechtvaerdich bloet op haer mach coemen, dat van Abels tyden is gestort 2.Timo.4. Ende dat des heeren woort aen haer vervult mach worden, dat sy hem noch eenen dienst daer aen meenen te doen.

Daerom Joann.16. myn alderliefste, wilt u toch te vreden stellen, want wij danken den heere dach ende nacht dat hy ons beyden waerdich gemaect heeft om syns naems wille te roma.10. lyden. Ende ick en can hem niet te vollen loouen nochte dancken van die groote liefde die hy aen ons beweesen heeft. Ende ick bidde die almoegende heere voor u ende voor onse vrienden na den vleysche,¹⁸² [142] dat hy v die oogen des verstants oepenen wil ende verlichten u harten met synder kennissen, op dat ghy die rechte warheyt moecht verstaen ende bekennen waer toe dat die heere mij *ende* u dochter geroepen heeft, te weten dat wij syn getuijgen soudensyn. Och, ghy moecht met recht den heere wel loouen, dancken ende van harten blij wesen, om dat u die barmhertige vader kinderen verleent heeft, die daer waerdich beuonden worden om syn naem te lyden ende dat hyse vyt dat hoevaerdich, godteloo, Ja, beestich leeuwen getrocken heeft, daer sy¹⁸³

181 Markt.

182 Verwanten, familieleden.

183 Was er eerder sprake van 'kinderen', vanaf hier refereert Jeroen – hoewel grammaticaal niet correct – nadrukkelijk aan Lysken.

hier voertyts in geloopen, gewandelt ende geleeft heeft, doen sy den duijuel Joan.3. tot eenen vader hadde ende dat helsche vier haeren hemel was, daer sy ewelick had moeten branden. Och, myn lieue vader, merckt wat ick segge: och, doen was was sij te beclaegen, te beschrijven ende te beweenen doen die arme ziele, die cristus met syn roode bloet ende bittere doot gecocht hadde, so na in die ewyge verdoemenisse gebracht was. Och, doen wast tyt droeuich te syn. Maer nu se die vader der barmherticheyt van die eeuwige verdoemenisse verlost heeft [143] ende van die hant des duijuels bevryt heeft ende also met hem gestelt heeft int Ephes.1. hemelsche wesen, door Cristum Jesum onsen salichmaecker, ende alsoo een erffgenaem syns rycks gemaect heeft. So syt ghij bedroeft om haer ende doen sy leefde in alle boosheyd, doen en waert ghij om haer niet bedroeft. Daer om ist goet te bekennen dat ghij haer lichaem lieuer hebt dan haer ziel.

Och lieue vader, noch eenmael bidde ick u dat ghij doch niet om onse Jonge leuen oft lichaem meer bedroeft en syt, want die siele is veel costelicker dan dat lichaem, want dat leuen vanden menschen is Jacob.5. maer eenen damp ofte roeck ende onse lichaem is maer een hoop asschen ende aerde. Ende nu het doch dus synen godtlicken wille is, wie wil synen wille wederstaen? Wy hebben toch onse leden vanden heere roma.9. ontfangen, so laetse ons dan toch gewillich om synen naem tot synen prys geuen, op dat synen naem daer door groot gemaect, geloofd, gepresen, geeert ende gedanckt mach worden. Aldus myn lieue vader ende moeder, wilt toch te vreden syn ende wilt toch den heere loouen ende dancken dat hy u alsulcke kinderen verleent heeft [144] die daer waerdich syn om synen naem te lyden. Och hadde ick dat moegen sien ofte hooren van die mijne.¹⁸⁴ Och watten blyden vader soude ick geweest hebben, maer die heere heuet nv anders voorsien. Synen naem moet ewich geloofd ende gedanckt syn van al dat hy ons toesent. Ende ick bidde die heere nacht ende dach dat hyt daer toe bequaem maecken wil, daer wij nv toe gecoomen syn. Ende voort so bidden wij v beyden van gront ons herten, lieue vader, dat ghy doch eens gedenckt dat ghij eens sult moeten steruen ende dat ghij oock een ziele hebt te verliesen, alzoe wel als wij.

Daeromme siet nv toe dat ghy u leuen betert, die wyle dat ghij noch tyt ende stont hebt. Matth.3. Ende wilt nv in tyts berouw bewysen van uwen sonden nv ghij tyt hebt om u te beteren, op dat dat oorde[e]l gods v niet en ouervalt ende die ewijge dood beerffuet.¹⁸⁵ Want als gij geen quaet en cont doen, dan en cont ghij u oock niet beteren. Daerom neemt den tyt nv waer nv ghij den tyt 2.petr.3. hebt. Want die heere sal coemen als een dieff inder nacht ende in die ure als ghyt niet meenen en sult. Daerom bewyst berou van uwen sonden, op dat uwen sonden vytgedaen moegen worden. Die propheet [145] Ezechiël seyt:¹⁸⁶ als hem een son-

184 Van mijn nog ongeboren kind.

185 Beërfd.

186 Ezechiël 18: 27-28.

daer affkeert Ezech.18. van syn boose weegen ende gerechticheyt doet, die en sal niet steruen, maer ick wil hem dat leuen geuen, op dat hy leue, want ick en hebbe geen behaegen aen den doot der godloosen, maer dat hem een yder betert ende bekeere, seyt die heere. Daerom Matth.4. seyt Cristus:¹⁸⁷ Den tyt is vervult, dat ooghe der hemelen is na bij gecoemen, betert u leuen, ende gelooft den evangelio. Siet myn lieue vader, ist dat ghy u leuen betert, so sal u dat rycke gods naecken,¹⁸⁸ want Jacobus seyt:¹⁸⁹ genaect tot godt, ende Jacob.3[sic]. hy sal u genaeken. Wederstaet den duijuel ende hy sal van u vlien. Ende 1.petr.3. Petrus seyt:¹⁹⁰ wie dat leuen wil lieffhebben ende goede daegen sien, die bedwinge syn tonge dat sy niets quaets en spreekende syn lippen dat sy niet en bedriegen. Hy keere hem van dat quaede ende doe dat goet; hy soecke vrede ende sta daer nae, want die oegen des heeren sien op den rechtvaerdigen ende syn ooren op haer gebet. Maer dat aensicht des heeren staet op dien die daer quaet doen. Daerom seyt Jacob.1. Jacobus:¹⁹¹ laet daet woort gods in u geplant worden met sachtmoedicheyt, op [146] dattet u siele mach salich maecken, want den Matth.3. byl is nv aen die wortel der boemen gestelt. Hierom elck boom die geen goede vruchten voort en brengt, sal affgehouden worden ende int vier geworpen worden. Noch Joan.15. seyt die heere:¹⁹² ick ben eenen rechten wynranck ende myn vader een wyngaerdenier; alle rancken die geen goede vruchten voort en brengt, sal affgehouden worden ende int vier geworpen worden ende metten onvytblusschelicken vier verbrant worden. Want hij math.3. heeft die wan¹⁹³ in synen hant ende sal synen dorschvloer reynigen ende die tarwe wil hy in syn schuere vergaederen ende het caff wil hij metten onvytblusschelicken viere verbranden.

Daerom wilt voort aen toe sien dat ghij niet meer en wandelt gelyck ghij gewandelt hebt, want het is u also onmoegelyck byden heere te coemen also langhe als ghij in dat oude leuen blijft, alst u onmoegelyck is dat ghy aen den hemel reycen soudt. Daeromme doet dat oude leuen wech van u ende en doet galat.5. niet meer na des vleesch cloeckheyt om syn lusten te boeten, maer stelt u leuen gelyck formich dat leuen cristi. Want 1.Ioan.3. Joannes seyt:¹⁹⁴ wie hem van cristo beroe-[147] men wil, die sal oock wandelen gelick hij gewandelt heeft. Ende noch seyt Cristus:¹⁹⁵ Joan.3. voorwaer, voorwaer segge ick v, het en sij dat yemant herbooren

187 Matthéüs 4:17.

188 Naderbij komen, naderen.

189 Jacobus 4:8.

190 1 Petrus 3:10-12.

191 Jacobus 1:21.

192 Johannes 15:1 en 6.

193 Een grote, platte, van tenen gevlochten mand, waarmee al schuddend het kaf van het koren wordt gescheiden.

194 1 Johannes 3:24.

195 Johannes 3:3.

worde, hy en sal dat rycke gods niet sien, welcke geboorte 1.petr.1. geschiet door gods woort, naemelick vyt quaet int goet, vyt ongeloeuich in geloouich, vyt ongerechtich in gerechtich, vyt aertsch gesint in hemels gesint; vanden ouden adam die daer aertsch, vleeschelick is, op den hemelschen adam die daer is die heere seluen vanden hemel. Ende noch een 1.corin.15. mael seyt cristus:¹⁹⁶ het en sij dat ghij u verandert ende vernedert *ende* wort als een luc.17./mat.18. van deesen kinderen, so en sult ghy in dat rycke gods niet coemen.

Siet myn lieue vader, dese woorden en syn geen luegenen off bueselingen, want die onloegenachtiche mont, te weeten Jesus cristus, heeftse seluen gesproken ende met eenen dubbelden eedt bevesticht. Daerom mach een yder toesien hoe dat hy leue, want die woerden gods sullen warachtich beuonden matth.24. worden, als men sal coemen staen voor dat oorde[e]l gods ende den rechterstoel Cristi, ende daer sal een yder ontfangen in synen [148] lichaem na dat hy gedaen heeft, het sy goet roma.12. off quaet. Hemel ende aerde sullen vergaen, maer gods woort en sal nimmermeer vergaen. Daerom syt nu naerstich dat ghy den heere matt.5. navelget also wij u voorgegaen syn, want het en sy dat ghy u verandert als een kint, so en suldy int rycke gods niet coemen. Ende paulus seyt:¹⁹⁷ na u verstockt roma.2. ende verkeert harte vergadert ghy u eenen schat des thoorens ende des gerechten oorde[e]l gods die welcke eenen ygelicken geuen sal, so syn werck syn sal, te weeten prys ende eere. Ende dat onvergancelicke leuen den geen en die met verduldicheyt in goede wercken dat ewijge leuen soecken, maer den geen en die daer kyfachtich syn ende die der warheyt niet gehoorsaem en syn, maer der ongerechticheyt gehoorsaem syn, die sal toecoemen druck ende anxt ouer alle zielen die daer quaet doen. Ende noch seyt paulus:¹⁹⁸ die wercken des vleesch syn galat.5. openbaer, als hoereri, ouerspel, toueri, houaerdicheyt, viantscap, gekyff, niyt, haet, gramscap, stryt, tweedracht, secten, moort, brassen ende suiypen ende diergelycke meer, [149] vanden welcken ick u te vooren geseyt hebbe. Ende segt u noch te vooren dat die geene, die sulcx doen, dat rycke gods niet besitten en sullen. Ende noch spreckt Cristus:¹⁹⁹ apoc.21. Ick wil den dorstigen vanden fonteyne des leeuenden waters om niet geuen. Wie verwint, die salt al besitten; ick sal syn godt syn, ende hy sal myn zoene syn. Maer den vreesachtigen, den gruwelicken, den dootslaegers, den dronckaerts, den boeleerders,²⁰⁰ den loegenaers, den toeuenaers ende alle aenbidders der affgooten, desen haer deel sal wesen inden put die met vier ende sulphur²⁰¹ brandet, welcke die tweede doot is.²⁰²

196 1 Corinthe 15:51.

197 Romeinen 2:5-9.

198 Galaten 5: 19-21.

199 Openbaring 21:6-8.

200 Zij die ontucht of overspel plegen.

201 Zwavel.

202 Bedoeld is de eeuwige zielendood, na de eerste, lichamelijke dood.

Daeromme myn lieue vader, en wilt met alsulcke wercken niet te doen hebben, op dat ghij den ewygen doot mocht ontgaen. Daerom gaet vyt dat midden van haer, seyt die heere,²⁰³ myn volck, op dat ghij apoc.18. haerder plaegen niet deelachtich en wort, want haer sonden syn gecoemen totten hemel. Ende paulus seyt:²⁰⁴ die salichmaeckende Titum.2. genade gods is verschenen alle menschen ende leert ons dat wij sullen verlochenen dat ongodtelicke wesen ende die wereltlicke lusten, maer sober, rechtvaerdich, ende godtsalich sullen leuen in dese werelt, verwachtende die openbaeringe des grooten [150] gods, ons behouders Jesu Cristi, die hem seluen voor onse sonden gegeuen heeft, op dat hy ons soude reijnigen van alle ongerechticheyt ende reijnichen hem²⁰⁵ alsoo een volck dat naestich waer tot goede wercken. Ende psalm.1. davidt seyt:²⁰⁶ Salich is die man die daer niet en gaet inden raet der godloosen, noch en treet op den wech der sondaeren, noch en sit daer de spotters syn geseeten, maer oeffent hem in die wet des heeren, dach ende nacht. Die sal geleecken syn bij eenen boem die geplant is bij eenen waeter becken, die syn vruchten voortbrengt tot synder tyt ende syn blaederen en sullen niet verwelcken. Al wat hy doet dat sal hem wel gelucken, maer alsoe en salt niet syn met den godteloosen. Maer gelyck dat kaff metten winde verschuyft, also sullen sy oock voor dat aensicht des heeren vetroyt worden ende en sullen niet staende moegen bliuen, maer die heere kent den wech der gerechter, maer der godtelooser wech sal vergaen. Oock en sal die wysheyt des heeren niet Sapien.1. ingaen in een onwillige concientie²⁰⁷ ofte in een lichaem dat der sonden onderworpen is, noch by den geenen die met haer lippen [151] boosheyt sprecken. Daerom rade ick u met paulo²⁰⁸ dat ghy niet aen en treckt een 2.Corin.6. vreemt Jock metten ongeloouigen, want wat geselcap heeft die gerechtigheyt met die ongerechticheyt, ofte wat gemeenscap heeft dat licht metter duysternissen, ofte wat gelyckenisse heeft christus met belial, ofte wat deel heeft den geloouigen metten ongeloouigen, ende wat gelyckenisse heeft den tempel gods metten affgooten? Ghy syt den tempel gods, als godt spreckt ick wil in haer woenen ende in haer wandelen ende ick sal haer godt syn ende sy sullen myn volck syn. Hierom scheydt vyt dat midden van haer ende en roert niet an dat onreijn is. Alsdan sal ick u vader weesen ende ghij sult myn zoenen ende dochteren syn, seyt die almachtige heere. Bekeert u tot hem ende hij sal hem tot uwaerts keren, want die heere is barmhertich, lanckmoedich ende goedertieren, ende verwacht die wederkeringe vanden sondaeren ende roeptse alle daege tot hem

203 Openbaring 18:4-5.

204 Titus 2:11-14.

205 Zich.

206 Psalm 1:1-6.

207 Geweten.

208 2 Corinthe 6:14-18.

ende seyt:²⁰⁹ Comt alle mat.11 tot mij, die daer belast ende beladen syt, ick sal u ontlasten ende ontladen, neemt [152] myn Jock op u ende leert van mij dat ick ben ootmoedich ende sachtmoedich van harten ben ende ghij sult u ziele in rusten vinden, want myn Jock is soet ende myn last is licht om draegen. Ende cristus seyt²¹⁰ noch datse salich syn die matt.5. daer hongeren ende dorsten na die gerechticheyt, want sy sullen versaet worden. Noch seyt Cristus:²¹¹ die tot hem comt, die en sal inder eeuwicheyt niet hongeren ende wie in hem gelooft, die en sal inder Joan.7. ewicheyt niet dorsten. Ende wie wil, die coeme ende neme des leuendigen waeters Esaia.55 om niet. Hierom soect dat rycke gods en syn gerechticheyt ende al wat u van mat.5. noode is, sal u toegeworpen worden. Daerom seyt Cristus:²¹² soeckt ende ghij sult math.7. vinden; clopt ende u sal open gedaen worden; bidt ende ghij sult vercrygen. Want die math.19. heere wil gebeden syn ende hij wil oock gesocht syn. Daerom en laet die sonde geen heerscappie hebben om synen lusten gehoorsaem roma.6. te syn, noch en begeeft u leden niet tot waepen der ongerechticheyt, maer begeeft u seluen gode, als die geene die vyter doot leuendich syt geworden [153] ende begeeft uwe leden tot wapenen der grechticheyt ende alsoo en sal die sonde geen heerscappie coenen hebben in uwen stoffelicken lichaeme. Weet ghij niet dat ghy die gehoorsaem moet syn, die ghij u begeeft tot knechten ende dat ghij diens knecht syt, dien ghij gehoorsaem syt: het sy die sonde totter doot ofte die grechticheyt totten leuen. Want wie sonde doet, die is een knecht der sonden. Ende Joannes 1.Joan.3. seyt,²¹³ datter niemant gerechtich en is dan die grechticheyt doet ende wie daer sondicht, die is vyt den duijuel. Ende wij weeten dat die soone gods daer toe is geoepenbaert dat hij die wercken des duijuels breecken soude, want die vyt 1.Joan.5. godt gebooren is, die en can niet sondigen. Want dat saet dat in hem blyft, dat onthoudt hem van die sonden ende daer aen bekentmen welcke die kinderen gods syn ende die kinderen des duijuels. Want wie niet recht en doet, die en is niet van godt gebooren. Die heere seyt:²¹⁴ niet alle die daer seggen heere, heere en sullen math.7. in dat rycke der hemelen gaen, maer [154] die daer den wille myns vaders doen. Want in dien daegen sullen der veel menschen seggen: heere, heere en hebben wij niet in uwen naem gegeeten ende gedroncken ende in uwen naem die duijuelen vytgeworpen ende in uwen naem veel daden gedaen? Maer dan sal ick haer belyden dat ickse noeyt gekent en hebbe. Gaet alle van mij, die daer boosheyd doet. Ende noch math.15. spreckt cristus:²¹⁵

209 Matthéüs 11:28-30.

210 Matthéüs 5:6.

211 Johannes 7:37-38.

212 Matthéüs 7:7.

213 1 Johannes 3:7-8.

214 Matthéüs 7:21-23.

215 Matthéüs 15:8-9.

dit volck genaect mij metten monde ende eert mij metten lippen, maer haer harte is verre van mij, maer te vergeeffs eeren sij mij, leerende leeringe ende gebooden der menschen. Ende noch seyt cristus:²¹⁶ waerom noempt ghij mij lucas.6. heere ende ghij en doet niet dat ick u gebiede?

Daerom siet myn lieue vader, het en is niet genoeg dat wij cristum 2.Corin.5/hebr.5. kennen na den vleysche ofte van hem weeten te sprecken, maer wij moeten oock sijnen wille doen ende syn stemme gehoorsaem syn, want Joannes seyt:²¹⁷ die daer seyt dat dat hij in cristo blyft ende en 1.Joan.2. houdt syn gebooden niet, dat is een loegenaeer ende die waerheyt en is in hem niet. [155]Ja, gelyck oock paulus seyt:²¹⁸ al waert dat ick met engelsche tongen²¹⁹ sprecken conde ende wiste alle prophesie, verhoelentheyt 1.Corin.14[sic]. ende verburgentheyt gods ende hadde gelooue so groot dat ick bergen conde versetten, ende al waert dat ick alle myn goet den armen gaue ende liet myn lichaem²²⁰ verbranden ende ick die lieffde niet en hadde, so waert al niet. Daerom moeten wij naerstich toesien dat wij met vieriger lieffden totten heere gaen ende met een verslaegen ende vernedert herte syn gebooden onderhouden ende syn stemme gehoorsaem syn, want die heere woent luc.1. byden ootmoedigen. Ende die oogen des heeren sien op den rechtvaerdigen ende syn ooren 1.petr.3. op haer gebedt, maer dat aensicht des heeren staet op dien die daer quaet doen. Ende dat rycke gods en staet niet in woorden, maer inder cracht ende inder daet. Roma.14. Daerom vernedert u onder die crachtijge 1.petr.5. hant gods, op dat hij u tot synder tyt verheffe. Ende die heiligen geest seyt:²²¹ hebr.4. ist dat ghij heden syn stemme hoort [156]so en verhardt u harten niet, want ghij en mat.24. weet ure noch tyt wanneer die heere coemen sal. Daerom waecht ende bidt ende betert u leuen ende bewyst berouw math.3./Ephes.4. van u sonden. Het is meer dan tyt ende legt aff den ouden mensche die door lusten der doolinge verderfft ende vernieuwet u in den geest uwes gemoets ende doet aen den nieuwen mensche die nae gods beelde gescaepen Coloss.1. is, op dat ghij proeuen moecht welcke daer sy den goeden ende welbehagenden gods wille. Ende vliet die verganckelicken Jacob.4. wellusten deser werlt, soo suldiij deelachtich syn synder godtelicker 3.petr.1. natueren. Ende en hebt geen gemeenscap met die onvruchtbaere wercken der duijsternissen, Ephes.4. maer strafte lieuer ende we[e]st gods na volgers als vytvercooren kinderen ende wandelt inder lieffden, gelyck ons cristus lieff gehadt heeft, ende neemt den heere voor oogen. Want die vreese Eccl.2. des heeren is tbeginsel der wijsheyt gods.

216 Lucas 6:46.

217 1 Johannes 2:4.

218 1 Corinthe 13:1-3.

219 Tongen der engelen.

220 Verbeterd uit: *lichaen*.

221 Hebreeën 4:7.

Ende en acht niet die dingen die in 1 Joann.2 deser werlt syn, want die werlt ver- [157] gaet met haeren lusten ende alle wat hoech geacht is voor die werlt, dat is een luc.16. grouwel voor godt. Daerom acht niet watter hoech is, maer maeckt u den Jacob.4./roma.12. nederen gelyck ende doet oprechte penitentij²²² ende vruchten des berouws math.3. ende laet die werlt met haeren lusten vaeren. Alsdan sal hij u vader syn ende en sal uwer boosheijt niet meer gedencken Ezech.18. die ghij hier voortyts gedaen hebt, maer sal u dat leuen geuen, op dat ghij inder eeuwicheyt leuen moecht. Want wie in my geloofd, seyt Cristus,²²³ die Joan.17. en sal die doot niet sien inder eeuwich^{eyt}. Ja, die propheet seyt:²²⁴ Comt ter baeten Esaia.1. den bedruckten ende staet den weduwen ende wesen bij in haeren noode, so sullen u sonden wit worden, al waeren sij bloet roet. Ja, al waerense als roode verwe, so sullense worden als witte wolle. Want den rechten gods dienst Jacob.1. is desen te visiteren, die weduwen ende weesen, ende die bij te staen in haeren druck ende hem seluen onbevleekt te houden van deser werlt, ende hiermede [158] moecht ghy die beloften verrijgen, die cristus ons belooft heeft. Want hij is een barmhertich apoca.21./Deut.5. godt ouer veel duysenden die haer bekeeren ende synen wille doen.

Hiermede wil ick u den heere beuelen ende dat woort synder genaeden, dat welcke salich maeckt allen den geenen die daer aen geloouen acto.20./roma.1. Ende bidt die heere dat hij u wil versaeden met dat onverganckelicke saet, te weeten met dat leuende woort gods, ende dat hij u spijsen wil met dat broot des verstants ende met Joan.6. dat broot des leeuens ende te drincken geuen van die fonteyne des leuenden waeters ende met dat water der wysheyt, met dat verstandige, 1.petr.2. ongevalste melck, op dat ghy daer door mocht opwassen totter kennissen gods. Den seluen sij prijs van eeuwicheyt tot eeuwicheyt. Amen.

Siet myn lieue vader ende moeder, dit heb ick u gescreuen vyt lieffden ende bidde u vyt lieffden dat ghij den heere wilt vreesen. Ende ick en hebbe v geen goet achter te laeten om v een testament te besetten, so sette ick v dat leuen ons heeren Jesu cristi tot eenen testamente ende den wech die daer leyt totten ewygen leeuën, den welcke ick nv in gae [159] tot mynen hemelsche vader. Ende biddu dat ghyt so volgen wilt als ick u nv voorgae. Ende wilt u kinderen altesaemen desen wech leeren ende wysen, op datse die heere van u handen niet en eyssche. Want daer anders geenen wech en is, die totten leuen leyt, dan desen. Hiermede blyft den heere beuoelen ende ick segge den eeuwygen adieu aen u allen. Amen.

222 Boete.

223 Johannes 17:2 en volgende.

224 Jesaja 1:17-18.

Rectificatie

In het artikel van W. Stuve, 'De dienaarschap van de Oud-Vlaamse gemeenten te Haarlem; personen en hun achtergrond', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 28 (2002) is op pagina 87, derde regel van onderen een storende fout geslopen.

'Hij was een zoon van Jan Albertsz.', moet zijn: 'Hij was een zoon van Jan Arends'.

‘Yn petear oer it ferline of ferlenne’¹

Een gesprek met Sjouke Voolstra

Op 2 december 2003 nam professor dr. Sjouke Voolstra afscheid als docent geloofs- en zedenleer, en geschiedenis der doopsgezinden aan het Doopsgezind Seminarium. Hij behoort tot de oprichters van de Doopsgezinde Historische Kring (hierna: DHK) en is nog steeds lid van het bestuur van de DHK en lid van de redactie van de *Doopsgezinde Bijdragen* (hierna: DB). In deze kwaliteiten heeft hij een immense hoeveelheid werk verzet. Zijn mederedactieleden, Bonny Rademaker-Helfferich en Piet Visser, waarden het zeer dat hij bereid was tot een interview. Op 10 september 2003 zochten Bonny en Piet hem op in Landsmeer. Hier volgt het verslag van dit bezoek.

Een fijne regen daalt op ons neer, wanneer we in steeds kleinere cirkels het smalle Plankenpad aflopen tot we bij zijn ruime schakelwoning komen, die aan de achterkant aan het water ligt. Gelukkig maar, want Sjouke is enthousiast zeiler en Trynke, zijn vrouw, kan 's winters in huis al de schaatsen onderbinden om op de bevroren Waterlandse wateren lange tochten te maken. We worden gastvrij onthaald in een modern interieur met thee en vlaai. Liefde voor kunst is duidelijk aanwezig: onder andere schilderijen van vader en zoon Henri en Friso ten Holt, van Pieter Pander met zijn ongebruikelijke diervoorstellingen, keramiek en een heldere kleurstelling van het interieur maken dat we wel even een kwartiertje om ons heen willen kijken. Achter de zitkamer ligt de studeerkamer die, zoals viel te verwachten, vol en ordelijk is. Kunst- en boekenwereld zijn duidelijk gescheiden, geen gerommel door elkaar. Na enig geklungel met het bandopnameapparaat, kunnen we beginnen en werken we, soms onderbroken door extra thee en wat strekken van de benen, ons vragenlijstje voor Sjouke af, die dit met vrolijke tegenzin ondergaat. Hij wil best vertellen, maar het is niet zijn meest geliefde bezigheid, vermoeden we. Al pratend wordt hij echter enthousiast. Het gaat tenslotte over zaken die hem zeer ter harte gaan.

1 In gesprek over het verleden of het verlorene.



Sjouke Voolstra (links) in zijn zeilboot 'Con Moto', met zijn opvolger Piet Visser aan het roer, op een oefentocht voor hun reis van Harlingen naar Danzig (foto: S.A.W. van der Wal).

Wat ben je eigenlijk: theoloog, kerkhistoricus, of beide?

Ik ben opgeleid als theoloog. Die interesse in de geschiedenis is in de gemeentepraktijk gegroeid. Dat begon in Zeeland al, denk ik, in de doopsgezinde gemeente. Wat voor oriëntatie je kunt ontleen aan de geschiedenis voor de Doopsgezinde Broederschap in heden en toekomst, dat was altijd het *Leitmotiv*. En toen Irvin Horst met emeritaat ging en niet werd vervangen, heb ik voor de helft de doopsgezinde geschiedenis op mijn bord gekregen. Maar ik ben geen professioneel historicus. Je moet ook het stiel, het ambacht kennen. Vandaar dat ik ook meer belangstelling heb voor de ideeën, voor de theologie van de doopsgezinden dan dat ik me met de historische, sociaal-historische en culturele ontwikkeling van de doopsgezinden heb bezig gehouden.

Je hebt je bij het vijfentwintigjarig bestaan van de DHK over het wankel evenwicht tussen wetenschappelijk peil en ideologisch gehalte van de Doopsgezinde Bijdragen uitgelaten. Kun je daar iets over zeggen?

Ja, vooral in relatie natuurlijk tot de *Doopsgezinde Bijdragen* en de doelstelling van de Doopsgezinde Historische Kring, omdat die aanvankelijk een ideologische lading had. De Historische Kring was niet alleen bedoeld voor het in kaart brengen van interessante feiten uit het verleden, maar in de eerste plaats ook als een beetje een opwekkingsbeweging. Om de doopsgezinden in contact te brengen met de ontwikkelingen en vernieuwingen op historiografisch gebied in de jaren zeventig... en dat stond wel een klein beetje met elkaar op gespannen voet. Je kunt de geschiedenis niet alleen maar toesnijden op de actualisering ervan – dat is eigenlijk de ideologische kant ervan – maar je moet ook rekening houden met de meer objectieve, meer wetenschappelijke behandeling van de geschiedenis. Die spanning is van het begin af aan wel aanwezig geweest. De markt, waar we uit konden putten, was natuurlijk ook niet zo verschrikkelijk groot, dus de verleiding om het met het peil niet al te nauw te nemen, was navenant en dat is gelukkig later wel beter geworden, vind ik.

De behandeling van het verleden werd wel iets objectiever, omdat ze los is gemaakt van de apologetische beoefening van de geschiedenis zoals die tot die tijd nog plaatsvond. Maar, objectieve geschiedschrijving is natuurlijk sowieso niet mogelijk. Ook de sociaalhistorici van de jaren zeventig waren natuurlijk uitermate subjectief. Denk maar aan de herdenkingen van de Boerenoorlog van 1525, in 1975. Over het hele DDR-onderzoek naar de vroeg-burgerlijke revolutionaire aspecten van de doperse Reformatie die toen nog actueel was, daar hoor je nu niet veel meer van. Dat soort zaken heeft natuurlijk een rol gespeeld, zoals ook die hele visie op de poligenese van het doperdom en de sociaal-historische benadering van de oorsprong van het doperdom voor een heel groot gedeelte bepaald zijn door de geest van de tijd: Ernst Bloch's *Das Prinzip Hoffnung*. De poligenetische visie op het doperdom is even idealistisch als de visie, waar men afscheid van wilde nemen, dus van Bender. Dus 'objectieve geschiedschrijving' is in die zin inderdaad niet mogelijk. Maar je kunt het wel los maken van apologetische overwegingen die de geschiedenis soms moedwillig heel sterk vertekenen, zoals bij Van der Zijpp en Meihuizen en Kühler-leerlingen het geval is geweest.

Hoe vind je, in het verlengde hiervan, dat er tegenwoordig kerkgeschiedenis bedreven wordt in vergelijking met pakweg zo'n 30 jaar geleden? Je neemt die ontwikkeling in de doperse historiografie ook waar?

Ja, alles wordt algemener, losgemaakt van de verschillende confessies, zelfs losgemaakt van de kerk zelf, het wordt nu gebonden aan religieuze mentaliteit. Het in-

dividu, de gedifferentieerdheid van de vroomheid door de eeuwen, worden heel sterk benadrukt. Overigens in overeenstemming met onze tijd, waarin alles gefragmentariseerd wordt. Het levert soms heel leuke dingen op, maar aan de andere kant is het de vraag of je recht doet aan de geschiedenis, in die zin dat geschiedenis toch ook altijd een traditie, een hele ontwikkeling wil vertolken en daar zelf ook onderdeel van wil uitmaken. Je kunt niet alleen als onpartijdige toeschouwer een traditie, een ontwikkeling beschrijven. Ik denk toch dat je zowel afstand moet bewaren, als er ook deel van uit moet maken. Die spanning is op het ogenblik veel minder. Het wordt meer afstandelijk, beschouwelijker. Maar heeft de geschiedenis van de kerk dan niets meer met heilsgeschiedenis te maken? Is iedere normativiteit uit den boze?

Hoe beoordeel je de inzichten en verworvenheden van (doperse) historici uit de sociaal-historische school, met name in Duitsland (Goertz en Deppermann bijvoorbeeld), maar ook in Nederland (Mellink) sinds de herleefde Täuferforschung (Boerenoorlog, Müntzer, Münster etc.) opgang heeft gemaakt?

Ja, kort gezegd, wat er sinds die bundel *Umstrittenes Täuferstum*² in de doopsgezinde geschiedschrijving is gebeurd. De sociaal-historische benadering is, denk ik, een noodzakelijke correctie van een eenzijdige theologische benadering van de Reformatie c.q. van de doperse Reformatie. Maar de sociaalhistorici moeten nu niet denken dat zij beter verstaan wat in de zestiende eeuw aan de hand was dan de theologen hebben gedaan. Want zij komen net zo goed met een zeker ideaalbeeld van de vroege Reformatie. Wat niet beweging is, wat niet revolutionair is, is eigenlijk niet het echte doperdom. Zodat er dus weinig begrip is voor de continuïteit van de vroomheid en ook de relatie met de middeleeuwen een beetje onderbelicht is. Er is ook weinig begrip voor de godsdienstige kanten die deze mensen dreef tot een bepaalde stellingname. Het is antiklerikalisme, het is altijd anti. Nee, ze waren juist pro, ze wilden de hemel in. En dat is weer het gelijk van de godsdienstige benadering, dat men die toch niet moet vergeten. Uiteindelijk gaat het in de Reformatie om de existentiële vraag naar de heilszekerheid.

Bonny: In de moderne geschiedschrijving heeft men van het begrip objectiviteit als zodanig afstand genomen, maar men wil wel tot een nieuw soort objectiviteit komen. Dat kan alleen maar uit het wezen van de beweging zelf voortkomen, dus als je daar de theologie, de dominee en de vrome uitbant, dan is dat juist onwetenschappelijk, terwijl men denkt dat men dan wetenschappelijk bezig is.

2 Hans-Jürgen Goertz, *Umstrittenes Täuferstum 1525-1974* (Göttingen, 1975).

Piet: *Maar als je dat doortrekt naar het terrein van de antropologie dan zou dus een moderne Noor niet een moderne mohammedaanse cultuur mogen bestuderen, omdat hij geen onderdeel van die cultuur uitmaakt? Nou, dat betwijfel ik.*

Bonny: *Ik denk ook dat het voor een deel gaat om de bereidheid om je in die beweging te verplaatsen en in de vrome mens. Als je daar geen enkele affiniteit mee hebt, ja dan lijkt het mij heel moeilijk om aan kerkgeschiedenis te doen, want dan waardeer je niet de extra dimensie die je kunt toevoegen aan die mens en die heeft hij op dat moment wel.*

Piet: *Maar dat lijkt zo’n soort Zuid-Afrika argument. Je moet er geweest zijn om er over te kunnen oordelen.*

Je moet er niet geweest zijn, je moet in zekere zin, en dat geldt ook voor een literator, verliefd zijn op de situatie, wil je er iets meer uit halen dan degene die niet verliefd is op de situatie.

Piet: *Ja, maar dat is een andere invalshoek dan wanneer je zegt, je moet onderdeel van die cultuur of zoiets zijn.*

Als je verliefd bent, lever je jezelf ook een beetje uit, en maak je er toch in zekere zin ook wel deel van uit.

Nog even over een ander punt in de geschiedenis en de historiografie van de Reformatie. Jij hebt je met name op het terrein van de continuïteit begeven. Kun je daar iets meer over zeggen? En dan met name dit illustreren aan de theologie van Menno. Wat jou daarin gedreven heeft en waarin jij die continuïteit in Menno’s denken getraceerd hebt.

In feite is mijn nadruk op de continuïteit tegenover de discontinuïteit gelegen in het feit, dat ik toch nog steeds vind dat het hoofdelement van de Reformatie de vraag is naar de heilszekerheid van het individu, maar ook van de groep. En de vraag van de heilszekerheid is natuurlijk iets wat in de late middeleeuwen even sterk speelt als in de Reformatie en na de Reformatie. Dat is natuurlijk voor een twintigste-eeuwse of eenentwintigste-eeuwse mens niet meer zo’n prangende, actuele vraag als voor de late middeleeuwen of voor de zestiende-eeuw.

Als je die lijn doortrekt, hoe kijk je dan tegen de bijdrage tot de Täuferforschung van de Amerikanen aan: de MQR³ en de Conrad Grebel Review-scene? Welke ontwikkelingen neem je daar waar?

Ja, MQR schrijft natuurlijk toch nog – ondanks dat men een wetenschappelijk peil nastreeft – voor een heel grote eigen achterban, waarbij ook de geschiedenis

3 Bedoeld is het Amerikaanse tijdschrift: *Mennonite quarterly review*.

van de verschillende bloedgroepen in Noord-Amerika nog heel veel stof oplevert. *Conrad Grebel Review* is in feite een blad dat veel meer ingaat op de vraag of in deze eeuw de doperse visie enige kwaliteit heeft. Het houdt zich niet in eerste instantie bezig met de bestudering van historische tijdvakken, maar met de theologische en praktisch kerkelijke relevantie van de doperse visie. En dat is heel origineel. Daar zijn wij in Nederland eigenlijk nooit helemaal in geslaagd. We hebben dat wel gepoogd met de *Stemmen* tot stand te brengen, maar dat is toch afgelopen.

Met de *Mennonitische Geschichtsblätter* wordt heel aarzelend – ik denk ook door gebrek aan mensen uit eigen kring – een begin gemaakt ook anderen aan het woord te laten komen, waardoor een wat bredere blik op het Duitse doperdom gerealiseerd kan worden. Met name Goertz en veel van zijn leerlingen hebben hieraan een bijdrage geleverd.

In dat verband... Zie je dan een samenhang tussen kerkgeschiedenis in strikte zin en geschiedenis van religieuze culturen, het min of meer huidige adagium, waarin alle historiografie zo'n beetje onder de noemer van cultuurgeschiedenis wordt samengevat? Of eerder nog van 'mentaliteitsgeschiedenis' met als hulpje de culturele antropologie?

Daar heb ik niet zo veel affiniteit mee. Omdat ik toch een man van de kerk blijf. Ik vind het nog altijd legitiem dat je echt kerkgeschiedenis in de strikte zin van het woord bedrijft. Ik heb weinig affiniteit met algemene vroomheid of culturele kanten van de godsdienst. En dat bepaalt ook een beetje mijn blik op de wijze waarop men de geschiedenis van godsdienstige fenomenen beschrijft. Als je dat kritisch wilt doen, heb je een norm nodig. Dat is voor mij een aan de bijbel gebonden geloofsvisie.

Vind je dan ook, in dat opzicht, dat de Doopsgezinde Bijdragen veranderd zijn?

Ja, maar dat kon ook niet anders, want wij liepen dood. Je kunt dat gewoon in het verloop van de verschijning van de *Bijdragen* wel zien. Op een gegeven moment wordt dat te klein, te smal. Dus je moet het doperdom niet alleen op de vraag van de relevantie behandelen, van wat er in de begintijd speelde, maar ook in de context van de hele culturele, sociale en misschien ook economische geschiedenis.

Bonny: *En daar zit toch ook winst in?*

Ja, en ook in relatie dus tot de ontwikkeling van andere kerkgenootschappen in die periode. Want laten we eerlijk zijn, doopsgezinden zijn tot aan het boek van Van der Zijpp toe beschreven alsof er verder in Nederland geen andere mensen woonden.⁴ En dat zijn dan de zogenaamde liberalen die zo open staan voor de sa-

4 N. van der Zijpp, *Geschiedenis der doopsgezinden in Nederland* (Arnhem, 1952), herdruk 1980.

menleving en het contact met andere kerken. Dat is de oude vorm van afzondering en van angst. Bang dat men iets aan iemand anders ontleend zou kunnen hebben, terwijl men dat zelf als typisch doopsgezinde kenmerken en eigenaardigheden afficheert. Dus in feite angst voor liberaal identiteitsverlies. Het enige waarop we mogen lijken – lees het oude interview met Meihuizen – is de Moderne Devotie, alsof alle doopsgezinden moderne devoten waren. De Moderne Devotie was allang over het hoogtepunt heen. Bovendien verkalkt tot een kloosterbeweging, waar juist die radicalen uit de vroege Reformatie absoluut geen boodschap aan hadden. Het eerste wat de revolutionaire dopers in Münster deden was het klooster van de Moderne Devotie kort en klein slaan. En gelijk hadden ze.

De oprichters van de DHK en de redactie van de DB hadden van meet af aan de dienstbaarheid van de geschiedbeoefening aan de levende geloofsgemeenschap tot uitgangspunt. Het vormt nog steeds een doelstelling, maar niet meer de enig zaligmakende. Heeft de bestudering van het doperse verleden nog waarlijk betekenis voor het doperse heden?

Goertz heeft zich met die vraag heel indringend beziggehouden. In die zin, dat de zestiende eeuw absoluut niet rechtstreeks overgebracht kan worden naar de eenentwintigste eeuw. Er kunnen hooguit impulsen van uitgaan. De geschiedenis is een oriëntatie. Duidelijker kun je eigenlijk ook niet aangeven wat de functie van de geschiedenis zou kunnen zijn. Want tussen de eenentwintigste eeuw en de Reformatietijd zit de Verlichting. En de Verlichting betekende een absolute breuk met veel traditioneel denken over geloof, over kerkzijn of over het mens-zijn zelf, zodat het niet mogelijk is rechtstreeks toegang te krijgen tot het zestien-de-eeuwse erfgoed. We kunnen het wel beschrijven, maar we kunnen er ons niet meer in inleven.

Piet: Maar dan nog kan het natuurlijk wel onderdeel uitmaken van – hoe vaag ook – een gevoel van identiteit. Het beroep dat de moderne doopsgezinde toch altijd nog doet op het martelaarsverleden, een soort legitimering van dat verleden. En daar doet de Verlichting niets aan af.

Nee, daar heb je wel een beetje gelijk aan. De zestiende-eeuwer dacht ook dat hij zich kon identificeren met de eerste gemeente. Maar ik denk dat de periode tussen de tweede eeuw en de zestiende eeuw op het gebied van de vroomheid niet zo'n grote cesuur kent als die tussen de achttiende en de twintigste. Er is een absolute verandering door de Verlichting tot stand gebracht die zich in de vorige eeuwen in die mate niet heeft voorgedaan. Zelfs niet door de Reformatie.

Kan geschiedenis dan een vorm van Oranjegevoel zijn voor de dopers?

Dat kan. Dan is het inderdaad de kunst, hoe minder je articuleert wat het is, hoe warmer gevoel het geeft. En hoe meer je het definieert, hoe duidelijker, hoe meer splitsingen het veroorzaakt.

Maar welke taak heeft de historicus in dat vlak dan? Dat hij voor de wetenschap schrijft, dat is een ding, maar het is toch ook van belang voor de actuele levende doopsgezinde gemeenschap als achterban. Hoe gaat die daar mee om? Sprokjes vertellen of ...?

Ja, dat moet de historicus zelf weten. Ik heb altijd de kritische functie van de historicus benaderd, in die zin, dat een historicus moet voorkomen dat eigentijdse ideeën worden ingelezen in het verleden. Je moet proberen zo veel mogelijk – voorzover dat mogelijk is – weer te geven wat in die tijd speelde zonder vertekeningen. Maar een warm gevoel oproepen, dat weet ik niet. Ik denk dat een literator dat eigenlijk beter zou kunnen.

Piet: Maar als je het hebt over waarden: zoals tolerantie. Dat is nog steeds een element, waar Nederland, maar ook doopsgezinden, bij uitstek allerlei associaties mee hebben en daarmee doen ze dan ook weer een beroep op dat doperse verleden. Ik denk dat Menno Simons nooit concreet over tolerantie heeft nagedacht, maar hij werd wel slachtoffer van de omstandigheden die weinig tolerant waren. Ondertussen was er in de zeventiende en achttiende eeuw een heel contingent doopsgezinden dat tolerantie praktiseerde en er theorieën over ontvouwde: Stinstra bijvoorbeeld. Hoe ga je nou met dat soort moderne connotaties om en de context van destijds, zoals die toen verstaan werd?

Nogmaals, daar heb ik maar een heel beperkte visie op. Ik zou alleen, wanneer je dat als historicus benadert, het fenomeen van de tolerantie als een verkapte vorm van eigenbelang beschrijven. Het ging altijd om de tolerantie van je eigen groep, die moest getolereerd worden. En op grond daarvan ontvouwde men prachtige ideeën over hoe tolerantie in de samenleving niet alleen negatief maar ook positief uit kan werken. Het is toch niet zo eenvoudig om direct onze opvattingen over tolerantie rechtstreeks te verbinden met ideeën over tolerantie uit de Verlichtingstijd, alsof doopsgezinden die uitgevonden zouden hebben.

Piet: Nee, maar dat gebeurt natuurlijk, zelfs tot in het politieke Den Haag toe. Het hele asielzoekerdebat bijvoorbeeld. Eentje die een beetje snedig en snaaks links uit de hoek wil komen, zegt: ja, we zijn altijd een tolerant land geweest. Als historicus heb je daar – denk ik – ook een taak in voor je eigen achterban. Het is toch wel legitiem, dat vanuit zo'n soort Oranjegevoelbeleving mensen daar associaties mee hebben. Hetzelfde geldt voor het pacifisme. Men

wil niet horen, dat dit in de negentiende eeuw geen item meer was voor de doopsgezinden, maar in de twintigste eeuw weer wel. Hier moet de historicus toch uitleggen?

Ja, dat is dan in zekere zin 'oriëntatie'. Maar waar het louter om impulsen gaat, gaat het toch om vage, minder gedefinieerde begrippen als tolerantie, vrijheidsstreven, persoonlijke verantwoordelijkheid, geloof, mondigheid, individualisme. Dat soort zaken willen we horen. Je kunt niet ontkennen dat dat er allemaal in zit, maar in een andere situatie functioneerde het waarschijnlijk anders dan het nu functioneert. En die verschillen moet de historicus wel duidelijk maken.

Bonny: Dat moet hij natuurlijk doen. Als hij dat niet doet, dan is hij meer een verhalenverteller.

Piet: Eigenlijk toch meer een apologet, een apologet voor het heden. Zie je überhaupt nog een toekomst voor het moderne, tamelijk verseculariseerde en verpsychologiseerde Nederlandse mennisme (het zijn parafrasen van jouw vaak uitgesproken meningen)? En zo ja, wat voor taak is daarin voor de geschiedschrijving van het doperse verleden weggelegd: correctief en bijsturend, of distinctief en nostalgisch?

Ik kan geen toekomst voorspellen en je kunt alleen maar extrapoleren. Dat is eigenlijk wat een futuroloog ook altijd doet, hij extrapoleert bepaalde tendensen die hij meent te onderkennen in het recente verleden en in het heden. Ik denk dat, wanneer wij doorgaan, zoals we nu doorgaan, het met de doopsgezinden binnen een generatie is afgelopen. Er zullen nog wel een aantal kernen, vooral een paar kapitaalkrachtige gemeenten overblijven, maar het grootste gedeelte van de doopsgezinde gemeenten zal binnen een generatie verdwenen zijn.

Piet: Geloof je ook niet in het fenomeen van nieuwe doopsgezinden? Mensen die niet beladen en belast zijn met de aspecten van het ethisch doperdom.

Ja, maar die komen niet uit de Doopsgezinde Broederschap voort. Die zullen van buiten komen en die zullen misschien aansluiting zoeken op grond van een zekere oriëntatie op de geschiedenis van het doperdom in Nederland. Zoals het nu reilt en zeilt, vervluchtigt alles. Wat kan de kerkhistoricus daarin bijdragen? Een kerkhistoricus kan alleen maar een rol spelen, wanneer er vragen ontstaan bij mensen: 'Vertel ons eens, wat motiveerde in het verleden gewone mensen om zich zo en zo op te stellen?' Als die behoefte er niet is, als die vraag er niet is, dan heeft de kerkhistoricus nauwelijks een rol. Ik bedoel, de tijdgeest bepaalt hoe het verder rolt.

Piet: *Jij ziet nog steeds zich een Werdegang⁵ van de identiteit volltrekken?*

Nee, het lost op, het zakt weg in het zand. Het heeft ook voor een groot gedeelte te maken met de teloorgang van de burgerij. Doopsgezindheid is vooral in de negentiende eeuw de godsdienst van de burgerij geworden. En die hele stand is verdwenen. Dus waar moet je dan nu de doopsgezinde visie uit de negentiende eeuw aan verbinden?

Piet: *Dat ben ik niet met je eens. Als ik naar het Friese platteland kijk, dan zaten daar de doopsgezinde boeren en arbeiders in een en dezelfde gemeenschap. Als ik naar de Zaanstreek kijk, dan hoorden de grootindustriëlen en hun arbeiders ondanks kommervolle omstandigheden toch tot een en dezelfde geloofsgemeenschap. Volgens mij hadden toch de doopsgezinde kerken, zeker in de geschiedenis van de twintigste eeuw, volkskerkelijke trekken.*

Ja, maar dan als vrijzinnig alternatief.

Piet: *Precies. Ik denk dat het dan minder te maken heeft met een sociaal-economische ontwikkeling, waarin het klassenonderscheid meer een kwestie van geen of veel geld was dan dat het de ontwikkeling is van een burgerij die oplost.*

De tweede factor, die bepalend is, is: iedereen is vrijzinnig geworden. Daar kun je je dus niet meer door onderscheiden. En dan gaan we ook maar modern liturgisch bloemschikken voor de vrede.

Bonny: *Nou ja, er zijn natuurlijk allerlei terreinen in de maatschappij, waarin zuiverheid, zoeken naar authenticiteit nog wel spelen. Juist opnieuw spelen – denk maar aan het milieu, het vredesvraagstuk dat op het ogenblik weer actueel is.*

Piet: *Maar zijn dat niet meer politieke items dan kwesties van geweten en godsdienst. Nee, ik ben het eens met wat Sjouke zegt. De halve kerkelijke wereld is op z'n minst vrijzinnig geworden. Dan is er nog de Hoekse Waard en Staphorst. Dus de markt is heel moeilijk voor doopsgezinden om zich te profileren.*

Mogen we in dit verband vragen – we hebben het al even over Friesland gehad – je bent menist, geboren in Friesland, het geboorteland van Menno Simons en je hebt Friese gedichten geschreven. Kun je verwoorden wat, in de context van dit gesprek, de volgende regels uit het gedicht 'Op it tsjerkhof' van Obe Postma bij je oproepen?

Hwat stoar giet net forlern! It wêzen bliuwt
En libbet bûten tiid.⁶

5 *Ontwikkelingsgang.*

6 Wat stierf gaat niet verloren! Het wezen blijft. En leeft voort buiten tijd. O. Postma, *Samle fersen*, mei in ynlieding fan D.A. Tamminga. (Baarn/Ljouwert, 1978), 108.

Ja, dat is een fantastisch gedicht. Hij verwoordt natuurlijk wel een bepaalde continuïteit, hé? Maar het is bij hem heel erg cyclisch. Alles komt weer terug. In dat opzicht vind ik Postma soms wel eens wat erg romantisch, maar ik vind het schitterend hoe hij beelden kan oproepen van het Friese leven en ook zijn zoektocht naar het wezen van dat Friese bestaan. Ja, daar heb ik heel veel waardering voor.

Bonny: *Kan het ook slaan op het doperdom?*

Dat is niet het kenmerkende van het christelijke geloof. Want Obe Postma vertolkt, laten we eerlijk zijn, niet een christelijk maar meer een kosmisch gevoel. De essentie van het christelijk geloof is dat het heil indaalt in de geschiedenis. Dat is wat met incarnatie wordt bedoeld. Het heil voltrekt zich in de geschiedenis, niet daarbuiten om. Zoals Jan van Leiden, toen hij verhoord werd, zei: 'dat Koninkrijk, wanneer dat niet werkelijkheid wordt in ons bestaan, wat stelt het dan voor?' Dat is altijd nog een actuele vraag.

Wat vind jij op wetenschappelijk terrein de meest inspirerende en vernieuwende studies op dopers historisch terrein; welke de meest teleurstellende?

Uit de aard van mijn belangstelling voor de theologische aspecten van het doperdom vind ik het boek van Arnold Snyder, *Anabaptist history and theology*,⁷ een heel mooi boek, omdat hij de resultaten van de sociaalhistorici opneemt, maar tegelijkertijd ook een theologische context probeert te ontwerpen. En het meest teleurstellende boek? Daarover wil ik geen oordeel geven, want iedere bijdrage tot de doopsgezinde geschiedenis, als hij maar getuigt van liefde voor de dopers, is welkom.

In jouw opvatting van kerkgeschiedenis bedrijven staat 'gemeenschappelijke liefde voor de kerk en haar geschiedenis' voorop en beoordeel je al het bijkomende als 'menselijke ambitie of het leveren van academische schijngevechten' (het zijn citaten uit jouw afscheidsrede als voorzitter van de Vereniging voor Nederlandse Kerkgeschiedenis in 2000). Impliceert dat niet een zeker dédain voor het academisme van het vak, of (waarschijnlijk) voor zijn beoefenaars die geen kerkelijke binding hebben?

Ja, dat is in zekere zin wel zo. Als achtergrond heeft dat mijn frustratie over de teeloorgang van de theologische faculteit van Amsterdam, waarbij al die verschillende vakken losgezongen zijn van de kerk. Dat historici zich vooral bezig houden met grote concepten, terwijl men toch een beetje het gevoel van 'wij dienen daar-

⁷ Arnold Snyder, *Anabaptist history and theology; an introduction*. (Kitchener, Ontario, 1995).

mee toch ook nog een beetje het onderwerp wat we bestuderen, dus de kerk', bij heel velen ontbreekt. Dan wordt het alleen maar een academische menselijke, al te menselijke kwestie. Ik denk dat dit ook tot schade is van de wetenschap zelf.

Waar zou de doperse historiografie zich de komende jaren op moeten richten: mondiaal en specifiek ook wat Nederland betreft? Welke lacunes constateer je in de Nederlandse doperse geschiedschrijving?

De geschiedenis van de wereldwijde broederschap na circa 1850. Maar daar wordt al aan gewerkt in het *Global Mennonite History Project*. Voor Nederland, denk ik dat inderdaad die Verlichtingsperiode vooral in de tweede helft van de achttiende eeuw een gebied is dat nadere bestudering verdient. De zestiende eeuw is wel aardig in kaart gebracht, ook door Samme Zijlstra met het davidjorisme als belangrijke factor, de zeventiende eeuw eveneens met de nadruk op het spiritualisme door Piet Visser en de Schabaelje-broeders. Het manco is natuurlijk nog wel dat de rechtzinnige splintergroepen niet goed in kaart zijn gebracht. Ze zijn heel moeilijk te beschrijven. Er zal veel historisch handwerk voor gedaan moeten worden en men zal ook de vrees moeten overwinnen om genealogisch, lokaal, regionaal onderzoek te doen, omdat men er anders niet achter komt hoe dit soort splintergroepen heeft geopereerd. En natuurlijk, ook de negentiende eeuw is belangrijk en het zonnisme speelt ook een belangrijke rol. Juist aan het zonnisme kun je zien – omdat men binnen het zonnisme met de belijdenis de oude traditie wilde handhaven – hoezeer ook zij toch de verleiding van de Verlichting niet hebben kunnen weerstaan en zelfs tot representanten van de Verlichting zijn geworden. Daaraan kun je prachtig demonstreren hoe de ontwikkeling in de achttiende eeuw is geweest.

Piet: Zou je ook niet kunnen zeggen, dat behalve in Nederland en Noord-Duitsland de Verlichting aan de doperse wereld voorbij is gegaan?

Ja, maar dan moet men verdisconteren, dat in het buitenland het doperdom een agrarische toestand is geweest, terwijl juist in het Zuidrussische, later het Canadese en in het Nederlandse een urbane, geïndustrialiseerde samenleving constitutief is geweest voor de formering van het doperdom. Dat heeft heel andere effecten gehad.

Wat zijn jouw eigen plannen voor de toekomst, op het terrein van de doperse historiografie? Heb je nog iets in het vat?

Ik denk dat kritische bronnenuitgaven altijd van waarde zijn. Omdat dat generaties lang goede instrumenten zijn voor de bestudering van kerkelijke bewegingen en van geschiedenis in het algemeen, afgezien van de verschillende interpretaties

die daar, afhankelijk van de situatie, op worden losgelaten. Ik denk dat dit iets is, waar ik me wel mee bezig zal houden. Dat soort kritische uitgaven zal ik prioriteit geven, zoals die van Menno Simons. Daarnaast ook: zo’n splintergroep reconstrueren. Het Pieter Jansz Twisck-volk, de Danziger Oude Vlamingen. Want ja, we hebben er misschien niet zo’n affiniteit meer mee, met die rechtse groepen, maar daar moet wel het ijkpunt gezocht worden voor de interpretatie van het zestiende-eeuwse mennisme. Het geeft de beste toegang tot de beweegredenen van de zestiende eeuw, omdat er toch nog een heel grote continuïteit aan geloof is.

Heb je, nu je deze fase van je leven hebt afgesloten, het gevoel dat je toch nog iets ‘wilt inhalen’, iets wat je in wezen verwaarloosd hebt? Mogen we dat weten, als dat zo is?

Ik wil nog eens met Piet Visser (Piet grinnikt) zeilen van Harlingen naar Danzig. En terug hopelijk!

Bonny: *Ik hoop dat je Klaus Stortebecker niet tegenkomt onderweg.*

Wie is dat?

Bonny: *Een soort roverhoofdman die op de zeeën rondzwierf, een soort Grutte Pier, een like-deler die de Oost- en Noordzee onveilig maakte.*

O ja? Nooit van gehoord. Ja, over zee, dat lijkt me ook wel eens bijzonder. Om te zien hoe lang een bezoekreis van een menniste oudste duurde en hoe afhankelijk je was van God en niet van *Global Positioning System*.

In het biografische artikeltje in de gemeenschappelijke afscheidsbundel⁸ die november vorig jaar verscheen, word jij als volgt getypeerd: ‘Zin voor avontuur en zorg voor menniste zingeving, een welhaast genetisch bepaalde erfenis, vormen de kenmerken van de loopbaan van deze gewetensvolle en immer naar kwaliteit strevende Fries.’ Kon jij je daarin vinden?

Nou, volgens mij is dat een typering van mij die onder invloed van een heleboel berenburgjes tot stand is gekomen, terwijl de avondzon allang was weggezakt. Nee, avontuurlijk ben ik eigenlijk niet. En ‘zorg voor menniste zingeving’, ja dat hangt samen met de roeping als predikant, ‘en gewetensvol en naar kwaliteit strevend’, dat is ouderwets. Het werk moet gewoon gedaan worden.

8 P. Visser, ‘Sjouke Voolstra; “De Schrift niet allemans dinck en is”’, in: L. Brussee-Van der Zee, P. Visser en R. Winsemius (eds.), *Balanceren op de smalle weg; opstellen aangeboden aan Kees van Duin, Alle Hoekema en Sjouke Voolstra bij hun afscheid van het Doopsgezind Seminarium* (Zoetermeer, 2002), 19-27.

Bonny: *En als laatste staat er in die zin, 'een Fries'.*

Ja, ik voel me nog altijd wel verbonden met mijn Friese roots. Michaël Zeeman heeft dat Frieslandgevoel prachtig beschreven, met die tentoonstelling van de Friese landschappen in het Fries Museum. In feite is voor het Friese gevoel constitutief het Friese landschap. En de mentaliteit van de Friezen mag ik ook wel. *In bytsje nocht om ünnocht*,⁹ dat wat de Halbertsma's in heel sterke mate hadden. Dat vind ik ook het verschil met de Groningers. Dat hebben de Groningers niet. Maar de Friezen zijn, in tegenstelling tot de Groningers, sentimenteel. Die spanning vind ik wel heel leuk van de Friezen. En ik wil daar ook best begraven worden...

Nu moet er een eind aan dit gesprek komen. Als we je al over begraven aan het praten krijgen! Welke vraag is tot dusver niet gesteld, maar waarop je reeds een prangend antwoord hebt?

Wat willen jullie drinken?!

Recensies

A.M.L. Hajenius, *Dopers in de Domstad; geschiedenis van de Doopsgezinde Gemeente Utrecht 1639-1939* Met medewerking van R. Hofman (Hilversum, Verloren, 2003) (*Doperse Documentaire Reeks* 3) 303 pp., ill., ISBN 90-6550-740-X., Prijs €20,-.

Zonder dat er een directe herdenkingsdatum aanwezig was, heeft dr. Angelique Hajenius, lid van de Doopsgezinde Gemeente Utrecht, in samenwerking met drs. R. Hofman, emerituspredikant van dezelfde gemeente, de geschiedenis van haar gemeente in een nieuw jasje gegoten. Dat nieuwe jasje werd 'geshowd' op 29 maart 2002, in de vorm van een mooi vormgegeven publicatie met een fraaie blauw/gele omslag. De presentatie vond plaats in de kerkzaal van de Utrechtse Gemeente aan de Oudegracht en het boek kreeg een warm onthaal. Het is de culminatie van een serie artikelen, gebaseerd op uitgebreid archiefonderzoek naar zowel de historie van de gemeente, als ook naar de maatschappelijke, sociale, economische en culturele betekenis van de doopsgezinden in Utrecht. De periode die behandeld wordt, loopt vanaf de stichting van de huidige Utrechtse gemeente in 1639 (toen uit de vereniging van Vlamingen, Hoogduiters en Friezen de huidige gemeente ontstond) tot 1939.

Er was alle reden om de geschiedenis van het Utrechtse doperdom opnieuw onder de loop te nemen. De meeste recente studie was de *Geschiedenis der Doopsgezinde Gemeente te Utrecht* van H.B. Berghuys, uit 1926. De historische wetenschap, vraagstelling, verslaglegging en dergelijke heeft sindsdien de kerkgeschiedenis sterk beïnvloed. Bovendien is er uitgebreid archiefonderzoek door de auteurs gedaan, wat er als vanzelfsprekend om vroeg het resultaat aan een groter publiek bekend te maken. Iedere keer opnieuw is het interessant te zien in welke vorm een historisch onderzoek over zo'n lange periode (bijna vijf eeuwen) gepresenteerd wordt. Wat dit betreft blijkt steeds weer de vindingrijkheid van geschiedschrijvers, trouwens zo nu en dan ook het ontbreken ervan.

Mevrouw Hajenius koos voor een thematische opzet, waarbij verschillende facetten van gemeenteleven en -historie in hun aaneenschakeling tezamen een boeiend beeld oproepen. De lacunes die onlosmakelijk verbonden zijn aan een dergelijke opzet, heeft zij ondervangen door de hoofdstukken II tot en met VIII (het ontstaan van de gemeente in de zestiende en zeventiende eeuw, het onder één geestelijk dak brengen van Vlamingen, Friezen en Hoogduiters in 1639, de

gemeenteopbouw, de organisatie van de gemeente, doperse beginselen en gebruiken, de armenzorg, de gemeente in de samenleving, en tenslotte de gemeente in de eerste helft van de twintigste eeuw) te plaatsen binnen een historische inleiding (hoofdstuk I) en een afsluiting met een algemene samenvatting (hoofdstuk IX). Een notenapparaat, lijst van gebruikte archivalia, literatuuropgave, verantwoording van de illustraties, en tot slot vele bijlagen, die personen, maar ook toebedeelde prijzen, legaten en giften opvoeren, maken het materiaal uitermate toegankelijk.

Ook voor de Utrechtse dopers was de reformatie een roerige tijd. Toen het Sticht in 1528 in handen kwam van keizer Karel V, werd de stad getroffen door antiketterse edicten. In 1533 werd als eerste de Hoornse pastoor Jan Winter door het Hof van Utrecht veroordeeld en onthoofd. In de *Martelaerspiegel* van Van Braght worden slechts drie Utrechtse wederdopers genoemd. Van de ruim 150 dopers en sympathisanten die uit Utrecht afkomstig waren (of daar met een rechtbank te maken kregen) werden er in de periode van 1530 tot 1570 43 terechtgesteld; 37 kregen een lichtere straf. Mevrouw Hajenius stelt op de pagina's 26 en 27 dat de overheid in Utrecht over het algemeen nogal tolerant was tegenover ketteren. Daarmee bevestigt ze het beeld van andere steden, waar men pas in actie kwam als de centrale overheid daartoe uitdrukkelijk opriep. Uit deze publicatie blijkt echter niet waarom het aantal veroordelingen, vergeleken met elders, betrekkelijk gering was.

Was Utrecht als bisschopsstad met haar talrijke kloosters en parochiekerken (en met een wellicht relatief grotere aanhang voor het oude geloof en het mogelijk strengere toezicht vanuit klerikale hoek) niet zo'n aantrekkelijk vestigingsplaats voor dopers? En wat was dan de betekenis in dit verband van de Hieronymus school onder leiding van Hinne Rode, hervormingsgezind rector van het fraterhuis van het St. Hieronymus convent, dat een centrum van bijbels humanisme en sacramentarisme was. De aflaathandel als bron van inkomsten voor de kathedraalbouw werd er fel bekritiseerd. Geert Grote kreeg er zelfs een preekverbod voor opgelegd. In 1524 kwam de bouw van de dom vrijwel stil te liggen. Een van de oorzaken kan gelegen hebben in de relatief snelle toename van het calvinisme onder de gefrustreerde gilden, die vanouds een machtige positie hadden, en onder de edelen die uitzagen naar de onteigening van kerk- en kloostergoed. De beeldenstorm woedde in 1566 met ongekennde hevigheid in Utrecht, maar weer zonder deelname van dopers (zie pagina 29). De komst van Alva maakte een einde aan deze tijd van relatieve tolerantie. Het Satisfactieverdrag met Willem van Oranje uit 1577 betekende een definitief einde van de vervolging van dopers in het noorden. Ook in Utrecht werden zij sindsdien getolereerd, alhoewel niet gelijkberechtigd.

De geschiedenis van de huidige Utrechtse gemeente begint in 1639; het jaar van de vereniging van Vlamingen, Hoogduiters en Friezen (kennelijk waren er

geen Waterlanders). De gemeente zou tot 1764 de *Vereenigde* Doopsgezinde Gemeente te Utrecht heten. Tot 1773 kerkte men in de Jufferstraat (nu Springweg; voor interieur zie pagina 76), waarna de vroegere brouwerij De Witte Leeu (gevelsteen nu in Oudegracht 249) aan Oudegracht 270 tot vermaning werd ingericht, en de fraaie kerkzaal ontstond die nog steeds bestaat. De eerste diensten in de nieuwe kerk werden gehouden op 7 november 1773. 's Avonds preekte ds. Cornelis de Vries over Johannes 4:9: 'Want Joden gaan niet om met Samaritanen', wat bij de uitgenodigde gereformeerde leden van de vroedschap nogal wat commotie verwekte, omdat zij vermoedden dat De Vries hen bedoelde met de Samaritanen. De tekst van de preek werd gedrukt en bij rustige nalezing bleek het een storm in een glas water (pagina 78). Het is overigens curieus te lezen dat aan het eind van de achttiende eeuw – de patriottentijd, tijd van emancipatie van de doopsgezinden – in de oude Domstad drie doopsgezinde broeders het ambt van kanunnik bekleedden, twee van de St. Pieter en één van het Domkapittel (pagina 53).

De Doopsgezinde Gemeente te Utrecht groeide uit tot een gemeente van overwegend beter gesitueerden, een beeld dat ook in Deventer en Haarlem te zien is. In 1699 was het *Fonds tot den predickdienst* ingesteld om te voorkomen dat ds. Pieter Noordijk naar Amsterdam zou vertrekken, waar hem een aanlokkelijk traktement werd aangeboden. Dit *Fonds* was een belangrijke mijlpaal, maar zou ook minder goede ontwikkelingen tot gevolg hebben. De kapitaalkrachtige leden, die het fonds 'spekten', bleken nadien een steeds grotere rol in de gemeente voor zich op te eisen. Kort na de oprichting kwam er zelfs een einde aan de broedervergaderingen. Er ontstond een kloof tussen rijk en arm, die wellicht mede de achteruitgang van het ledental veroorzaakte. In de negentiende eeuw besliste voortaan de kerkenraad alleen. Het werden gesloten colleges, die via coöptatie zichzelf aanvulden. Pas omstreeks 1875 kwam hierin verandering, en nam ook het ledental weer toe.

Hoewel de viering van het 300 jarig bestaan van de gemeente (in 1939) voor dr. Hajenius de aanleiding was om haar geschiedschrijving daar te beëindigen, waren hiervoor ook inhoudelijke redenen. Hiertoe behoorden zowel haar wens tot bescherming van de privacy van oudere leden als het door haar gevoelde gebrek aan afstand tot de recentere ontwikkelingen binnen de gemeente. Niettemin komt de geschiedenis na 1939 wel globaal aan bod en kan de lezer zich dus op de hoogte stellen van belangrijke feiten en ontwikkelingen tot op heden.

Angelique Hajenius beëindigt haar interessante relaas met de tekst, waarmee een notulist op 25 januari 1928 ooit zijn resolutieboek besloot: *En hij die deze laatste bladzijde van dit boek heeft volgeschreven, hij verzoekt den geduldigen lezer bij al wat hierin door zijn hand staat genoteerd, te denken aan een woord van Paulus dat met een kleine variant hier wordt neergeschreven: wij lezen door letters, vaag en raadselachtig.* In het besef dat Paulus ons hier slechts vermaant, en zijn woorden niet als recensie mogen gelden, kunnen we de auteurs, en met hen de Doopsgezinde Gemeente

Utrecht, van harte feliciteren met deze uitgave, die met veel inzet en toewijding tot stand kwam.

Bonny Rademaker-Helfferich

Sebo H. Abels, *Doopsgezinde families in het Oldambt 1520-1811* (Eexterzandvoort, 2002), 3 dln., 1.819 pp., ISBN 90-807051-2-8; Sebo H. Abels, *Geschiedenis der doopsgezinden in het Oldambt 1577-1811* (Eexterzandvoort, 2002), 209 pp., ISBN 90-807051-1-X. Prijs €178; €24,-. Uitgaven in eigen beheer; voor informatie: sebo-abels@doopsgezindefamilies.nl

In de zomer van 2002 verschenen twee titels van de hand van de heer Sebo H. Abels over doopsgezinden in het Oldambt; het oostelijk deel van de provincie Groningen, dat ondermeer Beerta, Midwolda en Noordbroek omvat. In een uit drie delen bestaande index (totaal 1.819 pagina's) presenteert de schrijver de resultaten van vijfenveertig jaar [!] archiefonderzoek naar doopsgezinde families. Het tweede boek – een monografie – behandelt in zeventien hoofdstukken een aantal algemene onderwerpen die gebaseerd zijn op het voormelde omvangrijke archiefonderzoek.

De index presenteert de onderzoeksresultaten naar doopsgezinde families alfabetisch op patroniem. Per individu worden telkens eerst de genealogische gegevens vermeld, gevolgd door uittreksels van akten uit voornamelijk rechterlijke archieven waarin de betreffende persoon voorkomt. In grote aantallen worden op deze wijze transacties met betrekking tot onroerende zaken, zoals aan- en verkoop, als ook boedelinventarissen verkort weergegeven. Honderden individuen werden als doopsgezinden geïdentificeerd, beschreven en in de index bijeengebracht. In de inleiding van de index introduceert schrijver zeven selectiecriteria om als doopsgezinde te worden aangemerkt; in het geval een individu aan een of meer daarvan voldeed, volgde opname. Het eerste criterium, vermelding als lidmaat in een lidmatenlijst van een doopsgezinde gemeente uit het Oldambt, spreekt vanzelf. Wat minder vanzelfsprekend is het zevende criterium: plaatsing in de index volgde ook als de naaste familieleden van een individu doopsgezind waren. Schrijver merkt zelf terecht op dat opname in dat geval slechts gerechtvaardigd is totdat het tegendeel wordt aangetoond. Echter, niet altijd blijkt duidelijk uit de index wanneer het gaat om deze (vermoedelijke) doopsgezinden, hetgeen tot gevolg kan hebben dat zij een eigen, doopsgezind leven gaan leiden. Een individu diende voorts niet alleen (vermoedelijk) doopsgezind te zijn, ook moest hij wonen dan wel geboren zijn in het Oldambt en leven in een periode van ongeveer 1520 tot ongeveer 1845. Echtparen gehuwd na 1811 werden niet opgenomen.

De enorme hoeveelheid gepresenteerd archiefmateriaal, telkens op hoofdpunten samengevat, de grote verscheidenheid van geraadpleegde bronnen en de

duidelijke ordening en verantwoording van de vindplaatsen, maken de index onmisbaar voor hen die geïnteresseerd zijn in doopsgezinden in deze regio. Naar ik meen, is het tevens de eerste maal dat zoveel historisch materiaal over de bekende doopsgezinde Uko Walles is bijeengebracht. Dat de data waarop huwelijksvoorwaarden worden ondertekend ten onrechte standaard worden aangezien voor huwelijksdata en dat een persoons- en plaatsregister ontbreekt, doet er niet aan af dat schrijver een zeer bijzondere prestatie heeft geleverd, van zeer grote waarde voor al diegenen die geïnteresseerd zijn in doopsgezinde families in het Oldambt. Terecht kan men spreken van een – uitzonderend – levenswerk.

Het afzonderlijke boek, *Geschiedenis der doopsgezinden in het Oldambt 1577-1811*, is grotendeels gebaseerd op het materiaal uit de driedelige publicatie. Na een beschrijving van de rooms-katholieke kerk voor 1594 en de overgang van katholicisme naar het protestantisme in de zestiende eeuw, volgt een beschrijving van de doopsgezinde geschiedenis in het zestiende-eeuwse Oldambt. Schrijver neemt aan dat er aldaar slechts van één doopsgezinde gemeente sprake is geweest, en voert gegronde redenen aan dat de bijeenkomsten van deze gemeente in Noordbroek plaatsvonden. Het boek vervolgt met een hoofdstuk over de – inmiddels tot het aantal van drie opgelopen – doopsgezinde gemeenten, terwijl bij de beschrijving van de doopsgezinde gemeente van Noordbroek uitvoerig aandacht wordt besteed aan de lotgevallen van de hiervoor reeds genoemde Uko Walles. Aan het einde van het hoofdstuk worden eveneens globaal de bevindingen omtrent een aantal andere, omliggende doopsgezinde gemeenten besproken, waaronder die van Leer in Oost-Friesland. Tot slot worden in de hoofdstukken IX tot en met XVII een aantal losse onderwerpen behandeld: het percentage doopsgezinden dat deel uitmaakte van de dorpsbevolking, de leefwijze, beroepen en migratie van doopsgezinden en de doopsgezinde armenzorg. Deze hoofdstukken zijn onder andere interessant, omdat de enorme hoeveelheid sociaal-economische informatie die de hiervoor besproken index verschaft, thans op onderwerp toegankelijk wordt gemaakt en zo een beeld verschaft van het leven op het zeventiende- en achttiende-eeuwse Groninger platteland.

Het “levenswerk” van Abels geeft een goed inzicht in de doopsgezinde geschiedenis van het Oldambt. De index is door zijn indrukwekkende hoeveelheid historisch materiaal niet alleen buitengewoon belangrijk voor degenen die geïnteresseerd zijn in doopsgezinde families in deze regio, maar biedt ook voor sociaal-economische studie een schat aan gegevens en aanknopingspunten. De *Geschiedenis van de doopsgezinden in het Oldambt* vormt een uitstekende bijdrage aan de doopsgezinde geschiedschrijving in het algemeen en wel in het bijzonder aan die van deze Groninger regio.

Marcel B. Kremer

Balanceren op de smalle weg; opstellen aangeboden aan Kees van Duin, Alle Hoekema en Sjouke Voolstra bij hun afscheid van het Doopsgezind Seminarium Verzameld door Lies Brussee-van der Zee, Annelies Verbeek, Piet Visser en Ruth Winsemius (eds.) (Zoetermeer, Boekencentrum, 2002) 486 pp., ISBN 90-239-1331-0.

Bij het gelijktijdige afscheid van drie docenten van het Doopsgezind Seminarium, in de Singelkerk te Amsterdam op 2 november 2002, verscheen een vriendenbundel met de veelzeggende titel: 'Balanceren op de smalle weg'. De bijdragen met dit thema sluiten aan bij de keuze die de Doopsgezinde Broederschap 15 jaar geleden maakte voor de 'smalle weg' van de Broederschap binnen de oecumene, voor een eigen koers via een onbekend smal pad, dat door vallen en opstaan wordt bemoeilijkt. De titel van het boek is goed gekozen. Doopsgezinde en niet-doperse auteurs uit binnen- en buitenland beschrijven (in het Nederlands en Engels) deze smalle weg en haar bijbelstheologische, systematisch-theologische, praktisch-theologische, oecumenische en kerkhistorische 'mijlpalen'. Zij voeren de lezer mee op hun tocht en maken hem (of haar) tot een geestelijke metgezel op hun *pelgrim's progress*. En ook al raakt deze metgezel soms het spoor bijster, de auteurs dragen hem (of haar) nieuwe bouwstenen aan voor de oude – af en toe wat vervallen – fundamenteën van het doperdom, en ze maken de smalle weg tot een tocht met verrassende vergezichten, een tocht – kortom – die de moeite loont om af te leggen.

Vele jaren hebben dr. C. van Duin, bijbels theoloog, dr. A.C. Hoekema, praktisch theoloog, en professor dr. S. Voolstra, systematicus en historicus, met hun kennis en kundigheden bijgedragen aan de opleiding van doopsgezinde predikanten en aan het onderwijs van de Kerkelijke Opleiding van de Universiteit van Amsterdam. Gedrieën hebben zij in het Doopsgezind Seminarium hun stempel gedrukt op respectievelijk de ontwikkeling van de doperse vredeestheologie (Van Duin), op de plaats van het doperdom binnen de oecumene (Hoekema), en op het onderzoek naar het wezen en de betekenis van de gemeente alsmede op het onderzoek naar Menno's opvattingen (Voolstra). Met drie korte biografieën opent de bundel. Dan volgen de auteurs van dit *Album amicorum* die hun vriendschap voor deze drie persoonlijkheden duidelijk maken middels bijdragen, gerangschikt onder de rubrieken 'theologie', 'kerkgeschiedenis', 'missiologie' en 'praktische theologie'. Aan vrienden, belangstellenden en aan 'diegenen die met hen betrekkingen onderhouden' werd een vertrouwelijke voorintekenlijst toegezonden. Ik hoop dat het album voor de drie gefêteerde theologen – ondanks de hun eigen bescheidenheid – een aangename verrassing is geweest. Daartoe is immers alle reden. Er zijn mensen die vriendenbundels afwijzen; zij vinden het ondingen. Ik houd er van. Want ook in deze bundels zitten – misschien meer verborgen dan in de *Alba* van voorheen – de 'handtekeningen', deviezen, citaten, goede raad en/of opdrachten, die ze juist zo leuk maken. En er kan ook heerlijk in gepuzzeld worden naar wie een leerling is van wie, en hoe zich de invloed van

een docent openbaart. De artikelen geven bovendien – doorgaans – de laatste stand van wetenschap en een *up-to-date* literatuuropgave.

Omdat er in een vriendenkring vogels van diverse pluimage rondlopen, zijn de bijdragen naar inhoud en opzet afwisselend en bieden ze op verschillende terreinen boeiende en leesbare informatie. Uit Nederland zijn er bijdragen van dr. P.H.A.M. Abels, professor dr. ir. W. Bakker, dr. W. Bergsma, professor dr. M.E. Brinkman, mevrouw drs. E.I.T. Brussee-van der Zee, professor dr. K.A. Deurloo, dr. G.P. Hellinga, dominee G.J.J. van Hiele, professor dr. L.A. Hoedemaker, mevrouw drs. R.M.M. Hoogewoud-Verschoor, professor dr. R.G.W. Huysmans, professor dr. Chr.G.F. de Jong, professor dr. J.A.B. Jongeneel, professor dr. H.B. Kossen, mevrouw dr. J.N. Meulink-Korf, dr. P.J. van Midden, mevrouw drs. W.K. van der Molen, drs. P. Post, dominee E. van Straten, mevrouw drs. D.J. van Uden, dr. R.A. Veen, mevrouw drs. J.E. Verbeek, professor dr. P. Visser, en drs. A.R. van Wijk. Uit het buitenland zijn er bijdragen van dominee Z.Y. Ngelow, professor dr. W. Sawatsky en dr. D. Schipani, professor dr. A. Snyder, dominee A. Soekarto, dr. M. Thiessen Nation en dr. T. Yoder Neufeld.

Het is onmogelijk hier alle bijdragen de revue te laten passeren. Toch wil ik even stilstaan bij enkele stukken. In de rubriek 'theologie' trof mij het stuk van Mark Thiessen Nation: 'On following the 'narrow way' of Jesus Christ today; when 'freedom', 'justice', and 'a Christian nation' are bad ideas: learnings from Stanley Hauerwas' (p. 86-99). Interessant vond ik zijn stelling dat wij niet langer leven in een wereld waarin significant verschillende culturen duidelijk van elkaar gescheiden zijn. Het leven temidden van een brede culturele 'collage' verandert zowel onze benadering van het leven als de zaken van geloof en godsdienst. Kerken lopen leeg, en gelovigen zowel als ongelovigen tasten naar nieuwe concepten in een gesecculariseerde wereld. De doperse beweging was, zo stelt Hauerwas, de eerste duidelijke aankondiging in de moderne geschiedenis van een programma voor een nieuw type christelijke maatschappij, en hij voegt daar ironisch aan toe (p. 91) dat de dopers van vandaag leven in een wereld die zij van oudsher wensden – een wereld waarin niemand gedwongen wordt, noch door de overheid noch door maatschappelijke druk, om christen te zijn. Het is van vitaal belang schrijft hij, dat we ons realiseren dat begrippen die stammen uit de strijd in het verleden ons niet goed voorbereiden op de uitdagingen die we nu onder ogen moeten zien. Wat betekenen 'vrijheid van geweten' en 'tolerantie' voor dopers, nu deze zaken voor iedereen gemeengoed zijn geworden? Thiessen Nation ontleent in het slot van zijn bijdrage aan Hauerwas vijf elementen om te leven in "the world we said we wanted", while remaining intelligible to ourselves as Anabaptist Christians". Zijn boeiende bijdrage roept op tot stelling name, en bezit daarnaast interessante kerkhistorische observaties.

Binnen de rubriek 'kerkgeschiedenis' laat het artikel 'Van breed naar smal; van

smal naar breed' van Paul Abels (p. 123-145) zien aan de hand van de Goudse kerkgeschiedenis hoe *in religiosis* een breed midden ontstond in een Hollandse stad – sterk beïnvloed door de magistraat – in het laatste kwart van de zestiende en eerste kwart van de zeventiende eeuw. Theologische kwesties rond de predestinatie en politieke factoren die daarmee verbonden waren, deden in 1619/1620 een smalle weg ontstaan die de stadsbevolking moest zien te disciplineren naar calvinistisch model. Het is duidelijk dat deze smalle weg achteraf opnieuw zou uitlopen in een brede weg, bewandeld door gelovigen die minder streng in de leer waren. Het hoe en waarom hiervan wordt overigens in het laatste deel van het informatieve artikel onvoldoende helder beargumenteerd.

De laatste twee kerkhistorische artikelen handelen over twee doopsgezinde predikanten. De eerste van deze predikanten (qua datering, niet qua plaats in deze bundel) is Marten Schagen (1700-1770), die representatief was voor het Nederlandse doperdom in de tijd van de Verlichting. De tweede, Joost Hiddes Halbertsma (1789-1869), was iemand die weliswaar geboren was in het Revolutiejaar, maar die toch zijn leven lang trouw bleef aan het gedachtegoed, dat de verlichte achttiende eeuw hem had gebracht. Zo kwam hij in conflict met de orthodoxie van Samuel Muller en het Doopsgezind Seminarium door zijn boek: *De doopsgezinden en hunne herkomst* (1843). Annelies Verbeeks bijdrage over Halbertsma is prettig leesbaar en biedt to the point informatie. Piet Vissers gedegen verhandeling over Marten Schagen – met een indrukwekkende bibliografie en verschillende andere bijlagen – draagt als titel: *Prolegomena*. Mogen we hieruit afleiden, dat er een omvangrijker studie aan staat te komen over deze 'kamergeleerde van het genootschappelijke predikantentype', die zichzelf niet als sektarisch mennist zag maar meer als algemeen protestants en 'groot-doopsgezind' (p. 245)? Vissers bijdrage is voor een bundel als deze wel erg omvangrijk, maar Schagen is voor het doperdom uit de achttiende eeuw dan ook dermate exemplarisch dat een aparte studie over hem alleszins de moeite waard is.

De terreinen van de 'missiologie' en de 'praktische theologie' in deze bundel zijn voor niet-ingewijden wellicht het minst toegankelijk. Toch is evenals in de voorgaande artikelen ook hier een geslaagde poging gedaan niet alleen de specialist maar ook de leek wegwijs te maken aan de hand van welgekozen *exempla*. De traditionele westerse benadering van de 'christologie' is dogmatisch gezien steeds aan wijziging onderhevig geweest, gebonden als ze was aan de historische context waaruit zij voortkwam. In het artikel 'Messiaans besef bij Shusako Endo en Etty Hillesum' worden door Martien E. Brinkman typisch Aziatische, respectievelijk Joods-christelijke en oosterse accenten aangebracht. Alle Hoekema had in het tijdschrift *Exchange* – jaargang 29 (2002) 230-248 – in dit verband reeds gewezen op de novellen van de Japanse schrijver Shusaku Endo. 'Verborgene' Japanse christenen gingen vanaf 1603 door gedwongen bekering over tot het boeddhisme en vanaf 1629 werden zij gedwongen tot de verloochening van Christus

door de zogeheten *fumie*, het publiekelijk trappen op Christus' beeltenis die op een koperen plank was aangebracht. Boete en vergeving voor deze daad werden verkregen door reinigingsrituelen. Pas in 1857 werd de *fumie* afgeschaft, met name onder invloed van de Nederlanders. De gestalten die God en Christus, de Messias, daarbij innamen, vloeien bij beide schrijvers hier en daar in elkaar over.

Wel heel actueel is de bijdrage van Pieter Post over 'de actualiteit van God in de '11 september preken'; een empirisch onderzoek naar doopsgezinde preken na de aanslagen van 11 september 2001'. Aan 90 predikanten en pastoraal werkenden ging een verzoek uit om mee te werken aan de evaluatie hiervan. Ruim een derde van hen (31 respondenten) reageerde en 25 preken kwamen per e-mail of reguliere post binnen. Het aardige van dit artikel is dat het *en passant* inzicht biedt in de keuken van de predikant. In het algemeen wordt uitgegaan van de *dispositio*, de opbouw van de preek, die gebaseerd is op de *inventio* (het vinden van de inhoud). Post plaatst hierbij de kanttekening dat Hoekema en Voolstra – in hun '*De gemeente komt samen; dienstboek ten behoeve van de doopsgezinde gemeenten*. (Zoetermeer/Amsterdam, 1998) – in plaats van 'preek' kozen voor 'uitleg en vermaning', een voor dopers vanouds onwrikbaar begrip. Verschillende thema's kwamen en komen in deze vermaningen aan de orde, waaronder natuurlijk het vredesgetuigenis en de geweldloosheid. De enquête had niet de pretentie van een kwantitatief onderzoek en kon ook niet (zonder verder empirisch onderzoek naar de 11 september preken in andere kerkgenootschappen) dienen als afbakening van een specifiek doperse getuigenis van geweldloosheid. Het onderzoek is op zichzelf interessant en biedt de geïnteresseerde de mogelijkheid kennis te nemen van de inhoud van de preken, die zullen worden opgenomen in het Doopsgezind Documentatiecentrum op Zaal Mennonitica van de Universiteitsbibliotheek te Amsterdam. Een dergelijk initiatief is bijzonder waardevol in een tijd, waarin schriftelijke bronnen schaars aan het worden zijn. Dit boek is, kortom, een belangrijke bundel vol 'voer' voor studenten, algemene lezers en specialisten die hun spirituele honger willen bevredigen.

Bonny Rademaker-Helfferich

Henning P. Jürgens, *Johannes a Lasco in Ostfriesland; der Werdegang eines europäischen Reformators* (Tübingen, Mohr Siebeck, 2002) (*Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe* 18) vi, 428 pp., ISBN 09375740.

Deze degelijke biografische en kerkhistorische studie over Johannes a Lasco (1499-1560), Pools edelman van geboorte (Jan Laski), is de tot handelseditie omgewerkte dissertatie van Jürgens die hij in het jaar 2000 aan de universiteit van Göttingen met succes verdedigd heeft. A Lasco, wiens bijdrage tot de (gerefor-

meerd protestantse) Reformatie voor het eerst in 1866 door Abraham Kuiper op de kerkhistorische kaart is gezet, dankzij de tweedelige teksteditie van diens verzamelde werken, heeft wat de Nederlanden betreft vooral naam gemaakt als de eerste superintendent van de reformatorische, toen bepaald nog niet gereformeerde kerk te Emden in Oost-Friesland (1542-1549). Een van de eerste kwesties waarmee hij zich in die hoedanigheid geconfronteerd zag, was – naast het creëren van overgangsregelingen voor goederen en praktijken der katholieke kerk, met name die der franciscaner monniken in Emden – de aanwezigheid van grote groepen dopers van verschillende snit en signatuur. Om A Lasco's doen en laten als Oost-Friese reformator te begrijpen, heeft Jürgens eerst 's mans daaraan voorafgaande leven, zijn afkomst, opleiding en carrière, uitvoerig en goed gedocumenteerd in beeld gebracht. Dat vormt het eerste deel van deze bronnenstudie, dat uit vier hoofdstukken bestaat.

A Lasco was een telg uit een vooraanstaand geslacht, dat voor hem en zijn broers hoge koninklijke en kerkelijke ambten in het vooruitzicht stelde, met name dankzij hun oom en voogd, die aartsbisschop was. Goed opgeleid in Krakau, destijds het culturele centrum van het land, vervolgde Johannes van zijn veertiende tot zijn twintigste jaar de studie talen en rechten in Rome, Bologna en Padua, waar hij voor het eerst met hervormingsideeën in aanraking kwam. Hoewel hij vermoedelijk nooit een academische graad heeft behaald, kwam hij uit Italië terug met allerlei kerkelijke ambten en voorrechten, waaronder dat van kanunnik van het Krakauer domkapittel. Het Poolse hof zag in de jonge Johannes een van de loyale pionnen om een interne machtsstrijd met de katholieke kerk over bisschopsbenoemingen uit te vechten. De opmaat daartoe vormde zijn benoeming tot koninklijk secretaris en tot *praepositos* van het aartsbisdom van Gnesen (1528-1536). Naast zijn ambtelijke verplichtingen vond hij de meeste afleiding in de studie. Zijn vriendschap met Erasmus is daarvoor van grote betekenis geweest, die hij voor het eerst in 1524 in Basel leerde kennen. Erasmus 'heeft als eerste mij in het ware geloof ingewijd', zou hij later aan Bullinger schrijven. A Lasco zou in 1525 ruim een half jaar bij Erasmus logeren in het huis van drukker Johannes Froben, en zo deel uitmaken van diens humanistische geleerden- en vriendenkring. A Lasco kocht zelfs Erasmus' bibliotheek voor vierhonderd gulden, hoewel die het gebruiksrecht ervan behield. Na Erasmus' dood in 1536 zou de boekerij van 413 titels naar Krakau verhuizen. Erasmus moet in A Lasco's hoge afkomst en grote intelligentie, alsmede diens kerkelijke ambities, mogelijkheden hebben gezien om de Poolse kerk van binnenuit te hervormen. Bij zijn terugkeer werd A Lasco een promotor van het Erasmiaanse humanisme in Polen. Zijn hof-functie vergde echter steeds meer tijd. De bedenkelijke rol die zijn broer Hieronimus in een conflict met Hongarije zou spelen, zou de ooit voor Johannes uitgestippelde carrière negatief beïnvloeden. Als gevolg daarvan openbaarden zich geldproblemen en zag hij fel begeerde bisschopsambten in 1536 aan zijn neus

voorbijgaan. Dat A Lasco die ambten zelf zou hebben laten schieten wegens vermeende hervormingssympathieën, wijst Jürgens op goede gronden naar het land der fabelen. Die inzichten ontwikkelden zich pas goed toen A Lasco in 1537 met Melanchthon in contact kwam, en vooral met Albert Hardenberg, bij wie hij enige tijd in Leuven verbleef. Hardenberg, opgeleid aan het Cisterciënzerklooster te Aduard in Groningen, nam tijdens zijn docentschap in Leuven ook deel aan als kettters beschouwde, evangelische leeskringen van burgers, wat in 1539 zelfs tot zijn arrestatie zou leiden, waarop hij naar Aduard terugkeerde. Dit verblijf in Leuven, dat echter grotendeels in nevelen gehuld is, zou een keerpunt vormen in A Lasco's religieuze denken. Bovendien zou hij in deze evangelisch gezinde kring zijn toekomstige echtgenote ontmoeten, met wie hij in 1540 trouwde. Spoedig stond A Lasco toen in Polen bekend als 'lutheraan', wat hem uiteindelijk zijn kerkelijke beneficijs zou kosten. Hij en zijn vrouw verlieten, onder verdenking van ketterij, Leuven en vestigden zich te Emden in Oost-Friesland. Daar werd hij door graaf Enno II uitgenodigd voor een gesprek over de tamelijk wanordelijke kerkelijke situatie. Enno bood hem de betrekking van superintendent aan, wat A Lasco toen echter afwees. Vermoedelijk, zo stelt Jürgens, omdat hij toen nog steeds niet definitief met Rome gebroken had. Die breuk werd duidelijker bij zijn tijdelijke terugkeer naar Polen, eind 1541, in verband met de dood van zijn broer. Omdat de Poolse clerus zijn kerkelijke titels en aanspraken betwistte, en hem verdacht van ketterij, schreef A Lasco daarop een bekentenis, de zogenaamde *Confessio*, waarin hij volmondig beleed nog immer een voorstander van de eenheid van de katholieke kerk te zijn. Hij bevestigde en bezwoer dat andermaal in een zogenaamde *Protestatio*, op grond waarvan hem de prebenden alsnog werden toegekend. Deze twee geschriften hebben in de historiografie decennialang het middelpunt gevormd van meningen pro en contra A Lasco's vermeende dubbelhartigheid en meinedigheid. Jürgens acht het in het licht van diens volgende rol in de hervorming echter niet wezenlijk te speculeren over A Lasco's al dan niet zuivere beweegredenen. In mei 1542, vlak na de onderhandelingen met de Poolse kerk, was A Lasco weer in Emden en berichtte hij Hardenberg in ridiculiserende termen over de Poolse toestanden, waarmee zijn breuk met de Kerk van Rome vrijwel definitief was.

Deze beschrijving vormt in feite de opmaat tot het tweede deel van het boek, dat – in eveneens vier hoofdstukken – handelt over A Lasco's optreden als superintendent in Oost-Friesland onder graaf Enno's weduwe, Anna. Dit zeer verdienstelijke eerste deel heb ik tamelijk uitvoerig geschetst, omdat het de in de oudere literatuur bestaande beelden van A Lasco duidelijk corrigeert (hetzij als katholieke verrader, hetzij als 'gereformeerde *avant la lettre*'), wat ook geldt voor het tweede deel – A Lasco's rol als hervormer – dat echter in de West-Europese historiografie meer algemeen bekend is. Jürgens maakt aannemelijk dat A Lasco voortdurend in zijn loopbaan, ook in zijn nieuwe rol als superintendent, te ma-

ken kreeg met – door de wereldlijke en kerkelijke buitenwacht bepaalde – grenzen, waarin hij een weg moest vinden naar de grenzen van zijn op humanistische traditie gestoelde tolerantie. En weerstand ondervond hij. Zo stuitte hij niet alleen op onwelwillende Emders monniken, maar ook op hardleerse dopers, davidjoristen en mennisten, met wie hij vrijwel direct in debat ging. In dit verband hoeft ik daar, wegens het elders in dit nummer geplaatste artikel over die laatste ontmoeting, niet nader op in te gaan, al zij nog eens gesteld dat het door Jürgens geschetste beeld van A Lasco zich uitstekend verdraagt met de verwachtingsvolle openheid waarmee hij met name met Menno Simons in discussie ging. Wellicht heeft ook Menno verwachtingen gekoesterd via A Lasco een doperse reformatie in dit toen nog tamelijk kettervriendelijke en reformatorisch hybride Oost-Friesland te realiseren. Speculatie is echter niet het terrein van Jürgens: voor hem spreken eerst de bronnen. Hij toetst deze kritisch aan de bestaande historische visies, en corrigeert die waar nodig (zie mijn artikel in dit nummer, noten 54 en 57). A Lasco, die zich in hervormingstheologisch opzicht eigenlijk empirisch een eigen weg moest banen – op dit punt had Jürgens wel iets méér kunnen doen: een apart, systematisch hoofdstuk over A Lasco's denkbeelden sedert Erasmus had niet misstaan (ook Menno moest al discussiërend hardop nadenken over allerlei implicaties van bijvoorbeeld de zeer betwiste melchioritische incarnatieler) – begon ondertussen de kerk te organiseren. De instelling van een kerkenraad aan wie de tuchtuitoefening was toevertrouwd, bracht hem in conflict met de wereldlijke overheid; die van de *coetus*, die de eenheid der kerk moest dienen, kon hij er bij zijn collega-predikanten niet doorkrijgen zonder een beroep te doen op het grafelijke gezag. Maar ook zijn beschermvrouwe, gravin Anna, raakte in steeds zwaarder weer verzeild: het keizerlijke hof in Brussel maande haar de kerkhervormingen te staken. Het keizerlijke interim en de dreigementen vanuit Brussel, die Anna onder grote druk zetten, leidden in 1549 tot het ontslag van A Lasco. Het jaar daarop verhuisde hij naar Engeland, waar hij als superintendent van de Nederlandse en Franse vluchtelingengemeenten veel meer succes zou boeken.

Jürgens boek is een toonbeeld van historiografische degelijkheid. De bijlage met *Siglenverzeichnis* van maar liefst 1055 chronologisch geordende brieven van, aan of over A Lasco, die naast tal van andere handschriftelijke en gedrukte bronnen geraadpleegd zijn, bevestigen dat andermaal. Naast de congresbundel, *Johannes a Lasco (1499-1560); Polnischer Baron, Humanist und europäischer Reformator*, die onder redactie van Christoph Strohm in het jaar 2000 op de markt is gebracht, heeft Jürgens de moderne *Reformationsforschung* een grote dienst bewezen. Dit goed gedocumenteerd verhaal over deze reformator toont weer eens de relatief gebrekkige berichtgeving over Menno Simons aan, van wie men een uitvoerige (laat staan een humanistisch georiënteerde) correspondentie met allerlei tijdgenoten node mist. In Jürgens' verhaal, dat evenwel zakelijk en bronge-

trouw verteld is, mis ik echter een vleugje verbeelding in de trant van Huizinga. Want bij mij blijft toch nog steeds een vaag, psychologisch oningevuld beeld hangen van opportunisme: een verband dat ik zie tussen de sedert A Lasco's jeugd gekweekte, welhaast genetisch bepaalde ambitie tot klerikaal leiderschap dat, in Polen danig gefrustreerd, haar protestantse vervulling verkreeg in Oost-Friesland en Engeland. Een systematischer aanpak van A Lasco's *Werdegang* in theologisch opzicht had dat gevoel wellicht kunnen wegnemen. Doch eigenlijk valt zo'n speculatieve *A Lasco-Lücke* Jürgens in het geheel niet te verwijten: hij is niet verantwoordelijk voor zulk perfide, of positiever, achterdochtig leesgedrag.

Piet Visser

Hans-Jürgen Goertz, *Das schwierige Erbe der Mennoniten; Aufsätze und Reden*. Im Auftrag des Mennonitischen Geschichtsverein herausgegeben von Marion Kobelt-Groch und Christoph Wiebe (Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2002) 214 pp., ISBN 3-374-02013-5.

Deze bundel met eerder verschenen artikelen en lezingen is uitgegeven als eerbewijs aan de Hamburgse historicus professor Goertz, bij gelegenheid van zijn 65^e verjaardag en zijn afscheid als hoogleraar. We krijgen een goed beeld van het onderzoek dat hij als 'betrokken buitenstaander' naar de doperse en menniste traditie heeft gedaan. Dat een dergelijk onderzoek voor hem niet onprobleematisch is, blijkt wel uit de titel; *das schwierige Erbe* roept reminiscenties op aan de in 1975 door hem uitgegeven spraakmakende bundel *Umstrittenes Täufertum*. Daarin werd vanuit een wetenschappelijk, onconfessioneel, sociaal-historisch perspectief de idealistische, monogenetische Bender-interpretatie vervangen door een meer realistische, polygenetische verklaring van de vroege doperse beweging. Sindsdien heeft Goertz voortdurend aandacht gevraagd voor de sociaal-revolutionaire aspecten van het doperdom die hij later bij voorkeur in het begrip antiklerikalisme samenvatte. Daarmee heeft hij wetenschap en Menno's volk een grote dienst bewezen. Het oorspronkelijke doperse non-conformisme hanteerde hij (misschien even idealistisch als Bender in *The Anabaptist vision?*) als ijkpunt voor de evaluatie van de ontwikkeling van Menno's erfgenamen in later eeuwen. Het is hem door zijn volksgenoten niet altijd in dank afgenomen dat hij op onomstotelijke wijze de teloorgang van het oorspronkelijke elan van de Duitse mennonieten aan de kaak stelde, door hen voor te houden dat ze in de nazi-tijd de non-conformistische, antitotalitaire strekking van Menno's geliefde fundamenteekst (1Kor. 3:11) op paradoxale wijze als slottekst aan hun aanhankelijkheidsverklaring aan Hitlers *ationale Erhebung* toevoegden. Het is niet alleen een zware opgave om de betekenis en de relevantie van de oorspronkelijke doperse beweging

aan te geven, maar bovendien om die tegen de aanvallen van een onwillig gehoor te verdedigen. Daarvoor is moed nodig en uithoudingsvermogen. En die heeft Goertz getoond.

De breedte van zijn interesse vindt in de samenstelling van deze bundel een goede afspiegeling. Hij vertelt over zijn eigen *Werdegang*, geeft overzichten van de doperse beweging in de reformatietijd, schetst de portretten van een tweetal voormannen (Menno Simons en Konrad Grebel), stelt belangrijke vragen aan de orde over gebruik en misbruik van de menniste traditie in het recente verleden, het heden en ook de toekomst. Dat de menniste erfenis voor een groot deel uit dood kapitaal bestaat is wel duidelijk, gebonden als die is aan de teloorgegangene burgerstand. Het zullen hooguit impulsen van vrijheid en broederlijkheid zijn die vanuit de traditie opgepikt kunnen worden en in een oecumenische setting een vruchtbare toepassing kunnen vinden. De normativiteit van de geschiedenis voor identiteitsbepaling en zelflegitimatie van de mennonieten als vrije kerk is zo goed als verdwenen. Hoogstens biedt de traditie wat oriëntatiehulp. De blik van de christelijke kerk moet daarom niet achterwaarts, maar voorwaarts gericht worden. De ware identiteit van de kerk ligt immers in de toekomst. Hier horen we Bloch en Moltmann hun partij meeblazen in het concert van de hoop, die blijkbaar meer is dan geloof en liefde.

Dat een nieuwe visie ook eenzijdigheden kent is vanzelfsprekend. Door de sociaal-historische overbelichting van het sociaalrevolutionaire, non-conformistische, antigehalte van de doperse beweging, raakt het godsdienstige, pro-gehalte wel eens onderbelicht. Dat men brak met de kerk der eeuwen was toch niet in de laatste plaats een kwestie van diepe bezorgdheid over het zielenheil? Het was juist de heilszekerheid die door een corrupte kerk en haar clerus aan de simpele gelovige werd ontnomen. Het is juist die nood die historisch moeilijk verklaard kan worden en die bovendien voor de huidige geseculariseerde onderzoeker nauwelijks actueel is. Maar het is toch onwetenschappelijk om de theologische drijfveren bij het onderzoek naar de motieven van de Reformatie ondergeschikt te maken aan een beschrijving van de sociale verschijningsvorm ervan? Dat ons terecht de ogen zijn geopend voor de pluriformiteit en het sociaalrevolutionaire non-conformisme van de oorspronkelijke doperse beweging, hoeft eveneens toch niet een onderwaardering met zich mee te brengen voor het proces van institutionalisering en confessionalisering van die beweging in latere eeuwen? Zonder structuur geen duur. En ook de 'anarchistische kerk' van de toekomst zal niet zonder een vastomlijnde belijdenis kunnen aangaande het heilswerk van God in Christus, als ze zich tenminste niet in een individualistisch, algemeen religieus *wishfull dreaming* wil verliezen. Ook de veranderingen in de theologische concepten die aan de doperse traditie ten grondslag liggen vragen nog om een uitwerking. Bij Goertz zien we bijvoorbeeld duidelijk dat hij in zijn actualisering van de doperse erfenis op het centrale leerpunt van de Reformatie (de rechtvaardigingsleer)

niet de doperse maar de lutherse opvatting volgt. Ook dit volgt de tijdgeest: het streven naar heiliging, reinheid, laat staan perfectie – de drijfveer van de doperse reformatie – is verdacht geworden en dient het utopisch eenheidsstreven niet. Daarover is een verder gesprek nodig en mogelijk. Een beter gesprekspartner als professor Goertz kan men zich daarbij niet wensen.

Sjouke Voolstra

Brad S. Gregory (ed.), *The forgotten writings of the Mennonite martyrs* (Leiden/Boston, Brill, 2002) (*Documenta Anabaptistica Neerlandica* VIII) (*Kerkhistorische bijdragen* XVIII) xlvii, 403 p., ISBN 9004120874.

Tijdens zijn promotieonderzoek aan *Princeton University*, dat resulteerde in de inmiddels veelvuldig bekroonde handelseditie van zijn proefschrift, *Salvation at stake, Christian martyrdom in Early Modern Europe* (1999), kwam Brad Gregory al tot de conclusie dat er wat het doopsgezinde martelaarschap in de Lage Landen betreft, veel meer contemporaine, gedrukte bronnen beschikbaar zijn, dan doorgaans bekend is. Zeker onder Noord-Amerikaanse historici is het generatieslang usance geweest zich voor dit onderwerp grotendeels te verlaten op Tieleman Jansz. van Braghts *Bloedigh Tooneel, of Martelaers Spiegel* (1660, 1685), en dan meestal ook nog op de nauwelijks nog accuraat te noemen Engelse vertaling daarvan. Gregory's ontdekking destijds in de alom geprezen Doopsgezinde Bibliotheek van de Universiteit van Amsterdam van tal van zeldzame boekjes met martelaarsteksten die nimmer tot de Van Braght-canon waren doorgedrongen, leidde toen al tot zijn artikel over 'Particuliere martelaarsbundels uit de late zestiende eeuw', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 19 (1993), 81-106. Dat onderzoek vormde de opmaat tot het voorliggende deel van de belangwekkende reeks: *Documenta Anabaptistica Neerlandica*.

In de introductie tot de teksten schetst Gregory, maar dan uitvoeriger, de zo even geconstateerde 'overwaardering' van Van Braght als bronnenleverancier. Bovendien benadrukt hij – hoewel niet onbekend, maar bij velen inmiddels toch wel 'weggezakt' – dat niet zozeer Van Braght, maar Hans de Ries en de zijnen alle krediet verdienen, omdat zij in 1615 het genre van het *Offer des Heeren* met een aanzienlijke hoeveelheid nieuwgevonden teksten hebben uitgebreid, waarmee een nieuwe historiografische en receptieve fase werd ingeluid. Het was De Ries een doorn in het oog dat het doperse exclusivisme ook zijn stempel drukte op het 'annexeren' van martelaarsteksten en martelaars door de verschillende groeperingen. Dat moet voor hem een reden zijn geweest om de door orthodoxe mennisten als Oude Vlamingen en Oude Friezen over een weer 'geclaimde' martelaarsgeschiedenissen (al vanaf het Vlaams-Friese schisma van 1566/1567) het

toch beperkte tekstcorpus van het *Offer des Heeren* drastisch uit te breiden. Gregory houdt een boeiend betoog over De Ries' 'boven de partijen staande' criteria voor opname van teksten en voor uitsluiting. Dat laatste is evident blijkens de door Gregory meer dan 400 jaar na dato in deze editie gepresenteerde martelaarsteksten, die door De Ries kennelijk wel gewogen maar te licht, of beter, te zwaar bevonden werden. Deels betreft dat geschriften van martelaars wier getuigenissen te uitgesproken standpunten pro of contra de ene of andere partij bevatten. Die pasten niet in De Ries' neutrale straatje en werden dus weggelaten. Kennelijk werd er wat de 'ideologie' betreft meer op de inhoud der brieven gelet dan op hun schrijvers. Want van Joos Verkindert (†1570) nam De Ries wel enkele brieven op, maar bijvoorbeeld niet de brief waarin gewag werd gemaakt van 'veel schalcke vossen ende bedriechelijke gheesten [...] die den Ban [...] geerne soude te niet maken', wat de kern raakte van de talloze doperse strijdpunten. Soortgelijke overwegingen zijn ook te onderkennen in het uitsluiten van sommige teksten van Thijs Joriaenz (†1569), een Vlaamse leider en partijganger in het Fries-Vlaamse conflict, waarin de Friezen nogal ongezoeten werden bekritiseerd. Hoewel Gregory's betoog voor De Ries' verzoenende redacteurschap genoeg overtuigingskracht bezit, moet toch ook niet onderschat worden dat diens eigen Waterlandse bril, die sowieso beslagen raakte van harde standpunten omtrent de ban, een vooringenomen blik op de beschikbare teksten mede bepaald zal hebben. In het geval van Jacob de Roore, die in zijn brieven vermoedelijk de lakse houding van juist de Waterlanders op de korrel nam, neemt Gregory dan ook weer wat gas terug. Op dit punt dient er, zoals Gregory terecht stelt, nog het nodige onderzocht te worden. Ten aanzien van het weglaten van de martelaarsliederen uit het *Offer des Heeren* en enkele andere boekjes, heeft De Ries zich vermoedelijk door geheel andere dan inhoudelijke motieven laten leiden; namelijk door die van de toenmalige verandering van de hymnologische smaak, die zich omstreeks 1615 steeds verder van dit specifieke genre zou verwijderen. Overigens hebben acht van de twintig hier opgenomen liederen een iets minder *forgotten* bestaan geleid dan de brieven, omdat ze reeds voorkomen in Philipp Wackernagels boek *Lieder der niederländischen Reformierten* uit 1867, dat in 1965 nog een fotomechanische herdruk beleefde. Van de *forgotten* liederen vind ik met name de zeven teksten van Christiaan Rijcken opmerkelijk, terwijl blijkt dat ook Carel van Mander diens lot tot een 'klassiek' martelaarslied heeft omgewerkt (p. 359-380).

Een ander onderdeel van de inleiding, waarin een algemene karakteristiek van de hier gepresenteerde teksten gegeven wordt, bevat al evenzeer verdienstelijke en prikkelende observaties. Zo bespreekt Gregory, in aansluiting op Samuel Cramers introductie tot diens uitgave van het *Offer des Heeren* (deel II van de *Bibliotheca Reformatonica Neerlandica*, uit 1904), maar langs andere deductieve lijnen de betrouwbaarheid van dit type doperse teksten. Hij maakt zeer aannemelijk dat de ingrepen van de oorspronkelijke tekstbezorgers van de in druk gebrachte brieven zich voor-

namelijk beperkten tot het uitbundig toevoegen van bijbelannotaties in de marges. Gregory's bevindingen en aannames hebben er direct al toe geleid om die veronderstelde tekstgetrouwe, editietechnische praktijk te toetsen aan de recentelijk weer boven water gekomen, in afschrift overgeleverde brieven van Jeroen Segers (zie mijn artikel elders in dit nummer). Eerlijk gezegd betreur ik het zeer dat deze unieke handschriftenverzameling niet veel eerder onder mijn en dus ook zijn aandacht is gekomen: ze hadden – zoal niet in Gregory's *Salvation at stake* – bij uitstek in deze teksteditie van *Forgotten writings* hun plek moeten vinden. Even raak en creatief zijn de observaties over het sterk bijbelse gehalte van de brieven, en de mate waarin de briefschrijvers die in gevangenschap slechts bij uitzondering over een bijbel of testament konden beschikken, zich het bijbelse jargon als een 'natuurlijk kledingstuk' hebben aangemeten. Zijn oproep tot nader onderzoek in deze materie ('it might help us to reconstruct Mennonite biblical culture', p. xxxiii, noot 47), had wat mij betreft dan ook niet – al te bescheiden – in een voetnoot geplaatst behoeven te worden. In dit verband wijs ik alvast op de curieuze maar hoogst intrigerende brief van Henrick Alewijnsz (nr. 8, p. 37-39), die Alewijnsz aanduidt als een 'geknoopte inhoudinge', wat in feite een 'schriftuurlijk-*épistolaire*' poëtica is, een handleiding in 12 stappen voor briefschrijvende martelaars in spe!

De 94 nu gepresenteerde *forgotten* martelaarsteksten (waaronder dus 20 liederen), degelijk geëditeerd en sober geannoteerd – het boek is een studie-editie met vrijwel uitsluitend tekstkritisch commentaar – vormen waarlijk een schat aan bronnen van zeer uiteenlopende aard. Het boek bevat 10 teksten en liederen van en over Henrick Alewijnsz († 1569 te Middelburg), 17 van/over Jacob de Roore († 1569 te Brugge), 5 van Thijs Joriaensz († 1569 te Muiden), 18 van Joos Verkindert († 1570 te Antwerpen), 3 van Hendrick Verstralen († 1571 te Rupelmonde), 3 van Jan Woutersz van Cuyck († 1572 te Dordrecht), 16 van Reytse Aysses van Oldeboorn († 1574 te Leeuwarden), en tot slot een cluster van vier teksten die gericht zijn aan drie in 1592 te Gent omgebrachte martelaars: Bartolomeus Pantyn, Michiel de Cleercq en Calleen.

Over Gregory's presentatie van de teksten – zoals altijd bij Brill typografisch zeer verzorgd – veroorloof ik mij nog de volgende kritiek. In de beschrijving van de bronnen (Inleiding, p. xix-xxv) mis ik een opgave van de locatie (met bibliotheeksignatuur) van het aan de teksteditie ten grondslag liggende exemplaar. Hoewel dat op één na (nr. 9, p. xxiii; UB-Leiden) de Doopsgezinde Bibliotheek betreft, al dan niet via de IDC-microfiche-versie van de daar bewaarde exemplaren, beschikt niet elke gebruiker van dit boek onmiddellijk over de bibliografische referentiewerken van Vander Haeghen en Valkema Blouws *Typographia Batava* (hierna: *TB*) leert bovendien dat van acht van de elf gedrukte bronnen een tweede exemplaar bekend is (vijf in UB-Leiden, drie in UB-Amsterdam), op grond waarvan tekstcollatie had kunnen plaatsvinden ten einde de *ideal copy* te bepalen. Dat is een *must* voor tekstbezorgers van gedrukte bronnen uit dit tijdperk, omdat drukwerk

uit de (vroeg) handpersperiode zich nu eenmaal kenmerkt door tekstvarianten, bijvoorbeeld door zogenaamde correcties op de pers. In het geval van *Sommige brieven* van Joos Verkindert (nr. 6, p. xxii) had dat wellicht zelfs tot een andere keuze van de moedertekst kunnen leiden. Nu is de editie van 1577 gebruikt, door Valkema Blouw (*TB* nr. 5217) toegeschreven aan de Schinckel-Hendricksz-pers te Delft, terwijl de UB-Leiden een uniek exemplaar uit 1572 bezit, waarvan Valkema Blouw (*TB* nr. 5216) evenwel oppert dat ze mogelijk uit 1579 zou kunnen dateren. Hoewel voorts, gezien de editietechnische uitgangspunten niet ten onrechte, Gregory het niet tot zijn taak heeft gerekend, wordt desalniettemin een iets uitvoeriger tekstcommentaar op een enkele plaats gemist, zoals op pagina 85, waar een korte voetnoot over 'den Predicant vande grauwe Broers, genaemt Cornelis' (de roemruchte 'Broeder Cornelis') niet had misstaan; hetzelfde geldt bijvoorbeeld voor 'Sebastiaen Francken Cronijck' (p. 93). Elders geeft Gregory hier en daar wel toelichtende of woordverklarende informatie, zoals op pagina 136, noot 257, of pagina 250, noten 20 (in het Nederlands) en 22. Zoals te doen gebruikelijk zijn *abbreviaturen* tussen rechte haken opgelost. Ik had bij *Olt* (als aanduiding van Dirck Philips, p. 196) eerder geopteerd voor *Olt[ste]* dan voor *Olt[erman]*, terwijl in de tweede brief van Reytsse Ayssesz aan zijn gemeente (nr. 65, p. 287) de passage *die tot O.B. zijn*, zonder angst voor speculatie best uitgeschreven had mogen worden als: *die tot O[lde]. B[oorn]. zijn*.

Dit type commentaar is echter eerder een demonstratie van kommaneukerige betoerij – recensenten nogal eigen – dan signalering van echt fundamentele tekortkomingen. Deze hoe dan ook belangrijke bronnenuitgave, ontsloten door een uitvoerig zakenregister, mag vanaf heden in geen enkele studieuze boekenkast ontbreken. Ze verdient een volwaardige plaats naast Van Braght (een nieuwe teksteditie en een moderne Engelse vertaling van deze *classic* zouden geen overbodige luxe zijn!) en naast Cramers uitgave van het *Offer des Heeren*, opdat vele generaties vorsers van martelaarsliteratuur er hun voordeel mee kunnen doen.

Piet Visser

Alastair Hamilton, *The Family of Love. I: Hendrik Niclaes*. Band XXII van: André Séguenny (red.), *Bibliotheca Dissidentium; répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles* (Baden-Baden/Bouxwiller, Éditions Valentin Koerner, 2003) (*Bibliotheca Bibliographica Aureliana* CXCI) 218 pp., ISBN 3873201917.

In de voor de bestudering van de radicale reformatie en het dissidente protestantisme van de zestiende en de zeventiende eeuw onmisbare bio- en bibliografische reeks *Bibliotheca Dissidentium*, die het 'huismerk' vormt van de *Faculté de théologie protestante* van de universiteit van Straatsburg (dankzij het redacteurschap

van (wijlen) Jean Rott en André Séguenny), heeft Alastair Hamilton alweer het 22ste deel bezorgd, dat gewijd is aan het Huys der Liefde. Het betreft een eerste deel dat het leven en werk beschrijft van zijn oprichter, Hendrik Niclaes (1502-ca.1580). Een tweede deel over het Huys der Liefde zal onder meer gewijd zijn aan Hendrik Jansen van Barrefelt, alias Hiël, aanvankelijk Niclaes' trouwe adept, die zich circa 1574 van de al te autocratische profeet afscheidde, om zelf het hoofd te vormen van een kleine club van mystiek-spiritualistische geestverwanten. In het biografisch opstel beschrijft Hamilton het opmerkelijke leven van Hendrik Niclaes, een rijke koopmanszoon afkomstig ergens uit het oosten van Nederland. Goed opgeleid en grootgebracht voor een carrière in de laken- en zijdehandel, kwam hij in Amsterdam in aanraking met het apocalyptische doperdom van Melchior Hoffman. Onder de na Münster gedeeltelijk ontheemde dopers vond hij, net als David Joris, een gewillig gehoor dat ontvankelijk was voor zijn mystieke visioenen en openbaringen die hij vanaf 1540 verkondigde. Dat vormde de opmaat tot de oprichting van een geheim en hiërarchisch georganiseerd genootschap, het Huys der Liefde, waarvan hij tot aan zijn dood (omstreeks 1580) de roemruchte profetische leider werd. Jarenlang verrichte hij zijn geheime missie, tot wie zich nogal wat edellieden en geleerden aangetrokken voelden, vanuit Emden. Later kwam hij in contact met de beroemde Antwerpse drukker Christophe Plantin, die vooral bemiddelde bij het oprichten van een 'huispers', in de persoon van Augustijn van Hasselt te Kampen (waar naartoe Niclaes ook spoedig in het geheim verhuisde). De in het verleden nogal speculatief voorgestelde betekenis van de Plantin-Niclaes relatie wordt door Hamilton gerelativeerd. Plantin en zijn geleerdenkring van Lipsius, Clusius, Masius en Montano, zouden veelmeer gecharmeerd zijn geweest van het mystiek-spiritualisme van Hiël (Barrefelt). Het Huys der Liefde heeft veel reactie opgeroepen, onder andere van de zijde van Coornhert, ooit een sympathisant van Niclaes, van David Joris, maar vooral ook van Emders predikanten als Adriaen de Kuyper, Maarten Micron en Gellius Faber. Na Kampen volgden nog Rotterdam en Keulen als vestigingsplaatsen. Niclaes' werken, 45 in totaal, merendeels gedrukt in een oostelijk Nederduits dialect, het zogenaamde overlands, vonden mede dankzij enkele Latijnse en Franse vertalingen ook elders in Europa verspreiding. Dankzij Christopher Vittels, die Niclaes' geschriften in de zeventiger jaren in Engelse vertaling in omloop bracht, zou het *familisme* vooral in Engeland een aanzienlijke aanhang en later, in de zeventiende eeuw, vooral een mystiek *angehauchte* lezerskring weten te verwerven, waaronder bijvoorbeeld de Quakers.

De biografische introductie wordt gevolgd door het bibliografische deel dat achtereenvolgens bestaat uit: een *short title* overzicht van Niclaes' gedrukte werken, zijn handschriften, toeschrijvingen aan hem en zijn medewerkers, en twee delen circa 1656 in Engeland gedrukte verzamelde werken (p. 26-30). Dan volgt een persoonsbibliografische sectie in drie delen, bestaande uit a. contemporaine

archivalische en gedrukte bronnen van en over Niclaes; b. literatuurverwijzingen vanaf Niclaes' dood in 1580 tot 1862, toen Friederich Nippold als eerste een uitvoerig biografisch artikel aan Niclaes wijdde; c. een overzicht van de meest relevante monografieën en artikelen vanaf 1862 tot 2002 (p. 31-65). Daaronder bevinden zich uiteraard tal van publicaties van Hamilton zelf, waaronder de in 1981 verschenen monografie *The Family of Love* en de in 1988 bezorgde teksteditie van de in handschrift overgeleverde *Cronica, Ordo sacerdotis* en *Acta HN* (deel VI van *Documenta Anabaptistica Neerlandica*). De verdiensten op dit ook boekhistorisch dissidente terrein van Herman de la Fontaine Verwey en later vooral Paul Valkema Blouw, die het anonieme drukwerk van het Huys der Liefde heeft weten toe te schrijven aan verschillende clandestiene drukpersen, komen hierin evenzeer goed tot uitdrukking. Het is uit groot respect voor de speurzin van Valkema Blouw, dat Hamilton dit werk aan deze ongeëvenaarde, inmiddels overleden kenner van het zestiende-eeuwse drukwerk heeft opgedragen. Het is te betreuren – de kopij was toen net uit zijn handen – dat geen melding meer kon worden gemaakt van het artikel van Lesley Monfils (in *Quaerendo* 32 (2002), p. 257-283): 'Family and friends: Hendrik Niclaes's 'Low German' writings, printed in England during the rise of the Quakers'. Daarin worden twee banden met 13 Nederduitse, in Engeland vóór 1656 herdrukte werken van Hendrik Niclaes beschreven, die zich in de bibliotheek van de Koninklijke Nederlandse Academie van Wetenschappen te Amsterdam bevinden, en dus aan Hamiltons oog zijn ontsnapt. Bovendien komen daarin contemporaine aantekeningen voor die verwijzen naar vijf, thans onbekende Engelse drukken van Niclaes.

In het tweede deel (p. 66-202) volgt hierna een uitvoerige bibliografische beschrijving (volledige titel, impressum, formaat en omvang in aantal bladen) van alle in de eerdere *short title* lijst opgesomde werken van Niclaes. Deze is tevens voorzien van een uitvoerige samenvatting van de inhoud (inclusief beknopte literatuurverwijzing en vermelding van bibliotheeklocaties aan het slot). Elk nummer wordt gevolgd door de bibliografische beschrijving van de opeenvolgende herdrukken en vertalingen. Deze opzet (bibliografie *plus* inhoud) is weliswaar een van de verdiensten van deze dissidentenreeks, maar ondertussen kent dit (typisch kerkhistorische) *format* toch ook wel zijn beperkingen. Hamiltons opmerking in het woord vooraf: 'I have endeavoured to follow the criteria used in the other volumes', geeft in dit verband ook al te denken. Om twee bezwaren te noemen. Ten eerste: in de moderne analytische bibliografie is het tegenwoordig (althans in Nederland) *bon ton* op z'n minst een collatieformule van de afzonderlijke werken te verstreken, in plaats van een opgave van het aantal bladzijden (gedrukte?, al dan niet genummerde?, al dan niet inclusief blanco pagina's?), en zo mogelijk – toegegeven: nog steeds *idealiter* – ook nog een *fingerprint* (vergelijk wat dit betreft de voorbeeldige beschrijvingen in het eerdergenoemde artikel van Monfils). In de tweede plaats is het met het oog op de overzichtelijkheid nogal

hinderlijk dat de uitgebreide samenvattingen van de inhoud het zicht ontnemen op de bijbehorende volgende edities (herdrukken en vertalingen). Ook de nogal fantasieloze typografie van de reeks draagt daar niet toe bij. Handiger is het van een aparte *short title* lijst af te zien en direct een zo volledig mogelijke bibliografie te geven, met inbegrip van de – voorzien van een coherente subnummering – successieve herdrukken en vertalingen. De beschrijvingen van de inhoud kunnen dan het tweede bestanddeel vormen. De redactie van de reeks dient zich anno 2003 te realiseren dat er zich inmiddels ook andere wetenschappers, zoals boek-, cultuur-, kunst- en literatuurhistorici, onder de gebruikers (en dus afnemers) van de reeks geschaard hebben.

Betreft dit kritiek in algemene zin, ook op Hamiltons descriptieve klus-van-formaat valt nog wel het een ander af te dingen. Hoewel het gevaar van het creëren van *ghost*-edities niet helemaal ondenkbeeldig is, lijkt de door Hamilton beredeende aanname van ooit bestaande maar thans ontraceerbare eerste drukken door Augustijn van Hasselt (woord vooraf, p. 9) wel aannemelijk te zijn. Dit betreft de nummers 16a, 21a, 29a en 32a t/m 36a. Dat de daarbij gegeven samenvatting van de inhoud op z'n minst de suggestie wekt dat ze gebaseerd is op zo'n niet getraceerde, hypothetische eerste druk, wekt evenwel enigszins bevreemding, alhoewel zulks natuurlijk gedictieerd is door het eerder bekritiseerde *format* van de reeks. Hetzelfde geldt *mutatis mutandis* voor de eerste druk van *Dre grundinghe refereinen* (nr. 30, p. 152), die Hamilton evenmin gezien heeft, maar waarvan wel een bekend is, dat bewaard wordt in Wolfenbüttel. Onder nr. 19a, *Grundige Berichtinghen*, ontbreekt de verwijzing naar de enige locatie: Doopsgezinde Bibliotheek, Amsterdam. Van nr. 39a, *Dicta HN.*, is het twijfelachtig of de opgegeven locatie (Utrecht *University library*) nog accuraat is, aangezien er te Utrecht, ondanks de door De la Fontaine Verwey (*Het Boek* 26 (1940/1942), p. 196, nr. 37) opgegeven vindplaats, geen spoor van deze Niclaes-druk te vinden is. Ik dank dit aan Lesley Monfils, die er in Utrecht vergeefs naar heeft gezocht, en die mij ook attendeerde op de volgende, ernstiger omissie. Vermoedelijk evenzeer te veel blind varende op de (Nederlandse) locatiekennis van *Familiana* van *grand old man* De la Fontaine Verwey is het Hamilton ontgaan dat de Haarlemse Stadsbibliotheek nog een bijzonder Niclaes-convoluut bezit, bestaande uit de nummers 14b (*Institutio puerorum*, ed. 1575), 34b (*Comoedia*), 35b (*Lieder edder gesangen*, ed. 1575), 36b (*Refereinen unde rondelen*) en nr. 41a (*Dre lieflicke refereinen*). Het Haarlemse octavo-convoluut (signatuur 86 C 15:1-5) is zelfs uitermate zeldzaam, omdat het ook nog een unicaat van 16 bladen bevat, dat derhalve in Hamiltons bibliografie node wordt gemist: *Etlicke klach-liederen HN.* [Keulen, Nicolaes Bombarghen?] 1575. Een uitvoerige beschrijving ervan is te vinden in Gerard Jaspers, *De zestiende eeuw in de Stadsbibliotheek Haarlem* (Amsterdam/Haarlem, 1997), 249-250, nrs. 477-483. (zie voor een illustratie van het onbekende liedboekje, nr. 479, aldaar afb. 26). Voorts is het jammer dat van de twee wel beschreven lied-

boekjes (nr. 9 en 35) met in totaal 44 geestelijke liederen en 20 psalmen geen opgave is gedaan van het *incipit* (de beginregel[s] van het eerste couplet), alsmede van de bijbehorende melodie-opgaven, waarbij bijvoorbeeld het moderne lied-historisch onderzoek zeer gebaat zou zijn geweest. Ook in nr. 1, *Van dat geestelike Landt der Belofften*, komen twee liederen en vier psalmen voor, en ook nr. 34 en 36 bevatten elk nog een lied – de gebruiker van het boek heeft daar geen weet van –, terwijl het niet gesignaleerde Haarlemse liedboekje bestaat uit 10 liederen en een rondeel. Zie hierover: Martine de Bruin en Johan Oosterman, *Repertorium van het Nederlandse lied tot 1600 – Repertory of Dutch songs until 1600* (Gent/Amsterdam 2001), vol. 2, 792, nrs. D 283 t/m D 289. Beide hier vermelde referentiewerken hadden opgenomen moeten worden in de persoonsbibliografie, wat ik trouwens ook graag had gezien voor een verwijzing naar de IDC-microfiche-reeks die in 1977 begonnen is onder de noemer *Mennonite and related sources up to 1600* en waarin 24 geschriften van Hendrik Niclaes zijn verschenen, wat dus een ruimere toegankelijkheid betekent dan nu gesuggereerd wordt. Enige jaren geleden heeft ondergetekende daarbij een herziene, op onderwerp geordende catalogus bezorgd, onder de titel *The Anabaptist, Mennonite and Spiritualist Reformation*; zie aldaar p. 12-13.

Tot slot nog een kritisch woord over de illustraties. In de meeste gevallen worden afbeeldingen gegeven van de eerste drukken van de beschreven werken. Dat is voor de identificatie van eventueel later nog op te duiken exemplaren zeer nuttig, en dus zeer te prijzen. Toch is het de beeldredacteur(en) lang niet altijd gelukt de afbeelding naast de desbetreffende titelbeschrijving te plaatsen, waaraan het eerder gesignaleerde manco van de ongelukkige plaats van de inhoudssamenvattingen grotendeels debet is. In sommige gevallen ontbreken afbeeldingen van de eerste druk en worden in plaats daarvan (kennelijk om pragmatische redenen – een ‘systeem’ heb ik daarin niet kunnen ontdekken) illustraties van een volgende editie gegeven. Een kort onderschrift met minimaal een verwijzing naar het nummer van de bijbehorende beschrijving had veel aan de nu wat zoek geraakte duidelijkheid kunnen bijdragen (de lezers worden bijvoorbeeld helemaal ‘het bos in gestuurd’ bij de andersoortige afbeeldingen op p. 88, 91, 98, 125 en 169). Dat geldt zeker ook voor de abominabele afbeelding van de zo ingenieuze instructieprent 43a (p. 185; illustratie op p. 186), terwijl de evenzeer intrigerende prent nr. 44a (p. 185-186) helaas geen illustratie heeft. De afbeelding van de daaraan voorafgaande beschrijving van *broad sheet* 42a, p. 186, is evenwel pas op p. 189 te vinden. Bovendien heeft Hamilton hier de houtsnede van een frontispies (welk?) laten afbeelden, en niet die van de plano die blijkens de literatuurverwijzing in De la Fontaine Verwey’s *Uit de wereld van het boek I*, plaat 30, te vinden is. Ik vind het een gemiste kans voor zo’n prominente bibliografie dat geen optimale aandacht is besteed, ook qua lay-out met veel ‘schreeuwend wit’, aan een verantwoorde beeldredactie, die tevens beter recht had moeten doen

aan de reproductie-credits van de verschillende bibliotheken. HN, de *Homo Novus*, had wat dit betreft meer kwaliteit verdiend dan de soms nogal aftandse fotokopieën.

Niettegenstaande deze kanttekeningen, waaraan in sommige gevallen wellicht alsnog tegemoet kan worden gekomen in het nog samen te stellen tweede deel van deze illustere *Family of Love*-reeks, lijdt het geen twijfel dat Hamilton de inmiddels zeer uiteenlopende kring van *Family*-vorsers een schat aan gegevens presenteert, waar komende generaties dankbaar gebruik van zullen maken.

Piet Visser

Signalementen

J.H. van der Boom (red.), *De Cleijnderts van Nieuwendam; genealogie Cleijndert (Cleyndert) – De Jong Cleijndert (De Jong Cleyndert) en Parenteel van Klaas Cleyndert (1799-1842) en Aagje Veenstra (1800-1873)* (Amsterdam, Cleyndert Vereniging, 2002) 240 pp.

De geschiedenis van de familie Cleijndert begint met Pieter Jansz. Kleyn (1601/2 tot vóór 1644) wiens zoon Claas Pietersz. Cleyndert diaken was bij de Groninger gemeente van de Oude Vlaamse doopsgezinden in Oost-Zaandam. Diens zoon was diaken bij de Waterlandse gemeente te Oost-Zaandam. De Nieuwendamse geschiedenis van de familie begint in 1809 als Klaas Pietersz. Cleyndert als tienjarige in het huis van zijn oom Dirk de Jong wordt opgenomen. In 1821 trouwt hij Aagje, de dochter van de doopsgezinde predikant Hendrik Veenstra en Jannetje Sybrandsdr. Koning. In het boek zijn de herinneringen aan hen en hun nazaten afgedrukt, die in 1933 door hun kleindochter Agatha Meursing-De Jong Cleyndert waren opgeschreven. De naam De Jong werd aangenomen als tweede familienaam als dank aan Oom Dirk die de armlastige Zaanse familie een nieuwe toekomst had geboden in de graanhandel. De familiegeschiedenis die zich dan vooral te Nieuwendam afspeelt wordt uitvoerig beschreven met daarbij alle economische en genealogische gegevens. Een apart hoofdstukje is gewijd aan de geschiedenis van het doopsgezinde kerkje. Een rijk geïllustreerd en informatief werk.

AP

M.D. Driedger, *Zuflucht und Koexistenz: 400 Jahre Mennoniten in Hamburg und Altona mit einem Beitrag von Peter J. Foth*. Herausgegeben vom Mennonitischen Geschichtsverein in Zusammenarbeit mit der Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona (Bolanden-Weierhof, *Mennonitischen Geschichtsverein*, 2001) 142 pp., ISBN 3921881161.

In 1601 verleende graaf Ernst von Schauenburg toestemming aan een kleine groep doopsgezinden om hun geloof uit te oefenen in zijn gebied. De 400^{ste} verjaardag daarvan was de gelegenheid om dit boekje uit te brengen. Hoewel de gemeente nooit meer dan één procent van de totale bevolking heeft uitgemaakt en

thans met 470 gedoopte leden niet eens in de buurt komt van een half promille, heeft ze toch invloed uitgeoefend. Aan de hand van een aantal aandachtsgebieden wordt chronologisch steeds een periode beschreven. De vroegste periode van 1530 tot 1650 is die van vluchtelingen en vreemdelingen – meestal uit de Nederlanden – die hun plaats in de maatschappij verwierven. Bij de verlenging van het privilege in 1641 door de Deense koning Christian IV beloofde deze ‘die sämtliche angehörige und Mittverwandte [...] Kauff- und Handwerksleute der genannten Ministern zu Altenah zu beschützen’, waarmee hij hen tegelijkertijd als religieuze en als economische gemeenschap benaderde. De zeventiende eeuw was de tijd van verdeeldheid en splitsingen binnen de grootste groep, de Vlamingen, waarbij de lammerenkrijg en de afsplitsing van de dompelaars de voornaamste gebeurtenissen waren. De Huiskopers en Oude Friezen verdwenen in deze periode. De achttiende eeuw was de periode van welvaart en rust waarbij zowel integratie door interconfessionele huwelijken als segregatie door huwelijken binnen eigen familie de economische welvaart moesten beschermen. De negentiende en twintigste eeuw was de periode van emancipatie. In deze laatste periode is de invloed van de doopsgezinden op de gemeenschap het grootst geweest. Het laatste hoofdstuk over de naoorlogse periode is geschreven door de huidige predikant van de gemeente Peter J. Foth. Het is een informatief en goed geschreven boek.

AP

Michael Driedger, ‘An article missing from the *Mennonite Encyclopedia*: “The Enlightenment in the Netherlands”’, in: C. Arnold Snyder (red.), *Commoners and community; essays in honor of Werner O. Packull* (Kitchener, Pandora Press & Scottdale, Pennsylvania, Waterloo/Ontario, Herald Press, 2002) 323 pp., ISBN 1894710274, p. 101-120.

Driedger, de auteur van het hierboven besproken, prachtige boek over de doopsgezinden in Hamburg, en daarom kenner van de nauw met Hamburg verbonden Nederlands-doopsgezinde wereld, legt terecht en met kracht van argumenten een dikke vinger op een zere plek in de onvolprezen *Mennonite Encyclopedia*, waarin men inderdaad vergeefs zoekt naar het lemma *Enlightenment*, Verlichting, of *Aufklärung*. Destijds hadden de samenstellers van de *ME* geen oog voor dit thema – thans is het, ook in Nederland, een favoriet cultuurhistorisch onderzoeksthema. Bovendien was destijds de Verlichting aan het grootste deel van de Europese en Amerikaanse doperse plattelandswereld geruisloos voorbij gegaan, met uitzondering van de meer grootstedelijke dopers, levend rond de Noordzee. Met name de betekenis van de Verlichting voor het Nederlandse doperdom en – omgekeerd vooral ook – de betekenis van hele hordes doopsgezinden voor de Nederlandse Verlichting op zeer uiteenlopend terrein (door Frijhoff ooit betiteld

als de 'voorhoede van het beschavingsoffensief') wordt dan ook door Driedger zeer verdienstelijk onder de aandacht gebracht. Niet alleen somt hij namen op van belangwekkende representanten en de door hen opgerichte maatschappelijke instituties, ook geeft hij daaromtrent de meest recente bibliografische stand van zaken in het uitstekend gedocumenteerde notenapparaat. Dit artikel is een 'must' voor wie zich met doopsgezinden in de achttiende eeuw gaat bezighouden. (Zie voor de signalering van de bundel waarin dit artikel is opgenomen onder: Snyder)

PV

R. Dijkstra, 'De doopsgezinden in Uitgeest', in: *Hutgheest; jaarboek Historische vereniging Oud Uitgeest* 7 (2002), 5-29.

De gemeente Uitgeest telde op de vragenlijst van de landdrost in 1808 nog 12 mennonieten met de aantekening: 'Mennonietenkerk heeft bezit noch inkomen, er is geen leraar, er is 1 diaken'. Dit aantal was aanzienlijk lager dan in 1672 toen 57 weerbare mannen werden geteld die als 'mennonitsen' vervangende werkzaamheden kregen, waaronder het aanleggen van verdedigingswerken. In Uitgeest werden in de zeventiende eeuw ook twistgesprekken gevoerd met de gereformeerde predikant Abdias Widmarius (1591-1668) die daar in 1624 beroepen was. In de jaren 1627 en 1628 woonde deze ongevraagd de dienst in de vermaning bij en trachtte daar tot viermaal toe een twistgesprek uit te lokken. Deze gesprekken zijn door hem vastgelegd in een bewaard gebleven notulenboek waarin hij zichzelf tot overwinnaar van die discussies uitroept. In dit overzichtsartikel wordt naast een algemeen beeld van de Uitgeester gemeente ook een belangrijk aantal details gegeven die het plaatselijk belang verre overschrijden.

AP

Donald B. Kraybill, *The Amish: why they enchant us* (Scottdale Pennsylvania, Herald Press, 2003) 48 pp., ISBN 0836192419.

In deze rijk geïllustreerde brochure worden met name de *New* en *Old order Amish* besproken, die in tegenstelling tot de *Beachy Amish* en de *Amish Mennonites* geen gebruik maken van het elektriciteitsnet en geen auto bezitten. Het werkje is geen verheerlijking van het landleven, maar biedt vooral een goed overzicht van hoe deze groep doopsgezinden leeft; welke regels wel en niet worden nageleefd en hoe geloof en dagelijks leven samengaan. Zo betalen zij wel belasting, maar hebben zij geen verzekering; laten zij zich wel verplaatsen met bussen of auto's, maar bezitten zij zelf alleen paard en koets; laten zij wel harttransplantaties toe, maar mogen hun kinderen niet meer onderwijs genieten dan de acht jaar lagere school: het maximaal noodzakelijke voor het beheren van een agrarisch bedrijf.

Dit voor buitenstaanders onbegrijpelijk en soms belachelijk aandoend regelstelsel zorgt ervoor dat sociale en daarmee culturele veranderingen vertraagd doorwerken. Binnen de eigen gemeenschap blijft de mens en de menselijke maat de standaard. Men ziet en spreekt elkaar in levende lijve en gebruikt daarbij geen telefoon, televisie, computer, of ander technisch hulpmiddel. AP

L.A. Laurensen van der Meulen (et al., red.), 'Geertruydt Hermansd. Hooijer (†1555) echtgenote van Menno Simons', in: *Gouden draden naar morgen; 50 jaar samen onderweg, verbonden en verweven met elkaar van nu, naar morgen, doorgevend de draad* (LFDZ, 2002).

Behalve de derde druk in 2003 van *Belevenissen van een predikantsvrouw*, een boekje waarin allerlei facetten van het leven op een pastorie boeiend verwoord zijn, is er nu ook een artikel van deze auteur verschenen over een predikantsvrouw die altijd onderbelicht is geweest: de vrouw van Menno Simons. Het is weliswaar geen wetenschappelijke verhandeling en gaat inhoudelijk grotendeels terug op wat Vos in zijn werk over Menno Simons in 1914 over Geertruydt geschreven heeft, maar het blijft een boeiend verhaal. Overigens is de visie van Vos door C. Krahn bestreden in *the Mennonite Encyclopedia*, II, 442-443. AP

Luc Panhuysen, *Jantje van Leiden* (Hilversum, Verloren, 2003) (*Verloren Verleden* 20) 87 pp., ISBN 9065504613.

Deze rijk geïllustreerde uitgave geeft een korte en overzichtelijke kijk op Jan van Leiden, de wederdopers en de vroege Reformatie. Het is een populair geschreven verhaal, waarin de geschiedenis van Jan, die als koning van de wederdopers te Münster – het Nieuwe Jeruzalem – leiding gaf aan een belegerde stad, op een sobere en positieve manier geschetst wordt. De aanslag op Amsterdam, het beeld van de doopsgezinden na Münster, en de verbanden met de Nederlanden worden duidelijk beschreven. AP

Preservings No. 22 *Magazine/ Journal of the Flemish Mennonite Historical Society Inc.* (Steinbach, Manitoba, Canada, juni 2003).

Na 21 nummers met de ondertitel *Magazine/ Journal of the Hannover Steinbach Historical Society Inc.* heeft met ingang van dit 22^{ste} nummer de vereniging de naam *Flemish Mennonite Historical Society Inc.* aangenomen. Deze naamsverandering wordt gecombineerd met een groot aantal artikelen over de doperse geschiede-

nis van Vlaanderen waaronder 'Flemish Mennonite Martyrs 1535 to 1597', 'Historical background of Flemish Mennonites' overgenomen uit het werk van Horst Penner; 'Anabaptism in Flanders – a century of struggle' een samenvatting van het boek van A.L.E. Verheyden; 'Ghent and het Gravensteen castle, Flanders' uit *Mennonite tourguide* van Jan Gleysteen; 'Anabaptism: neither Catholic nor Protestant' van Walter Klaassen met het portret van Sjouke Voolstra en twee artikelen van Henry Schapansky met de titels 'Flemish and Friesian Mennonite roots' en 'Name origins of Polish-Prussian Mennonites, 1776'. Ook is er in dit nummer aandacht voor Nederlandse zaken zoals het artikel van Maarten 't Hart, 'Mennonite cemetery restoration in Poland-Prussia', de benoeming van Piet Visser en het overlijden van Samme Zijlstra. AP

C. Arnold Snyder (red.), *Commoners and community; essays in honor of Werner O. Packull* (Kitchener, Pandora Press & Scottdale Pennsylvania/ Waterloo Ontario, Herald Press, 2002) 323 pp., ISBN 1894710274.

Met dit door zijn naaste collega en vriend Arnold Snyder samengestelde en uitgegeven *Festschrift* heeft Werner Packull (1941) afscheid genomen als internationaal zeer gerespecteerd kerkhistoricus van het *Conrad Grebel College* te Waterloo, Canada. Packull, een Duitse Canadees van de zeer bescheiden, maar degelijke en gezellige soort, sedert 1983 aan *Conrad Grebel* verbonden, heeft een welhaast ontoombare werkijver aan de dag gelegd. Hij heeft minstens zes boeken op zijn naam heeft staan als auteur en redacteur en meer dan 60 artikelen geschreven, overwegend op dopers terrein, met name betreffend het vroege anabaptisme in Duitsland, Oostenrijk en Zwitserland (zie de lijst met publicaties achterin, p. 301-319). Een monografie over Peter Riedemann (1506-1556), de invloedrijke bisschop der Hutterieten, is onderweg, evenals een boek over de Franse, Russische en Chinese revoluties. Zijn *Mysticism and the early South German-Austrian Anabaptist movement 1525-1531* (1977) of het eerste deel van zijn *Hutterite beginnings: communitarian experiments during the Reformation* (1995, 1999) zijn schoolvoorbeelden van nauwgezet bronnenonderzoek, scherpe analyse en groot episch vermogen. Als een van de instigatoren (samen met James Stayer en Klaus Deppermann) van het in 1975 gelanceerde, zeer vruchtbare 'polygenese-monogenese' debat (in reactie op de 'Bender-doctrine'), schroomt Packull niet daarop in zijn *Hutterite beginnings* weer terug te komen. Wat het Nederlandse doperdom betreft, zij herinnerd aan Packulls (vaak meerdere) artikelen over de davidjoriste Anna Jansz, over Melchior Hoffman en Menno Simons. Onder de noemers 'Perspectives on Reformation and tradition' en 'Perspectives on Anabaptist history' hebben veertien collega's en leerlingen van Packull een kwalitatief hoogstaande bundel gecreëerd. Twee bijdragen, van Driedger en Waite, worden in deze rubriek apart gesigna-

leerd. Voorts wijs ik op de intrigerende artikelen van onder andere Hans-Jürgen Goertz, Douglas H. Shantz, James M. Stayer (die Samme Zijlstra's boek op z'n kop heeft gehouden), C. Arnold Snyder en John D. Roth. PV

C. Arnold Snyder en Galen A. Peters (red.), *Reading the Anabaptist Bible; reflections for every day of the year* (Kitchener, Ontario, Pandora Press, 2002) 425 pp., ISBN1894710258.

De keuze van de 365 bijbelcitaten voor iedere dag van het jaar gaat terug op de *Concordantz und Zeiger der Namhafftigsten Sprüche aller biblischen Bücher alts und new Testaments*, waaraan in het vorige nummer bij de signalementen al aandacht is besteed. De inleiding daarop van Joe A. Springer verscheen dit jaar eveneens als afzonderlijk artikel in *Mennonitica Helvetica* 24/ 25 (2001/ 2002) 115-152. De bijbelcitaten zijn in deze uitgave via een paar regels verklarende tekst verbonden met vooral zestiende-eeuwse doopsgezinde getuigenissen waarin die bijbeltekst centraal staat. Voor deze teksten is vooral gebruik gemaakt van de werken van Dirk Philips en Menno Simons, Van Braghts *Martelaarsspiegel* en de *Sources of South German/ Austrian Anabaptism* in de meest recente Engelse vertalingen. De 66 thema's uit de *Concordantz* komen alle aan bod. De zestiende-eeuwse bronteksten werden mede gekozen met behulp van *Biblical references in Anabaptist writings*. Het boek eindigt met korte biografische gegevens over de geciteerde personen. AP

W. Stuve, *Schuilin in de ark; de Dantziger Oud-Vlaamse doopsgezinde gemeenten te Delfshaven en Rotterdam* (Hellevoetsluis, 2003) 176 pp. Uitgave in eigen beheer; voor informatie: w.stuve@zwg.nl

De geschiedenis van de Oude Vlamingen is lang onderbelicht gebleven. Door zijn artikel in de vorige *Bijdragen* heeft de auteur al een deel van deze geschiedenis blootgelegd. In deze geschiedenis van de gemeente te Delfshaven en Rotterdam wordt eerst in een algemene inleiding ingegaan op de Oude Vlamingen, hun gebruiken en gemeenten, en vervolgens wordt er specifieke aandacht gegeven aan Rotterdam en Delfshaven. Hierbij ontkomt de auteur er niet aan de contacten met andere belangrijke gemeenten te vermelden, aangezien bij interne problemen vrijwel alle gemeenten werden betrokken. De beschrijving is daardoor exemplarisch voor de Oude Vlamingen. De bijlagen geven naast een groot aantal genealogieën inzicht in de leden van de gemeenschap in Rotterdam en Delfshaven alsmede in hun sociale positie. AP

Mirjam G.K. van Veen, 'Spiritualism in the Netherlands: from David Joris to Dirck Volkertsz Coornhert', in: *Sixteenth century journal* 33,1 (2002), p. 129-150.

In dit artikel behandelt de auteur het nicodemisme in Nederland in de zestiende eeuw. Zij constateert een opvallende overeenkomst tussen de ideeën van de als aartsketter bekend staande David Joris en die van de als voorloper van tolerantie en rationalisme gevierde Dirck Volkertsz Coornhert. Beiden maakten een duidelijk onderscheid tussen de uiterlijkheden van het geloof en de innerlijke beleving. Voor uiterlijke ceremoniële godsbeleving hoefde men zijn leven niet op het spel te zetten. Het was niet zo belangrijk waar men kerkte, maar wel wat en hoe men geloofde. Zij pleitten voor een geloof van het hart, geloof door liefde, om daardoor op te gaan in een staat van heiligheid en eenheid met de goddelijke natuur. Zij plaatsten zich hiermee naast Hendrik Niclaes en zijn Huis der Liefde en Nicolaes Blesdijk, maar tegenover Menno Simons en Calvijn. AP

Sjouke Voolstra, 'Menno Simons', in: Carter Lindberg (red.), *The Reformation theologians; an introduction to theology in Early Modern period* (Oxford / Malden Massachusetts, Blackwell Publishers, 2002) xiv,396 pp., ISBN 0631218394, p. 363-377.

Voolstra's introductie van Menno Simons, zijn leven en theologie, vormt het laatste (25^{ste}) hoofdstuk van het onder redactie van Carter Lindberg geredigeerde boek dat studenten en andere geïnteresseerden wegwijs wil maken in het brede spectrum van reformatische theologen en hun theologie. Uiteraard neemt Luther daarbij een centrale plaats in, maar het boek is vooral ook bedoeld om een staalkaart te bieden van de uiteenlopende opvattingen en reacties waartoe Luthers reformatie de aanzet heeft gegeven. De scope van het boek beperkt zich daarom niet tot de 'geijkte' representanten van de *magisterial reformation*, maar richt zicht ook de *radical reformation*, alsmede op de rooms-katholieke reactie op de Reformatie. Dat is een groot winstpunt. Bovendien vormt niet zozeer de academische theologie, maar de praktische uitwerking ervan de rode draad van dit werk, onder het motto dat 'the Reformation began as a pastoral event, rather than as an academic discussion'. Dit uitgangspunt hebben de meeste van de 25 auteurs goed ter harte genomen, Voolstra inclusief. Hij benadrukt in Menno's theologie dan ook vooral diens biblicisme en confessionalisme, tot uitdrukking komend in zijn typerende boetetheologie en heiligsleer, die een zware wissel trokken op de morele en ethische implicaties ervan in het praktisch, zuiver handelen van de gelovige. Ondertussen blijkt ook goed hoe Menno theologisch zijn (praktische) draai heeft gegeven aan het lutherse adagium *sola scriptura, sola gratia*. Voolstra's heldere uiteenzetting valt des te meer op, daar de overige grootheden onder het kopje *Radical Reformation* (uitgezonderd het artikel over Thomas

Müntzer), beter hadden verdiend. Andreas Bodenstein von Karlstadt is oppervlakkig behandeld, terwijl Caspar von Schwenkfelds *Schwärmerei* zeer warrig is beschreven. Wellicht ook was Menno het meest uitgesproken van deze groep theologen. PV

Gary K. Waite, 'An artisan's worldview? David Joris, magic and the cosmos', in: C. Arnold Snyder, (ed.), *Commoners and community; essays in honor of Werner O. Packull* (Kitchener, Pandora Press & Scottsdale Pennsylvania / Waterloo Ontario, Herald Press, 2002) 323 pp., ISBN 1894710274, p. 167-194.

Gary Waite, een welhaast vaste Joris-bijdrager aan onze *Bijdragen*, was met zijn David Joris-monografie (1990) een promovendus van Werner Packull voor wie dit *Festschrift* is samengesteld (zie voor een bespreking daarvan onder: Snyder). Gary Waite tapt derhalve opnieuw een bruisende en betoverende kroes Jorishier uit het schier nimmer te ledigen vat van David. In dit artikel onderzoekt Waite het wereldbeeld van Joris, dat vooral bepaald werd – zoals bij tal van tijdgenoten – door zijn opvatting over de Schepper, de schepping en het werk van de duivel. Het curieuze is evenwel dat hoezeer Joris zich ook een tegenstander verklaarde van magie en duivelspraktijken, zijn (vijandige) omgeving hem be- en veroordeelde als een tovenaer en kwade genius. Joris beschouwde daarentegen zichzelf als een *magus* die de sleutel tot alle kennis bezat (het ultieme doel van de occulte wetenschap!). Hoewel hij deze verhoogde status reserveerde voor zijn verinnerlijkte spiritualiteit en de zich in dat verband manifesterende extatische vormen van religiositeit, ziet Waite daarin mede een verklaring voor de grote aantrekkingskracht van zijn leer, met name op vrouwen. PV

Verenigingsnieuws

Najaarsbijeenkomst van de DHK in Zwolle op 16 november 2002

De Doopsgezinde Historische Kring hield haar najaarsvergadering in Zwolle. Dit keer in de fraaie vermaning te Zwolle, gelegen in de Wolweverstraat, vlakbij de synagoge en de Waalse kerk: een hoek van ooit 'getolereerden' bij elkaar. De vermaning was voor menig een van de ruim 70 deelnemers vast een verrassing: zo'n mooie, eenvoudig classicistische gevel met daarachter een kostelijk licht interieur, authentiek met orgel, lezenaar, kerkenraadsbanken etc.

De hartelijke ontvangst door kerkenraad en vrijwilligers van de Zwolse Doopsgezinde Gemeente werd onderstreept door mooie boeketjes op de tafel, een vlot lopende koffietafel en lunch. Naast het programma van zo'n dag is kennismaking met de gemeente ter plekke altijd weer een bijzonder facet van de DHK-dagen. We moeten dan ook de gemeenten die ons kosteloos hun kerkruimten ter beschikking stellen en vrijwilligers die hun tijd geven heel erkentelijk zijn. Het is goed dat dit ook eens in het verenigingsnieuws van de DHK in de *Doopsgezinde Bijdragen* tot uiting komt.

In haar welkomstwoord vertelde de voorzitter van de kerkenraad, zuster Amy Belger-Overdiep, iets uit de historie van de Zwolse mennisten. Het gemeenteblad heet *Het mennisten brugje*, naar het brugje dat doopsgezinde dienstweigeraars vroeger bedienden. De dichtbijgelegen oude melkfabriek is inmiddels omgebouwd tot 'mennistenflat' en het vroeger daarheen lopende straatje heet nu de Mennistenstraat. Een eerbetoon aan de mennisten die vanouds een aparte plaats in het Zwolse leven innamen.

Het thema van de dag was de groepering van de Oude Vlamingen, in de loop van de zeventiende eeuw te onderscheiden naar Danziger Oude Vlamingen en Groninger Oude Vlamingen. Dit werd ingegeven door de wens in het najaar van 2003 een excursie te organiseren naar de Oost-Friese gemeenten van de Groninger Oude Vlamingen. Al vroeg is er sprake van dopers in Zwolle. In 1535 wordt hier – tijdens de vervolgingen van de wederdopers – Cornelis de Vlaminck, diaken van de doperse gemeente te Amsterdam, geëxecuteerd. Pas in 1574 wordt de Zwolse mennistengemeente voor het eerst genoemd. Haar vertegenwoordigers waren in 1649 bijeen op de zogenaamde 'Synode der mennisten', waar de oudsten van Vlaamse gemeenten bijeen kwamen om tot meer eenheid te komen op basis van een vaste geloofsbelijdenis. Oorspronkelijk waren deze Vlamingen zes-

tiende-eeuwse doopsgezinde vluchtelingen uit Brabant en Vlaanderen die zich in de Noordelijke Nederlanden en aangrenzend Oost-Friesland hadden gevestigd. Zonder slag of stoot ging dat niet. De strijd met de allochtone dopers speelde zich vooral in Harlingen en Franeker af en ging met name over de strengheid in het handhaven van de tucht. De gevolgen bleven echter niet tot Friesland beperkt en scheuring na scheuring volgde.

Na een kort inleiding op het thema door voorzitter drs. Bonny Rademaker-Helfferich, hield professor dr. Sjouke Voolstra de lezing 'Leer en leven bij de Oude Vlamingen in de eerste helft van de achttiende eeuw', die in licht gewijzigde vorm in dit nummer van de *Bijdragen* is opgenomen. De Oude Vlamingen waren behoudende mennisten, die altijd klein in aantal zijn gebleven en die het langst de oude doopsgezinde zeden en gebruiken hebben vastgehouden. Sjouke Voolstra koos voor zijn uiteenzetting voor een beschrijving van het achttiende-eeuwse doperse huwelijksnetwerk aan de hand van de 50-jarige huwelijksviering van Hendrik Veen en Trijntje ten Cate in 1838. Hij volgde daarbij het spoor terug van de voorouders van bruid en bruidegom. De voorouders van de bruidegom behoorden tot de Danziger Oude Vlamingen die kerkten in de kop van Overijssel. Deze groep hanteerde zeer streng het verbod op buitentrouw, met als gevolg onder meer huwelijken tussen (achter-) nicht en (achter-) neef. De conclusie van professor Voolstra: de geschiedenis van de doopsgezinden, ook die van vandaag, kan alleen begrepen en beschreven worden als het geloof van de Oude Vlamingen als ijkpunt van de doopsgezinde identiteit genomen wordt.

Vervolgens nam drs. Otto Knottnerus zijn gehoor mee naar Oost-Friesland, in zijn inleiding 'Doopsgezinden in Oost-Friesland (1529-1800): een verkenning'. Knottnerus, historisch socioloog en kenner van de Oost-Friese en Noord-Westduitse geschiedenis, vertelde over de belangrijke rol die de doopsgezinden in Oost-Friesland altijd hebben gespeeld. Vanuit sociologisch standpunt liet hij zien hoe Oost-Friesland vanaf de late middeleeuwen de voedingsbodem kon zijn voor de 'doperse dwaling', zoals dat toentertijd werd beschouwd. Het was de min of meer ontoegankelijke streek waar de plaatselijke elite steeds meer invloed kreeg, ver van het centrale gezag van de keizer. Hoofdelingen en herenboeren kregen steeds meer invloed op het landsbestuur en hadden vaak sympathie voor het doperse gedachtegoed. Het was de streek waar Melchior Hoffman en Obbe Philips de voedingsbodem vonden voor hun – voor die tijd – afwijkende leer en waar de mogelijkheden voor de verwezenlijking van het Godsrijk (in Münster) groot leken. Maar ook de streek waar ook de dopers na de gruwelijke ondergang van het 'Koninkrijk Gods' hun alegelegen schuilplaatsen zochten om het kwade tij te overleven.

Tijdens het huishoudelijke deel van deze najaarsvergadering konden onder dank voor het vele tevoren verzette werk door de animator, oud-voorzitter drs. Piet Tillema, en door vele betrokken leden – voor hun suggesties voor wijzigin-

gen van de tekst – de nieuwe statuten bij acclamatie worden aanvaard. Bovendien kon de voorzitter na oppervlakkige sondering van de zaal – handopsteken van voorstanders – constateren dat een bezoek aan Oost-Friesland gunstig onthaald zou worden en zo werd een reisje naar Oost-Friesland in het najaar van 2003 aangekondigd; *deo volente*.

Na het zingen van lied 405, het lied van Menno Simons, *Mijn God, waar zal ik henengaan*, begeleid door een van de Zwolse organisten op het mooie orgel, konden de deelnemers, verkwikt door heerlijke Zwolse thee met cake, de terugweg naar huis aanvaarden in de wetenschap dat we elkaar op 29 maart 2003 weer zouden treffen in de Utrechtse vermaning.

Bonny Rademaker-Helfferich

Voorjaarsbijeenkomst van de DHK in Utrecht op 29 maart 2003

Op de voorjaarsbijeenkomst te Utrecht was de DHK weer als vanouds bij een feestvierende gemeente te gast. De Doopsgezinde Gemeente Utrecht bij monde van haar vice-voorzitter heette ons op 29 maart 2003 welkom in de ruimten van de bevriende Lutherse kerk (Hamburgerstraat 9), vlakbij de Utrechtse vermaning aan de Oudegracht, die in verbouwing was. De koster van de Lutherse gemeente had voor een heerlijk kop koffie, lunch en later thee gezorgd. Twee weken eerder, op 12 maart, was al het fraaie boek van dr. Angelique M.L. Hajenius, lid van de Utrechtse Doopsgezinde Gemeente, ten doop gehouden: *Dopers in de Domstad; geschiedenis van de Doopsgezinde Gemeente Utrecht 1639-1939*, een uitgave van Verloren te Hilversum, dat als derde deel verscheen in de *Doperse Documentaire Reeks* van het Doopsgezind Documentatiecentrum (Doopsgezinde Bibliotheek, UB Amsterdam).

Uitvoerig archiefonderzoek, samen met dominee R. Hofman verricht, ligt ten grondslag aan deze degelijke en lezenswaardige studie. Dr. Hajenius was dan ook dé expert bij uitstek om in een boeiend caleidoscopisch verhaal het gehoor van zo'n 75 deelnemers in te wijden in de *ins and outs* van meer dan 300 jaar dopers wel en wee. Net als elders stamt het doperdom in Utrecht uit ongeveer de jaren 1535. Omdat de toenmalige volgelingen van Melchior Hoffman, het Münsterse doperdom, en de volgelingen van David Joris en Menno Simons door de autoriteiten als ketterse sujetten beschouwd werden, konden de namen van zo'n 150 gearresteerde dopers of doperse sympathisanten tussen 1533 en 1570 uit de zogenoemde *Criminele Sententiën* worden achterhaald. Maar liefst 43 daarvan werden ter dood gebracht, van wie slechts drie de status van 'martelaar' verkregen, blijkens hun vermelding in de *Martelaarsspiegel* van Van Braght. Pas vanaf 1606, dank zij een bewaard gebleven kasboekje, is er iets meer over het menniste leven in de domstad gedocumenteerd. Dr. Hajenius koos als begindatum van de

Utrechtse gemeente de hereniging van Friezen, Hoogduitsers en Vlamingen in 1639. Zij schetste bij monde van verschillende telgen uit invloedrijke geslachten het bij tijd en wijle roerige gemeenteleven. De gevolgen van de 'Lammerenkrijgh', het schipperen tussen orthodoxe en vooruitstrevender gemeenteleden, de verschillen tussen arm en rijk, doperse elites, ledengroei en -daling *etcetera* passeerden in een levendig betoog de revue.

Tijdens het huishoudelijk gedeelte namen we onder dankbetuiging met een cadeau afscheid van Nel van Schieveen, die jarenlang het secretariaat van de DHK vervulde. Haar plaats werd ingenomen door zuster Elma Schlecht, allen wel bekend van het secretariaat van de ADS, die hartelijk welkom werd geheten.

Omdat het Utrechts verleden in de oude Domstad nog tastbaar aanwezig is, werd er na de lunch in drie groepen een stadswandeling gemaakt door het centrum op zoek naar doperse plekken uit heden en verleden. De tocht voerde – met fraai weer – langs panden van verschillende vooraanstaande mennisten, onder wie de bekende hoogleraar-medicus Matthias van Geuns. Later werd dit huis ook bewoond door de familie Kops. Het hoogtepunt van de middag was het bezoek aan de huidige kerkzaal van de prachtige vermaning, betrokken in 1773 aan de Oudegracht. In de kerkenraadskamer, scheef boven het plechtstatige negentiende-eeuwse kerkinterieur, viel hier onder andere de 'valse Menno' te zien, het portret van kettervervolger Viglius van Aytta dat tot 1917 voor een portret van een kale, dikke Menno werd gehouden. Wie de wandeling niet mee kon lopen, kon aan de hand van een boeiende diavoorstelling de hele route zittend afleggen. Voor degenen die nog het Rijksmuseum het Catharijneconvent wilden bezoeken lag een routebeschrijving door het museum klaar, toegespitst op de geschiedenis van de doopsgezinden.

Terug van de wandeling konden we een interessante dag afsluiten met dank aan zuster Hajenius, aan de kerkenraad en alle vrijwilligers. Met een kop thee en samenzang, begeleid door de lutherse koster op zijn fraaie orgel, namen we afscheid.

Bonny Rademaker-Helfferich

Personalia Auteurs

Marcel B. Kremer is als docent notarieel recht verbonden aan de Vrije Universiteit te Amsterdam en aan de Universiteit van Amsterdam.

John A. Lapp is *Executive Secretary Emeritus* van het *Mennonite Central Committee*, voormalig hoogleraar geschiedenis en *Dean* in *Goshen College*. Hij is als vrijwillige coördinator van het *Global Mennonite History Project* betrokken bij de *Mennonite World Conference*.

Bonny Rademaker-Helfferich is voorzitter van de Doopgezinde Historische Kring en samensteller van het recent verschenen Register op de Doopsgezinde Bijdragen.

Jesse A. Spohnholz is leraar en ouderejaars *graduate student* van de afdeling geschiedenis aan de Universiteit van Iowa. Hij is op dit ogenblik bezig zijn dissertatie te schrijven onder de titel *Strangers and neighbors: the tactics of toleration in the Dutch exile community of Wesel, 1550-1590*. Hij heeft eerder gestudeerd aan het *Reformation Studies Institute* in St. Andrews in Schotland en aan het *Reed College* in Oregon (VS).

Ed van Straten was universitair docent aan de *Mennonite Theological Seminary* in Pati, Indonesië. Hij is voormalig secretaris van de Algemene Doopsgezinde Sociëteit en heeft als vrijwillige medewerker op tal van wijzen bijgedragen aan de *Mennonite World Conference*.

Laas Terpstra studeerde theologie aan de Theologische Universiteit van Kampen (gereformeerd-synodaal). Momenteel is hij werkzaam bij TPG, en als buitenpromovendus verbonden aan de Theologische Universiteit van Apeldoorn. Hij werkt daar onder leiding van professor dr. H.J. Selderhuis aan een proefschrift over de hermeneutiek van Melchior Hoffman.

Annelies Verbeek is beurspromovendus vanwege het Doopsgezind Seminarium en bereidt in dat kader onder leiding van prof. dr. S. Voolstra en prof. dr. E.G.E. van der Wall aan de Universiteit Leiden een proefschrift voor over leven en werken van Samuel Muller (1785-1875). Zij is lid van de redactie van de Doopsgezinde Bijdragen en heeft zitting in de werkgroep Ecclesiologie van het Doopsgezind Seminarium.

Piet Visser is hoogleraar doopsgezinde geschiedenis aan de Faculteit Theologie van de Vrije Universiteit te Amsterdam en aan het Doopsgezind Seminarium. Hij is voorzitter van de redactie van *Doopsgezinde Bijdragen*.

Sjouke Voolstra is emeritushoogleraar doopsgezinde theologie en geschiedenis aan het Doopsgezind Seminarium en aan de Faculteit van Geesteswetenschappen, afd. Theologie en Religiestudies, van de Universiteit van Amsterdam.

DOOPSGEZINDE BIJDAGEN
nieuwe reeks 29 (2003)

ISBN 90-6550-783-3

Singel 452, 1017 AW Amsterdam.

www.dhk.doopsgezind.nl

De Doopsgezinde Historische Kring (DHK) stelt zich ten doel:

- de bestudering van het Doperdom en aanverwante stromingen;
- de bezinning op de doperse traditie ten dienste van de kerkhistorie in het algemeen en de Doopsgezinde Broederschap in het bijzonder.

Zij tracht dit te verwezenlijken door:

- het houden van studiebijeenkomsten en excursies;
- het samenwerken met soortgelijke verenigingen in binnen en buitenland;
- het uitgeven van de reeks Doperse Stemmen: tekstedities van oude bronnen, herspeld in modern Nederlands en voorzien van een uitvoerige toelichting;
- het uitgeven van het jaarboek Doopsgezinde Bijdragen, nieuwe reeks.

Leden, donateurs & abonnees:

De *contributie* voor gewonde *leden* (individueen) bedraagt €20,45 per jaar. *Instanties* (bijv. doopsgezinde gemeenten en instellingen) kunnen *donateur* worden voor €29,50 per jaar. Zowel leden als donateurs ontvangen het jaarboek en de informatie over DHK-activiteiten gratis. Een abonnement (voor bibliotheken e.d.) op het jaarboek (zonder lidmaatschap van de DHK) bedraagt €29,50 per jaar.

Betalingen/payments:

Contributies, donaties en abonnementsgelden dienen te worden overgemaakt op Postgiro 4349337, t.n.v. penningmeester Doopsgezinde Historische Kring, Elpermeer 27, 1025 AA Amsterdam. Betalingen uit het buitenland dienen te worden overgemaakt naar/payment & subscription fees from outside the Netherlands should be transferred to: ABN/Amro, Molukkenstraat 122, Amsterdam, rekeningnummer/account number 43.28.38.945 t.n.v. Doopsgezinde Historische Kring, Amsterdam.

Kopij/manuscripts:

De redactie van de *Doopsgezinde Bijdragen* stelt prijs op toezending van artikelen, tekstuittgaven, korte verslagen van lopend onderzoek, dan wel andersoortige mededelingen die betrekking hebben op eerder genoemd terrein. Ook recent verschenen publicaties kunnen ter bespreking worden aangeboden. De kopij dient in definitieve, persklare vorm te worden ingeleverd (zowel op een uitdraai als op diskette of in een *attachment* – beide in Word) bij de redactie, t.a.v. Piet Visser, Doopsgezind Seminarium, Singel 454, 1017 AW Amsterdam (e-mail: pvisser_sem@hotmail.com), alwaar ook kopij-instructies verkrijgbaar zijn.

Authors of scholarly articles, research notes, book reviews (or review copies) and announcements in the field of Dutch Anabaptism/ Mennonitism and related subjects are kindly invited to submit their contributions to the Board of Editors of *Doopsgezinde Bijdragen*, in a form ready for publication or translation and in the final state intended. Manuscript (both a hard copy and an electronic copy on diskette in Word, or as Word attachment) and/ or requests for a style sheet should be sent to: Piet Visser, Doopsgezind Seminarium, Singel 454, 1017 AW Amsterdam (e-mail: pvisser_sem@hotmail.com).

Bestellingen van oudere uitgaven en jaargangen:

Van de *Doperse Stemmen* zijn verkrijgbaar:

1. *Broederlijke vereniging* (1974 – gestencilde herdruk), 50 blz., €2,30
2. *Menno Simons' Meditatie op de 25e Psalm* (1976), 56 blz., €2,30
3. *Vreemdelingen en bijwoners. Vredesgetuigenis uit het Nederlandse Doperdom* (1979), 64 blz., €2,30
4. *Melchior Hoffman, De ordonnantie Gods* (1980), 48 blz., €2,30
5. *Confessie van Dordrecht 1632* (1982), 64 blz., €2,30
6. *"Uyt Babel ghevloden, in Jeruzalem ghetogen". Menno Simons' verlichting, bekering en beroeping* (1966), 64 blz., €4,50
7. *Een gemeente van heiligen. De kenmerken van de ware kerk volgens Menno Simons* (1994), 63 blz., €4,50

Van de reeds verschenen *Doopsgezinde Bijdragen* (nieuwe reeks) zijn nog enkele jaargangen tegen een gereduceerde prijs verkrijgbaar. Tevens is verkrijgbaar het *Register op de Doopsgezinde Bijdragen oude en nieuwe reeks*, samengesteld door drs. B. Rademaker-Helfferich (2002), 320 blz.; hierin zijn alle *Bijdragen* tot nummer 25 uitvoerig en gedetailleerd ontsloten.

Voor informatie hieromtrent, over andere voorradige titels (waaronder de *Documenta Anabaptistica Neerlandica*-reeks), en voor bestellingen wende men zich tot de DHK: Henk Smit, Elpermeer 27, 1025 AA Amsterdam (tel.: 020-6369330; e-mail: henhet@freeler.nl).

ISBN 90-6550-783-3